

سنت در کلیسای باستان^۱

جرج فلوروسکی

محمد حقانی فضل*

چکیده

مقاله حاضر فصلی است از کتاب مسیحیت/ارتدوکس شرقی/از منظری غربی، نوشته جرج فلوروسکی (۱۸۹۳-۱۹۷۹)، کشیش، الهیدان و مورخ ارتدوکس که سال‌ها در کرسی تدریس «تاریخ آباء کلیسا» فعالیت علمی داشته است. او را یکی از مؤثرترین الهیدانان ارتدوکس در قرن بیستم شمرده‌اند. او در این مقاله مفهوم سنت را بررسی می‌کند؛ زیرا سنت کلیسایی نقش بسیار مهمی در دیانت ارتدوکسی دارد و ارتدوکس‌ها خود را متعهد می‌دانند هیچ چیز جدیدی ابداع نکنند، بلکه در عوض سنت مکتوب و غیرمکتوب آباء مقدس، شوراها و اعتقاداتها را بازگویند. برای آنکه مفهوم و نیز کارکرد سنت روشن شود، او ابتدا بسترهای پیدایش سنت را مطرح می‌کند؛ یعنی اینکه چه مسائل و مباحثی در کلیسای اولیه در گرفت که کلیسا را واداشت تا حدود و ثغور سنت را تدوین کند. او در ادامه مهم‌ترین الهیدانانی که در تعریف و تعیین مفهوم سنت نقش داشته‌اند را معرفی می‌کند؛ کسانی چون وینسنت اهل لرینس، ایرنئوس، آتاناسیوس، باسیل و آگوستین. او همچنین به مهم‌ترین ملاک‌ها و معیارهای مطرح شده در تعیین سنت اصیل و تمایز آن از بدعت‌ها اشاره می‌کند؛ معیارهایی مانند «قانون ایمان» و «قانون پرستش». فلوروسکی در پایان نشان می‌دهد که سنت کلیسایی مهم‌ترین مفسر متن مقدس است و در واقع انجیل همواره در بستر تعلیم جامع کلیسا فهم شده است؛ به بیان دیگر، سنت مهم‌ترین ملاک برای تشخیص ایمان صحیح از بدعت بوده است.

کلیدواژه‌ها: مسیحیت، سنت مسیحی، کلیسای ارتدوکس، آباء کلیسا، صدر مسیحیت، کلیسای اولیه.

۱. مشخصات کتاب‌شناختی این اثر چنین است:

George Florovsky, "The Function of the Tradition in the Ancient Church", in: Daniel B. Clendenin (ed.), *Eastern Orthodox Christianity: A Western Perspective*, 2nd edition, Baker Academic, 2003, pp. 98-114.

* عضو گروه پژوهشی ادیان، دانشگاه ادیان و مذاهب. mohamadhaghani@gmail.com

در واقع، نمی‌بایست به انجیل باور پیدا می‌کردم، اگر حجیتِ کلیسای جامع مرا به حرکت درنیاورده بود.

آگوستین، رساله بر ضد مانویت

وینسنت اهل لیرینس و سنت

گفته مشهور وینسنت اهل لیرینس (Vincent of Lérins) مشخصه دیدگاه کلیسای باستان در امور مربوط به ایمان بود: «ما باید به آن چیزی معتقد باشیم که همگان، همه‌جا و همیشه به آن باور داشته‌اند» (Vincent of Lérins, Commonitorium: 2). این سخن هم‌زمان هم معیار بود و هم قاعده. تأکید تعیین‌کننده در اینجا بر استمرار و تداوم آموزه‌های مسیحی بود. در واقع، وینسنت به دو نوع شمول (ecumenicity) در ایمان مسیحی (شمول‌زمانی و مکانی) تمسک می‌کرد. در حقیقت، همین بینش برجسته، الهام‌بخش ایرنئوس در زمان خودش بود: یک کلیسا در تمام جهان گسترش یافته و پراکنده شده است و با یک صدا سخن می‌گوید و در همه جا یک ایمان را باور دارد، به همان شکلی که رسولان مقدس آن را منتقل و سلسله‌مشاخ از آن محافظت کرده‌اند.

این دو جنبه از ایمان، یا بلکه این دو بُعد از ایمان [یعنی شمول‌زمانی و مکانی]، را هرگز نمی‌توان از یکدیگر جدا کرد. عمومیت (universitas) و قدمت (antiquitas) و همچنین اجماع (consensio) با یکدیگر پیوند خورده بودند. هیچ یک از این سه، به تنهایی ملاکی کافی نبودند. قدمت به تنهایی تضمینی کافی برای حقیقت نبود، مگر اینکه اجماعی جامع از اهالی دوران قدیم را می‌شد به نحوی رضایت‌بخش اثبات کرد. اجماع نیز بنفسه دلیل قطعی نبود، مگر اینکه می‌شد منشأ آن را به نحوی لاینقطع تا دوران آبا ردگیری کرد. وینسنت بیان می‌کرد که ایمان حقیقی را می‌توان با کمک دو منبع، کتاب مقدس و سنت، تشخیص داد: «به دو شیوه ... اول، به روشنی با حجیت متون مقدس، سپس با سنت کلیسای جامع». البته این امر به آن معنا نیست که دو منبع برای آموزه مسیحی وجود داشته است. در واقع، قانون یا معیار متن مقدس کامل و خودبسنده است: «[متن مقدس] برای همه چیز کامل و از کافی نیز بیشتر است». پس چرا متن مقدس باید با منبع حجیت دیگری تکمیل می‌شد؟ چرا ضرورت داشت که به «حجیت فهم کلیسایی» نیز تمسک شود؟

علت روشن بود. متون مقدس را افراد مختلف به شیوه‌های مختلف تفسیر می‌کردند، «به حدی که چه بسا فرد به این باور برسد که این متن می‌تواند به تعداد انسان‌های موجود، معانی متعدد متفاوت تولید کند». در مقابل این تنوع از نظرات شخصی، وینسنت ذهن مشترک کلیسا، ذهن کلیسای جامع، را پیش می‌نهد «تا روند تفسیر سخنان انبیا و نوشته‌های رسولی در مطابقت با قواعد معنای کلیسایی و جامع جهت‌دهی شود». طبق نظر وینسنت، سنت نه چیزی مستقل از ایمان است و نه منبعی تکمیلی برای آن، و فهم کلیسایی نمی‌تواند هیچ چیزی بر متون مقدس بیفزاید؛ اما این سنت یگانه وسیله پی بردن به معنای حقیقی متن مقدس و آشکار کردن آن است. در این معنا، سنت و متن مقدس، هر دو یک گستره را در بر می‌گیرند. در واقع، سنت «متن مقدس به درستی فهمیده شده» است و از نظر وینسنت، متن مقدس یگانه معیار اصلی و غایی — حقیقت مسیحی است (Ibid, see also: 28).

پرسش هرمنوتیکی در کلیسای باستان

در این مسئله، وینسنت کاملاً با سنت تثبیت شده موافق بود. این سنت در عبارت ستودنی هیلاری اهل پویتیرز چنین بیان شده است: «زیرا متن مقدس در خواندن نیست، بلکه در فهمیدن است» (Hilary of Poitiers, 1844: 2.9). مسئله تفسیر صحیح، در قرن چهارم (و در مواردی مانند جدال کلیسا با آریوسی‌ها) همچنان مسئله‌ای داغ بود و حرارتش از قرن دوم (مثلاً در نزاع بر ضد گنوسی‌ها و مونتانیست‌ها) کمتر نبود. تمام طرف‌های مناقشه‌ها به متن مقدس تمسک می‌کردند. بدعت‌گذاران، حتی گنوسی‌ها و مانویان، نوشته‌ها و عبارات متن مقدس را نقل می‌کردند و به حجیت نوشته مقدس (Holy Writ) تمسک می‌جستند. علاوه بر این، در آن زمان، تفسیر روش اصلی — و احتمالاً تنها روش — الهیات شمرده می‌شد و حجیت متن مقدس نیز بی‌چون و چرا و بسیار ممتاز بود. راست‌گیش‌ها مجبور بودند به این پرسش هرمنوتیکی حیاتی پاسخ دهند که «ضابطه تفسیر چیست؟» آن زمان، در قرن دوم، متن مقدس عمدتاً به عهد قدیم اشاره داشت و حجیت این متون مقدس را آموزه‌های مارکیون به شدت به چالش کشیده و در واقع انکار کرده بود. وحدت کتاب مقدس باید اثبات و تأیید می‌شد. چه چیز مبنا و مجوز فهم مسیحی و مسیح‌شناسانه از نبوت، یعنی عهدقدیم، بود؟

در این وضعیت تاریخی بود که برای اولین بار به حجیت سنت تمسک شد. متن مقدس به کلیسا تعلق داشت و فقط در کلیسا، یعنی در درون اجتماع دارای ایمان صحیح، بود که امکان فهم مقبول و تفسیر درست متن مقدس وجود داشت. بدعت‌گذاران، یعنی آنان که بیرون از کلیسا بودند، راهی به جان متن مقدس نداشتند. صرف خواندن و نقل کردن کلمات متن مقدس کافی نبود؛ باید معنا یا قصد حقیقی متن مقدس، که یک کل منسجم به شمار می‌رفت، استنباط می‌شد. فرد ابتدا باید الگوی حقیقی وحی کتاب مقدس، [یعنی] طرح عظیم مشیت‌رهای بخش الهی، را دریابد و تنها وسیله ممکن برای رسیدن به این درک، بینشی است که ایمان به فرد می‌دهد. با ایمان بود که توانستند شهادت به مسیح (Christuszeugnis) را در عهد قدیم تشخیص دهند و با ایمان بود که توانستند وحدت انجیل، که در چهار شکل پدیدار شده است، را به خوبی معلوم کنند؛ اما این ایمان یک بینش شخصی بی‌قاعده و ذهنی نبود، بلکه ایمان کلیسا بود که در پیام رسولی یا کریگما (kerygma) ریشه داشت و کریگما آن ایمان را تصدیق می‌کرد. آنچه افراد بیرون از کلیسا فاقد آن بودند، دقیقاً همین پیام مبنایی و فراگیر بود که همان قلب انجیل است. برای آنان متن مقدس فقط یک حرف بی‌جان یا رشته‌ای از عبارات و داستان‌های نامرتب بود که تلاش می‌کردند آن عبارات را بر طبق الگوی خودشان — که آن را از منابع بیگانه گرفته بودند — تنظیم یا بازتنظیم کنند. آنان ایمان دیگری داشتند. این مسئله، استدلال اصلی ترتولیان در رساله پرشور او با نام *درباره نسخه بدعت‌گذاران* (De praescriptione) بود. او با بدعت‌گذاران درباره متن مقدس بحث نمی‌کرد، آنان هیچ حقی برای استفاده از متن مقدس نداشتند؛ چراکه این کتاب به آنان تعلق نداشت. متن مقدس دارای کلیسا بود. ترتولیان سرسختانه بر اولویت داشتن «قانون ایمان» (regula fidei) پای می‌فشرد. این قانون یگانه کلید دست‌یابی به معنای متن مقدس بود؛ این قانون، قانونی رسولی بود و در مواضع رسولی ریشه داشت و از آن اقتباس شده بود.

سی. اچ. ترنر (C. H. Turner) به درستی معنا و مقصود کلیسای اولیه از تمسک یا استناد به قانون ایمان را چنین توصیف کرده است:

هنگامی که مسیحیان از «قانون ایمان» به عنوان امری «رسولی» صحبت می‌کردند، منظورشان این نبود که رسولان آن را بیان یا صورت‌بندی کرده‌اند... منظور آنان این بود که اظهارنامه ایمان که هر نوآموز مسیحی پیش

از تعمیدگرفتن آن را می‌خواند، به شکلی خلاصه متضمن ایمانی است که رسولان تعلیم داده و به شاگردانشان سپرده‌اند تا پس از آنان آن تعالیم را آموزش دهند.

این اظهارنامه در همه جا یکسان بود، گرچه ممکن بود در عمل، عبارت‌پردازی آن از مکانی به مکان دیگر متفاوت باشد. این اظهارنامه همواره ارتباطی نزدیک با عبارت رایج برای انجام تعمید داشت (Turner, 1918: 101-2; See also Congar, 1963: 21ff). بدون قانون ایمان، متن مقدس بد تفسیر خواهد شد. از نظر ترتولیان، متن مقدس و سنت به شکلی جدایی‌ناپذیر در هم تنیده‌اند؛ «زیرا متن مقدس حقیقی، تفاسیر حقیقی و تمام مسیحیت حقیقی را فقط در جایی می‌توان یافت که تعلیم و ایمان حقیقی مسیحی در آنجا مشهود است» (Tertullian, 1957: 19.3). سنت رسولی ایمان راهنمای لازم‌الاجرای فهم متن مقدس و تضمین بنیادین تفسیر صحیح است. چنین نبود که کلیسا منبع دارای حجیتی بوده که از بیرون آمده باشد که باید درباره متن مقدس داوری کند، بلکه نگهدارنده و محافظ آن حقیقت الهی بود که در نوشته مقدس ذخیره شده و به امانت گذاشته شده بود (Flesseman-van Leer, 1954: 145-85; Eynde, 1933: 197-212; Strinman, 1949; Refoulé, 1957).

ایرئوس و «معیار حقیقت»

ایرئوس که استفاده نامناسب گنوسی‌ها از متن مقدس را زشت می‌شمرد، استعاره‌ای زیبا مطرح کرد. هنرمندی ماهر جواهرات قیمتی متعددی در ساخت تصویری زیبا از شاه به کار برده است. حال فرد دیگری جواهرات این کاشی‌کاری را از هم جدا می‌کند و به نحو دیگری می‌چیند تا تصویر سگ یا روباهی را بسازد. سپس با این مستمسک که گوهرها اصیل‌اند، ادعا می‌کند که این تصویر، همان تصویر اصلی استاد اول است؛ حال آنکه در واقع، طراحی اصلی نابود شده است. این دقیقاً همان کاری است که بدعت‌گذاران با متن مقدس انجام می‌دهند. آنان ارتباط و نظم نوشته مقدس را نادیده می‌گیرند، بر هم می‌زنند و «حقیقت را تکه‌تکه می‌کنند». کلمات، اصطلاحات و تصاویر اصیل‌اند؛ اما طراحی دلبخواهی و غلط است (Irenaeus, Adversus omnes haereses: 1.8.1).

ایرنئوس تمثیل دیگری نیز مطرح کرد. در آن دوران این امر رواج داشت که برخی ابیات اصیلِ هومر (Homeroecentone) را به نحوی بی‌قاعده و جدا از بافت اصلی، انتخاب و به شیوه‌ای دلخواه بازتنظیم می‌کردند. تمام این ابیات خاص واقعاً هومری بودند؛ اما داستان جدیدی که با بازتنظیم آنها ایجاد شده بود، به هیچ وجه هومری نبود. با این حال اسلوب هومری داستان جدید به چشم افراد آشنا بود و می‌توانست به سادگی آنان را بفربید (Ibid, 1.9.4). شایان توجه است که ترتولیان به این اشعار جالب ساخته‌شده از ابیات هومر و ویرژیل نیز اشاره می‌کند (Tertullian, De praescriptione: 39). ظاهراً این اشعار شگردی رایج در آثار جدلی آن زمان بوده‌اند. اکنون نکته‌ای که ایرنئوس برای بیانش تلاش می‌کرد، روشن می‌شود. متن مقدس طراحی یا الگوی خاص خود را دارد، یعنی ساختار یا سازگاری درونی‌اش. بدعت‌گذاران این الگو را نادیده می‌گیرند یا الگوی خود را جایگزین آن می‌کنند؛ به عبارت دیگر، آنان شواهد کتاب مقدسی را به صورت الگویی بازآرایی می‌کنند که کاملاً با متن مقدس بیگانه است. ایرنئوس معتقد بود کسانی که معیار حقیقتی که در تعمیم دریافت کردند را راسخ و استوار حفظ کرده‌اند، در «بازگرداندن هر اصطلاح به جای مناسب خودش» مشکلی نخواهند داشت؛ پس این افراد قادر خواهند بود که تصویر حقیقی را ببینند. عبارتی که ایرنئوس در عمل [برای بیان این مطلب] به کار برده، خاص و ویژه است: *corpusculum veritatis* (که در لاتین قدیم به نحوی ناشیانه به *corpusculum veritatis* [مجموعه حقایق] ترجمه شده است)؛ اما معنای عبارت کاملاً روشن است. واژه *σωμάτιον* لزوماً یک اسم مصغر نیست؛ بلکه به معنای «مجموعه‌ای عام و مشترک» است. در عبارت ایرنئوس این واژه دلالت دارد بر مجموعه حقایق، بافت صحیح، طراحی اصیل، تصویر حقیقی، چینه‌های اصلی گورها و آیات (Kattenbusch, 1900: 30ff; and 1909: 331-32).

بدین ترتیب، از نظر ایرنئوس، قرائت متن مقدس باید تحت هدایت قانون ایمان باشد؛ قانونی که مؤمنان به واسطه اظهارنامه ایمانی زمان تعمیم به آن متعهدند ([هنگام مسیحی شدن] در این قانون پذیرفته شده‌اند) و با همین قانون به تنهایی می‌توان پیام اساسی یا حقیقت متن مقدس را به اندازه کافی تعیین و ارزیابی کرد. عبارت مورد علاقه ایرنئوس در این زمینه، عبارت «قانون حقیقت» (the rule of truth) بود. این قانون در واقع چیزی نبود به جز گواهی و موعظه رسولان (*praedicatio* و *κήρυγμα*) که رسولان آن را به کلیسا سپردند و در کلیسا به ودیعه گذاشتند. سپس سلسله روحانیان منصوب و معتبر

— «آنان که همراه با سلسله اسقفان، عطیه پایدار حقیقت را دریافت کرده‌اند» — این گواهی را وفاداران حفظ و با اجماع کامل در همه مکان‌ها، به مؤمنان بعدی منتقل کردند (Irenaeus, *Adversus omnes haereses*: 4.26.2).

دلالت مستقیم و دقیق این عبارت پرمغز هر چه باشد،^۱ هیچ تردیدی نمی‌توان داشت که در ذهن ایرنئوس این محافظت و انتقال پیوسته ایمان به ودیعت گذاشته‌شده را حضور همیشگی روح القدس در کلیسا موجب شده و هدایت کرده است. تصور ایرنئوس از کلیسا هم‌زمان هم فره‌مند (charismatic) بود و هم نهادی (institutional). سنت در فهم او نیز «سنتی زنده» (depositum juvenescens) بود که به‌عنوان نفسی تازه از حیات در کلیسا به ودیعه نهاده شده است؛ درست همان‌طور که نفس به اولین انسان اعطا شد (Irenaeus, *Adversus omnes haereses*: 3.24.1). اسقفان و مشایخ در کلیسا، محافظان و روحانیان این حقیقت پیش‌تر به‌ودیعت گذاشته‌شده بودند:

بنابراین آنجایی برای آموختن حقیقت شایسته است که فره (charismata) خداوند در آن به ودیعت گذاشته شده است (posita sunt)؛ یعنی آموختن از کسانی که دارای حق جانشینی در کلیسا هستند. و این جانشینی به رسولان بازمی‌گردد، یعنی کسانی که رفتاری شایسته و بی‌عیب و سخنانی بی‌غش و سلیم به نمایش می‌گذارند؛ زیرا ایمان ما به یک خدا را نیز همین افراد حفظ می‌کنند، ایمان به خدایی که خالق تمام چیزها است. و آنان عشق به پسر خدا را افزایش می‌دهند، همان پسری که آن مشیت الهی شگفت‌انگیز را به خاطر ما محقق کرد. و آنان متن مقدس را بدون خطر برای ما شرح و تفسیر می‌کنند، نه نسبت به خدا کفر می‌گویند، نه به آبا بی‌احترامی می‌کنند و نه انبیا را کوچک می‌شمارند (Ibid: 4.26.5).

قانون ایمان

در کلیسای اولیه، سنت پیش از هر چیزی، اصل و روشی هرمنوتیکی بود. فقط در پرتو و در بستر سنت زنده رسولی امکان فهم و ارزیابی درست و کامل متن مقدس وجود داشت؛ سنتی که مؤلفه‌ای جدانشدنی از حیات مسیحی بود. بی‌شک این به آن دلیل نبود که سنت می‌توانست چیزی بر آنچه در متن مقدس بروز یافته بود بیفزاید،

بلکه به آن علت بود که سنت بستری زنده و چشم‌اندازی جامع را در اختیار می‌گذاشت که فقط در آن بستر و چشم‌انداز، امکان تشخیص و فهم مقصود حقیقی و کلیت طراحی نوشته مقدس، یعنی مقصود و طراحی خود انکشاف الهی، وجود داشت.

به نظر ایرنئوس، حقیقت «سیستمی استوار»، یک مجموعه (Ibid, 2.27.1) و «آهنگی موزون» است (Ibid, 2.38.3). در واقع، سنت فقط این نیست که آموزه‌های به‌ارث رسیده به‌شیوه‌ای یهودی به نسل‌های بعد منتقل شوند، بلکه حیاتی مستمر در حقیقت است.^۲ سنت هسته‌ای تثبیت‌شده یا مجموعه‌ای از گزاره‌های الزام‌آور نبود، بلکه بینشی بود درباره معنا و تأثیر حوادث و حیانی، یعنی تأثیر انکشاف خدایی که عمل می‌کند؛ این امر در زمینه تفسیر کتاب مقدس نقشی تعیین‌کننده داشت. جرج پرستیژ (George Prestige) این نقش را به‌خوبی بیان کرده است: «فقط در صورتی می‌توان صدای کتاب مقدس را به‌طور واضح شنید که متن آن، به نحوی کلی و عقلانی، در مطابقت با عقیده رسولی و شواهد عمل تاریخی جامعه مسیحی تفسیر شود. این بدعت‌گذاران بودند که به متون جداشده از بافت استناد می‌کردند، [در مقابل،] کاتولیک‌ها در مجموع به اصول کتاب مقدسی توجه بیشتری می‌کردند» (George, 1940: 43). الن فلسمان فان لیر (Ellen Flesseman-van Leer) تحلیل دقیقش از کاربرد سنت در کلیسای اولیه را خلاصه کرده و نوشته است: «متن مقدس بدون تفسیر اصلاً متن مقدس نیست؛ هرگاه متن مقدس استفاده می‌شود و زنده می‌گردد، در واقع، از متن مقدس تفسیرشده استفاده شده است». متن مقدس باید «مطابق با مقصود بنیادین خودش» تفسیر شود که در قانون ایمان (regula fidei) آشکار شده است. به این ترتیب، این قانون به عامل کنترل‌کننده تفسیر تبدیل می‌شود. «تفسیر واقعی متن مقدس همین وعظ کلیسا، همین سنت است» (Flesseman-van Leer, 1954, On Irenaeus see pp. 100-144; Eynde, 1933: 159-97; Reynnders,) (1933: 155-91; idem, 1935: 5-27; Holstein, 1949: 229-70; idem, 1960; Benoit, 1960: 32-43; idem, 1960).

آتاناسیوس و «حدود ایمان»

وضعیت در قرن چهارم تغییر نکرد. مجادله با آریوسی‌ها، دست‌کم در مرحله اولیه‌اش، در میدان تفسیر متمرکز بود. آریوسی‌ها و طرفدارانشان مجموعه‌ای تأثیرگذار از متون کتاب مقدسی را در دفاع از موضع عقیدتی خود تولید کردند. آنان می‌خواستند

بحث‌های الهیاتی را در مبنای کتاب مقدسی منحصر کنند و ادعاهایشان باید دقیقاً با این مبنا مطابقت می‌داشت. شیوه تفسیری و روشی که با آن به سراغ متن می‌رفتند، بسیار مشابه شیوه بدعت‌گذاران اولیه بود. آنان چندان دغدغه بافت کلی وحی را نداشتند و به نقل‌قول‌های منتخبی استناد می‌کردند که از سیاق خود جدا شده بودند.

برای راست‌گیشان الزامی بود که به ذهنیت کلیسا استناد کنند، یعنی به ایمانی که یک بار به کلیسا داده شده، سپس خالصانه حفظ شده بود. این امر دغدغه اصلی و روش معمول آتاناسیوس بود. آریوسی‌ها عبارات مختلفی از متن مقدس را نقل می‌کردند تا مدعای خود مبنی بر مخلوق بودن منجی را اثبات کنند. در پاسخ به آنان، آتاناسیوس به قانون ایمان تمسک کرد. استدلال معمول او این بود: «اجازه بدهید ما، یعنی کسانی که محدوده ایمان (the scope of the faith) را در دست داریم، معنای صحیح آنچه که آنان به‌شیوه‌ای نادرست تفسیر کرده‌اند را احیا کنیم» (Athanasius, Contra Arianos: 3.35). آتاناسیوس مدعی بود که فقط با داشتن چشم‌انداز کامل ایمان است که تفسیر صحیح متون خاص امکان دارد: «آنان آنچه را از اناجیل ارائه می‌کنند، در معنایی بی‌اساس تبیین می‌کنند؛ اگر ما حدود ایمان را مطابق آنچه باور ما مسیحیان است لحاظ کنیم و متون مقدس را در حالی که از آن به عنوان قانون استفاده می‌کنیم بخوانیم، بی‌اساس بودن تبیین آنان را درمی‌یابیم» (Ibid: 3.2.8). از سوی دیگر، باید توجه دقیقی نیز به بافت اولیه هر اصطلاح و عبارت خاص داشت و مقصود دقیق نویسنده را باید با دقت تشخیص داد (Ibid: 1.54).

آتاناسیوس در نوشته‌اش به اسقف سیریان درباره موضوع روح‌القدس، مجدداً ادعا می‌کند که آریوسی‌ها از «حدود متون الهی» غفلت یا به آن بی‌اعتنایی کرده‌اند.^۳ واژه یونانی σκοπός در بیان آتاناسیوس، معادلی نزدیک به چیزی است که ایرنئوس از واژه ὑπόθεσις در نظر داشت؛ یعنی ایده بنیادین، طراحی حقیقی، معنای مقصود.^۴ از سوی دیگر، واژه σκοπός اصطلاحی معهود در زبان تفسیری برخی مکاتب فلسفی، به‌ویژه نوافلاطونیان، بود. در تلاش‌های فلسفی آن دوران، تفسیر نقش مهمی بازی می‌کرد و مسئله اصل هرمنوتیکی باید مطرح می‌شد؛ مثلاً سخن جامبلیکوس (Jamblichos) در این زمینه کاملاً جا افتاده بود. باید نکته اصلی، یعنی مضمون بنیادین، تمام رساله مورد بررسی را کشف کرد و آن را همواره مد نظر داشت.^۵ احتمالاً آتاناسیوس آگاهی خوبی از استعمال فنی این

اصطلاح داشته است. او ادعا می‌کند که نقل عبارت‌ها و متون به صورت جدا از بافت خود و بدون توجه به مراد کلی نویسنده مقدس، گمراه‌کننده است. اینکه بگوییم آتاناسیوس اصطلاح $\sigma\kappa\omicron\pi\omicron\varsigma$ را به معنای «مفاد کلی» متن مقدس به کار برده، برداشتی آشکارا غلط است. «حدود» ایمان یا حدود متن مقدس دقیقاً همان هسته اعتقادی‌ای است که عصاره‌اش در قانون ایمان — به شکلی که در کلیسا حفظ و «از آبا به آبا منتقل شده» — بیان شده است؛ اما در مقابل، آریوسی‌ها «آبایی» ندارند تا دیدگاه‌هایشان را پشتیبانی کنند (Athanasius, De decretis: 27). همان‌طور که جان هنری نیومن (John Henry Newman) به درستی اظهار کرده است، آتاناسیوس با مطرح کردن «معنای کلیسایی» (ecclesiastical sense) در مقابل دیدگاه‌های رازآمیز بدعت‌گذاران، قانون ایمان را اصلی بنیادین برای تفسیر به شمار می‌آورد (Newman, 1900: 2/250-52; Athanasius, Contra Arianos: 1.44).

آتاناسیوس، بارها هنگام بررسی استدلال‌های آریوسی‌ها و پیش از آنکه در عمل عبارت‌های تکه‌تکه‌شده مورد ادعای آریوسی‌ها را بسنجد، انگاره‌های بنیادین ایمان مسیحی را خلاصه می‌کرد؛ او با این کار، آن عبارت‌های تکه‌تکه‌شده را به جای مناسب‌شان بازمی‌گرداند. اچ. ای. دابلیو. ترنر (H. E. W. Turner) روش تفسیری آتاناسیوس را چنین توصیف کرده است:

برخلاف شیوه محبوب آریوسی‌ها که در آن بدون آنکه بافت اولیه یک متن یا چارچوب گسترده‌تر ارجاع در تعلیم کتاب مقدس به عنوان یک کل را در نظر بگیرند، بر معنای دستوری و نحوی آن متن تأکید می‌کردند، او بر لزوم این امر اصرار می‌ورزد که باید مفاد ایمان کلیسا را معیار تفسیر قرار داد. آریوسی‌ها قادر به دیدن ابعاد گسترده الهیات کتاب مقدس نیستند و از این رو نمی‌توانند بافت و سیاقی که آن تکه‌عبارت‌ها در آن قرار دارند را به اندازه کافی لحاظ کنند. معنای متن مقدس نیز باید همچون متن مقدس دانسته شود. این امر را در واقع نوعی دست‌کشیدن از تمسک به متن مقدس و جایگزین کردن آن با دلیلی از سنت دانسته‌اند. چنین دیدگاهی قطعاً باعث خواهد شد که افراد بی‌مبالا تر غل و زنجیر بر دست و پای کتاب مقدس بگذارند، همان‌طور که جزم‌اندیشی آریوسی‌ها و گنوسی‌ها تلاش داشت که چنین کند. اما این برداشت قطعاً مقصود آتاناسیوس نبود. برای او این کار، نشان‌دهنده حرکت از تفسیر مست و

مخمور به سوی تفسیر هشیار و سنجیده و حرکت از اصرار نزدیک‌بینانه بر حروف نحوی و دستوری به سوی تأکید بر معنا و مقصود کتاب مقدس است (Turner, 1954: 193-94).

به نظر می‌رسد پرفسور ترنر درباره خطر این دیدگاه مبالغه کرده است. استدلال همچنان به نحو سخت‌گیرانه‌ای کتاب مقدسی بود و در اصل آتاناسیوس به بسنده‌بودن کتاب مقدس، که الهامی و دارای تقدس است، برای دفاع از حقیقت اذعان کرده بود (Athanasius, *Contra Gentes*: 1). البته متن مقدس باید در بستر سنت عقیدتی زنده و تحت هدایت یا کنترل قانون ایمان تفسیر شود. این قانون به هیچ وجه منبع حجیتی خارج از خود کتاب مقدس نبود که بشود آن را بر نوشته مقدس تحمیل کرد. این قانون همان موعظه رسولی بود که در کتاب‌های عهد جدید نوشته شده بود؛ اما گویی شکل خلاصه آن موعظه بود. آتاناسیوس به اسقف سیریان می‌نویسد: «بگذارید از ابتدا به همین سنت، تعلیم و ایمان کلیسای جامع بنگریم که خداوند آن را داد، رسولان موعظه‌اش کردند و پدران آن را حفظ کردند؛ کلیسا بر این سنت بنا شده است» (Athanasius, *Ad Serapionem*: 1.28). این عبارت کاملاً خاص آتاناسیوس است. این سه اسم عملاً بر هم منطبق شده‌اند: سنت (παράδοσις) از خود مسیح، تعلیم (διδασκαλία) به دست رسولان و ایمان (πίστις) کلیسای جامع، و این شالوده (θεμέλιον) کلیسا است؛ شالوده‌ای یگانه و منحصر به فرد. به نظر می‌رسد که خود متن مقدس نیز ذیل این سنت — که در واقع، از سوی خداوند آمده است — می‌گنجد و در آن جا می‌گیرد.

آتاناسیوس در فصل پایانی نخستین نامه‌اش به سیریان، یک بار دیگر به همین نقطه بازمی‌گردد: «من سنت را مطابق با ایمان رسولی — که به واسطه سنت باقی‌مانده از آبا به ما رسیده است — تحویل دادم، بدون آنکه چیزی بیرون از آن ابداع کنم؛ هر چه آموختم، نوشتم، طبق کتاب مقدس» (Athanasius, *Ad Serapionem*: 1.33). در جایی دیگر، آتاناسیوس به خود کتاب مقدس به عنوان سنتی رسولی (apostolic paradosis) اشاره می‌کند (Athanasius, *Ad Adelphium*: 6). این امری برجسته است که در تمام بحث با آریوسی‌ها حتی یک بار نیز به «سنت‌ها» (به صورت جمع) اشاره نشد و یگانه اصطلاح مورد اشاره همواره «سنت» بود. در واقع، سنت با حرف تعریف (the tradition) یعنی سنت رسولی که

محتوای موعظه رسولی را تام و تمام در بر داشت و آن را در قانون ایمان خلاصه کرده بود. اتحاد و انسجام این سنت نکته اصلی و حیاتی تمام استدلال بود.

هدف تفسیر و «قانون پرستش»

تمسک به سنت در واقع نوعی تمسک به ذهنیت کلیسا بود. چنین فرض می‌شد که کلیسا حقیقت، یعنی معنای وحی، را می‌داند و می‌فهمد. بر همین اساس، کلیسا هم صلاحیت اعلان انجیل و تفسیر آن را دارد و هم در این زمینه مرجعیت دارد. این به آن معنا نبود که کلیسا بالاتر از کتاب مقدس است. کلیسا همچنان به کتاب مقدس وفادار بود؛ اما از سوی دیگر، خود را محدود به حروف و کلمات آن نمی‌کرد. هدف غایی تفسیر و تأویل بیرون کشیدن معنا و مقصود نوشته مقدس، بلکه معنای انکشاف الهی، یعنی معنای تاریخ نجات (Heilsgeschichte)، بود. کلیسا باید مسیح را موعظه می‌کرد، نه فقط کتاب مقدس را.

فقط در بستر استفاده عملی از کتاب مقدس می‌توان به فهمی کافی درباره استفاده از سنت در کلیسای باستان رسید. «کلمه» (the Word) در کلیسا زنده نگه داشته شد. کلمه در حیات و ساختار کلیسا انعکاس یافت. ایمان و حیات به نحوی ارگانیک در هم تنیده شده بودند.

در اینجای بحث مناسب است که عبارتی معروف از کتاب فهرستی کوتاه درباره فیض الهی (Indiculus de gratia Dei) — که به اشتباه به پاپ سلسنتین اول نسبت داده شده و در واقع، پراسپر اهل آکویتانیا (prosper of Aquitania) آن را تألیف کرده است — را به یاد بیاوریم:

اینها احکام تخطی‌ناپذیر کرسی رسولی مقدس (the holy apostolic see) است که آبای مقدس ما با آنها بدعت زهرآگین را نابود کردند... دعا‌های مقدس را در نظر بگیریم که کشیشان ما آنها را بر اساس سنت رسولی، به شکلی یکپارچه در تمام کلیساهای جامع در تمام جهان عرضه می‌کنند. بگذارید قانون پرستش قانون ایمان را تعیین کند.

مسلماً این درست است که عبارت «قانون پرستش» در کاربردهای اولیه‌اش یک اصل عام را بیان نمی‌کرد، بلکه هدف مستقیم آن محدود به یک نکته مشخص بود: تعمیم نوزادان به عنوان نمونه‌ای که به واقعیت گناه اصلی یا موروثی اشاره داشت. در واقع، این قانون بیانیه‌ای دارای حجیت از سوی یک پاپ نبود، بلکه نظری شخصی بود که یک الهیدان آن را در میانه مناقشه‌ای داغ اظهار کرد (See Capuyns, 1929: 156-70; and especially Federer, 1950; see also Capelle, 1954: 5-22). با این حال، اینکه این عبارت از بافت اولیه‌اش کنده شد و اندکی تغییر یافت تا این اصل را اعلام کند که «قانون پرستش باید پایه قانون ایمان باشد»، یک پیشامد یا نوعی بدفهمی نبود. «ایمان» اولین نمود و تجلی خود را دقیقاً در عبارات و مناسک عبادی-شعائری یافت و اعتقادنامه‌ها نخستین بار به عنوان بخش ثابتی از آیین تشریف ظهور یافتند. جی. ان. دی. کلی می‌گوید: «بیان‌های خلاصه از ایمان که به صورت اعتقادنامه هستند، چه آنها که مربوط به پرسش از ایمان‌اند و چه آنها که مربوط به ابراز ایمان، محصولات جنبی آیین نماز بودند و ثبات یا انعطاف آن را بازتابانند» (Kelly, 1950: 167). «آیین نماز»، در معنای عام و جامع خود، لایه آغازین سنت کلیسا بود. استدلالها [برای اثبات این سنت] پیش‌تر و در اواخر قرن دوم، بر اساس قانون پرستش همواره در بحث‌ها مطرح شده بود. پرستش در کلیسا نوعی اعلان پرابهت ایمان است. نیایش نام خدا که در تعمیم به زبان آورده می‌شود، احتمالاً نخستین صورت‌بندی رایج تثلیثی بود؛ همان‌طور که عشای ربانی نخستین گواهی به سرنجات در تمامیت آن بود. خود عهد جدید، به عنوان متن مقدس، در کلیسای پرستشگر به وجود آمد و متن مقدس نخست بار در بافت و بستر پرستش و مراقبه خوانده شد.

باسیل و «سنت غیرمکتوب»

پیش‌تر ایرنئوس «ایمان» را چیزی دانسته بود که در تعمیم دریافت می‌شود. استدلال بر اساس آیین نماز را نیز ترتولیان و سیپریان استفاده کرده بودند (See Federer, 1950: 59ff.; De Pauw, 1942: 5-46; See also Krestshmar, 1956). آتاناسیوس و آبای کاپادوکیه‌ای همان استدلال را به کار گرفتند. بسط کامل این استدلال که بر سنت آیین نماز مبتنی است را در آثار باسیل می‌یابیم. باسیل در نزاعش با آریوسی‌های متأخر درباره روح‌القدس، استدلال اصلی‌اش را بر اساس تحلیل سرودهای نیایش و کاربست آنها در کلیساها بنا

می‌کند. رساله باسیل به نام روح القدس (De Spiritu Sancto) در گرماگرم نزاعی شدید نوشته شده و ناظر به موقعیت تاریخی خاصی است؛ با این حال، او در این رساله، دلمشغول اصول و روش‌های تحقیق الهیاتی است.

باسیل در رساله خود نکته‌ای خاص — در واقع، نکته اساسی در آموزه متقن تثلیث — را بیان می‌کند: حرمت مساوی (homotimia) روح القدس. منبع اصلی او گواهی آیین نماز بود: نیایشی با عبارت‌های مشخص («همراه با روح القدس») که همان‌طور که او توانست نشان دهد، به نحو گسترده‌ای در کلیساها استفاده می‌شده است. بی‌تردید عبارت مذکور در کتاب مقدس نبود و فقط سنت است که این عبارت را تصدیق می‌کند؛ اما مخالفان او هیچ مرجعی، به جز مرجعیت کتاب مقدس، را نمی‌پذیرند. در این موقعیت بود که باسیل تلاش کرد تا مشروعیت تمسک به سنت را اثبات کند. او می‌خواست نشان دهد که همواره در کلیسا به الوهیت (ὁμοτιμία) روح القدس اعتقاد داشته‌اند و الوهیت روح القدس بخشی از اظهارنامه ایمان در هنگام تعمید بوده است. در واقع، چنانکه بنویت پروچ (Benoit Pruche) به‌درستی اظهار کرده است، برای باسیل ὁμοτιμος معادلی است برای ὁμοούσιος (See the introduction to Basil, De Spiritu Sancto).

تعریفی که باسیل از سنت ارائه کرد، گرچه دقت و انسجام داشت، مطلب جدید چندانی ارائه نمی‌کرد؛ اما عبارت‌پردازی او تا حدودی غیرعادی و خاص بود:

برخی از دگماها و کریگما که در کلیسا حفظ شده‌اند را از تعالیم مکتوب داریم و برخی دیگر را از سنت رسولانه‌ای (apostolic paradosis) استنتاج می‌کنیم که در سر (ἐν μυστηρίῳ) دست به دست منتقل شده است. این دو دسته در امور مربوط به تقوا، از قوت و استحکام یکسانی برخوردارند (Basil, De Spiritu Sancto: 66).

در نگاه نخست ممکن است فرد برداشت کند که باسیل در اینجا دو منبع دارای حجیت و دو سنجه معرفی می‌کند: متن مقدس و سنت؛ اما در واقع، او از این کار فاصله بسیاری دارد. استفاده او از اصطلاحات غیرعادی است. آنچه او کریگما می‌نامید، در بیان‌های بعدی معمولاً با عنوان دگما یا آموزه — تعالیم و احکام رسمی و دارای حجیت درباره ایمان، یعنی، تعالیم آشکار یا عمومی — مورد اشاره قرار می‌گرفتند. از

سوی دیگر، دگما در نزد او به مجموعه کامل «عادت‌های غیرمکتوب» یا در واقع، تمام ساختار حیات عبادی و شعائری اشاره داشت. باید در ذهن داشته باشیم که در آن زمان هنوز اصطلاح دگما (dogma) تثبیت نشده بود؛ یعنی هنوز اصطلاحی با دلالت دقیق و روشن نبود (نک: Deneffe, 1931: 381-400, 505-38). در هر صورت، فرد نباید از این سخن باسیل برآشوبد که دگماها را رسولان در سرّ (ἐν μυστηρίῳ) [به نسل‌های بعد] تحویل دادند یا منتقل کردند. اشتباهی آشکار است اگر ما این عبارت را به صورت «پنهانی و محرمانه» ترجمه کنیم. یگانه ترجمه صحیح این است: «در سرّ»، یعنی به شکل آیین‌ها، کاربردها و عادت‌های عبادی. در واقع، این دقیقاً همان چیزی است که خود باسیل می‌گوید: «بیشتر اسرار به شیوه‌ای غیرمکتوب به ما منتقل شده‌اند». اصطلاح τὰ μυστικά (اسرار) در اینجا آشکارا به آیین‌های تعمید و عشای ربانی اشاره دارد که از نظر باسیل منشأ رسولی دارند. او در اینجا اشاره خود پولس به سنت‌هایی که مؤمنان دریافت کرده‌اند را نقل می‌کند (دوم تیموتاؤس ۲: ۱۵؛ قس، اول قرنتیان ۱۱: ۲). نیایش مورد بحث یکی از این سنت‌های غیرمکتوب است (Basil, De Spiritu Sancto: 71; see also 66). در واقع، تمام مثال‌هایی که باسیل در این باره نقل می‌کند ماهیتی آیینی یا عبادی دارند: استفاده از صلیب در آیین پذیرش نوآموزان؛ ایستادن رو به شرق در هنگام دعا؛ عادت ایستادن در طول عبادت یک‌شنبه؛ اپیکلیسیس^۶ در آیین عشای ربانی؛ برکت دادن آب و روغن، روگردانی از شیطان و جاه و جلال او و سه‌بار در آب فرورفتن در آیین تعمید.

باسیل می‌گوید تعداد فراوانی «سرّ کلیسایی غیرمکتوب» دیگر نیز وجود دارد (Ibid: 66-67). این اسرار در کتاب مقدس ذکر نشده‌اند؛ اما حجیت و اهمیت بسیاری دارند. اینها برای حفظ ایمان صحیح ضروری‌اند و ابزارهایی مؤثر برای شهادت‌دادن و ارتباط برقرار کردن هستند. طبق نظر باسیل، آنها از سستی ساکت و مستور آمده‌اند: «از سنت ساکت و رمزی، از تعلیم غیرعمومی و ناگفتنی». چنین نیست که این سنت صامت و رمزی که علنی نشده، آموزه‌ای محرمانه باشد که برای نخبگانی خاص کنار گذاشته شده باشد؛ مراد از نخبگان همان کلیسا است. در واقع، سستی که باسیل به آن استناد می‌کند عمل عبادی کلیسا است. باسیل در اینجا به چیزی اشاره دارد که امروزه با عنوان «مقررات رازداری» (disciplina arcani)^۷ به آن اشاره می‌شود. در قرن چهارم این مقررات به نحو گسترده کاربرد داشت و در کلیسا رسماً تکلیف بود و از آن دفاع

می‌شد. این مقررات به نهاد نوآموزی تازه‌مسیحیان ارتباط داشت و مهم‌ترین هدفش آموزشی و تعلیمی بود. از سوی دیگر، همان‌طور که خود باسیل می‌گوید، برخی سنت‌های خاص باید به صورت غیرمکتوب نگه داشته می‌شدند تا از کفرگویی بی‌دینان پیش‌گیری شود. این گفته آشکارا به آیین‌ها و کاربردها اشاره دارد. می‌توان در این نقطه مجدداً به یاد آورد که در عرف قرن چهارم، اعتقادنامه (و همچنین دعای خداوند [Dominical Prayer]) بخشی از این مقررات رازداری بود و نباید برای کسانی که در کلیسا پذیرفته نشده بودند، فاش می‌شد. اعتقادنامه آخرین مرحله از آموزش کسانی بود که کاندیدای تعمید یافتن شده بودند؛ یعنی پس از اینکه آنان با آیین و تشریفات به عضویت پذیرفته و تأیید شده بودند، اعتقادنامه را اسقف به صورت شفاهی به آنان منتقل می‌کرد («سنت را به آنان می‌داد») و آنان باید آن را از حفظ در حضور او می‌خواندند. این مراسم، مراسم انتقال و تکرار اعتقادنامه توسط افراد پذیرفته‌شده (tradition et redditio symboli) بود. به تأکید از نوآموزان تعالیم مسیحی خواسته می‌شد که اعتقادنامه را نزد افراد بیرون از کلیسا فاش نکنند و آن را ننویسند؛ اعتقادنامه باید بر قلب‌های آنان حک می‌شد (Cyril of Jerusalem, Procathechesis: 12, 17). در بخش غربی، روفینوس (Rufinus) و آگوستین نوشتن اعتقادنامه بر روی کاغذ را ناشایست می‌دانستند؛ به همین دلیل، سوزومن (Sozomen) در تاریخش متن اعتقادنامه نیقیه را «که فقط تعلیم‌یافتگان و معلمان تعالیم رمزی حق خواندن و شنیدش را داشتند» نقل نمی‌کند (Sozomen, Historia ecclesiastica: 1.20).

استدلال باسیل را باید در این پس‌زمینه و در این بستر تاریخی ارزیابی و تفسیر کرد. باسیل به شدت بر اهمیت اظهارنامه ایمان که در زمان تعمید خوانده می‌شد، تأکید می‌کند؛ اظهارنامه‌ای که التزام رسمی به اعتقاد به تثلیث مقدس پدر، پسر و روح‌القدس را در بر داشت (Basil, De Spiritu Sancto: 67, 26). این سنتی بود که در قالب سر به نوآموزان رسیده بود و باید در سکوت نگه داشته می‌شد. چنانچه کسی این سنت غیرمکتوب را کنار می‌گذاشت، به آن بی‌توجهی می‌کرد یا آن را نادیده می‌گرفت، در این خطر بزرگ قرار می‌گرفت که «پایه ایمان مسیحی» را بلرزاند (Ibid: 25). تنها تفاوت دگما (δόγμα) با کریگما (κῆρυγμα) در شیوه انتقال آنها است: دگما [آموزه] در سکوت نگه داشته می‌شود و کریگما [اعلان مسیحی] اعلام می‌شود. اما مقصود هر دو یکسان است؛ هر دو یک

ایمان را منتقل می‌کنند، گرچه به شیوه‌های متفاوت. علاوه بر این، سنت غیرمکتوب فقط شامل سنتی که از آبا رسیده است، نبود؛ چنین سنتی کافی نبوده است. در واقع، آبا اصول خود را از منظور و مفهوم متن مقدس استنتاج می‌کردند — «آنان هنگام استنتاج اصولشان از گواهی‌های کتاب مقدسی، از مراد و منظور متن مقدس تبعیت می‌کردند». به این ترتیب، سنت غیرمکتوب در آیین‌ها و نمادها، در واقع چیزی به محتوای ایمان کتاب مقدسی نمی‌افزاید، بلکه فقط آن را برجسته می‌کند.

استناد باسیل به سنت غیرمکتوب در واقع نوعی تمسک به ایمان کلیسا بود، به میراث تمام مؤمنان کلیسا (sensus catholicus)، به ذهنیت کلیسایی (ecclesiastical mind). باسیل پس از شکستن بن‌بست ایجادشده به‌دست کتاب مقدس‌گرایان جعلی کوتاه‌نظر و لجوجی که جزو مخالفان آریوسی او بودند، این ادعا را مطرح کرد که بدون این قانون غیرمکتوب ایمان، به دست آوردن منظور حقیقی و تعلیم اصیل کتاب مقدس غیرممکن است. باسیل در الهیاتش به نحو سخت‌گیرانه‌ای کتاب مقدسی بود؛ از نظر او، کتاب مقدس مهم‌ترین معیار تعیین آموزه‌ها بود (Basil, Epistolae: 189.3). او در تفسیر میانه‌رو و محتاط بود. با این حال در نگاه او کتاب مقدس یک راز بود؛ رازی درباره عمل الهی و رستگاری انسان. از آنجا که کتاب مقدس الهامی و نوشته روح القدس است، عمقی دست‌نیافتنی در آن وجود دارد. به همین دلیل، تفسیر حقیقی نیز باید معنوی و پیش‌گویانه (prophetic) باشد. برای فهم درست نوشته مقدس ضروری است که فرد از استعدادی برای تمییز و تشخیص معنوی بهره‌مند باشد؛

زیرا کسی که می‌خواهد درباره عبارات نظر بدهد باید از همان مقدماتی شروع کند که نویسنده با آنها آغاز کرده است... و من می‌بینم که هر کسی این امکان را ندارد که در کلمات روح القدس مذاقه کند، بلکه این امر فقط برای کسانی امکان دارد که روح القدس به آنان استعداد تمییز و تشخیص را اعطا کرده باشد (Ibid: 204).

روح القدس در آیین‌های کلیسا عطا شده است؛ پس کتاب مقدس باید در پرتو ایمان و نیز در اجتماع مؤمنان خوانده شود. به همین دلیل از نظر باسیل، سنت — یعنی سنت ایمان آن‌طور که نسل به نسل منتقل شده است — راهنما و همراه ضروری مطالعه و تفسیر نوشته مقدس است. در اینجا او پا جای پای ایرنئوس و آتاناسیوس می‌گذارد.

آگوستین نیز سنت، به‌ویژه شهادت کلیسا بر امور ایمانی که در قالب مناسک عبادی بیان شده است، را به شیوه‌ای مشابه به کار می‌گیرد (Mártil, 1942; Roetzer, 1930; see also Federe, 1950 and Capelle, 1954).

کلیسا به مثابه مفسر متن مقدس

کلیسا این حجیت و قدرت را داشت که متن مقدس را تفسیر کند؛ چراکه کلیسا یگانه خزانه موثقِ اعلانِ رسولی (کریگما) بود. این کریگما همواره در کلیسا زنده نگه داشته شده بود؛ زیرا کلیسا از موهبت روح القدس بهره داشت. کلیسا که کلمه خدا را ستایش و ترویج می‌کرد، همچنان به صورت شفاهی و غیرمکتوب تعلیم می‌داد و صدای زنده انجیل (viva vox evangelii) فقط قرائتِ واژگانِ متون مقدس نبود، [بلکه] این صدا اعلام «کلمه خدا» به صورتی بود که این کلمه به وسیله قدرتِ همواره پایدارِ روح حیات‌بخش در کلیسا شنیده و محافظت شده بود.

خارج از کلیسا و رسالتِ همیشگی آن، که جایگزین رسولان شد، هیچ نوع اعلامِ حقیقی انجیل، هیچ موعظه معقول و هیچ فهمِ واقعی‌ای از کلمه خدا وجود ندارد؛ بنابراین عبث خواهد بود که بیرون از کلیسای جامع و رسولی به دنبال حقیقت بگردیم. این مسئله پنداشتِ مشترکِ کلیسای باستان بود، از ایرنئوس تا شورای کالسدون و پس از آن. ایرنئوس در این مورد کاملاً رسمی بود. تمامیت حقیقت را رسولان در کلیسا گردآورده‌اند: «تمام چیزهای مربوط به حقیقت به نحوی سرشار به دستان او [کلیسا] سپرده شده است» (Iraeus, *Adversus omnes haereses*: 3.4.1). در واقع، خود متن مقدس بخش اصلی این ذخیره رسولی بود. خود کلیسا نیز چنین بود. متن مقدس و کلیسا را نمی‌شد از هم جدا کرد یا در مقابل یکدیگر قرار داد. متن مقدس، یعنی فهم صحیح آن، تنها در کلیسا یافت می‌شد؛ چراکه روح القدس کلیسا را هدایت می‌کرد. اوریگن همواره بر وحدت بین متن مقدس و کلیسا تأکید می‌کرد. وظیفه مفسر پرده برداشتن از کلام روح القدس است: «ما باید مواظب باشیم که نه تفسیر خود را، بلکه تفسیر روح القدس را به حاضران تعلیم دهیم» (Origen, *Commentary on Romans*: 1.3.1) و این امر بدون سنت رسولی غیرممکن است؛ سنتی که در کلیسا نگه‌داری شده است. اوریگن بر تفسیر جامع متن مقدس که در کلیسا عرضه می‌شود، تأکید می‌کرد: «کلمه خدا که در کلیسا شنیده

می‌شود، به شیوه‌ای جامع و همه‌گیر عرضه می‌شود» (Origen, Homilies on Leviticus: 4.5). در مقابل، بدعت‌گذاران در تفسیرشان دقیقاً همین نیت و مراد حقیقی یا مقصود متن مقدس را نادیده می‌گیرند: «آنان که کلمات خدا را عرضه می‌کنند، اما نه در پیوند با مقصود متن مقدس و نه به همراه حقیقت ایمان، گندم کاشته‌اند و خار درویده‌اند» (Ibid: 7.3).

قانون ایمان و مقصود نوشته مقدس رابطه نزدیکی با هم دارند و با همدیگر متناظرند. این موضع آبا در قرن چهارم و پس از آن بود که با تعلیم عالمان سده‌های نخست مطابقت کامل داشت. جروم، عالم بزرگ متن مقدس با شور و حرارتی که معمولاً در بیانش بود، همین دیدگاه را ابراز می‌کند:

مارسیون و باسیلیدیس و دیگر بدعت‌گذاران... از انجیل خدا بی‌بهره‌اند، چراکه آنان فاقد روح القدس هستند که انجیل هرگاه بدون او موعظه شود، به انجیل انسان بدل می‌شود. باور ما چنین است که انجیل نه در واژگان متن مقدس بلکه در معنای آن، و نه در ظاهر بلکه در مخّ، و نه در برگ‌های خطبه‌ها بلکه در ریشه معنا قرار دارد. در این مورد، متن مقدس فقط زمانی واقعاً برای شنوندگان مفید است که بدون مسیح بیان نشود، بدون آبا عرضه نگردد و موعظه‌کنندگان آن را بدون روح القدس معرفی نکنند... این خطری بزرگ، برای سخن گفتن در کلیسا است. مباد که با ارائه تفسیری منحرف از انجیل مسیح، انجیلی انسان‌ساز ساخته شود (Jerome, Commentary on Galatians: 1.1.2 (PL 26.386)).

دغدغه‌ای که در روزگار ایرنئوس، ترتولیان و اورینگن درباره فهم درست «کلمه خدا» وجود داشت، در اینجا نیز وجود دارد. احتمالاً جروم فقط داشت سخنان اورینگن را بازگویی می‌کرد. بیرون از کلیسا هیچ انجیل الهی‌ای وجود ندارد و تنها بدل‌هایی انسان‌ساز یافت می‌شود. معنای حقیقی متن مقدس (the sensus Scripturae)، یعنی پیام الهی، را فقط با همراهی حقیقت ایمان و تحت راهنمایی قانون ایمان می‌توان دریافت. در این سیاق، حقیقت ایمان اقرار تثلثی ایمان است. این همان رویکردی است که باسیل نیز داشت. جروم در اینجا عمدتاً درباره اعلام «کلمه» در کلیسا سخن می‌گوید: «مفید است برای آنان که می‌شنوند».

آگوستین و حجیت کلیسای جامع

جمله معروف و انصافاً تکان‌دهنده آگوستین را نیز باید در همین معنا تفسیر کنیم: «در واقع، نباید به انجیل باور پیدا می‌کردم، اگر حجیت کلیسای جامع مرا به حرکت درنیاورده بود» (Augustine, *Contra epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti*: 6). این جمله را باید در بافت خودش خواند. آگوستین آن را از جانب خودش اظهار نکرده است. او درباره دیدگاهی حرف می‌زند که مؤمنی ساده نیز باید وقتی با ادعایی بدعت‌گذارانه درباره داشتن حجیت مواجه می‌شود، آن دیدگاه را داشته باشد. در چنین موقعیتی، کار مناسب برای مؤمن ساده این است که به حجیت کلیسا استناد کند، که از آن [کلیسا] و در آن [کلیسا]، خود انجیل را دریافت کرده است: «من به خود انجیل باور دارم، همان که موعظه‌گران کلیسای جامع آن را تعلیم داده‌اند». انجیل و تعالیم کلیسای جامع به یکدیگر تعلق دارند. آگوستین هیچ قصدی نداشت که انجیل را تابع کلیسا کند. او فقط می‌خواست تأکید کند که دریافت انجیل همواره در بستر تعالیم جامع کلیسا بوده است و نمی‌توان آن را از کلیسا جدا کرد. فقط در این بستر است که می‌توان آن را ارزیابی کرد و به‌درستی فهمید. در واقع، گواهی متن مقدس اساساً بدیهی است؛ اما این بداهت تنها برای مؤمنان آشکار است، برای آنان که به بلوغ معنوی خاصی دست یافته‌اند و این امر تنها درون کلیسا امکان دارد. او موعظه و تعلیم درباره حجیت (auctoritas) کلیسای جامع را با تلونات گرافه‌گویانه تفسیر مانوی مقایسه می‌کند. حجیت کلیسای جامع، منبع مجزایی برای ایمان نبود، بلکه اصلی ضروری برای تفسیر صحیح بود. در واقع، جمله را می‌توان برعکس کرد: در واقع، فرد نباید به کلیسا باور پیدا کند، مگر اینکه انجیل او را به حرکت درآورده باشد؛ این رابطه کاملاً دوسویه است (See Montadon, 1911: 233-38; Batiffol, 1929: 25-27; and especially Polman, 1961: 198-208; see also Dankbaar, 1956-57: 37-59).

پی‌نوشت‌ها

۱. این مطلب مطرح شده است که عطیه حقیقت (charisma veritatis) همان تعالیم رسولی و حقیقت (انکشاف الاهی) است؛ به همین دلیل، ایرنئوس به هیچ نوع اعطای کشیشی به اسقفان اشاره‌ای نکرده است. ببینید: Müller, 1924: 216-22; Congar, 1960: 97-98; Campenhausen, 1953: 185ff.

؛ همچنین اثر ذیل را ببینید که بر ویژگی جانشینی تأکید دارد: Molland, 1950: 12-28; and idem, 1954: 1-29. در طرف مقابل نیز گفته‌های انتقادی ذیل را ببینید: Ehrhardt, 1953: 207-31, esp. 213-14.

۲. Casel, 1938: 100-101: «بنابراین سنت مقدس در کلیسا فقط امتداد سنخ آموزه‌های یهودی باستان (بعد از مسیحیت) نبوده است، بلکه شکوفایی حیات الهی بوده است».

3. Athanasius, Ad Serapionem 2.7; cf. Ad episcopos Aegypti 4: τὰ λεγόμενα μόνον σκοπῶν, καὶ μὴν διάνοιαν θεωρῶν

(فقط با در نظر گرفتن سخنان، نه نگاه کردن به ذهن).

4. See Guido Müller, Lexicon Athanasianum, s.v.: “id quod quis docendo, scribendo, credendo intendit” (چیزی که از تعلیم، نوشتن یا ایمان مد نظر است).

5. See Karl Prächter, “Richtungen und Schulen im Neuplatonismus”, in Genethliakon (for Carl Roberts; Berlin, 1910).

پریکتر (Prächter) واژه یونانی σκοπός را به هدف (zielpunkt) یا موضوع اصلی (Grundthema) ترجمه می‌کند (ص ۱۲۸ به بعد). او روش جامبلیکوس را «تفسیر جهانی» توصیف می‌کند (ص ۱۳۸). پروکلوس (Proclus) در شرحش بر تیموتاؤس، پروفیری (Prophyry) و جامبلیکوس را با هم مقایسه می‌کند. پروفیری متون را به صورت تفسیر μερικώτερον می‌کرد در حالی جامبلیکوس به صورت ἐποπτικώτερον تفسیر می‌کرد، یعنی به شیوه‌ای جامع و ترکیبی (نقل شده در prächter, p. 136).

۶. Epiclesis: قسمتی از دعای عشای ربانی که در آن به حضور روح القدس تمسک می‌شود تا اجزای عشای ربانی را برکت دهد.

۷. به رسمی رایج در مسیحیت اولیه اشاره دارد که طبق آن، دانش درباره اسرار مسیحی را با دقت از غیرمسیحیان و حتی نومسیحیانی که در مرحله آموزش بودند، مخفی می‌کردند.

- Batiffol, Pierre (1929), *Le Catholicisme de Saint Augustin*, 5th ed., Paris.
- Benoit, André (1960a), "Ecriture et tradition chez Saint Irénée", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 40.
- Benoit, André (1960b), *Saint Irénée: Introduction à l'étude de sa théologie*, Paris.
- Campanhausen, Hans Freiherr von (1953), *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen.
- Capelle, B. (1954), "Autorité de la liturgie chez les pères", *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 21.
- Capuyns, M. (1929), "l'Origine des Capitula Pseudo-Celestiniens contre les Semipélagiens", *Revue bénédictine* 41.
- Casel, Odo (1938), "Benedict von Nursia als Pneumatiker", in *Heilige Überlieferung*, Münster.
- Congar, Yves M. J. (1960), *La Tradition et les traditions*, vol. 1, Etude historique, Paris.
- Congar, Yves M. J. (1963), *La Tradition et les traditions*, vol. 2, Essai théologique, Paris.
- Dankbaar, W. F. (1956-7), "Shriftgezag en kerkgezag bij Augustinus", *Nederlands theologisch tijdschrift* 11 (this article was written in connection with the Dutch edition of Polman's book).
- De Pauw, F. (1942), "La Justification des traditions non écrites chez Tertullien", *Ephemerides theologicae Lovanienses* 19, 1-2.
- Deneffe, August (1931), "Dogma, Wort un Begriff", *Scholastic* 6.
- Ehrhardt, Arnold (1953), *The Apostolic Succession in the First Two Centuries of the Church*, London.
- Eynde, Damien van den (1933), *Les Normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Paris.
- Federer, Karl (1950), *Liturgie und Glaube: Eine theologiegeschichtliche Untersuchung*, Freiburg, Switz.
- Flesseman-van Leer, Ellen (1954), *Tradition and Scripture in the Early Church*, Assen.
- Hilary of Poitiers, *Ad Constantium Augustum*, in *Patrologia Latina* (PL) (1844-64), ed. J.P. Migne, 221 vols., Paris.
- Holstein, Henri (1949), "La Tradition des apôtres chez Saint Irénée", *Recherches de science religieuse* 36.
- Holstein, Henri (1960), *La Tradition dans l'église*, Paris.
- Kattenbusch, F. (1900), *Das apostolische Symbol*, vol. 2, Leipzig.

- Kattenbusch, F. (1909), *Zeitschrift für neutestamentliche Theologie* 10.
- Kelly, J. N. D. (1950), *Ealy Christian Creeds*, London.
- Krestshmar, Georg (1956), *Studien zur frühchristlichen Trinitätsheologie*, Tübingen.
- Mártil, German (1942), *La tradición en San Agustín a Través de la controversia pelagiana*, Madrid (Originally in *Revista espanola de teologia*, vol. 1., 1940, and vol. 2, 1942).
- Molland, Einar (1950), "Irenaeus of Lugdunum and the Apostolic Succession", *Journal of Ecclesiastical History* 1-1.
- Molland, Einar (1954), "Le Développement de l'idée de succession apostolique", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 34.1: 1-29.
- Montadon, Louis de (1911), "Bible et église dans l'apologétique de Saint Augustin", *Recherches de science religieuse* 2.
- Müller, Karl (1924), "Kleine Beiträge zur alten Kirchengeschichte 3: Das Charisma veritatis und der Episcopat bei Irenaeus", *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 23.
- Newman, John Henry (1900), trans. *Select Treatises of St. Athanasius*, 8th impression, vol. 2. London.
- Polman, A. D. R. (1961), *the Word of God according to St. Augustine*, Grand Rapids (this is a revised translation of *De theologie van Augustinus: Het Woord Gods bij Augustinus* [1955]).
- Prestige, George L. (1940), *Fathers and Heretics*, London.
- Tertullian (1957), "De praescriptione", in "Sources Chrétiennes, Paris.
- Reynders, B. (1933), "Paradosis: Le Progrès de l'idée de tradition jusqu'à Saint Irénée", *Recherches de theologie ancienne et médiévale* 5.
- Reynders, B. (1935), "La Polemique de Saint Irénée", *Recherches de theologie ancienne et médiévale* 7.
- Roetzer, Wunibald (1930), *Des heiligen Augustinus Shriften als liturgie-geschichtliche Quelle*, Munich.
- Strinman, J. k. (1949), *Die Praescriptio Tertullians im Lichte des römischen Rechts und der Theologie*, Freiburg, West Germany.
- Turner, C. H. (1918), "Apostolic Succession", in *Essays on the Early History of the Church and the Ministry*, ed. H. B. Swete, London.
- Turner, H. E. W. (1954), *the Pattern of Christian Truth*, London.

