

الأرثوذكس والطرائق البرونستنتية في تفسير الكتاب المقدس

عندما يتطرق الأرثوذكس إلى موضوع التفسير البيبليّ في الكنيسة يفضلون أن يعرضوا مبادئ التفسير وأصوله في قراءة تأملية ودفاعية للتقليد المقدس الذي يستند على ثلاثة أركان أساسية: الكتابات اليونانية للآباء، القرارات المجمعية والنصوص الليتورجية. قلّمًا نجد من يقيّم الدراسات التفسيرية الدولية الحديثة بشكل نقدي وعلمي وينظر دورها ودمجها في الكنيسة الأرثوذكسية. تعود ندرة هذه الدراسات إلى الكفاءة العلمية التي يتطلبها العمل فيها وإلى التحفظ الفكري الموجود لدى عدد لا بأس به من الأرثوذكس في ما يخص الحوار النقدي مع اللاهوت غير الأرثوذكسي ومع العلوم الدينية عامةً، خوفًا من أي تأثير سلبي على استقامة إيمانهم.

الموضوع المطلوب معالجته هنا له بعد تقني متخصص يبتعد بعض الشيء عن المسائل التاريخية الاجتماعية التي طغت على محاضرات هذا المؤتمر. طالما أن عنوان هذا البحث يتطلب تحليل الدراسات والأبحاث الحديثة واعتبار تطبيقه في الكنيسة الأرثوذكسية، يتضح أن المسائل التفسيرية اللاهوتية كموضوع ثنائية الكتاب والتقليد أو مفهوم الإلهام والقانون البيبلي لا تُدرس في هذا البحث إلا بشكل جانبي.

ما يدرسه هذا البحث بعمق يبوّب في ثلاث نقاط محورية: تحديد ما نقصده بالمناهج البروتستنتية وذلك عبر أمثلة من التاريخ، تعريف التفسير الكتابي كعلم، تقييم العلاقة القائمة بين العلوم البيبيلية وجماعة المؤمنين في الكنيسة الارثوذكسية.

معلومات أولى عن الطرائق التفسيرية البروتستنتية

إن مصطلح "طريقة - طرائق" هو ترجمة حرفية للكلمة اليونانية *methodos* (*meta*: بعد - *hodos*: طريق) التي تعني الطريق المتّبع أو الإجراءات. إنّها الكلمة ذاتها التي تُستعمل في كل اللغات الأوروبية الغربية (La méthode, the method, die Methode)، والتي غالباً ما تترجم في اللغة العربية بعبارة "نهج - منهج". أما العلوم المختصة بشرح الكتاب المقدس فتتقسم إلى فرعين أساسيين هما: التفسير (*exegesis*) والهرمينوطيقا (*hermeneutics*). ونفهم بكلمة هرمينوطيقا النظرية التفسيرية أي التفكير النظامي والفلسفي حول أبعاد عملية الفهم ومدلولها، ثم حول أسس التفسير ونتائجها. أما بعبارة "التفسير" فنفهم القيام بالعمل التفسيري ذاته باتباع المناهج المختلفة التي خضعت لنظرية تفسيرية معينة والتي تبلورت بعد الخبرة والاختبار.

عندما نتحدث اليوم عن "الطرائق البروتستنتية" نقصد بذلك المناهج النقدية التفسيرية التي تطورت في القرنين أو القرون الثلاثة الأخيرة خاصّةً. لذلك فالتعبير "الطرائق البروتستنتية" لا يشير بالضرورة وبالدرجة الأولى إلى الطريقة التي اتبعها مفسرو حركة الإصلاح في نهاية القرن الخامس عشر وبداية القرن السادس عشر، ولا إلى الطريقة التي اتبعها اللوثريون المتشددون في القرنين السادس عشر والسابع عشر، لاسيما وأن هناك أبحاث عديدة في تاريخ التفسير البيبيلي تعتبر أن المناهج التاريخية النقدية التي تكونت

في القرن الثامن عشر وازدهرت تحديداً في ألمانيا ابتداءً من النصف الثاني من القرن التاسع عشر هي الطرائق البروتستنتية بامتياز، والتي نتج عنها سلسلة من المدارس التفسيرية استمرت بقوة حتى العقد السابع من القرن العشرين.

رغم كل ذلك ليس بإمكاننا دراسة المناهج التاريخية النقدية كظاهرة منفصلة عن الإطار التاريخي الاجتماعي في أوروبا الغربية بما فيها الإطار البروتستنتي. ولذلك سنمرّ في ما يلي على بعض الأمثلة البارزة لتطور علم التفسير الحديث في محاولة كشف الخصائص البروتستنتية لهذا العلم، ومن بين عدة أسئلة سنتطرق إلى ما إذا كان هذا العلم بروتستنتياً في طبيعته أو في ممارساته وكيف أصبح هذا العلم حاملاً صبغة طائفية.

أمثلة في تاريخ التفسير بعد الإصلاح

أسس لوثر لنهضة كبيرة في الغرب في ما يخص العلوم التفسيرية، فقد اهتمّ بترجمة الكتاب المقدس إلى لغة القراء، وأعلن سلطة الكتاب المطلقة وقدرته على تفسير ذاته بذاته (*scriptura sui ipsius interpretes*). ولكن بالنسبة إلى طريقته التفسيرية فهو يعود إلى مبدأ المعنى البسيط والحرفي للكلمة على الرغم من قبوله باستعمال المنهج النمطي (*typology*) في تفسير العهد القديم والمنهج الرمزي (*allegory*) الذي كان سائداً آنذاك في تفسير الكتاب لدى كل المسيحيين (Oeming, 1998, p. 12-13). يعود استعماله المعتدل للروح النقدية ولفقه اللغوي الأنسي (*humanist*) إلى لاهوت أكاديمي حديث تكوّن تحديداً في باريس وتطور بفضل مفكرين بارزين أمثال نيقولا من ليرا (1349+) وإيراسموس من روتردام (1536+). ويقال عن نيقولا من ليرا: "لو لم يعزف

ليرا (قيثارة باللاتينية) لما رقص لوثر^١. وهذا لأن تفاسيره المشهورة أثرت على نظرة لوثر إلى الكتاب. وأما إيراسموس فقد اشتهر بتحريره العهد الجديد السنة ١٥١٦ في ترجمة جديدة باللغة اللاتينية مع حواشٍ عُرِفَ بـ *Textus Receptus* (أي النص المسلم). كلاهما كانا منتميين إلى الكنيسة الكاثوليكية، وعُرفا كمفكرين كبيرين في عصرهما وكرائدين فعليين في حقل اللاهوت العلمي. في كل الأحوال يعتبر مؤرخو الفكر اللاهوتي أنّ مناهج لوثر التفسيرية بقيت منتمية إلى المرحلة ما قبل النقد.

في الزمن ما بعد لوثر، سادت حالة من التشدد الاصولي لدى غالبية الكاثوليك والمصلحين على السواء، نتج عنها قول البروتستانت بعصمة الكتاب المقدس (A. Calovius +1686) وقول الكاثوليك بنظرية المصدرين الكتاب-التقليد التي أقرها المجمع التريدينتي (١٥٤٥ - ١٥٦٣). فعلى سبيل المثال طروحات الفيلسوف ديكارث بأن العقل مقياس الإيمان تقود إلى رفض هذا المفكر لدى البروتستانت والكاثوليك على حد سواء، مع أنّ هذا الأخير كان مؤسساً من مؤسسي الحركة العقلانية التي أثرت على الهرمينوطيقا بفكرها الاستدلالي.

خلال هذه الفترة من التشدد الديني، بزغت في أوروبا الغربية طلائع حركة فكرية هامة عُرفت في كتب التاريخ المسيحي العالمي بـ "عصر الأنوار" الذي لم يواكبه الأرثوذكس بسبب أوضاعهم السياسية والاجتماعية. شددت هذه الحركة على دور العقل والعلم في الفلسفة واللاهوت، وأصرّت على ضرورة دراسة الطبيعة والثقافة الإنسانية^٢.

^١ في اللاتينية: *si Lyra non lyrasset, Lutherus non saltasset* (Haerle, 1994, p. 203).

^٢ بين رواد عصر الأنوار وقواده يُذكر: دنيس ديدرو، فولتير وشارل دو مونتسكيو في فرنسا؛ إمانويل كانت في ألمانيا؛ جون لوك وداڤيد هيوم في انكلترا؛ وتوماس جفرسون مع بنيامين فرنكلين في المستعمرات الأميركية.

لقد علّم هؤلاء "المنوّرون" أنّه يجب على الإنسان أن يوجّه طموحه إلى خيارات هذه الحياة وليس إلى خيارات الحياة الأخرى، فالسعادة في هذا الدهر أهم من الخلاص بحسب الدين. هاجم هذا التيار الفكريّ الكنيسة مهاجمة شرسة لأنّ أتباعه اعتبروا أن الكنيسة مؤسسة ظالمة في جمع ثروتها وتنفيذ سلطاتها السياسية وقمعها للعقل الحرّ. للوهلة الأولى جابه الكاثوليك والبروتستنت هذا التيار برفض كلي (Elias, 2002, p. 124-126). وبرز الرفض البروتستنتي خاصة بين اللاهوتيين الألمان الذين دعوا إلى القراءة الحرفية للكتاب المقدس، بهدف تثبيت بديهيّاتهم اللاهوتية. ولكن فيما بعد كانت هذه البروتستنتية ذاتها التي أصغت الى أصوات عصر الأنوار فأصبح علم التفسير (exegesis) يخاطب هذا التيار.

لم ينحصر هذا التحول لدى البروتستنت فقط. لنذكر على سبيل المثال ريشار سيمون وعمله الشهير "التاريخ النقدي للعهد القديم" الذي نُشر في السنة ١٦٧٨ واعتُبر البحث النقدي الأول للكتب الموسوية الخمس. وقد حصل عمله هذا على "اللامانع من طبعه" من قبل رئيس رهبنته ولكن أسقف بوسويه، الذي كان مستشاراً لدى لويس الرابع عشر، منع توزيع الكتاب (Zenger, 1996, 65). حلل سيمون في كتابه الفروقات بين مجموعات الشرائع وتكرار الروايات ذاتها. كما وأنّه درس الفروقات اللغوية بين المقاطع الكتابية. فاستنتج بأنه من المستحيل أن تكون الكتب الخمسة مؤلّفاً واحداً وذات مصدر واحد. كما استنتج أن مدارس عديدة بعد موسى قامت بتحرير هذه الأسفار الخمسة... نحن هنا أمام بداية التاريخ النقدي للكتاب، والناقد هو راهب كاثوليكي.

بالانتقال إلى العصر الروماني، فاللاهوتي والواعظ البروتستنتي فريدريش شلايرماخر (١٧٦٨ - ١٨٣٤) قام ببحث منهجي للهرمينوطيقا. والهرمينوطيقا بالنسبة له يجب أن تشمل كل العلوم وليس فقط العلوم البيبليية لأن ثمة مبدأ واحد يجب أن يطبق في تفسير كل النصوص (Jeanrond, 1992, p. 439). كان شلايرماخر أول من قام بتفكير فلسفي حول معنى عملية القراءة والفهم في الإطار اللاهوتي (قطان، ٢٠٠٤، ١١١). بقي الحيّز البروتستنتي في تفكيره محدوداً عند تأكيده أن الهرمينوطيقا لا تعرف افتراضات لاهوتية سابقة لا بل أنها تعتمد على مبادئ الفكر وليس على الإلهام. لم تتلق طروحات شلايرماخر التجاوب المطلوب إلا عند حلول القرن العشرين، ذلك أن العلماء كانوا آنذاك منشغلين بالمناهج التاريخية النقدية.

نتفق مع أكثرية الدراسات الحديثة بأن جذور المناهج النقدية التاريخية تعود إلى عصر الأنوار. توصلت هذه المناهج إلى مقاربة عميقة لطبيعة النصوص الكتابية وتاريخها، ولكن لم تستطع ان تلاحظ حدود الإمكانيات التي لديها. ويعتبر يوهان زملر أحد رواد المناهج النقدية التاريخية وهو عاش في أواسط القرن الثامن عشر في ألمانيا. كان زملر يتطلب من الأوساط البروتستنتية في القيام بقراءة نقدية للكتاب المقدس، وكان يفسر الكتاب مستعياً بقواعد اللغة، وعلم البلاغة والمنطق، وبتاريخ النصوص وبترجمتها وتحريرها في طبقات نقدية.

خلال أكثر من مئة وخمسين سنة من الانتشار الواسع والتطبيق المتواصل لهذه العلوم على الكتاب المقدس قد تحولت المناهج النقدية التاريخية إلى الطريقة التفسيرية بامتياز في الغرب. وقد كُتب العديد من المداخل عن أصولها وعن طرق تطبيقها. فبحسب المدخل الذي ألفه فيلهم إيغير، مثلاً، المناهج التاريخية النقدية تشمل أربعة حقول رئيسية (Egger, 1996, p. 22):

- **نقد النصوص:** الذي يقارن كافة المخطوطات المتوفرة في مكتبات العالم لكي يعيد بناء النص اليوناني الأصلي للعهد الجديد والنص العبري للعهد القديم والذي على أساسه نُشرت الطبعات النقدية للكتاب.
- **النقد الأدبي:** الذي يفترض أنّ واضعي الأسفار المقدسة اعتمدوا على بعد المصادر التاريخية في أعمالهم الأدبية، فيحدد النقد الأدبي هذه المصادر ويحلّلها.
- **نقد التقاليد:** الذي يبحث في التاريخ الشفهي للنصوص قبل تدوينها.
- **نقد التحرير:** الذي يبحث في عملية تدوين المصادر ودمجها.

كانت المناهج النقدية التاريخية التي سادت بقوة في القرنين التاسع عشر والعشرين، وريثةً للنظرة الرومانسية إلى الأدب (شلايرماخر وديلتي)، إذ كان بدهياً لديها أن معرفة تكوين النصوص تُطلعنا على مقاصد المؤلفين. اقتبست المناهج النقدية التاريخية من العلوم الطبيعية أسلوبَ التحليل الذي يفسّر كل ظاهرة من خلال تحديد المسببات. السؤال الرئيسي بالنسبة إليهم كان الـ"لماذا؟": لماذا وُضع النص بهذا الشكل؟ مَنْ هو مؤلفه؟ في أية بيئة اجتماعية حُرّر؟ لأية جماعة كُتِب هذا العمل أولاً؟ كان عملهم بمثابة نبش جذور الشجرة لاستطلاع أوضاع لأحوال هذه النبتة رغم أنّهم أحياناً في محاولتهم هذه يعرضون الشجرة لليباس، كما يحصل مرات عديدة في تطبيق العلوم في المختبرات. ولكن، هل يوجد علم معصوم عن الخطأ؟ ومَنْ وجده فليعلن عنه.

التفسير البيبلي كعلم

نتوقف هنا لإلقاء نظرة على تاريخ المناهج النقدية التاريخية لنصل إلى تحليل واقعها اليوم. من البديهي أنّ حركة الإصلاح كانت نتيجة طبيعية للتغيرات التي عاشتها أوروبا في نهاية العصر الوسيط (١٣٠٠ - ١٤٥٠). فمنذ نشوء المذهب الإنساني تجاسر اللاهوتُ على الخروج من أماكن العبادة ليدخل إلى القاعات الأكاديمية بغية الحوار مع العلوم الأخرى (Jeanron, 1992, 437; Hayes, 1988, 78). ووجد هذا المذهب الإنساني مجالاً رحباً في كنيسةٍ أخذت تهتم بالإنسان أكثر من اهتمامها بالأمور السماوية والأسرارية، فأصبحت كنيسةً قريبةً من الإنسان. لذلك وجدت العلوم والمعارف ترحيباً واسعاً لدى المؤمنين، وبالتأكيد من بينها العلوم البيبليّة؛ ذلك أنها تمتُّ إلى الكنيسة بطبيعتها.

ولكن كما رأينا آنفاً فإن العلوم البيبليّة قد تطورت بفضل مساهمات من أعلام كاثوليك، وبروتستانت ويهود. فلوثر يستوحي من إيراسموس وليرا، وديكارت يفرض عقلانيته الشاملة، والراهب الكاثوليكي ريشار سيمون يكتب الكتاب النقدي الأول حول الأسفار الموسوية الخمسة مستوحياً من الفيلسوف سبينوزا. ثم نسمع اللاهوتي والواعظ شلايرماخر يقول أن على الهرمينوطيقا أن تكون شمولية. في مرحلة لاحقة تأتي المناهج النقدية التاريخية مستندةً، من بين أمور عديدة، على نظرة هيغل الفلسفية للتاريخ وعلى الدراسات الحديثة للأديان المقارنة والتاريخ الكوني والفقهِ اللغوي الكلاسيكي. فنتج عن علماء هذه الفترة أعمالاً هامة مثل كتاب باور حول التاريخ الرسولي (١٨٣٣)، كتاب هولتسمن حول المسألة الإزائية (١٨٦٣)، كتاب فيلهاوزن حول نظرية وثائق التوراة (١٨٧٨)، وكتاب شفائيسر حول يسوع التاريخي (١٩٠٦).

مما لا شك فيه أنّ اعتبار العمل التفسيري في الغرب عملاً بروتستنتياً محضاً هو غير دقيق لا بل مغلوط. إذا قمنا بمقارنة إحصائية لمدى تأثير هذه المناهج بين الطوائف المسيحية الثلاث، بالطبع لوجدنا أنّ البروتستنت هم الأكثر اهتماماً بهذا المجال، ولكن بتحليلنا لنشأة هذه المناهج وتطورها في إطارها الأوروبي التاريخي الذي فيه يناضل المجتمع من أجل تغييرات جذرية كتأسيس الديمقراطية والعلمانية واعتبار قيمة حياة الفرد والحقوق الانسانية، فنجد أنّها ظاهرة إنسانية أكثر مما هي ظاهرة طائفية. صحيح أنّ الموقف الرسمي للكاتوليك كان إزاء هذه المناهج التفسيرية أكثر رفضاً من المواقف البروتستنتية، وأنّ الأرثوذكس بقوا بعيدين كل البعد عن هذا الجدل، لكن هذا لا يعني أنّ التفسير الحديث في جوهره نتاج الكنيسة البروتستنتية لأنّ مناهج التفسير الحديث ليس في صلب البروتستنتية ولا تنتمي، بالضرورة، إلى نظامها العقائدي الخاص. هناك الكثير من البروتستنت يعلنون مواقف رسمية على الطريقة البابوية أو يفضلون الأصولية في التفسير رافضين الحوار مع العلوم في لاهوتهم^٣.

لماذا هذه الحدة في نزع الصبغة البروتستنتية عن التفسير البيبلي؟ السبب الأساسي هو أنّ العلوم الكتابية ليست سوى "علوم" وعلينا أن ننظر إليها على أنّها كذلك. فتعلم اللغات وعلم الآثار وفقه اللغة والألسنية والهرمينوطيقا ليس لها كعلوم أية صبغة طائفية لكي نضع تطبيقها على الكتاب المقدس في الخانة الطائفية. إنّ فهم هذا المنطق لأمر جوهري لأنه يؤدي بنا، من جهة، إلى إمكانية التفاهم والحوار بين الكنائس في الاجتماع حول الكتاب المقدس. ومن جهة أخرى، هذا النزاع للصبغة البروتستنتية عن التفسير البيبلي يتيح لنا الفرصة لمقاربة المناهج التفسيرية مقارنة علمية في كل المدارس اللاهوتية

³ يستنتج أوسبورن في دراسته حول التفسير الكتابي عند الأرثوذكس والإنجيليين الأصوليين في الولايات المتحدة، أن احتكار التفسير من قبل "المبتدئين في أسرار الإيمان" هو من أقوى القواسم المشتركة بين الأرثوذكسية والأصولية الإنجيلية، فهو يعتقد أنه على هذا الأساس يجوز الحوار المسكوني بين هاتين الكنيستين (Osborne, 2004).

مهما كان انتمؤها الطائفي. فبعد إصدار المجمع الفاتيكاني الثاني الدستور العقائدي "في الوحي الإلهي" (*Verbum Dei*) في السنة ١٩٦٥ (الفاخوري، ١٩٩٢، ١١٧-١٤١)، وبعد نشر اللجنة الحبرية البيبلية وثيقتها "تفسير البيبليا في الكنيسة" في السنة ١٩٩٣ (خليفة، ١٩٩٥)، بارك الموقف الفاتيكاني الرسمي كل اجتهاد علمي في تفسير الكتاب المقدس وأعلن بركته هذه على الملأ. إذًا، هل بإمكاننا بعد ذلك الكلام على المناهج على أنها حصريًا نتاج بروتستنتي؟

نتوقف الآن لتحليل المناهج التفسيرية بعد العقد السابع للقرن الماضي، إذ لم يعد مسوغًا الكلام على أنها مناهج تنتمي الى طائفة ما. هناك كثافة مناهج، وسأذكر أكثرها استعمالاً لدي شخصياً والتي تنتمي إلى حركة النقد الأدبي الحديث، وهو تيار شاسع وُلد منه مجالان واسعان هما السيميائية والتحليل السردى. بحسب مخطط الاتصال عند رومان جاكوبسون (Jakobson, 1963, 214.220) ينتقل التركيز في النقد الحديث من طرف المؤلف في إطاره التاريخي إلى طرف القارئ بعلاقته مع اللغة المدونة في المؤلفات وفهمه لرموزها. فيتكوّن "نقد تلقّي القارئ" و"نظريات العمل بواسطة الكلام" فبالنسبة إلى النصوص السردية فهي تتطلب التحليل السردى أما النصوص الخطابية فتتطلب النقد البلاغي. من الآن فصاعداً يُنظر إلى الكتاب المقدس كعمل أدبي. نحن في عصر الألسنية الحديثة وفيه يتعاون المختصون من كل الطوائف والأديان وتأتي المساهمات من كل البلدان وفي مختلف اللغات، ففي عصر العولة لم يعد ممكناً اعتبار أية حركة فكرية حركة محلية، منعزلة عن العالم ومرتفعة عن كل تأثير. لنذكر من بين العلماء الكبار الذين عملوا في سبيل هذه الهرمينوطيقا الجديدة العالم السويسري فردينان دو سوسير في حقل الألسنية، الأنثروبولوجي كلود ليفي شتراوس، بول ريكور وسيمور تشاتمن في تحليل السرد الروائي وجون سيرل في نظرية العمل بواسطة الكلام. هناك مناهج تفسيرية أخرى لا تمتلك

أية طائفة صك براءتها، بل هي مناهج علمية بحثية نشأت في أوساط أكاديمية لخدمة المسيحيين كافة. لنذكر في سبيل المثال المناهج السوسولوجية لغيرد تايسن، المناهج السيكولوجية لأويغن ديفرمان، النقد الفمينيست لاليزبيث شوسلر فيورينزا، النقد القانوني لبريفرد تشايلدس، والبحث الثالث عن يسوع التاريخي لتوم رايت.

العلوم البيبلية والكنيسة الأرثوذكسية

بعد هذه الجولة الانتقائية والعلمية في تاريخ الأبحاث الكتابية في الغرب بعد الإصلاح، سندرس في القسم الأخير والأهم لهذه المقالة كيف تعاطى الأرثوذكس مع التفسير الكتابي عبر العصور وكيف يجوز التعامل والحوار مع العلوم المعاصرة عندما نقرأ ونفسر الكتاب المقدس.

إذا استمعنا إلى صوت اللاهوتيين المعاصرين نستنتج أننا كأرثوذكس نتفق عملياً على الدور المعياري للكتاب المقدس؛ إنّه العمود الفقريّ الذي يحمل التقليد ويغذّيه (راجع عطية، ٢٠٠٣، ٨١؛ Breck, 2001, p. 11).

أما فيما يخص الطريقة التي بها نقوم بالتفسير فنجد أن معظم الأرثوذكس يتفقون أيضاً على فرضية تفسيرية أساسية تؤكد أن الأسفار المقدسة تُفسّر على ضوء التقليد. "يوفر التقليد المنظور التفسيريّ الذي على أساسه تفسّر النصوص الكتابية بشكل لائق" يقول جان بريك (Breck, 2001, p. 10). ويضيف إليه إلياس إيكونوموس "يبني التقليد القاعدة الكنسية التي يقوم عليها علم التفسير" (Oikonomos, 1976, p. 46). ونرى أن هذه الطروحات ليست إلا أصداً لما كان قد طرحه جورج فلوروفسكي الذي شدد على

سلطة الكتاب كونه موحى من الله في حين أنه أشار إلى سلطة التقليد كونه "المبدأ التفسيري" للكتاب (Stylianopoulos, 1997, p. 164)؛

ولكن، ثمة رأيان متناقضان حول كيفية تفسير التقليد المقدس وتطبيقه اليوم وحول كيفية المشاركة في المباحثات العلمية الحديثة عن الكتاب المقدس وتفسيره. فنجد من جهة من يرى في التقليد نموذج انفتاح ومصدر إلهام في سبيل تطبيق علوم العصر المتقدمة وتحديثها. ونجد من جهة أخرى من يرى في التمسك بالطقوس والجمود الاختيار الصحيح الوحيد والموثوق الذي عليه يجب بناء كل بحث عن معاني النصوص الكتابية. هؤلاء يرتؤون استمرارية التقليد بواسطة ممارسة الطقوس ممارسةً أصوليةً وبواسطة تكرار أقوال الآباء تكراراً سطحياً (راجع عطية، ٢٠٠٣، ١٣٣-١٣٥؛ Breck, 1976, 217-219)، بينما أولئك يضيفون إلى الحياة الأسرارية في الكنيسة الاجتهاد الشخصي والاجتهاد الجماعي والتنشئة الفكرية.

إذا تطلعنا إلى البعد الديناميكي للتقليد، يصير الحوار مع العلوم الحديثة ممكناً مهما كان أصلها الديني أو القومي. فهذا الحوار إنما هو مبدأ متجذر ليس فقط في تقليد الكنيسة الأرثوذكسية، بل أيضاً في الكتاب المقدس الذي يتطلبه ويفترضه في خبره الرئيسي.

^٤ وفي اللغة العربية نجد تعليم الأب جورج فلوروفسكي حول الكتاب المقدس والتقليد في كتابه: *الكتاب المقدس والكنيسة والتقليد*. وجهة نظر أرثوذكسية، نقله إلى العربية الأب ميشال نجم، بيروت: منشورات النور، ١٩٨٤.

صحيح أنه يصعب على العديد من الأرثوذكس أن يتقبلوا ديناميكية التقليد بسبب مسيرة بطريركية أنطاكية في التاريخ حيث واجه مسيحيو المنطقة صعوبات متعددة أثرت تأثيراً عميقاً على الفكر اللاهوتي وتطويره⁵ فيتفق المؤرخون الأنطاكيون واليونان على وصفهم للفترة العثمانية تحديداً كأقسى الفترات في تاريخ المسيحية في الشرق الأوسط، وهي امتدت حوالي أربعة قرون بعد سقوط القسطنطينية في ١٤٥٣. لم يكن في وسع اللاهوت في هذه المرحلة إلا البقاء على قيد الحياة، كما يقول إيكونوموس (Oikonomos, 1976, 13). وكما ذكر آنفاً، لم يشترك الأرثوذكس اشتراكاً مباشراً في حركة عصر الأنوار، الأمر الذي سبب عرقلة كبيرة في استيعاب نتائج هذه الحركة لدى الأرثوذكس، لأنهم اعتبروا اللاهوت الناجم عن عصر الأنوار استبداداً أكاديمياً بالكلام عن الإلهيات وأنه أدى إلى تحطيم البروتستنتية وتقسيمها (Stylianopoulos, 1997, 158-162). أضف إلى ذلك الجرح العميق الذي حفره على ذاكرة الروم الأرثوذكس الجماعية الاقتناص اللاتيني ابتداءً من القرن السادس عشر، والبروتستنتي ابتداءً من التاسع عشر، اللذين أثرا أيضاً على قبول التيارات الفكرية الجديدة الآتية من الغرب. لذلك يجب على الباحث عن زمن ازدهار اللاهوت في أنطاكية أن يقفز قفزة طويلة في التاريخ فيعود إلى زمن أبرز المعالم اللاهوتية في أنطاكية والعالم المسيحي ألا وهو زمن مدرسة أنطاكية للتفسير الكتابي التي ازدهرت في القرنين الخامس والسادس الميلاديين. يُذكر بين معلمها زيودروس الطرسوسي (T ٣٩٤)، وثيودرس الموبسوستي (٣٥٠-٤٢٨) وثيودوريطس القورشي (T ٤٦٦)؛ والقديس يوحنا الذهبي الفم (T ٤٠٧) الذي تميّز عن باقي المفسرين في كل العصور بجدته وبالتزامه بالكلمة.

⁵ بولس الفغالي، ٢٠٠٣، ١٠٤٠ يرى في القرن السادس بدء الانحطاط للدراسات الكتابية في الشرق ويشير إلى "زوال البحث الأصيل". يقدم بولس الفغالي، ٢٠٠٣، ١٠٤٠-١٠٤١ رؤية شاملة، مختصرة وغنية في المعلومات حول الدراسات الكتابية في الكنائس الأرثوذكسية في أراضي الروم بين القرون السادس والثاني عشر. يذكر بين أبرز المفسرين أناستاسيوس النقاوي (القرن السابع)، أندراوس القيصري (القرن السابع)، باسيلوس من نيوبتراس (القرن العاشر)، نيكيتاس التراقي (القرن الثاني عشر).

برزت كتابات هذه المدرسة بطابعها العقلانيّ الصارم. نعرف أنّ ثيوذرس الموبسوستي كان يراجع كتب القواعد والمعاجم إلى جانب الدراسات التاريخية المتوفرة آنذاك، لكي يكتسب كل المعلومات الممكنة قبل تفسير النصوص. كان يهّمه إعطاء المعنى الدقيق لكل مصطلح قبل تفسير المقطع المعين. هذا ما يُستنتج دون التباس من تفسيره لسفر المزامير الشهير (Schaeublin, 1974, p. 95ff). كان الموبسوستي يعتبر النسخة السبعينية للعهد القديم ترجمة تحتوي على بعض العوائق اللغوية (Schaeublin, 1974, p. 125)، وكان بين أحد أوائل المشيرين إلى التعابير السامية (في اليونانية: *idiômata*) في النحو اليوناني الخاص بالترجمة السبعينية (Schaeublin, 1974, p. 127ff)، (171f).

يرتئي العلماء أنّ للمدرسة الأنطاكية دوراً تأسيسياً في تطوير العلوم حول الكتاب المقدّس. مبادئها في علم اشتقاق الألفاظ (etymology) وفي الاستنتاج بالمشابهة (to conclude by analogy)، مثلاً، تشكّل إلى اليوم الجذور التي عليها نمت باقي العلوم البيبلية شرقاً وغرباً (Schaeublin, 1974, p. 173). كان آباء هذه المدرسة (والمدارس اللاحقة)، من أجل تفسير الكتاب، يستخدمون أفضل المناهج العلمية المطبّقة في عصرهم، لكي يحموا القطيع "من الذئاب الخاطفة والرجال المتكلمين بأمر ملتوية ليجتذبوا التلاميذ وراءهم" (أع ٢٠ : ٢٩-٣٠). فقبلما قال تفاسيره الجليّة، كان القديس يوحنا الذهبي الفم قد تعلّم الفكر المعاصر له على يد الفيلسوف أندراغاتايوس، والعلم في البلاغة من المعلم الكبير ليبارنيوس. وكان تعلّم الفكر العلماني قاسماً مشتركاً بين كبار آباء الكنيسة، فكان القديس باسيليوس الكبير قد تعلّم البلاغة بعض السنوات في قيصرية كبادوكيا، ثم في القسطنطينية، وأخيراً في أثينا. هكذا أيضاً القديس غريغوريوس النزينزي الذي كان زميلاً وصديقاً لباسيليوس في أثينا. وغريغوريوس النيصصي، الأخ الأصغر

لباسيليوس، كان يعلم البلاغة قبل أن يترهب. ولكن همهم لم يكن تعليم الفلسفة وعلم البلاغة، بل كانوا يستخدمون معرفتهم العلمية في درسه المستمر لكلمة الله وتعليمها من أجل التبشير والخلاص.

بناء على هذه الخبرة الأرثوذكسية الأصيلة استنتج بعض اللاهوتيين المعاصرين أن التقليد الأنطاكي يسمح، لا بل ينصح، بتفسير الكتاب المقدس تفسيراً نقدياً وأكاديمياً فاجتهدوا في سبيل تأوين الفكر اللاهوتي الأنطاكي المعاصر دون أن ينسوا جذور آبائهم. لم تكن هذه النهضة منعزلة عما كان يحصل في العالم الأرثوذكسي عامة (Elias, 2002, 240-243) وفي الجمهورية اليونانية الحديثة تحديداً، حيث ازداد الاهتمام بالعلوم البيبلية بعد تأسيس كلية اللاهوت في أثينا في السنة ١٨٣٧ وكلية اللاهوت في تسالونيك في ١٩٢٦ (راجع عيوش، ٢٠٠٤، ٢١١). ومنذ تأسيس معهد اللاهوت في البلمد سنة ١٩٧٠ زاد العمل الأكاديمي الأنطاكي في حقل الكتاب المقدس بشكل ملحوظ. فصار يُنشر بعض الدراسات الكتابية الحديثة. فنجد أن البعض قد نشروا بضعة تفاسير حديثة لأسفار العهد الجديد^٦، ومداخل إلى العهدين القديم والجديد^٧. ثمة نُشر بعض الأبحاث المستقلة

^٦ في العربية: طرزي، بولس، الرسالة الأولى إلى أهل تسالونيكى (دراسات كتابية ٢)، منشورات النور، بيروت، ١٩٨٣؛ سكرىما، أندريه، إنجيل يوحنا. قراءة وتعليق، في جزءين (دراسات كتابية ٣-٤)، منشورات النور، بيروت، ١٩٨٦ و١٩٨٧؛ كرافيدوبولس، يوحنا، إنجيل مرقس. قراءة وتعليق (دراسات كتابية ٥)، تعريب الأرشمندريت إفرام، منشورات النور، بيروت، ١٩٩٣؛ كرافيدوبولس، يوحنا، رسائل الأسر ١. تفسير رسالة بولس الرسول إلى أفسس، تعريب الأرشمندريت أفرام كيرياكوس، منشورات دير البلمد، البلمد، ٢٠٠٤؛ كرافيدوبولس، يوحنا، رسائل الأسر ٤. تفسير رسالة بولس الرسول إلى فليمون، تعريب الأرشمندريت سلوان موسى، منشورات دير البلمد، البلمد، ٢٠٠٤. يمكن اعتبار السلسلة "التفسير المسيحي القديم للكتاب المقدس" التي صدر عنها الجزء الأول (الإنجيل كما دونه مرقس، منشورات جامعة البلمد، ٢٠٠٣) طبعةً شبه نقدية للتفسير الآبائية. وفي الانكليزية نجد التفاسير الأرثوذكسية التالية:

Tarazi, P., *I Thessalonians. A Commentary* (Orthodox Biblical Studies), SVSP: Crestwood (New York), 1982; and Tarazi, P., *Galatians. A Commentary* (Orthodox Biblical Studies), SVSP: Crestwood (New York), 1994.

^٧ فيما يخص المداخل بأسلوب نقدي علينا أن نذكر مرة أخرى أعمال بولس طرزي في الانكليزية التي تخصص ثلاثة أجزاء للعهد القديم *The Old Testament: An Introduction. Vol 1 Historic Traditions*, SVSP: Crestwood (New York), 1991, 2003 (new revised edition); *Vol 2 Prophetic Traditions*, 1994; *Vol 3 Psalms and Wisdom*, 1996.

ترجمت هذه الأعمال إلى العربية تحت عنوان مدخل إلى العهد القديم، الجزء الأول. التقاليد التاريخية. تعريب نقولا أبو مراد، منشورات النور، بيروت، ١٩٩٧؛ الجزء الثاني. التقاليد النبوية، ١٩٩٨؛ الجزء الثالث. المزامير والحكمة، ١٩٩٩.

أما بالنسبة إلى مداخل إلى العهد الجديد فقد ألف الأب بولس طرزي أربعة أجزاء التي نشر إلى اليوم اثنان بالانكليزية:

عن مواضيع كتابية، نذكر على سبيل المثال حياة بولس الرسول، وصورة المسيح في الأناجيل، وأمثال الملكوت، والأسس الكتابية للوعظ^٨. كما وأن مجلة النور قد بادرت بعض الأحيان إلى نشر متقطع ومبعثر لبعض المقالات النقدية^٩. كما وأننا نجد في العديدين الأخيرين من حوليات معهد اللاهوت في البلمند (٢٠٠٣) اهتماماً أكبر بالنقد الكتابي^{١٠}. هناك أيضاً مؤلفات رعائية وعقائدية تتطرق إلى مسائل تخص النقد الكتابي، كما وأن هناك لاهوتيين أرثوذكس قدموا دراساتهم النقدية في مؤتمرات اختصاصية يشترك فيها لاهوتيون من مختلف الطوائف.

بالرغم من كل هذا النشاط، يبقى التفسير البيبلي في أنطاكيا بعيداً عما عليه أن يتممه خدمةً للكنيسة في المجالين الأكاديمي والرعائي. وفي الواقع هذا التقصير في النشاط الفكري لا ينحصر في الكنيسة الأرثوذكسية فحسب، بل هو ظاهرة ثقافية عامة في الشرق الأوسط. فالأرثوذكس والكاثوليك والبروتستانت وكل المتكلمين بالعربية على السواء يصارعون من

The New Testament: An Introduction. Vol. 1 Paul and Mark, SVS: Crestwood (N.Y.), 1999; Vol. 2 Luke and Acts, 2001.

والجزءان *John and Revelation* و *Matthew and The Canon* سينشران خلال السنة ٢٠٠٤. وفي العربية نشر الجزء الأول فقط: مدخل إلى العهد الجديد. الجزء الأول. بولس ومرقس، منشورات النور: بيروت، ٢٠٠١. يجدر ذكره أن مؤلفات الأب بولس طرزي لاقت أصداء إيجابية بين الأخصائيين في أوروبا وأمريكا وهي متوفرة في أفضل المكتبات العامة هناك.

^٨ كيزيتش، ف.، المسيح في الأناجيل، منشورات النور، بيروت ١٩٨١؛ بندلي، كوستي، أمثال الملكوت، (دراسات كتابية ١)، منشورات النور، بيروت، ١٩٨٣؛ هولنز، جوزيف، بولس الرسول، ترجمة البطريرك إلياس الرابع، منشورات المعهد اللاهوتي، البلمند، ١٩٨٦؛ طرزي، بولس، الوعظ، منشورات النور، بيروت، ١٩٨٩. يجدر ذكره أيضاً ديديتريخ، سوزان، القصد الإلهي. أو جولات في الكتاب المقدس، تعريب البطريرك أغناطيوس الرابع، بيروت، ١٩٦٧ وبندلي، كوستي، كيف نفهم اليوم قصة آدم وحواء (الإنجيل على دروب العصر ١٠) منشورات النور، بيروت، ١٩٩٠.

^٩ أبو مراد، نقولا، "نسب يسوع في إنجيل متى ١: ١-١٧"، مجلة النور ٥٤ (٨، ١٩٩٨)، ص ٣٨٧ - ٣٩٠؛ أبو مراد، نقولا، "التفسير الكتابي"، في: مجلة النور ٥٤ (٣، ١٩٩٨) ص ١١٥ - ١٢٣؛ قطان، أسعد، "صورة يسوع والموضوعية التاريخية. بحث حول مسألة يسوع التاريخي في نقد العهد الجديد"، في: مجلة النور ٥٠ (٤، ١٩٩٤) ص ١٦٥-١٧٠.

^{١٠} انظر المقالات التالية: عطية، وحدانية، ص ٦٦-١٣٦؛ عيوش، "صيادون بلا سفن وبلا شبك"، ص ١٥٣-١٦٥؛ كرافيدوبولس، "سفر رؤيا يوحنا اللاهوتي وزماننا"، ص ١٦٦-١٧٧؛ كونستاندينو، "العهد القديم: أساطير العبرانيين أم كتاب الكنيسة"، ص ١٧٨-١٩٠.

أجل إيجاد الهوية المناسبة لمجتمعهم التي تدمج بتوازن وانسجام بين الأصيل والأوروبي، بين العنصر الشرقي والغربي وبين التقليد والحداثة. مما لا شك فيه أن المجتمع العربي يستعمل باستمرار ثمار الحداثة في مجالات عديدة كالطب والتكنولوجيا والراحة في الحياة، ولكن ذهنية هذا المجتمع لا يزال إلى حد بعيد "قروسطي". فیتسائل المرء إلى متى هذا الانفصام؟ إلى متى تستمر هذه الغلاظة الفكرية؟ لأن التأجيل في تحليل أمراض هذا المجتمع لا يؤدي إلا إلى التخلف وإلى تأزم الوضع. لقد حانت ساعة العمل ليس فقط في الكنيسة الأرثوذكسية بل في كل مستويات المجتمع الذي نحن فيه. لا أقصد بهذا الشرود الفكري ولا الاستسلام إلى الفكر الغربي، ولكن علينا أن نقوم بتأوين الفكر الشرقي وأن نبدع باستلهام الإرث الذي تسلمناه وديعة من آباءنا. أنهي هذا المقطع متذكراً فكر الأب جورج فلوروفسكي الذي أكد بالحاح أن اللاهوتي الحقيقي لا يقتدي بالآباء إلا في عمله الخلاق وليس في تقليده إياهم وفي التكرار لأقوالهم (Florovski, 2004).

خاتمة

لا ينحصر العقل والفكر على الطوائف البروتستنتية ولا على ثقافة أوروبا الغربية. فالبحث الكتابي ليس بظاهرة بروتستنتية محض. المعرفة، وبالأخص معرفة الكتاب المقدس، لا تعادي الإيمان بل تعاونه وترافقه، وكما يقول ثيودوريطس القورشي في تفسيره لرسالة أفسس "في اختيار المعرفة يكمن الكمال" (PG 82:524B).

وهبنا الله العقل (*lebb; nous*) حتى نعرف الخير من الشر. الكلام الجوهرية في القداس الإلهي الذي يحمل اسم القديس يوحنا الذهبي الفم يسمي هذه الخدمة الإلهية "العبادة الناطقة" (في اليونانية: *he logike latreia*) العبارة نفسها التي دونها بولس الرسول في رومية ١٢: ١ والتي يمكن تعريبها بـ "العبادة العقلية" و"العبادة بالكلمة" أي العبادة التي تتجدر في معرفة كلمة الله المدونة في الأسفار المقدسة.

إنّ البحث الكتابي لا ينطبق حصراً على كنائس الإصلاح. وأدرك الكاثوليك هذا فأخذوا يعملون في هذا المجال منذ عقود وخصوصاً من بعد المجمع الفاتيكاني الثاني. وعى الأرثوذكس إزاء هذه الخبرات أنّ علم التفسير يتطلّب اجتهاداً وتنشئةً، ليس فقط في صفوف مُعلّميه ولكن أيضاً في صفوف متلقّي هذا التعليم. كما وأنهم يعرفون أنّ العمل التفسيريّ الجدّي سوف يُطلق حركةً ثقافيةً قويّةً وأنّ هذه الحركة تستدعي معرفةً وجهداً وتفرّغاً. المسألة مسألة نهضة. تلك النهضة التي تكلم عنها كثيرون في الكنيسة الأرثوذكسية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية ومنذ تكوين الدول العربية الحديثة. تلك النهضة التي وحدها المعرفة الحقيقية للكتاب المقدّس يمكن أن تلدها.

المراجع

“Biblical Studies in Orthodox Theology.” Agouridis, S.
.Greek Orthodox Theological Review 17 (1, 1972) 51-62

Scripture in Tradition: The Bible and its Interpretation in the Orthodox Church, Breck, J.,
 Crestwood (N.Y.):
 SVSP, 2001.

“Theoria and Orthodox Hermeneutics,” *SVThQ* 20, 4 ---
 (1976) 217-219.

How to Read the New Testament. An Introduction to Linguistic and Historical-Critical Methodology, Egger, W.,
 Peabody (Massachusetts): Hendrickson
 Publishers, 1996.

A History of Christian Education: Protestant, Catholic and Orthodox Perspectives, Elias, J.L.,
 Malabar (Florida):
 Krieger, 2002.

“Ways of Russian Theology. Author’s Preface” G. Florovski,
Myriobiblos: The E-text Library of the Church of Greece,
 27 February 2004.

<[http://www.myriobiblos.gr/texts/english/florovsky_ways_
 pref.html](http://www.myriobiblos.gr/texts/english/florovsky_ways_pref.html)>

Hayes, J.H., and Holladay, C.R. *Biblical Exegesis: A Beginner’s Handbook*, 2nd ed. London, SCM Press, 1988.

Haerle, W., and Wagner, H. *Theologenlexikon: von den Kirchengvätern bis zu Gegenwart*, 2nd ed. Munich: Verlag C.H. Beck, 1994.

Essais de linguistique générale (Argument 14), Jakobson, R., Paris : Éditions de Minuit, 1963.

“History of Interpretation,” *The Anchor Bible Dictionary III*, New York et al.: Doubleday, 1992, 424-443.

Biblische Hermeneutik: Eine Einführung, Oeming, M. Darmstadt: Primus, 1998.

Bibel und Bibelwissenschaft in der orthodoxen Kirche (Stuttgarter Bibelstudien 81), Stuttgart: Oikonomos, E. KBW Verlag, 1976.

“The Many and the One: the Interface between Orthodox and Evangelical Protestant Hermeneutics.” *Myriobiblos: The E-text Library of the Church of Greece*, 27 February 2004. <<http://www.myriobiblos.gr/texts/english/osborne.html>>.

Untersuchung zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese, Schäublin, C. Koeln-Bonn: Peter Hanstein Verlag, 1974.

Stylianopoulos, T. *The New Testament: An Orthodox Perspective. Volume One, Scripture, Tradition, Hermeneutics*, Brookline (Massachusetts): , 1997.

“Die Entstehung des Pentateuchs.” *Einleitung* Zenger, E.
in das Alte Testament. Ed. E. Zenger et al., 2nd ed.
 Stuttgart, et al.: Verlag W. Kohlhammer, 1996, 46-75.

الفاخوري، حنا (محرر)، *المجمع الفاتيكاني الثاني: دساتير، قرارات، بيانات، حريصا:*
 المكتبة البولسية، ١٩٩٢.

الفعالي، بولس، *المحيط الجامع في الكتاب المقدس والشرق القديم، بيروت:* المكتبة البولسية
 وجمعية الكتاب المقدس، ٢٠٠٣.

خليفة، جرجس (محرر)، *التفسير البيبلي في الكنيسة: وثيقة اللجنة البيبليّة الحبرية، جبيل:*
 المركز البيبلي الرعائي، ١٩٩٥.

عطية، جورج، “وحدانية تقليد (تسليم) الكنيسة ودوره في تفسير الكتاب المقدس”، *حوليات*
معهد القديس يوحنا الدمشقي اللاهوتي ٤-٥ (٢٠٠١-٢٠٠٣)، ٦٦-١٣٦.

عيوش، دانيال، “النقد البيبليّ الحديث والكنيسة الأرثوذكسيّة”، *الدستور العقائدي في الوحي*
الإلهي، أيوب شهوان (محرر)، بيروت: الرابطة الكتابية، ٢٠٠٤، ٢٠٣-٢١٥.

قطان، أسعد، “الهرمينوطيقا الحديثة وفهم النص”، *الحياة الطيبة* ٤ (١٤، ٢٠٠٤)، ١٠٧-١٢٢.