



مَدْرَسَةُ الْإِسْكَنْدَرِيَّةِ

مجلة مسيحية أكاديمية نصف سنوية



إِنْ لَمْ تَوَافِقُوا فَلْنِ تَفْهَمُوا



مجلة مدرسة الإسكندرية

ثمن النسخة

خارج مصر: ٢٠ دولاراً أمريكياً

الاشتراك وطلب الكميات من خلال مقر مؤسسة مدرسة الإسكندرية للدراسات المسيحية
العنوان: ٨ شارع الفسطاط متفرع من عثمان بن عفان (أمام المركز الثقافي اليوناني) -
ميدان الإسماعيلية - مصر الجديدة - القاهرة.

للتواصل:

Tel.: 0226329683

Mobile: 01228337722

Email: administration@asfcs.org

Website: www.alexandria-school.org

Facebook, Twitter, Tumbler, Pinterest,

Google+: [asfcs.org](https://plus.google.com/asfcs.org)

التوزيع:

Tel.: 01064523580

(طوال الأسبوع ماعد الجمعة والأحد والعطلات الرسمية)

للشراء الإلكتروني يمكنك زيارة الموقع:

www.bookstore.asfcs.org

راعي المجلة

دير السيدة العذراء بزموس

المقالات المنشورة بالمجلة هي أعمال بحثية أكاديمية وعلى القارئ مطالعتها من هذا المنظور، إذ إن العمل
البحثي ليس هو الرأي النهائي في موضوع البحث، ولكنه اجتهاد متخصصين في كل مجال من مجالات البحث.
ترحب المجلة بأية مقالات أكاديمية، حيث سيتم نشرها بعد المراجعة والتوثيق بعد التنسيق مع الباحث.

تُرسل المقالات على البريد الإلكتروني: editor@asfcs.org



مدرسة الإسكندرية

إن لم تؤمنوا فلن تفهموا

إش ٧:٩ (عن السبعينية)

ISSN

1687-9902



قداسة البابا تواضروس الثاني
بابا الإسكندرية وبطريق الكرازة المرقسية

حوار بين ديديموس الضير وأحد البلايين عن اتحاد المسيح بالنفس البشرية أحمد رفعت	٧
الشفاء الجنسي: الرغبة واللذة الجنسية في فكر ق. أغسطينوس وق. غريغوريوس النيسي ترجمة: عادل زكري	١٥
نهاية الرسالة إلى العبرانيين ترجمة: مركز الأبحاث بالمجلة	٣٥
ما بين الأناجيل الإزائية والأناجيل المنحولة مع نماذج تطبيقية لروايات "الطفولة" و"الآلام" باسم سمير الشرقاوي	٥٧
ثيوطوكية السبت: تراكيب خادعة مايكل حلمي راغب	٨٥
الشماس كشريك في الصلاة وكشاهد ليتورجي في الطقس القبطي ترجمة: دانيال سامي نصيف	١٢١
صلوات السواعي في الكنيسة المصرية: أسلوبان مختلفان للصلاة وعلاقتها بالقداس الإلهي مينا هاني سامي	١٤٣
إرهاصات أولية تبين الفرادة الأدبية لـ "بستان الرهبان" ودور أنبا إيفانيوس في إبراز قيمته العلمية الراهب ماركوس المقاري	١٧٥
لماذا فشلت القبطية بينما نجحت الآرامية: التطورات اللغوية في مصر والشرق الأدنى بعد الفتح العربي ترجمة: فادي عادل	٢١٩
الأرشمندريت أنبا شنودة: فقط سأخبر كل من يسكن في هذه القرية صموئيل قزمان معوض	٢٤٧

نهاية الرسالة إلى العبرانيين*

ترجمة: مركز الأبحاث بالمجلة

كيف نتكلم عن "الرسالة إلى العبرانيين"، في حين أن كل المؤشرات تؤكد أننا أمام عظة؟ وإذا كانت بالفعل عظة، لماذا انتهت ببعض العبارات التي تُعطيها هيئة رسالة؟ إن الرسالة إلى العبرانيين، كما هي موجودة بين أيدينا، هي نص يصعب تصنيفه. في المجال الأدبي، الذي يُعرّف كل نص من حيث انتمائه إلى أحد الأنواع الأدبية، يبدو هذا النص غريبًا. فالرسالة لها طابع مُركّب، كما لو كان قد تم إضافة نهاية رسائية إلى نص عظة موجود من قبل. متى حدثت هذه العملية ولماذا؟ هذا ما سوف نحاول أن نجيب عليه في هذا المقال.

بعد أن ندرس الاختلاف الجذري بين النهاية (عب ١٣: ١٩، ٢٢-٢٥) وباقي النص، سوف ندرس هذه النهاية بأكثر دقة لمحاولة الوصول إلى الدوافع المُمكنة لكتابتها، واقتراح تاريخ مقبول لكتابتها من خلال دراسة تاريخ قبول الرسالة داخل الكنيسة.

(عب ١٣: ١٩، ٢٢-٢٥) كوحدة مُنفصلة

^{١٨} صلوا (Προσεύχεσθε) لأجلنا، فنحن واثقون لسلامة ضميرنا καλῆν (συνείδησιν)، راغبون أن نحسن التصرف في كل شيء. "أطلب إليكم هذا بإلحاح (περισσότερος δὲ παρακαλῶ)، حتى يردني الله إليكم (ἵνα ἀποκατασταθῶ) في أسرع وقت. "وأرجو إله السلام، الذي أقام من بين الأموات، بدم العهد الأبدي، راعي الخراف العظيم ربنا يسوع، "أن يجعلكم كاملين للعمل بمشيئته في كل شيء صالح، وأن يعمل فينا ما يرضيه، بيسوع المسيح، له المجد إلى أبد الآبدين، آمين. "وأطلب إليكم (παρακαλῶ)، أيها

* هذا المقال مُترجم عن مقالة للدكتور ريجيس بورنيه، أستاذ العهد الجديد بالجامعة الكاثوليكية بلوفان بيلجيكا، في المرجع التالي:

Régis Burnet, « La Finalité de l'Épître aux Hébreux : une addition alexandrine de la fin du II^e Siècle? » *Revue Biblique* 120, n° 3 (2013), pp. 423-440.

الإخوة، أن يتسع صدركم (ἀνέχεσθε) لكلمة الوعظ (τοῦ λόγου τῆς)
(παράκλησεως)، لأنني أرسلتها باختصار (διὰ βραχέων ἐπέστειλα).
أخبركم أن أخانا تيموثاوس أخلي سبيله. فإن حضر عما قريب، جئت معه
لأراكم. ^{٢٣}سَلِّمُوا على جميع مرشديكم (ἡγουμένων) وعلى جميع الإخوة
القديسين. يَسَلِّمُ عليكم الذين في إيطاليا (οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας). ^{٢٤}لكن
النعمة معكم أجمعين.

في نهاية الرسالة إلى العبرانيين، يظهر هذا الجزء الذي ذكرناه بالأعلى (عب ١٣: ١٩،
٢٢-٢٥) كمجموعة مُنفصلة، وذلك لأجل ثلاثة أسباب:

(١) اختلاف رسمي (في أسلوب الخطاب): نلاحظ هنا في النهاية، في الآيات ١٩،
٢٢، ٢٣، استخدام ضمير المُتَكَلِّم للمفرد "أنا"، في حين أن باقي نص الرسالة، لا
يستخدم للتعبير عن المُتَكَلِّم إلا الضمير "نحن" في حالة الجمع. تتضمن الآيات ٢٤
و ٢٥ "نهاية ثانية"، في حين أن الآيات من ١٨ إلى ٢١ كانت بالفعل بمثابة ختام
وتعززت بآمين ختامية. وهكذا، نجد في ثلاث جُمَل بَرَكَتين ختاميتين؛ بركة طويلة
(٢٠-٢١) وبركة قصيرة (٢٥).

(٢) اختلاف نوعي: هذا الاختلاف الرسمي يُظهر اختلافاً آخر في النوع الأدبي. في
حين أن ما يسبق النهاية كان يظهر بوضوح على أنه نص عظة، نرى جيداً أن هذه
الآيات الأخيرة تشبه بالأكثر نص رسالة، ونجد فيها العناصر المُمَيِّزة لأسلوب
الرسائل،^٢ مثل السلامة الختامية (٢٤)، وتناقل الأخبار (٢٣)، وبركة الختام (٢٥).
نجد أيضاً الفعل (ἐπιστέλλω) المُمَيِّز للعمل الرسائلي. تبدو هذه الرسالة في أسلوبها

¹ A. Vanhoye, *La Structure littéraire de l'Épître aux Hébreux* (Studia neotestamentica 1), Paris, Desclée De Brouwer, 1963, p. 219.

² G. Gelardini, *Verhärten eure Herzen nicht: der Hebräer, eine Synagogenhomilie zu Tischa be-Aw* (Biblical Interpretation Series 83), Leiden/Boston, Brill, 2007. G. Gelardini, « An Ancient Synagogal Homily for Tischa be Av: Its Function, its Basis, its Theological Interpretation », in G. Gelardini (éd.), *Hebrews: Contemporary Methods, New insights* (Biblical Interpretation Series 75), Leiden/Boston, Brill, 2005, p. 108-127.

³ R. Burnet, *Épîtres et lettres, Ier-IIe siècle : de Paul de Tarse à Polycarpe de Smyrne* (LeDiv 192), Paris, Cerf, 2003.

كأنها رسالة عائلية، هدفها الرئيسي تبادل الأخبار، وإظهار المشاعر عن بُعد، وهو ما دعاه (H. Koskeniemi) بـ "مشاعر الصداقة الرسائية" (philophronétique) (°épistolaire).

(٣) اختلاف في المضمون: يُمكننا الذهاب إلى أبعد من ذلك، ولا تقتصر على الاختلافات الرسمية البسيطة^٦. يُمكننا ملاحظة تفصيلتين لا تتناسبان مع باقي النص:

الأولى، هي التعبير الغريب "وأطلب إليكم... أن يتسع صدركم لكلمة الوعظ". باستخدام أداة التعريف في كلمة "الوعظ" (τῆς παρακλήσεως)، يبدو أن كاتب نهاية الرسالة يفصل نفسه عن باقي النص السابق له، فهو لم يقل "كلمتي" ولا "هذه الكلمة"، فهو غير واثق بالطريقة التي ستُستقبل بها هذه الكلمة، لأنه يطلب منهم أن يحتملوها، كما لو كان هذا الحديث غير موجّه إلى من يرسلهم^٧. فلماذا إذن يُعبّر عن هذا الشك، في حين أنه في باقي العمل لا توجد أية إشارة إلى إمكانية رد فعل سلبي من ناحية المُستمعين؟!

الثانية، هي استخدام تعبير "باختصار" (διὰ βραχέων) ليتكلم عن نص هو في الحقيقة غير قصير؛ هذا يشير إلى أنه يقصد نصّاً أقصر. بدون هذه النظرية، يكون معنى الجملة غير قابل للفهم؛ كيف يساعد النص القصير على احتمال عظة صعبة السماع، كما يوحي فعل "يتسع" (ἀνέχεσθε)؟!

⁴ S. K. Stowers, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity* (Library of Early Christianity 5), Philadelphia, Westminster Press, 1986, p. 72; J. L. White, *Light from Ancient Letters* (Foundations and Facets), Philadelphia, Fortress Press, 1986.

⁵ H. Koskeniemi, *Studien zur Idee und Phraseologie des griechischen Briefes bis 400 n. Chr* (Annales Academiæ scientiarum fennicæ Ser. B 102 :2), Helsinki, Suomalainen Kirjall. Kirj., 1956.

⁶ C. K. Rothschild, *Hebrews as Pseudepigraphon: The History and Significance of the Pauline Attribution of Hebrews* (WUNT 235), Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, p. 63-118.

⁷ A. Vanhoye, *L'Épître aux Hébreux. Un prêtre différent* (Rhétorique sémitique 7), Pendé, Gabalda, 2010, p. 335.

لكن الاختلاف الأكثر أهمية هو اختلاف لاهوتي. في الواقع، إذا احتفظ كاتب نص العظة بعدم ذكر اسمه طواعية⁸، فهذا تقريبًا لأجل سبب مُحدّد. توضّح كل الرسالة أن الشخصية المرجعية الوحيدة هي شخصية المسيح (عب ٢: ٣). بالنسبة للكاتب، هو لا يدّعي أي سلطة، وبأكثر تحديدًا أي سلطة رسولية؛ فالمسيح وحده هو الرسول (عب ٣: ١). يضع المتكلم نفسه دائمًا في مكان المُستمع (عب ١: ٢؛ ٢: ١)، لأنه أمام "الكلمة المسموعة" (ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς) (عب ٤: ٢) لا توجد له سلطة خاصة. فكيف أخذ الكاتب إذا الثقة الكافية، إذ فجأة في نهاية العظة يطلب إليهم باسمه، مرتين في (عب ١٣ : ١٩ و ٢٢)؟!

لو كانت نهاية الرسالة (عب ١٣ : ١٩، ٢٢-٢٥) عبارة عن وحدة مُستقلة، فما هي وظيفتها داخل الهدف العام للرسالة؟ أغلبية الدارسين، الذين يؤكّدون استقلالية النهاية، يتكلمون عن "نهاية رسائية" أو "إضافة لاحقة" (post-scriptum)؛ بمعنى أن أحدهم قد أضاف هذه الآيات على عظة موجودة من قبل ليعطيها شكل رسالة. يُمثّل هذا التأكيد تضاربًا أثاره مؤيدو وحدة النص. كيف يُمكننا الاعتقاد بأنها رسالة حقيقية، في حين أن الكاتب لم يُكلّف نفسه عناء وضع عنوان للمرسل إليهم؟ يوجد انطباع أنها بالأحرى عبارة عن رسالة مُرفّقة، وُضعت في متن النص. يلخّص Albert Vanhoye بكل وضوح الآلية الأدبية في هذا العمل، في أحد كتبه باللاتينية:

العمل الأول هو عظة طويلة، تتضمن تطبيقًا عمليًا، تهدف إلى أن تُقال شفاهيًا، ويُدلى بها في الجماعات المسيحية. وهي تمتد من بداية العظة حتى الختام الأول؛ أي

⁸ E. Grässer, *Der Brief an die Hebräer* (EKK 17.1), vol. 1, Zürich/Neukirchen-Vluyn, Benziger Verl./Neukirchener Verl., 1991, p. 17 ; M. Wolter, « Die anonymen Schriften des Neuen Testaments. Annäherungsversuch an ein literarisches Phänomen », ZNW 79, 1988, p. 1-16.

⁹ E. Burggaller, « das literarische Problem des Hebräerbriefes », ZNW 9, 1908, p. 110-131 ; F. Overbeck, *Zur Geschichte des Kanons*, vol. 1 : *Die Tradition der Alten Kirche über den Hebräerbrief*, Chemnitz, Schmeitzner, 1880, p. 16 ; R. Perdelwitz, « Das literarische Problem des Hebräerbriefes », ZNW 11, 1910, p. 59-78.105-123 ; H. Thyen, *Der Stil der jüdisch-hellenistischen Homilie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1955 ; W. Wrede, *Das literarische Rätsel des Hebräerbriefes mit einem Anhang über den literarischen Charakter des Barnabasbriefes* (FRLANT 8), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1906, p. 39.

¹⁰ C. R. Koester, *Hebrews* (Anchor Bible 36), New York, Doubleday, 2001, p. 582; H. Windisch, *Der Hebräerbrief* (Handbuch zum neuen Testament 4.3), Tübingen, Mohr Siebeck, 1913, p. 113.

حتى (عب ١٣: ٢١)، فيما عدا (عب ١٣: ١٩). العمل الثاني هو إضافة قصيرة، بأسلوب مُتَعَجِّل، أُضِيفَتْ عندما أُرسِلَت العظة إلى جماعة أُخْرَى. تحتوي هذه الرسالة على جملة مُضافة قبل ختام العظة، وبعض آيات أُخْرَى مُضافة بعد ختام العظة، كما تحتوي على أخبار ورسالات^{١١}.

هدف الإضافة الختامية

إن الإضافة الختامية تسعى إلى تحقيق هدف يسهل وصفه، فهي لغرض إدخال هذه العظة داخل حضن الرسائل البولسية.

(١) من الناحية الشكلية: نجد في هذه الآيات القليلة بعض السمات المُمَيِّزة لأسلوب بولس^{١٢}. يُمكننا أن نُعَدِّد بعض المُقاربات^{١٣}. أولاً، الآيات ٢١ و ٢٢ تبدأ بتوجيه أخلاقي تتشابه تعبيراته مع تلك التي في (١ تس ٣: ١١-١٣؛ ١ تس ٥: ١٥؛ ٢ تس ٢: ١٦؛ ٢ كو ١٣: ١١؛ غلا ٦: ١٠؛ في ٤: ٨). ثانيًا، الآيات ١٩ و ٢٣ تتضمن أخبارًا شخصية تشمل نيّة السفر^{١٤}، ونجد ما يُشابهه في (رو ١٥: ٢٢-٢٩؛ ١ كو ١٦: ٥-١١؛ ٢ كو ١٣: ١-١٠؛ ١ تس ٣: ٦-١١؛ كو ٤: ٧-٩؛ أف ٦: ٢١؛ فل ٢٢). ثالثًا، السلامات الختامية في الآيات ٢٤ و ٢٥، تقتبس من سلامات الرسائل البولسية: (رو ١٦: ٣-١٦؛ ١ كو ١٦: ١٩-٢٤؛ ٢ كو ١٣: ١٢-١٣؛ في ٤: ٢١-٢٣؛ كو ٤: ١٠-١٨؛ ١ تس ٥: ٢٦-٢٨؛ ٢ تس ٣: ١٩-٢٢؛ فل ٢٣-٢٥؛ ٢ تي ٤: ١٩-٢١؛ تي ٣: ١٥).

(٢) من الناحية الدلالية: الإشارة إلى تيموثاوس هي بالتأكيد تُحَقِّقُ الاتصال مع عالم بولس^{١٥}. لقد اهتدى تيموثاوس في لِسْتَرَة، وهو من أم يهودية وأب يوناني (أع ١٦:

^{١١} A. Vanhoye, *Exegesis Epistolæ ad Hebræos [ad usum privatum auditorum]*, Romæ, Pontificium Institutum Biblicum, 1968, p. 15.

^{١٢} H. W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews (Hermeneia)*, Philadelphia, Fortress Press, 1989; D. A. Desilva, *Perseverance and Gratitude. A Socio-Rhetorical Commentary to the Epistle « to the Hebrews »*, Grand Rapids (Mich.), Eerdmans, 2000, p. 390; Koester, *Hebrews...*, p. 42.

^{١٣} R. Jewett, « The Form and Function of the Homiletic Benediction », *Anglican Theological Review* 51, 1969, p. 18-34.

^{١٤} R. W. Funk, « The Apostolic Parousia: Form and Significance », in W. R. Farmer, et al. (éd.), *Christian History and Interpretation. Studies presented to John Knox*, Cambridge, University Press, 1967, p. 249-268; R. W. Funk, *Language, Hermeneutic, and Word of God. The Problem of Language in the New Testament and Contemporary Theology*, New York, Harper & Row, 1966, p. 271.

^{١٥} E. Grässer, *Der Brief an die Hebräer (EKK 17.3)*, vol. 3, Zürich/Neukirchen-Vluyn, Benziger Verl./Neukirchener Verl., 1997, p. 412.

(١)، وصار المرافق الأكثر إخلاصًا لبولس، وهو من عهد إليه الرسول بالمهام المعقدة. لقد ساعد بولس في كتابة الرسالة الأولى إلى أهل تسالونيكي (١ تس ٣: ٦)، ثم بقي في بيريه ليحل مشاكل كنائس مقدونية، وأخيرًا التحق ببولس في كورنثوس (٢ كو ١: ١٩). ثم تبع بولس إلى أفسس، ثم أرسله الرسول ليحل أزمة كورنثوس الأولى (١ كو ٤: ١٧)، ولكنه فشل. ثم تبع معلمه بعد ذلك في كل مكان؛ في كورنثوس (رو ١٦: ٢١)، ثم إلى أورشليم (أع ٢٠: ٤). إن ذكره في الجماعة كانت مهمة للغاية حتى أنه نُسبت إليه رسالتان أبوكريفيتان. إن تاريخ قبول هذه الشخصية أكد بالأكثر ارتباطها بالزرعة البولسية، فكل سيرته - حتى المكتوب لاحقًا^{١٦} - جعلت منه الشخصية الأكثر بولسية بين باقي التلاميذ. إلى جانب ذلك، تُخبرنا المعطيات الموروثة من العهد الجديد، والأعمال المنسوبة لبوليكاربوس أسقف أفسس، بأن التقليد جعل من تيموثاوس خليفة معلمه في أفسس، وأنه مات شهيدًا في ظروف صعبة، مُشابهة للظروف التي فقد فيها الرسول حياته. لقد أراد أن يقاوم ممارسة وثنية - ال(καταγωγή)^{١٧} - فضربه الأفسسيون حتى الموت^{١٨}.

(٣) من الناحية الأدبية: إذا نظرنا إلى المسألة بالطريقة التي انخرط بها الكاتب في نصّه، أي "موقفه الأدبي"، يتبين لنا أن هذا النص يلتحق بشكل كبير برسائل بولس. كما أشرنا في دراسات سابقة، فإن دراسة ثلاث الرسائل الرعوية المنسوبة لبولس تُمكننا من فهم ما هي الذاكرة الأدبية لبولس التي حُفِظت^{١٩}؛ صورة الحرمان الذاتي

¹⁶ J. Bolland, « De S. Timotheo Apostolo, episcopo ephesine, martyre », in J. Bollandet G. Henschen (éd.), *Acta sanctorum quotquot toto orbe coluntur januarii*, vol. 2, Antverpiæ, Meursium, 1643, p. 562-569. Cf. L.-S. Le Nain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, vol. 2, Paris, Robustel, 2^e éd., 1701, p. 142-148.

¹⁷ أحد الأعياد الوثنية ويُسمى (Catagogie) كان يرتدي فيه المحتفلون أقنعة، ويهاجمون الرجال والنساء، حاملين مطارق وهراوات، ويقتلونهم بها، ويسفكون الدماء في كل المدينة. (م)

Cf. C. Zamagni, « Actes de Timothée », in P. Geolrain et J.D. Kaestli (éd.), *Ecrits apocryphes chrétiens II*, Paris Gallimard, 2005, 587-601.

¹⁸ C. Zamagni, « Passion (ou actes) de Timothée : étude des traditions anciennes et édition de la forme BHG 1487 », in A. Frey et R. Gounelle (éd.), *Poussières de christianisme et de judaïsme antiques, études réunies en l'honneur de Jean-Daniel Kaestli et Éric Junod* (Publications de l'Institut romand des sciences bibliques 5), Lausanne, Le Zèbre, 2007, p. 341-375.

¹⁹ R. Burnet, « Peut-on parler de postures pour l'Antiquité ? L'exemple paulinien », in C. Clivaz, et al. (éd.), *Écritures et réécritures. La reprise interprétative des traditions fondatrices par la littérature*

لأجل بشارة الإنجيل، حيث يكون السجن هو العاقبة، فضلاً عن صورة الكاتب الرّحّال. نجد هذه المواضيع نفسها في هذه النهاية. تظهر صورة الراسل الرّحّال باستخدام فعل ἐπιστέλλω والتصريح بنبئة السفر. وإذا لم يقل شيئاً عن سجن الكاتب، فالإفراج عن تيموثاوس يشير إلى تعرّضهم للسجن. نرى جيداً أنه في بضع كلمات يريد الكاتب أن يُظهر بولسية الرسالة.

مع محاكاة الرسائل البولسية شكلياً ودلاليّاً وأدبيّاً، أصبحت الآيات الأخيرة من الرسالة إلى العبرانيين تُمثّل ما دعاه (W. Wrede) بالـ pseudopaulinischer Briefschluß؛ أي نهاية رسائلية منسوبة إلى بولس²⁰، وما دعاه (Gräßer) بـ ein dem Hebr ganz äußerlich aufgeklebte Etikett²¹؛ أي إنه من الواضح جدّاً أنها "إضافة مُلصّقة بنهاية العبرانيين". يبقى لنا الآن أن نعرف متى وأين أخذ أحدهم على عاتقه أن يكتب هذه الإضافة.

تاريخ قبول رسالة العبرانيين كطريقة لتأريخ النهاية الرسائلية

حتى نستطيع الإجابة عن هذا السؤال بشأن أماكن وتواريخ هذه النهاية، أقترح بأن نُعيد قراءة تاريخ قبول الرسالة في قانون العهد الجديد. لنتذكّر الخطوات²²:

(١) أصل روماني لنص طويل: لا تدخل معرفة كاتب وتاريخ نص العظة الطويل ضمن أهداف هذا المقال. لقد فُقد اسم الكاتب إلى غير رجعة، وكما قلنا سابقاً، إخفاء الاسم هو بالتأكيد مُتعمّد، لأن الكاتب يُريد أن يظهر كُستَمِع للكلمة، وليس كرسول²³. أما بالنسبة لتاريخ الكتابة، فهذه عملية تستلزم ليس فقط قراءة النص،

biblische et extra-biblische (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 248), Leuven, Peeters, 2012, p. 19-34.

²⁰ Wrede, *Das literarische Rätsel...*, p. 39.

²¹ Gräßer, *Hebräer* (vol. 3) ..., p. 412.

²² C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, vol. 1 : introduction, Paris, Gabalda, 1952, p. 168-186. Cf. also Rothschild, *Hebrews as pseudepigraphon...*, p. 15-43.

²³ لقد حاول الكثيرون كشف هوية الكاتب. لقد لاقت نظرية ترتليان، عن أن الكاتب هو برنابا، رواجاً في بداية القرن العشرين. وقال مارتن لوثر إنه أبُلُوس، في حين قال (Harnack) أنها برسكيلا. أعاد (Vanhoye) النظرية القديمة لـ (Guillaume Estius) التي ترى أن الكاتب الأول كان أحد مُساعدي بولس (قال Estius إنه لوقا)، والكاتب الثاني هو بولس نفسه الذي صدّق في النهاية على سُلطة الرسالة :

ولكن أيضًا فهم يهودية الهيكل الثاني؛ لأن استعادة نظرية أن النص قد كُتِبَ قبل ٧٠م تبدو اليوم مقبولة^{٤٨}.

في المقابل، يُمكننا اقتراح بعض النظريات التي تُحدّد مكان الكتابة، بفضل مراعاة (Auslegungsgeschichte)؛ أي تاريخ التفسير.

كل شيء يوحي بأن النص لم يكن معروفًا بدايةً إلا في روما. أول تأكيد مُتاح لنا هو في الواقع ناشيء من روما، فهو الرسالة الأولى لكليمنضس الروماني. لقد كان يعرف بوضوح نص العبرانيين، حيث يُمكننا إيجاد عشرات الاقتباسات لديه، وبالأخص في الفصل السادس والثلاثين الذي يكرر فيه مقدمة العظة بدون تغيير تقريبًا^{٤٩}.

F. Blass, (Barnabas) *Brief an die Hebräer : Text mit Angabe der Rhythmen*, Halle, Niemeyer, 1903 ; B. Weiss, *Der Brief an die Hebräer* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 13), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 6e éd., 1897; P. ELLingworth, *The Epistle to the Hebrews* (NIGTC), Grand Rapids (Mich.), Eerdmans, 1993 ; D. A. Hagner, *Hebrews* (NIBC 14), Peabody (Mass.), Hendrickson Publishers, 1990; A. von Harnack, « Probabilia über die Adresse und den Verfasser des Hebräerbriefs », *ZNW* 1, 1900, p. 16-41 ; R. Hoppin, *Priscilla's Letter : Finding the Author of the Epistle to the Hebrews*, San Francisco, Christian Universities Press, 1997 ; G. Estius, *Guilielmi Estii in omnes D. Pauli Epistolas, item in Catholicas Commentarii*, vol. 2, Moguntiae (Mainz), Kirchheim, 1859, p. 8-10 ; Vanhoye, *Prêtre différent...*, p. 337.

^{٤٨} إن تأريخ النص يعتمد على رؤيتنا لليهودية. إذا قرأنا في هذه الرسالة محاولات للتفريق بين اليهودية والمسيحية، فيجب أن نؤرخها بالعام ٩٠م. وكون أن كليمنضس الروماني يقتبس منها، يقوي هذه النظرية، إلا أن هذه النظرية تتعارض مع ما قاله الكاتب، الذي يبدو أنه يقصد أن الهيكل ما زال موجودًا وقيد العمل، وهو ما يقودنا إلى أن نؤرخ النص في الأعوام ٦٨-٧٠م. إن المزيد من الاهتمام بيهودية الهيكل الثاني يتيح لنا تأريخ أقدم بقليل، فنلاحظ أن العدواة لنظام الذبائح في الهيكل لا يعني الخروج من اليهودية، فقد كان الأسينيون يهاجمون عبادة الهيكل والذبائح، ولا يعني أن النص كُتِبَ متأخرًا، لكنه يسمح لنا بتأريخ أكثر قدمًا كما ذكر (Robinson). بصفة عامة، يجب إجراء فروق دقيقة عند استخدام حدث عام ٧٠م كعنصر للتأريخ، كما يدعو العمل الذي أشرف عليه (D. R. Schwartz):

W. Schmithals, *Neues Testament und Gnosis* (Erträge der Forschung 208), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984, p. 138-139. E. J. Goodspeed, « First Clement Called Forth by Hebrews », *JBL* 30, 1911, p. 157-160. G. A. Barton, « The Date of the Epistle to the Hebrews », *JBL* 57, 1938, p. 195-207; F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews* (NICNT), Grand Rapids (Mich.), Eerdmans, 1990, p. 22; B. Lindars, *The Theology of the Letter to the Hebrews* (New Testament Theology), Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1991, p. 20. J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament*, Philadelphia, Westminster Press, 1976, p. 200-220. D. R. Schwartz et Z. Weiss, *Was 70 CE a Watershed in Jewish History?: On Jews and Judaism before and after the Destruction of the Second Temple* (Ancient Judaism and Early Christianity 78), Leiden/Boston, Brill, 2012.

^{٤٩} "ذلك، يا أحبائي، هو السبيل الذي به نجد خلاصنا؛ أعني يسوع المسيح رئيس كهنة تقدماتنا، المُحسين والمُعِين لضعفاتنا. به ننظر على الدوام إلى أعالي السماوات. به نرى في مرآة وجهنا خاليًا من العيوب ساميًا. وبه تنفتح عيون قلوبنا. به يقفز فكرنا الأحق والمُظلم إلى النور. به شاء السيد أن نتذوق المعرفة الخالدة، لأنه هو بهاء مجده. صار أعظم من الملائكة بمقدار ما ورث اسمًا أفضل منهم. لأنه مكتوب "الصانع ملائكته أرواحًا، وخدامه لبيب نار". لكن السيد

الطريقة التي استخدمت بها رسالة كليمنضس لنص العبرانيين مُثيرة للاهتمام، ففي حين أنها تعتمد عليه اعتمادًا أدبيًا قويًا، فإنها تختلف عنه بشدة من جهة لاهوتها، وبالأخص فيما يتعلق بمسألة رئيس الكهنة^{٢٦}. أضف إلى ذلك أنه لا يدعوها "الرسالة إلى العبرانيين" ولا ينسبها لبولس، في حين أنه تكلم عن بولس في أماكن أخرى. يتبين لنا أن كليمنضس يَعتَبر نص العبرانيين بمثابة "تقليدًا"، لكن ليس له قوة التقليد الرسولي، لأنه كان مُمكنًا أن يختلف معه، لكن كان لنص العبرانيين السُلطة الكافية حتى يقتبس منه ويستخدمه.

لدينا ثلاث حُجَج تُعزِّز إمكانية أن يكون أصل النص رومانيًا. أولاً، وجود جماعة يهودية نشطة في روما^{٢٧}. هذه الجماعة موثقة بشكل كبير في المصادر الأدبية والأثرية^{٢٨}. توفر لنا هذه الجماعة وسطًا لانتشار نص نستنتج منه أن هذه الجماعة اليهودية كانت على استعداد بأن تترد إلى اليهودية الكهنوتية^{٢٩}. إن وجود مجمل لـ "العبرانيين"^{٣٠}،

يقول أيضًا عن ابنه: "أنت ابني، أنا اليوم ولدتك، سلمي فأعطيك الأمم ميراثًا، وأقاصي الأرض ملكًا لك". ويقول له أيضًا: "اجلس عن يميني، حتى أضع أعداءك تحت قدميك". (كليمنضس الروماني، الرسالة الأولى، ٣٦، ١-٥)

²⁶ P. Ellingworth, « Hebrews and 1 Clement: Literary Dependence or Common Tradition? », *Biblische Zeitschrift* 23, 1979, p. 262-269.

^{٢٧} هذه الجماعة اليهودية قبلت يسوع كمسيح؛ أي أصبحوا مسيحيين أو يهود-مسيحيين، ولكن حتى ذلك الحين، كان هؤلاء المسيحيون ما زالوا يُعتَبَرُونَ يهودًا، لأنهم كانوا مُتَجَذِرِينَ في اليهودية. لقد بدأ الانفصال بين اليهود والمسيحيين في العام ٧٠م، وازداد بالأكثر بعد ١٣٥م. لذلك، فضَّل كاتب هذا المقال أن يدعوهم باليهود، حيث إن تعبير "يهود-مسيحيين" هو مُصطلح تقني حديث، لم يكن يُستخدَم في هذه الحقبة. (م)

²⁸ K. P. Donfried et P. Richardson, *Judaism and Christianity in First-Century Rome*, Grand Rapids (Mich.), Eerdmans, 1998; H. J. Leon, *The Jews of Ancient Rome* (Morris Loeb series), Philadelphia, Jewish Publication Society of America, 1960.

^{٢٩} اليهودية الكهنوتية هي اتِّجَاهٌ داخل اليهودية يختلف عن اليهودية الرايبينية واليهودية المسيحية، وكانت دائمة النزاع معها. سُميت هذه الجماعة حديثًا بـ "اليهودية الكهنوتية"، لأن الكهنة كانوا هم مَنْ يقودون هذه الجماعة. وقد ارتبطت بالعبادة في المجمع في فلسطين وفي الشتات، وكانوا يقومون بتقديم بعض الذبائح الصغيرة في المجمع حتى بعد خراب الهيكل ٧٠م، في حين رأت اليهودية الرايبينية أنه يجب استبدال عبادة المجمع والذبائح بالدراسة في التوراة والصلوات الفردية. وقد استخدموا اللغة اليونانية في صلواتهم وكتاباتهم. ومن أشهر الكتابات التي أنتجتها هذه الجماعة هي ترجم نيوفيتي. (م)

Cf. Simon CLAUDE MIMOUNI, « Le "judaïsme sacerdotal et synagoga" en Palestine et en Diaspora entre le II^e et le IV^e siècle : proposition pour un nouveau concept », *CRAI* 2015, I (janvier-mars), p. 113-147.

^{٣٠} نجد كلمة العبرانيين في المدافن اليهودية في حي Monteverde في روما، فعلى سبيل المثال، نجد على شاهد القبر، المحفوظ في متحف الفاتيكان، مكتوبًا "جلاسوس، حاكم العبرانيين (Γελάσις ἐξάρχων τῶν Ἑβραίων)، يرقد في سلام"، ونقرأ على شاهد قبر آخر "سالو ابنة جاديا، أب مجمع العبرانيين (πατὴρ συναγωγῆς Αἰβραίων)".

والذي يتفق مع عنوان الرسالة، لا يُثبِت بالضرورة أنه كان مكان هذا النص، لكنه يُظهر أن تسمية "العبرانيين" كانت مُنتشرة في روما.

ثانيًا، هو الحديث عن التوبة الموجود في كتاب الراعي لهرماس، الذي كُتِبَ أيضًا في روما نحو ١٤٠م: "لا أقول هذا بخصوص هذه الأيام، أن من يُنكر يُمكنه أن يتوب، لأنه من المُستحيل على من يُنكر الرب، من الآن فصاعدًا، أن يخلص، لكن بالنسبة لمن أنكروه في الماضي، فإن هناك إمكانية للتوبة" (مَثَل ٩، ٢٦، ٦). هذا التصريح باستحالة إمكانية توبة ثانية، هذا التشدد الأخلاقي، يعتمد بشكل كبير على فكر نص العبرانيين.

ثالثًا، هو عدم وجود إشارة واضحة للنص في الشرق حتى عام ٢٠٠م. رسالة برنابا (نحو عام ١٣٠م)، التي تُقدِّم قراءة مُختلفة جذريًا للكتاب المقدس^{٣١}، لا تذكرها. أما إشارات إغناطيوس الأنطاكي هي الأكثر صعوبة^{٣٢}. يبدو أيضًا أن ماركيون البُنطي لا يعرفها^{٣٣}. القديس إيرينيئوس أسقف ليون، نحو عام ١٨٠م، والذي كان يعتمد بشكل واسع على مسيحية آسيا الصُغرى، لا يذكر منها أي كلمة، بالرغم من اهتمامه الدائم بفرز النصوص. ربما يكون يوستينوس هو الوحيد الذي تطرق إلى الرسالة، باستخدام ألقاب المسيح كرسول (ἀπόστολος) (الدفاع الأول، ١٢، ٩، ٦٣، ٥؛ ١٠، ١٤)، ورئيس

Cf., D. Noy, *Jewish Inscriptions of Western Europe*, vol. 2: The City of Rome, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 12-13.

³¹ R. Hvalvik, *The Struggle for Scripture and Covenant: The Purpose of the Epistle of Barnabas and Jewish Christian Competition in the Second Century* (WUNT 2.82), Tübingen, Mohr Siebeck, 1996, p. 132-140.

³² عادةً ما نشير إلى رسالة مغنسيا: "لا تخدعنكم التعاليم الغريبة ولا تلك الأساطير القديمة التي لا منفعة فيها. فإذا كنا نحيا حتى الآن حسب اليهود، فإننا نعتز ونقر أننا لم نل النعمة بعد" (٨، ١) (انظر عب ١٣: ٩). يتكلم إغناطيوس هنا بطابع عام جدًّا، لأنه يدعو إلى رفض التعاليم الغريبة. في رسالة فيلادلفيا، يُشبَّه يسوع رئيس الكهنة بالباب (٩، ١) مثل (عب ١٠: ٢٠-٢١)، لكنه يضيف أنه من خلاله يدخل إبراهيم وإسحق ويعقوب والأنبياء، وهو ما لم يذكره نص العبرانيين. وفي رسالة أفسس (١٦، ٢)، يربط إغناطيوس بين الخطية غير المغفورة وبين الصليب كما في (عب ٦: ٤-٦)، لكنه لا يربطها بالـ ἀπαξ (مرة واحدة لأجل الكل) التي هي النقطة المركزية لهذا الأصحاح من العبرانيين.

³³ يقول جيروم في مقدمة تفسيره لرسالة بولس إلى تيطس: "دون أن أتحدث عن الرسائل الأخرى، التي حذفوها لأنها تتعارض مع عقيدتهم، وحذفوا البعض الآخر بأكلمه، مثل الرسالة إلى العبرانيين، والرسالة إلى تيطس." لا نعرف هل كان ماركيون يعرف رسالة العبرانيين وحذفها، أو لم يكن يعرفها من الأساس، وأساء جيروم فهمه؟

كهنة (ἀρχιερέως)، بالإضافة إلى حديثه عن هابيل وأخنوخ وملكيسادق، لأنهم، كأسلاف للمسيح، صنعوا البر بدون ناموس (الحوار مع تريفون، ١٩، ٣-٦). الإشارات المُتتالية إلى هابيل وأخنوخ قادت (Skarsaune) بأن يُظن أن العبرانيين كانت أحد مصادر يوستينوس^{٣٤}. هذه ليست إلا تخمينات لا تُشكك في نظريتنا، لأن يوستينوس عاش فترة كبيرة في روما. على أي حال، كل الإشارات تدل على أن العظة كُتبت في روما، لأنها كانت معروفة في روما، وغير معروفة في الشرق.

(٢) القرن الثالث، ظهور العظة في الشرق تحت اسم بولس: ابتداءً من نهاية القرن الثاني، نلاحظ اهتمام جديد بالرسالة إلى العبرانيين في الشرق. في الواقع، إن تاريخ قبول الرسالة يكشف لنا أن مدرسة الإسكندرية بدأت تدريجيًا في قبول نسب النص لبولس. تُظهر الاستشهادات أنه كان نصًا جديدًا ظهر في الشرق، وتم التعامل معه باحتياط. يبدو أن كليمنضس الإسكندري - في كتابه (*Hypotyposes*) قبل ٢١٥ م - هو أول من اعتقد أن هذا النص هو لبولس، وذلك بحسب الاقتباس الذي ذكره لنا يوسابيوس القيصري (تاريخ الكنيسة، ٦، ١٤، ١-٤). لكن يظهر لنا أنه كان يعلم جيدًا صعوبة موقفه. لقد قال إن الرسالة إلى العبرانيين هي لبولس (καὶ τὴν πρὸς Ἑβραίους δὲ ἐπιστολὴν Παύλου μὲν εἶναί φησιν بواسطة لوقا. لقد كتب بولس الرسالة بالعبرية، وترجمها لوقا بعناية إلى اليونانية، وهو ما يُفسّر بعض التشابه في الأسلوب الأدبي. اقترح كليمنضس بعد ذلك تفسيرين لعدم وجود الصيغة الرسائية في بداية النص. التفسير الأول هو للمناورة؛ لقد احتفظ بولس بعدم ذكر اسمه حتى لا يرفض العبرانيون الرسالة. أما التفسير الثاني فهو لسبب شخصي؛ فحيث إنه رسول الأمم، لم يشأ أن يُلقَّب برسول العبرانيين، فكان يكتب للعبرانيين "كأمر إضافي" (ἐκ περιουσίας).

لدى أوريجينيس موقف أكثر تعقيدًا، يتجلى في عبارة شهيرة يقتبسها كلُّ مُفسري الرسالة:

³⁴ O. Skarsaune, *The Proof from Prophecy: A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition* (Suppl. Nov. Test. 56), Leiden, Brill, 1987, p. 128.

بالنسبة لي، إذا أبديتُ رأيي، أرى أن الأفكار هي أفكار الرسول، أما الأسلوب والتعبير، فهما لشخص ينقل تعاليم الرسول، وإذا جاز التعبير، لتلميذ يكتب أمورًا قالها المعلم. لذلك، إن اعتقدتُ أية كنيسة أن هذه الرسالة لبولس، فلنقبلها لأجل هذا؛ لأنه ليس جزافًا أن ينقل لنا الأقدمون الرسالة على أنها لبولس. أمّا، من كتب الرسالة؟ الله يعلم الحقيقة. وصلت لنا رواية أن البعض يقولون إن كليمنضس، أسقف روما، هو من كتبها، والبعض يقولون إنه لوقا الذي كتب الإنجيل والأعمال^{٣٥}.

يُظهر لنا أدامانتيوس^{٣٦} موقفًا صعبًا. إن معرفته باللغة والنص تبين له بوضوح أن كاتب النص يضع نفسه في مكان المُستمع ويكتب بلغة يونانية جيدة، لكنه ليس رسول الأمم، الذي يكتب بلغة غير مُتقنة بالتأكيد. لقد ذكر نظرية وساطة لوقا في الكتابة، تمامًا مثل معلمه كليمنضس الإسكندري، وقد ذكر أيضًا نظرية أن يكون الكاتب هو كليمنضس الروماني، لكنه خضع لضغط التقليد الذي ازداد قوة. وهكذا لم يتردد في أن ينسب النص إلى بولس في مواضع أخرى، على سبيل المثال، في الرسالة إلى أفريكانوس (الفصل ٨) وفي ضد كلسس (٧، ٢٩). في هذا الاقتباس الثاني، يذكر أوريجينيس آية (عب ١٢: ٢٢) التي تتكلم عن أورشلیم السماوية، ويقول: "هذه هي المدينة التي ينتظرها الرسول، في الإنسان الذي قام مع المسيح، والذي - عندما كان يبحث عن الحقائق العلوية - وجد معنى لم تكشفه له أي ميثولوجيا يهودية." لا يمكننا أن نشك في أنه يقصد بولس، لأنه يشير إلى الخرافات اليهودية التي تكلم عنها بولس في (كو ٣: ١؛ تي ١: ١٤).

في المُقابل، نجد أنه في روما، استمر النص في الانتقال بهوية مجهولة، كما كان قبلًا، كما تُعلمنا إحدى ملاحظات إبيفانيوس، التي تؤكد أنه في حبرية البابا زيفرينوس (١٩٩-٢١٧) جاء إلى روما إسكافي بيزنطي يدعى ثيودوتوس، وأسس جماعة

^{٣٥} يوسابيوس القيصري، تاريخ الكنيسة، ٦، ٢٥، ١٣-١٤.

^{٣٦} معنى الاسم باليونانية "لا يُغلب"، وقد أطلق هذا الاسم على أوريجانوس. انظر: (يوسابيوس، تاريخ الكنيسة، ٦، ١٤، ١٠). (م)

”الملكيصادقيين“^{٣٧} مُستندًا على الرسالة إلى العبرانيين^{٣٨}، وهو ما يُثبت أن الرسالة كانت راجعة في المدينة. ومع ذلك، يذكر يوسابيوس القيصري أن كايوس، عندما كان يناقش بروكلس الذي يؤمن بالفريجية، كتب في محاوراته أنه يوجد ثلاث عشرة رسالة لبولس: ”ولم يحسب رسالة العبرانيين ضمنها، لأنه حتى هذا الوقت، كان بعض الرومانيين لا يعتبرونها ضمن كتابات الرسول“ (تاريخ الكنيسة، ٦، ٢٠، ٣). لم تكن العظة منسوبة إذن إلى بولس حتى ذلك الوقت في روما. لدينا بعض المؤشرات الأخرى التي تسير في نفس الاتجاه. القانون الموراتوري - الذي يتفق الكثيرون أنه من القرن الثالث^{٣٩} - لا يذكر الرسالة. لا يعتقد هيبوليتوس الروماني، نحو ٢٣٥م، في نسب الرسالة إلى بولس. وهذا ما يؤكده لنا فوتيوس بطريرك القسطنطينية في مكتبته: ”أما عن عظاته، فكانت واضحة وجادة، وبدون شيء غير مفيد، حتى لو كان أسلوبه لا يميل نحو الآتيكية اليونانية. لكنه كان يقول أمورًا ضد الحقيقة، ومن بينها أن الرسالة إلى العبرانيين ليست لبولس الرسول“^{٤٠}. ويذكر فوتيوس أيضًا أن إسطفانوس جوباروس^{٤١} ردّد أن هيبوليتوس لم يكن يعتقد أن بولس هو كاتب الرسالة إلى

^{٣٧} الملکیصادقۃ هۃ الشکل البدائی للغنوصۃ المسیحیة، والبعض یرى أنها نشأت فۃ مصر من رحم الأسینیة الیهودیة، وهۃ تُعلّم أن ملکیصادق هۃ قوۃ الله العُلّیا، وهۃ أعلی من یسوع، حیث إنه لیس له أم ولا أب، وإن یسوع هۃ کاهن علی رتبة ملکیصادق. والبعض داخل هذه الجماعۃ کان یرى أن ملکیصادق هۃ ابن الله، وقد أرسل یسوع المسیح لِیُخلّص البشر. وقد أخذ کیرنثوس فکر هذه الجماعۃ وطوره وأنشأ أول جماعۃ غنوصیة مسیحیة. (م)

Cf. M. Friedländer, « La secte de Melchisédec et l'Épître aux Hébreux. », In *Revue des études juives*, tome 5, n°9, 1882, p. 1-26.

^{٣٨} Épiphanes de Salamine, *Panarion* IV, 34, 35.

^{٣٩} J. Verheyden, « The Canon Muratori: A Matter of dispute », in J.-M. Auwers et H. J. De Jonge (éd.), *The Biblical Canons* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 163), Leuven, Peeters, 2003, p. 487-556.

^{٤٠} کتب فوتیوس بطریرک القسطنطینیة تعلیقاته علی الأعمال الی قرأها بین ٨٥٨ و ٨٨٦م، وجمعتها فی کتاب سُمی بعد ذلك ”المکتبة“ (Βιβλιοθήκη)، وهی عبارة عن تلخیص ونقد لـ ٢٨٠ عملًا بین اللاهوتی والفلسفی والأدبی والطبی، بدءًا من هیرودوت فی القرن الخامس قبل المیلاد، وحقی نیکیفوروس الأول بطریرک القسطنطینیة (مات عام ٨٢٨م). بعض هذه الأعمال فُقد، ولا یوجد لدینا إلا تعلیقات فوتیوس علیها. (م)

^{٤١} Photius, *Bibliothèque* 121.

^{٤٢} (Stephanus Gobarus) لاهوتی لا خلکیدونی فی القرن السادس، غیر معروف، ولیس لدینا إلا شهادة فوتیوس عن کتاباته. (م)

Cf. Photius, *Bibliothèque* 232 ; G. Bardy, « Le Florilège d'Étienne Gobar », in *la Revue Études Byzant.*, Vol. 5 (1947) p. 5-30.

العبرانيين. وهذا هو نفس موقف ترتليان الذي، حوالي عام ٢٠٠م، كان يعتقد أن بولس كتب ثلاث عشرة رسالة فقط، ورأى أن كاتب العبرانيين هو برنابا رفيق بولس، وكان يدعوها "رسالة برنابا إلى العبرانيين"^{٤٣}.

نرى إذن أنه في القرن الثالث، استمرت الرسالة في الانتقال في الغرب بهوية مجهولة، في حين قبلتها كنيسة الإسكندرية بشكل مفاجئ على أنها لبولس. فماذا حدث، إذن، غير إدخال النص باسم بولس في الإسكندرية أولاً؟ لأنه لم يقتبس منها أحدٌ إلا ويتساءل حول أصالتها. ألم تتدخل "اليد الثانية" (التي كتبت النهاية) في هذه اللحظة؟ وكما قلنا سابقاً، عندما أضاف الخلاصة البولسية للعة، أدخلها بشكل مفاجئ إلى داخل الدائرة البولسية. لقد كانت هذه "اليد الثانية" تعرف بوضوح أن هذا النص كان معروفاً في روما، لذلك اهتمت جيداً بذكر تحيات "الذين في إيطاليا" الذين يظهرون في نهاية الرسالة كمُحيطين ببولس. وهذا يبدو كأنه يجابو على مسألة لماذا لم تكن الرسالة معروفة مُبكرًا في الشرق، ولماذا كان يعرفها الرومان قبلاً؟.

نُعطينا أيضاً شهادة أثرية ثمينة تاريخياً نهائياً لإدراج هذه "النهاية البولسية" في العبرانيين، وهي بردية P⁴⁶، التي نُسخَت في مصر، ويؤرخها مُعظم علماء البرديات في العام ٢٠٠م^{٤٥}. نجد في هذه البردية، أن الرسالة إلى العبرانيين تنتمي إلى مجموعة كتابات بولس، ومن اللافت للنظر أنها موضوعة بعد رسالة رومية مباشرة. وتحتوي الرسالة

⁴³ Tertullien, *De la Pudicité* 20.

⁴⁴ تبدو هذه النظرية الأكثر قبولاً، ولم تُكتب النهاية في روما كما يظن (Schmithals)، الذي يرى أن إضافة النهاية الرسائلية تندرج داخل حركة تقنين الرسالة في الكنيسة الرومانية في نهاية القرن الثاني، كما يصف (Harnack). فإذا كانت قد كُتبت في روما، فيمكننا أن نقول إن هذا التقنين فشل بشكل فادح في روما، بينما أتي بشماره في الشرق. فضلاً عن ذلك، فهو لا يُفسّر لماذا أضاف الكاتب تحيات الذين من روما.

A. von Harnack, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten*, Leipzig, Hinrichs, 1910, p. 71. W. Schmithals, « Der Hebräerbrief als Paulusbrief : Beobachtungen zur Kanonbildung », in C. Breytenbach (éd.), *Paulus, die Evangelien und das Urchristentum Beiträge von und zu Walter Schmithals zu seinem 80. Geburtstag* (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 54), Leiden, Brill, 2004, p. 252-271. [Republication de W. Schmithals, « Der Hebräerbrief als Paulusbrief: Beobachtungen zur Kanonbildung », in B. Aland, et al. (éd.), *Die Weltlichkeit des Glaubens Festschrift für Ulrich Wickert zum siebzigsten Geburtstag* (BZNW 85), Berlin, De Gruyter, 1997, p. 319-337.]

⁴⁵ G. J. Steyn, « The Ending of Hebrews Reconsidered », ZNW 103, 2012.

على النهاية الرسائية في الورقة 38^v f^o، وهو ما يُثبت أن النهاية كانت موجودة في مطلع القرن الثالث.

(٣) من القرن الثالث إلى القرن الرابع، المقاومة في الغرب، والتقنين في الشرق: يُظهر لنا تاريخ قبول الرسالة أن قانونية النص انتشرت بالفعل في الشرق، وتحت اسم بولس. وإذا كانت لدى أوريجينيس بعض الشكوك حول الرسالة إلى العبرانيين، فلم يكن لدى تلميذه، ديونسيوس الإسكندري (٢٦٤م)، أيًا منها، ففي إحدى رسائله، التي يذكرها يوسابيوس القيصري في (تاريخ الكنيسة، ٦، ٤١، ٦)، يستخدم ديونسيوس آية (عب ١٠: ٣٤) وينسبها دون تردد للرسول. ومن بعده، يقتبس بطرس الإسكندري (٣١١م) من آية (عب ١١: ٣٢) ويكتب: "كما يقول الرسول" (ὡς λέγει ὁ ἀπόστολος)^{٤٦}، وعلى غرار، ألكسندروس الإسكندري (٣٢٦م) عندما اقتبس من (عب ١٣: ٨)^{٤٧}. أخيرًا، يضعها أثناسيوس ضمن رسائل بولس في رسالته الفصحية الشهيرة رقم ٣٩ لعام ٣٦٧م.

لقد حذت الكنائس الأنطاكية والسريانية حذو كنيسة الإسكندرية مع تأخير طفيف، وهو ما يُثبت أن حركة نسب الرسالة لبولس كانت آتية أولاً من مصر. في عام ٢٦٤م، اعترض مجمع أنطاكية على تعليم بولس الساموساطي، واقتبس من العبرانيين على أن النص هو لبولس^{٤٨}. ثم استخدم أفراهاط الحكيم الفارسي (نحو ٣٣٠م) النص أيضًا باستمرار^{٤٩}، وفسره إفرام السرياني (٣٧٣م) ناسبًا إياه إلى بولس، في نهاية حوار تمهيدي، حيث استخدم نهاية الرسالة (عب ١٣: ١٩، ٢٢-٢٥) لحسم الجدل لصالح أصالة الرسالة، وهو ما يُثبت قوة تأثير هذه الإضافة اللاحقة (post-scriptum)^{٥٠}.

⁴⁶ *Épître canoniale* 9, PG 18, 485.

⁴⁷ *Épître sur l'hérésie arienne II*, 4, PG 18, 576.

⁴⁸ G. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 1, Florentiae, A. Zatta, 1759, p. 1037.

⁴⁹ المقالة الأولى، ١٦؛ المقالة الثانية، ١٤؛ المقالة الثامنة، ٧؛ المقالة الثالثة عشرة، ١٣، انظر: أفراهاط الحكيم الفارسي، المقالات، تعريب الخوري بولس الفغالي، سلسلة التراث الروحي، دار المشرق، ٢٠٠٧.

⁵⁰ لم تصل إلينا تفاسير إفرام إلا بالأرمنية، والنشر الوحيد المُتاح هو الترجمة اللاتينية للآباء المختارين (Mekhitaristes). في مقدمته، بعد أن ذكر إفرام الشكوك حول نسب الرسالة لبولس، أعلن أصالة نسبها له، حيث

في آسيا الصُغرى، تم التغيير أيضًا ولكن بطريقة أكثر بُطئًا، حيث يقتبس ميتوديوس الأولي (٣١١م) من النص، لكن دون أي ذكر لبولس (الوليمة، ٤، ١؛ ٥، ٧)^{٥١}، في حين أنه تم في مجمع اللاذقية، عام ٣٦٠م، إحصاء أربع عشرة رسالة لبولس، ومن ضمنها الرسالة إلى العبرانيين (مجمع اللاذقية، القانون ٦٠)^{٥٢}.

من المُرجَّح أنه بسبب أن النص كان في الأصل من روما، وأنه كانت يتم تداوله هناك لفترة طويلة بدون ذكر اسم الكاتب، استغرق اللاتينيون وقتًا أطول لقبوله كرسالة كتبها بولس. لقد اعترف بها يوسابيوس القيصري - والذي ينتمي إلى الشرق - في عام ٣٤٠م: "أما رسائل بولس الأربع عشرة فهي معروفة وواضحة؛ لكن البعض يرفض رسالة العبرانيين قائلين إن كنيسة روما تنفي أن يكون كاتبها بولس، فلن يكون من الصواب تجاهل هذا الرأي" (تاريخ الكنيسة، ٣، ٣، ٥). لم يحدث التغيير في روما فعليًا إلا في منتصف القرن الرابع. يقتبس هيلاري أسقف بواتييه (٣٦٧م)

يتحدث بولس عن تيموثاوس، والذين من إيطاليا. فنحن إذن أمام رسالة أخوية، ولم يكن محتاجًا لأن يضع اسمه، ولا أن يستخدم طرقة المعتادة. ثم أضاف إفرام أن لديه تعليمًا (أي تقليدًا) من الصعب عليه أن يتجاهله، مما يقتضي بعض التواضع والخضوع لهذا التعليم.

Éphrem, S. Ephræm Syri commentarii in epistolas D. Pauli nunc primum ex armenio in latinum sermonem a Patribus Mekitharistis translati, Venetiis, Typographia Sancti Lazari, 1893.

^{٥١} ميتوديوس الأولي، الوليمة، تعريب الأب صبحي حموي اليسوعي، سلسلة التراث الروحي، دار المشرق، ٢٠٠٥، ص ٥٥، ٧٢.
^{٥٢} "قانون ٥٩: ما يجب قراءته وترتيبه في الكنيسة: لا يجوز أن تُقرأ في الكنيسة مزامير نظمها بعض الأفراد، أو أي قطعة من الكتب غير القانونية، بل كل ما يُقرأ يجب أن يتم اختياره من الكتب القانونية في العهد القديم والجديد. قانون ٦٠: هذه هي الكتب التي أُجيزت قراءتها: من العهد القديم: تكوين العالم، الخروج من مصر، اللاويين، الأعداد، التثنية، يشوع، القضاة، راعوث، أستير، الملوك الأول والثاني والثالث والرابع، أخبار أيام الأول والثاني، عزرا الأول والثاني، كتاب المائة والخمسون مزمور، أمثال سليمان، الجامعة، نشيد الأنشيد، أيوب، الأنبياء الإثني عشر، إشعياء، إرميا، باروخ، المراثي والرسالة، حزقيال، دانيال. ومن العهد الجديد: الأربعة أناجيل؛ بحسب متى ومرقس ولوقا ويوحنا، أعمال الرسل، السبع رسائل القانونية؛ واحدة ليعقوب، واثنيتين لبطرس، وثلاثة ليوحنا، واحدة ليهوذا، أربع عشرة رسالة لبولس؛ واحدة إلى رومية، اثنتين إلى كورنثوس، واحدة إلى غلاطية، واحدة إلى أفسس، واحدة إلى فيليبي، واحدة إلى كولوسي، اثنتين إلى تسالونيكي، واحدة إلى العبرانيين، اثنتين إلى تيموثاوس، واحدة إلى تيطس، وواحدة إلى فلبيمون."

في بعض الأحيان يتم ضم القانونين رقم ٥٩ و ٦٠ ليكونا قانونًا واحدًا تحت رقم ٥٩. أنظر: حنايا كساب (الأرشمندريت)،

مجموعة الشرع الكنسي، منشورات النور، ١٩٩٨، ص ٢٣٨-٢٤٠. (م)

B. F. Westcott, *A General Survey of the History of the Canon of the New Testament*, London/Cambridge, Macmillan, 3^e éd., 1855, 1870, p. 401.

من الرسالة في موضعين، مُعْتَبَرًا أنها لبولس^{٥٣}، لكنه يبقى حالة خاصة^{٥٤}. تُعْتَبَر كنيسة بريشا في إيطاليا مثالًا جيدًا للتغيير، فيُظْهِر فلاستر، أسقف بريشا من عام ٣٨٣ إلى ٣٩١م، التباسات تلك الحقبة ليقف في مواجهة أصالة الرسالة إلى العبرانيين. في الفصل الثامن والثمانين من كتابه ضد الهرطقة، يؤكّد فلاستر أن الكنيسة قررت قانونية الثلاث عشرة رسالة لبولس، حتى تضع حدًا لاتنشار الكتب الأبوكريفية:

لهذا قرر الرسل المباركون وخلفاؤهم أنه يجب ألا يُقْرَأ أي شيء في الكنيسة الجامعة غير الناموس، والأنبياء، والأنجيل، وأعمال الرسل، والثلاث عشرة رسالة لبولس، والسبع الآخرين؛ اثنتان لبطرس، ثلاثة ليوحنا، رسالة يهوذا، ورسالة يعقوب. هذه السبع الرسائل المضافة لأعمال الرسل^{٥٥}.

بالنسبة لفلاستر، يوجد إذن في الكنيسة ثلاث عشرة رسالة لبولس معمول بها. غير أنه، في الفصل اللاحق، يَظْهِر فلاستر مُتَعَارِضًا مع نفسه. فعندما وضع قائمة بالهرطقات التي لم تعترف بقانون الكتاب المقدس بكامله، وكانت تُقْرَأ كُتُبًا أُخْرَى، بدأ بِذِكْرِ المانويين الذين يُقَنِّنُونَ أعمال أندرواس وبطرس وبولس الأبوكريفية، ثم أضاف:

يوجد آخرون أيضًا لا يعترفون برسالة بولس المُطَوَّب إلى العبرانيين أنها له؛ فهم يقولون بدلًا من ذلك إنها للمُطَوَّب برنابا الرسول أو لكليمنضس أسقف مدينة روما. ويقول آخرون إنها للوقا الإنجيلي المُطَوَّب. ويريدون أيضًا قراءة رسالة مكتوبة من الرسول المُطَوَّب إلى اللاودكيين. وبسبب أنهم أضافوا بعض الأمور غير الجيدة إلى هذه الرسالة الأخيرة، فنحن لا نقرأها داخل الكنيسة. حتى وإن قرأها البعض، فلا يقرأ الشعب داخل الكنيسة إلا الثلاث عشرة رسالة، ومن حين لآخر، رسالة العبرانيين.

^{٥٣} هيلاري أسقف بواتييه، عن الثالث، ٤، ١١؛ تفسير المزامير، ١٤، ٥.

^{٥٤} لقد تم نفي القديس هيلاري إلى آسيا الصغرى عام ٣٦٥م، ومن المؤكّد أنه اضطلع على فكر الآباء الشرقيين وتأثر بهم، ويُرجّح أيضًا أنه كتب جزءًا من كتابه عن الثالث هناك أيضًا، لذا يُعْتَبَر هيلاري حالة خاصة. (م)

^{٥٥} Philastre de Brescia, *Livre sur diverses hérésies* 88. PL 12, 1111.

يضيف فلاستر أنه بالنسبة لرسالة اللاودكيين، لا يظنون أنها لنفس الرسول، لأنها مكتوبة بطريقة بلاغية، بخطاب يستحق الثناء. ولا يقرأونها، لأنه قال في الرسالة إن المسيح قد خُلِقَ؛ وأيضاً بسبب النوفاتيين، لأنه يتكلم في الرسالة عن التوبة. لكن عندما يقول إن المسيح مخلوق، فهو يتكلم عن جسده الذي خُلِقَ وليس عن ألوهيته. وهو يُعَلِّم في نفس الموضع أنه يجب أن يكون للابن نفس طبيعة الآب، الذي هو بهاء مجده وصورة جوهره كما قال. كما أنه لا يستبعد التوبة من تعليمه، لكنه يُفَرِّق بين درجتين في الكرامة، بين الذي حَفِظَ نفسه نقيًا وبين الذي أخطأ. الذي يحدث هو إتلاف للكرامة في الذي يُخْطِئ، وليس فقدان خلاصه. لأنه إذا وُجِدَ شخص يقاوم حتى الاستشهاد، فلا بد أن يستعيد نقاوته القديمة. أو إذا عاش في العالم بطريقة جديرة تمامًا، سينال ما يريد رؤيته^{٥٦}.

نرى هنا أن فلاستر يدافع عن موقف مُعَقَّد. فمن ناحية، يحصي الذين يعتقدون أن الرسالة ليست لبولس لأسباب أدبية ولاهوتية، مثل أوريجينيس وكليمنطس وترتليان، بين الهرطقة. ويشعر أنه مُضطّر لدحض حججهم، التي على الرغم من ذلك، مشروعة تمامًا. ولكن، من ناحية أخرى، في حين أنه قال إن الرسالة هي للمطوّب بولس، اعترف أنه لا يُقرأ في الكنيسة إلّا الثلاث عشرة رسالة، ومن حين لآخر الرسالة إلى العبرانيين (ad Hebreos interdum). يُذَكِّرنا هذا الوضع الهامشي للرسالة بالوضع الذي دافع عنه مجمعا هيبو (٣٩٣م) وقرطاجنة (٣٩٧م)، حيث تذكر هذه المجامع "ثلاث عشرة رسالة لبولس، ورسالة أخرى لنفس الكاتب إلى العبرانيين (ejusdem ad Hebraeos una)"^{٥٧}.

في المقابل، لم يَتَبَنَّ جودنتيوس، خليفة فلاستر، هذا الموقف الحذر. ففي عظته الأولى، اقتبس جودنتيوس (عب ١٠) وقال بوضوح لمُستمعيه: "نتعلّم من الرسول" (disce ab apostolo)^{٥٨}. هذه هي نفس الحقبة التي كان يقتبس فيها أمبروسيوس، في

⁵⁶ Philastre de Brescia, *Livre sur diverses hérésies* 89. PL 12, 1111.

⁵⁷ Denzinger, §186. Westcott, *General Survey...*, p. 440.

⁵⁸ Gaudentius de Brescia, *Sermon 1*, PL 20, 848.

ميلانو، من العبرانيين قائلًا: "يقول الرسول" (apostolus ait)، وهي الصيغة التي كان يستخدمها بشكل مُنتظم عندما يستشهد ببولس⁵⁹. نحو ٤١٠م، يذكر روفينوس الأكويلي أربع عشرة رسالة لبولس⁶⁰، ونحو ٤٠٥م، كتب البابا إينوسنت الأول إلى إكسبريوس أسقف تولوز (Exupère de Toulouse) رسالة تُدعى (Consulenti tibi)، وتحتوي على قائمة بالكتب المقدسة، مُقرّرًا أن بولس أرسل أربع عشرة رسالة (pauli epistolae quattuordecim)⁶¹.

أما بالنسبة لأغسطينوس وجيرون فقد كانا غير مُستقرّين. يذكر أغسطينوس بوضوح أن البعض لا يعتقد أن رسالة العبرانيين هي لبولس⁶²، لكنه أعرب عن خضوعه لقوة وثقل التقليد الشرقي. فعندما أراد الاقتباس من الرسالة في كتابه عن غفران الخطايا ومعمودية الأطفال، قال:

يجب أخذ الرسالة إلى العبرانيين في الاعتبار، ما دامت تُشهد لصالحنا. على الرغم من أن قليلين يشكّون فيها، يستخدمها البعض كشهادة لتأييد الرأي المخالف لنا في مسألة معمودية الأطفال الصغار. لقد قرأتُ أيضًا ادعاءاتهم في هذا الصدد. على أي حال، لقد قررتُ طواعيةً أن أعترف بقانونية الرسالة، بسبب سلطة كنائس الشرق، التي تضعها ضمن الكتب القانونية⁶³.

يُعزز هذا الاقتباس لأسقف هيبو الاعتقاد بأنه تم تقنين الرسالة أولاً في الشرق، وأنها واجهت صعوبة بالغة في تقنينها في الغرب. نجد أيضًا لدى جيرون نفس شكوك

⁵⁹ Ambroise de Milan, *Sur les patriarches* IV, 16, CSEL 3.22, p. 133.

⁶⁰ Rufin d'Aquilée, *Commentaire du symbole des apôtres* 35.

⁶¹ Denzinger, §213.

⁶² "الرسالة إلى العبرانيين التي يعزوها مُعظم العلماء إلى الرسول بولس، وهو ما لا يتفق معه البعض" (مدينة الله ١٦، ٢٢). انظر: أغسطينوس، مدينة الله، المجلد الثاني، تعريب الخور أسقف يوحنا الحلو، سلسلة التراث الروحي، دار المشرق، ٢٠٠٧، ص ٣١٩.

⁶³ Augustin, *Du Mérite et de la rémission du péché et du baptême des petits enfants* I, 27, CSEL 60, p. 47

أغسطينوس. ففي كل مرة يقتبس فيها من العبرانيين، كان جيروم يُظهر شكوكه، ويردد باستمرار أن قانونيتها ليست من ضمن عادات الكنيسة اللاتينية^{٦٤}.

ختامًا

يلتحق المسار التاريخي لتقنين الرسالة بنتائج التحليل الأدبي لنص الرسالة إلى العبرانيين، لنخرج بالاستنتاج التالي:

النص الحالي هو نص مُركَّب، وهو ثمرة لرغبة تقنين متأخرة زمنيًا. لقد كان النص في الأصل عبارة عن عظة موجهة لجماعة يهودية، قبلت يسوع كمسيح، كانت متواجدة في روما على الأرجح، في نهاية الستينات من القرن الأول تقريبًا. لقد تم استخدام هذه العظة لفترة طويلة في الكنيسة الرومانية لأجل خدمة مُعينة، حتى إنه في عام ٩٦م استخدمها كليمنضس الروماني بحرية، واقتبس منها، مطوّرًا بعض الحجج التي تكاد تتعارض معها. وفي المقابل، كانت غير معروفة في الشرق.

لقد تغيّر كل شيء في نهاية القرن الثاني. في حين كان الرومان يعرفونها ويستخدمونها دون أن ينسبوا لبولس، تعرّفت عليها كنيسة الإسكندرية وقبلتها على أن كاتبها هو بولس الرسول، مع بعض التردد في البداية، ثم زال التردد قليلًا قليلًا. وفي وقت قليل جدًّا، قبلها كل العالم الشرقي كرسالة بولسية. تقول نظريتنا أنه في هذه الحقبة تدخلت اليد الثانية لتكتب النهاية الرسائية. ففي عدد قليل من الآيات، نجحت في أن تُعطي العظة صبغة بولسية، وأيضًا نجحت في تقديمها على أنها عمل آتٍ من إيطاليا، وهكذا أصبحت العظة أحد كتابات بولس المُرسلة من روما.

إن باقي تاريخ قبول الرسالة يؤكّد هذه النظرية. في حين أن الشرقيين قبلوا سلطة بولس على الرسالة إلى العبرانيين دون تردد، أبدى اللاتينيون بدورهم ترددًا، وهو ما

^{٦٤} فمثلاً نجد في خطابة رقم ٥٣ يقول: "الرسالة إلى العبرانيين لا يعتبرها الجميع ضمن الرسائل الأخرى" (٥٣، ٩)، وفي تفسيره لأشعيا يقول: "هذا ما يقوله بولس في الرسالة إلى العبرانيين التي لم يقبلها التقليد اللاتيني" (paulus apostolus) (in epistolae ad hebraeos, quam latina consuetudo non recipit) (٣، ٦)، وفي تفسيره لسفر عاموس يقول: "يشرح كاتب الرسالة إلى العبرانيين، أيًا كان مَنْ هو..." (٣، ٨).

يؤكد أن مبادرة التقنين تحت اسم بولس لم تأت من روما، لأنهم كانوا يعرفون تمام المعرفة أن النص لم يكن لبولس. لقد استمر تحفظهم فترة أطول من تحفظ الشرقيين. ففي حين أن الشرقيين لم يأخذوا أكثر من قرن حتى يضموا العبرانيين إلى رسائل بولس بشكل نهائي، أعرب جيروم وأغسطينوس عن شكوكهما بعد مئتي سنة تقريباً من قبولها في الشرق. نقترح إذن أن تكون النهاية الرسائية (عب ١٣: ١٩، ٢٢-٢٥) قد كتبت في نهاية القرن الثاني، وأن تكون ذات أصل إسكندري.

تعقيب المترجم

نرى من خلال هذا المقال أنه لم يكن هناك خلاف حول قبول النص داخل الكنيسة؛ فقد قبلته الكنائس في الغرب منذ كتابته في القرن الأول، وفي الشرق منذ وصوله إليهم في بداية القرن الثاني. لكن الخلاف الذي دام حتى القرن الرابع كان حول نسب الشكل النهائي للنص إلى بولس الرسول.