الفصل الخامس

مهمة التقليد في الكنيسة القديمة

«لو لم يحركني سلطان
الكنيسة الجامعة لما امنت بالإنجيل»
(أوغسطين، ضد الرسائل المانيَّة، ١، ١)

القديس فكنديوس والتقليد

كان قول القديس فكنديوس الليرنسي الشهير : « يجب أن نحفظ ما آمن الجميع به دائماً وفي كل مكان » (Commonitorium,2) ميزة رئيسة في موقف الكنيسة القديم من الأمور الإيمانيَّة. وهذا القول كان مقياساً ومبدأ في الوقت نفسه . وكان التشديد الحاسم يقع هنا على استمرار التعليم المسيحي. والحق، أن القديس فكنديوس احتكم إلى « المسكونية » المزدوجة في الإيمان المسيحي - في المكان والزمان . فهذه الرؤية الكبيرة هي التي ألهمت القديس إيريناوس في أيامه : لقد انتشرت الكنيسة الواحدة في أرجاء العالم ، لكنَّها تتكلَّم بصوت واحد وتحفظ الإيمان نفسه في كلّ مكان ، كما سلَّمه الرسل الأطهار وحفظه تعاقب الشهود ، هذا الإيمان « الذي حُفظ في الكنيسة من أيام الرسل بواسطة تعاقب

(*) كُتب هذا المقال سنة ١٩٦٣ .

القسوس». هذان الوجهان للإيمان، بل بعدهما، لن ينفصلا، لأن «المسكونية» (universitas) و «القِدَم» (antiquitas) و«الإجماع في الرأي» (consensio) أمور متكاملة وليس أحد منها مقياساً صالحاً في حدِّ ذاته . لم يكن «القِدَم» في حدِّ ذاته ضمانة كافية للحقيقة إذا لم يثبِّته «الإجماع في الرأي» عند «القدماء». و«الإجماع» في حدِّ ذاته لم يكن باتّاً ما لم ترجع جذوره بشكل مستمر إلى الرسل. يقول القديس فكنديوس: نحن نعترف بالإيمان الحقيقي عن طريق الالتجاء إلى الكتاب المقدَّس والتقليد، «عن طريقين. . . أولاً عن طريق سلطان الكتاب المقدَّس، ومن ثمّ عن طريق تقليد الكنيسة الجامعة». لكن هذا الأمر لا يشير إلى وجود مصدرين للعقيدة المسيحية، لأنَّ قانون الكتاب كان «تاماً» و«كافياً» في حدِّ ذاته ولأن «كلّ الأشياء (في الكتاب) كاملة وأكثر من كافية». فلماذا يجب أن يُكمَّل «بسلطان» آخر؟ ولماذا كان الرجوع إلى سلطان «الفهم الكنسي» ضرورياً؟ لقد كان السبب واضحاً وهو أن كلّ مسيحي شرع في تفسير الكتاب بشكل مختلف، «لدرجة أن المرء يكاد يصل إلى الانطباع بأن هناك معاني مختلفة بمقدار عدد الناس». ولذلك قاوم القديس فكنديوس تعدّد الأفكار «الخاصة» بفكر الكنيسة «الواحد»، فكر الكنيسة الجامعة، فقال إنه يجب أن «نوجِّه تفسير كتب الأنبياء والكتابات الرسولية وفق قاعدة التفسير الكنسي الجامع». فلم يكن للتقليد عنده وجود مستقل، ولم يكن مصدراً مكمِّلاً للإيمان . «فالفهم الكنسي» لا يضيف شيئاً إلى الكتاب المقدَّس، لكنَّه كان الوسيلة الواحدة للتحقق من المعنى الصحيح للكتاب ولكشفه . كان التقليد التفسير الموثوق به ، وبهذا

المعنى يمتد امتداد الكتاب. وكان التقليد «الكتاب المفهوم بشكل صحيح». وكان الكتاب، عند القديس فكنديوس، **القانون** الأوحد والرئيسي والنهائي للحقيقة المسيحية(Commonitorium الإصحاح ٢ و ٢٨).

المسألة التفسيرية في الكنيسة القديمة

في هذا المجال وافق القديس فكنديوس كلياً التقليد القائم في الكنيسة. فعبارة القديس إيلاريون بواتيه الرائعة التي تقول « إن الكتاب ليس في قراءته، بل في فهمه » (إلى كونستانس، ٢، ٩، مجموعة الآباء اللاتين، مين ١٠، ٥٧٠) كرَّرها القديس إيرونيموس (الحوار ضد لوكيفاروس، ٢٨، مجموعة الآباء اللاتين مين ٢٣، ١٩٠ - ١٩١). ولقد ظلّت مشكلة التفسير الصحيح للكتاب المقدس حادّة حتى القرن الرابع أثناء صراع الكنيسة مع الآريوسيين، وما خفَّت حدَّتها عماّ كانت عليه في القرن الثاني أثناء مقاومة العرفانيين والصباليوسيين والمونتانيين. فكلّ أطراف النزاع احتكمت إلى الكتاب، حتى إن الهراطقة والعرفانيين والمانويين استشهدوا بفصوله وآياته واحتكموا إلى سلطانه. وكان التفسير في تلك الفترة أهمّ منهج لاهوتي ولعلَّه كان المنهج الأوحد، وكان سلطان الكتاب مطلقاً وسامياً. وكان الأرثوذكسيون يتّجهون إلى طرح السؤال التفسيري الحاسم : ما هو مبدأ تفسير الكتاب؟ لكنَّ لفظة «الكتاب المقدَّس» أشارت في القرن الثاني بصورة أساسية إلى العهد القديم، ولذلك اعترض مركيون بقوة على سلطان أسفار العهد القديم

ورفض الاعتراف بها. بناء عليه أصبح برهان وحدة العهدين ضرورة. ما هو أساس الفهم المسيحي والخريستولوجي «للنبوءة»، أي للعهد القديم وما هو مبرِّره؟ ففي تلك الحقبة أُثير أولاً سلطان التقليد. فالكتاب ينتمي إلى الكنيسة ولذلك يُفهم بشكل وافٍ ويُفسَّر بشكل صحيح فيها وضمن جماعة الإيمان القويم فقط. أمَّا الهراطقة، أي الذين خارج الكنيسة ، فلم يملكوا مفتاح فكر الكتاب، لأنه لم يكن الاستشهاد بكلام الكتاب كافياً إذ يجب على الإنسان أن يَشرح معنى الكتاب الحقيقي والقصد منه بشكل كليّ وأن يُدرك مسبقاً نموذج الإعلان الكتابي ومخطط عناية الله المخلِّصة. وهذا لن يتحقَّق إلاَّ بالرؤية الإيمانية. فبالإيمان كان «الإقرار بالمسيح» (Christuszeugniss) في العهد القديم مفهوماً. فبالإيمان أُكِّدت بشكل صحيح وحدة الأناجيل ذات الأشكال الأربعة لكنَّ هذا الإيمان لم يكن تأملاً فردياً كيفياً، بل كان إيمان الكنيسة المتأصل في البشارة الرسولية أو في الكرازة (kerygma) أمَّا الذين خارج الكنيسة فتعوزهم هذه الرسالة الأساسية ، التي هي قلب الإنجيل . فالكتاب عندهم حرف ميت ومجموعة من النصوص والسيرَ غير المترابطة . إنهم حاولوا ترتيبها وفق طريقتهم الخاصة التي استقوها من مصادر غريبة . فأتى إيمانهم مختلفاً. هذه هي حجة ترتليان في مبحثه « معارضة الهراطقة»(De praescriptione) . فهو لم يشأ أن يبحث الكتاب مع الهراطقة، إذ لا حقّ لهم في استعماله لأنه لا يخصّهم . الكتاب ملك الكنيسة . ولذلك أكّد ترتليان بشدة على أولويَّة «قانون الايمان» (regula fidei) الذي هو المفتاح الأوحد لفهم معاني الكتاب . وهذا «القانون» كان رسولياً ومتأصّلاً في تعليم

الرسل ومستمداً منه. وصف تُرنير (C.H. Turner) بشكل صحيح معنى هذا الاحتكام إلى «قانون الإيمان» وغاية الرجوع إليه في الكنيسة الأولى، فقال: «عندما تحدَّث المسيحيون عن «قانون الإيمان» بكونه قانوناً «رسولياً»... لم يعنوا به أن الرسل اجتمعوا لصياغته... بل عنوا به أن الاعتراف بالإيمان الذي كان يتلوه كلّ موعوظ قبل المعموديَّة يجسِّد بايجاز الإيمان الذي علَّمه الرسل وأودعوه تلاميذهم ليعلِّموه هم من بعدهم». كان هذا الاعتراف هو هو في كل مكان، رغم أن أسلوب التعبير قد يتغيَّر من مكان إلى مكان، وكان دوماً وثيق الصلة بدستور المعمودية[1]. وخارج هذا «القانون» لا يمكن إلاَّ أن يفسَّر الكتاب تفسيراً خاطئاً. فالكتاب والتقليد، عند ترتليان، متلازمان دون انفصال: «حيثما يتّضح التعليم المسيحي الحقّ والإيمان المسيحي القويم نجد الكتاب المقدَّس الحقيقي والتفسير القويم والتقليد المسيحي الحقيقي» (١٩، ٣). فتقليد الإيمان الرسولي كان المرشد الضروري لفهم الكتاب والضمانة الأساسية للتفسير الصحيح. لكنَّ الكنيسة لم تكن سلطة خارجية مهمتها أن تحكم على الكتاب، بل أن تحفظ الحقيقة الإلهية المودعة فيه.[2]

القديس إيريناوس و «قانون الحقيقة»

عندما دحض القديس إيريناوس سوء استعمال العرفانيين الغنوصيين للكتاب المقدَّس أورد تشبيهاً رائعاً، فقال: صنع فنَّان موهوب صورة جميلة لأحد الملوك من الجواهر

(١) راجع الحواشي في آخر هذا الفصل، صفحة ١١٨.

الثمينة، لكنَّ شخصاً آخر فكَّ هذه الحجارة وأعاد ترتيبها بأسلوب آخر ليقدِّم صورة كلب أو ثعلب. ثمّ زعم أن هذه الصورة هي الصورة الأصلية التي صنعها الفنَّان الأول، وتعلَّل قائلاً إن الحجارة (أو الفسيفساء psiphides) أصيلة. والحق أن التصميم الأصلي قد تهدَّم و « ضاع نموذج الإنسان الموضوع ». هذا بالضبط ما يفعله الهراطقة بالكتاب المقدَّس. فهم يتجاهلون ويمزِّقون « الترابط والترتيب » الموجودين في الكتاب المقدس، « ويقطعون أوصال الحقيقة ». إن كلماتهم وتعابيرهم وأمثالهم أصيلة، لكنَّ قياسهم (أو تصميمهم) (hypothesis) كيفيّ وخاطىء (ضد الهراطقة ١، ٨، ١). ثمّ أورد هذا القديس تشبيهاً آخر. كانت مختارات من شعر هوميروس متداولة في تلك الأيام، لكنها استخدمت جزافاً وبعيداً عن سياقها وأُعيد ترتيبها بشكل كيفيّ. فكانت الأبيات كلُّها هوميروسية، لكنَّ القصة الجديدة التي اخترعها الناس بسبب إعادة ترتيب الأبيات لم تعد هوميروسية أبداً. وكذلك ينخدع الإنسان بسهولة بهذا الأسلوب الذي يبدو هوميروسياً (١، ٩، ٤). ويجدر بنا أن نشير إلى أن ترتليان ذكر أيضاً هذه المختارات الشعرية (centones) من أبيات هوميروسية أو فرجيلية (معارضة الهراطقة ٣٩). ويبدو أن هذا الأسلوب كان مألوفاً في الأدب الدفاعي آنذاك. أمَّا النقطة التي أراد القديس إيريناوس أن يوضحها فهي أن للكتاب نموذجه وبنيته الداخلية وتآلفه، لكنَّ الهراطقة ينكرون هذا النموذج أو بالأحرى يستبدلونه بنموذجهم الخاص. وبكلام آخر، إنهم يعيدون ترتيب الشواهد الكتابية على أسس غريبة عن الكتاب

نفسه . فأكّد القديس إيريناوس أن الذين يحفظون بقوة « قانون الحقّ» الذي تسلّموه في المعمودية لن يجدوا صعوبة في « إعادة كلّ عبارة إلى مكانها الصحيح »، ولن يعجزوا عن مشاهدة الصورة الحقيقية . إن العبارة الواقعية التي استعملها القديس إيريناوس فريدة وخاصة به وهي « الملائم لجسم الحقيقة » (prosarmosas to tis alithias somation) وترجمتها اللاتينية القديمة غير المتقنة : (corpusculum veritatis) . أمّا معناها فواضح جداً ، لأن لفظة «Somation » (جسم) ليس تصغيراً ، بل تشير إلى « الجسم المتآلف » . فعبارته هذه تشير إلى « الجسم » (corpus) وإلى السياق الصحيح والبنية الأصيلة و « الصورة الصحيحة » والترتيب الأول للحجارة (أو الفسيفساء) والأبيات[٣] . ولذلك يجب أن يرشدنا « قانون » الإيمان ، في رأيه ، إلى قراءة الكتاب المقدّس ، لأن المؤمنين يلتزمونه باعترافهم به في المعمودية ، ولأن هوية الرسالة الأساسية و«حقيقة» الكتاب تعيّنان به بصورة صحيحة . أمّا العبارة المفضّلة لدى القديس إيريناوس فكانت «قانون الحقّ» (Kanon tis alitheias, Regula veritatis) . والواقع أن هذا «القانون» لم يكن سوى شهادة الرسل وكرازتهم وبشارتهم ,(Praedicatio Kerygma) التي «أُودعت» في الكنيسة وعُهد بها إليها من الرسل وحُفظت بصدق وسُلِّمت بإجماع عام في كلّ الأمكنة عبر تعاقب الرعاة «الذين تسلّموا موهبة الحقيقة الثابتة إلى جانب التعاقب الرسولي» (٤، ٢٦، ٢) . ومهما كان المدلول الدقيق والمباشر لهذه العبارة التي تزخر بالمعاني[٤] فلن يعترينا الشك في أن هذا الحفظ الدائم للإيمان المودَع ونقله تحققا ، عند القديس إيريناوس ،

بحضور الروح القدس في الكنيسة . لقد كان مفهوم الكنيسة عنده قائماً على «المواهب» و«المؤسسة» بآن واحد. وكان «التقليد»، في مفهومه، «وديعة حيَّة» (Juvenescens depositum) أُعطيت للكنيسة لتكون نسمة جديدة للحياة، مثل نسمة الحياة التي أُسبغت على الإنسان الأول(aspiratio plasmationis quemadmodum ٣، ٢٤، ١). والأساقفة أو و«القسوس» كانوا حرَّاساً مفوَّضين في الكنيسة وخدَّاماً للحقيقة التي أُودعت فيها. «حيثما تودع (posita sunt) مواهب (charismata) الرب يحسن تعلّم الحقيقة ممن عندهم التعاقب الكنسي الآتي من الرسل (successio apud quos est ea quae est ab apostolis ecclesiae) وممن عندهم التصرف اللائق الذي لا عيب فيه وممن ينطقون بكلام طاهر لا غش فيه. فهؤلاء يحفظون أيضاً إيماننا هذا بالإله الواحد الذي خلق كلّ شيء، ويكثرون محبتنا لابن الله الذي أتمَّ تدبيراً عظيماً كهذا من أجلنا، ويفسرون لنا الكتاب من دون خطر ولا يجدِّفون على الله ولا يزدرون البطاركة ولا يحتقرون الأنبياء» (٤، ٢٦، ٥).

قانون الإيمان (Regula fidei)

كان التقليد في الكنيسة الأولى مبدأ تفسيرياً ومنهجاً تفسيرياً أيضاً ، لأننا لا نقدر أن نفهم الكتاب فهماً صحيحاً وكاملاً إلاَّ على ضوء التقليد الرسولي الحيّ وفي إطاره . وهذا التقليد كان عاملاً أساسياً في الوجود المسيحي ، لا لأنه يقدر أن يضيف شيئاً إلى ما

أُعلن في الكتاب ، بل لأنه يزوِّد بالإطار الحيّ وبالمنظور الواسع اللذين يُكتشف ويُفهم بهما « القصد » الحقيقي من الكتاب والإعلان الإلهي و«تصميمهما » الكامل . كانت الحقيقة عند القديس إيريناوس « منهجاً راسخ الأساس» و « جسماً حيّاً » (corpus) (ضد الهراطقة ٢ ، ٢٧ ، ١) « ولحناً متآلف النغمات » (٢ ، ٣٨ ، ٣) . لكننا لا ندرك هذا « التآلف» إلاّ بالرؤية الإيمانية. والحق، أن التقليد لم يكن مجرَّد نقل لعقائد متوارثة « على الطريقة اليهودية » ، بل كان الحياة المستمرة في الحقيقة[٥] . ولم يكن قلباً بلا حراك أو مُركَّباً من القضايا الملزمة، بل كان تبصراً في معنى الأحداث المعلَنة وتأثيرها في كشف «الإله الفاعل». لقد كان هذا الأمر حاسماً في حقل التفسير الكتابي. إن ج. ل. برستيج (G L. Prestige) أحسن في قوله: «إن صوت الكتاب يُسمع بوضوح إذا ما فُسِّرت نصوصه برؤية واسعة وبطريقة منطقية وباتفاق مع الإيمان الرسولي ومع دليل الممارسة التاريخيَّة للمسيحية. فالهراطقة هم الذين عوَّلوا على نصوص منعزلة والمسيحيون الأصيلون تنبَّهوا أكثر إلى المبادىء الكتابية»[٦]. وعندما لخَّصت الدكتورة إلين فليسيمانفان لير (Dr. E. Flessemanvan-Leer) تحليلها الدقيق لاستعمال التقليد في الكنيسة الأولى، قالت: «إن الكتاب من دون تفسير ليس كتاباً على الإطلاق، وعندما نستخدمه ويصير حيّاً يكون كتاباً مفسَّراً». فيجب أن نفسِّر الكتاب وفقاً «لمضمونه الأساسي» المعلَن في «قانون الإيمان»(regula fidei) . وهكذا يكون هذا «القانون» مَثَلاً يوجّه تفسير الكتاب . «فالتفسير الحقيقي للكتاب هو التقليد وبشارة الكنيسة»[٧].

القديس أثناسيوس و « غاية الإيمان »

في القرن الرابع لم تتبدَّل الأحوال ، لأن الصراع مع الآريوسيين دار أيضاً حول مسألة تفسير الكتاب ، على الأقل في المرحلة الأولى من هذا الصراع . فجاء الآريوسيون وأنصارهم بمجموعة كبيرة من النصوص الكتابية ليدافعوا عن موقفهم العقيدي ، وأرادوا حصر البحث اللاهوتي في المجال الكتابي وحده . ولذلك كانت مواجهتهم في هذا الإطار ضرورية في بادىء الأمر . ومنهجهم التفسيري أي طريقة معالجتهم للنص ، كان مطابقاً لمنهج الذين انشقوا عن الكنيسة في القرون الأولى . فهم اهتموا بالنصوص التي اختاروها لتأييد موقفهم ، من غير أن يلتفتوا إلى السياق العام للإعلان . ولذلك اضطُّر الأرثوذكسيون إلى الاحتكام إلى فكر الكنيسة ، إلى « الإيمان » الذي أُعلن مرة وحُفظ بصدق . وهذا كان اهتمام القديس أثناسيوس الأساسي ومنهجه الاعتيادي . لقد استشهد الآريوسيون بمقاطع كثيرة من الكتاب ليقيموا الدليل على ما ناضلوا من أجله وهو أن المخلِّص مخلوق . في جواب القديس أثناسيوس كان الاحتكام إلى « قانون الإيمان » واضحاً في قوله : «لنصلح ، نحن الذين اقتنينا غاية الإيمان(to Skopon tis pisteos) المعنى الصحيح (orthin tin dianian) لما فسَّروه بشكل خاطىء» (ضد الآريوسيين ٣، ٣٥) . وأكَّد القديس أثناسيوس أن التفسير «الصحيح» لنصوص معيَّنة يصبح ممكناً من خلال المنظور الإيماني كلّه فقط: «ما يتعلَّلون به من الأناجيل يفسِّرونه بشكل خاطىء ، إذا ما قبلنا نحن المسيحيين غاية الايمان (ton skopon tis' Kath'

Himas tous christianous pisteos) وقرأنا الكتاب مستعملين هذه الغاية قانوناً (osper Kanoni chrisameni) » (٣، ٢٨) .

من جهة ثانية يجب أن نهتمّ اهتماماً شديداً بالسياق المباشر لكلّ جملة وتعبير وبإبراز قصد الكاتب الصحيح بدقة (١ ، ٥٤) . وعندما كتب القديس أثناسيوس إلى الأسقف سرابيون عن الروح القدس أكّد له أن الآريوسيين يجهلون «غاية الكتاب المقدس» (إلى سرابيون ٢ ، ٧ وإلى أساقفة مصر، ٤) «لأنهم يهتمون بما يُقال ويتجاهلون معناه» . كانت لفظة «skopos» (الغاية) عند أثناسيوس موازية للفظة «hypothesis » عند إيريناوس للإشارة إلى «الفكرة» الأساسية والتصميم الصحيح والمعنى المقصود[٨] وكانت لفظة «skopos» مألوفة في اللغة التفسيرية عند عدد من المدارس الفلسفية ، وخاصة عند الأفلاطونية الحديثة. إن التفسير قام بدورٍ كبير في المحاولات الفلسفية في ذلك الوقت ولذلك كان إثارة السؤال عن المبدأ التفسيري ضرورياً. فالفيلسوف إيامفليخوس كان نموذجياً في هذه النقطة . لقد كان من واجب الإنسان أن يكتشف «النقطة الرئيسة» أو الموضوع الأساسي في البحث الذي يدرسه وأن يحفظها في ذهنه دائماً[٩] . ومن الجائز أن يكون القديس أثناسيوس ملماً بالاستخدام التقني لهذه اللفظة ، ولذلك أكّد أن الاستشهاد بفصول ومقاطع معزولة من الكتاب المقدّس بعيداً عن قصد الكتاب الإجمالي أمر مضلِّل . ونخطىء إذا فسّرنا لفظة«skopos» عند أثناسيوس بأنها «المعنى العام» للكتاب . «فغاية» الإيمان أو «غاية» الكتاب هي الفحوى العقيدي الموجود بكثافة في «قانون

الإيمان»، كما حفظته الكنيسة وكما «انتقل من «أب إلى أب» في وقت لا نجد فيه «آباء» عند الآريوسيين (في قوانين مجمع نيقية، ٢٧). ولاحظ الكاردينال نيومان Newman أن القديس أثناسيوس عدَّ «قانون الإيمان» المبدأ الأسمى للتفسير و«عارض أفكار الهراطقة الخاصة عن طريق الفكر الكنسي» (ضد الآريوسيين ١، ٤٤)[١٠]. فكان يوجز المرة تلو المرة معتقدات الإيمان المسيحي الأساسية عند تدقيقه في الحجج الآريوسية قبل أن يمتحن النصوص التي يتعلَّلون بها في براهينهم، حتى يعيد النصوص إلى منظورها الصحيح: أمَّا تُرنير (H.E.W. Turner) فوصف طريقة أثناسيوس التفسيرية فقال: «أصرَّ (أثناسيوس) على اتخاذ مرمى إيمان الكنيسة العام قانوناً للتفسير ضد التقنية الآريوسية المفضَّلة التي تؤكد المعنى المنطبق على قواعد اللغة من غير أن تنظر إلى سياق الكلام أو إلى الإطار العام لتعليم الكتاب بكلِّيته. فتعامى الآريوسيون عن المدى الواسع الذي يتمتع به اللاهوت الكتابي. ولذلك أخفقوا في النظر الى سياق الكلام الذي تقع فيه نصوصهم الإثباتية. فيجب أن يُحسب معنى الكتاب نفسه كتاباً (مقدَّساً). وهذا المبدأ عُدَّ تخلِّياً عن الاحتكام إلى الكتاب واستبداله ببرهان مأخوذ من التقليد. ومن الأكيد أنه اذا وُضع في أيدٍ لا تحرص عليه، فإنه يؤدِّي إلى تقييد كلِّيّ للكتاب المقدس، كما حاولت عَقَديّة (دوغماتيّة) الآريوسيين والعرفانيين أن تفعل. ولكن هذا الأمر لم يكن قصد القديس أثناسيوس نفسه، الذي حسب الاحتكام إلى التقليد انتقالاً من تفسير ثمِل إلى تفسير صاح، ومن تشديد حرفي قصير النظر إلى معنى غاية الكتاب»[١١].

ولكن يبدو أن البروفسور تُرنير (Turner) ضخَّم الخطر، لأن البرهان كان كتابياً ، فالقديس أثناسيوس قبِل مبدئياً كفاية الكتاب المقدس الموحى به للدفاع عن الحقيقة (ضد الوثنيين ١). إن الكتاب يجب تفسيره في إطار التقليد الإيماني الحيّ، بتوجيه من «قانون الإيمان». أمَّا هذا «القانون» فلم يكن أبداً سلطة «غريبة» «تُفرض» على الكتاب المقدس. فهو «البشارة الرسولية» نفسها، المدوَّنة باختصار (in epitome) في أسفار العهد الجديد. كتب القديس أثناسيوس إلى الأسقف سرابيون : «لننظرنّ إلى تقليد الكنيسة الجامعة وتعليمها وإيمانها، الذي أعطاه الرب وبشَّر به الرسل وحفظه الآباء، لأن الكنيسة أسِّست عليه» (إلى سرابيون ١ ، ٢٨). هذا المقطع هو من ميزات القديس أثناسيوس، فهناك ثلاث ألفاظ متطابقة فيه : «التقليد» (Paradosis) هو من المسيح نفسه ، و«التعليم» (Didascalia) هو بواسطة الرسل، و «الإيمان»(Pistis) هو من الكنيسة الجامعة . وهذا هو أساس الكنيسة ـ الأساس الأوحد والفريد[١٢]. الكتاب نفسه ينتمي إلى هذا «التقليد» الذي يأتي من الرب. وفي الفصل الختامي من رسالته الأولى إلى سرابيون يعود القديس أثناسيوس مرة ثانية إلى النقطة نفسها فيقول: «إنني سلَّمت التقليد وفق الإيمان الرسولي الذي تسلَّمته من الآباء، من غير أن أبتدع شيئاً من الخارج. فسلّمته مثلما تعلّمته من الكتب المقدسة» (١ ،٣٣). وأشار مرة القديس أثناسيوس إلى أن الكتاب نفسه هو «تقليد» (paradosis) رسولي (إلى أدلفيون ٦). والشيء المميَّز هو أنه لم يذكر أبداً لفظة التقليد بصيغة الجمع في نقاشه مع الآريوسيين . فكان يرجع دائماً الى لفظة «تقليد» ـ أي **«التقليد»**،

التقليد الرسولي ، الـذي يحـوي كلّ فحـوى البشـارة الرسـولية ، والـذي كان موجـزاً في «قانـون الإيمـان» . وكانـت وحـدة التقليد وتماسكه النقطة الأساسية والحاسمة في كلّ البرهان الذي قدَّمه .

هدف التفسير و «قانون العبادة »

كان الاحتكام إلى التقليد احتكاماً إلى فكر الكنيسة ، لأنه افتُرض أن الكنيسة كانت تملك معرفة الحقيقة وفهمها ، أي حقيقة الإعلان و«معناه» . فالكنيسة كان عندها السلطان لنشر الإنجيل وتفسيره . لكن هذا لا يدلّ على أن الكنيسة كانت «فوق» الكتاب ، فهي كانت تقف بجانبه مؤيِّدة إياه من دون أن تتقيَّد «بحرفه» . فالهدف الأول للتفسير كان في إظهار معنى الكتاب المقدس وغايتـه أو بالأحـرى معنـى الإعـلان و «تـاريخ الخـلاص»(Heilsgeschichte) . كان واجب الكنيسة أن تبشِّر بالمسيح لا «بالكتاب» فقـط. ولـذلك لا نقدر أن نفهم استعمال التقليد في الكنيسة القديمة بشكل صحيح إلاَّ في إطار الاستعمال الفعلي للكتاب . فالكلمة حُفظت بشكل حيّ في الكنيسة فانعكست على حياتها وبنيتها ، لأن الإيمان والحياة تلاحمـا عضوياً . ويحسن أن نذكر في هذا المجال مقطعاً شهيراً من «النعمة الإلهية» (de gratia Dei Indiculus) المنســوب خطـأً إلى البابـا كلستينـوس ، لأن واضعــه الحقيقــي هو القــديس بروسبِــر من أكويتانيا : «هذه هي قرارات الكرسي الرسولي المقدَّس التي لا يمكن نقدها ، والتي قضى بها آباؤنا على الابتداع المهلك . . . لننظر إلى

الصلوات المقدَّسة التي يرفعها كهنتنا بتماثل في كلّ كنيسة جامعة في العالم كلّه وفقاً للتقليد الرسولي . وليؤكّد قانون العبادة قانون الإيمان» . ويصحّ القول إن هذه العبارة في سياقها المباشر لم تكن صيغة لمبدأ عام ، لأن القصد المباشر منها كان محصوراً في نقطة أساسية واحدة وهي أن معمودية الأطفال شاهد يدلّ على حقيقة الخطيئة الجدِّية . والحق أنه ما كان إعلاناً بابوياً جازماً ، بل رأي خاص للاهوتي صرَّح به في جوٍ من الصراع الحار[١٣] . لكن لم تؤخذ هذه العبارة خارج سياقها المباشر ولم تغيَّر قليلاً ، عفواً أو نتيجة لسؤ فهم ، لتعبِّر عن المبدأ التالي : «يجب أن يبني قانون العبادة قانون الإيمان» (credendi statuat lex orandi ut legem) . «فالإيمان» وجد تعبيره الأول في الصيَغْ الليتورجية والأسرارية والطقسية ، و«دساتير الإيمان» برزت أولاً كجزء أساسي من خدمة إدخال المؤمنين الجدد إلى الكنيسة . يقول كيلي(J.N.D. Kelly) : «إن الملخّصات العقيدية الخاصة بالإيمان ، تصريحيَّة كانت أم استفهاميَّة ، هي حصيلة الليتورجيا ، ولذلك عكست ثباتها أو طواعيتها»[١٤] . لقد كانت «الليتورجيا» بمعناها الواسع الشامل القاعدة الأولى للتقليد الكنسي . أمَّا البرهان المتخذ من «قانون الصلاة» (Lex orandi) فكان يُستخدم دائماً في النقاشات التي دارت في أواخر القرن الثاني . فعبادة الكنيسة كانت تعبيراً احتفالياً عن إيمانها . ولعلَّ استدعاء إسم الله في المعمودية كان الصيغة الثالوثية المبكِّرة ، مثلما كان سرّ الشكر الشاهد الأول لسرّ الخلاص في ملئه . والعهد الجديد نفسه برز إلى حيِّز الوجود «ككتاب مقدَّس» في الكنيسة المصلِّية ، لأنه كان يُقرأ أولاً في جوّ العبادة والتأمل .

القدّيس باسيليوس و«التقليد غير المدوَّن»

اعتاد القديس إيريناوس أن يرجع دائماً «إلى «الإيمان» كما سُلِّم في المعمودية. وكان ترتليان والقديس كبريان يستخدمان البراهين الليتورجية[١٥]. والقديس أثناسيوس والكبادوكيون استخدموا البرهان نفسه. لكن توسيع هذا البرهان القائم على التقليد الليتورجي نجده عند القديس باسيليوس. ففي مواجهته للآريوسيين بصدد الروح القدس بنى برهانه الأساسي على تحليله للمجدلات كما كانت تُستخدم في الكنائس. وكتابه «في الروح القدس» دوِّن بشكل اقتضائي، أي في نار الصراع اليائس، فخاطب ظرفاً تاريخياً خاصاً، لكنه عُني بمبادىء البحث اللاهوتي ومناهجه. في مبحثه هذا سعى القديس باسيليوس إلى البرهنة على نقطة حاسمة في عقيدة الثالوث الأقدس وهي مساواة الروح القدس في القيمة والكرامة (Homotimia) للأقنومين الأخرين. أمَّا مرجعه الأساسي فكان الشهادة الليتورجية أي المجدلة التي تحوي عبارة «مع الروح» والتي برهن أنها استُخدمت كثيراً في الكنائس. هذه العبارة غير موجودة في الكتاب المقدس لكنَّ التقليد صدَّق عليها. أمَّا أخصامه فلم يقبلوا إلاَّ بسلطان الكتاب المقدَّس، ولذلك حاول أن يبرهن شرعية الاحتكام إلى التقليد. فهو أراد أن يثبت مساواة الروح القدس في القيمة والكرامة(homotimia) ، أي ألوهيته التي آمنت بها الكنيسة دائماً والتي كانت جزءاً من الاعتراف بالإيمان أثناء المعمودية. وكما أشار بحق الأب ب . بروش(Benoit Pruche) ، كانت لفظة«homotimos» ، عند القديس باسيليوس، معادلة

للفظة «الواحد في الجوهر»(homoousios) [١٦]. ولـم يكن هنـاك الكثير من الجدَّة في هذا المفهوم للتقليد، إذا استثنينا الدقة واتساق الكلام. ولكنَّ للعبارة ميزة خاصة. يقول: «إن العقائد والتعاليم التي حُفظت في الكنيسة حصلنا على بعض منها من التعليم المكتوب وعلى البعض الآخـر في سرّ (en mystirio) سُلّـم إلينـا من تقليد الرسل. ولهما نفس الفاعلية بالنسبة إلى التقوى» (في الروح القدس ٦٦). يظن المرء في النظرة الأولى أن القديس باسيليوس أدخل هنا سلطتين وقاعدتين أي الكتاب والتقليد. والحق، أنه كان بعيداً كلّ البعد عن هذا الأمر، لأن استخدامه للألفاظ كان خاصاً. فلفظة «kerygmata» تشير عنده إلى ما يسمَّى اليوم «بالعقائد» أي التعليم الرسمي الذي يُعتمد عليه في أمـور الإيمـان، أو التعليم العلنـي. ولفظة «dogmata» كانت عنده مجموعة الأعراف و«العـادات غـير المدوَّنة» أو بنية الحياة الليتورجية والأسرارية. لا ننسى أن مفهـوم لفظة «dogma» لم يكن ثابتاً وأن هذه اللفظة لم تكن قد أخذت مدلولاً ثابتاً ودقيقاً في أيامه [١٧]. في أي حال يجب أن لا نرتبك في رأي القديس باسيليوس الذي يقول إن الـ «dogmata» سلَّمها الرسل «في سرّ» (en mystirion). ونخطىء إذا ترجمناها بلفظـة «الخفية». فالترجمـة الصحيحـة هي «عـن طريق الأسرار»، أي تحـت شكل الاستخدامات الليتورجية أو الطقوس و«العـادات» الليتـورجية. هذا ما قاله بالضبط باسيليوس الكبير نفسه عندما كتب أن «معظم الأسرار وصلتنا بطريقة غـير مكتوبـة». أمَّـا لفظـة «الأسرار» (ta mystica) فتشير هنا بالتأكيد إلى سرَّيْ المعمـودية والشـكر اللـذين يرجعان، في رأي القديس باسيليوس، إلى أصل «رسولي». في هذا

الصدد يستشهد باسيليوس بالرسول بولس عندما يذكر «التقاليد» التي تسلَّمها المؤمنون «مشافهة أو كتابةً إليهم» (٢ تسا ٢ : ١٥، ١ كور ١١ : ٢). فالمجدلة التي تحدثنا عنها هي واحدة من هذه «التقاليد» (٧١، أنظر أيضاً ٦٦): «شرع الرسل والآباء منذ البدء في الاهتمام بكل ما يختص بالكنائس، فحفظوا في السّر والصمت هيبة الأسرار». والحق، أن كل المقاطع التي يستشهد بها القديس باسيليوس في هذا المجال لها طبيعة ليتورجية وطقسية، كرسم إشارة الصليب في خدمة قبول الموعوظين والاتجاه إلى الشرق أثناء الصلاة، وعادة الوقوف المستمر أثناء صلاة الآحاد، واستدعاء الروح القدس في القداس الإلهي، وتبريك الماء والزيت، ورفض الشيطان وكلّ مجده، والتغطيس في الماء ثلاث مرّات في خدمة المعمودية. ويقول باسيليوس إن هناك العديد من «أسرار الكنيسة غير المدوَّنة» (٦٦ و٦٧) لم تُذكر في الكتاب، لكنها ذات أهمية وسلطة كبيرتين، وهي وسائل ضرورية للشهادة والاتحاد وأمور لا بدَّ منها لحفظ الإيمان الصحيح، وتأتي، كما يشير، من التقليد «الصامت» و «الخاص»: «من التقليد الصامت والصوفي ومن التعليم الذي لا يُعلن ولا يُقال». لم يكن هذا التقليد «الصامت والسرّي (mystical) وغير المعلَن» عقيدة باطنيَّة مخصَّصة للنخبة، لأن «النُخبة» كانت الكنيسة. «فالتقليد» الذي يحتكم إليه القديس باسيليوس هو الممارسة الليتورجية في الكنيسة. إن القديس باسيليوس يلجأ هنا إلى ما نسمِّيه اليوم «نظام الكتمان» (disciplina arcani) الذي كان سائداً في القرن الرابع والذي دافعت عنه الكنيسة ودعمته. فكان ذا صلة بتأسيس رتبة الموعوظين وذا هدف

تعليمي وتثقيفي. وهناك ، على حدّ قول القديس باسيليوس، بعض «التقاليد» التي يجب أن تُحفظ بشكل «غير مدوَّن» لئلا تدنسها أيادي الكفرة. هذه الإشارة تعود بوضوح إلى الطقوس والممارسات ، ويجب أن نذكِّر هنا أن «دستور الإيمان» و«الصلاة الربَّانية» كانا في القرن الرابع جزئين من «نظام الكتمان» هذا، وأنه لم يكن جائزاً أن يعرضا لمن هم خارج الإيمان. كان دستور الإيمان مدخَّراً للذين يقبلون إلى المعمودية، في آخر مرحلة التعليم ، أي بعد أن توافق الكنيسة عليهم وتدرجهم بكل إجلال في عداد «المستعدِّين للاستنارة». وكان الأسقف يقوم «بنقل» دستور الإيمان إليهم مشافهة، وكانوا هم يتلونه غيباً أمامه في خدمة «نقل» (traditio) و «ترداد دستور الإيمان»(redditio symboli) . وكان يحثّ الموعوظين على عدم إفشاء دستور الإيمان لغير المؤمنين وعلى عدم تدوينه. فهو يجب أن يُحفر في قلوبهم. وهنا يكفي أن نستشهد «بمقدمة التعليم الديني» (Procatechesis) للقديس كيرلّس الأورشليمي في الفصلين ١٢ و١٧. وفي الغرب أيضاً أحسَّ روفينوس وأغوسطين بأنه لا يليق بالمسيحيين أن يدوِّنوا دستور الإيمان على الورق. ولذلك لم يذكر سوزومنوس في تاريخه نص الدستور النيقاوي «الذي كان يحق للمتنصِّرين وللمسارّين (mystagogues) تلاوته وسماعه» (التاريخ الكنسي ١: ٢٠). أمام هذه الخلفية وضمن هذا المحتوى التاريخي يجب أن نقوِّم ونفسِّر برهان القديس باسيليوس. فهو أكَّد بقوة أهمية الاعتراف بالإيمان في المعمودية، الذي يتضمن التزام الايمان بالثالوث الأقدس، الآب والابن والروح القدس (٦٧ و٢٦). كان هذا الاعتراف «تقليداً» يُسلَّم «في سرّ» إلى الذين

تنصَّروا حديثاً ويُحفظ «بصمت». ويتعرَّض المرء الى خطر زعزعة «أساس الإيمان بالمسيح» إذا رفض وتجاهل هذا «التقليد غير المكتوب» (٢٥). فالفارق الأوحد بين العقيدة(dogma) و«التعليم» (kerygma) كان في طريقة نقلهما: العقيدة تُحفظ «بصمت» أمَّا التعاليم «فتُنشر وتُعلن». لكنَّ هدفهما واحد، لأنهما يقدِّمان الإيمان نفسه ولو بطرق مختلفة. لكنَّ هذه العادة الخاصة لم تكن مجرَّد تقليد من تقاليد الآباء ـ لأن تقليداً كهذا لا يكون كافياً. فالآباء استقوا مبادئهم من «قصد الكتاب وغايته». «إنهم اتَّبعوا رأي الكتاب واستقوا مبادئهم من شواهده». إذن، لا يضيف «التقليد غير المكتوب»، في طقوسه ورموزه، شيئاً إلى محتوى الإيمان الكتابي: فهو يكتفي بالتركيز على الإيمان في بعده المحرقي.[١٨]

كان احتكام القديس باسيليوس إلى «التقليد غير المكتوب» احتكاماً إلى إيمان الكنيسة وإلى «المعنى الجامع» (sensus catholicus) وإلى «الفكر الكنسي». لذلك اضطر إلى أن يزيل المأزق الذي خلقه أعداؤه الآريوسيون، الضيِّقو الأفق والمتمسكون تمسكاً كاذباً بحرف الكتاب المقدّس. فردّ على زعمهم قائلاً اننا لا نقدر أن نفهم قصد الكتاب وتعليمه بعيداً عن قانون الإيمان «غير المكتوب». لقد كان القديس باسيليوس كتابياً في لاهوته بكلّ ما في الكلمة من معنى. فالكتاب عنده كان المقياس الأسمى للعقيدة (الرسالة ١٨٩، ٣). وتفسيره للكتاب كان رصيناً ومتَّزناً. إن الكتاب نفسه سرٌّ «للتدبير» الإلهي وسرٌّ للخلاص الإنساني، عمقه لا يُسبر غوره، لأنه كتاب «مُلْهَمْ»، كتاب من الروح

القدس . ولذلك يجب أن يكون تفسيره الصحيح روحياً ونبوياً . فموهبة التمييز الروحي ضرورية لفهم صحيح للكلمة المقدسة ، « لأن ناقد الكلمات يجب أن ينطلق من الإستعداد الذي ينطلق منه المؤلِّف نفسه . . . وأرى أنه من المستحيل على كلّ إنسان أن يأخذ على نفسه التدقيق في كلمات الرب ، ما لم يملك الروح الذي يهب قوة التمييز» (الرسالة ٢٠٤) . يُعْطَى الروح في أسرار الكنيسة ، ولذلك يجب أن يُقرأ الكتاب تحت ضوء الإيمان وسط جماعة المؤمنين . ولهذا السبب كان تقليد الإيمان ، كما سُلِّم من جيل إلى جيل ، بالنسبة للقديس باسيليوس ، المرشد الضروري والدليل في دراسة الكتاب المقدّس وتفسيره . إذن حذا القديس باسيليوس حذو القديسين إيريناوس وأثناسيوس في هذا المجال . وكذلك أوغسطين استخدم التقليد بطريقة مشابهة ولا سيَّما الشاهد الليتورجي . (١٩)

الكنيسة مفسِّرة للكتاب

كان للكنيسة سلطان تفسير الكتاب ، لأنها المستودع الحقيقي الأوحد للتعليم الرسولي (Kerygma) . فهذا التعليم حُفظ بطريقة حيّة في الكنيسة ، لأن الروح أُعطي لها . والكنيسة كانت تعلِّم «مشافهة» (viva voce) مودعة كلمة الله وموطِّدة إياها في النفوس . «فصوت الإنجيل الحيّ» (viva vox Evangelii) لم يكن مجرَّد تلاوة لكلمات الكتاب ، بل كان إعلاناً لكلمة الله كما سُمعت وحُفظت في الكنيسة بقوة الروح الذي يفعل فيها دائماً ويحييها . أمَّا خارج الكنيسة وخارج خدمتها الكهنوتية القانونية «المتعاقبة» من أيام

الرسل فلم يتمّ إعلان صحيح للإنجيل ولا تبشير قويم ولا فهم حقيقي لكلمة الله. إذن إن التفتيش عن الحقيقة في مكان آخر، أي خارج الكنيسة الجامعة الرسولية، سيكون بلا فائدة. هذا كان الإيمان المشترك في الكنيسة القديمة، من أيام القديس إيريناوس وحتى مجمع خلكيدونية وما بعده. فالقديس إيريناوس كان نموذجياً في هذا المضمار، لأن الرسل، في رأيه، هم الذين حملوا ملء الحقيقة في الكنيسة: «فكلّ ما يتصل بالحقيقة أُودع في أيديهم بأكثر وفرة» (ضد الهراطقة ٣، ٤، ١). والحق، أن الكتاب ألَّف القسم الأكبر من هذه «الوديعة» الرسولية، مثلما ألَّفت الكنيسة. فالكنيسة والكتاب لا ينفصلان ولا يتناقضان. فالكتاب، أي فهمه الصحيح، موجود في الكنيسة فقط، لأن الروح القدس يوجِّهها ويرشدها. ولذلك أكَّد أوريجنس وحدة الكنيسة والكتاب. وكانت مهمة المفسِّر، عنده، الإعلان عن كلمة الروح: «يجب أن ننتبه عندما نعلِّم لئلاّ نقدِّم تفسيرنا الخاص بدلاً من تفسير الروح القدس» (في تفسير رومية ١، ٣، ١). هذا الأمر يبقى مستحيلاً خارج التقليد الرسولي المحفوظ في الكنيسة. فأوريجنس شدَّد على التفسير «الجامع» للكتاب، كما هو مقدَّم في الكنيسة: «لنصغ في الكنيسة إلى كلمة الله التي تقدَّم على نحو جامع» (في تفسير اللاويين، العظة ٤، ٥). أمَّا الهراطقة فيتجاهلون في تفسيرهم «قصد» (Voluntas) الكتاب الحقيقي: «فالذين يقدِّمون كلام الله من دون أن يقرنوه بقصد الكتاب وبحقيقة الإيمان يزرعون قمحاً ويحصدون شوكاً» (في تفسير إرميا العظة ٧، ٣). إن «قصد» الكتاب المقدَّس يرتبط بقوة «بقانون الإيمان». هذا هو موقف الآباء

في القرن الرابع والقرون اللاحقة الذي ينسجم كلّياً مع تعليم الأقدمين . فالقديس إيرونيموس، رجل الكتاب العظيم ، أورد الفكرة نفسها بأسلوبه القوي الحاد، فقال: «إن مركيون وفاسيليدس وهراطقة آخرين . . . لا يملكون إنجيل الله، لأنهم لا يملكون الروح القدس، الذي من دونه يصبح الإنجيل المبشَّر به إنسانياً. فنحن لا نعتبر أن الإنجيل (أي البشارة) يتألّف من كلام الكتاب المقدَّس فغايته في معناه، لا في سطحه، في لبِّه وجوهره، لا في أوراق العظات، بل في أصل معناه. في هذا الحال يصبح الكتاب نافعاً حقاً للسامعين عندما يُبشَّر به مع المسيح وعندما يُقدّم ويُعرض مع الآباء وعندما يُقدِّمه المبشِّرون به مع الروح . . . كبيرٌ هو خطر التكلّم في الكنيسة، لأن التفسير المنحرف يحوِّل إنجيل المسيح إلى إنجيل إنساني» (في تفسير غلاطية ١، ١، ٢، مجموعة الآباء اللاتين، مين ٢٦، ٣٨٦).

نجد هنا الاهتمام نفسه بالفهم الصحيح لكلمة الله مثلما نجده في أيام إيريناوس وترتليان وأوريجنس . وربما كان إيرونيموس يقوم بإعادة صياغة كلام أوريجنس عندما قال إن «الإنجيل الإلهي» لا يوجد خارج الكنيسة، بل يوجد بديل إنساني منه . إننا لا نقدر أن نستقصي المعنى الحقيقي للكتاب (sensus Scripturae) أي **الرسالة الإلهية**، إلاّ في ارتباطه بحقيقة الإيمان (veritatem juxta fidei) ، وتحت توجيه قانون الإيمان . و«حقيقة الإيمان» (veritas fidei) هي الاعتراف الإيماني بالثالوث . وهذه هي طريقة القديس باسيليوس . فالقديس إيرونيموس يتحدَّث هنا أولاً عن إعلان الكلمة في الكنيسة «لمن يصغي إليها»(andientibus utilis est) .

أوغسطين والسلطان الجامع

بهذا المعنى يجب أن نفسرّ قول أوغسطين الشهير والمدهش حقاً : « لو لم يحرّكني سلطان الكنيسة الجامعة لما آمنت بالإنجيل » (V. f. epistolum fundaminti ، ٦) . يجب علينا أن نقرأ هذه العبارة ضمن سياقها . فأوغسطين لم ينطق بهذه العبارة بالأصالة عن نفسه ، إنما بالأصالة عن الموقف الذي كان على المؤمن العادي أن يتخذه عندما يواجه الهراطقة ، الذين يزعمون أنهم أصحاب السلطان . في هذا الحال ، يليق بالمؤمن البسيط أن يحتكم إلى سلطان الكنيسة ، التي تلقّى فيها ومنها الإنجيل نفسه (أي البشارة) : « إنني آمنت بالإنجيل نفسه ، لأن مبشّرين « جامعيين بشّروني به » . فالإنجيل وتعليم الكنيسة الجامعة لا ينفصلان . وأوغسطين لم يسع إلى « إخضاع » الإنجيل للكنيسة ، بل أراد أن يشدّد على أننا نتلقّى « الإنجيل » في إطار التبشير الجامع في الكنيسة ، لأنه لا ينفصل عنها . في هذا الإطار وحده يأخذ الإنجيل مكانه ويُفهم فهماً صحيحاً . والحق ، أن شهادة الكتاب بيّنة وواضحة كلّ الوضوح عند المؤمن الذي وصل إلى نضج « روحي » ، وهذا ممكن في الكنيسة فقط . لذلك قاوم أوغسطين الأوهام التي يتعلل بها التفسير المانوي عبر هذا التعليم وعبر سلطان (auctoritas) البشارة اللذين يتصلان بالكنيسة الجامعة . فالإنجيل لا يخص المانويين . أمّا « سلطان الكنيسة الجامعة » (catholicae Ecclesiae auctoritas) فلم يكن مصدراً مستقلاً

للإيمان ، بل كان مبدأً ضرورياً للتفسير الصحيح . إننا نقدر أن نقلب هذه العبارة فنقول : يجب أن لا يؤمن المرء بالكنيسة ما لم يحرّكه الإنجيل . فالعلاقة متبادلة بينهما بشكل تام.[٢٠]

Congar, O.p., La Tradition et les traditions, Etude historique, Paris 1960, pp. 97-98. Hans Freiherr von Campenhausen, Kirchliches Amt und gestliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhudderten, Tüpingen 1953. Einar Molland, Irenaeus of Lugdunum and the Apostolic Succession, in «Journal of Ecclesiastical History», 11 (1950) 12-28. Le développement de l'idée de sucession apostolique, in «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», 34, 1 (1954) 1-29. A. Ehrhardt, The Apostolic Succession in the first two centuries of the Church, London, 1953, pp. 207-231, esp. 213-214.

(٥) راجـع :

Dom Odo Casel, O.S.B., Benedict von Nursia als Pneumatiker, in «Heilige Uberlieferung» Münster 1938, pp. 100-101.

« إذن ، منذ البدء لم يكن التقليد المقدس في الكنيسة مجرد إنتقال من العقيدة إلى اليهـودية المتأخّـرة ليكون نموذجـاً من دون إزدهـار حيّ للحياة الإلهية » . وفي الحاشية يُرجع Dom Casel القارىء إلى John Adam Möhler .

(٦) راجع :

G.L. Prestige, Fathers and Heretics, London 1940.

(٧) راجع :

Flesseman pp. 92-96. Flesseman, 100-144. Van den Eynde, 159-187. B. Reynders, Paradosis. Le progrès de l'idée de tradition jusqu'à Saint Irénée, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 5 (1933) 155-191. La polémique de Saint Irénée, Ibid. 7 (1935) 5-27. Henri Holstein, La Tradition des Apôtres chez Saint Irénée, in «Recherches de Science religieuse» 36 (1949) 229-270. La Tradition dans l'Eglise, Paris 1960. André Benoit, Ecriture et Tradition chez Saint Irénée, «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», 40 (1960) 32-43. Saint Irénée, Introduction à l'étude de sa théologie, Paris 1960.

(٨) راجـع :

Guido Müller, Lexicon Athanasianum, subvoce: idquod quis docendo, scribendo, credendo intendit.

(٩) راجـع :

Karl Prächter, Richtungen und Schulen im

Neuplatonismus, in «Genethliakon» (Carl Roberts zum 8. März 1910), Berlin, 1910.

يترجم Prächter لفظة « الغاية » باللفظتين Grundthema أو Zielpunct (ص ١٢٨) . ويصف طريقة إيامفليخوس بأنها « تفسير مسكوني » (ص ١٣٨) . وبروكلوس في تفسيره للرسالة إلى تيموثاوس يضع تضاداً بين بورفيريوس وإيامفليخوس . فبورفيريوس يفسّر النصوص بشكل جزئي أمّا إيامفليخوس فبشكل أشمل وأعمّ (في الرسالة الأولى إلى تيموثاوس ، ص ٢٠٤ ، ٢٤ المذكورة عند Prächter ، ص ١٣٦).

(١٠) «أبحاث مختارة من القديس أثناسيوس» ترجمها الكاردينال نيومان ، المجلد الثاني ، الطبعة الثامنة ١٩٠٠ ، ص ٢٥٠ ـ ٢٥٢ .

(١١) راجع :

H.E.W. Turner, The Pattern of Christian Truth, London 1954, pp. 193-194.

(١٢) أشار C. R. B. Shapland بحق إلى أن « الأساس » في هذا النص يدلّ بالتحديد عند القديس أثناسيوس على إسم الثالوث الأقدس كما يستدعى في المعمودية . ويذكر القديس أثناسيوس هذا الأمر الإلهي فيما بعد في رسالته مستهلاً كلامه هكذا : « أمرهم السيّد أن يضعوا هذا الأساس للكنيسة قائلاً ... فذهب الرسل وعلّموا هكذا ». راجع :
The Letters of Saint Athanasius concerning the Holy Spirit, C.R.B. Shapland, London 1951, 132.

(١٣) راجع :

Dom M. Capuyns, «L'origine des Capitula Pseudo-Célestiniens contre les Semipélagiens», in Revue Bénédictine 41 (1929) 156-170. Karl Federer, Liturgie und Glaube, Eine theologiegeschichtliche Untersuchung, (Freiburg in der Schwez, 1950) (— Paradosis, IV). Dom B. Capelle, «Autorité de la liturgie chez les Pères», in Recherches de Théologie ancienne et médiévale XXI (1954) 5-22.

(١٤) راجع :

J.N.D. Kelly, Early Christian Creeds, London 1950, p. 167.

(١٥) راجع :

Federer, op. cit., s. 59 ff. F. De Pauw, «La justification des traditions non écrites chez Tertullien», in Ephëmerides

Theologicaë Louvanienses XIX, 1-2 (1942) 5-46. Georg Kretschmar, Studien Zur frühchristlichen Trinitatstheologie, Tübingen 1956.

(١٦) أنظر مقدمته لكتاب «الروح القدس»
Sources Chrétiennes, Paris 1945, P. 28.

(١٧) أنظر الدراسة القيّمة التي قدمّها
August Deneffe Dogma, Wort und Begriff , in Scholastik Jg. 6(1931) 381-400, 505-538.

(١٨) راجـع :
Hermann Dörrie, De Spiritu Sancto, Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas, Göttingen 1956. J.A. Jungmann, S.J., Die Stellung Christi im liturgischen Gebet, 2, Auflage, Münster i-W 1962, p. 155, 163. Dom David Amand, L'ascèse monastique de Saint Basile, Editions de Maredsous 1949, p. 75-85. O. Perler, «Arkandisciplin» in «Reallexikon für Antike und Christentum», 1, Stuttgart 1950, p. 671-676. O Joachim Jeremias , Die Abendmablsworte Jesu, Göttingen 1949, p. 59, 78 .

أمّا بما يختص بالـ« disciplina arcani» أكّد جيريمياس أن النظام السرّي نقدر أن نقتفي أثره في تكوين نصوص الإنجيل، لأنه كان موجوداً قبلاً في اليهودية. أنظر النقد الحادّ لهذه النظرة عند:

R. P. C. Hanson, Traditon in the Early Church, London 1962, P. 27 ss.

(١٩) راجع :
German Martil, O.D., La tradicion en San Agustin a través de la controversia pelagiana, Madrid, 1942 (originallyin Revista espanola de Teologia, V.I, 1940, II, 1942). Wunibald Roetzer, Des heiligen Augustinus Schriften als liturgie-geschichtliche Quelle, München 1930.

أنظر أيضاً:
Federer Dom Capelle

(٢٠) راجـع :
Luis de Montadon, «Bible et Eglise dans l'Apologétique de Saint Augustin» in Recherches de Science religieuse 2 (1911) 233-238. Pierre Battiffol, Le Catholicisme de Saint Augustin, Paris, 1929, pp. 25-27 (cf. I, L'Eglise règle de foi). A.D.R. Polman, The Word of God according to St. Augustine, Grand Rapids, Michigan, 1961, pp. 198-209. W.F. Dankbaar, «Schriftgezag en Kerkgezag bij Augustinus», in Nederlands Theologisch Tijdschrift, 11 (1956-1957) 37-59.

الفصل السادس

سلطان المجامع القديمة وتقليد الآباء (*)

المجامع في الكنيسة الأولى

إن مجال هذه المقالة محدود ، لأنها مجرّد مقدمة . فدور المجامع في تاريخ الكنيسة ووظيفة التقليد بحثا في السنوات الأخيرة . ولذلك كان الهدف من هذه المقالة تقديم بعض الاقتراحات التي قد تثبت فائدتها في تدقيقنا في الشواهد النصيّة وفي تقويمنا اللاهوتي وفي تفسيرنا لها . والواقع أن المشكلة كنسيّة ، وأن المؤرخ الكنسي يجب أن يكون لاهوتياً أيضاً وأن يورد خياره الشخصي وموقفه . فعلى اللاهوتيين بالمقابل أن يعُوا المنظور التاريخي الواسع الذي نوقشت فيه الأمور الإيمانية والعقيدية وفُهمت ، وعليهم أن يتجنبوا المفارقات التاريخية في اللغة ، لأن الواجب يقتضي أن يدرسوا كلّ عصر بلغته الخاصة .

ويجب على تلميذ الكنيسة القديمة أن يبدأ بدراسة مجامع معيّنة وأن يتناولها في وضعها التاريخي المحدَّد من دون أن يحاول

(*) كُتبت هذه المقالة عام ١٩٦٧ .

إعطاء تحديد مسبق بشكل كيفيّ . وهذا ما يفعله المؤرخون . ففي الكنيسة القديمة لم تكن هناك « نظرية مجمعية » ولا لاهوت محكم عن المجامع ولا نظم قانونية محدَّدة ، لأن مجامع الكنيسة ، في القرون الثلاثة الأولى ، التأمت عند الضرورة لأهداف خاصة وفي ظروف طارئة لبحث أمور معيِّنة تهمّ الجميع . فكانت أحداثاً أكثر منها مؤسسة . والأفضل أن نستعمل عبارة غريغوري ديكس التي تنص على أن المجامع كانت «قبل نيقية جهازاً اقتضائياً لا مكان محدَّد له في نظام الحكم الكنسي»[1] . وما سلَّم به الجميع ووافق عليه في تلك الفترة هو أن اجتماع وتشاور أساقفة يمثلون كنائسهم المحلِّية و«جماعاتهم» ، أو بالأحرى يجسِّدونها ، كان نهجاً صحيحاً وطبيعياً لإظهار الوحدة وتحقيقها وللاتفاق في أمور الإيمان والتنظيم . فكان الشعور بوحدة الكنيسة قوياً في العصور الأولى ، على الرغم من أن هذا الشعور لم يكن قد انعكس بعد على الصعيد التنظيمي . «فمجمعيّة» الأساقفة كانت أمراً مسلَّماً به مبدئياً ، وكان مفهوم «الأسقفية الواحدة» (Episcopatus unus) قد ابتدأ بالنموّ ، وكان أساقفة منطقة معيَّنة يجتمعون لاختيار الأساقفة الجدد ولوضع الأيدي عليهم ، وكانت أسس المنهج المتروبوليتي في طور التثبيت . لكنَّ هذه الأمور حدثت بطريقة عفوية . وظهر أن «المجامع» برزت إلى حيِّز الوجود في آسيا الصغرى أولاً في أواخر القرن الثاني أثناء الدفاع القوي ضد انتشار «النبوَّة الجديدة» أي ضد الانفجار المونتاني العنيف . وكان من الطبيعي في هذه الحالة أن تشدِّد الكنيسة على «التقليد الرسولي» الذي كان الأساقفة حرَّاساً له وشهوداً في رعاياهم (paroikai) . وفي شمال إفريقيا تأسس نوع من النظام

(١) راجع الحواشي في آخر هذا الفصل ، صفحة ١٣٧ .

المجمعي في القرن الثالث، إذ وُجد أن المجامع هي الأداة المثلى للشهادة والإفصاح والإعلان عن الفكر المشترك في الكنيسة وعن الانسجام والتآلف بين الكنائس المحلِّية. لقد أصاب البروفسور جورج كريتشمار (Georg Kretschmar) عندما قال في دراسته عن مجامع الكنيسة القديمة إن اهتمام المجامع الأولى الأساسي كان اهتماماً بوحدة الكنيسة: «فمنذ البدء وحتى الوقت الحاضر هناك موضوع واحد وهو الإعلان عن وحدة صحيحة وروحية في كنيسة الله»[٢]. أمَّا هذه الوحدة فكانت تقوم على وحدة التقليد وعلى الإجماع في الإيمان أكثر ممَّا تقوم على أي نموذج مؤسساتي.

المجمع الإمبراطوري أو المسكوني

بعد اهتداء الإمبراطورية تغيَّرت الظروف. فمنذ أيام قسطنطين أو بالأحرى منذ أيام ثيوذوسيوس اعترف الجميع بأن الكنيسة أصبحت تعايش الإمبراطورية المسكونية المتنصِّرة. إن «اهتداء الإمبراطورية» جعل مسكونية الكنيسة مرئية أكثر منها في أي وقت مضى. وهذا الاهتداء لم يضف شيئاً إلى المسكونية الأساسية والأصلية في الكنيسة المسيحية. لكنَّ الظرف الجديد هيَّأ لها ظهوراً مرئياً. في هذا الظرف التاريخي التأم المجمع المسكوني الأول في نيقية وصار نموذجاً للمجامع اللاحقة. «فوضع الكنيسة الجديد استلزم عملاً **مسكونياً**، لأن الحياة المسيحية لم تعد معاشة في عالم منظَّم على أسس إقليمية، بل في إمبراطورية شاملة... وبما أن

الكنيسة خرجت إلى العالم فأصبح من واجب الكنائس المحلِّية أن تتعلم ألاَّ تعيش كوحدات مستقلة (مثلما عاشت سابقاً عملياً لا نظرياً) ، بل كجزء من سلطة روحية واسعة »[٣] . إننا نقدر أن نصف المجامع العامة ، كما دُشِّنت في نيقية ، بأنها بمعنى من المعاني « مجامع إمبراطورية » (die Reichskonzile) وربما كان هذا الوصف المعنى الأول والأصلي للفظة « مسكوني » كما أُطلقت على المجامع[٤] . ولا مجال هنا للبحث المطوَّل في المشكلة الصعبة والشائكة المتعلقة بطبيعة أو خاصيَّة هذه البنية التي كانت « الكومنولث » (commonwealth) المسيحي الجديد والجمهورية المسيحية الثيوقراطية (Res publica Christiana) التي صارت فيها الكنيسة مرتبطة بالإمبراطورية بشكل غريب[٥] ، لأن هدفنا المباشر لا علاقة له بهذا الموضوع . كانت مجامع القرن الرابع ما تزال اجتماعات اقتضائية أو **أحداثاً** فردية . وكان سلطانها النهائي مستنداً إلى اتفاقها مع « التقليد الرسولي » . فعدم وجود أية محاولة في القرن الرابع أو فيما بعد لتوسيع نظرية قانونية عن « المجامع العامة » بكونها مركزاً للسلطان النهائي وبكونها ذات ونماذج معيَّنة لإجراءات متعدّدة هو أمر ذو دلالة ، رغم أن الكنيسة اعترفت بهذه المجامع في الواقع (de facto) بأنها مكان مناسب لمعالجة مشاكل الإيمان والعقيدة ومرجع في هذه الأمور . لن نبالغ إذا قلنا ان المجامع لم تُعتبر أبداً مؤسسة قانونية ، بل اعتُبرت **أحداثاً** اقتضائية **تتجلىّ فيها المواهب الروحية** . فهي لم تُعتبر اجتماعات دورية يجب أن تلتئم في أوقات محدَّدة . والكنيسة لم تعترف سلفاً بشرعية أي مجمع ، بل إن الكنيسة رفضت عدداً منها ، رغم قانونيتها الشكلية .

يكفي أن نذكر المجمع اللصوصي الذي عُقد سنة ٤٤٩. فالكنيسة اعترفت «بمسكونية» المجامع التي لها سلطة دامغة. إنها اعترفت بها فوراً أو بعد زمن لا لأهليتها **القانونية**، بل لطابعها **المواهبي**، إذ شهدت بالروح القدس للحقيقة الموجودة في الكتاب المقدَّس كما سُلِّم في التقليد الرسولي[٦]. لا مجال هنا لبحث «نظريّة الاستلام» (Theory of reception)، لأنّ هذه النّظرية لم تكن موجودة. فهناك رؤية ايمانية فقط. إن هانس كونغ (Hans Küng) في كتابه Sturkturen der Kirche (بنية الكنيسة) اقترح طريقة تساعد في فهم هذه المسألة. ورغم أن هذا المؤلِّف ليس مؤرِّخاً فإن المؤرِّخين يقدرون أن يطبِّقوا مخططه اللاهوتي على نحو مثمر. فاقترح كونغ أن يُنظر إلى الكنيسة «كمجمع» يدعوه الله نفسه إلى الانعقاد («بدعوة إلهية» Aus göttlicher Berufung)، وإلى المجامع التاريخية أي المسكونية أو العامة كمجامع يدعوها الإنسان للانعقاد («بدعوة إنسانية» Aus monschlicher Berufung)، لأنها تمثِّل الكنيسة بشكل حقيقي، لكنها لا تكون أكثر من ممثلة[٧]. وتجدر الاشارة الى أن المؤرخ الروسي بولوتوف (V.V. Bolotov) أورد منذ سنوات مفهوماً مشابهاً في «محاضراته عن تاريخ الكنيسة القديمة»، فقال إن الكنيسة إجتماع (ecclesia) لا ينفضّ أبداً[٨]. والسلطان السامي ومقدرة تمييز حقيقة الإيمان أودعا في الكنيسة التي هي «مؤسسة إلهية» بالمعنى الصحيح والدقيق للكلمة. ولكن لا يوجد مجمع أو «مؤسسة مجمعية ذات حق إلهي» (de Jure Divino) إلاَّ بمقدار ما تكون صورة حقيقية وتجلِّياً للكنيسة. وقد نبقى في دائرة مفرغة إذا شدَّدنا على ضمانات **شكلية** في الأمور العقيدية، لأن هذه «الضمانات» غير

موجودة ولا يمكن إبرازها مسبقاً. فبعض «المجامع» كان مخفقاً، لأنه لم يكن سوى اجتماع غير شرعي (Conciliabula) وقع في الخطأ. ولذلك رُفضت هذه المجامع فيما بعد. إن تاريخ المجامع في القرن الرابع مفيد جداً في هذا المجال[٩]. وما أعلنته المجامع لم تقبله الكنيسة أو ترفضه على أساس شكلي أو «قانوني». فحكم الكنيسة كان انتقائياً إلى أبعد الحدود. إذن، **لم يكن المجمع فوق الكنيسة**، فهو على وجه التحديد «تمثيل» لها. وهذا يفسِّر سبب عدم احتكام الكنيسة القديمة إلى «السلطان المجمعي» بشكل مطلق (in abstracto) أو عام، فهي احتكمت دائماً إلى مجامع **خاصة** أو بالأحرى إلى «إيمان» هذه المجامع وشهادتها. نشر الأب كونغار (Yves Congar) مقالة جيِّدة جداً عن «أولويَّة المجامع المسكونية الأربعة الأولى» أورد فيها شواهد مهمَّة[١٠]. فأولويَّة نيقية وأفسس وخلكيدونية كانت في تحديداتها العقيدية، ممَّا اعتبره الجميع تعبيراً صادقاً وكافياً عن حقيقة الإيمان الذي أُودع سابقاً في الكنيسة. إن التشديد لم يكن هنا على السلطان «القانوني»، بل على الحقيقة. وهذا يقودنا إلى المسألة الحاسمة والمعقَّدة وهي ما هي أفضل مقاييس الحقيقة المسيحية؟

المسيح : مقياس للحق

إنه لا يوجد جوابٌ سهلٌ عن هذا السؤال. لكن، في الواقع، هناك جواب سهل جداً : **المسيح هو الحق**. فمصدر الحق المسيحي ومقياسه هو الإعلان الإلهي في بنيته المزدوجة وتدبيره المضاعف.

مصدر الحق هو كلمة الله . هذا الجواب أُعطي بسهولة وقُبِل في الكنيسة القديمة بشكل عام، مثلما يُقبل في مسيحية هذا العصر المنقسمة. لكنَّ هذا الجواب لا يحلّ المشكلة. والحق، أنه كان يُقوَّم ويُفسّر بطرق مختلفة إلى حدّ التفاوت الجذري. وعنى فقط أن المشكلة انتقلت خطوة أخرى وبرز سؤال جديد وهو كيف يجب أن نفهم الإعلان؟ إن الكنيسة الأولى لم تشكّ في «كفاية» الكتاب ولم تحاول أن تتجاوزه، بل ادَّعت دوماً أنها لم تتجاوزه. لكن المسألة التفسيرية برزت ابتداء من العصر الرسولي بروزاً حاداً. فما هو المبدأ التفسيري الصحيح الذي كان يُتّبع؟ إننا لا نجد سوى جواب الاحتكام إلى «إيمان الكنيسة» الذي هو إيمان الرسل وبشارتهم، أي إلى التقليد الرسولي. فالكتاب لا يُفهم إلاَّ في الكنيسة، كما أكَّد أورِيجنس، وكما أكَّد القديس إيريناوس وترتليان قبله. كان الاحتكام إلى التقليد احتكاماً إلى فكر الكنيسة(phronema) ، وكان منهجاً لاكتشاف الإيمان المسلَّم به دائماً ومنذ البدء (semper creditum) وتثبيته.

كانت ديمومة الإيمان المسيحي إشارة واضحة إلى حقيقته وأمارة لها ، حيث لا مجال للتجديد والأفكار المبتدعة[١١] . ويمكن أن تُبرهَن على نحو ملائم ديمومة إيمان الكنيسة المقدَّسة من شهادات الماضي . ولذلك يُستشهد عادة « بالقدماء » في المباحثات اللاهوتية . ولكن يجب أن تُستخدم « حجة القِدَم » بشيء من الحذر ، لأن الرجوع الاتفاقي إلى الأزمنة القديمة والاستشهاد العرَضي بمؤلِّفين قدماء قد يكونان غامضين ومضلِّلين . وهذا الأمر

فُهم فهماً تاماً أيام الجدل الكبير حول المعمودية في القرن الثالث ، عندما أُثيرت مسألة شرعية « العادات القديمة » وسلطانها . فترتليان أكَّد أن العادات (consuetudines) في الكنيسة يجب أن تُفحص تحت ضوء الحقيقة ، لأن « سيِّدنا المسيح لم يظهر نفسه عادة وعرفاً ، بل حقيقة » (في غطاء العذارى ١ ، ١) . والقديس كبريانوس استعمل هذه العبارة ومجمع قرطاجة الذي عُقد سنة ٢٥٦ تبنَّاها . ولعلَّ « القدم » في ذاته يمكن أن يكون خطأً متأصلاً « لأن القِدَم بلا حقيقة خطأ قديم متأصل » كما قال القديس كبريانوس ، (الرسالة ٧٤ ، ٩) . وأوغسطين أيضاً استخدم العبارة نفسها فقال : « يقول الرب في الإنجيل : أنا هو الحق ، ولم يقل : أنا هو العادة » (في المعمودية ٣ ، ٦ ، ٩) . « فالقِدَم» في حدّ ذاته لا يكون حقاً بالضرورة مع أن الحق المسيحي كان فعلياً حقاً «قديماً»، ولذلك قاومت الكنيسة كلّ البدع . أمَّا الهراطقة وعلى الأخص العرفانيون فكانوا أول من استخدم البرهان المرتكز على التقليد. وهذا ما دفع القديس إيريناوس إلى إحكام مفهومه الخاص عن «التقليد» الذي يقاوم «التقاليد» الخاطئة التي أوردها الهراطقة والتي كانت غريبة عن فكر الكنيسة[١٢] . فكان لا بدَّ للاحتكام إلى «القِدَم» أو «التقاليد» أن يكون انتقائياً وتمييزياً، لأن بعض «التقاليد» التي تعلَّل بها الهراطقة كانت خاطئة. فيجب على المرء أن يبحث بدقة عن «التقليد الحقيقي»، الذي يقدر أن يرجعه إلى سلطان الرسل والذي يثبّته ويؤكّده إجماع (consensio)الكنائس. لكن لا يُكتشف هذا الإجماع بسهولة ، لذلك بقيت بعض الأسئلة مطروحة . أمَّا مقياس القديس إيريناوس فكان سليماً وصحيحاً :

التقليد هو التقليد الرسولي الجامع . وأوريجنس حاول في مقدمة كتابه « المبادىء » أن يصف غاية « الاتفاق » القائم الذي كان ضرورياً وإلزامياً بالنسبة إليه ، فأورد مجموعة من النقاط المهمة التي تحتاج إلى مزيد من الدرس . فكانت هناك عدَّة تقاليد محلِّية تختلف في اللغة والنظام حتى ضمن الشركة الدائمة في الإيمان و«القدسات» (in sacris) . يكفي أن نذكر الخلاف الفِصحي بين روما والشرق ، حين برزت مشكلة سلطة العادات القديمة . ويجب أيضاً أن نذكر الصراع الذي دار بين قرطاجة وروما والصراع الذي دار بين روما والإسكندرية في القرن الثالث والتوتر المتزايد بين الإسكندرية وإنطاكية الذي بلغ قمته المأساوية وطريقه المسدود في القرن الخامس . ففي هذا العصر من الصراع اللاهوتي الحاد احتكمت جميع الأطراف إلى التقليد و«القِدَم» . ولذلك تراكمت على كل الجوانب « سلاسل » من الشهادات القديمة . فكان يجب أن تُفحص بدقة هذه الشهادات على أسس تتجاوز مبدأ « القِدَم » وحده . فبعض التقاليد المحلِّية الليتورجية واللاهوتية طرحها جانباً ونبذها سلطان الإجماع (consensus) « المسكوني » . ففي مجمع أفسس وقعت مجابهة حادة بين التقاليد اللاهوتية المختلفة ، فانشطر إلى اثنين ـ مجمع القديس كيرلّس وكنيسة روما « المسكوني » ومجمع الشرق غير الشرعي (conciliabulum) . وقد تمَّت المصالحة لكن التوتر بقي قائماً . وكان أمر الفصول الثلاثة الحالة الأكثر إثارة في شجب تقليد لاهوتي قديم ومعتبر ، وإن كان محلِّياً . فأُثير آنذاك سؤال مبدئي وهو إلى أيّ حدّ كان إنكار إيمان الذين رقدوا بسلام واتحاد بالكنيسة شرعياً ؟ قام جدل عنيف حول هذه القضية ،

وخاصة في الغرب ، وأُعطيت براهين قوية ضد العودة إلى الأحداث الماضية وضد إعطاء حكم فيها . ومع ذلك أبسل المجمع المسكوني الخامس هذه الفصول ، وبذلك نقض الإجماعُ (consensus) المسكوني «القِدَمَ» .

معنى الاحتكام إلى الآباء

لوحظ أن الاحتكام الى القِدَم تتغيَّر وظيفته وخاصيته مع مرور الزمن . ففي أيام القديس إيريناوس أو ترتليان كان الماضي الرسولي قريباً وحاضراً في الذاكرة البشرية . والقديس إيريناوس سمع في شبابه تعاليم القديس بوليكربوس الذي كان تلميذاً مباشراً ليوحنا اللاهوتي . وهذا الجيل كان الجيل الثالث بعد المسيح . فذكرى العصر الرسولي كان لا يزال نضراً ، ومجال التاريخ المسيحي كان لا يزال قصيراً ومحدوداً . في ذلك العصر المبكر دار الاهتمام حول **الأسس** الرسولية وحول **الإعلان الأول** للبشارة (Kerygma) . وهكذا عنى التقليد آنذاك « النقل » أو « الإيداع » . وكانت مسألة النقل الدقيق بسيطة نسبياً في فترة تزيد على قرن كامل وخاصة في الكنائس التي أسّسها الرسل أنفسهم . فاتَّجه الانتباه إلى لوائح التعاقب الرسولي (كما عند القديس إيريناوس وإيسيبيس) التي كان جمعها سهلاً . لكن مسألة « التعاقب » ظهرت أكثر تعقيداً في الأجيال اللاحقة الأكثر بعداً عن العصر الرسولي . وفي هذه الظروف الجديدة صار انتقال التشديد من مسألة « الرسولية » الأصلية إلى مسألة حفظ « الوديعة » الإيمانية طبيعياً . وصار التقليد

يعني « انتقالاً » أكثر منه « تسليماً » . وصارت مسألة « التعاقب » بمعناها الواسع والشامل ملحَّة جداً . فبرزت مسألة الشهادات الصادقة . في هذا الظرف أُثير ولأول مرة سلطان الآباء بشكل رسمي : هم كانوا شهوداً لديمومة البشارة (Kerygma) وأصالتها كما انتقلت من جيل إلى جيل[١٣] . ولفظتا الرسل و الآباء تقارنتا بشكل عام عند استخدام حجة التقليد في القرنين الثالث والرابع . وكان الرجوع المزدوج إلى الأصل و إلى الحفاظ المستمر والثابت عليه ضامناً لأصالة الإيمان . أما الكتاب فاعتُرف به رسمياً أساساً للإيمان بكونه كلمة الله وكتاب الروح . لكن بقيت مشكلة تفسيره الصحيح . ولذلك استُشهد بالآباء والكتاب معاً أي بالبشارة (kerygma) والتفسير (exegesis) .

كانت عبارة الرجوع « إلى الآباء » أو الاحتكام إليهم علامة مميَّزة وبارزة في البحث اللاهوتي زمن المجامع المسكونية ابتداء من مجمع نيقية . لكنَّ اللفظة لم تُحدَّد بشكل رسمي ، مع أن بعض الكتَّاب الكنسيين الأوائل استخدموها أحياناً بشكل متفرق . فكانت تشير غالباً إلى معلِّمي الحقبات السابقة وقادتها المسيحيين . ومن ثمّ أصبحت تدريجياً لقباً للأساقفة ، لأنهم يُقامون معلِّمين للإيمان وشهوداً له . بعد ذلك أُطلقت بشكل خاص على الأساقفة الأعضاء في المجامع . ما يجمع كلّ هذه الحالات كان المهمة التعليمية . « فالآباء » هم الذين نقلوا ونشروا العقيدة القويمة وتعليم الرسل ، فكانوا قادة في التعليم المسيحي والتوجيه . بهذا المعنى أُطلقت بقوَّة على الكتَّاب المسيحيين الكبار. ويجب أن نتذكر

أن الكتيِّب الرئيسي ، ولعلَّه الكتيِّب الأوحد ، في الكنيسة القديمة عن الإيمان والعقيدة كان تحديداً الكتاب المقدَّس . ولذلك اعتبر المفسِّرون المشاهير للكتاب « آباء » بالمعنى البارز[١٤] . كان « الآباء » معلِّمين بالدرجة الأولى (didascali, doctores) ، بل كانوا معلِّمين بمقدار ما كانوا شهوداً (testes) . لكن يجب أن نميِّز بين هاتين الوظيفتين ، رغم أن كلّ وظيفة منسوجة مع الأخرى . « فالتعليم » كان مهمة رسولية : « علِّموا جميع الأمم » . وفي هذا الالتزام يتأصل « سلطانهم » : فهو في الواقع سلطان حمل الشهادة . هنا يجب أن نشير إلى نقطتين مهمتين :

أولاً إلى ان في عبارة «آباء الكنيسة» توكيداً واضحاً فيه شيء من الحصرية ، لأنهم لم يتصرَّفوا كأفراد فقط، بل كرجال كنسيين(viri ecclesiastici على حدّ تعبير أورجنس المفضَّل) ، بالنيابة عن الكنيسة وباسمها . فهم الناطقون باسم الكنيسة ومفسِّرو إيمانها وحافظو تقليدها وشهود حقيقتها وإيمانها ومعلِّمون بارزون (magistri probabiles على حدّ تعبير القديس فكنديوس) وعلى هذا الأساس يقوم سلطانهم[١٥] . وهو يرجعنا إلى مفهوم «عرض» الإيمان . أشار G.L. Prestige بحق إلى «أن دساتير الكنيسة الإيمانية انبثقت من تعليمها . وأن تأثير الهرطقة هو الذي جعل الدساتير القديمة موثوقة أكثر مما كانت سبباً في خلق دساتير جديدة . وهكذا كان الدستور النيقاوي الشهير والذي أصبح أهمّ دساتير الإيمان نسخة جديدة عن اعتراف إيماني كان يستعمل في فلسطين . وهناك حدث أكثر أهمية يجب أن نذكره دائماً وهو أن العمل العقلي الأصيل

والفكر التفسيري الحيّ لم تقدِّمه المجامع التي أصدرت دساتير الإيمان، بل المعلِّمون اللاهوتيون الذين قدَّموا وفسَّروا الصيَغ الإيمانية التي تبنَّتها المجامع. فتعليم نيقية، الذي صار موضوع احترام وثقة، يمثِّل أفكار المفكِّرين العمالقة الذين جاهدوا طوال مئة سنة قبل هذا المجمع وطوال خمسين سنة بعده». (١٦)

كان الآباء الملهمين الحقيقين للمجامع في حضورهم وغيابهم (in absentia)، وحتى بعد انتقالهم إلى الراحة الأبدية. لذلك أكَّدت المجامع أنها «تابعة للآباء القديسين»، كما قال مجمع خلكيدونية.

ثانياً، كان إجماع الآباء (consensus patrum) يعوّل عليه اذ لم يعوّل على آرائهم الخاصة التي يجب مع ذلك ألاَّ ننبذها بسرعة وتهوّر- وهذا الإجماع كان أكثر من اتفاق عملي بين الأفراد. فالإجماع (consensus) الحقيقي والموثوق به عكَسَ فكر الكنيسة الجامعة(١٧). وهذا النوع من «الإجماع» رجع إليه القديس إيريناوس عندما أكَّد أن قدرة قادة الكنائس في التعبير وعجزهم عنه لا يقدران أن يؤثرا في تماثل شهادتهم، لأن «قوة التقليد» (traditionis virtus) كانت دائماً وفي كلّ مكان هي نفسها (ضد الهراطقة ١، ١٠، ٢). فبشارة الكنيسة تبقى هي هي «مستمرة وثابتة ومتماثلة» (Constans et aequaliter perseverans) (المرجع نفسه ٣، ٢٤، ١). إن «الإجماع» الحقيقي يظهر ويعلن عن التماثل الدائم في إيمان الكنيسة (aequaliter perseverans). (١٨)

تقـوم **السلطة** التعليمية في المجامــع المســكونية على **عصمة** الكنيسة ، لأن السلطة العليا منوطة بالكنيسة التي هي عمود الحق وأساسه . وهذه السلطة ليست **قانونية** بالمعنى الدقيق للّفظة ، مع أن الأحكام القانونية والتشريعات يمكن إلحاقها بالقرارات المجمعية التي تتعلق بالإيمان . فهي سلطة **مواهبية** تقوم على مؤازرة الـروح القدس : «**فظهرت حسنة للروح القدس ولنا**» .

حواشي الفصل السادس

(١) راجـع :

Dom Gregory Dix, «Jurisdiction, Episcopal and Papal, in the Early Church», Laudate, XVI (No. 62, June 1938) 108.

(٢) راجـع :

Georg Kretschmar, «Die Konzile der Alten Kirche», in Die ökumenischen Konzile der Christenheit, hg. v.H.J. Margull, Stuttgart 1961, p. 1.

(٣) راجع : Dom Gregory Dix op. cit., p. 113

(٤) راجـع :

Eduard Schwartz, «Uber die Reichskon zilien von Theodosius bis Justinian» (1921), in Gesammelte Schriften, IV (Berlin, 1960), p. 111-158.

(٥) أنظـر مقالتـي

«Empire and Desert: Antinomies of Christian History», in The Greek Orthodox Theological Review 3 (No. 2, 1957) 133-159.

(٦) راجع :

V.V. Bolotov, Lectures on the History of the Ancient Church, III, (1913), 320 f (Russian Letters to A.A. Kireev, ed. D.N. Jakshich 1913), 31 f. (Rus.) . A.P. Dobroklonsky, «The Ecumenical Councils of the Orthodox Church. Their Structure», Bogoslovlje, XI (2-3 1936), 163-172, 276-287(Serbian).

(٧) راجع : Hans Küng, Strukturen der Kirche, 1962, p. 11-74.

(٨) راجع : Bolotov, Lectures, I (1907), p. 9-14.:

(٩) راجع :

Monald Goemans, O.F.M., Het algemeene Concilie in de vierde eeuw, Nijmegen-Utrecht 1945.

(١٠) راجـع :

«Primauté des quatre premiers conciles oecuméniques»,

Le Concile et les Conciles, Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Eglise, 1960, p. 75-109.

(١١) لمزيد من الشرح أنظر مقالتي :

«The Function of Tradition in the Ancient Church», The Greek Orthodox Theological Review, 9 (No. 2, 1964) 181-200. «Scripture and Tradition: An Orthodox point of view», Dialog, II (No. 4, 1963) 288-293. «Revelation and Interpretation», in Biblical Authority for Today. Alan Richardson and W. Schweitzer, London and Philadelphia 1951, pp. 163-180.

(١٢) راجـع :

B. Reynders, «Paradosis, Le progrès de l'idée de tradition jusqu'à Saint Irénée», Recherches de théologie ancienne et médiévale, V (1933) 155-191 «La polémique de Saint Irénée», ibidem 7 (1935) 5-27.

(١٣) راجع :

P. Smulders, «Le mot et le concept de tradition chez les Pères», Recherches de Science religieuse, 40 (1952) 41-62,. Yves Congar, La Tradition et les traditions Etude historique, Paris 1960, p. 57 ff.

(١٤) راجـع :

J. Fessler, Institutions Patrologiae, denuo recensuit, auxit, éditit B. Jungmann, I, Innsbruck 1890, pp. 15-57. E. Amann, «Pères de l'Eglise», Dictionnaire de Théologie Catholique, XII, pp. 1192-1215. Basilius Steidle, O.S.B., «Heilige Vaterschaft», Benedictinische Monatsschrift, 14 (1932) 215-226; «Unsere Kirchenväter», ibidem 387-398, 454-466.

(١٥) راجع :

Basilius Steidle, Patrologia, Fribugi Brisg. 1937, p. 9: qui saltem aliquo tempore per vinculum fidei et caritatis Ecclesiae adhaeserunt testesque sunt veritatis catholicae.

(١٦) راجع :

G.L. Prestige, Fathers and Heretics, London, 1940, p. 8.

(١٧) أنظر أفسابيوس ، « التاريخ الكنسي » ، ٥ ، ٢٨ ، ٦ .

(١٨) أنظـر مقالتـي

«Offenbarung, Philosophie und Theologie» Zwischen des Zeiten, 9 (1931) 463-480. cf. Karl Adam, Christus unser Bruder (1926), p. 116 ff.

« تنطلق الروح التي تحافظ على تقليد الكنيسة مباشرة من موقفها الأساسي المتمحور حول المسيح . ومن هذا الموقف خرجت الكنيسة لتقاوم طغيان الشخصيات القيادية وطغيان المدارس والاتجاهات ، لأن الوعي المسيحي والبشارة المنقولة من المسيح يظهران من خلال هذه المدارس مضطربين ومهدّدين . والكنيسة لم تتردّد في أن تتخطّى بنفسها أولادها الكبار أمثال أوريجنس وأوغسطين وحتى توما الأكويني نفسه . فلا التقليد ولا التشبّث بأرض التاريخ ولا المعطيات المسيحية الأولى ولا الجماعة الحيّة الدائمة هي التي يجب أن تحمل رسالة المسيح ، بل التفكير الخاص والخبرة الصغيرة والأنا الوضيعة عند الناس في كلّ مكان . ولذلك عبّرت الكنيسة عن إبسالها . . . فما تاريخ البشارة سوى ثبات أمام شخص المسيح وتنفيذ ملحّ لوصيته . ليكن المسيح وحده معلّمكم ».

في الواقع إن هذا المقطع المحزن هو إعادة صياغة للفصل الأول من كتاب «Commonitorium» للقديس فكنديوس الذي يميّز فيه بين فكر الكنيسة المشترك وبين الآراء الخاصة عند الأفراد :

« vero, quamquis ille sanctus et doctus, quamvis episcopus, quamvis confessor et martyr, praeter omnes aut etiam contra omnes senserit».