الاب جورج فلورفسكي

الكتاب المقدس
والكنيست والمتنقل

وجهة نظر اثوذكنسية

نقله إلى العربية
الاب ميشال نجم

منشورات البتور
1984
Bible Church and tradition

An Eastern Orthodox view

ونشر في

Nordland Publishing company

Belmont, Massachusetts, USA
الفهرست

ترجمة موجزة لحياة المؤلف
الفصل الأول: الفكر الكتابي المفقود

الإنسان المعاصر والكتاب المقدس

بشروا بدوامات الإيمان

التقليد حي

ماذا عن مجمع خلقادونية؟

مأساة تحت ضوء جديد

نسطورية جديد

مونوفيزية جديدة

الأزمة المعاصرة

صلة الآباء الوثيقة بعصرنا

الفصل الثاني: الإعلان والتفسير

رسالة وشهادة

تاريخ ومنهج

الفصل الثالث: جامعية الكنيسة

الاتحاد الإلهي - الإنساني والكنيسة

الميزة الداخلية في الجامعية

تغير وجه الشخصية

المقدس والتاريخي

نقائص القانون الفيكندياني

حرية وسلطة

الحوائي

الفصل الرابع: الكنيسة: طبيعتها ومهمتها

الفكر الجامع
الفصل الخامس: مهمة التقليد في الكنيسة القديمة

الحواري

الفصل السادس: سلطان المجامع القديمة وتقليد الآباء

المجامع في الكنيسة الأولى
المجمع الإمبراطوري أو الملكي
المسيح: مقياس للحق
معنى الاحتكام إلى الآباء
الحواري

الفصل السابع: القديس غريغوريوس بالاماس وتقليد الآباء

أتباع الآباء
فكر الآباء
الطابع الوجودي في اللاهوت الآبائي
معنى عصر الآباء
تراث اللاهوت البيزنطي
القديس غريغوريوس بالاماس والتألّه
الحواري
ترجمة موجزة لحياة المؤلف

ولد الأب جورج فلورفسكي في أوديسا سنة 1893، وعمل استادًا مساعدًا في جامعتها سنة 1919. وبعد أن ترك روسيا علمًا الفلسفة في براغ من سنة 1922 حتى سنة 1927، ثم دعي لتولي كرسي "البروتولوژیا" (الأباثيات) في معهد القديس سرجيوس اللاهوتي في باريس. في سنة 1948 سافر إلى الولايات المتحدة، حيث أصبح استادًا في معهد القديس فلاديمير اللاهوتي ثم عميداً له حتى سنة 1955. وكان في الوقت نفسه استادًا في جامعة كولومبيا ومعهد الاتحاد اللاهوتي. بين عامي 1952 و1964 شغل كرسي تاريخ الكنيسة الشرقية في جامعة هارفرد. ومن سنة 1964 بدأ يعلم الدراسات السلافية والتاريخ السلافي في جامعة برنستون.

كان استادًا فخريًا في تاريخ الكنيسة الشرقية في جامعة هارفرد، وحاصل درجات علمية فخرية متعددة، وكان عضواً في الأكاديمية الأميركية للفنون والعلوم.

رقد الأب فلورفسكي بالرب عام 1979 عن سنة وثمانين عامًا.
الفصل الأول
الفكر الكتابي المفقود (3)

(قيقاً للحقيقة التي في بسوع
(افس 4 : 21)

يُفترض بكهنة المسيح ألا يبشروا، من منبر الوعظ على الأقل، بأفكارهم الخاصة لأن الأيدي تُوضع عليهم في الكنيسة للتبشير بكلمة الله. فيُسلم إليهم إنجيل يسوع المسيح ونذود عنهم الرسالة الخالدة والقريحة. لذلك ينتظر منهم نشر الآباء الذين أعطى للقديسين وحفظه. لكن التبشير بكلمة الله يجب أن يكون فعلًا، وأن يحمل القناعة والولاء لكل جيل ولكل جامع. ولذلك قد تُصاغ كلمة الله من جديد، إذا ما تطلب الظروف ذلك. ولكن يجب المحافظة، قبل كل شيء، على هويته هذه الرسالة.

على الرغم أن يتحقق أنه يبشّر بالإنجيل نفسه الذي سُلِم إليه وأنه لا يأتي بإنجيل غريب من عنده، لأنه لا يقدر أن يكون كلمة الله بسهولة، وفق عادات عصر سريعة الزوال ووقف مواقف عصر معين، بما في ذلك عادات عصرنا ومقامه. فكثيرًا ما نزع مع الأسف، إلى قياس كلمة الله بقياس منزلتنا وقامتنا، بدل أن نفحص أفكارنا ونقيسها بمنزلة المسيح الريفية، إذ إن «الفكر الحديث» نفسه خاضع لحكم كلمة الله.

(3) كتب هذا المقال عام 1951.
الإنسان المعاصر والكتاب المقدس

إن المصاعب الكبيرة تنشأ من ذات هذه النقطة. فهذا فقد استقامة الفكر الكتابي، رغم حافظته على بعض أساليبه. إن الإنسان المعاصر يزدوج كثيراً، لأن الحقيقة الإلهية تقدم له في مصطلح "قديم" - أي في لغة الكتاب المقدس - لابد يستخدمه بشكل عفوي. ولذلك اقترح بعضهم مؤخرًا أن ينزع العنصر الأسطوري (demythologize) عن الكتاب وأن تبدَّل أساليبه القديمة فيصيب أقرب. لكن السؤال الذي لا نقدر أن نفرض عليه هو: هل لغة الكتاب المقدس غلاف خارجي عرضي تستخرج منه أفكار أبدية، أم أنها عربية أبدية للرسالة الإلهية التي أعلنت مرة وآخرى؟ إننا سنقع في خطر خسارة فرصة كلمة الله أثناء عملية "إعادة التفسير" المستمرة. ومهما كانت الطريقة، فكيف نقدر أن نفسر الكتاب المقدس ما دمنا قد نسبنا لغته الأصلية؟ أولاً، ثبت فنون ثقة أكبر، إذا ما وجهنا نظرة إلى البني الفكري الموجود فيها، وتعلمنا لغته من جديد. إن الإنسان لا يقدر أن يتلقي الإنجيل ما لم يبت في لغة الكتاب لا تعني الإقرار بالخطأ والندم عليها فقط، بل تعني "تغير الذهن"، أي تغييراً عميقاً لفكر الإنسان و موقفه العاطفي وتتوسط ذاته الذي يبدأ بنكران الذات ويحقق بختم الروح القدس.

إذا نعيش اليوم في عصر من الفوضى الفكرية والتفسير. وعلل موقف الإنسان المعاصر غير عدٍ بعد، لأن تعدَ أفكاره تبدَ عنه.
كل أمل في التوفيق بينها. ولذلك قد يكون "الإيمان الذي سُلِّم إلى القديسين" السَّمَّى الأوحد الذي يكنه أن يرشدنا وسط الضباب الفكري في عصرنا الواقعي، على الرغم من أن هذا الإيمان سيظهر لنا مثلاً ومهجوراً مثل لغة الكنيسة الأولى، إذا ما حكمنا عليها بمقاسينا الزائفة.

بُشِّرنا بدساتير الإيمان

يمَ شَبَّرَ؟ وَيَمْ سَأَعْلَمُ بِهِ عَصْرٌ عَصْرِيَّ "في عصر كهذا"؟ لا مجال للتردد: إن سأبَّرَ يبِعُو السير السهوب مصلوباً وقائياً من بين الأمواج وسأعلم الذين دعاني الله أن أنقل لهم رسالة الخلاص كيا وصلتي عبر التقليد غير المنقطع في الكنيسة الجامعة. لن أحصر نصي في تعاليم عصري، أي أنني سأعلمنهم "عقائد دستور الإيمان".

أعلِم غلَّبْيَةً أن دساتير الإيمان عقبة أمام الكثيرين في جيلنا الحاضر، "لأن الدساتير رموز تُشرَّن قدر إحترام الأعلام البالغة على حوافز الكنائس المحلية، ولأنها مفيدة لنضال الكنيسة اليوم في آسيا وأفريقيا وأوروبا، وأمريكيا بمفهد ما يكون الفأس أو "القربانة" مفيدين في يدي جندي حديث". هذا ما كتبه منذ سنوات باحث بريطاني شهير وقسيس ورع. وقد لا يكتب اليوم هذه الكلمات، لكننا نجد من يتبنى من آياء القلب تصرحاً بهذا لأنه يجب علينا أن نبني أن دساتير الإيمان الأولى تستخدم أسلوب الكتاب المقدس ما يجعلها صعبة على الإنسان المعاصر.

ما زلت إذاً نواجه في يامينا المشكلة نفسها: ماذا نقدر أن نقدم ...
بدل الكتاب المقدس ؟ أنا أفضل لغة التقليد ، لا "لمحافظة" كسلة أو ساذجة ولن "لطاعة" عمياً "لسلطان خارجي" ، بل لأنني لا أقدر أن أجد طريقة أفضل للتعبير . إنني مستعد أن أعرض نفسي لتهمة لا مفر منها وهي أنني متعلق "بكل قديم" ومؤمن بالعاصمة الجرمانية ( fundamentalist ) ، لكنني سأجب عن هذه التهمة وأقول إنها خاطئة ولا مبرر لها ، لأنني أحافظ على عقائد الإيمان وأتمسك بها بكل ضمير حي ومن كل قلبي ، وأدركم عن طريق الإيمان أنها ثلاثين ذاتاً كل الأمنة والخصوص ، بما في ذلك "عصر كهذا" ، وأؤمن بأنها قادرة على إعادة جبل يئس كجيلنا إلى الشجاعة والرؤية المسيحين .

التقليد حيّ

ما الكنيسة متحفاً للنواحي الممتة أو جمعية للبحث العلمي ؟ لأن ودائعها حيّة ( depositum juvenescens ) على حد تعبير القديس إيريناوس . فإيضاً ليس من بقايا الماضي ، بل هو "سيف الروح" وما يجب أن ينشر به اليوم هو إعادة العالم إلى المسيحية . فهو المخرج الأول من هذا الطريق المسدد الذي سيق إليه العالم من جراء إخفاق المسلمين في أن يكونوا مسيحيين حقيقيين .

إن العقيدة المسيحية لا تعطي جواباً مباشرًا أعلى أي سؤال عملي في حقل السياسة أو الاقتصاد ، تماماً كما يفعل إنجيل المسيح . غير أن تأثيرها في مجرى التاريخ الإنساني كان عظيماً . فإن الإعتراف بكرامة
الإنسان وقيمته وبالروحية والعدالة تتبع كلها من الإنجيل. حتى إننا
لا نقدر أن نبني العالم الجديد إلا بناء الإنسان الجديد.

ماذا عن مجمع خلكيدونية؟

ما هو المدلول الحقيقي لعبارة "وصار بشرًا"؟ وبكلام آخر،
من كان يسوع، المسيح والرب؟ وماذا عن مجمع خلكيدونية عندما
قال إن المسيح "إنسان تام" "وإله تام"، لكنه "أفتح واحد"؟ ينزع
"الإنسان المعاصر" إلى إتقان هذا التحديد الذي أورده مجمع
خلكيدونية، لأنه يخفق في أن يعمل له أي معنى. فما هذه "اللغة
الأيانية" إلا قطعة أدبية عنه، ولعلها لا تعني له شيئًا. إنني
أعتقد بأن كل هذا الموقف خاطئ، لأن "تحديد" هذا المجمع
ليس تحديداً ما وراثياً. ولم يعتبر هكذا قط، لأن سر التجسد ليس
معجزة ميتافيزيقية. إن تحديد مجمع خلكيدونية تحديد إياني،
ولذلك لن يفهم إذا ما اقتطع من خبرة الكنيسة. فهو "تحديد
وجودي".

إن صيغة مجمع خلكيدونية يضاف عقلي للسّر الذي يدرك عن
طريق الإيمان. فمخلصنا ليس إنساناً فقط، بل إله نفسه. هنا
يقع التشديد الوجودي لصيغة هذا المجمع. إن مخلصنا الذي
"تازل"، والذي "صار بشراً" قد وحَد نفسه مع الناس مشاركاً
في الحياة والطبيعة الإنسانية. فالبادرة لم تكن إلهية فقط، بل أن
زعم الخلاص كان شخصاً إلهياً. وكما يطلن المسيح الإنسانية
يشير إلى حقيقة هذا الإتحاد الخلاصي واستقامته، أي إن الله دخل
النبرة البشري وصار شخصاً تاريخياً.

هذا الأمر يبدو غريباً ومخاطباً بسرّ، "ولا شك أن سرّ الألوهة عظيم، لأن الله ظهر بالجسد". لكن هذا السرّ إعلان إلهي، لأن سرّ شخص الله أعلن في التجسد، فاتهم الله بمصير الإنسان إلهاماً صمياً (وخصوصاً مصير كل من "هؤلاء الصغار")، حتى إنه دخل بشخصه فورى الحياة الشائعة وبوسها، وما العملية الإلهية مجرد هيمنة قوية على الكون تصدر عن بعد، بل إثر الله لمجرد "بوجرد عن ذاته". فهناك علاقة شخصية بين الله والإنسان.

mAأسأة تحت ضوء جديد

تظهر النبرة الإنسانية ككلها تحت ضوء جديد، لأن سرّ التجسد كان سرّ الحب الإلهي، سرّ الاندماج الإلهي في الإنسان فوناً. قمة هذا التجسد هو الصليب الذي كان نقطة تحول في مصير الإنسان. والسرّ الرهيب لهذا الصليب لا يفهم إلا من منظور خريستولوجي واسع، أي إذا آمنا بأنّ الصليب كان حقاً "ابن الله الحي". وموت المسيح كان دخول الإله شخصياً في الموت الإنساني وشفاءه وكان نزولاً إلى الجحيم. وهذا يعني نهاية الموت وتدخين حياة الإنسان الأبدية.

مذهلٌ الترابط الذي نجده في جسم العقيدة التقليدي والذي لن ندركه إلاّ بالإيمان الحي وبالمشاركة الشخصية مع الإله الشخصي. فالإيمان وحده يجعل الصليب الإيماني مقنعة ويعطي الحياة. "يبدو هذا الأمر غريباً، لكنّ خبرة متتبعي الأمور الروحية تقول إن
 الإنسان لا يكتسب فائدة من الأناجيل ما لم يكن أولاً في حب المسيح »، لأن المسيح ليس نصاً، بل شخص حي يقيم في جسده، أي في الكنيسة.

نسطورية جديدة

قد يبدو اقتراح التبشير بعقيدة خلقية في عصر كهذا سخيفاً. لكنني أؤمن بأن الحقيقة التي تشهد لها هذه العقيدة بنفسها قادرة على أن تغيّر نظرة الإنسان العقلي الروحية، لأنها تعطي حريَّة حقيقية. فالإنسان ليس وحيداً في هذا العالم، لأن الله يهتم بأحداث التاريخ البشري: هذا ما ينطوي عليه الفهم الكامل لسَر التجسد. وهذا ما يبطل الزعم بأن المجادلات الخريستولوجية لا تمت بصلة إلى الأوضاع الحاضرة. والحق، أنها تتردد وتتكرّر في خلافات عصرنا. فالإنسان المعاصر مُجرَ بوعي وبغير وعي في الوصول إلى التطرف النسطوري، أو في عدم التزام التجسد بجد واهتمام. فهو لا يحرؤ العيان بأن المسيح شخص إلهي، ولذلك يطلب مخلصاً إنسانياً يتنقي العون من الله. إنه يصرف إهتمامه إلى السينكلوجيا الإنسانية عند المخلص، ولا يبالى بسر اللحية الإلهية، لأنه في التحليل الأخير يؤمن بكل تفاقم منزلة الإنسان الرفيعة.

مونوفيزية جديدة

في النقيض الثاني هناك اليوم إحياء للمبول "المونوفيزية" في اللاهوت والدين، وذلك عندما يُعتبر الإنسان كاينية سلبياً، أي
عندما يُسمح له أن يسمع ويصغي ويأمل فقط. فالثور القائم اليوم بـ "التحريرية" (Liberalism) والأرثوذكسية الجديدة (Neo-orthodoxy) هما تكرار للصراع الخريستولوجي القديم على صعيد وجودي جديد وبطريقة روحية جديدة. وهذا الصراع لن يُجسّم في الحقل اللاهوتي إلاّ باكتساب رؤية أوعس.

كانت بشارة الكنيسة الأولى لاهوتية، ولم تكن تأملًا فكريًا عقليًا. فالتعاليم الجديدة كتاب لاهوتية. ولذلك كان إهالة اللاهوت في التربية العضلة للعلمانيين في أيامنا هذه مسؤولة عن فقدان الوعي الديني عنهم وعن الإحساس بالحقيقة التي تسود المزاج المعاصر. ما يحتاج إليه في المسيحية "في عصرنا" هو اللاهوت الوجودي السليم، لأن الإكليروس والشعب يتعرضان إلى اللاهوت. فالناس يلجأون إلى تبني "إيديولوجيات غريبة" ويدعونها معتقدات إيمانية تقليدية، لأنها لا نبض عادة باللاهوت الصحيح. واللجوء إلى "أناجيل منافسة" في أيامنا يعود إلى كونها تقدم لاهوتاً كاذباً ومنهجًا عقائديًا منحرفًا. ومع ذلك يقبلها بسرور أولئك الذين لا يجدون أي لاهوت في المسيحية المخفضة "والمثقفة" ذات الأسلوب "الحديث". قال لاهوتي إنكليزي عن الخيار الوجودي الذي يواجهه الكثيرون في أيامنا إنه خيار بين "العقيدة والموت". وما أن الزمن اللاهوتي وعصر الفلسفية الذرائية قد وُجِب على الكهنة أن يُنسوا من جديد بعقائد الإيمان أي بكلمة الله.
الأزمة المعاصرة

إن المهمة الأولى للمشجر في عصرنا هو "إعادة بناء الإيمان" الذي لا يتحقق بسعى عقلي، لأن الإيمان مصير جغرافي عن العالم الواقعي يجب أن نخلطه بالواقع. وأما أن الإنسان المعاصر متعلق بفكرته وقنااته وجهاته نظره وردات فعله فقد عجلت الإنسانية (humanism) في حدوث الأزمة، التي يرجع سببها إلى إعادة اكتشاف العالم الواقعي الذي نؤمن به. والوجه الحاسم لهذه الواقعة الروحية الجديدة هو اكتشاف الكنيسة من جديد، حيث لا تحجب الحقيقة وراء حائط أفكارنا، بل تكون سهيلة المنال. وهذا يدرك الإنسان أن الكنيسة ليست جمعية مؤمنين فحسب، بل "جسد المسيح". وهذا اكتشاف لأبعاد جديدة ولحضور دائم للمخلص الإلهي وسط قطيع المؤمنين. هذا الاكتشاف ي ncols في نور على بؤس وجودنا المفلك في عالم قد تعلمنا "بتدنيا" كلنا. أخذ كثير من الناس يوقنون أن الحل الحقيقي لكل المشاكل الاجتماعية يكمن في إعادة بناء الكنيسة. لذلك، يجب علينا أن نبص في "عصر كهذا" بالسيح السام "totus Christus, caput et corpus"، حذ تعبير أوغسطين. قد يكون هذا النوع من التبشير غير مألوف، لكنني أعتقد بأنه الأسلوب الوحيد للتبشير الفعلي بكلمة الله في عصر من الياس والتشاؤم كعصرنا الحاضر.

صلة الآباء الوثيقة بعصرنا

يعترني شعور غريب عندما أقرأ مؤلفات آباء الكنيسة، إذ
أجدها وثيقة الصلة بمشاكل عصري، أكثر من مصنفات اللاهوتين الحديثين، لأنهم كانوا يتصارعون مع المشاكل الوجودية ومع إعلانات الله الأزلية التي دُوِّنت ووضعت في الكتاب المقدس. إنني أجازف باقتراح يقول إن القديس أثناسيوس والمغبوط أغرضين هذا عصريان أكثر بكثير من لاهوتين معاصرين. والسبب بسيط: فهنا يتناولان الأمور نفسها ولا يتناولان الخرائط ولا يشددان على معتقدات الإنسان قدر تشديدها على هبات الله المتنوعة للإنسان. وواجهنا في "عصر كهذا" أن نوضح منظورنا ونعرف بمعلمي الماضي ونحاول أن نجد تأليفاً وجودياً للخبرة المسيحية.
الفصل الثاني

الإعلان والتفسير

"فإذا إن خان بعضهم، إنبطل خياتهم
وفاء الله؟ (رو 3: 3)"

رسالة وشهادة

ما هو الكتاب المقدس؟ هل هو كتاب كالكتب الأخرى المعدة للقارئ العادي الذي ننتظر منه أن يصوب معناه مباشرة؟ إنه بالأحرى كتاب شريف موجه إلى المؤمنين أولاً. وهمًا لا شك فيه أن المرء يقدر أن يقرأ أي سفر مقدّس كما يقرأ النصوص الأدبية عادة. لكن هذه القراءة لا علاقة لها بهدفنا المباشر، فنحن لا نتهم بالحرف بل بالرسالة. هذا ما عرّف عنه بقوة القديس إيلاريوس في Scriptura (قلو: «الكتاب المقدس ليس بقراءته، بل بفهمه»). هل نجد في الكتاب المقدس، ما تخوذاً كلاً، وكتاباً واحداً، رسالة معينة؟ إذا كان الجواب بالإجابة فإلي من تكن هذه الرسالة موجهة بشكل

(0) كتب هذا المقال عام 1951.
خاص؟ إلى أشخاص مؤهلين لفهم الكتاب وتفسير رسالته؟ أم إلى الجامعات والأشخاص بصفة كونهم أعضاء في هذه الجماعة؟

مما كان أصل النصوص التي يشتمل عليها الكتاب المقدس، فمن الواضح أنه في مجمله من خلال الجماعة في التدبر القديم والكنيسة المسيحية على حد سواء. فهو لا يشتمل على كل النصوص التاريخية والتشريعية والتعبدية الموجودة، بل على نخبة منها. وهذه النخبة أصبحت ذات سلطان من خلال استماعها - وعلى الأخص في الليتورجيا - في وسط الجماعة ومن خلال القيمة التي أعطت لها الكنيسة. لقد كان هناك هدف واضح يحدد هذه النخبة ويعنيها: «وصنع يسوع أمام تلاميذه آيات أخرى غير مدونة في هذا الكتاب. أمّا الآيات المدونة هنا، فهي لنتمى بأن يسوع هو المسيح ابن الله. فإذا أمتننت نتمبا باسم الحياة» (يوحنا 20: 29-31). ينطلق هذا الهدف على الكتاب كله. فما حصل هو أن بعضًا من الكتابات اخترى وجمع وسُلّم بعد ذلك إلى المؤمنين ليكون نسخة عن الرسالة الإلهية يُبدِر اعتهابها. إن الرسالة الإلهية وآية من الله، بل إنها كلامه، لكن الجماعة المؤمنة هي التي سلمت بصحبة الكلمة التي قيلت وهي التي شهدت لحقيقةها. لذلك فإننا نؤكد الصفة المقدسة للكتاب بواسطة الإيمان. ولأن الكتاب أُلف ضمن الجماعة بهدف بنيانها، فلا نقدر أن نفصل الكنيسة عن الكتاب المقدس. فالكتاب والوعيد متصلاً اتصالًا وثيقًا، والوعيد يفترض وجود شعب، ولذلك أثمن الشعب على كلمة الله (رو 3: 20) في التدبر القديم. أمّا في التدبر الجديد فاتُممت كنيسة الكلمة

- 20 -
تمثِّل على رسالة الملكوت. فالكتاب هو حقيقة كلمة الله، لأنه يستند إلى شهادة الكنيسة التي وضعته قانون الكتاب وثبتته.

على المرء أنها يغفل الخلفية التبشيرية للعهد الجديد الذي توسعت ودُونت فيه "البشرة الرسولية" بدفتيها: بنين المؤمنين وحياة العالم. إذن، العهد الجديد ليس كتاب الجماعة حصرًا كما كان العهد القديم. فهو ما زال كتابًا تبشيريًا، لكنه يبقى مع ذلك في جمه عن الغريب. كان موقف ترتليان من الكتاب المقدس متوذجًا، لأنه لم يكن مستعدًا للبحث مع المراجعات على أسس كتابية في المواضع الإيمانية التي لم يكونوا على اتفاق فيها. فالكتاب يخص الكنيسة، ولذلك كان إهتمام المراجعات إليه غير شرعي، إذ لا حق لهم في ملك غريب. هذه الحاجة الرئيسيّة نجدها في مباحث الشهير (De praescriptione haereticorum) "معارضة المراجعات"، حيث يؤكد أن غير المؤمن لا يحق له لمسم الرسالة، لأنه لم يستلمها. فلا "رسالة" له في الكتاب المقدس.

لم يكن مصادفةً اعتبار منتجات متعددة ومدونة في أوقات مختلفة ta biblia وعلى يد مؤلفين عديدين كتابًا وأحادًا. فلفظة المجتمع، في حين أن لفظة Bible (الكتاب) بصيغة المفرد. وهذا دليل على أن هذه الأسفار تُؤلف كتابًا مقدَّساً واحدًا، ذا موضوع رئيسي واحد ورسالة واحدة، بل تؤلف رواية العلاقات بين الله وشعبه المختار، ومدِّونًا وورد أفعال الله وعظائمه (Magnalia Dei).
تكون الهدف والغاية، أي هناك نقطة إطلاق كامنة في كلام الله في البدء (تكوين 1:1) ونتيجة بشير إليها كلام الرؤيا الختامي: "تعال أيضاً الحب يسوع" (رؤيا 22:20). إذن، هناك قصة كاملة تبدئ من سفر التكوين ونتهي بسفر الرؤيا، وهذه القصة هي تاريخ، ومسلة تتحرك بين هاتين النقطتين. وهذه المسيرة إتجاه معين. وهناك هدف أساسي ورجاء إكتمال سيتحقق في آخر الأزمنة. فهذه القصة ذات مراحل وكل مرحلة ترتبط بطرفي المسيرة وها مكانة صحيحة وفريدة في القصة كلها. لذلك تفهم كل مرحلة من السياق كله المنظور كله.

كلم الله أباهنا "مرات كثيرة ومختلف الوسائل" (عبر 1:1) وكشف عن نفسه خلال العصور باستمرار قائدًا شعبه من حقيقة إلى حقيقة. فهناك مراحل في إعلانه واستزادة (per incrementa). وهذا التنوع يجب ألا يُحمل أو يُغفل. ولكن يبقى الله في هذا الإعلان المتعدد الأنواع هو ورسالته السامية هي. فتائلم الرسالة هو الذي يعطي الكتابات المختلفة وحدها الحقيقة، رغم تنوع أساليبها. لقد أدرجت في الكتاب روايات مختلفة دون أن تُغير، حتى أن الكنيسة عارضت كل المحاولات لاستبدال الأناجيل الأربعة بإنجيل واحد يتألف بينها، أي عارضت تحويل "الانجيل الأربعة" (Tetraevangelion) إلى "الإنجيل الرباعي" (Diatessaron)، رغم الصعوبات الناجمة عن الاختلافات بين الإنجيلين (التي تصارع معها المغبوط أوغسطين). والسبب هو أن الأناجيل الأربعة تثبت وحدة الرسالة تنبئًا تامًا، ربما بشكل أكثر فعالية من أي جامع يجمعها.
إن الكتاب المقدس ينفرد عن الله، لكن إلى الكتب ليس خفيًا (Deus revelatus) بل معلّن (Deus absconditus). يكشف عن ذاته ويفعل في صميم الحياة الإنسانية. فما الكتاب مجرد مدونة إنساني عن أعمال الله وأفعاله، بل نوع من التدخل الإلهي نفسه. فالكتب يجعل في طياته الرسالة الإلهية. وما أن أعمال الله تؤولف رسالة، فإنها لا تحتاج إلى تجاوز الزمان أو التاريخ حتى نلقي الله. فهو يلقي الإنسان في التاريخ، أي في العنصر الإنساني، في وسط وجود الإنسان البديع. فال التاريخ ينتسب إلى الله، والله يدخل التاريخ الإنساني. إن الكتاب المقدس يحوِّل مسألة تاريخية يدوّن أعمال الله، من غير أن يكشف أسراره الأزلية، لأن هذه الأسرار لا تدرك إلا عن طريق التاريخ: "ما من أحد رأى الله. الابن الوحيد الذي في حضن الأب هو الذي أخبر عنه" (يوحنا 1:18). وأخبرنا عنه بدخوله التاريخ، أي بتجسده المقدس. ولذلك يجب أن تتخلص من الإطار التاريخي للإعلان، لأننا لا نحتاج إلى تحرير الحقيقة المعلّنة لنا عن الإطار الذي حصلت فيه الإعلانات. فتجريد كهذا يلغي الحقيقة ذاتها التي ليست فكرة بل شخص هو الرب المجدس.

ما يستوقفنا في الكتاب هو تلك العلاقة الخالصة بين الله والإنسان، فهي أُلفة العهد، أُلفة اختيار وتبين. وهي تبلغ أوجها في التجسد عندما "أرسل الله ابنه مولودًا لامرأة، مولودًا في حكم الشريعة" (غلطية 4:4). ففي الكتاب لا نرى الله وحده، إذ نرى الإنسان أيضًا. إنه إعلان الله، لكن ما أُعلن هو اهتمام الله.
بالإنسان. فالله يعلن للإنسان عن نفسه ويظهر له ويكمله، ويفضح له عن المعنى الخفي لوجوده وعن الهدف الأساسي لحياته. إننا نرى الله آلياً يعلن عن نفسه ونرى الإنسان يلقفه ويسمع صوته ويجبه، أي إننا لا نسمع صوت الله فقط، بل صوت الإنسان جميلاً بكلام الصلاة والشكر والعبادة والرضا والحب والحنان والندم والتهليل والملام والياس. ففي العهد شريكان، الله والإنسان، يجتمعان في سر اللقاء الذي الإنسان - الإنسان الحقيقي، الموصوف والمدون في قصة العهد، حتى إن الإجابة الإنسانية تنتمي في سر كلمة الله. في الكتاب حوار يشترك فيه الله والإنسان، لأنه ليس مونولوجاً إلهياً، فهذا يتكلمان، ولكن تكون صلوات كتاب المزامير وتضرعاته، مع ذلك، ككلمة الله. فالله يريد ويتوعد ويطلب هذا الجواب أو الاستجابة من الإنسان، لأنه يكشف له عن نفسه ويتجاوز ويقيم العهد مع أبنائه الناس، من دون أن تعرض هذه المودة والألفية تعالى الله للخطر. فس köن نور لا يُقرب منه (11: 12). لكن هذا النور « sjae العالم لينير كل إنسان » (يوحن٣: 19). هذا هو سر الإعلان و« غرابته ».

ولأن الإعلان تاريخ للعهد، فالإعلان المدوى - الكتاب المقدس - هو قبل كل شيء تاريخ. فالشريعة والأنبياء والمزامير والنبوءات أمور محددة في النسيج التاريخي الحي. إن الإعلان الإلهي ليس مجموعة آيات إلهية وحسب بل هو في الأساس بيان عن الأفعال الإلهية ومرآة الله إلى التاريخ. وهذا الإعلان بلغ وجهة عندما تجسد كلمة الله وتأسس. لكن كتاب الإعلان مصنِّف عن المصير الإنساني أيضاً، لأنه يقص حوادث خلق الإنسان وسقوطه وخلاصه. وبا
أن الكتاب يقصِّ تاريخ الخلاص فالأنسان ينتمي عضوياً إلى هذه القصة، ففيه لنا الكتاب في طاعته وثورته العنيفة وسقوته ونهوضه. وتلخص المصير الإنسانى كله في مصير إسرائيل القديم والجديد الذي هو شعب الله المختار. إن حقد الاختيار أهمية بالغة، لأن شعباً قد اختير وفرز عن الأمم الأخرى وصار واحة مقدسة وسط الفوضى الإنسانى. فله أقام عهده مع شعب واحد وأعطاه شريعته المقدسة. ومن هذا الشعب برز كهبوت حقيقي وإن كان كهبوتًا مؤقتاً، ومنه ظهر أنبياء حقيقيون نطقوا بكلمات ملموسة من روح الله. فكان هذا الشعب مركزاً مقدساً وإن كان مركزاً حقيقياً للعالم كله، وواحة حثت بها رحمة الله في عالم ساقط وخاطئ وضلال وغير خالص. كل هذه الأمور لا تشكل حرف الرسالة الكتابية، بل قلبه، فهي لم تكن عملاً بشرياً، بل أتت من الله، لكنها كانت "من أجلنا نحن البشر ومن أجل خلاصنا". إن الميزات التي أعطت لإسرائيل القديم خصعت هدف اسمى وهو الخلاص الكوني "لأن الخلاص يجيء من اليهود" (يوحنا 4: 22). كوني هدف الخلاص، لكنه يتم عن طريق الفوز والاختيار، عندما يوجد الله في وسط السقوط والدمار الإنسانين واحة مقدسة. فالكنيسة أيضاً هي واحة مفرزة لكنها غير منفصلة عن العالم، لأنها ليست ملجاً وحى فقط، بل حصن أصلي وطليعة جيش الله.

في الكتاب المقدس هناك على خط الأحداث الزمنية مركز أو نقطة حاسمة تكون بدءة جديدة، لكنها لا تقسم المسيرة إلى مرحلتين بل تزيدها مامكاً واتحاداً، حتى إن التمييز بين العهدين ينتمي إلى
وحدة الإعلان الكتابي. يجب أن نميز بين العهدين مميزًا ووضحاً دون أن نخلط بينهما، رغم ارتباطهما العملية. وهذا الارتباط لا يقتصر فقط على كونهما منهجين، بل أساساً على شخص يسوغ المسيح. إن يسوغ المسيح ينتهي إلى العهدين كليهما. فهو يتم التدبير القديم ويكمل الشريعة والأنبياء، ويدشن العهد الجديد، وبالتالي يكمل العهدين، أي الكل. هو مركز الكتاب المقدس نفسه لأنه هو البدء والنهائية (archè) والنهائية (telos).

هذه الوحدة السريّة بين البدء والمركز والنهائية تعطي المسرة الزمنية بشكل غير متوقع واقعيتها الأصلية ومعناها التام، من دون أن تهدم الحقيقة الوجودية للزمن. فلا يوجد مجرد أحداث تعبير، بل وقائع ومشارك وأمور جديدة تبرز دوماً إلى الوجود: "هنا أنا أجعل كل شيء جديداً" (رؤيا 21: 5).

وفي النهاية يجب أن نعتبر العهد القديم كتاباً لِمِلَاد يسوغ المسيح، ابن داو، ابن إبراهيم (متى 1: 1)، لأنه كان فترة وعود وأنظار وتهمة زمن عهد وتتبصات. فلم يكن الأنبياء وحدهم الذين يتكلمون بالنبوءات، بل الأحداث. كان التاريخ كله نبوياً و"نوحياً" وعلامة نبوية تشير إلى الإكليال المستقبلي. أمّا الآن فقد انتهت فترة الانتظار وتحقق الوعد ووجاة الرب ليقيم في شعبه إلى الأبد. انتهت تاريخ اللحم والدم وظهر تاريخ الروح: "أوّا بيسوع المسيح فوهبنا النعمة والحق" (يوحنن 1: 17). إنه إكال للقديم وتحقيق له وليس هداً. "إن العهد القديم ينتهي إلى العهد الجديد" (Vetus Testamentum in Novo patet). والفعل
يعني «أعلن» و «أكمل». وهكذا تبقى أسفار العبرانيين مقدسة حتى عند إسرائيل المسيح الجديدة، ويجب أن نتخلى عنها أو نهملها، لأنها ما زالت تروي لنا قصة الخلاص وعظائم الله (Magnalia Dei)، وتشهد للمسيح. ولذلك يجب أن نقرأ في الكنيسة ككتاب تاريخ مقدس، من دون أن نتحول إلى مجموعة من النصوص الإثباتية والشواهد أو المواقع اللاهوتية (Loci) أو إلى كتاب أمثال وحكم. فالنبيوات تحققت والنعمة حللت محل الشريعة، لكن لم يزل أي شيء، لأن «المالكي» في التاريخ المقدس لا يعني ما «انقضى» أو «زال»، بل أساساً ما أُنجز وأكمل. و «الاكفال» هو المصطلح الأساسي في الإعلان الإلهي، فكل ما يقدس يبقى مكرساً إلى الأبد وحاملًا ختم الروح القدس الذي ما زال ينفع في الكليات التي أُوحي بها. وقد يصح أن نقول إن العهد القديم ليس أكثر من كتاب عندها عند الكنيسة، لأن الإنجيل أخذ مكان الشريعة والأبيات. أمّا العهد الجديد فهو أكثر من كتاب، لأننا ننتمي إليه، مؤلفين شعب الميثاق الجديد. ولذلك نحن نفهم الإعلان في العهد القديم ككلمة الله «وشهد للروح الذي تكلم بواسطة الأنباء». لأن الله تكلم بواسطة ابنة في العهد الجديد، ونحن ندعى لا لأن نسمع فقط، بل لأن ننظر إليه: الذي رأينا وسمعنا نبشركم به (1 يوحنا 1: 3). فنحن ندعى لأن تكون «في المسيح».

إن ملء الإعلان الإلهي هو يسوع المسيح، والعهد الجديد هو تاريخ كالعهد القديم. فهو التاريخ الإنجيلي عن الكلمة المجسد
وبعد التاريخ الكنسي، وهو النبر الإعلاني (apocalyptic)، يعد تاريخ الأحداث التاريخية هي أساس الإيمان ومصدره وقاعدة الرجاء المسيحي، لأن العهد الجديد يقوم على وقائع وأحداث وأعمال وليس على تعاليم ووصايا وكلمات فقط. ومنذ البدء، في يوم الخامس، عندما شهد القديس بطرس، بصفته شاهد عيان، على أن ملة الخلاص قد تم بالرب الناهض قائلاً: "ونحن كَنَا شهود (martyres) (أعمال 2: 32)، كَانَت للبشرة الرسولية صفة تاريخية أكيدة. وعلى أساس هذا الشاهد التاريخي تقوم الكنيسة. إن للعقائد المسيحية بنية تاريخية أيضاً، لأنها ترجع دائماً إلى الأحداث والوقائع التي تشكّل التاريخ المقدس. وفي سر المسيح "يجلِّ مَلْءِ الْأَلوَهِيَةِ كَلِهُ حَلَوًا جَسَدًا" (كولوسبي 2: 9). هذا السر لا يُفهم على الصعيد الأرضي فقط، لأن له بعداً آخر، لكن الحدود الأرضية لا تُلغى، بل تظهر بعض العوامل التاريخية بجلاء في صورة المسيح المقدس. كان التبشير Hic et nunc بشرةً (يوحنا 1: 14). فالتجديد والقياس والصعود هي أحداث تاريخية، لكنها لا تحمل معنى أحداث حياتنا اليومية نفسها ولا تكون على المستوى نفسه. لكنها لم تكن أقل تاريخية وواقعة، لأنها كانت تزخر بالواقعة أكثر من ذلك. من الطبيعي أنها تستطيع تأكيدها إلا عن طريق الإيمان. لكن هذا التأكيد لا يعود عن إطارها التاريخي. فالإيمان يكتفي بالكشف عن بعد جديد ويفهمه المعنى التاريخي في عمقه وحقيقة الكاملة. إن
الإنجيلين والرسول لم يكونوا مؤرخين عاديين حتى بوردوا كل
أعمال يسوع وأفعاله يومًا فيهما مسلمة سنة فرسنة . إنهم دومًا سيرة حياته
وسردوا أعماله ليقدموا لنا صورته التاريخية والإلهية بوتة واحد.
فهذه الصورة لم تكن صورة لملامح جسده ، بل أيقونة تاريخية
للإله المتجسد . الإيمان لا يخلق قيَّما جديدة ، بل يكشف عن قيَّم
موجودة . إنه نوع من الروايا (وصديق ما لا نراه » (عباسين 11:
) . ( يفسرالذهبي الفم لفظة » الценصيق » أو
« الإيقان » مثلما يفسر لفظة » وجه » ) . فما « لا يرى » لا
يقل واقعية عبَّا » يرى » ولعله أكثر واقعية . ( لا يقدر أحد أن يقول
إذا يسوع رب إلا بإلهام من الروح القدس » (1 كور 12 : 3) . أي
إذا لا نقدر أن نستوعب عمق المعاني الإنجيلية إلا عن طريق الخبرة
روحية . وما يكشف الإيمان يُطبى بحق . ولأن الإنجيل كتبت
في الكنيسة فهي شهادة الكنيسة ومدونات خبرتها وإيانها ، كما أنها
سرد لأحداث تاريخية وشهادة لوقائع حديثة فعلاً في مكان معين
وزمن معين . وإذا كننا نكتشف » بالإيمان » أكثر ما نكتشف
» بالحواس » فهذا دليل واضح على عدم كفاية الحواس في معرفة
الأمور الروحية ، خصوصًا أنه ما حدث كان عملاً مثيرًا قام به إلهنا
الملجذ ، وتدخلوا إليهما في جميع الأحداث التاريخية . لكن يجب الاً
نفصل بين » الحدث » و » معناه » لأنها يقيدان لنا الحقيقة .
ما أن الكنيسة تحظى الإعلان فهي تفسرها صحيحة .
ولا شك أن الإعلان يُصان بالكلمات المدوَّنة ، لكن هذه الكلمات
لا تستند الإعلان كله ، لأن الكلمات البشرية ليست سوى
علامات ومدلولات لا تحبها إلاَّ شهادة الروح . إننا لا نعني بهذا
إشارة الروح القدس لعدد من البشر في وقت معين، بل العون الدائم الذي ينهي الروح القدس للكنيسة الله، "عمود الحق ودعامته" (1 تيم 3: 15). يتحلى الكتاب المقدس إلى تفسير وشرح، لأن الشيء الجوهري هو رسالة الكتاب لا كلامه. هنا يقوم عمل الكنيسة التي أقامها الله لتشهد دائما للحقيقة المطلقة وللمعرفة الكامل للرسالة، لأنها تتنسب إلى الإعلان بكونها جسد الرب المتسامح. بل إن نشر الإنجيل والبشر بكلمة الله ينتمون كلامًاء إلى جوهر (esse) الكنيسة التي تعتصم بشهادتها. وما هذه الشهادة رجوعاً إلى الماضي أو تذكرها لأحداث غابرة وحسب، بل كشف مستمر عن الرسالة المعلنة إلى القديسين والقائمة بالإيمان.
 فالرسالة تتحقق من جديد في حياة الكنيسة حيث يكون المسيح حاضراً كمخلص وكرأس لجسد، مكملاً عمله الخلاصي فيها. ولذلك، لا يُعلن الخلاص في الكنيسة فقط، بل يتحقق فيها، لأن التاريخ المقدس ما زال مستمراً وعظائم الله باقية. هذه العظائم لا تقتصر على الماضي، بل يستمر حضورها (magnalia Dei) ووجودها في حياة الكنيسة وبواسطتها في العالم. الكنيسة جزء لا يتجزأ من رسالة العهد الجديد وهي قسم من الإعلان الإلهي وقصة "المسيح التام" ("المسيح التام، رأس وجسد"، totus Christus) على حد تعبير أورغستين) والروح القدس. لكن نهاية الخلاص لم تبرز إلى حيز الوجود بعد، إن خبرة الكنيسة وحدها تبقى العهد الجديد حياً، لأن تاريخ الكنيسة هو قبل كل شيء تاريخ الخلاص. ولذلك تعلَّنا وثبتت حقيقة الكتاب بنحو الجسد الذي هو الكنيسة.
تاريخ ومنهج

يبقى أن نقبل مباشرةً كون الكتاب المقدس صعباً ومختوماً بسبيكة
أختام. وكلما مر الزمن أصبح أكثر صعوبةً. ولكن صعوبته لا
ترجع إلى أنه مدون »بلغة مجهولة« أو إلى احتوائه »كلمات سريّة لا
يمكن لنا بتلاوتها«. فسياسيته النامية هي حجر عثار لنا، لأن أسرار
الله موضوعة في مواقف الحياة اليومية عند الإنسان العادي، حتى إن
التاريخ كله يظهر بشريًا مثلًا كان الرج المتجسد.

الكتاب موحى به من الله، فهو كلمته. لكن بحث ماهية
الوحيد بدقة أمر مستحيل، لأنه محاك بصر، بسر مواجهة الله
للإنسان. إننا لا نستطيع أن نفهم الطريقة التي سمع بها »قد يسو
الله« كلمة سيدهم، ولا كيفية تعبيرهم اللغوي غمّي أوحي به الله
إليهم. وحتى في عملية تعبيرهم الإنساني كان صوت الله معهم.
هذه هي معجزة الكتاب وأسراره: إن ظهور كلمة الله مدوّنة في
لغة بشرية، ومها كانت الطريقة التي نفهم بها الوحي الإلهي فعلينا
ألا تتفق عاملاً أساسياً وهو أن الكتاب ينقل إليها كلمة الله في لغة
بشرية. فالله كلى الإنسان بالفعل، وهذا يفترض وجود من يسمع
الكلمة ويعيها. ولذلك ترتبط التشبهية
خليل الصفات الإنسانية على الله) بذال anthropomorphism
الأمر، لأنه لا مجال هنا للانزلاق نحو الضعف البشري، لأن الإنسان
البشري لا يفقد خصائصه الطبيعية عندما يصير عربة للإعلان
الإلهي. فإذا ما أردنا أن تكون كلمة الله مدوّنة، فلسنا يجب أن
يبرق لنا بشرياً. إن الإلهام الإلهي لا يبح العنصر البشري، بل
لخصت الكنيسة رسالة الكتاب المقدس في دساتير إيمانها وفي طريق آخر، فأصبح الإيمان السرياني متجهًا من القناعات والاعتقادات. وفي منهج كهذا تتشكل البينة الداخلية للرسالة الأساسية وتظهر كل البنود الإيمانية في علاقتها المتبادلة. إذا نحتاج إلى منهج للإيمان مثلا نحتاج إلى خارطة في أسفارنا، ونحتاج إلى ربط المنهج العقدي بالإعلان الإلهي مثلا ترشيدنا الخارطة إلى أرض واقعية. ومن الأهمية بمكان أن نلاحظ أن الكنيسة لم تفكر يوماً في أن منهجها العقدي يقدر أن يحل محل الكتاب المقدس. بل آمنت أن يجب حفظها جنبًا إلى جنب. إذن، عندما نحن من جهة عرض عام للرسالة الأساسية في إطار منهجي أو في دستور إيمان، وعندنا من جهة أخرى كل المراجع الخاصة التي تشير إلى مراحل معينة من مراحل الإعلان. يمكن القول إنه لدينا المنهج والتاريخ.

هنا تظهر لنا مشكلة مهمة وهي إلى أي مدى نقدر أن نضع التاريخ في قالب منهجي؟ كيف نستخدم الكتاب المقدس استخداماً لاوهية؟ كيف نستخدم الشواهد المتعددة التي تغطي مئات السنين لرسم شكل واحد؟ يجب أن نتذكر دائماً أن الكتاب واحد، رغم كونه مجموعة من الأسفار. فحلاً هذه المشكلة يعتمد على فهمنا للتاريخ ورؤيتنا للزمن. والحل الأسهل هو محاولة إغفال تعددية الأزمة وتجاوز الحقيقة الزمنية التي وقعت فيها العملية كلها. هذه التحريبة واجهت المسيحية منذ زمن مبكر. فإننا نجدها متصلة في جذور التفسير الاستعارة منذ أيام فيلون الإسكندري وبرنابا المتحرر (Pseudo-Barnabas).
الله وهو يتفوق الطبيعة لا يهمد "ما هو طبيعي" : "ما هو فوق الطبيعة" (hyper physin) (لا يعني "ما هو بخلاف الطبيعة" (para physin). واللغة الإنسانية لا تكون الإعلان الإلهي ولا تقلق من شأنه أو تقيد قوة كلمة الله. وما دام الإنسان خلقاً على صورة الله وتمثاله فهو يقدر أن يعبر عن كلمة الله بكلماته البشرية بشكل كافٍ وصحيح، لأن كلمة الله لا تخفت عندما ينطق بها لسان بشري. أمّا قبول الله خاطبة الإنسان فقد أكسب الكلمة البشرية قوة وعمقاً جديدين، وأعطاه كمالاً مختلفاً.

وتعنّده يفغال الروح في نظام اللغة البشرية يقدر الإنسان أن ينطق بكلام الله وأن يتحدث عن العلي، أي يكون "اللاهوت" مكنناً. (Logos peri Theou هو كلام على الله (Theologia) وهو ممكن من خلال الإعلان الإلهي فقط. إنه استجابة بشريّة لما تكلّم به الله أولاً، وشهادة إنسانية لله الذي كُلّمه ولم يسمع كلمته وحفظها. وهو يدؤّنها ويردّها الآن. تبقى طبعة هذه الاستجابة غير كاملة، لأن اللاهوت يتكون باستمرار. لكنّ منطقته يبقى هو كلمة الله والإعلان. يرجع اللاهوت دائماً إلى الإعلان الإلهي ويشهد له بطرق متعدّدة: بقوانين الإنسانية والعقائد والطقوس والرمز الكنيسية. فالكتاب هو بنين من المعاني كلمة الله والاستجابة الإنسانية بأن واحد، أي كلمة الله المعرِّبة عنها من خلال استجابة الإنسان الإيمانية. لذلك نعير دائماً على تفسير شريعة في العرض الكتابي لكلمة الله، لأن هذا العرض يتأثر دوماً بالظروف التي يتكون فيها. فهل يقدر الإنسان أن يفلت من وضعه البشري؟
البروتستانتي، عند إحياء النزاعات الاستعارية. كما واجهت هذه
التجربة جميع الصوفين. لقد نظروا إلى الكتاب كمجموعة من
الأمثال المقدسة المدورة بأسلوب رمزي خاص. لذلك كانت مهمة
التفسير الكشف عن المعاني الخفية والافصاح عن الكلمة الالهية
التي عبر عنها بأسلوب متعددة وأخفية تحت حجب مختلفة. أما
الحقيقة التاريخية والمنظور التاريخي فلا صلة لها بالأمر. كأن
المملوسية التاريخية عنهم هي إطار تصويري أو خيالي شعري، لأن
ما يهمهم هو المعنى الأبدي. هذه النظرة تعود الكتاب المقدس إلى
مصنف لأمثال بيئة ورموز عظيمة تشير إلى الحقيقة الأبدية.
أو لست حقيقة الله هي هي على الديوان إلى الأبد؟ في هذه الحال
يكون البحث في العهد القديم عن شواهد لكل المعتقدات المسيحية
البارزة أمراً طبيعياً. فذوق ذلك كل عهد في الآخر وتنطمس
ميزاته الخاصة. إن عيوب هذا النظام التفسيري وخطره ظاهرة
بوصول، لذلك لا تتطلب دخساً مطلقاً. أما علاجه فهو تصحيح
النظرة التاريخية. فالكتاب تاريخ وليس منهجاً إرثياً ويجب أن
يُستخدم "كخلاصاً لاهوتية" (Summa Theologiae). كأنه
ليس تاريخ الإيمان البشري، بل تاريخ الإعلان الإلهي. لكن
المشكلة الأساسية تبقى من غير حل وهمي: لماذا نحتاج إلى تاريخ
ومنهج؟ ولأي سبب حفظتها الكنيسة معاً؟ هنا أيضاً الجواب
الأسهل هو الأقل إرضاء. وهو أن نزعم بأن الكتاب المقدس هو
النص الوحيد الذي يعود عليه بالنسبة للإعلان، وأن كل ما تبقى
هو تفسير له فقط علمياً لأنه لا يمكن أن يكون للفكر السلطان الذي
للتفسير الذي. هناك شيء من الحقيقة في هذا الكلام. لكنّ
الصعوبة الحقيقية التي نواجهها هي: لماذا لم تبطل المراحل الحديثة في الإعلان المراحل القديمة؟ وهل نحتاج في عهد المسيح إلى الشريعة والأنبياء؟ وهل تظل تحتفظ بالسلطان الذي تتمتع به الأناجيل وكتابات العهد الجديد الأخرى؟ إنما ما زالت فصولا أساسية في الكتاب الواحد كما كانت سابقاً، لأنها لم تدرج في قانون الكتاب المقدس كوثائق تاريخية فقط، أو كأسفار تتعلق بمراحل تاريخية عابرة. وهذا الشيء يصح في العهد القديم خاصة: (فإلى أن جاء يزعم أن هناك نبوءات الأنبياء وشريعة موسى) (مثى 11:13). إذن، لماذا تحتفظ بالشريعة والأنبياء وما هو الاستخدام الصحيح للعهد القديم في كنيسة المسيح؟

أولاً يجب أن نستخدمه استخداماً تاريخياً إلا أن هذا التاريخ المقدس، لأنه ليس تاريخ قناعات بشرية وتطوراتها، بل تاريخ أفعال الله وعظائمه. فأفعال الله هذه ليست تنحلة إلهياً عشوائياً في الحياة البشرية، بل أفعال متكاملة قادت الشعب المختار إلى هدف الله السامي، أي إلى المسيح. لذلك نرى الأحداث الأولى تنعكس على الأحداث اللاحقة، لأن هناك استمراراً في العمل الإلهي واحداً في الهدف والقصد. هذا الاستمرار هو أساس المنهج التفسيري الذي يركز على دراسة رموز الكتاب (Typology). فالمصطلحات الآبائية كانت وفيرة في هذا المنهج التفسيري. لكن ينبغي التمييز بين منهجين تفسيريين واضحاً، لأن الاستعارة منهج تفسيري أيضاً. في يسعى المفسر إلى البحث في النصوص والمقاطع والجمل وحتى الكلمات لتتوصل إلى المعنى...
معنى جديد إلى النص القديم، فكنا لا نراه بوضوح. فمثلاً، عندما تلمع في الكتابة المتألماً في سفر أشياء بالمسيح المصلوب، فإننا لا «نطق» رؤية من رؤية العهد القديم على حدث من أحداث العهد الجديد، إنما نوضح معناها الذي لم يكن مكننا أن نفهمه بوضوح قبل المسيح، فالذي كان أولاً رؤية (أي «توقع أو حدس») أصبح الآن واقعاً تاريخياً.

نقطة أخرى مهمة وهي أن «الصور» في نظر المشتغل بتفسير الاستعارات ليست سوى انعكاسات لنموذج الأصلي الموجود سابقاً أو وصف «لحقيقة» أزلية مجرد، أي أنها تدل على ما يفوق الزمن. أمّا دراسة الرموز فنتجه إلى المستقبل، لأن «الرموز» توقعات وتصورات مستقبل للأمور مستحدث في المستقبل. لذلك، كانت دراسة الرموز منهجاً تاريخياً أكثر منها منهجاً فيلوجياً، لأنها تفترض وجود حقيقة تاريخية موجهة من الله وترتبط بفكرة العهد. فيرتبط الماضي والحاضر والمستقبل بالهدف الإلهي الأوحد الذي هو المسيح. الدراسة الرموز إذا معنى خريستولوجي (أي ذو صلة بالكنيسة أيضاً كونها جسد المسيح وعروسه). لكن من حيث التطبيق لم يُحفظ التوازن الحقيقي بشكل دقيق. فحتى في الاستخدام الآبائي أُسهمت دراسة الرموز كثيراً بانحرافات استعارية وإضافات خارجية خاصة بالعبادة والوعظ. والهم انه في تقليد الكنيسة الأولى التعليمي الذي يرتبط بإقامة الأسرار حُفظ هذا التوازن باستمرار. هذا هو تقليد الكنيسة، أما الانحرافات فتعزوها إلى فضول العلماء الشخصية وتخيلاتهم. لقد وجدت الكنيسة الأمور
تاريخياً، ولذلك قرّى الكتاب المقدس داعياً في الكنيسة مع عرض العقيدة (أي المنهج) لكي يذكر المؤمنين بالأسس التاريخية لإيمانهم ورجائهم.

يعتقد أغسطس أن الأنباء تكلّموا على الكنيسة بشكل واضح من كلامهم على المسيح أي ماسيًا (في المزور ۳۰ ، ۲ و۲ ۲، مجموعة الآباء الثلاثين مين ۳۶ ، ۲۴۴). كان هذا معنى من المعاني أمرًا طبيعياً، لأن الكنيسة كانت موجودة باديء ذي بدء. فإسرائيل، شعب الله المختار وشعب الميثاق، كان كنيسة أكثر منه أمة "كالأمم" الأخرى. في الكتاب – وفيها بعد استعمالت الفئتان (الأمم) لتفسير الأعيان أو الوثنيين،gentesقانونا وTA ETHNE بخلاف الشعب الواحد (أو الأمة) الذي كان أيضاً واساساً كنيسة الله. إن الشريعة أعطيت لإسرائيل بوصف كنيسة كي تشمل الحياة الروحية "والتسمية" للشعب، لأن الوصايا الإلهية تضبط الوجود الإنساني كله وتنظيمه. وبذلك يكون تقسيم الحياة بين ما هو "روحي" وما هو "زمتي" تقسيماً لا أساس له. كان إسرائيل جماعة مؤمنين أقامها الله، متّحدة بالشريعة الإلهية والإيمان الحقيقي والطقوس المقدسة والصلة الكنوتيّة. هنا نجد كل عناصر التحديد التقليدي للكنيسة. لكن التدبير القديم وجد كحاله في التدبير الجديد، عندما أقام الله عهدًا جديداً ورفض إسرائيل القديم لقمة إيمانه. وهذا ما جعله يُسمى يوم النبي أو يوم الافتقد. وأتت كنيسة المسيح لنتكون الاستمرار الحقيقي الأوحد للعهد الذي أقامه الله قديماً. (فلنتذكر أن لفظتي "الكنيسة" و"المسيح" هما...
من أصل عبري. «الكنيسة» هي qahal و «المسيح» يعني Kata. فهي إسرائيل الحقيقية بحسب الروح (Messiah). وبدلاً المعنى رفض القديس يوستينوس رفضًا قاطعًا الفكرة التي تقول إن العهد القديم هو صلة الوصل بين الكنيسة والمجمع اليهودي. فالعكس هو الصحيح في نظره، ولذلك يجب أن ترفض الادعاءات اليهودية من أساسها، لأن عدم إيمانهم بسوع المسيح جعل العهد القديم لا ينتمي إليهم، وجعله ملك الكنيسة وحدها. فلا يُحق لأي شخص بعد أن ي**(أ)ل سيوي العهد القديم. فالمسيحية هي إسرائيل الجديدة والواعد الواحد للوعود القديمة. في هذا الكلام العنيف الذي صَرُح به هذا المدافع المسيحي القديم نجد مبدأً تفسيرياًذا أهمية بالغة وهو أننا يجب أن نقرأ العهد القديم وتفسيره بكونه كتاب الكنيسة وزِي نجب أن نضيف إلى هذا فنقول إنه كتاب عن الكنيسة.

نتقص الحق بدلاً من الشريعة، لأنها وجدت فيه كلاها. وهذا أبطلت الشريعة ولم يبق حفظها واجبة على المهتدين حديثاً. فإسرائيل الجديد كان له دستوره الخاص. وصار هذا الجزء من العهد القديم وكأنه مهجور، لأنه يرتبط أساساً بالوضع التاريخي - لكَن لا يعني النسبية التاريخية العامة، بمعنى ما هو يعني التدخل الإلهي والعناية الإلهية. فالآب أوجد الوضع الافتراضي الجديد ودشنه، فهو أوجد وضعًا جديداً في المنظور المقدس للخلاص. كل ما انتهى إلى الحالة السابقة فقد معناه، وإذا ما احتفظ بهذا المعنى فكسابق تصوَّر فقط. حتى إذا لا نستنوي الوصايا العشر من هذه
القاعدة لأن «الوصية الجديدة» قد نسختها. والآن يجب أن نستخدم العهد القديم من خلال علاقته بالكنيسة فقط. ففي التدبير القديم اقتصرت الكنيسة على أمه واحدة. أمّا في التدبير الجديد فأبطلت الفوارق القومية وزال التفريق بين اليوناني واليهودي وصار الجميع واحداً في المسيح الواحد. وبكلام آخر، لا يجوز أن نُبعد بعض أجزاء العهد القديم التي تتعلق بحياة الكنيسة، ولكن لا يمكن لنا في الوقت ذاته أن نجعل منها نماذج كتابية لحياة الشعوب الزمنية.

فإسرائيل القديم كان كنيسة مؤقتة، لكنه لم يكن غوذاً للأمم. طبعاً، إذا نقص أن نتعلم الشيء الكثير من الكتاب المقدس عن العدالة الاجتماعية التي كانت جزءاً من رسالة الملكوت الآتي، وعن التنظيم السياسي والاجتماعي والاقتصادي عند اليهود عبر العصور، وقد تكون هذه الأمور عوناً لنا في مناقشاتنا الاجتماعية. لكن لا يجوز أن نجد في الكتاب المقدس وخاصة العهد القديم غوذاً مثالياً ودليلاً للتظنيم السياسي والاقتصادي في عصرنا هذا أو في أي عصر آخر.

ولعلنا نتعلم أموراً كثيرة من التاريخ العربي، لكنها تبقى درساً تاريخياً، وليس درساً لاهوتياً، لأن الكتاب ليس مرجعاً للعلم الاجتماعي أو العلوم الفلكي. فالدرس الاجتماعي الأول الذي نأخذ منه هو حقيقة الكنيسة التي هي جسد المسيح. لذلك لن نقول إن الاستناد إلى الكتاب في الأمور «الدينية» هو «شاهد كتابي»، لأن «الشاهد الكتابي» هي في الأمور الاهوتية فقط. هذا لا يعني عدم وجود توجيهات وإرشادات في الكتاب، لأن بحثاً من هذا النوع لا يمكن أن يعتبر «استعاليًا لاهوتياً» للكتاب المقدس.

ولعل أمثلات التاريخ العربي القديم لا تفقس أمثلات الشعوب
الأخرى. إذن، يجب أن تتغير بكثير من الانتباه، الوقتي (المرتبط بحالة معيّنة) عن الدائم في الميثاق القديم (وعلينا قبل كل شيء أن نتجاوز حدوده القومي)، إلاّ إذاً نقع في خطر إغفال ما هو جديد في الميثاق الجديد. وعلينا في العهد الجديد أن نميز بوضوح الوجهين التاريخي والنبيوي، لأن موضوع الكتاب الرئيسي هو المسيح وكنيسته، وليس الأمم والمجتمعات ولا الساء والأرض. كان إسرائيل القديم رمزًا للتجديد الذي هو الكنيسة الجامعة، وليس رمزًا لأي أمة معيّنة. فشمولية الخلاص ألغت الإطار القومي للكنيسة العهد القديم. وصارت هناك بعد المسيح «أمة واحدة»، الأمة المسيحية (genus christianum) - وتعتبر قديم «أمة ثالثة» (tertium genus) - أي الكنيسة شعب الله الأول. وكل وصف قومي آخر لن يجد ضيافة كتابية له. فالظروف القوميَّة تتضمن إلى نظام الطبيعة، لكنها لا تتعلق بنظام النعمة.

الكتاب المقدس كامل وطام، لكن التاريخ المقدس لم يكتمل بعد. فقانون الكتاب يجري سفر الرؤيا النبيوي، وهذا دليل على أن هناك مكونًا سياسيًا واكتئابًا سيحققي. ففي العهد الجديد إذا نبوات، كما في العهد القديم، بل أن كيان الكنيسة كلهُ نبوي بمعنى من المعاني، لكن للمستقبل معنى مختلفاً بعد مولد المسيح (post Christum natum). إن التوتر بين الحاضر والمستقبل يأخذ في كنيسة المسيح معنى وصفة غير اللذين اتُخذها في التدبير القديم لأن المسيح لا ينتمي إلى المستقبل فقط، بل إلى الماضي أيضًا وبالتالي إلى الحاضر. هذا النظير الانقضائي له أهمية بالغة لفهم

- 41 -
الكتاب بشكل صحيح. بل يجب أن نفحص كل «مبادئ» التفسير و«قوانينه» من خلال هذا المنظور. لكن علينا أن نتجنب خطرين كبيرين:

أولاً: إننا لا نقدر أن نقول بوجود تشابه دقيق بين العهدين، لأن «الوضع المبناي» الجديد يختلف جذرياً عن القديم، فصلة الواحد بالآخر كصلة «الصورة» بـ«الحقيقة». والفكرة التي تسود الشرح الكتابي عند الآباء تدور حول كون كلمة الله تكشف عن نفسها باستمرار وبمختلف الوسائل في العهد القديم بمجمله. لكن يجب ألا نضع هذه الظهورات الإلهية على مستوى تجسد الكلمة وحجمه، حرفياً من أن يتحول حدث الخلاص العظيم إلى ظل استعاري. «فالمزم» ليس سوى ظل أو صورة. ففي العهد الجديد نجد الفعل نفسه، لأنه أكثر من صورة عن الملكوت الآتي. فهو في جوهره حق للإنجازات الإلهية.

ثانياً: من السابق لأوانه أن نتحدث عن «الانقضاضية المحققة» (eschaton) فالانقضاضاء (realized eschatology) بعد والتأريخ المقدّس لم ينته إلى الآن. لذلك نفضل عبارة الانقضاضية المدشّنة (inaugurated eschatology)، لأنها تصف بكل دقة تحليل الكتاب المقدس، ألا وهو أن الحدث الحاسم في الإعلان الإلهي وقع في الماضي. «الحاسم» (أو «الجديد») قد دخل التاريخ، وإن كانت المرحلة الأخيرة لم تحدث. في العهد
الجديد ما عدنا في عالم الرموز، بل في عالم الحقيقة، ولكن تحت علامة الصليب. الملكوت دُعي، لكنه لم يتحقق كلياً. إن قانون الكتاب الثابت نفسه يرمز إلى إنجاز. فالكتاب المقدس أغلق، لأن كلمة الله تجسد، وأصبح مرجعنا شخصاً حيّاً وليس كتاباً. مع هذا يحتفظ الكتاب المقدس بسلطته ليس فقط كمصنف عن الأحداث الماضية، بل كمؤلف نبوي مليء بالإشارات إلى المستقبل والنهجية.

ما زال تاريخ الفداء المقدس مستمراً حتى يومنا الحاضر، لأنه تاريخ الكنيسة التي هي جسد المسيح. والروح - المعرِي يقيم فيها دائماً. لكننا لا نقدر أن نجد منهجاً كاملاً للايمان المسيحي، لأن الكنيسة ما زالت في محجتها. أما الكتاب فقد احتفظت به الكنيسة كمصنف تاريخي يذكر المؤمنين بطبيعة الإعلان الالهاني الفاعل "مرات كثيرة ومختلف الوسائل" (عبر 1: 1).
الفصل الثالث

جامعية الكنيسة

الاتحاد الإلهي - الإنساني والكنيسة

انصر المسيح على العالم، ونصره هو في خلق الكنيسة، لأنه وضع في فواعل التاريخ البشري وفتره وضعفه ومعاناته أسس الكائن الجديد. الكنيسة هي عمل المسيح على الأرض وهي صورة حضوره ومقامه في العالم. فعندما انحرر الروح القدس في يوم الخمسين على الكنيسة التي مثلها آنذاك الاثنا عشر والمجتمعون معهم، دخل العالم، كي يسكن بيننا وكي يكون عمله فعلاً فينا أكثر منه فياً ماضي: ما كان الروح أعطي حتى الآن (1). لقد انحرر الروح مرة انحداراً دامياً. وهذا سر عظيم لا يسير غيره. وما أن الروح يقيم دائماً في الكنيسة، فإننا نتقني فيها روح التبني (2)، ونصيح أخصاء الله عندما يبلغ الروح وقبله. ففي الكنيسة يكتمل خلاصنا ويتقدس الجنس البشري ويتغير وجهه ويجمل على التائه.

( theosis)

Extra Ecclesiam nulla (ولا خلاص خارج الكنيسة)

salus (كل القوة القاطعة لهذا القول هو في الترداد الذي يوجد)

(*) كتب هذا المقال عام 1934. وحواشيه موجودة في آخر الفصل، صفحة 68.
فيه. لا خلاص خارج الكنيسة، لأن الخلاص هو الكنيسة.
 فالخلاص إعلان عن الطريق القويم لكل من يؤمن باسم المسيح. وهذا الإعلان يوجد في الكنيسة فقط، ففيها، أي في جسد المسيح في الجسم (التعطيي) الإلهي الإنسان، يتمّ باستمرار سر التجسد، سر اتحاد "الطبيعتين". في تجسد الكلمة يتمّ ملء الإعلان الإلهي والإنساني على حد سواء.
 يقول القديس إرليانوس: "صار ابن الله إبنًا للإنسان، لكي يصير الإنسان إبنًا لله"(1)، لأنه لم يعلق في المسيح، لأنه - الإنسان، معنى الوجود الإنساني وحسب، بل إنه بلغ غايته. ففيه بلغت الطبيعة الإنسانية كليّاً وتهدّدت وأعيد بناؤها وخلقها. والنصير الإلهي وصل إلى هدفه وصارت الحياة الإنسانية "مستمرة مع المسيح في الله"(2) على حد تعبير بولس الرسول. بهذا المعنى يكون المسيح "آدم الآخر"(3) والإنسان الحقيقي، الذي فيه مقياس الحياة الإنسانية وجوده. فإنه قام من بين الأمور "بكرأ للراكدين"(4)، وصعد إلى السياء وجلس عن بين الآب. فكان يجدها جداً للوجود البشري، لأنه دخل وهو إنسان المجد الأزلي وداعاً الجميع كي يقيموا معه وفية." ولكن الله يواسع رحمته وفائق عبته لنا أحياناً من المسيح بعدما كنا أمواتاً بزلانا. فنعمة الله نلتزم الخلاص، وفي المسيح يسعف أقامنا معه وأجلسنا في السياوات"(5). هنا يكمن سر الكنيسة بكونها جسد المسيح. الكنيسة هي المله (pleroma) أي الإنجاز والاكتمال(6). بهذه الطريقة يفسر الذهبي الفم كليات الرسول، فيقول: "تكون الكنيسة مثل المسيح مثلما يكون الجسد مثل الرأس والرأس مثل..."
الجسد. أنظر أي ترتيب يستخدم بولس... لأنه يقول الملء. فمتلك
يكتمل الرأس بالجسد هكذا يتألف الجسد من كل الأعضاء ويتاج
إلى كل منها. أنظر كيف جعل المسيح نفسه محتاجاً إلى جميع
الأعضاء، لأننا لولا نحن أعضاء كثيرون، أي لولا يكن بعضنا
بداً وبعضنا رجلاً وبعضنا أعضاء أخرى لما اكتمل الجسد كله.
إذن، الجسد يكتمل بجميع أعضائه. ونحن عندما نكون متحدين
بعضاً ببعض وتلاصقين يكتمل الرأس وتصبح الجسد
كاملًا(1). يكرر الأسقف ثيوفانس شرح الذهبي الفنم فيقول:
«تكون الكنيسة ملء المسيح، مما تكون الشجرة ملء الحبة». فكل
ما هو موجود في الحبة على نحو مكثف يكتمل ثمرة في الشجرة...
الله تأم في ذاته وكلِّ الكمال، لكنه لم ينتدب إلى نفسه الجنس
البشري اجتاذاباً نهائياً. فالجنس البشري يتحد به تدريجيًا، ولهذا
يعطي كمالاً جديداً إلى عمله فيبلغ الإنجاز النام(1)

الكنيسة هي في حد ذاتها الملء، واستمرار لالإتحاد الإلهي
الإنساني واكتياله. وهي الجنس البشري الذي يتجدد وتتغير وجهه.
ومعنى هذا التجدد أن الجنس البشري يصبح في الكنيسة
واحداً، في «جسد واحد»(2). فيفية الكنيسة وحدة واتحاد ، لأن
جسدها يتسك بالأوصال و «ينمو»(3) بوحدة الروح ووحدة
المحبة. عالم الكنيسة هو عالم الوحدة الداخلية والعضوية،
وحدة الجسم الحي ووحدة الكيان العضوي. الكنيسة هي اتحاد،
لا لأنها واحدة وفردية، بل لأنها تعيد في كيانها اتحاد الجنس البشري

- 47 -
المفکّك . هذه الوحدة تؤلف جماعیة (Sobornost) الكنيسة وجامعیتها (Catholicity). ففي الكنيسة ترتفع الإنسانية إلى مقام آخر، وتبدأ حياتها بнстط جدید وتتصبح الحياة الجدیدة الحقة والكاملة للجماعة ممکنة في وحدة الروح برابط السلام. فيبدأ وجود جدید وبداؤ جدید للحياة: ليكونوا واحدًا فینا، أيها الاب مثلما أنت في وانا فیك . . ليكونوا واحدًا فینا، مثلما أنت وانا واحدًا (14).

هذا هو سر إعادة الاتحاد النهائي الذي هو على صورة اتحاد الثالوث الأقدس والذي يتحقق في حياة الكنيسة وبنیتها. إنّ سر الجماعیة (Sobornost) وسر الجامعیة المیزة الداخلية في الجامعیة.

يغیب عن الجامعیة المفهوم الكمی أو الجغرافی، لأن الجامعیة لا تتوفر ابتداءً على مدى انتشار المؤمنین في العالم، فمکونة الكنيسة نتيجة وإظهار لها، ليست سببًا أو أساسًا لها. أي أن انتشار الكنيسة الواسع هو سمة خارجیة وأمر غير ضروري بكل ما في هذه الكلمة من معنى. فالكنيسة كانت جامعیة حتی عندما كانت الجماعات المسيحیة جزیرًا منعزلة في بحر الوثنیة وعندمі پیمان. وستبقى جامعیة حتی انتهاء الزمان، عندما يظهر سرًا للارداد عندما تتقلص الكنيسة لتصير مرة أخرى «قطیعًا صغيرًا»: «أی باب الإنسان إماناً على الأرض يوم يحیي؟» (15). يقول المتزوجولي فیلاتیت في هذا السنص: «إذا ما ارتدت مدينة أو منطقة عن إیمان... 48 -
الكنيسة العالمية، فإن الكنيسة ستبقى من غير ريب جسداً كاملاً غير منتقض ولا فائقة (111). ففجامعية الكنيسة لا تقتضي بـ kath olou التي تشتقت من Katholiki انتشارها العالمي، لأن لفظةmegali في الدرجة الأولى الاكتمال الداخلي لحياة الكنيسة. إننا نتحدث عن الاكتمال وليس عن المشاركة، وفي أي حال إننا لا نتكلم على kata المشاركة الإختيارية. ففظة kath olou لا ترافد لفظة لأنها لا تنتمي إلى مستوى الحواس أو إلى مستوى الاختيار، بل إلى المستوى الكنسي والمفهوم الذاتي، لأنها لا تعنى الظروف الخارجية، بل الجوهر نفسه. نجد هذه الفظة مستخدمة بهذا المعنى في العصور التي تسبق المسيحية. ابتداء من سقراط. فإذا ذلت الجامعية على المسكونية أيضاً فإنها بكل تأكيد لا تجد على مسكونية المختارية، بل على مسكونية مثالية. أي إنها تشترى إلى المشاركة في الأفكار وليس في المشاركة في الوقائع. عندما استعمل المسيحيون الأولون عبارة 'الكنيسة الجامعة' (Ekklesia) ما اعتنا بها كنيسة ذات انتشار عالمي. والحق، أن هذه العبارة أظهرت أرثوذكسية الكنيسة وحقيقة 'الكنيسة العظمى' لأنها تشير إلى الانشقة الطائفية وروح الشخصية، وتوضح فكرة الكلام والطهارة. هذه الفكرة عبر عنها بقوة القديس إغناطيوس الأنتاكيا عندما قال: 'حيث يكون الأسقف فهناك يجب أن تكون الجماعة'، كما أنه حيث يسوع المسيح، فهناك الكنيسة الجامعة (112). هذه العبارات تعبير عن الفكرة نفسها التي ترد في إنجيل متي: 'فأبنا اجتمع اثنان أو ثلاثة باسمي، كنت هناك بينهم' (113). ففظة 'الجمعيَة' تعبير عن سر الاجتياع.
يُفسر القديس كيرلس (Mystirion tis sinakseos) الأورشليمي عبارة «الكنيسة الجامعة» الواردة في دستور الإيمان وفقاً لتقاليد كنيسته فيقول إن عبارة «كنيسة» تعني «جماعة الكل في شركة واحدة» ولذلك تسمى «جماعة» (ekklesia)، وإنها تسمى «الكنيسة» لأنها منتشرة في العالم كلها ولأنها تختضع الجنس البشري إلى البر والحق، ولأن كل العقائد تعلَّم فيها بصورة شاملة، وكاملة، وجماعة (katholikos kai anelipos). هنا تفهم الجماعية أيضاً كصفرة داخلية. لكن لفظة إلى «الكونية» أثناء الصراع ضد الدوناتيين، حتى تقاوم الانتفاضة المحلية والجغرافية بينهما. وفي الشرق أيضاً أصبحت فيها بعد مرادفة لكلمة «المسيونيّة». لكن هذا التردد جعلناها في آخر الأمر محدوداً وأقل فاعلية، لأنها لاقت النظير إلى الشكل الخارجي دون المضمون الداخلي. غير أن الكنيسة ليست جامعة بسبب امتدادها الخارجي أو على كل حال ليس فقط هذا السبب، بل لأنها كيان يجمع الجميع تحت كنفه. الكنيسة ليست جامعة لأنها تجمع كل أعضائها إلى أنحاء واحد وجمع كل الكنيسة المحلية فقط، بل لأنها جامعة في أكثر أقسامها صغيرة وفي كل عمل وحدث في حياتها. فطيعتها جامعة ونسج جسدها جامع. هي جامعة لأنها جسد المسيح الواحد، ولأنها الوحدة في المسيح والوحدة في الروح القدس، ووحدتها هذه هي الكل الأاسمى. ومقياس هذه الوحدة الجامعة هو أن جماعة المؤمنين كانوا قلباً واحداً وروحًا واحدة (1). وحيث يكون الأمر خلافاً لهذا الشيء تصبح حياتها
حدودة. لذلك يجب أن يحصل الاختلاف الكنائسي للأشخاص في جسد المسيح حتى يزول الانفراق والتمييز بين "ما لي" و "ما لك".

فنمو الكنيسة يتحقق في نمو الميزة الداخلية الجامعية للكنيسة وفي
"اكتمال الجمع " لتكون وحدتهم كاملة "(33) "

تغير وجه الشخصية

إن جامعية الكنيسة وجهين: وجهًا موضوعياً ووجهًا ذاتياً. موضوعياً، تدل جامعية الكنيسة على وحدة الروح: "نحن كلنا قبلنا الابن المعمودية بروح واحد لنكون جسماً واحداً" (33). فالروح القدس الذي هو روح عبادة وسلام لا يجعل الأفراد المنفصلين واحداً فقط، بل يكون في نفس كل واحد مصدر سلام داخلي وكامل ذاتياً. تدل على أن الكنيسة وحدة حياة، وأخوة أو شركة، ووحدة حب، و "حياة مشتركة " وما صورة الجسد الواحد سوى وصية حب: " فبولس يطلب منا عبادته كهذه، عبادة تشيد الواحد إلى الآخر إلى حد يحب فيه آلياً ينفصل الواحد عن الثاني بما بعد ... أي يطلب أن يكون اتحادنا كلاماً، مثل اتحاد أعضاء الجسد الواحد "(34). الجديد في وصية المحبة المسيحية هو أن نحب قريناً مثلنا نحب أنفسنا. وهذا أمر أساسي من أن نضع قريناً على مستوى مساويا لنا وأن نعتبره كائناً مماثلاً لنا، أي أن نرى أنفسنا في الآخر، في المحبوب، وليس في أنفسنا. هذا تقع حداد المحبة، لأن المحبوب هو "أنا آخر"، أنا عزبة على القلب أكثر من الذات. في
المحبة تندمج لتكون شخصًا واحدًا: «ففي هذه المحبة لا يبقى
المحب والمحبوب شخصين، بل يصيران شخصًا واحدًا» (22). إن
المحبة المسيحية الحقيقية ترى في كل واحد من إخوتنا «المسيح
نفسه». وهذا يطلب اعترافاً للذات واحتفاظاً بالشخصية. وهذا
لا يتحقق إلا في تغيير النفس وانتفاحها «الجامع». تُعترف وصية
الجمعية لكل إنسان مسيحي، فيكون مقياس الجامعية مقياسًا
لقائمه الروحية. فالكنيسة جامعة في كل فرد من أفرادها، لأن
الجامعية الكلية لا تبني إلا على جامعية الأعضاء، ولأن مجموعة
كبيرة من الأفراد لا تكون أخوة واحدة، إذا انطلق كل فرد على
ذاته. الوحدة لن تكون ممكنة إلا عن طريق المحبة الأخوية المتبادلة
عند جميع الأخوة. فالرؤية التي ظهرت فيها الكنيسة برJavaً قيد
الإنشاء تعبر بقوة عن هذه الفكرة (راجع الراعي هرماس). هذا
البرج يبنى بحجارة مختلفة ترمز إلى المؤمنين الذين هم «الحجارة
الحياة» (23). عندما شيد البرج انظمت الحجارة كلها، لأنها كانت
ملساء ومنسجية ومتناوبة، حتى أصبحت أطرافها غير مرئية.
ولذلك ظهر البرج وكأنه قد شيد من حجر واحد. وهذا رمز الوحدة
والابتكال. إنه نلاحظ أن الحجارة المرتبة الملساء وحدها تصلح لهذا
البناء، أما الحجارة الأخرى النيرة لكن المستديرة فلم يفد منها
البناء، لأنها كانت لا ينظم بعضها مع بعض، ولذلك وضعت
على مقربة من الحائط لأنها غير مناسبة (Falsaeladura) في الرمزية القديمة كانت إشارة إلى الانعزال وإلى
الاكتفاء والرضاء بالذات (teres atque rotundus). فروح الرضا
بالذات يعيرنا عن دخول الكنيسة. أولاً، يجب أن يكون الحجر
أملس حتى يكون ملائماً لحائط الكنيسة، أي يجب أن نذكر أنفسنا حتى نتمكن من أن نلتحق بجماعية الكنيسة. ويبقى أن نسيطر على أنفسنا ونكتب فكرنا جامعاً حتى نستطيع الدخول إلى الكنيسة.
في اشتراءنا الكامل فيها يتحقق التغيير الجامع لوجه الشخصية الإنسانية.

لكن نذكر الذات لا يعني القضاء على الشخصية وذوبانها في الجماعة، لأن الجماعة لا تقوم على مبدأ جسداني أو جماعي. فنذكر الذات يوسّع مدى شخصيتنا، حتى نضم الجماعة إلى ذاتنا ونضعها في أنفسنا، وهذا شابه وحدها وحدتنا وحيدة التالوث المقدس. إن الكنيسة تكون جامعة تصبح صورة مخلوقة عن الكمال الإلهي. ولقد تحدث آباء الكنيسة بعمق كبير عن هذا الموضوع. في الشرق تحدث القديس كيرلس الإسكندري وفي الغرب القديس إيلاريو (33). أما في اللاهوت الرومي المعاصر تحدث المتروبوليت أنطونيو على نحو ملائم فقال: «إن وجود الكنيسة لا يقارن بأي شيء آخر على الأرض، لأنها لا توجد على الأرض اتحاداً، بل نجد انفصاماً. في السياق وحدها هناك ما يشبهها، لأن الكنيسة وجود كامل وفريد (unicum) على الأرض. لذلك لا نقدر أن نحدّد هذا الوجود بفكرة نسبية عن حياة هذا العالم. هي صورة عن الثالوث الأقدس، صورة يكون فيها الكثيرون واحداً. لماذا يكون هذا الوجود جديداً وغير مفهوم عند الإنسان القديم، مثلما يكون وجود الثالوث الأقدس؟ لأن الوجود الشخصي في وعيه الجسماني سجين ذاته وختلف كلياً عن أية شخصية أخرى؟» (34).  

53
يجب على المسيحي أن يحرر نفسه وفقاً لحجم التطور الروحي الذي بلغه، وأن يميز بين الأنا واللانانا، وأن يبدد بصورة جذرية الخصائص الأساسية للوعي الذاتي الإنساني. في هذا التغيير يكون التجديد الجامع للفكر. 

إن للوعي الذاتي وجهين، وجهاً فردياً منعزلًا ووجهًا جامعياً. فالجماعية لا تنظر وجود الشخصي، والوعي الجامع لا علاقة له بعرق أو بقومية، وليس وعياً مشتركاً ولا وعياً جماعياً أو عامة أو رأساً الذي تكلم عليها فلاسفة الالمان. «Bewusstsein ueberhaupt» الجامعي لا يتحقق بالقضاء على الشخصية الحية أو بالانتقال إلى عالم الكلمة المجرد. فهي اتحاد واقعي في الفكر والشعور، وسلوب أو وضع من الوعي الذاتي الذي يرجع إلى "مستوى الجامعي". وهو "نهاية" (telos) الوعي الذاتي الذي يتحقق بالنمو الخلاق، لا بحق للشخصية. في التحول الجامع تكتسب الشخصية قوة للتغيير عن وعي الجميع وعن حياتهم. وهذا لا يتم بطريقة غير شخصية، بل بفعل بطولي خلاق. يجب على فرد في الكنيسة يبلغ مستوى الجامعي، بل: "إن قادر على بلوغه ومن واجبه أن يبلغه، وإنه مدعو إلى ذلك". ولكن لا يبلغ كل إنسان هذا المستوى. أما الذين بلغوا فسموهم آباء ومعلمين. فمنهم لا يسمع المجاهرة الشخصية بالإيمان فقط، بل يسمع شهادة الكنيسة، لأنهم يكلمونا من كلا لهما الجامع ومن كلا الحياة الممتلئة بالنعمة.

المقدّس والتاريخي الكنيسة هي وحدة الحياة المواهبية، أمّا مصدر هذه الوحدة
فمحتسب في سرّ العشاء الرُبَّاني وفي سرّ يوم الخميس الذي هو النزول الفريد لروح الحق إلى العالم، فالكنيسة إذن رسولية، لأنها خُلقت وحَتَمت بالروح القدس في الليلة العشة. والتعاقب الوصلي هو خيط روحي سري يصل الملء التاريخي لحياة الكنيسة باكتمال جامع. هنا نرى أيضًا وجهين: الوجه الموضوعي الذي هو التعاقب السري غير المنتهٌ والاستمرار الهيروكسي. فالروح القدس لا ينحدر على الأرض مرة تلو أخرى، بل يقيم في الكنيسة التاريخية "المنظورة" وينفخ فيها ويرسل أشعحتها إليها. هذا هو ملء اليوم الخميسني وجمعيته.

أما الوجه الذاتي فهو الوفاء للتقليد الرسولي، أي العيش وفق هذا التقليد الذي هو عالم حي وحامل الحقيقة. هذا هو مطلب أساسي ومبدأ للفكر الأرثوذكسي، لأنه يفترض إنكار الانفصالية الفردية ويلحّ بقوة على الجمعيَّة. إن الطبيعة الجمعية للكنيسة تُرى بكل حيوية في كون خبرة الكنيسة تنتمي إلى كل العصور. ففي حياة الكنيسة ووجودها يتمّ تخليط الزمن والسيرة عليه بشكل سري، أو، إذا جاز التعبير، يبقى الزمن في توقف تام. وهذا لا يعود إلى قوة الذاكرة التاريخية أو إلى تخيل يقدر أن "يتجاوز حاجزي المكان والزمان"، بل إلى قوة النعمَة التي تجمع في وحدة الحياة الجمعية ما فصلته الجدران التاريخية. فالوحدة في الروح تجمع بطريقة سريّة قاهرة للزمن جميع المؤمنين في كل العصور. وهي تظهر وتنجلي في خبرة الكنيسة وخاصة في خبرتها في سرّ الشكر، لأن الكنيسة هي ٥٥
الصورة الطبيعية للأبدية في الزمن. فالزمن لا يقدر أن يوقف خبرة الكنيسة وحياتها. والسابق ليس في استمرارية تدفق النعمة الذي يفوق الشخص فقط، بل في الدمج الكامل والجامع لكل ما كان موجوداً في الملف السري للزمن المحاصر. لذلك لا يقدم تاريخ الكنيسة تغييراً متناوباً فقط، بل وحدة وتماثلًا. بهذا المعنى الاشتراك مع القديسين هو "شركة القديسين" (communio). والكنيسة تعرف أنها وحدة العصور كلها وأنها تبني حياتها على هذه الشركة. فهي لا تفكر في الماضي وكونها قد عبر وولي، بل على أنه أُنجز وتم و هو موجود في الملف الجامع للسجدة المسيح الواحد. والتقليد الكنيسي يعكس هذا الانتصار على الزمن.

إن التعليم من التقليد أو بالأحرى التعليم "في التقليد"، تعليم من ملء خبرة الكنيسة التي تقهز الزمن، والتي يقدر أن يترعرع إليها كل عضو في الكنيسة وأن يملكها وفقاً لقياس رجولته الروحية، ونحوه الجمع، أي أننا نتعلم من التاريخ مثلما نتعلم من الإعلان. فلولا ن للفت إلى القليد ليس ولاء لزمنة ماضية وسلطان خارجي، بل ارتبطت حيّاً ملء خبرة الكنيسة. إذن، العودة إلى التقليد لا تكون بحثاً تاريخياً، لأن التقليد لا يحصره علم آثار الكنيسة، لأنه ليس شهادة خارجية يمكن أن يقبلها كل إنسان لا ينتمي إلى الكنيسة. الكنيسة وحدها هي الشاهد الحي للتقليد. ونحن نقبل ونسعم به كحقيقة لا تقبل الشك من داخل الكنيسة فقط، فهو شهادة للروح ولإعلانه غير المنقطع ومشارته. ما التقليد سلطة خارجية تاريخية لأعضاء الكنيسة الأحياء، بل هو صوت الله الأبدي المستمر، أي إنه صوت الأزلية لا
صوت الماضي فقط. فالإيمان لا يجد أساسه في أمشالات الماضي
وصامعه فقط، بل في نعمة الروح القدس الذي يحمل الشهادة الآن
وإلى أبد الآبدين.

يقول خوميakov : «لا الأفراد ولا مجموعاتهم ضمن الكنيسة
حفظوا التقليد أو كتبوا أسفار الكتاب المقدس ، بل روح الله الذي
يجيء في جسد الكنيسة كله » ((39)). «موافقة الماضي » نتيجة لولائنا
لهاذا « الكل » وتعبير عن ثبات الخبرة الجامعة وسط أزمة متغيرَة .
يجب أن نعيش في الكنيسة ، وأن نعي حضور الرب الواهب نعمته
فيها ، وأن نحس بتنفس الروح القدس فيها حتى نقبل التقليد
وفهمه . وعندما تقبل التقليد نقبل بالإيمان ربنا الذي يقيم بين
المؤمنين ، لأن الكنيسة جسد الال الذي لا يفصل عنه . ولذلك لا
يكون الولاء للتقليد موافقة للماضي فقط ، بل معنٍ من المعاني تحوَّر
منه مثلما تتحرَّر من قياس خارجي سكالي . التقليد هو أولاً مبدأ تجديد
وثُنو، وليس فقط مبدأ للمحافظة على القديم والدفاع عنه ، ولا مبدأ
للنضال من أجل إعادة الماضي ، بحيث يكون الماضي مقياساً
للحاضر . هذا المفهوم يرفضه التاريخ نفسه ووعي الكنيسة أيضاً.
التقليد سلطان للتعليم (potestas magisterii)
وال版权声明 للشهادة
للحق. فالكنيسة لا تشهد للحق بالذكّار أو بكلام الآخرين، بل
بخبرتها الحية المستمرة وملالأجسج. هذا هو «تقليد الحقية»
التي تحدث عنه القديس إيريناس (39).
التقليد عندن يرتبط «الموهبة الحق الأصلية» (traditio veritatis)
charisma (39) ،«تعليم الرسل» ما كان مجرد مثل ثابت
veritatis certum
يجب أن نعيد نعيمته ونقلّدته وكأنه ينبرع للحياة ووجيّع يبقى إلى الأبد من دون أن يند. فالتقليد سكنى الروح المستديمة لا تذكّر للكلام فقط. فهو مبدأ قائم على المواهب وليس مبدأ تاريخياً.

الخطأ هو أن تقليد "مصادر التعليم" بالكتاب والتقليد وأن نفصل الكتاب عن التقليد وكان التقليد مجرد شهادة شفوية أو تعليم الرسل. فكلاهما أعلاهما في الكنيسة وقُبل قبل بناء قيمتها المقدسة ومعناها، لأنها يجويان حقيقة الإعلان الإلهي التي تعيش في الكنيسة. لكن الكتاب والتقليد لا يستفادان خبرة الكنيسة هذه بل إنها تعكس فيها فقط. فهي الكنيسة وحدها يحيا إلا الكتاب، ويُعلن من دون أن يميز ويصير نصوصاً متمركزة وواضحة وأمثالاً، أي إن الكتاب أعطي في التقليد، لكنه لا يفهم وفق أحكام التقليد فقط، وكأنه تدوى للتقليد التاريخي أو للتعليم الشفهي، لأنه يحتاج إلى تفسير. فهو معلّم في اللاهوت. وهذا يصبح مكناً من خلال خبرة الكنيسة الحية فقط. لا نقدر أن نقول إن الكتاب المقدس يتمتع باكتفاء ذاتي، لأنّه ناقص أو غير ثام أو غير دقيق، بل لأنه في جوهره لا يدعي أنه هكذا. لكن نقدر أن نقول إن الكتاب نظام أوحى به الله أو أليقونة الحق وليس الحق نفسه.

والغريب أنه غالباً ما نضع حداً لحرية الكنيسة ككل من أجل توسيع حرية المسيحيين، أي إذا تلك ونجد الحرية المسكونية والجماعية للكنيسة باسم الحرية الفردية، فنصيّد حرية الكنيسة بمقياس كتابي ابتداءً تحرير الوعي الفردي من المطلبات الروحية التي تفرضها خبرة الكنيسة. هذا رفض للجامعية وتهميش للوعي الجماع. وهذا
هو خطأ الإصلاح البروتستانتي. يقول دين أينج بدقة عن المصلحين البروتستانت: "وصفت عقيدتهم بأنها رجوع إلى الإنجيل بروح القرآن" (143). عندما نعلن أن الكتاب مكتف بذاته نجعله عرضة لتفاسير غير موضوعية وكيفية ونفصله عن مصدره المقدس. فقد أعطينا، في التقليد، وهو مركزه الحيوي والمتبول. إن الكنيسة التي هي جسد المسيح تقدم الكتاب سريًا، لأنها أكمل منه. وهذا الأمر لا يقل من شأن الكتاب ولا يجعل صورته قائمة، لكن المسيح لم يعلن الحقيقة في التاريخ فقط، لأنه ظهر ومازال يكشف عن نفسه لنا بباث في الكنيسة التي هي جسده وليس في الكتاب فقط. في أيام المسيحين الأولئ لم تكن الأناجيل المصدر الوحيد للمعرفة، لأنها كانت غير مدونة بعد. لكن الكنيسة عاشت وفق روح الإنجيل، بل إن الإنجيل نفسه برز إلى الوجود في الكنيسة عن طريق سر الشكر. فمن مسيح سر الشكر تعرف المسيحيون إلى مسيح الأناجيل. وهكذا صارت صورته حية عندنا.

هذا لا يعني أننا نجعل الكتاب مصففاً يتلاقي الخاءلة، بل يعني أننا نجعلهما واحداً، مثلما كنا منذ البداية. يجب ألا نفكر في أن كل ما قلناه يذكر التاريخ، لأننا نعرف بالتاريخ بكل واقعيته المقدسة. فنحن لا نقدم خبرة دينية ذاتية تنافض الشاهد التاريخي الخارجي، ولا وعياً سريعاً فردياً، ولا خبرة مؤمنين متعزلين، بل خبرة حيَّة كاملاً للكنيسة الجامعة والخريبة الجامعة وملحية الكنيسة. هذه الخبرة تشمل الذاكرة التاريخية أيضًا، فهي ممتلئة من التاريخ. وما هذه الخبرة تذكرها لأحداث قديمة فقط، بل رؤية لما تم وآتى ورؤية للانتصار.
السيّر على الزمن ورؤية للجماعيّة في كل زمان. الكنيسة تعرف عدميّة الهسبان. لذلك تصل خبرتها التي تهب النعمة إلى كلاهما في ملتها الجامع.

هذه الخبرة لا تستنفد الكتب أو التقليد الشفوي أو التحديدات (الأيمانية)، ويجب ألا يستنفد، ولا يمكن أن تستنفد، لأن الكليات والصور يجب أن تتجدد في خبرتها، لا في "نفسانيات الشعور الذاتي، بل في خبرة الخيلة الروحية" (psychologisms).

هذه الخبرة مصدر لتعليم الكنيسة. لكن لا تبدي كل الأشياء في الكنيسة من أيام الرسل. وهذا لا يدل على أنه أُعلنت أمور "جهولة" عند الرسل وأن كل ما هو متأخر يقلّ شأناً وإيقاعاً. فكّل شيء أعطاه الله وأعلنه منذ البدء. ففي يوم الخميسات أكمل الإعلان ولذلك لن يجعل أي اكتشاف آخر يوم الدينونة ويوم تحقيقه الأخير. إن الإعلان الإيماني لم يتّسع والمعرفة لم تزد. فالكنيسة اليوم لا تعرف المسيح أكثر مما كانت تعرفه في أيام الرسل. لكنها تشهد لأمور أكثر. وفي تحديداتها (الأيمانية) تصف الأمر نفسه من دون تغيير، لكن تبرز دائماً في الصورة التي لا تتغيّر ملامحها. لكن الكنيسة لا تعرف الحقيقة بصورة أقل أو بطريقة مختلفة عن معرفتها لها في الأيتام القديمة. فوحدة الخبرة هي الولاء للتقليد. أما الولاء للتقليد فليس يمنع آباء الكنيسة عن "خلق أسية جديدة" (كما قال القديس غريغوريوس النزينزي) عندما كان ذلك ضرورياً للحفاظ على الإيمان الذي لا يتبدل. فكل ما قبل بعد ذلك كان من الملء الجامع، وهو مسابق في قيمته وقوته لكلما نطق به في البدء. وإلى يوماً هذا
بقيت خبرة الكنيسة محفوظة ومثبتة في العقيدة دون أن تُستنفد. فهناك أمور كثيرة لا تثبت الكنيسة في العقيدة، بل في الليتورجيا ورمزية الأسرار وفي التعبير الصورى التي تستعمل في الصلوات والاحتفالات والأعياد السنوية. إن الشهادة الليتورجية شرعية كالشهادة العقيدة. وأحيانا تكون ملموسة الرومز أكثر وضوحاً وحيوية من أي مفهوم منطقي، كما توحى صورة الحمل الرافع خطيئة العالم.

تحظى النظرية اللاهوتية التي تدعو إلى الاكتفاء بالحد الأدنى من الأشياء (minimalism) والتي تريد انتقاء التعاليم والخبرات الكنيسة «الأكثر أهمية ووثوقاً وارتباطاً». فهذا طريق خاطئ وطرح غير سليم للمسألة. طبعاً، لم تكن كل الأنظمة التاريخية في الكنيسة لها أهمية متساوية، ولم تكن كل أمورها التجريبية مقدسة. فهناك أمور كثيرة تاريخية فقط. لكننا لا نملك مقياساً خارجياً لتمييزها، لأن مناهج النقد التاريخي الخارجي لا تكفي.

فمن داخل الكنيسة فقط نقدر أن تؤثر التاريخي وأن تؤثر المقدسة. ومن داخلها نرى ما هو «جامع» وصالح لكل الأجيال وما هو مجرد «رأى لاهوتي» أو حتى حدث تاريخي عرّضي. فالأهم في حياة الكنيسة هو كي لها وصل جامعيتها. وفي هذا المثل هناك حرية أكبر بما في التحديثات الشكلية التي تقدمها النظرة التي تريد الاكتفاء بالحد الأدنى. ففي هذه النظرة نفقد أهم الأشياء أي الاستقامة والكوال والجامعيّة.

أعطي مؤرخ كنسي روسي تحديداً ناجحاً جداً للصفة الفريدة
التي تتحلى بها خبرة الكنيسة فقال إن الكنيسة لا تعطينا منهجاً، بل مفتنحاً، لا تعطينا خارطة لمدينة الله، بل طريقة لدخولها. وقد يضلل المرء طريقه، لأنه لا يملك خارطة، لكنه يرى كل الأمور مباشرة وواقعية وبلا وسيط. أما من درس الخارطة فقط ففجأة بالبقاء خارجاً من دون أن يجد شيئاً. (29)

نقائص القانون الفكندياني

Vincent) تبقى الصيغة الشهيرة التي قدمها فكنديوس اليرينسي (of Lerins Quod) في وصفه الطبيعة الجامعة لحياة الكنيسة غير دقيقة. فالصيغة تقول: "ما آمن به الجميع في كل مكان وزمان. " (ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est أولاً، إننا لا نعرف بوضوح إذا كان هذا المقياس تجريبياً أم لا. فإذا كان تجريبياً، ثبت أنه خاطئ، لأنه عن أي "جميع" يتحدث؟ وهل يجب أن نسأل جميع المؤمنين عن إيمانهم، وحتى الذين لا يحسبون أنفسهم سوى مجرد مؤمنين في جميع الأحوال يجب أن نقصي ضعفاء الإيمان والمشكين والثائرين على الإيمان. لكن هذا القانون لا يعطينا أي مقياس للمتميز والاختيار. فال كثير من الخلافات تثار حول الإيمان، وأكثر منها حول العقيدة. فكيف نفهم عبارة "الجميع" (Omnis)؟ ALS نكون متهورين إذا ما عالجنا كل الأمور المشكوك فيها وفي الصيغة التي نسبت خطأ إلى أوغسطين، أي إذا تركنا القرار "للحرية في الأمور المشكوك فيها" (in dubiis libertas). في الواقع، نحن لا نحتاج إلى أن نسأل جميع المؤمنين، لأن مقياس الحق تشهد له في أكثر الأحيان

- 67 -
الأقلية. والكنيسة الجامعة قد تجد نفسها في يوم من الأيام "قطيعًا صغيرًا" ولهذا الغرض الفكسي الفكر سيكون أكثر عددًا من الأرثوذكسين. وقد ينتشر المراقبة "في كل مكان" (ubique) وتنكشف الكنيسة إلى خلفية التاريخ وتنسحب إلى الصحراء. وهذا ما حدث أكثر من مرة في التاريخ، وما زالت امكانية حدوثه قائمة. ولنقول بدقة إن في القانون الفكندياني نوعًا من الحشو والتكرار. ففلسفة "الجميع" (omnes) يجب أن نفهمها وكأنها تشير إلى الأرثوذكسين. في هذه الحالة يفقد هذا المقياس أهميته، إذ تكون قد عرفنا "الذات" (per idem) "عن طريق الذات" (idem) وعن أي دمومة وعن أي حضور كل يتحدث هذا القانون؟ وهم ترتبط لفظنا "المكان" (semper) "و الزمان" (ubique) بخبرة الإيمان أو بالتحديات الإيمانية التي تشير إليها؟ في الحالة الأخيرة تكون هذه الصيغة خطيرة، لأنها تخص الإيمان إلى حدّ الأدنى ولأن التحديات العقيدية لا تفي بقضايا "المكان" (semper) "و الزمان" (ubique)

فهل يكون النقد بحرف الكتابات الرسولية ضروريًا؟ يبدو أن هذا القانون فرضية للتسيط التاريخي ولبدائية ضاربة، أي إنه يجب أن لا نبحث عن مقاييس خارجية وشكلية للجماعية ولا نفسرها بموجب شمولية تجريبية. إن التقليد القائم على المواهب شامل لأنه يضم كل أنواع "المكان" و "الزمان" و "الجمع"، لكن قد لا يقبله الجمع عملياً. في جميع الأحوال يجب أن لا نبرهن حقيقة المسيحية عن طريق "قبول الجمع" (أو
لا يُثبت عادة الحقيقة. فتكون هذه العملية بمثابة حالة نفسية حادة تُحتل مكاناً في الفلسفة أكثر من اللاهوت.

بل إن الحق نفسه هو المقياس الذي يقوم به أهمية "الرأي العام". يقدر عدد قليل من الناس، ربما بعض المتعَّرين بالإيمان فقط، أن يتعَّروا عن الخبرة الجامعة، وهذا يكفي. ونقول بالتحديد إننا لا نحتاج إلى اجتماع عام ومشكوني، ولا إلى اقتراح أو تصويت، لا حتى إلى "مجتمع مسكون" لكي نعبر عن الحقيقة الجامعة ونعترف بها. فالكرامة المقدسة للمجمع لا تكون في عدد الأعضاء الذين يمثلون كنائسهم فيه. فلفت زحم "عام" كبير نفسه أنه "مجتمع مسكون" أو "مجتمع مرنّد عن الإيمان". وفي أكثر الأحيان يطلق "شتات الكنيسة" (ecclesia sparsa) (معارضته الصامتة). فعدد الأساقفة لا يحل المشكلة. إن الوسائل النظرية والعملية للاعتراف بتقليد مقدس وجامع قد تكون عديدة، ومنها دعوة المجامع المسكونية، إلى الاعتقاد، ولكنها ليست الوسيلة الفريدة.

هذا القول لا يشير إلى عدم ضرورة عقد المجامع والمؤتمرات، ففعل الأقلية تحصل في كثير من الأحيان لواء الحق أثناء انعقاد المجامع، والأهم هو أن الحق يعلّن في الكنيسة حتى من دون أن يلتمس أي مجمع. وكثيراً ما تحمل آراء آباء الكنيسة وملتمي المسكونة قيمة روحية أكبر من تحديبات بعض المجامع. فهذه الآراء لا تحتاج إلى إثبات أو إلى "إجماع" بل إنها المقياس وأدفا البرهان. ولذلك تشهد الكنيسة لها بقبوها (receptio) الصامتة. وأهميتها الكبرى هي في الجامعية الداخلية، لا في شمولية تجريبية. نحن لا نقبل آراء الآباء
كخضوع شكلي لسلطان خارجي، بل لأنها الدليل الداخلي على حقيقة الجامعة. إن جسد الكنيسة كله له حق إثبات الأمور، بل له واجب الشهادة لصحتها. بهذا الروح كتب البطاركة الشرقيون منشور عام 1848 وقالوا إن «الشعب نفسه» (o laos)، أي جسد الكنيسة، هو «المدافع عن الدين» (hyperaspistes tis thriskias) .

وقبل صدور هذا المنشور قال المتروبوليت فيلارتر في كتابه عن التعليم المسيحي، عندما أجاب عن هذا السؤال: «هل في التقليد المقدس كنز حقيقي؟» فقال: «إن الله يبني كل المؤمنين المتحدين جياعاً عبر الأجيال بواسطة تقليد الإيمان المقدس ليكونوا كنيسة واحدة. وهذه الكنيسة هي الكنز الحقيقي للتقليد المقدس أو عمود الحقيقة وقاعده كا قال بولس الرسول» .

إن قناة الكنيسة الأرثوذكسية بأن الشعب يحمله، أي جسد المسيح ، هو «المدافع» عن التقليد والدين لا تقلل أبداً من قوة التعليم العاطلة للإكليروس. فهذه القوة العاطلة لهم هي وظيفة من وظائف الملء الجمع في الكنيسة. فهي قوة تثبت الإيمان وتوطّد التعبير عنه والنطق به وتقوّي خبرة الكنيسة التي حُفّظت في الجسد كله. فالتعليم الذي يبشر به الإكليروس هو فم الكنيسة: «إنا نترك إلى كلام كل المؤمنين، لأن روح الله ينفخ في كل واحد منهم» .

لقد أعطى لهم وحدهم أن يعلّموا «بسلطان»، لأنهم لم يئنوا هذه القوة من جمهور المؤمنين، بل من رئيس الكهنة يسوع المسيح عندما وضعت عليهم الأيدي. لكنّ هذا التعليم تعرّف حدوده في تعبير
الكنيسة كلها. فالكنيسة مدعومة لأن تسعد هذه الخبرة التي لا تُستنفِد، لأنها رؤية روحية. يجب على الأسقفي في الكنيسة أن يكون مهماً، لأنه تسلم سلطان التكلم باسم القبطي، والقفطان تسلم حق التكلم من خلال الأسقف. وعلى الأسقف أن يحضر كنيسته وأن يظهر خبرتها وإيمانها، حتى يحقق هذا الأمر. وعلى أن لا يتكلم عنده، بل باسم الكنيسة «وعبر إجماعها» (ex consensu ecclesiae). وهذا القول يناقض الصيغة الفاتيكانيَّة التي تقول: «من ذاته لا من إجماع الكنيسة» (exsese, non autem ex consensu ecclesiae).

إن الأسقف لا يتلقِّى قوة التعليم من رعيته، بل من المسيح عبر التعاقب الرسولي. لكن أعطت له قوة الشهادة للخبرة الجامعية التي يجسد الكنيسة. فهو يلزمها، ولذلك يحكم المؤمنون إلى تعليمه في مسائل الإيمان. أما واجب الطاعة فيزول عندما ينحرف الأسقف عن القاعدة الجامعية، فللمجتمع حق إتهامه، وحتى حق خلعه.

حرية وسلطة

في الكنيسة الجامعية تزول الثنائية المؤلة وينتهي التوتر القائم بين الحرية والسلطة، لأن السلطة الخارجة غير موجودة في الكنيسة. فالسلطة لا تقدر أن تكون مصدراً للحياة الروحية، لذلك تلجأ...
السلطة المسيحية إلى الحرية والاقتناع عوضاً عن الإكرام، لأن الإكرام يبطل الوحدة الحقيقية في الفكر والقلب. لكن هذا لا يدل على أن كل شخص قد تلقى حرية غير محدودة في التعبير عن رأيه الشخصي.

فالآراء الشخصية يجب أنها تكون موجودة في الكنيسة ولا يمكنها أن توجد فيها. وكل عضو في الكنيسة يواجه مشكلة مزدوجة. أولاً: يجب أن يسود ذاته وأن يحززها من حدوده النفسية وأن يرفع مستوى وعيه إلى ملء القياس "الجامع". ثانياً: يجب أن يفهم ويتحسّس روحيا الاكتمال التاريخي لخريطة الكنيسة. إن المسيح لا يعلن عن نفسه لأفراد معزول لبعضهم عن بعض، ولا يقتصر عمله على توجه مصيرهم الشخصي. فهو لم يأتي إلى الخراف المبهرة، بل إلى الجنس البشري بأجمعه. وهكذا يتم عمله في ملء التاريخ، أي في الكنيسة.

كل التاريخ مقدس في معنى من معانيه، لكن تاريخ الكنيسة مقدس أيضاً. فالجماعة أعطيت للكنيسة ولذلك كانت مهمتها الأولى أن تحققها. الحقيقة لا تدرك من دون ألم وجهاد، لأن تجاوز الذات والأخصاء ليس أمرًا سهلاً. والشرط الأول في البطولة المسيحية هو الانسحاق أمام الله وقبول إعلانه. وقد أعلن الله عن نفسه في الكنيسة. هذا هو الإعلان النهائي الذي لا يزول. فللمسيح لا يعلن نفسه لنا في عزلتنا، بل في علاقتنا الجامعة وفي إخواننا. وهو يكشف عن نفسه ويعلن أنه آدم الجديد ورأس الكنيسة ورأس الجسد. لذلك يجب أن ندخل حياة الكنيسة بتواضع وثقة وأن نحاول أن نكتشف أنفسنا فيها. يجب أن نؤمن بأن ملء المسيح هو
فيها وأن على كل واحد منا أن يواجه صعوباته وشكوته. كنّا نرجو
ونؤمن بأن هذه الصعوبات ستتحلل بجهود جامع موحّد وطولي
وبعمل جريء. وكل عمل من أعالي الإلتهة والوقام مسرّ نحو تحقيق
الملاجع للكنيسة. وهذا يكون مرضياً في عيني الرب: «فألنها
اجتمع أثنان أو ثلاثة باسم، كنت هناك بينهم» (39).

حواشي الفصل الثالث

(1) يوحنا 7 : 39.
(2) بولس 8 : 15.
(3) ضد الهرطقة 3، 10، 2.
(4) كولو 3 : 3.
(5) 1 كور 15 : 45.
(6) 1 كور 15 : 20 - 22.
(7) أفسس 4 : 6 - 7.
(8) أفسس 1 : 33.
(9) العظمة 3، 2 في تفسير الرسالة إلى أهل أفسس (مجموعة الآباء اليونانية، مين
26، 26).
(10) تفسير الرسالة إلى أهل أفسس، الجزء الثاني ص 93 - 94. أظهر أيضاً:
J. A. Robinson, St. Paul's Epistle to the Ephesians, P. 44-45, I, 403.
(11) أفسس 2 : 16.
(12) كولو 2 : 19.
(13) أفسس 4 : 3.
(14) يوحنا 17 : 21 - 23.
(15) لو 18 : 8.
(16) أراء وتصريحات فيلارت متروبوليت موسكو فيما يخص الكنيسة الأورثوذكسية في
الشرق، بطرسبورغ، 1886، ص 36.
(17) إغناطيوس الإسكندري، الرسالة إلى أهل إزمير، 8 : 2.
(18) متى 18 : 19 - 20.

(19) l'enseignement du christianisme (les catéchismes) 18 : 23 (Groupe des apôtres de l'enseignement, M. 33, 1944.

(20) R. B. :


إن تاريخ الاستعمال المسيحي والقبول المسيحي للفئات.-

في عدة مواضيع يستحق دراسة دقيقة، لأننا لا نجد أبحاثًا خاصة في catholicos وخصوصًا في المقالات الروسية تقدر أن ترجع إلى المقالة الفنية للإسْتِنَظَام M.D. Muretov موريتوف في ملحق كتابه "الآلات اليهودية القديمة المنسوبة إلى القديس بطرس، رغم أنها لا تستفيد الموضوع ورغم أنها غير مصممة من الخطا. أنظر أيضًا:


(21) أعمال 4 : 22.
(22) يوحنا 17 : 23.
(23) كورTes 12 : 13.

(24) القديس يوحنا الذهبي الفم، العظة 11، 1 في تفسير الرسالة إلى أهل أنفس (مجموعة الآباء اليونانيين مين 47، 69).

(25) العظة 37، 3 في تفسير رسالة كورنس الأولى (مجموعة الآباء اليونانيين، مين 6، 680).

(26) بطر 2 : 5.

(27) هرمس الراعي، الرؤية الثالثة 1، 6.

(28) للاطلاع على اقتباسات الآباء المنظمة والمفسرة أنظر:

المطران أنطونيوس كرابوفسكي، "الفكرة المناقية في عقيدة الكنيسة"، مجموعة أعياله، الجزء الثاني، برسبورغ 1911، ص 17-18.

(37) المرجع نفسه "الفكرة المناقية في عقيدة الثالوث الأقدس"، ص 65.

(38) ف. ميلورنسكي، "ملاحظات في تاريخ الكنيسة المسيحية القديمة"، مجلة السائح الروماني 1910، عدد 6، ص 131 (بالروسية).

(39) 1 تجميل 10.

(40) القديس بولينوس، سرد نول، الرسول، 33، 17 (مجموعة الآباء اللاتين، مين، 61، 281).

(41) للحصول على تفسير أكثر، انظر مقالتي "عمل الروح القدس في الإعلان" في مجلة الشرق المسيحي 5، 13، عدد 2 (1934) و "النصية في "أخوية القديس ألبان والقديس سرجيوس"، رقم 23 (1934).

(42) متي 18: 20.

الفصل الرابع

الكنيسة: طبيعتها ومهمتها (*)

الفكر الجامع

يتذكر علينا أن نبدأ الكلام بإعطاء تحديد رسمي للكنيسة، لأنه لا يقدر أي تحديد أن يدعي السلطان العقدي، ولأنه لا يوجد أي تحديد عند آباء الكنيسة وفي مقررات المجامع المسكونية. وفي الملخصات العقيدة التي وُضعت أحيانًا في الكنيسة الشرقية الأرثوذكسية وعلى الأخص في القرن السابع عشر، والتي تُستخدم خطاً "كتاب اللاهوت الدستوري" لا نجد أي تحديد للكنيسة باستثناء الاستشهاد بعبارة دستور الإيمان التي تتعلق بالكنيسة وإضافة بعض التفسير إليها. لكن قلة التحديدات الرسمية لا تشير إلى تشويش في الأفكار أو غموض في الآراء. فأباء الكنيسة لم يهتموا كثيراً بعقيدة الكنيسة، لأن حقيقتها المجيدة كانت ظاهرة أمام رؤيتهم الروحانية. إن المرء لا يجد ما هو واضح في ذاته، مما يفسر غياب فصل خاص بالكنيسة في كل الخروض الأولي للعقيدة.

(*) كتب هذا المقال عام 1948.
المسلمة ، عند أوريجس والقديس غريغوريوس النصري وحتى
عند القديس يوحنا الدمشقي. يعتقد عدد من الباحثين المعاصرين
الأرثوذكسين والكاثوليك أن الكنيسة نفسها لم تحدد طبيعتها
وجوهها. فوربرت جروش يقول: "إن الكنيسة نفسها لم تحدد
حتى اليوم طبيعتها" . ويرى بعض اللاهوتيين أكثر من ذلك
في اليم الغربي (im Werden) والتكوين .(3)
واليوم يبدو أنه على المرء أن يتجاوز النزاع اللاهوتي المعاصر
لكي يبلغ ثانية المنظور التاريخي الواسع ، ولكي يستعيد "الفكر
الجامع" الحقيقي الذي يحيي خبرة الكنيسة التاريخية في عجتها
خلال العصور . وعلى أن يعود من غرفة الصف إلى الكنيسة
الصلبة وأن يستبدل ، على الأقل ، لغة اللاهوت المدرسية بلغة الكتاب
التصويرية والمجازية . فهل ينجز أن يصف طبيعتها وأن يصورها
أكثر من أن يجدها فعلياً . فهو ينجز أن يفعل هذا من داخل الكنيسة
فقط . وله هذا الوصف مقنع لإبتلاع الكنيسة فقط . فالسُّر لا تدركه
إلاً بالإيمان .

الحقيقة الجديدة

إن اللغة اليونانية (ekklesia) التي اتخذها
المسلميون الأوائل للدلالة على الحقيقة الجديدة التي أدركوا أنهم
شركاؤها ، تفترض فيها دقة جداً لما كانت عليه الكنيسة . فهذه
اللغة التي تبتاه المسيحيون تحت تأثير استخدامهم للترجمة
(1) راجع الحواري في آخر الفصل، صفحة 90 .
السبعينية تؤكد أولًا الاستمرار العضوي بين العهدين، لأن الوجود المسيحي قد فُهم من خلال النظر المقدّس للإعداد المباني و لتحقيقه (عبرانيين 1: 1-2). وهذا النظر يتضمن لاهوتاً عددًا عن التاريخ. فالكنيسة هي إسرائيل الحقيقي والشعب المختار حديثًا و«النسل المختار والكهنوت الملوكي والأمة المقدّسة والشعب الذي اقتناه الله» (1 بطر 2: 9). بل هي البقاء المؤمنة والمختارة من الشعب القديم الذي لم يستجب لربه. فكل شعوب الأرض من يونانيين وبربراء اقتطعهم الله وطمّن لهم شعبه الجديد (هذا هو الموضوع الرئيسي في رسالي القديس بولس إلى رومية وغلاطية، انظر كذلك الفصل الثاني من رسالته إلى أهل أفوس).

تُقلَّد لفظة «ekklesia» (كنيسة) التي هي ترجمة للفظة العبرية «Qahal» (تشديدًا خاصةً في العهد القديم على الوحدة الأساسية للشعب المختار، إذ إنه مقدّس بجماله. هذه الوحدة تأسست في سر الاختيار الإلهي أكثر منها في واقع الملامح الطبيعية»، وهذا التشديد لم يثبت إلا عبر تأثير الاستعمال الهيليني لهذه الفظة التي تدل عادة على اجتماع أسياد الشعب في المدينة وعلى اللقاء العام لجميع المواطنين القانونين. عندما طبّقت هذه الفظة على الوجود المسيحي الجديد احتفظت بملوّنها القديم. فالكنيسة كانت الشعب والمدينة بأن واحد، لكن التشديد وضع على وحدة المسيحين العضوية.

منذ البدء كانت المسيحية توحد الناس حقًا لتجعلهم جماعة واحدة. فحتى يكون الإنسان مسيحًا عليه أن ينتمي إلى جماعة.

المسيحية هي «الحياة المشتركة». ولذلك يجب على المسيحين أن يعتبروا أنفسهم «إخوة»: وكانت هذه النقطة من أساليهم الأولى وأعضاء في جمعية واحدة تربطهم موهدة حارة. فكان الإحسان العلامة الأولي والبرهان الأول لهذه الشركة العضوية. ونحن استحقنا أن نقول: إن المسيحية شركة وتعاو وأخوًة ووحدة (coetus fidelium) «مجتمع ود»: إن وصفًا كهذاعون لنا في البدء، لكنه يتطلب توضيحاً لأنك يقترب إلى أمر مهم، فعلي المزر ان يسأل:
لا يمكنني قراءة النص العربي من الصورة.
لوصاية، بل الجواب التي تقيم فيه والتي يقيم هو فيها بالروح القدس. اختار الله المسيحين وولدهم من جديد وأعاد خلقهم، لكنه لم يعطهم نطاها جديدا فحسب، إنما أعطاهم مبدأ جديدا: الحياة الجديدة في المسيح بالروح القدس. إنهم شعب خاص، اقتفاه الله لنفسه. والنقطة الأساسية هي أن الجواب المسيحية أي communion (الكنيسة)، تؤول الفرقان في الأسرا (ekklesia) وشرك في المقدس، أو حتى شركة (sacris communioni sanit). تتم وحدة الكنيسة بالأسرا. فسأ المعمودية والشرك هي السران الإجتماعيون في الكنيسة، ولهذا يفنّد دلالاً المعنى الحقيقي للشركة المسيحية ويحتم. ونقول بتشديد أكبر إن الأسرا تؤول الكنيسة. ففيها فقط تتجاوز الحياة المسيحية القائمة البشرى الصريح لتتضح الكنيسة. لذلك كان منح الأسرا بصورة صحيحة. أما يتعلق بجوهر الكنيسة. فالأسرا يجب أن تكون باستحقاق، فهي لا تفصل عن جهاد المؤمن الداخلي وعن موقفهم الروحي. إن المعمودية مثلًا يجب أن يسبقها التدم والإيمان. فالعلاقة الشخصية بين القبل إلى المعمودية وربه يجب أن تقوم أولاً على سياق الكلمة وقوتها وقبول رسالة الخلاص، لأن قسم الولاء لله وسلبيه شرط أساسي وضروري لمنح السر (معنى الأصلي للفظة هو قسم العسكري). يدّر، الموظفين الإخوة بناء على إيمانه، ولذلك يتلقى الإنسان نعمة المعمودية ويخفظها بالإيمان والوفاء والرسم في الإيمان ووعده. لكن الأسرا علامات حقيقية للنعمان المخلصة ولا مجرد علامات للإيمان المعلوف به، ورموز خارجية للعمل
الإلهي لا مجرد رموز للتوتر والولاء الإنسانيين. في الأسرار يرتبط وجودنا الإنساني بالحياة الإلهية، ويرتفع إليها بالروح الوعيب الحياء.

الكنيسة بكلِّها جامعة مقدسة (أو مكرسة) ومتميزة عن العالم (المدن). فهي الكنيسة المقدسة ولذلك استعمال بولس لفتحها كنيسة وقديس وكأنها مترادفتان. ويُذكر أن نشير إلى أن لفظة قديس في العهد الجديد يكثر استعمالها في صيغة الجمع، فإن القداسة معناها الحقيقي ترتبط بالجامعة. فهي لا تدل أبداً على المأثر الإنساني، بل على عطية وتقديس وتكريس. وهي تتحدد من القداس الأوحد أي من الله. والإنسان يكون قدِّيساً عندما يشارك في الحياة الإلهية. فالقداسة تُتاح للأفراد في حياة الشركة فقط، وبالأول في شركة الروح القدس. إن عبارة شركة القديسين حضور وتكرار في الكلام، لأن الفرد لا يقدر أن يكون قدِّيساً إلا في حياة الشركة.

نقول بدقة إن الجامعة المسيحية التي جمعها يسوع المسيح حوله لم تكن (الكنيسة) قبل الآلام والقيامة، وقبل أن يرسل الآب (ما وعد به) وقبل أن تحل عليها القوة من العلي وتعتمد بالروح القدس (لوُق 2: 49، أعمال 4: 4-5)، في سر يوم الحمسين، وقبل انتصار الصليب الذي أعلن في القيادة المجيدة. كانت هذه الجامعة تحت ظل الشريعة (sub umbraculo legis)، لكن الأكتال كان وشيكاً. يوم الحمسين كان ليشهد لانتصار المسيح وليضع الختم

- 77 -
على هذا النصر. إن "القوة من العلي" دخلت التاريخ فأعلن "الدهر الجديد" وابتدأ تحقيقه. فحياة الأسرار في الكنيسة استمرار ليوم الخمسين.


- 78 -
بالروح القدس يتَّحد المؤمنون بالموسيح ويتَّحدون فيه ويصبحون أعضاء في جسده. جسد المسيح الواحد: هذا التشبيه الرائع الذي أورده بولس في أماكن متعددة ليصف سر الوجود المسيحي هو أفضل شهادة عن خبرة الموسيح. في الكنيسة الكنسية. فهو لم يورد هذا التشبيه عرضاً أو اتفاقاً، لأنه خلاصة الإيمان والخبرة. شذّر الرسول بولس على اتحاد المؤمنين بكلهم، وعلى مشاركتهم في ملته. ولقد أشار القديس يوحنا الذهبي النجم في تفسيره لأيام الأوصاف الثالث من الرسالة إلى أهل كولومبي إلى أن بولس كان في كل كتاباته يسعى إلى أن يظهر المؤمنين مشاركون إياه (أي المسيح) في كل شيء، فيبتهاش عن الرأس والجسد حتى يظهر هذا الاتحاد.

ولعل الخبرة سر الشكر أورحت بهذه العبارة (أنظر 1 كور 10:17)، حتى إنها استعملت لتوجيه بمدلوها السري، أي إن كنيسة المسيح واحدة في سر الشكر، لأن هذا السر هو المسيح نفسه الذي يقيم سريًاً في الكنيسة جسده. الكنيسة جسد ووحدة عضوية وأكثر من جامع بكثير. ولعل لفظة "الجسم الحي أو الكنيسة" هي أفضل ترجمة جديدة للفظة الجسد "to soma" التي استعملها بولس الرسول.

to soma (الجسد والملء). بل إن الكنيسة جسد المسيح و"ملؤه". (الجسد والملء).
(to pleroma) هاتان اللفظتان تتلازمان وتترابطان في فكر بولس. فالواحدة تفسر الأخرى: الكنيسة هي جسد وملؤه، وهو الذي يملأ كل شيء في كل شيء (أفسس 1:23). الكنيسة جسد المسيح، لأنها تتمة له. ويشتر يوحنا الذهبي النجم فكرة بولس بهذا المعنى قائلًا: "تكون الكنيسة ملء المسيح مثلما يكون الرأس ملء الجسد."
ومثلاً يكون الجسد ملء الرأس». المسيح لم يبق بمفرده لأنه «أعدَّ الجنس البشري كله ليبعه ويلتصق به ويتقني أثره». ويزيد الذهبي الفم يقول: «أنظر إليه (أي إلى بوص) كيف يظهر لنا محتاجاً إلى الكله، أي إلى جسده. إذن هو يكمل بالكله». فالرأس يكمل والجسد أيضاً عندما يتحدد جميعنا وتتلاحم» (٨٣). وكلاًما آخر، الكنيسة هي امتداد التجسد المقدس و«ملؤه»، بل هي امتداد حياة الابن المتجلد مع كل ما جرى من أجلنا، البص الذي تأتيه والقيمة بعد ثلاثة أيام والصعود إلى السماء والجلوس عن بين الآب» (قداس يوحنا الذهبي الفم، صلاة تقديس القرابين).


الكنيسة هي وحدة حياة المواهب المتدفعة، ومصدر هذه الوحدة محتجز في سر العشاء الرباني وفي سر يوم الخمسين. فيوم الخمسين يستمر في الكنيسة ويدوم فيها بالتعاقد الرسولي. وهو، كما كان، ليس هيكل الكنيسة القانوني وحسب، فالكهنوت (أو الهيبارخيا) مبدأ يقوم على المواهب والخدمة الأسرار. وتدبر إلهي. ما الكهنوت منصبًا قانونياً أو بنية مؤسسية في الكنيسة فقط، بل صورة بنوية لا غنى عنها، وذلك يبدأ ما تكون الكنيسة جسداً وكياناً حياً. وما الكهنة (موظفوين) مكلفين بالجناعة أو زعاء أو مندوبين عن «جهور المؤمنين» أو عن «الشعب» أو عن «الرعية» (in persona ecclesiae) فقط، فهم لا يعملون بشخص الكنيسة (in persona Christi) أولًا. هم ممثلون للمسيح نفسه، لا المؤمنين. فيهم وبهم يكتمل ويحقق ويتم رأس الجسد ورئيس كهنة العهد الجديد عمله الرعوي.
والكاهن الحقيقي الأوحد في الكنيسة.
والآخرون هم خدامة أسراره، فهم يقومون مقامه أمام الجالية.
وأما أن الجسم يكون واحداً في رأسه فقط، وما أن أوصاياه تلتزم
وتنحدر هذا الرأس فيه، فالكاهنوت في الكنيسة يكون كاهنوت
الاتحاد. ففي الكاهنوت لا يظهر الجسم متعددًاًا اتحادًا عضوياً
فحسب، بل يظهر متصلًا ومتجذرًا فيه، من دون أي إجحاف
بمساواة المؤمنين الذين هم على صورة مساواة خلياً الجسم الحي
الذي لا يُخدام بالاختلاف البنيوي بينها: كل الخليا تتساوي،
لكنها تختلف وظيفيًا، وهذا الاختلاف يُخدم الوحدة العضوية
ويجعلها أكثر شمولًا والتصاقًا. فوحدة كل رعية تتبين من الوحدة في
الطعام الاضخاري. أما الكاهن الذي يقيم سر الشكر فهو خادم
وحدة الكنيسة ومشاركتها. لكن هناك وظيفة أخرى تسمى فوفها.
والوظيفة هي لضمان الوحدة المسكونية والجماعة للكنيسة
باجمعها في المكان والزمان. إنها النظام الأسقفي والخدمة الأسقافية.
فالأسقف عند ضاره وضع اليد. وهذا السلطان لا يعطى له
كامتياز قانوني فقط، بل يُؤلف قوة أسرارية تسمى على القوة التي
تتعلق للإثنين. وما انه الأسقف (واضح للبيد) فهو باني وحدة
الكنيسة على نطاق أوسع. إذن، يتراقب العشاء السري ويوم
الخمسينات يرتبطان لا تفصل عراة. لقد أنحمر الروح المعلق بعد أن
تمجد الإنسان في موهبته وقيماته. لكنها ما شاكلان سريين مختلفين إلى
درجة أنها لا تقدر أن ندجها. بهذه الطريقة يختلف الكهنة عن
الأسقفي. وفي الأسقفي يصبح يوم الخمسين عاماً ومستمراً، وفي
الأسقفي غير المنقسمة في الكنيسة (أو الأسقفي الواحدة)
- في تعبير كبريانيوس - episcopatus unus - تُنصان وحدة الكنيسة في المكان. تندرج كل كنيسة محلية في ملك الكنيسة الجامع وترتبط بالماضي وبكل العصور من خلال أسقفيتها وفهي. فكل كنيسة تنمو في أصعبها وتتجاوز حدودها وتتحدد عضوياً بكل الكنائس الأخرى. والتعامل الرسمي لا يقوم على الأساس الشرعي لوحدة الكنيسة بمقدار ما يقوم على أساسها السري. فهو ليس ضمانة للاستمرار التاريخي أو التلاحم الإداري، بل الطريقة المثل لحفظ الهوية السرية لهذا الجسد على مدى العصور. لكن الكهونت لا ينفصل أبداً عن الجسد، لأنه موجود فيه ومرتبط بنيته. ففي الكنيسة تُعطى المواهب الكهنوتية (راجع 1 كو 12).

أولى آباء الكنيسة في الشرق والغرب مفهوم بولس عن جسد الكنيسة اهتماماً كبيراً وجسراً مختاراً، لكنه صار بعد ذلك منسياً بعض الشيء. والواقع مؤت اليوم لندعو إلى خبرة الكنيسة الأولى التي يمكن أن تطغينا أرضياً صلبة للتأليف اللاهوتي الحديث. وهناك تشابه واستعارات أخرى يوردها القديس بولس في أماكن أخرى من العهد الجديد للغاية نفسها، أي لتأكيد الوحدة العضوية الخالصة بين المسيح وأخصائه. لكن تبقى صورة الجسد أكثر شمولية وتأثيراً من كل هذه الصور المتعددة، لأن التعبير الأقوى عن الرؤية الأساسية.

والحق، أنه علينا أن نشيد كثيراً على أي تشبيه، لأن فكرة الجسم الحي (الكياني) تبقى محدودة عندما نطنبها على الكنيسة. فالكنيسة تتألف من كائنات إنسانية ولذلك لا نقدر أن نعتبرها مجرد عناصر أو خلائها في الجسم كله، لأن كل واحدة
منها تَتَّحد مباشرة بالمسح وبأبيه، ويدعو أَنْ نضحيَّها ما هو شخصي.
ونذبَه فيَّ هو جامعي وأَنَّ ذبَه ما هو كلٌّ فيَّ فيَّ اللاِّشخصية.
فَفكرة "الجسم الحي" يجب أن تَتَكمل بَفكرة تَآلف الأشخاص الذين
ينعكس فيهم سَرَّ الثالوث الأقدس (بِوَحنا 17: 21 و 23). هذا هو
ِلتَجاَمَعية" و"الجماعية" (sobornost).
وَهذا هو السبب
الرئيسي الذي يَدعونا إلى أن نَفَضَّلِ الاتحاد الخريستولوجي في لاوُت
الكنيسة أكثر من الأَجْهَاَم الذي يَتَحور حول الروح القدس
(Pneumatological)
فَالكنيسة بِجمْلَها لَمَّا مَركِّزها الشخصي
في المسيح فقط، لأنَّها لا تكون تَجسيداً للروح القدس ولا مَجرَد شركة
في الروح القدس، بل إنَّها جسد المسيح والرب المتجسد. هذا
ينقذنا من اللاِّشخصية دون أن نَزالِق إلى تَشْخِيص أو مِثْيل
إنسانيّ.
فَللسيّس الرب هو الَّرأس الأوحد
للكنيسة وهو سيّدة الأوحد "لأنه يَتَأصّب البناء كله ويمولِكون
هيكلًا مقدّسًا في الرب، وبه نتم أيضًا مَبنيون معًا لتصيروا مسَكِّناً
للَّه في الرب" (أَفسس 2: 21 - 22).

لن تقودنا خريستولوجيَّة الكنيسة إلى ضَباب التَأثَّرات الباطلة أو
إلى صوفيّة حَالة، لأنها توُمِّن لنا الأَساس الأوحد والثابت والإيجابي
للبحث اللاهوتي الصحيح. وعلى هذا الأَساس يَدَ لاهوت
الكنيسة مكاتِم الملائم والعضوي في بَنية التدبير الإلهي للخلاص.
ولن يبقى سوى البحث عن رؤية شاملة لسرَّ خلاصنا وخلاص
العالم.
أخيراً يجب أن نذكِر هذا التميّز وهو أن الكنيسة ما بَرَحت في
личة الصيروة (in statu viae) الوطنية (in statu patriae). فعندها حياة مزدوجة في السية وعلى الأرض. الكنيسة جماعة تاريخية منظورة وجسد المسيح في الوقت نفسه. فهي كنيسة المخلصين وكيتسة الخطايا البائسين على حد سواء. تاريخيا لم تبلغ هدفها الأخير بعد، لكن حقيقتها النهائية أعلنت وكشفت وأصبحت حقا في متناول الجميع، رغم عدم الإكيلي التاريخي المؤقت الشكل. فالكنيسة جماعة سرية، وهذه السرية لا تقل شيئا عن "الانتقائية". فالانقراض لا يدل في الأصل على الحدث النهائي في سلسلة الأحداث الزمنية، لأنه الحدث الأقصى (والحاضر). وهذا الحدث يتبع في خضم الأحداث التاريخية. ما لا ينتمي إلى هذا العالم» صار هنا "في هذا العالم، وهو لا يلغي العالم، بل يعطيه معنى جديدا وقيمة جديدة ويعيد إليه شرفه القديم. فإنه يفضح وب." "أمارا" إلى الإنجاز الأخير. لكن الروح يقيم في الكنيسة، وهذا هو سرها: "فلاجيعة المرتبة المؤقتة من أناس ضعفاء هي الجسم الحي للنوعة الإلهية".

الخليقة الجديدة

أهمية الكنيسة التاريخية هي الإعلان عن عاليم آخر "آت"، لأنها تشهد للحياة الجديدة التي أعلنت وكشفت في يسوع المسيح الرب والمخلص. فهي تفعل هذا قولا وفعلًا. إن الإعلان الحقيقي عن البشارة يكون في ممارسة الحياة الجديدة، من أجل إظهار الإيمان بالأعيان (أنظر متى 5: 16).
الكنيسة هي أكثر من جماعة مبشرين أو جمعية للتعليم أو مجلس للتبشير. فلا يقتصر واجبها على دعوة الناس، بل يمتد إلى إدخالهم إلى الحياة الجديدة التي تشهد لها. هي جسم للتبشير، وحقل تبشير هو العالم بُعده. لكنّ غاية نشاطها التبشيري لا يكون في مجرد نقل بعض الأفكار والقناعات إلى الناس، أو حتى في فرض نظام حياتي معين عليهم بل في إدخالهم أولاً إلى الحقيقة الجديدة وحدياتهم، وقياتهم، من خلال إيمانهم وتبوعهم، إلى المسيح نفسه، حتى يولدوا من جديد به فيه باللثمة والروح. وهكذا تكتمل خدمة الكلمة عن طريق خدمة الأسرار.

"الاهتداء" هو انطلاق ف جديدة، يجب أن تتبعها سيرورة طويلة. فواجب الكنيسة أن تنظم الحياة الجديدة عند المهتدين وأن تقدم لهم، كما فعلت دائماً، النموذج الجديد للوجود، والأسلوب الحيائي الجديد للعالم الآتي. الكنيسة موجودة هنا في هذا العالم من أجل خلاصه. ولذلك عليها أن تكره وتقوم به. فالله يريد الإنسان كله، والكنيسة تشهد لإرادة الله هذه التي أعلنت في المسيح. وعلي المسيحي أن يكون "خليفة جديدة"، ولذلك لن يقدر أن يجد مكاناً مستقراً لذاته في حدود "العالم القديم". بهذا المعنى يكون موقف المسيحي ثوريًا دائمًا بالنسبة إلى "النظام القديم" الموجود في "هذا العالم". ولأنّ كنيسة المسيح في هذا العالم لا تنتمي إلى "هذا العالم" فهي في صراع دائم معه، حتى لو أدى ذلك إصلاح النظام الموجود فقط. في جميع الأحوال، يجب أن يكون التغيير جذرياً وشاملًا.

-٨٦-
تناقشات تاريخية

إنضعف التاريخي في الكنيسة لا يخف في طابع التحدي الكلي الذي تلتزمه بطبعها الإقتصادية، فهي تتحدى نفسها دائماً. فين الحقيقة التاريخية ومهمة الكنيسة تتناقض. وهذا التناقض لن يجد له حلًا على الصعيد التاريخي. فهو إشارة دائمة إلى ما "سيأتي" وهو متواصل في الخيار العملي الذي كان على الكنيسة أن تواجهه منذ بدء محتجة التاريخية. فإما أنها أنشأت كجماعة "كليانية" مقتصرة على أعضائها وتسعى إلى سد كل متطلبات المومنين "ال زمنية" و"الروحية"، من دون أن تنته إلى النظام الموجود وأن تترك شيئاً للعالم الخارجي أي أنها منفصلة عن العالم كلياً ومختلقة عنه ورافضة لكل سلطان خارجي، أو أنها أنشأت لتتصهر العالم كله ولا إخضاع الحياة كلياً للنظام والسلطان المسيحيين، ولإصلاح الحياة المدنية وإعادة تنظيمها وفقاً للمبادئ المسيحية، ولبناء المدينة المسيحية. في تاريخ الكنيسة ندرك أن نتفيث أثر هذين الخيارين: الهرب إلى الصحراء وبناء الإمبراطورية المسيحية. الخيار الأول لم يمارس في الحياة الرهبانية بكل اتجاهاتها فقط، بل في جماعات مسيحية أخرى وفئات متعددة. أما الخيار الثاني فكان الخط الرئيسي الذي اتخذه المسيحيون في الشرق والغرب، حتى قامت العلمنة المناهضة. لكن هذا الخيار لم يفقد في أيامنا هذه سيطرته على كثير من الناس. لقد ثبت بشكل عام إخفاقها، ولذلك على المرء أن يقر بحقيقة مشكلتها المشتركة وهدفها الواحد. في المسيحية ديانة فردية ولا همها "خلاص النفس" فقط، بل هى الكنيسة، أي جماعة
الله وشعبه الجديد، التي تسير حياتها الواحدة وفقاً لمبادئها الخاصة. ولا يجوز أن نشترط هذه الحياة إلى عدة أقسام يسود بعضها مبادئ أخرى غير متراجسة. إن إنه يصعب تحويل القيادة الروحية في الكنيسة إلى توجيه عرضي يعطي لأفراد أو جماعات تعيش تحت ظروف تناقض حياة الكنيسة. فشرعية هذه الظروف يجب أن توضع أولاً تحت التساؤل. يجب الالتزام أو نبض عن مهمة إعادة خلق أو تركيب كل بنية الحياة الإنسانية. فالإنسان لا يقدر أن يخدم سيدين، لأن الولاء المزدوج حل ضيف جداً. هذا يأتي حياً الخيار الذي أشرنا إليه سابقاً، لأن كل شيء آخر هو تسويه مفسحة أو إنقاص من المطالب الأساسية الشاملة. فإذا ما يكون من واجب المسيحيين الخروج من العالم الذي يوجد فيه رب آخر إلى جانب المسيح (همه يُكن الاسم الذي يحمله هذا الرب: قيصر أو المال أو أي شيء آخر) والذي يختلف في نظام الحياة وغايتها عياً أعلان في الإنجيل، أي الخروج منه وبناء مجتمع منفصل، أو أن يغيروا العالم الخارجي ويجعلوا منه ملكوت الله ويدخلوا مبادئ الإنجيل إلى التشريع المدني.

هناك إنسجام داخلي في المنهجين، ولذلك يبقى فصلهما محدوداً ويضطر المسيحيون إلى سلوك طريقين مختلفين. عندما تتحطم وحدة الهمة المسيحية وينبت الشقاق الداخلي في الكنيسة ويقع الفصل غير الطبيعي بين الرهبان (أو نخبة المهتدين) وعامة الناس (بما فيهم الأكليروس). وهذا أخطر من تحويل الكنيسة إلى "إكليروسية". ولكن في آخر المطاف هذا ليس سوى علامة للتناقض
الأساسي. إن المشكلة لن تحل تاريخيًا. والحل الصحيح يتجاوز التاريخ ويتصل إلى "الدهر الآتي". في هذا الدهر، أي على مستوى التاريخ لا نقدر أن نقدم قاعدة فانية على هيئة التنظيم فقط. أي مبدأ للمؤسس، لا مبدأ للبناء.

ويناقض كل منهج منها ذاته. ففي المنهج الأول تكون تجربة الطائفية متحتمة، وتتمزج الميزة المسكونية والاجتماعية في الرسالة المسيحية قائمة، وغالبًا ما تكون مرفوضة، لأن العالم يسقط من الأعتبار. فكل محاولات تصور العالم بشكل مباشر تحت نظام إمبراطورية أو دولة مسيحة قادت تقييماً إلى علمنة المسيحية نفسها. (34)

في أيامنا هذه، لا ينادي أحد بإمكانية إهداء جميع الناس إلى رهبنة مسكونية أو تحقيق دولة مسكونية مسيحية حقاً. فالكنيسة تبقى في العالم. جسماً تكون أركانه مختلفة عن العالم ولذلك يكبر التوتر القدام. فكل إنسان في الكنيسة يشعر بتغوص الوضع ويتألم من ألمه. نحن نقدر أن نصل إلى منهج عملي في العصر الحاضر فقط عن طريق فهم صحيح لطبيعة الكنيسة وجوهرها. أما فشل التوقعات الطوباية "اليوتوپية"، فلن يجعل الرجاء المسيحي قابلاً، لأن الرب يسعى الملك قد أتى بقوة ولأن مملكته آتية.  

89-
حواشي الفصل الرابع

(1) راجع:
Robert Grosche, Pilgernde Kirche, Freiburg im Breisgau 1938, p. 27.

(2) راجع:
Sergius Bulgakov, The Orthodox Church, 1935, p. 12.
Stefan Zankow, Das Orthodoxe Christentum des Ostens, Berlin 1928, p. 65.

(3) راجع:
M.D. Koster, Ecclesiologie im Werden (Paderborn 1940).

(4) لو ق 12 : 32. "القطع الصغير" أي القطع الباقي المعاد إقامته وتقسيمه.
(5) انظر لو ق 6 : 13: "الذين سَأَلُوه نَسَلًا".
(6) انظر القيس غريغوريوس النصفي، "في الصلاة الرمية" 3 (مجموعة الآباء اليونانية، من 1150 - 1167).
(7) القيس أنطونيوس الإسكندري، "رسالته الأولى إلى سرايين" (مجموعة الآباء اليونانية، من 1168).
(8) القيس يوحنا الذهبي الفم، "العظة السابقة في تفسير الرسالة إلى أهل كونتي" (مجموعة الآباء اليونانية، من 1177).
(9) القيس يوحنا الذهبي الفم، "العظة الثالثة في تفسير الرسالة إلى أهل أفسس" (مجموعة الآباء اليونانية، من 1179).
(10) أوغسطين، "كتيب عن إنجيل يوحنا" 11 (مجموعة الآباء اللاتينية، من 1180).
(11) أوغسطين، "كتيب عن إنجيل يوحنا" 11 (مجموعة الآباء اللاتينية، من 1180).
(12) أوغسطين، "في تفسير المزامير" في المزمور 127 (مجموعة الآباء اللاتينية، من 1180).
(13) المرجع نفسه، في المزمور 90، 1، 9 (مين 37، 1157).
(14) المرجع نفسه، في المزمور 85، 5 (مين 1083، 1157).

- 90 -
A. Nygren, Corpus Christi, in En Bok om Kyr Kam av Svenska a teologer, Lund 1943, p. 20.

(15) راجع

(16) القديس إيلاريوس في تفسير المزمر 125، 6 (مجموعة الآباء اللاتينية، مين، 888).

(17) راجع:

Karl Adam, Das Wesen des Katholizismus, 4 Ausgabe, 1927, p. 24.

(18) راجع:


(19) تعبير صورة العروس وزوجها السري من المسيح (أفسس 5: 22 ... 27) عن الامتحان الصميم والسيح. وتتجه صورة البيت الذي بني من حجارة متعددة والذي حجر زاوته هو المسيح (أفسس 2: 20 ... 21 بطرس 2: 6) إلى الهدف نفسه. فالكثيرون يصبحون واحداً ويظهر البرج وكأنه بني من حجر واحد (هيرماس الراعي، الرؤية 3، 2، 6، 8). وهكذا يجب أن ننظر إلى شعب الله وكأنه جسم حي متكاملاً. ما من سبب يزعجنا من تعدد الفردات المستخدمة، لأن الفكرة الرئيسية واحدة في جميع الحالات.

(20) راجع: جورج فلورفسكي، "جامعته الكنيسة"، في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

Die Einheit der Kirche

(21) مثلها هو الحال عند خوميكوف أو عند موهيرلير (Kirche).

(22) راجع كونستانتين في كتبه عن إنجيل يوحنا 144، 5 (مجموعة الآباء اللاتينية، مين، 35، 19، 7).

(23) أنظر مقالة خوميكوف "في الكنيسة"، في الترجمة الإنجليزية:

W.J. Birkkeck, Russia and the English Church, 1895. Ch. 23, pp. 193-222.

(24) لتفسير أكبر، أنظر جورج فلورفسكي، "تناقشات التاريخ المسيحي"، الذي سيصدر في مجموعة أعمال الأب فلورفسكي.
الفصل الخامس

مهمة التقليد في الكنيسة القديمة

ولم يعترف سلطان الكنيسة الجامعة لمائتة بالإنجيل
(الغسطيين، ضد الرسائل المئوية، 1، 1)

القديس فكينديوس والتقليد

كان قول القداس فكينديوس الليبرنستي الشهير: «يجب أن نحفظ ما أمن الجمع به دائياً وفي كل مكان» (Commonitorium, 2)
ميدة رئيسة في موقف الكنيسة القديم من الأمور الإيمانية. وهذا القول كان مقياساً وبداً في الوقت نفسه. وكان التشديد الحاسم يقع هنا على استمرار التعليم المسيحي. والحق أن القديس فكينديوس احتوى إلى «المساسكونية» المزودة في الإيمان المسيحي- في المكان والزمان. وهذه الرؤية الكبيرة هي التي أهلنت القداس إبرناوس في أيامه: لقد انتشرت الكنيسة الواحدة في أرجاء العالم، لكنها تكلمت بصوت واحد وحفظ الإيمان نفسه في كل مكان، كما سلّمه الرسل الأبطال وحفظه تبعًا، هذا الإيمان الذي حُفِظ في الكنيسة من أيام الرسل بواسطة تعاون

(*) كتب هذا المقال سنة 1963

- 93 -
القسوس». هذان الوجهان للإيمان، بل بعدها، لن يفصلنا، لأن
الممكنة» (antiquitas) و«القديم» (universitas) أمور متكاملة وليس أحد منها مقياسًا صالحاً في
الرأي» (consensio) أمور متكاملة وليس أحد منها مقياسًا صالحاً في حقد ذاته. لم يكن «القديم» في حد ذاته ضمانة كافية للحقيقة إذا لم
يبتَه «الإجماع في الرأي» عند «القدماء» و«الإجماع» في حد ذاته لم
يكن باتًا ما لم ترجع جذوره بشكل مستمر إلى الرسول. يقول
القديس فكتيديلوس: نحن نتعرف بالأيمان الحقيقي عن طريق
اللتجاء إلى الكتاب المقدس والتقليد، «عن طريقين... أولاً عن
طريق سلطان الكتاب المقدس، ومن ثم عن طريق تقليد الكنيسة
الجامعة». لكن هذا الأمر لا يشير إلى وجود مصدرين للعقيدة
المسيحية، لأن قانون الكتاب كان «تاماً و"كافيًا" في حد ذاته لتأتي
كل الأشياء (في الكتاب) كاملة وأكثر من كافية». فلذا يجب أن
يُفهم "سلطان" أخر؟ ولماذا كان الرجوع إلى سلطان «الفهم
الكنيسي" ضرورياً؟ لقد كان السبب واضحًا وهو أن كل مسيحي
شرع في تفسير الكتاب بشكل مختلف، "لدرجة أن المرء يكاد ينزل
إلى الانطباع بأن هناك معاني مختلفة ومقدار عدد الناس". ولذلك
قاوم القديس فكتيديلوس تعدّد الأفكار "الحاسية" بِفكرة الكنيسة
الواحد، فكر الكنيسة الجامعة، فقال إنه يجب أن "نوجه تفسير
كتب الأنباء والكتابات الرسولية وفق قاعدة التفسير الكنيسي
الجامعة". فلم يكن للتقاليد عندنا وجود مستقل، ولم يكن مصدرًا مكملاً لِلإيمان. " تعالى الفهم الكنيسي" لا يضيف شيئًا إلى الكتاب
المقدس، لكنه كان الوسيلة الواحدة للتحقق من المعنى الصحيح
للكتاب وكشفه. كان التقليد التفسير الموهوب به; وهذا

- 94 -
المعنى يمتد امتداد الكتاب. وكان التقليد "الكتاب المفهوم بشكل صحيح". وكان الكتاب، عند القديس فكنديوس، القانون الأول والرئيسي والنهائي للحقيقة المسيحية (الإصلاحي 2 و 28).

المسألة التفسيرية في الكنيسة القديمة

في هذا المجال وافق القديس فكنديوس كلياً التقليد القائم في الكنيسة. فعبارة القديس إيلارياون بوتية الرائعة التي تقول "إن الكتاب ليس في قراءته، بل في فهمه" (إلى كونستانتس، 2، 9، مجموعة الآباء اللاتين، مين 100، 170) كرهها القديس إيرونيموس (الحوار ضد لوكيماروس، 28، مجموعة الآباء اللاتين مين 32، 191). ولقد ظلّت مشكلة التفسير الصحيح للكتاب المقدس حادة حتى القرن الرابع أثناء صراع الكنيسة مع الأرسطوسيين، وما خفّت حدّتها عنا كانت عليه في القرن الثاني أثناء مقاومة العرفانيين والصياليوسيليين والمونتانيين. فكلّ أطراف النزاع احتكنت إلى الكتاب، حتى إن المراطقة والعرفانيين والمانديون استشهدوا بفصوله وآياته واحتكموا إلى سلطانه. وكان التفسير في تلك الفترة أهمّ منهج لاهوتي ولهذا كان المناهج الأوّل، وكان سلطان الكتاب مطلقًا وسامياً. وكان الأرسطوسيون يتجهون إلى طرح السؤال التفسيري الحاسم: ما هو مبدأ تفسير الكتاب؟ لكن لفظة "الكتاب المقدس" أشارت في القرن الثاني بصورة أساسية إلى العهد القديم، ولذلك اعترض مركون بقوة على سلطان أسفار العهد القديم.

- 90 -
ورفض الاعتراف بها. بناء عليه أصبح برهان وحدة العهدين ضرورة. ما هو أساس الفهم المسيحي والهيستولوجي للنبوءة، أي للعهد القديم وما هو مبرّه؟ ففي تلك الحقبة أثّر أولاً سلطان التقليد. فالكتاب ينتمي إلى الكنيسة ولذلك يفهم بشكل وافٍ ويُفسّر بشكل صحيح فيها وضمن جماعة الإيمان القويم فقط. أما الهروطقة، أي الذين خارج الكنيسة، فلم يملكوا مفتاح فكر الكتاب، لأنه لم يكن الاستشهاد بكلام الكتاب كافياً إذ يجب على الإنسان أن يشرح معنى الكتاب الحقيقي والقصد منه بشكل كليٍ وأن يدرك مسبقاً غِنْظ الأعلام الكتابي وخطط عناية الله المخلصة.

وهذا لن يتحقق إلاّ بالرؤية الإيمانية. فالإيمان كان "الإقرار بالمسيح (Christuszeugniss) في العهد القديم مفهوماً. فالإيمان أكد بشكل صحيح وحدة الأناجيل ذات الأشكال الأربعة لكن هذا الإيمان لم يكن تاملاً فردياً كافياً، بل كان إيمان الكنيسة المتآصل في البشارة الرسلية أو في الكرازة (kerygma) أمّا الذين خارج الكنيسة فتعوزهم هذه الرسالة الأساسية، التي هي قلب الأناجيل. فالكتاب عندهم حرف ميت ومجموعة من النصوص والسير غير المتراوحة. إنهم حاولوا ترتيبها وفق طريقهم الخاصة التي استقروا من مصادر غريبة. فأتى إيمانهم مختلفاً. هذه هي حجة ترتيلان في مبحث "معارضة الهروطقة" (De praescriptione).

لم يشأ أن يبحث الكتاب مع الهروطقة، إذ لا حقّ لهم في استعماله لأنه لا ينصّه. الكتاب ملك الكنيسة. ولذلك أكد ترتيلان بشدة على أولويّة "قانون الإيمان" (regula fidei) الذي هو المفتاح الأوحد لفهم معاني الكتاب. وهذا "القانون" كان رسولياً ومتأصلاً في تعليم
الرسول ومستمداً منه. وصف تُوير (C.H. Turner) بالطريق يُنير معنى هذا الاحتكام إلى "قانون الإيمان" وغاية الرجوع إليه في الكنيسة الأولى، فقال: "عندما تحدث المسيحيون عن "قانون الإيمان" يكونون قانوناً "رسوليًا". لم يعنوا به أن الرسول اجتمعوا لصياغته، بل عنوا به أن الاعتراف بالإيمان الذي كان يتلوه كل موعوظ في المعمودية يجسد بايزة الإيمان الذي علّمه الرسول وأورعوه تلاميذهم ليعلموه من بعدهم". كان هذا الاعتراف هو في كل مكان، رغم أن أسلوب التعبير قد يغير من مكان إلى مكان، وكان دوماً توثق الصلة بديستور المعمودية. وخارج هذا "القانون" لا يمكن إلاّ أن يفسر الكتاب تحديداً خاصاً. فالكتاب والتقاليد، عند ترتيلان، متلازمان دون انفصال: "حيث يُتبّع التعليم المسيحي الحق والإيمان المسيحي القويم نجد الكتاب المقدس الحقيقي والتفسير القويم والتقليد المسيحي الحقيقي" (19، 3). فتقليد الإيمان الرسولي كان المرشد الضروري لفهم الكتاب والضيافة الأساسية للتفسير الصحيح. لكن الكنيسة لم تكن سلطة خارجية مهماً أن تحكم على الكتاب، بل أن تحقق الحقيقة الإلهية المودعة فيه.

القديس إيريناوس و "قانون الحقيقة"

عندما يغوصون القديس إيريناوس سوء استخدام العقائدين الغنوصيين للكتاب المقدس أورد تشييدها رائعاً، فقال: "صعَّفتَن مواهب صورة جبيلة لأحد الملوك من الجوهر

(1) راجع الجوانيد في آخر هذا الفصل، صفحة 118.
الثمنة، لكون شخصاً آخر فكّ هذه الحجارة واعد ترتيبها بأسلوب آخر ليقدم صورة كلب أو تعلب. ثمّ زعم أنّ هذه الصورة هي الصورة الأصلية التي صنعها الفنان الأول، وتتعلق قائلًا إن الحجارة (أو الفسيفساء) أصلية. والحق أن التصميم الأصلي قد تحدث و"ضارع نموذج الإنسان الموضوع". هذا بالضبط ما يفعله المراقب بالكتاب المقدس. فهم يتجاهلون ويقوّون "الرابط والترتيب" الموجودين في الكتاب المقدس، ويقطعون أوصال الحقيقة. إن كلاهيم وتعابيرهم وأمثالهم أصيلة، لكن قياسهم (أو تصميمهم) (كيفي وخطي، ضد المراقبة 1، 8، 1). ثمّ أورد هذا القديس تشبهاً آخر. كانت خيارات من شعر هوميروس متداخلة في تلك الأيام، لكنها استخدمت جزافاً وعابداً عن سياقها وأعيد ترتيبها بشكل كيفي. فكانت الأبيات كُلّها هوميروسية، لكن القصة الجديدة التي اخترعتها الناس بسبب إعادة ترتيب الأبيات لم تعد هوميروسية أبدًا. وكذلك ينخدع الإنسان بسهولة بهذا الأسلوب الذي يبدو هوميروسياً (1، 9، 4). ويجد بنا أن نشير إلى أن ترتيلاً ذكر أيضًا هذه الخيارات الشعرية (من أبيات هوميروسية أو فرجيلية) ممّا مراقبة (centones 319). ويبدو أن هذا الأسلوب كان مألوفًا في الأدب الدفاعي آنذاك. أما النقطة التي أراد القديس إيريناوس أن يوضحها فهي أن للكتاب نموذجه وبنيته الداخلية وتألّفه، لكن المراقبة ينكرون هذا النموذج أو بالأحرى يستبدلونه بنموذجهم الخاص. وبكلام آخر، إنهم يعيدون ترتيب الشواهد الكتابية على أسس غريبة عن الكتاب
نفسه. فأَكَّد القدّيِس إِيرِيَناوِس أنَّ الذين يُفْطُون بِقْوَة قانون الحقَّ، الذي تُسَلِّمَه في المعمودية لن يجدوا صعوبة في إعادة كل عبارة إلى مكانها الصحيح، ولكن يعَجِّزونَو عن مشاهدة الصورة الحقيقية. إن العبارة الواقعية التي استعملها القدّيِس إِيرِيَناوِس prosarmosato (تُرَجِّحها اللاتينية القديمة عَيْر المتنَّة) tis alithias somation (corpusculum veritatis) (جسم ليس تصغيراً، بل تشير إلى الجسم المتألف). فِعَّارَتَه هذه تَشِير إلى (الجسم) (corpus) إلى السياق الصحيح والبنية الأصلية و (الصورة الصحيحة) والترتيب الأول للحجارة (أو الفسيفساء) والأبيات). ولذلك يَجْب أن يُرَشِّدَنا (قانون، الإيمان، في رأيه، إلى قراءة الكتاب المقدس، لأن المؤمنين يَنْزُمون باعتِرافهم به في المعمودية، ولأن هُوية الرسالة الأساسية و (حقيقة) الكتاب تعيَّن به بصورة صحيحة. أما العبارة المفضّلة لدى القدّيِس إِيرِيَناوِس فكانت (قانون الحقّ) Kanon titis (الائتِهِاِيْا، Regula veritatis Praedicatio). والواقع أن هذا (القانون) لم يكن سوى شهادة الرسول وكرازتهم ومشارتهم (Kerygma) وُضُحِّي بصدق وسُلِّمْت بِإِجِاع عام في كَلّ الأمكَّنَة عبر تعاىَب الرعاة (الذين تَسَلَّما موهبة الحقيقة الثابتة إلى جانب التعايِب الرسولي) (4، 26). ومنها كان المدلول الدقيق والباشر لهذه العبارة التي تُزَخِر بِالمعاني، فِلَن يَعَزِّنَا الشَّك في أن هذا الحفظ الدائم للإيَّاِن المدَّع ونَقُّلْه تَعْقَبًا للِقَدِيْس إِيرِيَناوِس،
قانون الإيمان (Regula fidei)

كان التقليد في الكنيسة الأولى بدأ تفسيرياً ومنهجاً تفسيرياً أيضاً، لأننا لا نقدر أن نفهم الكتاب فهماً صحيحاً ومكملًا إلا على ضوء التقليد الرسولي الحي وفي إطاره. وهذا التقليد كان عاملاً أساسياً في الوجود المسيحي، لا لأنه يقدر أن يضيف شيئاً إلى ما
أُعلن في الكتاب، بل لأنه يزوَد بالإطار الحيّ والتغني الواسع
الذين يكشف ويُفهم بـ "القصد" الحقيقي من الكتاب
والإعلان الديني و"تصميمها" الكامل. كانت الحقيقة عند
القديس إيرينيوس ومنهجاً راسخ الأساس، و"جسماً حيًا"
( ضد المراطنة 2، 27، 1) «ولكننا متألف النجات»
corpus (38، 3). لكننا لا ندرك هذا "التآلف" إلاّ بالرؤية
الإيمانية. والحق، أن التقليد لم يكن مجرد نقل لعقائد متوارثة "على
الطريقة اليهودية"، بل كان الحياة المستمرة في الحقيقة(6). ولم
يكن قلباً بلا حرك أو مركّبًا من القضايا الملزمة، بل كان تبصراً في
معنى الأحداث المعلنة وتأثيرها في كشف "الإله الفاعل". لقد كان
هذا الأمر حاسمًا في حقل التفسير الكتابي. إن ج. ل. برستيج (L. Prestige
أحسن في قوله: "إن صوت الكتاب يُسمع بوضوح
إذا ما فسارّت نصوصه برؤية واسعة وبطريقة منطقية وباتفاق مع
الإيمان الرسولي ومع دليل الممارسة التاريخيّة للمسيحيّة. فالطريقة
الذين عرّّاوا على نصوص متعزل والمسيحية الأصلية أدّبوا
أكثر إلى المبادئ الكتابية(7). وعندما خصّت الدكتوراة إلى
فليسانفان لير (Dr. E. Flessemanvan-Leer) لا استعمال التقليد في الكنيسة الأولى، قالت: "إن الكتاب من دون
تفسير ليس كتابًا على الإطلاق، وتعدّنا نستخدمة ويصير حيًا يكون
كتابًا مفسراً". يجب أن يفسر الكتاب وفقًا ل"مضمونه الأساسي"
المعلّن في "قانون الإيمان" (regula fidei). وهكذا يكون هذا
القانون مثلاً وجه تفسير الكتاب. «فالتفسير الحقيقي للكتاب هو
التقليد وبشارة الكنيسة»(8).
القديس أثناسيوس و "غاية الإيمان"

في القرن الرابع لم تتبدل الأحوال، لأن الصراع مع الآريوسين دار أيضاً حول مسألة تفسير الكتاب، على الأقل في المرحلة الأولى من هذا الصراع. ففاجأ الآريوسيون وأنصارهم بمنظمة كبيرة من النصوص الكتابية ليدافعوا عن موقفهم العقدي، وأرادوا حضر البحث اللاهوتي في المجال الكتابي وحده. ولذلك كانت مواجهتهم في هذا الإطار ضرورياً في بادئ الأمر. ومنهجهم التفسيري أي طريقة معالجتهم للنصوص، كان مطابقاً لمنهج الذين أشقو عن الكنيسة في القرون الأولى. فهم اهتمموا بالنصوص التي اقترحوها لتأييد موقفهم، من غير أن يلقوا إلى السياق العام للإعلان. ولذلك اضطُر الآريوستيسون إلى الاحتكام إلى فكر الكنيسة، إلى "الإيمان" الذي أعلن مرة واحدة. وهذا كان اهتمام القديس أثناسيوس الأساسي ومنهجه الاعتيادي. لقد استشهد الآريوسيون بمقاطع كثيرة من الكتاب ليمروا الدليل على ما ناضلاً من أجله وهو أن المخلص مخلوق. في جواب القديس أثناسيوس كان الاحتكام إلى "قانون الإيمان" واضحًا في قوله: (to Skopontis Pisteos) لنصلح، نحن الذين اقتينا غاية الإيمان (orthin tin dianian) المعنى الصحيح (ما مفرُوه بشكل خاطئ) ضد الآريوسين (35). وأكد القديس أثناسيوس أن التفسير الصحيح لنصوص معينة يصبح ممكنًا من خلال النظرية الإيمانية كله فقط: "ما يتعلقون به من الأناجيل يفسرونهم بشكل خاطئ، إذا ton skopontis' Kath' ما قبلنا نحن المسلمين غاية الإيمان (102)"
وقرأنا الكتاب مستعملين (Himas tous christianous pisteos) وحسب قانوناً (osper Kanoni chrisameni) (3، 48).

من جهة ثانية يجب أن ننتمي اهتماماً شديداً بالسياق المباشر لكل جملة وتعبير وإبراز فصد الكاتب الصحيح بدقة (1، 54). وعندما كتب القديس أثناسيوس إلى الأسقف سرابيون عن الروح القدس أكد له أن الآرئيوني يجهلون "غاية الكتاب المقدس" (إلى سرابيون 7، وإلى أساقفة مصر، 4) لأنهم يهتمون بما يقال ويتاجلون معناه. كانت لفظة "skopos" (اللغة) عند أثناسيوس موازية للفظة "hypothesis" عند إيريناوس للإشارة إلى "الفكرة الأساسية والتصميم الصحيح والمعنى المقصود"؟ وكانت لفظة "skopos" مألوفة في اللغة التفسيرية عند عدد من الدعاة الفلسفية، وخاصة عند الإفلاطونية الحديثة. إن التفسير قام بدور كبير في المحاولات الفلسفية في ذلك الوقت ولذلك كان إثارة السؤال عن المبدأ التفسيري ضرورياً. فالإفلاطون إيميليفنوس كان غوذجاً في هذه النقطة. لقد كان من واجب الإنسان أن يكتشف "اللفظة الرائعة" أو الموضوع الأساسي في البحث الذي يدرسه وأن يحفظها في ذهنه دائمًا. ومن الجائز أن يكون القديس أثناسيوس ملمًا بالاستخدام التقني لهذه الفاظته، ولذلك أكد أن الاستشهاد بفصل ومقاطع معزولة من الكتاب المقدس بعيداً عن قصد الكتاب الإنجيلي أمر مضلًّل. ونخليإ إذا فضًّنا لفظة "skopos" عند أثناسيوس بأنها "المعنى العام" للكتاب "غاية" الإيمان أو "غاية" الكتاب هو الفحري التقليدي الموجود بكثافة في "قانون".
الإيمان»، كما حفظه الكنيسة وكما "انتقل من "أب إلى أب" في وقت لا نجد فيه "آباء" عند الأرثوذكسيين (في قوانين مجمع نيقية، 27). ولاحظ الكاردينال نيمان أن القديس أثناسيوس عند Newman قانون الإيمان المبدأ الأساسي للتفسير و"عارض أفكار المراقبة الخصبة عن طريق الفكر الكنسي" (ضمن الأرثوذكسيين 1، 44). فكان يوجز المرأة تلمر معتقدات الإيمان المسيحي الأساسية عند تدقيقه في الحجج الأرثوذكسية قبل أن يتحى النصوص الذي يتعلمون بها في براهينهم، حتى بعد النصوص إلى منظورها الصحيح: أما ترنير (H.E.W. Turner) فيوصف طريقة أثناسيوس التفسيرية فقال: "أورس (أثناسيوس) على اتخاذ حتمي إيمان الكنيسة العام، قانونًا للتفسير ضد التقنية الأرثوذكسية المفضلة التي تؤكد المعنى المنطقي على قواعد اللغة من غير أن تنظر إلى سياق الكلام أو إلى الإطار العام لتعليم الكتاب بكليته. فتعامي الأرثوذكسيين عن المدى الواسع الذي يتمتع به اللاهوت الكتابي. ولذلك أخفقوا في النظر إلى سياق الكلام الذي تقع فيه نصوصهم الإثباتية. فيجب أن يحسب معنى الكتاب نفسه كتاباً (مقدساً). وهذا المبدأ عُدّ خليلاً عن الاحتكام إلى الكتاب واستبداله برهان مأخوذ من التقليد. ومن الأكيد أنه إذا وُضع في أبهلا لا تحرص عليه، فإنه يؤدي إلى تقيد كلي للكتاب المقدس، كما حاولت "عِقَدَت" (دوقاتية) الأرثوذكسيين والعرفانين أن تفعل. ولكن هذا الأمر لم يكن قصد القديس أثناسيوس نفسه، الذي حسب الاحتكام إلى التقليد انتقالًا من تفسير ثقيل إلى تفسير صح، ومن تشديد حر في قصير النظر إلى معنى غاية الكتاب". (11)
ولكن يبدو أن البروفسور تُرَنِّير (Turner) ضَخَمَ الخطر، لأن البرهان كان كتابياً، فالقديس أناتاسيوس قبّل مبدياً كفاءة الكتاب المقدس الموحي به لدفاع عن الحقيقة ( ضد الرهبان 1). إن الكتاب يجب تفسيره في إطار التقليد الإيماني الحي، بتوحّجه من "قانون الإيمان". أمّا هذا "القانون" فلم يكن أبداً سلطة "غريبة" تفرض على الكتاب المقدس. فهو "البشارية الرسولية" نفسها، المدوّنة في أسفار العهد الجديد. كتب القديس أناتاسيوس إلى الأسقف سرايون: "لتنتظروا إلى تقليد الكنيسة الجامعة وتعليمها وإياها، الذي أعطاه الرب وبشره به الرسول وحفظه الآباء، لأن الكنيسة أسسَت عليه" (إلى سرايون 1، 28). هذا المقطع هو من ميزات القديس أناتاسيوس، فهناك ثلاث أقفاظ متبادلة فيه: "التقليد" (Paradosis)، هو من المسيح نفسه (Pistis)، و"التعليم" (Didascalia) هو بواسطة الرسول، و"الإيمان" هو من الكنيسة الجامعة. وهذا هو أساس الكنيسة - الأساس الأوحد والفريد. الكتاب نفسه ينتمي إلى هذا "التقليد" الذي يأتي من الرب. وفي النصف الحتمي من رسالته الأولى إلى سرايون يعود القديس أناتاسيوس مرة ثانية إلى النقطة نفسها فيقول: "إني سلّمت التقليد وفق الإيمان الرسولي الذي تسلمته من الآباء، من غير أن أتبعد شيئاً من الخارج. فسلّمته مثلًا تعلّمته من الكتب المقدسّة (1، 33). وأشار مرة القديس أناتاسيوس إلى أن الكتاب نفسه هو "تقليد" (Paradosis) الرسولي (إلى أدلفيون 6). والشيء المميز هو أنه لم يذكر أبداً لفظة التقليد بصيغة الجمع في نقاشه مع الآروسّيين. فكان يرجع دائماً إلى لفظة "تقليد" أو "التقليد".
التقليد الرسولي ، الذي يجري كل فحوى البشارة الرسولية ،
والذي كان موجزاً في «قانون الإيمان». وكانت وحدة التقليد
وتماسكه النقطة الأساسية والحاسمة في كل البرهان الذي قدمه.

هدف التفسير و «قانون العبادة»

كان الاحتكام إلى التقليد احتكاماً إلى فكر الكنيسة ، لأنه افترض
أن الكنيسة كانت تملك معرفة الحقيقة وفهمها ، أي حقيقة الإعلان
و «معناه» . فالكنيسة كان عندها السلطان لنشر الإنجيل وتفسيره .
لكن هذا لا يدل على أن الكنيسة كانت « فوق » الكتاب ، فهي كانت
تقف بجانبه مؤيدة لها من دون أن تنتج « بحر قأسها » . فهدف الأول
للتفصير كان في إظهار معنى الكتاب المقدس وغايته أو الأخرى
معنى الإعلان و «تاريخ الخلاص» (Heilsgeschichte) . كان
واجب الكنيسة أن تنشر بالمسيس لا «بالكتاب» فقط . ولذلك لا
نقدر أن نفهم استعمال التقليد في الكنيسة القديمة بشكل صحيح إلا
في إطار الاستعمال الفعلي للكتاب . فالكلمة حظيت بشكل حي في
الكنيسة فانعكست على حياتها وبيئتها ، لأن الإيمان والحياة تالهما
عضويًا . ويفسر أن نذكر في هذا المجال مقطعًا شهيرًا من «النعته
المتبوع خطاً إلى البابا
كلستينوس ، لأن وضعته الحقيقي هو القديس بروسير من
أكوينيا : «هذه هي قرارات الكرسي الرسولي المقدس التي لا يمكن
نقدها ، والتي قضى بها آباءنا على الابتداع المهمة . . . لنتصرف إلى

- 106 -
الصلوات المقدّسة التي يرفعها كهنتنا بِكَاثِل في كلّ كنيسة جامِعة في العالم كله وفقاً للتقليد الرسولي. وليَّكد قانون العبادة قانون الإيمان. ويصبح القول إن هذه العبارة في سبيلها المباشر لم تكن صيغة لماذا عام، لأن القصد المباشر منها كان مخصّصاً في نقطة أساسية واحدة وهي أن معْمودية الأطفال شاهد يدل على حقَّيقة الخطيئة الجدِّية. وللحق أنه ما كان إعلاناً بابويًا جاَزَماً، بل رأي خاص لللاهوتي صرح به في جو من الصراع الحار. لكن لم تُخذ هذه العبارة خارج سبيلها المباشر ولم تُعْبَر قليلاً. عفواً أو نتيجة لسُؤفهم، لتعبر عن البدأ الثاني: يجب أن يبني قانون العبادة.

(credendi statuat lex orandi ut legem)

قانون الإيمان، قد تعبيره الأول في الصيغة الليتورجية والأسيرارية والطفسية، و"دساتير الإيمان" برزت أولًا كجزء أساسي من خدمة إدخال المؤمنين الجدد إلى الكنيسة. يقول كيلي: "إن الملاحظات العقيدة المحاذية بالإيمان، تصريحاتها كانت أم استفهامًا، هي حكيلة الليتورجيا، ولذلك عكست ثباتها أو طواعيتها". لقد كانت "الليرجيا" بمعناها الواسع الشامل القاعدة الأولى للتقليد الكنسي. أما البرهان المتخذ من "قانون الصلاة" (Lex orandi) فكان يستخدم دائمًا في النقاشات التي دارت في أواخر القرن الثاني. فعبادة الكنيسة كانت تعبيراً احتفاليةً عن إيمانها. ولعل استدعاء اسم الله في المعمودية كان الصيغة الثالوثية المكررة، مثلما كان سر الشكر الشاهد الأول لرسول الخلاص في ملكه. والعهد الجديد نفسه يبرز إلى حيّز الوجود "كتاب مقدّس" في الكنيسة المصلية، لأنه كان يقرأ أولاً في جو العبادة والتأمل.
القديس باسيليوس و"التقليد غير المdamn"

اعتاد القديس إيريناوس أن يرجع دلائله "إلى الإيمان" كما سُلِم في المعمودية. وكان ترتيلان والقديس كيربان يستخدمان البراهين الليتورجية (1). والقديس أنثاسيوس والكبيادوكيون استخدموا البرهان نفسه. لكن تسويق هذا البرهان القائم على التقليد الليتورجي نجده عند القديس باسيليوس. ففي مواجهته للأريوصيين بصدق الروح القدس ببنى برهانه الأساسي على تحليله للمجلدات كما كانت تستخدم في الكنائس. وكتابته "في الروح القدس" دون بشكل اقتضائي، أي في نار الصراع الباطن، فتاظب طرفًا تارقيًا خاصًا. لكنه عني مبادئ البحث اللاهوتي ومناهجه في مبحثه هذا سمع القديس باسيليوس إلى البرهان على نقطة حاسمة في عقيدة الثالوث الأقدس وهي مساواة الروح القدس في القيمة للإفتياء الآخرين. أما مرجة الأساسي فكان الشهادة الليتورجية أي المجلدات التي تحوي عبرة "مع الروح" والتي برهن أنها استخدمت كثيرًا في الكنائس. هذه العبارة غير موجودة في الكتاب المقدس لكن التقليد صدّق عليها. أما أخضامه فلم يقبلوا إلا بسلطان الكتاب المقدس، ولذلك حاول أن يبرهن شرعية الاحتكام إلى التقليد. فهو أراد أن يثبت مساواة الروح القدس في القيمة والكرامة (homotimia) أي الهوية التي آمنت بها الكنيسة دائياً والتي كانت جزءًا من الاعتراف بالإيمان أثناء المعمودية. وكما أشار بحق الأب ب. بروش كانت لفظة "homotimos" عند القديس باسيليوس، معادلة...
للفظة «الواحد في الوجه» (homousios) ولم يكن هناك الكثير من الجدية في هذا المفهوم للتقليد، إذا استثنينا الدقة واتساق الكلام. ولكن العبارة ميزة خاصة. يقول: «إن العقائد والتعليمات التي حفظت في الكنيسة حصلنا على بعض منها من التعليم المكتوب (en mystirion) وعلى البعض الآخر في سر (en mystirio) في الروح القدس».

ينظر الرهبان في النظرة الأولى أن القديس بابيلوس أدخل هنا سلطتين وقاعدتين أي الكتاب والتقليد. والمقدمة أن كلاً أعينهما في هذا الأمر، لأن استخدامه للأفكار كان خاصاً. فلفظة kerygmata تشير عنه إلى ما يسمى اليوم «العقائد» أي التعليم الرسمي الذي يعتمد عليه في أمور الإيمان، أو التعليم العلني، وللفظة «dogmata» كانت عنه مجموعة الأعراف والعادات غير المدونة أو بنية الحياة الليتورجية والأسرار. لا ننسى أن مفهوم لفظة «dogma» لم يكن ثابتاً وأن هذه الفظة لم تكن قد أخذت مدلولاً ثابتاً ودقيقاً في أيامه. في أي حال يجب أن نلتقي في رأي القديس بابيلوس الذي يقول إن الله سلمه الرسل في سر (en mystirion) ون💕 حظه إذا تتجنناا بالفظة «الخفية». فالترجمة الصحيحة هي «عن طريق الأسراير»، أي تحت شكل الاستخدامات الليتورجية أو الطقوس والعادات الليتورجية. هذا ما قاله بالضبط بابيلوس الكبير نفسه عندما كتب أن «معظم الأسراير وصلنا بطريقة غير مكتوبة» أما لفظة «الأسرار» (mystica) فتشير هنا بالتاكيد إلى سري المعمودية والشكن اللذين يرجعان، في رأي القديس بابيلوس، إلى أصل «رسولي». في هذا
الصداد يستشهد باسيليوس بالرسول بولس عندما يذكر "التقاليد التي تسألها المؤمنون مشاهدها أو كتابة إليهم (2 تса 10: 24). فالمجدة التي تحدثنا عنها هي واحدة من هذه التقاليد (2: 71), أنتظر أيضاً (66): "شرع الرسل والاباء منذ البدء في الاهmant بكل ما يختص بالكنائس، فحفظوا في السر والصمته هي همة الأسرار". والحق أن كل المقاطع التي يستشهد بها القديس باسيليوس في هذا المجال لما طبيعة ليتورجية وطقسية، كريم إشارة الصليب في خدمة قبول الموعوظين والاجتهاء إلى الشرق أثناء الصلاة، وعادة الوقف المستمر أثناء صلاة الآحاد، واستدعاء الروح القدس في القداس الإلهي، وتبريكي الماء والزيت، ورفض الشيطان وكروده، والتغطيس في الماء ثلاث مرات في خدمة المعمودية. ويقول باسيليوس إن هناك العديد من "أسرار الكنيسة غير المدونة" (76 و77) لم تذكر في الكتاب، لكنها ذات أهمية وسلطة كبيرة، وهي وسائل ضرورية للشهادة والاحتفال وأمنورا ببدْونها لحفظ الإيمان الصحيح، وتأتي، كما يشير، من التقليد "الصامت" و"الخاص": "من التقليد الصامت والصوفي ومن التعليم الذي لا يعلن ولا يقال". لم يكن هذا التقليد "الصامت والسري وغير المعلن" عقيداً باطنياً مخصصاً للنبيهية، لأن النخبة كانت الكنيسة. "فالتقليد" الذي ينتظم إليه القديس باسيليوس هو الممارسة الليتورجية في الكنيسة. إن القديس نانسيس (disciplina) باسيليوس يلتجأ هنا إلى ما نسمي اليوم "نظام الكنيسة" (arcani الكنيسة ودعمته. فكان ذا صلة بتأسيس رتبة الموعوظين وهذا هدف...
تعليمي وتحقيقية. وهناك، على حد قول القديس باسيليوس، بعض التقاليد التي يجب أن تُحفظ بشكل "غير مدون" لِلذا تُذكِّر أياً الكاثوليك. هذه الإشارة تعود بوضوح إلى الطقوس والمتارسات، ويجب أن نذكر هنا أن "دستور الإيمان" و"الصلاة الربانية" كانا في القرن الرابع جزءًا من "نظام الكثيان" هذا، وأنه لم يكن جائزًا أن يعراضه من هم خارج الإيمان. كان دستور الإيمان مدخرًا للذين يقبلون إلى المعمودية، في آخر مرحلة التعليم، أي بعد أن توافق الكنيسة عليهم وتدرجهم بكل إجلال في عداد ـ المستعدّين للاستنارة. وكان الأسقفي يقوم ب"نقل" دستور الإيمان إلىهم مشافهة، وكانوا هم ينلونه غيظًا أمامهم في خدمة "نقل" (traditio) و"تردد دستور الإيمان" (redditio symboli). وكان يبحث المُعَوَّظين على عدم إفشاء دستور الإيمان لغير المؤمنين وعلى عدم تدوينه. فهُو يجب أن يُخْفِر في قلوبهم. وهنا يكفي أن نستشهد "بقدمة التعليم الديني" (Procatechesis) للقديس كيرلس الأورشليمي في الفصلين 12 و17. وفي الغرب أيضًا أُحِبَّ روفينوس وأغسطسين بأنه لا يليق بالمسيحيين أن يَدوَّنوا دستور الإيمان على الورق. ولذلك لم يذكر سوزونوس في تاريخه نص الدستور النيقاوي "الذي كان يحق للمتَّبَعرين والمسارّين (mystagogues) تلاوته وسِماعه" (التاريخ الكنسي 1: 20). أمام هذه الخلفية وضمن هذا المحتوى التاريخي يجب أن نقوم ونفسَر برهان القديس باسيليوس. فهو أكد بقوة أهمية الاعتراف بالإيمان في المعمودية، الذي يتضمن التزام الإيمان بالثالوث الإلهي: الآب والأبين والروح القدس (27 و26). كان هذا الاعتراف "تقليدياً" يُسلَّم "في يسوع" إلى الذين
تنصروا حديثاً ويخفف «بسمت». ويتعرض المرء إلى خطر زعزعة 
أساس الإيمان بالسيح» إذا رفض وتجاهل هذا «التقليد غير 
المكتوب» (25). فالفرق الأوحد بين العقيدة 
(kerygma) 
والتعليم (dogma) كان في طريقته نقلها: العقيدة تخفف 
وصمَّم أمًا التعليلم «تنتشر وتُعلَّن». لكن هدفها واحد، لأنها 
يقدَّمُان الإيمان نفسه ولو بطرق مختلفة. لكن هذه العادة الخاصة لم 
تكن مجرد تقليد من تقاليد الآباء - لأن تقليداً كهذا لا يكون كافياً. 
فالآباء استعوا مبادئهم من «قصد الكتاب وغايته». «إنهم اتبعوا رأي 
الكتب واستعوا مبادئهم من شواهدهم». إذن، لا يضيف «التقليد 
غير الكتاب»، في طقوسه ورموزه، شيئاً إلى محتوى الإيمان 
الكتابي: فهو يكتفي بالتركيز على الإيمان في بعده المحرق. (18)

كان احتكام القديس باسيليوس إلى «التقليد غير المكتوب 
sensus» احتكاماً إلى إيمان الكنيسة وإلى «المعنى الجامع» (catholicus 
الفكر الكنسي). لذلك اضطر إلى أن يزيل 
المزار الذي خلقه أعداؤه الآريوسيون، الضيق الأفق والمتمسكون 
تمسكاً كاذباً بحرف الكتاب المقدس. فرد على زعمهم قائلاً: أنا لا 
تقدر أن نفهم قصد الكتاب وتعليمه بعيداً عن قانون الإيمان «غير 
المكتوب». لقد كان القديس باسيليوس كتابياً في لاهوته بكل ما في 
الكلمة من معنى. فالكاتب عندما كان يقياس الأسمى للعقيدة 
(الرسالة 189: 3). وتفسيره للكتاب كان رصيناً ومتزناً. 
إذا الكتاب نفسه سر «للتدبير» الإلهي وسر للخلاص الإنساني، 
عمقه لا يُعبر غوره، لأنه كتاب «ملهم»، كتاب من الروح

- 112 -
القدس. ولذلك يجب أن يكون تفسير الصحيح روحياً ونبوياً.
فموهية التمييز الروحي ضرورية لفهم صحيح للكلمة المقدسة، لأن ناقد الكليات يجب أن ينطلق من الاستعداد الذي ينطلق منه المؤلف نفسه. وأرى أنه من المستحيل على كل إنسان أن يتخذ على نفسه التدقيق في كليات الرب، ما لم يملك الروح الذي يبُّ قوة التمييز (الرسالة 204). يُعطى الروح في أسرار الكنيسة، ولذلك يجب أن يقرأ الكنيسة تحت ضوء الابنام وسط جماعة المؤمنين. وهذا السبب كان تقليد الابنام، كما سُلّم من جيل إلى جيل، بالنسبة للقديس باسيليوس، المرشد الضروري والدليل في دراسة الكنيسة المقدس وتفسيره. إذن هذا القديس باسيليوس حذو القديسين إيريناوس وأثناسيوس في هذا المجال. وكذلك أوقسطين

الكنيسة مفسرة للكتاب

كان للكنيسة سلطان تفسير الكتاب، لأنها المستودع الحقيقي الأول للتعليم الرسولي (Kerygma). فهذا التعليم حفظ بطريقة حية في الكنيسة، لأن الروح أعطي لها. والكنيسة كانت تعلّم "مشافهة" (viva voce) مودعة كلمة الله وموطأة إياها في النفوس. "فصوص الإنجيل الحي" (viva vox Evangelii) لم يكن مجرد تلاوة لكلمات الكتاب، بل كان إعلاناً لكلمة الله كما سُمعت وحفظت في الكنيسة بقوة الروح الذي يفعل فيها دائماً ويجيدها. أُمَّا خارج الكنيسة وخارج خدمتها الكهنوتية القانونية (المعاقبة) من أيام
الرسول فلم يتم إعلان صحيح للإنجيل ولا تشير قويم ولا فهم حقيقى لكلمة الله. إذن إن التفسير عن الحقيقة في مكان آخر، أي خارج الكنيسة الجامعة الرسولية، سيكون بلا فائدة. هذا كان بالإيمان المشترك في الكنيسة القديمة، من أيام القديس إيريناوس وحتى جميع خلقية وما بعده. فالقديس إيريناوس كان مُوجِّهاً في هذا المضمار، لأن الرسل، في رأيه، هم الذين حملوا ملء الحقيقة في الكنيسة: "فكل ما يتصل بالحقيقة أوعد في إيدهم بأكثر وفرة ضد الهرطقة 3، 4، 1). والحق، أن الكتاب آلف القسم الأكبر من هذه "الوديعة" الرسولية، مثلًا، المت الكنيسة. فالكنيسة والكتاب لا ينفصلان ولا يتناقضان. فالكتاب، أي فهمه الصحيح، موجود في الكنيسة فقط، لأن الروح القدس يوجـِّهها ويرشدها. ولذلك أكد أوريجنس وحدة الكنيسة والكتاب. وكانت مهمة الفـِسْر عندئذ، الإعلان عن كلمة الروح: "يجب أن نتبه عندما نعلم لذا تقدم تفسيرنا الخاص بدلاً من تفسير الروح القدس" (في تفسير رومية 1، 3، 1). لهذا الأمر يبقى مستحيلًا خارج التقليد الرسولي المحفوظ في الكنيسة. فأوريجنس شدد على التفسير "العالم" للكتاب، كما هو مقدم في الكنيسة: "لنسج في الكنيسة إلى كلمة الله التي تقدم على نحو جامع" (في تفسير اللاويين، العظمة 4). أمّا الهرطقة فيتجاهلون في تفسيرهم قصد الكتاب الحقيقي: "فالذين يقدمون كلام الله من دون أن يقرنوه بقصص الكتاب وحقيقة الإيمان، يزعون قمحاً ويشدون شوكاً" (في تفسير إرميا العظمة 7، 3). إن قصد الكتاب المقدس يرتبط بقوة "قانون الإيمان". هذا هو موقف الآباء.
في القرن الرابع والقرن اللاحق الذي ينجم كلانيا مع تعليم الأقدمين. فالقديس إيرونيموس، رجل الكتاب العظيم، أورد الفكرة نفسها بأسلوبه القوي الحاد، فقال: "إن مركبون وفاسيلياس وهراطقة آخرين لا يمكن أن ي-ngel الله لأنهم لا يملكون الروح القدس، الذي من دونه يصبح الإنجيل المبشر به إنسانيا. فنحن لا نعتبر أن الإنجيل (أي البشارة) يتكون من كلام الكتاب المقدس فغايته في معناه، لا في سطحه، في له وجوهه، لا في أوراق العظات، بل في أصل معناه. في هذا الحال يصبح الكتاب نافعا حقا للسامعين عندما يبشر به المسيح وعندما يُقدم ويُعرض مع الآباء وعندما يُقدم المبشرون به مع الروح... كبر هو خطر التكلم في الكنيسة، لأن التفسير المنحرف حول الإنجيل المسح إلى إنجيل إنساني (في تفسير غلاطية 1، 1، 2، مجموعة الآباء اللاتين، بين 26، 32).

نجد هنا الاهتمام نفسه بالفهم الصحيح لكلمة الله مثلما نجد في أيام إيرينيوس ورتيليان وأوريجين. وربما كان إيرونيموس يقوم بإعادة صياغة كلام أوريجين عندما قال إن، "الإنجيل الإلهي" لا يوجد خارج الكنيسة، بل يوجد بد ile إنساني منه. أجنا لا نقدر أن نستقصي المعنى الحقيقي للكتاب (sensus Scripturae)، (veritatem juxta fidei)، وتحت توجيه قانون الإيمان (veritas fidei) هي الإعتراف الإيماني بالثالوث. وهذه هي طريقة القديس باتسيس. فالقديس إيرونيموس يتحدث هنا أولى عن إعلان الكلمة في الكنيسة "لمن يصغي إليها" (andientibus utilis est).
أوغسطين والسلطان الجامع

هذا المعنى يجب أن نفسر قول أوغسطين الشهير والمدهش حقاً: "لو لم يكني سلطان الكنيسة الجامعة لما آمنت بالإنجيل" (V. f. epistulum fundaminti). يجب علينا أن نقرأ هذه العبارة ضمن سياقها. فأوغسطين لم ينطق بهذه العبارة بالأصل عن نفسه، وإنما بالأصل عن الموقف الذي كان على المؤمن العادي أن يتخذه عندما يواجه المراقبة، الذين يزعمون أنهم أصحاب السلطان. في هذا الحال، يليق بالمؤمن البسيط أن يعتسم إلى سلطان الكنيسة، التي تلقى فيها ومنها الإنجيل نفسه (أي البشارة): "إني آمنت بالإنجيل نفسه، لأن مبشرين جامعيين تشريحني به". فالإنجيل وتعليم الكنيسة الجامعة لا ينفصلان. وأوغسطين لم يسع إلى "إخضاع" الإنجيل للكنيسة بل أراد أن يشدد على أننا نتقَّل الإنجيل في إطار التبشير الجامع في الكنيسة، لأنه لا ينفصل عنها. في هذا الإطار وحده يأخذ الإنجيل مكانه ويظهر فعلاً صحيحاً. والحق، أن شهادة الكتاب بنية واضحة كل الوضوح عند المؤمن الذي وصل إلى نضج روحي"، وهذا ممكن في الكنيسة فقط. لذلك قاوم أوغسطين الأوهام التي يتعلو بها التفسير المنوي عبر هذا التعليم وعبر سلطان البشارة الذين يتصالن بالكنيسة الجامعة. فالإنجيل لا ينص المنويين. أمّا "سلطان الكنيسة الجامعة" (catholicae Ecclesiae auctoritas) فلم يكن مصدراً مستقلاً.
للإيمن، بل كان مبدأً ضرورياً للتفسير الصحيح. إننا نقدر أن نقلب هذه العبارة فنقول: يجب أن لا يؤمن المرء بالكنيسة ما لم يحركه الإنجيل. فالعلاقة متبادلة بينها بشكل تام. (٣٠)


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


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

Karl Prächtler, Richtungen und Schulen im


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

SourcesChrétiennes, Paris 1945, P. 28.

August Denefte Dogma, Wort und Begriff, in Scholastik Jg. 6 (1931) 381-400, 505-538.


أَنْظِرْ إِلَى الْإِنْجِيلِ أَنِّي أَخْلَصُ بِالْحَقِّ أَنَّ النَّظَامَ السَّرِّيَّ نَقْدَرُ أَنَّ الْإِنْجِيلَ صَدِيقًا. يُؤَلِّفُ فِي نَصْوَاتِ الْإِنْجِيلِ، لَا نَقْدُ الْجِهَادَ، هَذِهْ النَّظَرَةُ عِنْدَ:

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


Federer Dom Capelle

الفصل السادس

سلطان المجامع القديمة وتقليد الآباء (َ) 

المجامع في الكنيسة الأولى

إن مجال هذه المقالة محدود، لأنها مجرد 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 النصية وفي تقويمنا اللاهوتي وفي تفسيرنا لها. والواقع أن المشكلة كنميمة، وأن المؤرخ الكنسي يجب أن يكون لاهوتيًا أيضاً وأن يورد خيارات شخصية وموقفه. فعل اللاهوتيين بالمقابل أن يغوا المنظور التاريخي الواسع الذي نوقشت فيه الأمور الإيمانية والعقيدة وفهمت، وعليهم أن يجدوا المفارقات التاريخية في اللغة، لأن الواجب يقتضي أن يدرسوا كل عصر بلغته الخاصة.

ويجب على تلميذ الكنيسة القديمة أن يبدأ دراسة مجامع معينة وأن يتفاهم في وضعها التاريخي الحدود من دون أن يحاول

(*) كتبت هذه المقالة عام 1967. - ١٤٣ -
إعطاء تحديد مسبق بشكل كيبيّ. وهذا ما يفعله المؤرخون. ففي الكنيسة القديمة لم تكون هناك "نظرية جمعية" ولا لاهوت حكم عن المجامع ولا نظام قانوني محدد، لأن مجتمع الكنيسة، في القرن الثالث الأول، التأم المضروبة لأهداف خاصة وفي ظروف طارئة لبحث أمور معينة تهم المجتمع. فكانت أحداثًا أكثر منها مؤسسة. والفضل أن نستعمل عبارة غريغوري ديكس التي تعني أن المجامع كانت "قبل نقية جهازًا اقتصاديًا لا مكان حدد له في نظام الحكم الكنسي"(1). وما سلّم به الجميع ووافق عليه في تلك الفترة هو أن اجتما وتشاور أساقفة يمثلون كنائسهم المحلية و"جماعاتهم"، أو بالأحمر يفسدونها، كان نهجًا صحيحًا طبيعيًا لإظهار الوحدة وتحقيقها وللانفاق 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. ف"جمعية" الأساقفة كانت أمراً مسلّماً به مبديئياً، وكان مفهوم (episcopatus unus) الأسقفية الواحدة (الأسقفية الواحدة) كان أبداً بالنمو، وكان أساقفة منطقة معينة يجتمعون لاختيار الأساقفة الجديد ووضع الأيدي عليهم، وكانت أسس المنهج المتروبوليتاني في طور السبب. لكن هذه الأمور حدثت بطريقة عفوية. وظهر أن المجامع برات إلى حيّ الوجود في أسيا الصغرى أولاً في أواخر القرن الثاني أثناء الدفاع القوي ضد انتشار "النبوءة الجديدة"، أي ضد الأفجار المونتيني العنيف. وكان من الطبيعي في هذه الحالة أن تشدد الكنيسة على "التقليد الرسولي" الذي كان الأساقفة حراسًا له وشهدوا في رعاياهم (paroikai). وفي شأن إفريقيا تأسس نوع من النظام (1) راجع الخراشي في آخر هذا الفصل، صفحة 137.
المجمع في القرن الثالث، إذ وجد أن المجامع هي الأداة المثلى للشهادة والإتصال والإعلان عن الفكر المشترك في الكنيسة وعن الانسجام والتآلف بين الكنيسات المختلفة. 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". أمّا هذه الوحدة فكانت تقوم على وحدة التقليد وعلى الإجماع في الأئمّة أكثر ما تقوم على أي نموذج مسئولي.

المجمع الإمبراطوري أو المسكوني

بعد اهتداء الإمبراطورية تغيّرت الظروف. فمنذ أيام قسطنطين أو بالأحرى منذ أيام ثيودوسيوس اعترف الجميع بأن الكنيسة أصبحت تعابيش الإمبراطورية المسكونية المتنصرة. إن "اهتداء الإمبراطورية" جعل مسكونية الكنيسة مرة أخرى أكثر منها في أي وقت مضى. وهذا الاهتداء لم يضيف شيئًا إلى المسكونية الأساسية والأصلية في الكنيسة المسيحية. لكن الظروف الجديدة هي ما ظهر مرأها. في هذا الظروف التاريخي التأم المجمع المسكوني الأول في نيقيا وصار نموذجاً للمجامع اللاحقة. "وضع الكنيسة الجديد استلزم عملًا مسكونيًا، لأن الحياة المسيحية لم تعد مواجهة في عالم منظم على أساس إقليمي، بل في إمبراطورية شاملة ... وما أن
الكنيسة خرجت إلى العالم فأصبح من واجب الكنيسة المحلية أن تتعلم أن تعاني كوحدات مستقلة (مثلًا عاشت سابقاً عملياً لا نظريًا) بل كجزء من سلطة روحية واسعة (3). إننا نقدر أن نصف المجامع العامة، كما دُعيت في نيقية، فإنها يعنى من المعاني "مجموعة إمبراطورية" (die Reichskonzile) وربما كان هذا الوصف المعنى الأول والأصلي للفظية "مسكوني" كما أطلقت على المجامع (4). ولا مجال هنا للبحث الطويل في المشكلة الصعبة والشائكة المتعلقة بطبيعَة أو خاصَّية هذه البنية التي كانت "السُويسaryl" (commonwealth) (Res publica Christiana) والجمهورية المسيحية الشيوعية، التي صارت فيها الكنيسة مرتبطة بالإمبراطورية بشكل غريب (5)، لأن هذين الباطن لا علاقة له بهذا الموضوع. كانت مجتمع القرن الرابع ما تزال اجتماعات اجتماعية 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 "المجتمع العامة" يكون مركزًا للسلطان النهائي وذكوه ذاتchef معينة لإجراءات متعددة 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. لذا نبالغ إذا قلنا أن المجامع لم تُعتبر أبداً مؤسسة قانونية، بل اعتبرت أحداثاً اجتماعية تتمجَل فيها المواهب الروحية. فهي لم تُعتبر اجتماعات دورية يجب أن تلتزم في أوقات محددة. والكنيسة لم تعترف سلفاً بشرعية أي مجمع، بل إن الكنيسة رفضت عدداً منها، رغم قانونيتها الشكلية.
يكفي أن نذكر المجمع اللصوصي الذي عقد سنة 449. فالكنيسة اعترفت "مسكونية" المجمع التي لها شكلة دامغة. إنها اعترفت بها فورا أو بعد زمن لا أهليتها القانونية، بل لطابعها المواهبي، إذ شهدت بالروح القدس للحقيقة الموجودة في الكتاب المقدس كما سلّم في التقليد الرسولي (1). لا مجال هنا لبحث "نظرية الاستلام" (Theory of reception)، لأن هذه النظرية لم تكون موجودة.

فهناك رؤية ايمانية فقط. إن هانس كونغ (Hans Kung) في كتابه "ربية الكنيسة" (Sturkturen der Kirche) اقترح طريقة تساعد في فهم هذه المسألة. ورغم أن هذا المؤلف ليس مسؤلًا فإن المؤرخين يقدرون أن يطبقوا مخططه اللاهوتي على نحو مثير. فاقتراح كونغ أن ينظر إلى الكنيسة "كمجمع" يدعوه الله نفسه إلى الانعقاد ("بدعوة إلهية") (Aus göttlicher Berufung)، والمجامع التاريخية أي المسكونية أو العامة كمجمع يدعوها الإنسان للانعقاد ("بدعوة إنسانية") (Aus menschlicher Berufung)، لأنها تمثل الكنيسة بشكل حقيقي، لكنها لا تكون أكثر من مثيلة (2). وتعد الإشارة إلى أن المؤرخ الروسي بولوتوف (V.V. Bolotov) أورد منذ سنوات اقتراح مشابهًا في "محاضراته عن تاريخ الكنيسة القديمة"، فقال إن الكنيسة اجتاع (ecclesia) (لا يغف "ابدا""). والسلطان السامي ومقدمة تسجيل حقيقة الإنسان أوصعا في الكنيسة التي هي "مؤسسة إلهية" بالمعنى الصحيح والدقيق للكلمة. ولكن لا يوجد مجمع أو مؤسسة جمعية ذات حقة إلهية (de Jure Divino) إلا بقادة ما تكون صورة حقيقية وتجليًا للكنيسة. وقد نرى في دائرة مفرغة إذا شادنا على ضيائات شكلية في الأمور العقيدية، لأن هذه "الضيائات" غير

- 127 -
موجودة ولا يمكن إبرازها مسبقاً. فبعض "المجمع" كان خفياً، لأنه Conciliabula (وقع في الخطأ) ولم يكن سوى اجتماع غير شرعي، ولذلك رفضت هذه المجمع فيهما بعد. إن تاريخ المجمع في القرن الرابع مفيد جداً في هذا المجال. وما أعلنته المجمع لم تقبله الكنيسة أو ترفضه على أساس شكلي أو "قانوني". فحكم الكنيسة كان انثقتياً إلى أبعد الحدود. إذن، لم يكن المجمع فوق الكنيسة، فهو على وجه التحديد "تمثيل" لها. وهذا يفسر سبب عدم احترام الكنيسة القديمة إلى "السلطان المعمري" بشكل مطلق (in abstracto) أو عام، فهي احترمت دافعاً إلى مجمع خاصةً أو بالأحرى إلى "إيمان" هذه المجامع وشهادتها. نشر الأب كونغار (Yves Congar) مقالة جيدة جداً عن "أولوية المجمع المسكونية الأربعة الأولى" أورده فيها شواهد مهمةً. فأولوية نيقية وأفاس وخليلية كانت في تحديداتها العقيدية، مما اعتبره الجميع تعبيراً صادقاً وكافياً عن حقيقة الإيمان الذي أوعده سابقاً في الكنيسة. إن التشديد لم يكن هنا على السلطان "القانوني"، بل على الحقيقة. وهذا يقودنا إلى المسألة الحاسمة والمعقدة وهي ما هي أفضل مقاييس الحقيقة المسيحية؟

المسيح: مقياس للحق

إن لا يوجد جواب سهل عن هذا السؤال. لكن، في الواقع، هناك جواب سهل جداً: المسيح هو الحق. فمصدر الحق المسيحي ومقياسه هو الإعلان الإلهي في بنيته المزدوجة وتديره المضاعف.
مصدر الحق هو كلمة الله. هذا الجواب أعطي بسهولة وقبل في الكنيسة القديمة بشكل عام، مما يقبل في مسيحية هذا العصر المتقدمة. لكن هذا الجواب لا يجعل المشكلة. والحق، أنه كان يقوم ويُفسّر بطرق مختلفة إلى حد التفاوت الجذري. وحتى فقط أن المشكلة انتقلت خطوة أخرى وبرز سؤال جديد وهو كيف يجب أن نفهم الإعلان؟ إن الكنيسة الأولى لم تشك في "كفاية" الكتاب ولم تحاول أن تتجاوزه، بل أدعت دوماً أنها لم تتجاوزه. لكن المسألة التفسيرية نزلت ابتداء من العصر الرسولي بروزاً حاداً. فها هو المبدأ التفسيري الصحيح الذي كان يتبعه؟ إننا لا نجد سوى جواب الاحتكام إلى "إيمان الكنيسة" الذي هو إيفان الرسل وبشارتهم، أي إلى التقاليد الرسولي. فالكتاب لا يفهم إلا في الكنيسة، كما أكد أوريجين، وكما أكد القديس إيريناووس وتيرتيان قبله. كان الاحتكام إلى التقاليد احتكاماً إلى فكر الكنيسة (phronema) semper منهجاً لاكتشاف الإيمان المسلم به دائماً ومنذ البدء (credum)

كانت ديمومة الإيمان المسيحي إشارة واضحة إلى حقيقته وأمرها لها، حيث لا مجال للتجديد والأفكار المبتعدة". ويمكن أن تَبرهن على نحو ملائم ديمومة إيمان الكنيسة المقدسة من شهادات الماضي. ولذلك يُشتمل عادة "بالقدماء" في المباحث اللاهوتية. ولكن يجب أن نستخدم "حجة القدم"شيء من الحذر، لأن الرجوع الاتفاقي إلى الأزمة القديمة والاستشهاد Pivotين قد يكونا غامضين ومضللين. وهذا الأمر
فهم فهماً تاماً أيام الجدل الكبير حول المعمودية في القرن الثالث، عندما أثيرت مسألة شرعية "العادات القديمة" وسلطاتها. فترتيان، إذا كان العادات (consuetudines) في الكنيسة يجب أن "يحضح تحت ضوء الحقيقة"، لأن "سندنا المسيح لم يظهر نفسه عادة وعرفنا، بل حقيقة" (في غطاء العذارى 1، 1). والقديس كيريانوس استعمل هذه العبارة وجمع قطعة من الذي عقد سنة 256 تبناها. ولعل "القدم" في ذاته يمكن أن يكون خطأً متآصلاً لأن القدام بلا حقيقة خطأ قد تمفصل، كما قال القديس كيريانوس، (الرسالة 74، 9). وأوغستين أيضاً استخدم العبارة نفسها فقال: "يقول الرس في الإنجيل: أنا هو الحق، ولم يقول: أنا هو الاعادة" (في المعمودية 3، 6، 9). "فالقدم في حد ذاته لا يكون حقاً بالضرورة مع أن الحق المسيحى كان فعلاً حقاً قديماً"، ولذلك قاومت الكنيسة كل البعد. أما المراقبة وعلى الأخص العرفانيون فكانوا أول من استخدام البرهان المركز على التقليد. وهذا ما دفع القديس إبراهيم إلى إكمال مفهومه الخاص عن "التقليد" الذي يقال "التقليد" الحاكمة التي أوردها المراقبة، والتي كانت غريبة عن فكر الكنيسة (11). فكان لا بد للاحتكار إلى "القدم" أو "التقليد" أن يكون انتقائياً ومثيرياً، لأن بعض "التقاليد" التي تعلو بها المراقبة كانت خاطئة. فيجب على المرء أن يبحث بدقة عن "التقليد الحقيقي"، الذي يقدر أن يرجع إلى سلطان الرس والذى يشتهى ويدعو إجماع (consenso) الكنيسة. ولكن لا يكتشف هذا الإجماع بسهولة، لذلك بقيت بعض الأسئلة مطروحة. أما مقياس القديس إبراهيم فكان سليماً وصحيحاً.
التقاليد هو التقليد الرسولي المجامع. ووريجنز حاول في مقدمة كتابه "المبادئ" أن يصف غاية "الاتفاق" القائم الذي كان ضرورياً وإلزامياً بالنسبة إليه، فأمور مجموعة من النقاط المهمة التي تحتاج إلى مزيد من الدرس. فكانت هناك عدة تقاليد محلية تختلف في اللغة والنظام حتى ضمن الشركة الدائمة في الإيمان (القدسات) (in sacris) والشرق، حين برزت مشكلة سلطة العادات القديمة. ويثبت أيضاً أن تذكر الصراع الذي دار بين قرطاجة وروما والصراع الذي دار بين روما والإسكندرية في القرن الثالث وتوتر التزايد بين الإسكندرية وإنطاكية الذي بلغ قمه الماساوية وطريقه المسدود في القرن الخامس. في هذا العصر من الصراع اللاهوتي الحاد احتقت جميع الأطراف إلى التقليد و"القدم". ولذلك تراكمت على كل الجوانب "ساسلا" من الشهادات القديمة. فكان يجب أن تفحص بدقة هذه الشهادات على أسس تناسبها "القدم" وحده. فبعض التقليد المحلية الليتورجية واللاهوتية تروحها جانبًا (consensus) ونهاها سلطان الإجماع ("المسكوني"). ففي مجمع أفسس وقعت مجابهة حادة بين التقاليد اللاهوتية المختلفة، فانشطر إلى اثنين -مجمع القديس كيرلس وكنيسة روما "المسكوني" وجميع الشرق غير الشرعي (conciliabulum). وقد تمّت المصالحة لكن التوتر بقي قائماً. وكان أمر الفصول الثلاثة الحالة الأكثر إشارة في شجب تقليد لاهوتى قديم ومعتبر، وإن كان محلياً. فأثار ذلك سؤال مبديء وهو إلى أي حد كان إنكار الإيمان الذين رددوا بسلام واتحاد بالكنيسة شرعياً؟ قام جدل عنيف حول هذه القضية.
 وخاصة في الغرب، وأعطيت براهين قوية ضد العودة إلى الأحداث الماضية وضد إعطاء حكم فيها. ومع ذلك أبسل المجمع المسكوني الخامس هذه الفصول، وبذلك نقص الإجماع (consensus) المسكوني «القديم».

معنى الاحتكام إلى الآباء

لوحظ أن الاحتكام إلى القدام يتغير وظيفته وخاصيته مع مرور الزمن. ففي أيام القديس إيرينيوس أوتريلان كان الماضي الرسولي قريباً وحاضراً في الذاكرة البشرية. والقديس إيرينيوس سمع في شبابه تعاليم القديس بوليكروس 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 وحدوداً. في ذلك العصر المبكر دار الاهتمام حول الأسس الرسولية وحول الإعلان الأول للبشارة (Kerygma). وهكذا عن التقليد آنذاك «النقل» أو «الإبداع». وكانت مسألة النقل الدقيق بسيطة نسبياً في فترة تزيد على قرن كامل وخاصة في الكنيسة التي أسسها الرسل أنفسهم. فانتهاه الانتهاك إلى لوائح التعاقب الرسولي (كما عند القديس إيرينيوس وإفيسيس) 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 «الroduha» الإيمانية طبيعياً. وصار التقليد

- 127 -
يعني (انتقالاً) أكثر منه (تسليمًا) . وصارت مسألة (التعاقد)
بمعنى الواضع والشامل ملحّة جداً . فبرزت مسألة الشهادات
الصادقة . في هذا الظروف أثير ولاول مرة سلطان الآباء بشكل
رسمي : هم كانوا شهوداً لديهمة البشارة (Kerygma)
وأصالتها كما انتقلت من جيل إلى جيل (1) . ولطفنا الرسل والآباء تقارنتا
بشكل عام عند استخدام حجة التقليد في القرنين الثالث والرابع .
وكان الراجوع المزدوج إلى الأصل وعلى الحفاظ المستمر والثابت عليه
ضامناً لأصالة الإيمان . أما الكتاب فاعتبرنه رسمياً أساساً للإيمان
بكونه كلمة الله وكتاب الروح . لكن بقيت مشكلة تفسيره
الصحيح . ولذلك استشهد بالأباء والكتاب معاً أي بالبشارة
( exegesis ) والتفسير ( kerygma ).

كانت عبارة الراجوع (إلى الآباء) أو الاحتكام إليهم علامة
مميزة وبارزة في البحث اللاهوتي زمن المجامع المكونة إبتداء من
جميع نقيظ . لكن اللفظة لم تحدد بشكل رسمياً ، مع أن بعض
الكتب الكنيسيين الأوائل استخدموها أحياناً بشكل متفرق .
فكانت تشير غالباً إلى معلّمني الحقبات السابقة وقامتها المسيحيين .
ومن ثم أصبحت تدريجياً لقباً للأساقفة ، لأنهم يقامون معلّمين
للإيمان وشهدوها له . بعد ذلك أطلقت بشكل خاص على الأساقفة
الأعضاء في المجامع . ما يجمع كل هذه الحالات كان المهمة
التعليمية . ( فالآباء ) هم الذين نقلوا ونشروا العقيدة القوية
وتعليم الرسل ، فكانوا قادة في التعليم المسيحي والتوجيه . بهذا
المعنى أطلقت بقوة على الكتب المسيحيين الكبار . ويجب أن نتذكر

- 133 -
أن الكتاب الرئيسي، وعله الكتاب الأوحد، في الكنيسة القديمة
عن الإيمان والعقيدة كان تحديدا الكتاب المقدس. ولذلك اعتبر
المفسرون المشاهير للكتاب «آباء» بالمعنى البازز(41). كان
(ł didascali, doctores) الآباء معالَّمين بالدرجة الأولى (ł testes) كأنواع معالَّمين بمقدار ما كانوا شهوداً، لكن يجب أن نميز بين هاتين الوظيفتين، رغم أن كل وظيفة منسوجة مع الأخرى.
"بالتعليم" كان مهمة رسولية : "علمنا جميع الأمم". وفي هذا
الالتزام يتأصل "سلطانهم" : فهو في الواقع سلطان حمل
الشهادة. هنا يجب أن نشير إلى نقطتين مهمتين:

أولاً إلى أن في عبارة "آباء الكنيسة" توكيداً واضحاً فيه شيء من
الحصرية، لأنهم لم يتصرُّوا كأفراد فقط، بل كرجال كنسين.
على حد تعبير أوريجين المفضل(ł)، بالنبيبة عن ecclesiastici
الكنيسة وباسمها، فهم الناطقون باسم الكنيسة ومفسرون إيمانها
وحفظو قلبيها وشهدو حققتها وإيمانها ومعالَّمون بارزون
على حد تعبير القديس فكينديوس(ł) وعلى magistri probabiles)
هذا الأساس يقوم سلطانهم (ł). وهو يرجعنا إلى مفهوم "عرض
الإيمان. أشار G.L. Prestige
ابنئت من تعليمهما. وأن تأثير المروحة هو الذي جعل الدساتير
القديمة موثقة أكثر مما كانت سبيلاً في خلق دساتير جديدة. وهكذا
كان الدستور السنيقا الشهير والذي أصبح أهم 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 الحي لم تقدّمه المجتمع الذي أصدرت دستور الإيمان، بل المعلمون اللاهوتيون الذين قدّمو وفسروا الصيغ الإيبرانية التي بنتها المجتمع. فتعليم نيقية، الذي صار موضوع احترام وثقة، يمثل أفكار المفكرين المعلقة الذين جاهدوا طوال مئة سنة قبل هذا المجتمع وطوال خمسين سنة بعده». (16)

كان الآباء الملهمين الحقيقيين للمجتمع في حضورهم وغيابهم (in absentia)، وحتى بعد انطلاقهم إلى الراحة الأبديّة، لذلك أكدت المجتمع أنها «تابعة للآباء القديسين»، كما قال مجمع خليكودونيا.

ثانيًا، كان إجماع الآباء (consensus patrum) يُعوّل عليه إذ لم يعوّل على آرائهم الخاصّة التي يجب مع ذلك ألاً نتبذها بسرعة وتهور. وهذا الإجماع كان أكثر من اتفاق عملي بين الأفراد. فالإجماع الحقيقي والموثوق به عكس فكر الكنيسة الجامعة (17). وهذا النوع من الإجماع يرجع إلى القديس إيرينيوس عندما أكد أن قدرة قادة الكنيسة في التعبير وعجزهم عنه لا يقدّران أن يؤثرا في تِمثل شهادتهم، لأن قوة التقليد (traditionis virtus) كانت دائئٌ في كل مكان هي نفسها ( ضد الهراطقة 1، 10، 2). وبشارة Constanς et (المراجع نفسه 1، 24، 1). إن الإجماع الحقيقي يظهر ويلعّن عن الهائل الدائم في إبان الكنيسة (aequaliter perseverans) (18).
تقوم السلطة التعليمية في المجامع المسكونية على عصمة الكنيسة، لأن السلطة العليا منوطة بالكنيسة التي هي عمود الحق وأساسه. وهذه السلطة ليست قانونية بالمعنى الدقيق للنظة، مع أن الأحكام القانونية والتشريعات يمكن إلحاقها بالقرارات المجمعية التي تتعلق بالإيمان. فهي سلطة موقوفة تقوم على مآزرة الروح القدس: «فظهرت حسنة للروح القدس ولنا».


Dom Gregory Dix op. cit., p. 113


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

«Primaute des quatre premiers conciles oecuméniques»,
Le Concile et les Conciles, Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Église, 1960, p. 75-109.

(11) لزيد من الشرح أنظر مقالتي :


(12) راجع :


(13) راجع :


(14) راجع :


(15) راجع :


(16) راجع :


(17) انظر أسابيوس ، التاريخ الكنسي ، 28 , 6 ، 5.

تنطلق الروح التي تحافظ على تقليد الكنيسة مباشرة من موقعها الأساسي المتمور حول المسيح. ومنه هذا الموقع خرجت الكنيسة لتقام طفبان الشخصيات القيادية وطبان المدارس والاجتماعات، لأن الوعي المسيحي والبشرة المنقوطة من المسيح يظهران من خلال هذه المدارس مضطربين ومهددين. والكنيسة لم تتردد في أن تخطّط لنفسها أولادها الكبار أمنثال أور بجنس وأوغسطين وحتى توما الأكويني نفسه. فلا التقليد ولا التشبّه بأراض التاريخ ولا المعطيات المسيحية الأولى ولا الجماعة الحية الدائمة هي التي يجب أن تحمل رسالة المسيح، بل التفكير الخاص والخبرة الصغرى والأناضوضة عند الناس في كل مكان. ولذلك عبرت الكنيسة عن إسهامها. فمما تاريخ البشرة سوى ثبات أمام شخص المسيح وتنفيذ ملح لوصيته. ليكن المسيح وحده معلّيكم.

في الواقع إن هذا الفقطع الحزن هو إعادة صياغة للفصل الأول من كتاب «Commonitorium» للقديس فكتوريس الذي يميز فيه بين فكرة الكنيسة المشتركة وبين الآراء الخاصة عند الأفراد:

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

القديس غريغوريوس بالايس وتقليد الآباء

إتباع الآباء

كان استهلاك التحديدات العقائدية بعارات مشابهة لعارة
إتباع الآباء القديسين» مأولها في الكنيسة القديمة. فجميع
خلكيونية استهلاق قراراتهما ببعض الكلمات والجمع السكوني
السابع ابتدأ قراره يتعلق بالأيوقونات القديمة بطريقة موضوعة فقال
"إنا نتبع تعليم الآباء القديسين الذي أوجي به الله وسنجع تقليد
الكنيسة الجامعة". فتعليم (didaskalia) الآباء هو المرجع
النموذج والرسمي.

لكن هذا كان أكثر من احترام إلى القدام، لأن الكنيسة
شددت منذ البدء على دمومة إيمانها واستمراريتها على مر العصور.
هذه الوحدة منذ أيام الرسل كانت إشارة جلية إلى الابن الصحيح
وامارة له. لكن، «القدام» في حد ذاته لم يكن برهماتيا كافيًا
للايون الحقيقي، بل إن الرسالة المسيحية كانت "الجدة" المورثة في

(ّ) كتب هذا المقال عام 1960.
العالم القديم» والدعوة إلى التجديد الجذري. فالقديم زال وانقضى وصار كل شيء جديداً. أمّا الهرطقة فكانت قادرة على الاحتكام أيضاً إلى الماضي وعلى الاستشهاد بسلطان بعض التقاليد. والواقع أنها تمكنت في الغالب الأحيان بال الماضي، إذ إن الصيغ القديمة كثيراً ما تكون مضللة بشكل خطير. يكفي أن نقتبس هذا المقطع المهم من مصنفات القديس فكينديوس الليسبي الذي وعى هذا المخاطر عريناً كلياً: «والآن، يا له من انقلاب مدهش للوضوح! فاصبح الرأي الواحد اعتبروا مستقيمى الرأى، أمّا أتباعهم فاعتنوا هراطقة؟ الزعاء غفّ لهما أمّا التلايذ فادينوا؟ وسيكون واضع الكتب أبناء الملكوت، أمّا أتباعهم فسيذهبون إلى جهنم» (commonitorium, cap. 6) لا شك أن فكينديوس فكر في ما وقع بين القديس كريانتوس والذينانيين، وكان كريانتوس القديس قد واجه الحالة نفسها فقال: «قد يكون القديم» في حد ذاته ضرراً كبيراً» (الرسالة 74)، أي إنّ «العادات القديمة» في حد ذاتها لا تضمّح الحقيقة. فهِنا الحقيقة عادة.

التقليد الحقيقي هو «تقليد الحق» الذي يستند، عند القديس إيريناس، إلى «موهبة الحق الأكيدة» التي «أودعت» في الكنيسة منذ البدء، والتي حفظها تعاون الأساقفة غير المنقطع. فإن التقليد في الكنيسة استمراراً للذاكرة الإنسانية والأعراف والطقوس لأنه تقليد حيّ و»وديعة حية» (depositum juvenescens) كقال القديس.

(1) راجع المواشي في آخر هذا الفصل، صفحة (159).
ليست عتارة إتباع الآباء القديسين، إشارة إلى تقليد مجرد ذي صدق والذين يرون أنها تلميذة إلى شهد الآباء. فنحن شاهدين إلى الرسل لا إلى رسولية مجرد. ونرجع إلى الآباء على نحو مشابه، لأن شهادتهم تتمسى عضوية إلى بنية الإيمان (Kerygma). فالكنيسة تتمسكت على بشارة الرسل (Kerygma) وعقيدة الآباء في أن إتنا نقدر أن نقتبس هنا ترنيمة قدى، إتباع (لمعها من قلم القديس رومانس المرزم) تقول: "ولأن الكنيسة تحتفظ بشارة الرسول وعقائد الآباء فهي تختم الإيمان الواحد، لأنها تريد حلة الحق والقياس المنسوج في اللاهوت السياوي فهي تغذى باستفادة سر التقوى العظيم". (1)

فكر الآباء

إن الكنيسة رسولية، بالطبع ولكنها آبائية أيضاً. فهي أساساً كنيسة الآباء. وهباتا، السماوات لا نقدر أن نفصلها، ولكنها آبائية، فهي رسولية حقيقة. وشهادة الآباء هي أكثر من ميزة

١٤٣٣
تاريخية وأكثر من صوت من الماضي. ولنقس هنا ترنيمة أخرى من خدمة الأقمار الثلاثة: "إنكم بكلمة المعروفة ألفتم المقامات التي وضعها الصيادون قبلاً بالكلام بسيط عبر معرفة من قوة الروح فاكتسب تقانا البسيط بهذا تركيباً.» هناك مرحلتان أساسيتان في إعلان الإيمان المسيحي. "كان على إيماننا البسيط أن يكتسب تركيباً.» ففي الانتقال من البشارة (kerygma) إلى العقيدة (dogma) وجد دافع داخلي و לטاق داخلي و ضرورة ضمنية.

والحق، أن تعليم الآباء وعقيدة الكنيسة ما زال الرسالة البسيطة نفسها التي سلمها وأودعها الرسول مرة إلى الأبد. أما الآن فهي مترابطة بكل اتساق ونظام. ليست البشارة الرسولية مخفوطة في الكنيسة فقط بل هي حيّة فيها. بهذا المعنى يكون تعليم الآباء مقولة دائمة للوجود المسيحي وقياسًا ثابتًا وساميًا للإيمان القويم. (testes antiquitatis) فما الآباء شهودًا للإيمان القديم فقط. (testes veritatis) إن فكر الآباء مرجع حقيقي للألوهات الأرثوذكسية لا يقل شأناً عن كلمة الكتاب المقدس ولا ينفصل عنه أبدًا. وكما قال أحدهم بحقق: "فإن الكنيسة الجامعة في كل العصور ليست ابنة لكنيسة الآباء فقط بل إنها كنيسة الآباء وستبقى كذلك.»

الطابع الوجودي في اللاهوت الآبائي

كان الطابع "الوجودي" علامة مميزة للألوهات الآبائي إذا جاز لنا أن نستعملصددهم هذا التعبير الحديث. وكما قال القديس غريغوريوس النزينزي، تكلّم الآباء لاهوتياً على طريقة
الصيادين (الرسل) لا على طريقة أرسطو (العظمة 12، 14)، فلاهورتهم بقيت مشاركة (kerygma) رغم أنه مرتب ترتيباً منطقياً ومعركة إنسانية، لأنه مرجعهم الأخير كان الرؤية الإيمانية والمعرفة الروحية، فاللاهوت لا يحمل قناعة خارج الحياة في المسيح، أما إذا تصل عن حياة الإنسان فإنه يتحول إلى دياكنتيك (polylogia) لا قيمة روحية له. لقد كان اللاهوت الآبائي متاحاً تأسياً وجودياً في التسام الإيمانية، من غير أن يكون نظاماً، سينسج نفسه بنفسه وبعرض عرضاً برهانياً (بدون أي أرسطو نيسيا) روحي مسيح، وإلا كلام الكبار يحتجون على استخدام الدياكنتيك القائم على المقالين الأرسطية، في عصرهم الذي عُمِّر بالنزاع اللاهوتي والنفاذات المستمرة، وحاولوا إعادة اللاهوت إلى الرؤية الإيمانية، ونحن نذكر أن (نعت) باللاهوت الآبائي من منبر الوعي فقط، وأن نعلمه في كلام الصلاة والخدمة المقدسة، ونظهره في بنية الحياة المسيحية. هذا اللاهوت لا يمكن فصله أبداً عن حياة الصلاة، وعن ممارسة الفضيلة، ففكرة الطهارة هي أساس اللاهوت، (على حد قول يوجن السالمي (السلام، الدرجة 40).

هذا اللاهوت هو، من جهة أخرى، (تعليم إعدادي)، لأنه، هذه الآتي هو الاعتراف سراً للله الحي والشهادة له قولاً وفعلًا. ليس لاهاوته، علية في حد ذاته، بل هو دعاء طريقة، لأنه لا يقدم وكذلك العقيدة، هو، إطار فكري عن الحقيقة العقلية، وشهادة (عقيدة) لها. بالإيمان فقط يطيل هذا الإطار، علياً. فالصيغة الخرستولوجية تأخذ معناها الكامل.
فقط عند الذين لا يقرا المسيح الحي واعترفوا به ربنا وخلصاً وقيمون فيه بالإيمان وفي جسد الذي هو الكنيسة، بهذا المعنى لا يكون اللاهوت نظاماً يفسر نفسه بنفسه، لأنه احتكاك دائم إلى الرؤية الإيمانية: "إِنَّا نَعَلِنُ لَكُمُ مَا رَأَيْنَا وَسَمِعْنَا". خارج هذا الإعلان تبقى الصيحة اللاهوتية فارغة لا أهمية لها. ولذلك لن نأخذها "كشكل تجريدي"، أي خارج إطار الإيمان. إننا نخطيء إذا اقتطعنا من النصوص الأبراهيمية قطعاً وفصلناها عن المنظور الذي وُضعت فيه. وهذا يشبه خطأ استخدام آيات من الكتاب المقدس بعد نزعها من إطارها. ولذلك تبقى عادة "اقتباس" آيات الآباء وعباراتهم خطرة إذا عزلناها عن المحيط الذي تأخذ فيه معناها الحقيقي وتصبح مليئة بالحياة. "إِنَّ آبَا الآباء لا يعني فقط "اقتباس" آوائهم والاستشهاد بها، بل يعني إفتقاء "فكرهم" وعقلهم (phronema).

معنى "عصر" الآباء

والآن، وصلنا إلى النقطة الحاسمة. فأن اسم "آباء الكنيسة" يقتصر عادة على معلّمٍ الكنيسة القديمة، ويفترض البعض أن سلطانهم يستند إلى "قدمهم"، إلى قرونهم النسبية من "الكنيسة الأولى"، أي من "عصر" الكنيسة الأولى. لكن القديس إيرونيوموس سبق فانكر هذه الفكرة. ونحن لا نجد تناقصاً في "السلطان" ولا تناقصاً في الآهلية والمعرفة الروحية على مر التاريخ المسيحي، ففكرة "التناقص" هذه أثرت في تفكيرنا اللاهوتي الحديث. ولذلك
غالباً ما نفترض يوغي أو يغير وعي أن الكنيسة الأولى كانت أكثر قرباً من مصدر الحقيقة. إن هذا الافتراض غير صحيح. قضيت كثيراً من الوقت في فتح الكنيسة، ولكن لا يوجد نقطة اطلاق أو قاعدة "اللاهوت تاريخ الكنيسة" أو حتى "اللاهوت الكنيسة". الأفق في الواقع، يجب أن نحافظ على الرسول إبانه. ولكن الافتراض الناس كثيراً أن عصر الأدبيات قد أثر عليه، ولذلك ننظر إليه ككيان قديم "عوين النزهات ورمي". فحاول كل واحد أن يسعى إلى وضع حدود له. فالمشغله أن يكون برجنا الدمشقي "آخرب" في الشرق وأن يكون منغزوين الزبيديون (المحاور) أو "سديس" السفلي "آخرب" في الغرب. ولكن البعض أدناه توقف هذا التصنيف الزمني. أما فين ينظر مثال القديس نيكودسم رئيس دير الستوديوم بين الآباء؟ فبالنسبة إقترح أن يكون بريرد الكليلوفي، المعلّم "المسول للسان"، "آخر الآباء ومساواً لأقرامهم...

في الواقع، إن المسالة تتجاوز تصنيف أدوار زمنية. فمن وجهة
نظر الغرب حل "عصر المدرس" محل "عصر الآباء" واعتبر هذا
التطور خطوة إلى الإمامة. ومنذ ظهور السكولاستية اعتبر
"اللاهوت الآباني" عنيق الزري وصار ينتمي إلى العصور الغائرة
وكانه مقدمه موسيقية متاحة في القدم. لكن وجهة النظر هذه
الشرعة في الغرب، قبلها، وبا للاسف، كثيرون في الشرق على
نحو أهمي وعبر تقليد. إذن، يجب أن يواجه المرء الخيار فيما إذا كان
عليه أن يتاسف على "مختلف" الشرق الذي لم يظهر أية
سكولاستيكية خاصة به أو أن يت النفسي عادياً إلى العصور القديمة بشكل آخر تقريباً ويمارس ما وصفه البعض ببراعة بلافتات التكرار» علماً بأن هذا اللاهوت ليس سوى شكل خاص للسكولاستيكية المقلدة.

واليوم يقال كثيراً إن «عصر الآباء» ربما أنهى قبل القديس يوحنا الدمشقي بوقت طويل. فغالباً ما يقف الفرد عند عصر يوستينيان أو عند مجمع خلکيودونية. أجل لا يعتبر ليونس البيزنطي أولاً السكولاستيكيين ؟ يفهم هذا الموقف من وجهة نظر نفسها، لكن لا يمكن تبريره لاهوتيًا. الواقع أن آباء القرن الرابع كانوا أكثر تأثيراً من الأحرين وعظمتهم الفريدة لا تُنكر، لكن الكنيسة بقيت حيّة بعد مجمع نيقية وخلکيودونية. فالغالابة في التأكد على القرن الخامس الأول تشبّه بشكل خطير الرؤية اللاهوتية، وتتحول دون الفهم الصحيح لعقيدة خلکيودونية نفسها. وكثيراً ما ينظر الناس إلى قرارات المجمع المسكوني السادس وكأنها محقّبة بقرارات مجمع خلکيودونية، بيث إنهام الإخصائيين في اللاهوت فقط. وكذلك فإن شخصية مكسيموس المعرف أُهمِلت تقريباً في الكنيسة. وهكذا تُحجب الأهمية اللاهوتية للمجمع المسكوني السابع حتى أن المرء يتساءل: لماذا يجب أن يربط أحد الأرثوذكسية بإحياء ذكرى انتصار الكنيسة على عاربي الأيقونات؟ ألم يكن هذا مجرد خلاف في الطقس؟ غالباً ما ننسى أن الصيغة الشهيرة التي تتعلق بإطلاق القرن الخامس الأول، أي حتى مجمع خلکيودونية، كانت صيغة بروستانتيّة تعكس لاهوتها بروستانتياً عن التاريخ. فهي صيغة مقيّدة، رغم أنها تظهر شاملة.
الذين يريدون أن يكتفوا بالعصر الرسولي. والصيغة الشرقية المريحة عن "المجامع المسكونية السبعة" لا تكون أفضل كثيراً إذا اتجه إلى حصر السلطان الروحي في الكنيسة ضمن القرون الثمانية الأولى، وهذا ما تفعله عادة. فيظهر كيف لا أن "العصر الذهبي" للمسيحية قد ولى وأننا صرنا في عصر حديدي أدنى منه على صعيد القوة والسلطة الروحية. فكنا اللاهوتي الحديث تأثر بشكل خطير بنمط الانحطاط الذي تبناه الغرب من أيام الإصلاح البروتستانتي من أجل تفسير التاريخ المسيحي. مذ ذاك فـُسر كليل الكنيسة بشكل جامد فتشوَّه الموقف نحو القدَّام وأسيء فهمه. وفي النهاية، لا فرق بين حصر سلطان الكنيسة بقرن واحد أو بخمسة قرون أو بثنائية قرون، إذ يجب أن نضع له أي حد أو تحديد، لأنه لا يوجد أي مجال للاهوت الزيتاني. إن الكنيسة ما زالت تمتعت بسلطانها الكامل كما تتمتع به قديماً، لأن روح الحق يحييها كما أحياء قديماً.

تراث اللاهوت البزنطي

إن إحدى نتائج تحديدنا الكيفي للأدوار الزمنية هي جاهلي التراث اللاهوتي البزنطي. كنا أبحثنا الآن مستعمدين أكثر من العقود الماضية لأن نقبل سلطان "الآباء" الدائم، خاصة عندما ظهر إحياء الدراسات الآبائية في الغرب. ومع ذلك فنحن ما زلنا نتوجه إلى تضييق مجال قبولنا لها، لأن الكثيرين غير مستعمدين لِإدراج اللاهوتين البزنطيين بين الآباء، ولنأنا ما زلنا مغلب على اعتبار العصر البزنطي مثلاً للعصر الآبائي بشكل يكون فيه أقل شأنًا، ولنأنا ما زلنا
لا شك في وثاقة صلته المعيارية بالتفكير اللاهوتي. لقد كان اللاهوت البزنتي أكثر بكثير من ترداد للهورت الأبائي، فالجدد الذي برز فيه لم يكن أقل أهمية من "القديس المسيحي". والحق، أن اللاهوت البزنتي استمر عضوي لعصر الآباء. فهل حصل أي انقطاع؟ وهل تغيرت روح (ethos) الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية في حقبة تاريخية معينة، على أنها شرط من هذا لم يلاحظ فقط، بحيث ما ظهر فيها من تطور لاحق كان ذا سلطة متعددة، أن سبقه؟ قبولنا بهذا الشيء يُستنتج ضمناً من التقيد الحصري بالمجامع المسكونية السبعة. فنحن بهذا نعمل قدس سمعان اللاهوتي الحديث والقدس غريغوريوس بالمسر والمجامع الكبير التي أبدت الحياة القيثاوية والتي عقدت في القرن الرابع عشر. فإنها أهميتها وسلطانها في الكنيسة؟

ما زال القديس سمعان اللاهوتي الحديث والقديس غريغوريوس بالمسر معلمين كبيرين يلهمن الذين يجاهدون في الكنيسة الأرثوذكسية من أجل الكل الروحى والذين يعيشون حياة الصلاة والتأمل، إما في جماعة رهبانية أو في التوحد في الصحراء أو حتى في العالم. هؤلاء المؤمنون لا يكون أي انقطاع، مزوع بين العصر الأبائي والعصر البزنتي. فالفيلوكاليا، التي هي دائرة معارف كبيرة عن الثقافات الشرقية والتي تجمع كتابات من قرون متعددة أصبحت في أياما كتباً يعده كل من يرغب في ممارسة الأرثوذكسية في وضينا الحاضر. والكنيسة اعترفت بسلطان نيقوديموس الآثوسي جامع هذه المؤلفات وأعلنت قداسته. بهذا المعنى نذهب إلى القول أن "عصر الآباء" يستمر في "الكنيسة".
المصليّة». ألا يجب أن يستمر أيضاً في سعينا اللاهوتي وفي دراستنا وبحثنا وإرشادنا؟ أما يجب أن نستعيد «فكر الآباء» أيضاً في تفكيرنا اللاهوتي وفي تعليمنا؟ فاستعادته لا تشكل اسلوباً قديماً ولا ذخراً كرياً، هي موقف وجودي واتجاه روحي. بهذه الطريقة وحدها يستعيد لاوتوت مكانه في كلا وجودنا المسيحي. فلا يكفي أن نحافظ على «اللذتونجيا البزنطية» - كأنا نفعل - وأن نعود إلى الأهم البابية والنوتية والموسيقى البزنطيين - ونحن ما زلنا محجومين عن فعله بصورة دائمة - وأن نمارس بعض أساليب التقوى البزنطية، بل يجب علينا أن نعود إلى جذور هذه التقوى التقليدية وأن نستعيد «الفكر الأبائي»، وإلا وقينا في خطر الانقسام الداخلي، كما حدث في أوساطنا - بين أشكال التقوى «التقليدية» وبين عاداتنا اللاقليدية في التفكير اللاهوتي. وهذا خطر حقيقي. فنحن «كمصليين» ما زلنا نحافظ على «تقليد الآباء». أما يجب أن نقف بضمير حي وببجاهة في هذا التقليد أيضاً «كلاهوتين» وكشهد ومعمّين للارتدكسية؟ هل نقدر أن نحافظ باستفانتنا بطريقة أخرى؟

القديس غريغوريوس بالكاس والتأله

تنصل كل هذه الاعتبارات التمهيدية بهدفنا المباشر وهو: ما هو التراث اللاهوتي عند القديس غريغوريوس بالكاس؟ إن القديس غريغوريوس لم يكن لاهوتيًا منظراً، بل كان راهباً واسفلاً، ولذلك لم يهتم بالمسائل الفلسفية المجردة، مع أنه كان مثقفاً جداً في هذا الحقل، لأن همّه الوحيد ارتبط بمسائل الوجود المسيحي.
فهو بوصفه لاوتونياً قام بترجمة خبرة الكنيسة الروحية، لأنه كتب معظم مصطلحاته باستثناء عظاته لمواجهة المشاكل الطارئة. فصار عصره الذي كان حرجاً ومشحوناً بالجدل والقلق ومتساً أيضاً بالتجديد الروحي.

أتهمه أعداؤه بالابتداع المدمر، وحتى هذا اليوم ما برح الغربون يقذفوه بهذا الاتهام. أمّا هو فتصل في التقليد، حتى إنا لا نجد صعوبة في إرجاع أكثرية آرائه ودفعته إلى الآباء الكبادوكين وإلى القديس مكسيموس المعترف الذي كان أكثر معلّمي الفكر والابناب البزنطيين شعبية. وكان القديس غريغوريوس يعرف أيضاً فكر دودينسيوس الأوروباغي. كان متأصلاً في التقليد، لكنّ لاهوته لم يكن "تركراً"، بل كان امتداداً خلاقياً للتقليد القديم. وكانت نقطة انتظاره هي الحياة في المسيح.

من بين المواضيع المتعددة التي تناولها لاوتونيا القديس غريغوريوس نكتفي ببحث موضوع واحد يثير الكثير من الجدل وهو ما هي الصفة الأساسية في الوجود المسيحي؟ إن الهدف الأساسي من الحياة البشرية قد حدّده الآباء في تقليدهم من خلال لفظة "الثالثة" (theosis). لا شك أن لفظة "الثالثة" مزعجة للذين المعاصرة حتى إنا لا نقدر أن نترجها بثقة إلى أيّة لغة معاصرة ولا نقدر أن نترجها حتى إلى اللاتينية. وفي اليونانية تبقى اللفظة ثقيلة ومتكملة. والحق، أنها لفظة جريئة، لكنّ معناها واضح وبسيط. هذه اللفظة كانت تعبيراً حاسياً في المصطلح الأبائي. يكفي أن نقتبس أقوال القديس أنثياسيوس: "فهو أصبح إنساناً حتى يؤدونا في
اذّه (إلى أدلفيوس ، 4) ، «لقد تأسس حتى تتألّه نحن» (في التجسد 5). هكذا يلخص أيناسيوس فكرة القديس إيريناوس الشهيرة : «هو مجته العظيمة صار مثلنا حتى يرفعنا إلى ما هو عليه» ( ضد المرتفعات 5 ، المقدمة). هذه كانت فناعة الآباء اليونانيين عامة. ويقدر المرء أن يقتبس بتفاصيل أقوال القديسين غريغوريوس النزنيزي وغريغوريوس النيصمي وكيرلس الإسكندري ومكسيموس المعترف وسمعان اللاهوتي الحديث.

فالإنسان يبقى دائماً هو، أي إنه كائن خلوق. لكنه في يسوع المسيح، الكلمة المتأنس، وعده الله وأعطاه المشاركه الفعلية في ما هو إلهي، أي في الحياة الأبدية غير الفاسدة. إن المزية الرئيسي للتألّه عند أباء الكنيسة، هي الخالد واللافساد، إذ الله «ووحده الخالد» (1 تيمو 6:16). لكن الإنسان يقبل الآن في «اتحاد» صميم الله بواسطة خلقه، ومن كمال بشري. وحدها لفظة «التألّه» تقدر أن تترجم ترجمة وافية فرادة الوعد والعطاء. فهي تعيقنا وتركبنا إذا ما فكرنا فيها من خلال المقولات (الوجودية) والكيفية. الإنسان لا يقدر أن يصير إلهًا، لكن الآباء كانوا يفكرون على المستوى (الشخصي) ويرجعون إلى سر الاتحاد الشخصي. «التألّه» مواجهة شخصية، إنه هذا الاتصال الحليم للإنسان بالله الذي يخترق فيه الحضور الإلهي كل الوجود الإنساني.

لكن المشكلة الباقية هي: كيف نتسجم هذه العلاقة مع التعالي الإلهي؟ وهل يلاقي الإنسان الحقّا في هذه الحياة على الأرض؟

- 153 -
وهل يُلاقِي الإنسان الله حقاً ويقيناً في حياة الصلاة الحاضرة؟ أم هل نحن فقط بصدّق «قدرة مستقبلية» (actio in distans) ما قاله الآباء الشرقيون هو أن ارتقاء الإنسان في العبادة يوصله إلى ملاقاة الله وإيام مشاهدة سمعه الأزلي. لكن إذا كان الله «يسكن في النور الذي لا يُداني» فكيف نقدر أن نلاقيه؟ كانت المفارقة الظاهرة حادة بصورة خاصة في اللاهوت الشرقي الذي التزم دوماً الاعتقاد بأن الله لا يُدراك كلياً (akataliptos) وأنه لا يُعرف في طبيعته أو جوهره. هذا الاعتقاد عبر عنه بقوة الآباء الكبادوكيون، في صراعهم ضد الأفونيموس، وعبر عنه القديس يوحنا الذهبي الفم في مباحثته الرائعة «في عدم إدراكنا الله» (Peri Akataliptou). فإذا كان الإنسان لا يقدر أن يندو من الله في جوهره، وإذا كان ارتحاده بجوهره مستحيلاً فكيف يكون «التأله» مكتاً؟ يقول الذهبي الفم: «من يبتغ إدراك جوهر الله يشتته»، والقديس أنطاسيوس ميز بين جوهر الله وقواه فقال: «هو موجود بصلاحيه في كل الأشياء، لكنه يبقى خارجها بطبيعته الخاصة» (في مقررات جمع نيقيا 2). هذا المفهوم وسعه بدقة الكبادوكيون. فقال القديس بسائليس إن الإنسان لا يقدر أن يندو من «جوهر الله» (ضد أفونيموس 1: 14). إننا نعرف الله في قواه فقط ومن خلالها: «نحن نقول إننا نعرف إلينا من قواه وأفعاله لكننا لا نعطي وعداً بأننا نندو من جوهره، لأن قواه تنحصر إلينا، أما جوهر فيصي بعيداً» (الرسالة 334 ضد أنطيليوس). لكن هذه المعرفة لا تكون حسًا أو استدلالًا، إذ إن قواه تنحدر إلينا. وفي تعبر القديس يوحنا الدمشقي، هذه القوى إعلان عن الله نفسه: «الإشارات الإلهي والقوة» (العرض الدقيق للإيكان
الأرثوذكسي 1 : 14). فحضوره حقيقي ولا يكون فقط مثل حضور المثال فيا يفعله. ورغم التعاليم المطلق في الجوهر الإلهي تعلو هذه الطريقة السرية للحضور الإلهي على كل فهم، لكن هذا التعالي لا يجعلها غير أكيدة بالنسبة للعقل.

في هذا المجال يستند القديس غريغوريوس بالماس إلى تقليد قديم. فالله الذي لا يُداين يدئن من الإنسان «بقراء» سريًا. هذه الحركة الإلهية تحدث اللقاء، فهي «حركة نحو الخارج» على حد قول مكسيموس المعترف (تعليق على كتاب الأسباء الإلهية 1 0 1).


وهذه الإسالة التي أصدرها جميع سنة 1351 أدرجت في خدمة أحد الأرثوذكسية في كتاب الترمودي. فاللاهوتيون الأرثوذكسيون إذا لم يكونوا بهذا القرار، بما أن الجوهر الإلهي لا يدائي فمصدر التآت الإنساني وقوته لا يعود إلى الجوهر الإلهي، بل إلى «نعمه الله»، لأن القوة المؤمة التي يتأله بها المشاركون فيها هي نعمه إلهية لا جوهر الإله (المصدر نفسه 92 - 93). في النعمه (Ousia) جوهر (Kharis) والقوة غير المخلوقة (المصدر نفسه 19). لكن هذا التمييز لا يمل إنقساماً أو انفصالاً (المصدر نفسه 127). إن القوى تصدر عن الله - 155 -
وتظهر كيانه وجودة ولفظة "تصدر" (proiéne) تشير إلى التمييز لا إلى الانفصال. وإن اختلفت نعمة الروح عن طبيعته، لكنها لا تتنصل عنها" (ثيوفانيس ص. 940).

يفترض تعليم القديس غريغوريوس عمل الله الشخصي، أو إن الله يتحرك باتجاه الإنسان ويختتمه "بتعمه" وفعله، من دون أن يغادر النور الذي لا يُداني، المقيم فيه أبدًا. فكان الهدف الأساسي من تعاليم اللاهوتي الدفاع عن حقيقة الخُبرة المسيحية، لأن الخلاص أكثر من غفران، فهو تجديد حقيقي للإنسان. وهذا التجديد لا يتم من خلال التحرر من بعض القوى الطبيعية الموجودة في طبيعة الإنسان المخلوقة، بل من خلال "قوى" الله نفسه الذي يلبث الإنسان ويوجد مع ذاته. والمحق، أن تعليم القديس غريغوريوس يؤثر في كل المنهج اللاهوتي وفي جسم العقيدة المسيحية. فهو يبدأ بالتمييز الواضح بين "طبيعة" الله و"ارادته".

وهذا التمييز كان من ميزات التقليد الشرقي، على الأقل ابتداءً من القديس أتينسيوس. في هذا المجال يمكن طرح السؤال التالي: هل ينسجم هذا التمييز مع "بساطة" الله؟ أم هل نظر إلى هذا التمييز كتعميمات عقلية ضرورية لنا، لا أهمية وجودية لها؟ لقد هاجه اعدادًا من هذه الزاوية، لأنهم كانوا يعتبرون أن كيان الله بسيط وأن كل صفاته متطابقة. وأوغسطين ابتدأ أيضًا عن التقليد الشرقي في هذا المجال، ولذلك يظهر تعليم بالألم غير مقبول إذا قسنا بالفرضيات الأوغسطينية. وبالرغم نفسه توقع الاعتراضات التي يمكن أن تنتج عن تمييز الأساسي فقال...
إنه إذا لم يقبل المراه استحالة التمييز بوضوح بين "ولادة" الابن و"خلق" العالم، كونها من أعمال الجوهر. وهذا يقود إلى خلط وتشويش في عقيدة الثالوث. وكان القديس غريغوريوس بالماس متشدداً في هذه النقطة إذ قال: "إذا لم تختلف القوة الإلهية في شيء عن الجوهر الإلهي، كما يعتقد أعداؤنا الذين يهدون ومن يشاطرهم الرأي، فإن يختلف فعل الخلق الذي ينتمي إلى الإرادة في شيء عن الولادة والانثاق اللذين ينتميان إلى الجوهر. وإذا لم يختلف الخلق عن الولادة والانثاق فإن تختلف المخلوقات في شيء عن المولود والمثبت. وهذه الطريقة لن يختلف ابن الله والروح القدس عن المخلوقات، وتصبح المخلوقات كلها "من مواليد الله ومثقوبة" وتتألّى الخليقة ويُدرج الله بين المخلوقات. لذلك عندما أظهر كيرلس الموفِّر الفرق بين جوهر الله وقوته قال إن الولادة تنتمي إلى الطبيعة الإلهية حين أن الخلق ينتمي إلى قوفه الإلهية. وهذا ما أظهره بوضوح عندما قال: "ما الطبيعة والقوة شيئاً واحداً". إذا كان الجوهر الإلهي لا يختلف أبداً عن القوة الإلهية فإن تختلف الولادة والانثاق عن الخلق والصنع. إن الله الأب يخلق بالابن في الروح القدس. ولذلك يلد الله ويشت، وفق رأي أخومنا ومن يوافقهم، بالابن في الروح القدس" (الفصل 96-97). هنا أقتبس بالماس مقطعًا من كيرلس الإسكندري، لكن القديس كيرلس كان يريد ما قاله القديس أناتاسيوس الذي أكد في دحض الآشورية، الفارق الكبير بين الجوهر (أو الطبيعة) والإرادة. الله موجود قبل أن يفعل. وهناك نوع من "الضرورة" في الكيان الإلهي، لكنهما لا تكون ضرورة إكراء أو قدر، بل ضرورة الوجود نفسه، الله هو ما هو، فهو
حرًا الإرادة كليًا. هولا يُكرمه أحد على فعل الأشياء التي يقوم بها. لذلك تكون الولادة دائماً "بحسب الطبيعة", أمّا الخلق فيكون عمل الإرادة ( ضد آريوس 34-66). هذان البعدان، بعد الوجود ويعود الفعل، يختلفان، بل يجب أن يثير بينهما بوضوح وهم لا شك فيه هو أن هذا التمييز لن يُرضى "البساطة الإلهية" للخطر، لأنه تميز حقيقي لا مبرر صورة منطقية. لقد وقع باللاباس أهمية هذا التمييز فكان في هذا المجال خليفة أثنايوس الكبير وخلفيه أسايقية كابوديكان الكبار حقاً.

اقترح البعض مؤخراً أن نصف لاهوت القديس غريغوريوس بعبارات حديثة كعبارة "اللاهوت الوجودي". الواقع أن لاهوتته يختلف اختلافاً جذرياً عن كل المفاهيم الحديثة التي تدل عليها عادة هذه العبارة. وفي أي حال فإنه فإنه كلام بقوة كل أنواع لاهوت الجوهرية (Essentialist) الذي فشل في تفسير حرية الله ودينامية إرادته وحقيقة عمله الإلهي، وأرجع هذه النزعة إلى أوريجنس. فهذا هو المزار الكبير الذي قوع فيه الليتافيزيونيون اللاضلاضائيون اليونانيون. وإذا كان هناك مجال لليكوريقيا (ساوريانية) المسيحية فيجب أن تكون ميثافيزيقية الأشخاص. انطلق بالماس من تاريخ الخلاص ومن التاريخ الكتابي القائم على الأفعال الإلهية، هذا التاريخ الذي بلغ أوجه في تجسيد الكلمة وفي تمجيده بالصليب والقيمة. أما إذا تجدنا عن تاريخ الإنساني المسيحي الذي يسعى إلى الكمال فإننا نراه يرتقي درجة درجة حتى يلاقى الله في رؤية مجد. كان وصف لاهوت القديس إيريناس، بلاهوت الوقائع.
لاهوت الواقعي أيضاً، وذلك بقوة التبرير نفسه.
وفي أيامنا هذه نحن نتفنّع أكثر فأكثر بأنِّ «لاهوت الواقعي» هو وحده اللاهوت الأرثوذكسي السليم. فهو اللاهوت كتافي وآبائي يلام كلياً فكر الكنيسة.
لذلك يمكننا أن نعتبر القديس غريغوريوس بالناس مرشدنا ومعلمنا في سعينا إلى التكلم في اللاهوت من قلب الكنيسة.

حواشي الفصل السابع

(1) اقترح البعض مؤخراً أن يكون العرفانيون هم أول من احتكم رسمياً إلى سلطان التقاليد الرسولية. واحتكامهم إلى حرك القديس إيريناوس لبسط مفهومه عن التقاليد. راجع:


(2) راجع:


(3) راجع:


(4) راجع:

Mabillon, Bernardi Opera, Praefatio generalis, n. 23 (PL 182, 26).

(5) راجع:

تم طبع هذا الكتاب في شهر آب 1984
في مطبعة النور - تلفون 286 1989
ولحساب منشورات النور
بيروت - لبنان