

عبدالمجيد الشرفي

كلية الآداب والعلوم الإنسانية - تونس

السلسلة السادسة

المجلد XXIX

الفكر الإسلامي

في الرد على النصارى

إلى نهاية القرن الرابع/العاش

المؤسسة الوطنية للكتاب  
الجزائر

الدار التونسية للنشر  
تونس

كلية الآداب والعلوم الإنسانية - تونس

الطبعة السادسة  
المجلد XXIX

عبدالمجيب الشرفي

الفكر الإسلامي  
في الرد على النصارى

إلى نهاية الفرز الرابع / العاشر

المؤسسة الوطنية للكتاب

3، شارع زينبودة يوسف - الجزائر

الدار النونية للنشر

36، شارع باب الحضر - تونس

© جميع الحقوق محفوظة  
لدار التونسية للنشر

1986

الہی نَزْوِجَتِی

منتدى سور الأزبكية

[WWW.BOOKS4ALL.NET](http://WWW.BOOKS4ALL.NET)

# تَوَطُّة

من المفارقات التي يشهدها عالمنا الحديث أن تنتشر الالمبالاة بالدين ويكثر في جميع الفئات الاجتماعية عدد الأشخاص الذين لا يدخل الدين ضمن اهتمامهم البتة، في نفس الوقت الذي تبرز فيه حركات دينية صلبة في مجتمعات إسلامية وغير إسلامية فتلفت الانتباه وتكون محور الاستفهام وتدعو إلى البحث عن دواعيها وأهدافها والظروف الملائمة لنجاحها أو إخفاقها. ولم ننتظر فإي نخصنا ما سماه بعضهم عودة المقدس أو ما اصطلح على تسميته بالصحة الإسلامية لننكب عن دراسة الظاهرة الدينية بمختلف أوجهها، في تطورها التاريخي وفي أشكالها وانعكاساتها المتعددة، وركزنا اهتمامنا بصفة خاصة على دراسة الفكرين الإسلامي والمسيحي.

أما الإسلام فلا ترانا في حاجة إلى تبرير اعتنائنا به، وهو الدين الذي أثر بعمق وما زال يؤثر في مشاعرنا وتفكيرنا ومؤسساتنا الاجتماعية. وأما المسيحية فقد كانت الدوافع إلى دراستها عديدة: كانت قراءة الآثار الأدبية الغربية - الكلاسيكية منها والحديثة - والاطلاع على تاريخ الأمم الأوروبية من أهم العوامل التي جعلتنا نهم بالمسيحية، فكنا نلاحظ باستمرار حضور المفاهيم والمتصورات المستمدة من هذا الدين عند كتاب الرواية والمسرحية وعند الفلاسفة والمفكرين بقطع النظر عن كونهم مؤمنين أو ملحدين، وكنا نشعر أن النفاذ إلى آثاهم لا يتأتى بدون معرفة دقيقة للإطار الديني الذي يتأثرون به وأن آفاقهم الدينية قد كُفّت إلى حد بعيد نظرهم إلى الانسان وإلى المجتمع وإلى الكون. فكنا نمتي النفس بالتعمق يوما في معرفة المسيحية حتى تتمكن

---

ه قدم هذا البحث لنيل دكتورا الدولة من كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالجامعة التونسية. ونثيت هنا نص الكلمة التي ألقيت أمام لجنة المناقشة يوم الجمعة 29 أكتوبر 1982. وقد كانت اللجنة متكونة من الأساتذة: أحمد عبد السلام رئيسا وعمد الطالب مقررًا، وعبد الوهاب بوحدية وعمار المحجوبي وعمد العيلاوي. أعضاء.

من فك العديد من الرموز والألغاز التي ما كانت ثقافتنا العربية الاسلامية تؤهلنا وحدها حلها بصفة مرضية.

في تلك الفترة بالذات، حين كنا نتطلع إلى التخصص في ميدان يحتاج إلى بحث طويل النفس، بعيدا عن الطرق المعتدة، تعددت الكتابات التي اهتمت بقرارات المجمع الفاتيكاني الثاني شرحا ونقدا وتعقيا، وخاصة بموقفه من اليهود ومن الاسلام، وكثر الحديث عن الحوار بين المؤمنين من مختلف الأديان. فكان ذلك حافزا لنا على تبين دوافع هذا الحوار المرجو وميادينه وأبعاده عند كلا الطرفين الاسلامي والمسيحي. وأذانا ذلك بصفة طبيعية إلى الرجوع إلى كتب الجدل الديني حيث تبرز الفروق وميادين الالتقاء في آن واحد.

وما أن قمنا بالمحاولات الأولى في جمع هذه المؤلفات الجدلية حتى اكتشفنا مدى اتساع هذا الميدان ووجدنا مئات العناوين في مختلف اللغات، كما ثبت لدينا أن الردود المسيحية على المسلمين قد جمعت ودرست ونشر الجزء الأوفر منها، بينما لم تحظ الردود الاسلامية على النصارى بنفس العناية فلم تشملها أية دراسة ولم ينشر العديد منها قما لا يزال مخطوطا في أماكن متفرقة، علاوة على الردود التي ضاعت ولا نعرف سوى عناوينها.

وكنا نحسب أن من الممكن القيام بدراسة جميع الردود الاسلامية في بحث واحد ولكن سرعان ما تبين لنا أن هذا العمل يتطلب تظافر جهود أكثر من شخص واحد في فترة زمنية محدودة بالضرورة. فبدأنا بطرح الردود الحديثة الموضوعة منذ منتصف القرن الماضي لما المسناه من اختلاف اشكالياتها عن سابقتها إثر تبدل الظروف التاريخية حيث أصبح المسلمون في موقف الدفاع لا حضاريا فقط بسبب المد الاستعماري الغربي ولكن دينيا كذلك بسبب الحركة التبشيرية البروتستانية والكاتوليكية المواكبة لذلك المد ذاته. ثم عكفنا على قراءة الردود الكلاسيكية المطبوع منها والمخطوط، بغية العثور على معيار موضوعي يبرر الوقوف عند بعضها دون البعض الآخر. ولئن خامرتنا في مرحلة أول فكرة الاقتصار على الردود المشهورة والمعتبرة عامة ممثلة لهذا الفن — من أمثال ردود ابن حزم والجويني وابن تيمية والقرافي فإننا عدلنا عنها إلى المعيار التاريخي لأنه وحده الكفيل بإنارة السبيل في وجه من يروم فهم نشأة الجدل الاسلامي المسيحي وتطوره. ولم يبق علينا إذن إلا تحديد الفترة التي تشغل بدراسة الردود التي ألفت فيها.

وهكذا أدت بنا مقارنة كتب الرد على النصارى إلى نتيجة لم نكن نتوقعها في البداية، وهي أن هذا الجدل قد اكتملت معاملة في نهاية القرن الرابع الهجري، وأن الردود المؤلفة في القرون الموالية إنما كانت تردّد ما كتب في القرون الأربعة الأولى وخاصة في القرنين الثالث والرابع، ولم تزد في الغالب على التحليل ودعم الاستشهاد بالنصوص أو التعمق في اتجاهات سلوكها الأقدمون. وكان تحقيقنا لكتاب «مقامع الصלבان» للخزرجي المتوفى في أواخر القرن السادس الهجري مناسبة لممارسة هذا

الجدل عن كتب ومقارنة المواضيع المطروقة فيه بأمثالها عند سابقه ولاحقه. وتأكدت لدينا بذلك نتيجة أخرى لم نكن ننتظرها وهي أن الحروب الصليبية، مثل استرجاع النصارى للاندلس، عديمة التأثير أو تكاد في محتوى كتب الجدل الديني من الجانب الاسلامي، وإن كانت، بدون شك، سببا مباشرا في تعددها وبالخصوص في القرنين السادس والسابع للهجرة.

هكذا انتهينا إذن إلى تحديد موضوع بحثنا على مراحل متعاقبة وبصفة تضمن لنا التركيز على العناصر ذات التأثير الفعال في تكييف الضمير الاسلامي عبر العصور وتحليلها، لا الاقتصار على استعراض المعلومات لذاتها بدون محاولة لتفسير المعضلات التي تعترض الباحث المقارن للأديان.

وما أن اتضحت أمامنا معالم السبيل الذي سنسلكه حتى اعترضتنا صعوبة أخرى اقتضى منا تذليلها بذل الكثير من الوقت والجهد، ألا وهي معرفة العقائد المسيحية التي كان المسلمون يعملون على دحضها كما كان يتصورها أصحابها لا كما تبدو من خلال آثار خصوصهم. ولم يكن ذلك بالأمر الهين، نظرا لأن لهذه العقائد جذورا ضاربة في القدم لا سبيل إلى فهمها دون العودة إلى تلك الجذور التاريخية وإلى الظروف التي نشأت فيها تلك العقائد ودوافعها البعيدة والمباشرة وأبعادها الدينية والدينوية على السواء.

نعم! إن الدراسات عنها موجودة، إلا أن كثرتها ذاتها قد مثل في فترة أولى صعوبة إضافية. ذلك أنه يعسر على غير المتخصص تبين غنها من سمينها، وبالخصوص التمييز بين العرض الموضوعي وبين الآراء التي تعكس أهواء أصحابها ومذاهبهم وما يمليه بعضهم لطائفة معينة هي عندهم حاملة لواء الحق بينما هي المرطقة بعينها عند غيرهم. فكان لزاما علينا أن نقرأ مئات الكتب والفصول في عدة لغات، وأن نرجع - ما أمكن - إلى ما خلفه آباء الكنيسة وعلماؤها المعترف بهم عند مختلف الفرق المسيحية حتى يزول بعض الغموض الذي يكتنف المواقف المتنافسة والمتناحرة ونتمكن من الإلمام بما تختص به الآراء المعتقدة وبالפורقات التي تفصل بعضها عن بعض.

لقد قننا بهذا البحث في الأصل لأنفسنا، ثم ارتيانا عرض نتائجه في الباب الأول من عملنا باعتبار أنه يسمح للقارئ بالمقارنة بين ما نعرفه اليوم عن العقائد المسيحية وما أثبتته عنها أصحاب الردود على النصارى إلى نهاية القرن الرابع، أي أنه يسمح له بعبارة أخرى بعدم التقيد بالآراء المعبر عنها وبأن يخرج بحكمه الشخصي في شأن العقائد المهاجمة والبدليل عنها وكذلك في شأن الطريقة التي طرح بها ذلك البدليل وما عسى أن يكون انتاب آراء الخصوم وسلوكهم وأخلاقهم من تشويه عفوي أو مقصود.

وهذا الحرص على توفير أكبر قدر ممكن من المعطيات الموضوعية هو نفسه الذي حدا بنا إلى تخصيص الباب الثاني لتقديم النصوص المعتمدة وظروفها. فليست الردود على النصارى من الكتب المتداولة بكثرة، ولا هي جميعا مطبوعة يسهل الرجوع إليها في المكتبات العمومية أو اقتناؤها من الأسواق، كما أنها لا تعدو أن تكون في كثير من



الأحيان رسائل قصيرة منشورة في مجلات ودوريات مختلفة أو مجرد فصول وأبواب ضمن مؤلفات تتجاوز من حيث محتواها ميدان الجدل الاسلامي المسيحي البحث. فعرّفنا بها جميعا وبطبعاتها وحللنا أهم أغراضها مثلما تتبعنا الردود التي لم تصلنا فأثبتنا عناوينها وأحلنا على المصادر التي ذكرتها. وبذلك نكون قد توصلنا إلى تقديم أوفى مسح للردود الاسلامية على النصارى إلى حد الآن نرجو أن نستحث هم الباحثين لإكمالها وإصلاحه إن اقتضى الأمر والتنبيه إلى ما عسى أن يكون فاتنا، لاسيما وأنا لم ننفك نعثر بين الفينة والأخرى، وعن طريق الصدفة في أغلب الأحيان، على عنوان جديد بعد أن انتهينا من التنقيب في المصادر والفهارس التي يتوقع ذكر الردود فيها، كما يظهر ذلك من خلال مقارنة بسيطة بين هذا العرض وبين السيليوغرافيا التي كنا نشرناها منذ سبع سنوات خلت والخاصة بالردود المؤلفة في نفس الفترة.

ولقد كنا نودّ الربط بين الردود على النصارى والظروف التي ظهرت فيها ومعرفة الدوافع المباشرة على تأليفها، ولكنّ شحّ مصادرنا لم يسعفنا بتحقيق هذا الهدف. إننا ندرك لا محالة أن محاولة نقض عقائد النصارى قد يكون مجرد غرض ضمن المباحث الكلامية وفي باب التوحيد بالخصوص، دون أن يرتبط بمناسبة معينة، ولكننا لا نشك من جهة أخرى في أن تخصيص تأليف مفرد بهذا الغرض كان يستجيب كذلك وفي الآن نفسه إلى حاجة ظرفية اقتضتها الأوضاع التاريخية التي عاشها المسلمون في صلتهم بالجاليات النصرانية. وذلك ما كنا نرغب في معرفته معرفة دقيقة. ولئن تعذر الوصول إلى هذه النتيجة بالدقة المرجوة، فإنّ تنبيهنا إلى عدد من العوامل المؤثرة في علاقة المسلمين بنصارى دار الاسلام من شأنه أن يذكر القارئ بضرورة عدم الفصل بين مستويي الفكر والواقع في التاريخ، وإن كان لكل واحد منها منطقه الخاص به ولا يجوز اعتباره إفراسا أليا للآخر. وإن ما أوردناه في الفصل المتعلق بهذا الموضوع ليس إلا مساهمة متواضعة في تحديد معالم البحث في مظاهر صلة المسلمين باحدى الجاليات الدينية الهامة يتعين تعميقها وتوضيحها.

وإن المعلومات التي أثبتناها في البابين الأول والثاني وإن استغرق متابعها الكثير من الوقت والعناء، ليست في الواقع إلا تمهيدا ضروريا لتحليل الأغراض الجدلية والتجديدية الواردة في الردود على النصارى. ولن نعود هنا إلى مبررات التخطيط الذي ارتضيناه لها فقد وضحناه في صلب عملنا، كما أننا لن نعود إلى النتائج التي استخلصناها من هذا التحليل، ولكننا نريد فقط أن نعرّج على أهم خصائص المنهج الذي قاد خطانا عند عرض آراء المسلمين في العقائد المسيحية وفي ميزات الاسلام التي تدعوهم إلى اعتناقها.

فقد جاءت هذه الآراء في الأغلب في صيغة حجج متراكمة ومتتابعة الواحدة تلو الأخرى دون أن يحرص أصحاب الردود على التخلص المنطقي من دليل إلى آخره، ولا حتى على التقديم والاستنتاج. فكثير من الردود تبدأ بصفة فجائية بسط سريع للنظريات اللاهوتية المسيحية تليه مباشرة محاولة دحض تلك المقالات سواء في

منطوقها أوفي مقتضياتها، بمناقشتها واحدة واحدة، وفي كل مرة تستخلص نفس النتيجة: أنها فاسدة، متناقضة، مؤدية إلى الكفر والشرك. وينتهي الرد كما بدأ، عند الفراغ من مناقشة آخر حجة ينسب إلى النصارى التمسك بها أو يفترض مجرد الافتراض أنهم قد يتشبثون بها.

لذا كان عملنا يقتضي البحث عن المحاور التي يدور حولها الرد وعن خلفيات الآراء المعبر عنها، وعن المسلّمات الضمنية التي ينطلق منها المفكّرون المسلمون، أي أننا قمنا باطراد بعملية تفكيك للنصوص التي بين أيدينا ثم بإعادة تركيبها على أساس يضمن فهم منطقها الباطني وأبعادها والتنبه إلى المنسيّ فيها وغير المفكر فيه والملتبس على حد سواء.

وهذا ما أدانا بصفة طبيعية إلى اعتبار الآثار التي بين أيدينا في الرد على النصارى مدوّنة واحدة تلمّسنا من خلالها مراكز الاهتمام الرئيسية وقارنا بين مختلف العناصر التي احتوت عليها. وكان التكرار الذي اتّسمت به في اللفظ أوفي المعنى أوفي كليهما هو نفسه ذا دلالة على أهمية الحجج المدلى بها كما كانت درجة التواتر في الأدلة النقلية والعقلية المنطقية هي أيضا، مثل غياب بعض المعاني المنتظرة، ذات دلالة أوليناها ما تستحق من العناية.

على أن ذلك لم يحل بيننا وبين الاهتمام بالتطور التاريخي في صلب تلك المدونة. ورغم وجود عدة حلقات مفقودة في سلسلة الردود، ورغم أننا لا نعرف تاريخ تأليف جلتها ولا العوامل المباشرة التي ساهمت في إبرازها كما أسلفنا، فإن ذلك لم يمنعنا من تحسس المنعرجات الكبرى في تاريخ هذا النوع الأدبي - الديني، ومن تتبع المراحل التي مرّ بها ومعرفة الأعلام الذين ساهموا في بلورته وأعطوه دفعا جديدا وتركوا عليه بصمات شخصياتهم المتميزة. ويكفي هنا الإشارة إلى أنّ الفضل في جمع الأدلة المنطقية على فساد معتقدات النصارى في التثليث والتجسد من وجهة نظر إسلامية يعود في الدرجة الأولى إلى أبي عيسى الوراق، ذلك المفكر الذي لم يحظ إلى اليوم بما هو جدير به من الدرس لاعتبارات كان من المفروض أن تزول في عصرنا، إلا أننا نلاحظ مع الأسف أنها مازالت قائمة توجّه البحوث إلى الأعلام الدني كرس التاريخ الإسلامي اختياراتهم الفكرية وتغاضي عن المفكرين الأفذاذ الذين همّشت تفكيرهم نفس الممارسة التاريخية. فلقد كان أصحاب الردود الذين أتوا بعده، على اختلاف نزعاتهم، عالة عليه في هذا الغرض، مثلا كانوا عالة على ابن ربن الطبري فيما يتعلق بالأدلة على نبوة محمد من كتب النصارى المقدسة، حيث كان ابن ربن أول من حول التأويل السائد عند اليهود والنصارى للنصوص المسيحية إلى تأويل يتمشى والايان الإسلامي بتبشير التوراة والإنجيل بالنبي العربي.

أما المظهر الثاني من المنهج الذي توخينا فيتمثل في إثبات آراء أصحاب الردود بألفاظهم قدر الامكان، لا فقط لأن هذه الطريقة كفيلة بتوفير مشقة الرجوع إلى النصوص العسيرة المنال على القارئ، ولكن لأنها كفيلة كذلك بتمكنه من التثبت

الآتي في صحة التأويل الذي ذهبنا إليه فيها، أو بعبارة حديثة، في سلامة القراءة التي ارتبناها لها، وفي التقييم الذي التزمنا دوماً بالقيام به على أسس من التجرد الأقصى والتوق إلى الموضوعية العلمية ومقارنة ما جاء في كتب الردود بما جاء في نفس الغرض في المصادر الإسلامية، مثل التفسير القرآنية وأمهات كتب الأدب والتاريخ المعاصرة لها، والإحالة على المصادر المسيحية القديمة منها والحديثة.

وبذلك يتبين القارئ أنّ لهذه النصوص أسنوباً متميزاً على قدر كبير من الحفاف يركز على ممارسة العديد من المفاهيم المجردة التي تتطلب فهمها ثقافة كلامية ولاهوتية وفلسفية عميقة ويستعمل للتعبير عنها مصطلحات فنية قد يستعصى إدراك مراميها على غير المتخصص. ولئن ساهم عدد من كبار الكتاب والأدباء والمفكرين في وضع هذه الردود، من أمثال الجاحظ والناسئ الأكبر والقاضي عبد الجبار، فأسغوا عليها خصائص كتابتهم الفنية. فإنّ جل المؤلفين إنّما كانوا يولون المعنى المراد تأديته الأولوية المطلقة على اللفظ، فلا غرابة أن لا تكون ردودهم مشوّقة وأن يتضاعل نصيبها من الجمال الفني بحيث لا يقبل على قراءتها الا ذو الرغبة في استكناه أسرارها.

ويتمثل المظهر الثالث من المنهج الذي اتبعناه في الالتزام بإحالة القارئ في كل خطوة من بحثنا على المصدر أو المرجع الذي استقيناه منه معلوماتنا. ولئن بدأ هذا الالتزام أولياً وبدهيّاً بالنسبة إلى كل بحث علمي فإنه اقتضى منا، نظراً لطبيعة الموضوع، اختياراً صارماً لم نذكر فيه من الكتب والفصول إلا ما رجعنا إليه بأنفسنا، وحرصنا على أن تكون الدراسات المحال عليها والتي نجد فيها القارئ مزيداً من الشرح والتفصيل في مسألة دقيقة دراسات حديثة ومثّلة ومتكاملة. أما إذا تعلق الأمر بفكرة معينة تبينناها أو ذكرناها لعلنا من العلل فإننا نسبناها صراحة إلى صاحبها بكل أمانة ودقة. وما تنسبنا إلى هذا المنهج في الإحالة إلا لأنّ المراجع المتعلقة بمختلف جوانب المسيحية من تاريخ وعقائد وتنظيمات لا تعد ولا تحصى، فكثرت أبعاد من أن ندعي فيها الإحاطة والشمول. ولو كان ذلك هو المقصود لما أمكن الإلمام في بحث واحد بشتى الأغراض المطروقة في الردود، سواء كانت جدلية أو دفاعية تمجيدية.

ولئن سعينا إلى عدم إهمال أيّ عنصر من الأغراض الجدلية، مهما كانت أهميته، فقد رأينا على العكس من ذلك أن لا نتوسع في تحليل الأغراض التمجيدية واكتفينا بالوقوف على ماله صلة فيها بالمسيحية. وهكذا لم نهم في شأن القرآن وإعجازه إلا بخصائص مفهوم الوحي في الإسلام والفرق بينه وبين مفهوم الوحي في المسيحية، ولم نتتبع من دلائل النبوة إلا التبشير بمحمد في كتاب النصارى المقدس، والمعجزات المنسوبة إليه في كتب الرد متى كانت صدى لمعجزات منسوبة إلى عيسى، اعتقاداً منا بأن الخوض في جوهر هذه القضايا إنّما يتعلق بالفكر الإسلامي في حدة ذاته أكثر مما يتعلق بالفكر الإسلامي في صلته بالمسيحية.

و نحن واعون بأننا أثرتنا من المشاكل أكثر مما قدّمنا من الحلول النهائية أو شبه النهائية. نحن غرض من الأغراض التي طرفناها يصلح مادة لبحث مطوّل بل لبحوث عديدة

إذ نحن إنما افتحمننا ميدانا بكرا أو شبه بكر حاولنا أن نفسر تضاريسه ونبين أهم خصائصه، ولكن استغلاله الاستغلال الكامل بالوسائل التي توفرها المعرفة الحديثة وتقتضيا الظروف المعاصرة لم يحصل على الوجه الذي نرجوه.

ورغم ذلك فقد توصلنا فيما نعتقد إلى عدد من النتائج التي تتجاوز حدود بحثنا الضيقة، فأقنا الدليل مثلا على أن عمل المجادلين المسلمين للنصارى يندرج ضمن بحث الجسم الاجتماعي الاسلامي في عهد نشأة الحضارة العربية الاسلامية وازدهارها عن توازنه الحي. وإذا كان انعدام الفوارق جملة يهدد هذا التوازن فإن تفاقها ليس أقل خطرا عليه، فلا غرو أن تكون الردود على النصارى ممثلة لرد الفعل على قوى التفكك دون أن تبلغ قط درجة الإكراه على وحدة المشاعر الدينية، في عصر كان الدين يمثل فيه الركيزة الأساسية للحممة الاجتماعية. وسيكون الأمر مختلفا في فترات الوهن الحضاري حيث نجد عند بعض المجادلين تبريرا لهدم كنائس النصارى وتشبها بأشكال مختلفة من التمييز في العلاقات الاجتماعية...



## المقدّمة

لم تنفك المسيحية تشغل حيزًا على حدة من اهتمامات المسلمين منذ خرجوا من الحجاز، مهد الإسلام، إلى الشام، والعراق وبلاد فارس وغيرها. فلقد اتصل الفاتحون العرب بمجاليات نصرانية أهلية عريقة في منطقة الشرقين الأدنى والأوسط وفي شمال إفريقيا وإسبانيا مدة الحكم الاسلامي للأندلس تعين عليهم التعامل معها والتعايش، وكانت الحرب سجالات مع الامبراطورية البيزنطية إلى أن انتهت بسقوط القسطنطينية، كما كانت الحروب مع القوى الأوروبية في إيطاليا وجنوب فرنسا ثم في فلسطين والشام زمن الحملات الصليبية مظاهرة آخر من مظاهر العلاقات بين المسلمين والنصارى، واستمر الصراع في العصور الحديثة بين الخلافة العثمانية والممالك النصرانية واحتد مع المد الاستعماري الغربي منذ القرن الماضي وما صحبه من «تبشير» وقع.

وعلى صعيد آخر، كان التجذر التاريخي للإيمان المسيحي على امتداد ستة قرون سابقة للرسالة المحمدية، وادعاء المسيحية الانتساب إلى الوحي النهائي الأكمل، وصبغتها التبشيرية والكونية عوامل تهيئها للتصادم مع الإسلام في توفقه إلى استيعاب الأديان التي ظهرت قبله وتجاوزها وجمع شتات الموحدين على اختلاف أجناسهم وألوانهم تحت راية رسالة خاتم الأنبياء.

لم يكن الجدل العقائدي إذن عملاً ذهنيًا مجانياً البتة، بل كان سلاحاً نضالياً لبلوغ أغراض دينية ودينيوية معاً. كان يستجيب لضرورة الدفاع عن النفس ودعمه تماسك البنية الاجتماعية القائمة، ويستجيب في الآن نفسه لمقتضيات الحرب النفسانية وما تتطلبه من زرع بذور الشك عند الطرف المقابل على أمل حمله على اختيار ما يعتقد أنه الحل الصحيح والالتحاق بصف المدافعين عن الحق والخير.

كما كان ذلك اجدل معبرا بصفة ضمنية عن قيمة الدين المطعون فيه وقدرته على الاغراء وما بثله من تحدّ في نظر الواعين بأهميته .

إن الميدان الذي نهم به في هذا العمل منطقة حدودية بين دينين، ولأنها كذلك فهي معرضة بطبيعتها إلى تقلبات ظرفية قد تجعل التأثير المتبادل يسيرا وعامل إثراء للطرفين في بعض الأحيان، وقد تقيم الحواجز بينها وتسعى إلى فرض المرور في اتجاه واحد أحيانا أخرى وفي فترات التأزم خصوصا. ولعبت المجادلات الدينية تاريخيا الدور الثاني وساهمت في تصلب المواقف من الجانبين.

كانت هذه المجادلات من الجانب الاسلامي تسمى في العادة «ردا على النصرارى». وليس معنى ذلك أن هؤلاء قد هاجوا الاسلام بالضرورة فانبرى المسلمون للرد عليهم، وإنما هو فن «كلامي» قد يندرج ضمن باب التوحيد في المؤلفات الكلامية عموما، وقد تخصص له كتب أو رسائل مفردة. والغرض منه في كلتا الحالتين دحض العقائد النصرانية، وكثيرا ما يكون موجها إلى المسلمين في الدرجة الأولى لتثبيت عقيدتهم وتحذيرهم من ضلال النصرارى وتضليلهم، وان احتوى على الدعوة إلى اعتناق الاسلام والعزوف عن النصرانية.

وقد كان لزاما علينا إزاء العدد الوافر من الردود الاسلامية على النصرارى (1)، سواء منها التي استأثرت بكتب مفردة أو الواردة ضمن مؤلفات ذات اهتمامات أشمل، أن نحدد الفترة التاريخية التي سنشتغل بدراسة المصنفات التي ألفت فيها. والحق أننا كنا أمام اختيار صعب وواجهتنا عدة أسئلة شائكة قبل أن يستقر رأينا على الاقتصار على القرون الأربعة الأولى للهجرة. فقد اطلعنا على العديد من الردود المطبوعة والمخطوطة التي عاش أصحابها في القرن الخامس/الحادي عشر والقرون الموالية، وكان بعضها اجترارا كليا أو جزئيا للمؤلفات السابقة، ولكن ردودا أخرى كانت تمتاز بقدر متفاوت من الطرافة في المحتوى أو في الشكل أو في مدى الشمول يبرر دون ريب الوقوف عندها واعتمادها. وتساءلنا بالخصوص إن كان يجوز لنا إهمال ردود ابن حزم الأندلسي (ت. 1604/456) (2)

---

(1) انظر تقديمنا للنصوص المؤلفة في القرون الأربعة الأولى في الفصل الأول من الباب الثاني أسفله. أما فيما يخص الردود من القرن الخامس/الحادي عشر الى القرن الثامن/الربع عشر فارجع الى البيبليوغرافيا التي نشرناها في مجلة اسلاميات - مسيحيات - عدد 2 (1976)، ص ص 201-196، وعدد 4 (1978)، ص ص 260-249. حيث أثبتنا خمسة وخمسين عنوانا مرتبة ترتيبا تاريخيا حسب تاريخ وفاة أصحابها. ونحن ساعون إلى جمع الردود المؤلفة في القرن التاسع/الخامس عشر والقرون الموالية وننوي إصدار بقية البيبليوغرافيا في أعداد قادمة.

(2) الفصل في الملل والأهواء والنحل.

والجويني إمام الحرمين (ت. 1085/478) (3) وحجة الاسلام الفزالي (ت. 1111/505) (4) وشهاب الدين القرافي (ت. 1285/684) (5) وتقي الدين بن تيمية (ت. 1328/728) (6)، فضلا عن ردود الخرجي (ت. 1187/582) (7) وصالح بن الحسين الجعفري (ت. بعد 1239/637) (8) والقرطبي (ت. 1424/827؟) (9) وابن قيم الجوزية (ت. 1350/751) (10) وعبد الله الترجمان (ت. 1424/827؟) (11)، وهي المصنفات التي يتبادر إليها الذهن في العادة عند إثارة هذا الموضوع و يكثر الاحتجاج بها والإحالة عليها.

إلا أنه تبين لنا بعد طول تفكير ومقارنة أن مواضيع الجدل قد تحددت بصفة شبه نهائية - إذا استثنينا الجدل الاسلامي - المسيحي الحديث، أي منذ منتصف القرن الثالث عشر/التاسع عشر- في أواخر القرن الرابع/العاشر، واستقرت أغراضه الكبرى وسماته المميزة على نحو يغنينا فيما نعتقد عن تتبع ما كتب في هذا المجال بعد هذا التاريخ، إن كان الهدف الذي نرمي إليه هو تبين خصائص الفكر الاسلامي الكلاسيكي في صلته بالمسيحية.

(3) شفاء الغليل في بيان ما وقع في التوراة والانجيل من التبديل.

(4) الرد الجميل لاهية عيسى بصرىح الانجيل. وقد شككت هـ. لازارس - يافه Hava Lazarus - Yafeh في صحة نسبتها الى الفزالي ورجحت أن مؤلفه قبطي. اعتنق الاسلام في القرن السابع/الثالث عشر. انظر فصلها: Etude sur la polemique islamo-chrétienne. qui était l'auteur de al-Radd attribué à Ghazzali?

وقد أعادت نشر مضمونه في كتابها Studies in al-Ghazzali ص ص 458 - 487.

(5) الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة.

(6) الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح.

(7) مقام الصلبان.

(8) تججيل من حرف الانجيل. وهو مخطوط ضخّم يحتوي على أكثر من 700 صفحة في جزئين. وقد شرع بعض

الطلبة في تحقيقه تحت إشرافنا في نطاق إعداد شهادة الكفاءة في البحث. وهو الكتاب الذي لخصه أبو الفضل

المالكي السعودي (ت. 1535/942). بعنوان: المنتخب اجلل في تججيل من حرف الانجيل. ونشره F.J Van Den Ham

[أخبرت نشرة «أخبار التراث العربي» التي يصدرها معهد المخطوطات العربية، العدد الثامن، يوليو، اغسطس

1983، ص 5، أن الدكتور محمد حسنين حقق الكتاب كاملا سنة 1970 ونال بذلك دكتوراه الحلقة الثالثة بجامعة

السربون].

(9) الإغلاء بما في دين النصراني من الفساد والأوهام وإثبات نوبة نبينا عليه الصلاة والسلام. وقد حقق

( P Devillard ) البابين الأول والثاني منه في نطاق أطروحة دكتوراه المرحلة الثالثة بأكس أون بروفانص

( Aix-en-Provence ) سنة 1970. بالاعتماد على مخطوطة واحدة. وأعاد علي بوعمامة تحقيق نفس البابين

في نطاق أطروحة دكتوراه دولة بسترزابورغ ( Strasbourg ) سنة 1976. بالاعتماد على مخطوطتين. وحقق

القسم الثاني من الباب الثالث عبد الله الخلائفي في نطاق شهادة الكفاءة في البحث. تحت إشرافنا. سنة 1981.

- اعتمادا على مخطوطات شهاب معروف من باب [وقد نشره كميلاد أحمد حجارى سنة من مخطوطهم حديث القاهرة، دار تراث العربي، 1980].

(10) هداية الخياري في أجوبة اليهود والنصارى.

(11) تحفة الاريب في الرد على أهل الصليب. انظر تقديمنا لطبعة دى ايبزا ( M De Epalza ) في

حواليات الجامعة التونسية، عدد 12 (1975)، ص ص 283-290.



ومما تجدر ملاحظته أن سمات المسيحية نفسها ستتغير بداية من القرن الخامس/الحدادي عشر، فيتخلص دور الكنائس الشرقية شيئاً فشيئاً لفائدة الكنيسة الغربية اللاتينية المواكبة لإحساس أوروبا بذاتها ولإرهاصات الحضارة الأوروبية القروسطية والحديثة. كما أن القرن الخامس هو بداية الانطواء على الذات فالجمود بالنسبة إلى الحضارة العربية الإسلامية في جملتها. وهذان العاملان ممتزجين قد أثرا في العلاقة بين المسيحية والإسلام باعتبارهما دينين مرتبطين متين الارتباط بالحضارتين اللتين أفرزاهما وتكيفتا بهما في آن واحد. إلا أن تأثيرهما في مستوى الجدل الإسلامي المسيحي كان ضعيفاً جداً، فربما تعمقت المعرفة بالكتب المقدسة عند النصارى وأصبحت المعلومات المتوفرة عن عقائدهم وطقوسهم أكثر دقة، وربما كان موقف المجادلين أعنف أو أكثر تسامحاً حسب الأمزجة والظروف التاريخية ونوعية الزاد الثقافي، ولكن هذه المظاهر لم تغير من المآخذ الرئيسية على النصارى شيئاً، فلم نلاحظ تطوراً يذكر في اتجاه أو في آخر، وسجلنا طغيان الجمع والتصنيف على الابتكار والاجتهاد. على أننا نأمل أن نتاح لنا الفرصة في بحوث أخرى لمتابعة هذا العمل حتى تكتمل دراسة الموضوع وحتى يتوفر مسح شامل للردود الإسلامية على النصارى على غرار ما هو موجود بالنسبة إلى الفكر المسيحي في صلته بالإسلام، وأن تتظافر الجهود لتحقيق النصوص العديدة التي مازالت مخطوطة ونفص الغبار عنها ونشرها.

إن القارئ الحديث، والمسلم بوجه خاص، لا يجد اليوم ضالته حين يروم تتبع المراحل التي مرت بها مجادلات المسلمين للنصارى عبر التاريخ. فكتب الرد القديمة غير معروفة على نطاق واسع ومنهوبة في نفس الوقت من قبل المجادلين المحدثين، حتى أنه يعسر التمييز بين ما هو ترديد لما جاء في الردود الكلاسيكية وبين ما هو نتيجة تفكير شخصي (12). وغاية ما يجده بحوث استشراقية في اللغات الأوروبية، فيها تقديم سريع لكتب الرد (13) أو دراسة عامة لمصنفات اعتبرت ممثلة لأدب الرد في جلته (14).

(12) انظر على سبيل المثال لا الحصر: رحمة الله الهندي، إظهار الحق، عبد الرحمن باچه جي زاده، الفارسي - المخلوق والخالق: أحمد حجازي السقا، نبؤات عن محمد في الكتاب المقدس.

(13) انظر مثلاً: M Steinschneider, Polemische und Apologetische Literatur in arabischer Sprache وكذلك: G-C. Anawati, Polémique, apologie et dialogue islamo-chrétiens. Positions classiques et positions contemporaines

(14) نذكر بالخصوص أطروحة فريتش: E Fritsch, Islam und christentum im Mittelalter (157 ص) وقد اعتمد فيها على 13 رداً على النصارى من بينها خمسة ردود فقط ألفت في القرون الأربعة الأولى هي رسالة الهاشمي، والدين والدولة، ورد الحسني، ورد الجاحظ، ورسالة ابن أيوب - أما أطروحة علي بوعمامة:

كان انعدام البحث المركز في هذه الردود إذن، وفي العربية على الأقل، من أهم الدوافع التي حملتنا على الاهتمام بدراستها دراسة مستوعبة مختلف جوانبها في الفترة التأسيسية الممتدة إلى نهاية القرن الرابع/العاشر. ولكن هذا السبب لم يكن كافيا وحده لتبرير اختيارنا لهذا الموضوع لو لم يعضده اعتقادنا بأن ميدان الجدل الديني من أفضل المداخل إلى معرفة حقيقة الدينين، الدين المدافع عنه والدين المهاجم، وتبين خصائصهما الأساسية. ذلك أن المجادل مضطر بطبيعة هذا الجدل، إلى التركيز على مميزات كل دين، الإيجابية منها والسلبية في نظره، وإلى طرح ما هو مشترك وغير مثير لأي نوع من المشاكل. إلا أن وعينا بأن نظرة كل طرف إلى دين الطرف الآخر لغاية الجدل قد تؤدي إلى تشويه أو السكوت - عن قصد وعن غير قصد - عن مزاياه من وجهة نظر أصحابه، أدانا إلى الحرص على تقديم عرض، حاولنا أن يكون أقرب ما يمكن إلى الموضوعية، للمعتقدات المسيحية في تطورها التاريخي إلى آخر الفترة التي نتم بها، حتى نمكّن القارئ من المقارنة بينها وبين ما أثبتته عنها أصحاب الردود. ثم فسحنا المجال لهؤلاء كي يعبروا بأنفسهم عن الآراء التي يدافعون عنها، بعد أن عرفنا بنصوصهم وبالظروف التي كتبوا فيها من زاوية العلاقات بين المجموعتين الدينيتين، وأوردنا مواقفهم في الغالب بألفاظهم دون سلب، لأننا على يقين من أن صياغتها في أسلوب حديث يفقدها الكثير من قيمتها التاريخية، بالإضافة إلى أن بعض تلك النصوص عسير المنال، إما مخطوط أو في حكم المخطوط، ولكننا حرصنا دوما على إبراز أغراضها الضمنية وأبعادها، حتى إن كان أصحابها غير شاعرين بها شعورا واضحا، كما نسقنا بينها وبوبناها تبويبا مختلفا في كثير من الأحيان عن النسق الذي وردت فيه والمتسم غالبا بالتراكم والتكرار دون اعتناء كاف بالتدرج المنطقي.

وكان الهدف الذي وضعناه نصب أعيننا باستمرار هو استجلاء مدى تحقيق المجادلات للغرض الذي وضعت من أجله، والبحث عن النتائج التي من شأنها أن تترتب عنها. ذلك أن الصبغة النفعية المباشرة التي اختصت بها الردود فرضت علينا تقييمها على أساسها، ولم نعتبر المجهود الفكري الذي بذله المسلمون حين سعوا إلى معرفة كتب النصراري وعقائدهم عملا مجردا لارضاء نهم عقلي أو حب في الاطلاع فحسب. وتؤكد علينا الانتباه إلى أن الأغراض الجدلية والتجديدية تنطوي على قيم

<sup>1</sup> Alí Bouamama, La littérature polémique musulmane contre le christianisme depuis ses origines jusqu'au XIIIe siècle

سلم يعتمد فيها الا على 10 ردود، فأسقط بالنسبة إلى القرون الأربعة الأولى رسالة الهاشمي. وضاف ار وريتش آثار ابن قتيبة والتهميد للباقلاني، ولم يعن بالإحاطة بجميع الأغراض الواردة في الردود.

وجودية لا سبيل إلى انكارها كانت تضيف المعنى على الحياة والموت والمبدأ والمعاد،  
وبها كانت تكتسب أعمال الانسان وعلاقاته بغيره من الناس مغزاها الأبعد.  
من هنا تعين سبر مدى المطابقة بين ما نسبته أصحاب الردود إلى النصارى وما  
كان يعتقده هؤلاء و يقولونه بالفعل، قبل البحث عن حظوظ الحجج والأدلة التي  
استعملت لدحض المنظومة اللاهوتية المسيحية من بلوغ الغاية المرسومة لها، أي من  
إقناع الطرف المقابل بوجهة النظر الاسلامية. وهكذا اضطررنا الى الاستنجاد بغير  
الردود من كتب التفسير والحديث وعلم الكلام والتاريخ والأدب المعاصرة لها،  
حتى نرى هل كانت المجادلات أمينة لمسار الفكر الاسلامي ككل ومركزة على  
ناحية من نواحيه فحسب، أم إنها اختصت بالتعبير عن مواقف ونظريات وربما  
عقائد لا تماشى وذلك المسار العام.

ونأمل أن يتضح من خلال المنهج التحليلي الذي توخيناه، ومن خلال  
تفكيكنا لهذه الردود وإعادة تركيبها تركيبا آخر على غير الأساس الذي بنيت  
عليه، أن غايتنا معرفية في المقام الأول، فقد حاولنا أن نفهم مقاصد المفكرين  
الذين اعتنينا بأثارهم، وأن نتبين فيها أثر النواة الدينية الصلبة التي يستندون إليها  
من جهة وأثر السنة الثقافية التي ينتسبون إليها ووضعيتهم التأويلية من جهة  
أخرى. ولعلنا نوفر بذلك للمعنيين بهذا الميدان والراغبين في توظيفه توظيفا حديثا  
مادة كافية للتمييز بين مختلف المقاربات التي يقتضيهما الفكر الحديث ومقاربات  
المفكرين الذين عاشوا في القرون الهجرية الأولى، حتى يتمكنوا من الاحتفاظ بما  
لم يزل صالحا في هذه الردود على النصارى وطرح ما سواه، فنكون بذلك ساهمنا  
مساهمة متواضعة في تخليص الفكر الاسلامي الحديث من التكرار والاجترار  
وإعانتته على مواجهة تحديات الحداثة في بعدها الفكري والفلسفي العام.

وإنه لمن دواعي الارتياح أن نسجل ما نحن مدينون فيه إلى جميع الذين  
ساعدونا على إنجاز هذا العمل، ونخشى إن نحن سميناهم بأسمائهم أن ننسى  
بعضهم أو نخدش تواضعهم. فقد استفدنا من علم أصدقائنا ومكثباتهم، ومن  
تبادل الآراء مع زملائنا من الباحثين المسيحيين والمسلمين، ومن النقاش المعمق  
في نطاق مجموعة البحث الاسلامية - المسيحية ( GRIC ) ( 15 ) وفي غيرها  
من الملتقيات العلمية التي دعينا إليها وشاركنا فيها. وتمكنا بفضل المساعدات التي

---

(15) انظر عنها مجلة اسلاميات مسيحية. عدد 4 (1978). ص ص 175-186. عدد 5 (1979). ص ص  
289-290. عدد 6 (1980). ص ص 228-230. عدد 7 (1981). ص ص 246-247 (R,Caspar)

تلقيناها من دار المعلمين العليا بتونس ومن مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية ومن كلية الآداب والعلوم الانسانية من جلب الكتب وصور المخطوطات، ومن الاطلاع مباشرة على ما تحويه مكتبات اسطنبول والقاهرة والرباط ورومة وباريس ولندن والاسكوربال من نفائس المخطوطات ونوادير المطبوعات. وكنا في أثناء عملنا لانني نعترف من علم أستاذنا محمد الطالبي ومن مكتبته الثرية، ونحن ممنونون له بالخصوص أن قبل الاشراف على هذه الأطروحة وقاد خطواتنا الأولى في ميدان لم نكن مؤهلين في البداية للخوض فيه، ولم يبخل علينا بتوجيهاته كما لم ينكر علينا التعبير عن آراء لا يشاطرها وتحمّل وحدنا مسؤوليتها.



إن هدفنا ليس الكسب بل البحث في مَن ذاته.  
وربما كان في مستطاعنا اكتساب مبرهنات  
جميلة مبنية نختبرها إلى مجرى الأمور الحقيقية.  
فرويد ، موسى والتزميد

## الباب الأول

تاريخ العقائد المسيحية  
إلى نهاية القرن الرابع / العاشر



إذا كان الإسلام ديناً يقوم أساساً على مفهوم لعلاقة الإنسان بالله، واليهودية ديناً خاصاً بشعب معين، فإن المسيحية هي، من بين الديانات السماوية الثلاث، الوحيدة التي تقوم على الإيمان بشخص محوري هو عيسى - المسيح. لذا فإن أي دراسة للمسيحية ينبغي أن تنطلق من حياة عيسى ومن التأويل الذي ارتأته لها الأجيال المسيحية الأولى. فلقد أصبح اليوم من المسلّمات الاعتراف بأننا لا نعرف عيسى إلا من خلال الوثائق التي خلفتها الأوساط المؤمنة بعدّه، وأن «ظاهرة عيسى» لم تتراتبها المؤرخين المعاصرين له، (1) مما يجعل - من وجهة نظر تاريخية - أي سيرة تكتب عنه «تجميعاً هامشياً لأحداث ولعظيات متناقضة تحيط بفراغ لا يكاد يسكنه سوى ظل يكاد لا يدرك» (2). ولم تكن هذه العقبة المؤرخين الغربيين منذ حوالي قرنين، والألمان منهم بوجه

---

(1) انظر الصفحات الدسمة التي خصصها ش. فييز لمصادر حياة عيسى في Ch. Guignebert, Jésus, 21-55 . ويقول باسكال (Pascal) في القرن السابع عشر. عن هذا الموضوع:

-Sur ce que Josèphe, ni Tacite et les autres historiens n'ont point parlé de Jésus-Christ: Tant s'en faut que cela fasse contre, qu'au contraire cela fasse pour. Car il est certain que Jésus-Christ a été et que sa religion a fait grand bruit et que ces gens-là ne l'ignoraient pas, et qu'ainsi il est visible qu'ils ne l'ont celé qu'à dessein, ou bien qu'ils en ont parlé et qu'on l'a ou supprimé ou changé». Pensées, p. 314

وهو نموذج معتبر، من بين آلاف الأمثلة، عن الذهنية الإيمانية. (2) العبارة للوسيان فييفر ( Lucien Febvre ) أحد أساطين المدرسة التاريخية الفرنسية الحديثة.

في J. Guittou, Jésus, p. 63 . وانظر كذلك ما يقوله ر. بوتمان R Buttman  
 Nous ne pouvons pratiquement rien savoir de la vie et de la personnalité de Jésus parce que les sources chrétiennes en notre possession, très fragmentaires et envahies par la légende, n'ont manifesté aucun intérêt sur ce point et parce qu'il n'existe aucune autre source sur Jésus. Tout ce qui a été écrit depuis environ un siècle et demi sur la vie de Jésus, sa personnalité et son évolution intérieure dans la mesure où il ne s'agit pas d'études critiques — relève du domaine du roman». Jésus, mythologie et démythologisation.

والملاحظ أن النص الأصلي بالألمانية يعود الى سنة 1926م.



خاص، عن استنباط المناهج والوسائل الكفيلة بتمييز العناصر الأصلية من الإضافات المتأخرة وتبين دوافع التأويل ومسالكة المتشعبة وإبراز مواطن الاضطراب والتناقض والنقص في النصوص التي وصلتنا سواء المعترف بها من قبل السلط الكنسية أو المرفوضة. ولئن أدت النظريات النقدية الحديثة في كثير من الأحيان الى نتائج مختلفة بل متناقضة ومتأثرة الى حد ما بشخصية أصحابها وظروفهم الا أنه يمكن القول بدون مجازفة أن جل الباحثين متفقون اليوم، على اختلاف مشارهم، على عدد من الحقائق التي يعسر انكارها، بقطع النظر عما يكتنفها من احترازات وما يتطلبه عرضها الموضوعي من المام بأبعادها المختلفة. ويمكن حصر معلوماتنا الثابتة - أو شبه الثابتة - في ثلاثة محاور رئيسية تتعلق بالبيئة التي عاش فيها عيسى والتيارات الفكرية التي كانت تتفاعل فيها، ثم بأهم خصائص دعوة هذا النبي وشارته، وأخيرا بنشأة العقائد المسيحية وتطورها.

## أ - البيئة

ولد عيسى يهوديا ولم يعرف خلال حياته القصيرة غير البيئة اليهودية فاستمد منها وحدها عناصر ثقافته وخضع كسائر مواطنيه الى المؤثرات التي عملت فيها. وكانت فلسطين خاضعة للسيادة الرومانية منذ أن استولت رومة على اورشليم - القدس سنة 63ق. م. فانتهجت في أول الأمر نظام الحماية وأوكلت ظاهر السلطة الى ملك محلي ون الكف عن مراقبته وضمان ولائه. وهكذا تولى الحكم رجل آدومي متهود هو هيرودس الأكبر من 37 الى 4ق. م. ثم ما لبثت رومة في 6م. أن أخضعت البلاد لحكمها المباشر فضمت مقاطعتي اليهودية في الجنوب والسامرة في الوسط ضمن ولاية واحدة وعينت على رأسها واليا رومانيا في العاصمة اورشليم، ولم تبق على الأمراء المحليين الا في المقاطعات الصغيرة وذات الأهمية الثانوية فاحتفظ بذلك هيرودس أنتيباس أحد أبناء هيرودس الأكبر بمقاطعته المشتملة بالخصوص على منطقة الجليل في شمال فلسطين (3).

وكان الشعب اليهودي في عهد عيسى يبدو بمظهر الشعب المتحد في الجنس والدين والتقاليد، الا أن هذه الوحدة تخفي قدرا لا بأس به من التنوع: فكانت في أعلى السلم الاجتماعي طبقة من رجال الدين حول الهيكل تعمل على انتظام العبادة في هذا المعبد الأعظم وتشرف على تقديم الذبائح ولكنها لا تعتني بدراسة

(3) انظر مثلا: Lemaire et Baldi, Atlas biblique, histoire et géographie de la Palestine

الشرعية أو تعليمها بل توجه كل اهتمامها الى حفظ النصوص وممارسة الطقوس وخاصة في الحفلات الدينية السنوية التي تفتد فيها على أورشليم أفواج الحجيج من كل صوب (4). وقد كان هؤلاء الأخبار ينتسبون منذ 6م. الى نفس الأسرة، وفي 30م. كما عميدها حنا ( Anne ) بينما كان قيافا ( Caïphe ) يشغل خطة الخبر الأعظم (5). وكانوا حريصين كل الحرص على تأثيرهم في الشعب الا أنهم كانوا في نفس الوقت صنائع الرومان فكانوا راضين عن حكمهم لأنه يوفر للبلاد الأمن و يسمح للأتقياء بأن يعيشوا حياة وافية للشرعة كما يعني الشعب من الوظائف الضرورية لقيام الدولة، لذا كانوا يصلون و يقربون للامبراطور بصفة منتظمة في الهيكل ذاته و يكتبون ببعض المظاهر المحافظة على قداسة أورشليم.

ونشأت الى جانب هذا الاكليروس طبقة «الكتبة» وهم فقهاء الشرع فكانوا يكتبون على شرح الكتاب المقدس و يعتنون بكثير من المسائل الشكلية التي من شأنها الابتعاد بالايان عن صبغته الفطرية رغم تقواهم الشخصية العميقة ولم يسلموا من التأثر بالمذاهب الثنوية التي تتعارض فيها الروح والمادة أو النفس والجسد وبالمنظريات اليونانية في الاله والكون والانسان بحيث بدأت الديانة القومية اليهودية تأخذ على أيديهم، وعلى أيدي يهود المهجر كما سنرى، صبغة عالمية وانسانية.

وقد شهد المجتمع اليهودي في هذه الفترة انتشار العديد من الفرق الدينية - السياسية (6)، فكان الصدوقيون من الأثرياء وأصحاب الجاه واليهم تنتمي كبريات الأسر الكهنوتية، فكانوا بالتالي من المحافظين، لا يعترفون الا بنص الشريرة المدون في التوراة و يرفضون أي بدعة في الدين قائمة على الاستدلال والاجتهاد. فكان من الطبيعي أن لا يؤمنوا ببعث الأجساد محتجين في ذلك بأن موسى والأنبياء القدما لم ينصوا عليه، وأن يكون حزهم من أشد المناوئين لحركة عيسى.

---

(4) عن اليهودية في عصر المسيح ارجع مثلا الى : J Bonsirven. Le Judaïsme palestinien au temps de Jesus-Christ.

(5) J Daniélou, in Nouvelle Histoire de l'Eglise T I des origines à Grégoire le grand, p. 35

(6) انظر عن هذه الفرق M Simon. Les sectes juives au temps de Jesus

وفي الجانب المقابل كان الفريسيون (7) ينتمون الى الطبقات الشعبية ويحظون لديها بنفوذ وتقدير كبيرين منذ نشأت فرقته في عهد المكابيين حيث نجحت آنذاك في مقاومة الحركة الوثنية الهلينستية. وكانت لهم ثلاث سمات كبرى مميزة: أولا عدم اقتصارهم على نص الشريعة المدون واعتبارهم للسنة الدينية الشفوية. ومن هنا - ونظرا كذلك لانتساب العديد من الكتبة الى فرقته - كان شغفهم بالجدل في المسائل الشرعية واستنباط الحلول المعقدة لها. أما الأساس الثاني الذي قامت عليه شهرتهم فهو حرصهم الشديد على الطهارة الشرعية والبحث عن أفضل الطرق لقضائها على الوجه الأقدس، لذا عرفوا بغيرتهم الدينية وحماسهم المفرط. ثم كان اعتقادهم الراسخ في البعث الجسماني العلامة المميزة لهم عن الصدوقيين المنكرين له. والجدير بالملاحظة أن حوار يي عيسى الاثني عشر كانوا، فيما يبدو، من الفريسيين (8) فكان موقف هؤلاء من الدعوة الجديدة مزدوجا ومتقلبا. وربما كانت الاعتبارات السياسية ومدى التعلق بالاستقلال اليهودي وبالهيكل المعيار الأساسي في تحديد هذا الموقف وتكييفه حسب الظروف.

ومثل الأسينيون (9) ثالث فرقة يهودية كبرى. ولئن كانت كتب العهد الجديد لا تحتوي على أي إشارة إليها رغم الشبه الكبير الموجود بين الأسينيين وبين المسيحيين الأول - وتلك قضية لم تحظ الى اليوم بكل مقنع - فان اكتشاف العديد من الوثائق الهامة المتعلقة بهم في المغاور والكهوف القريبة من خربة قران بجوار البحر الميت سنة 1946م. قد وفر مصدرا من الدرجة الأولى لمعرفة خصائص نحلتهم. ولعل أبرز ما يميزون به، علاوة على اهتمامهم النشط بالانتاج «الأدبي»، أنهم كانوا نساكا وكهنة يمارسون حياة الرهبنة الجماعية ويزعون الى الطهارة الشرعية فيكشرون من التردد على الحمامات، ويؤكدون على مشاعر الأخوة التي تربط

(7) «الفريسيون» يعني: المنفصلون، وان كانوا يطلقون على أنفسهم لفظ الأصحاب:

R. Buttman, Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques, pp 70-71

والجدير بالملاحظة أن انجيل الطفولة العربي يسميهم «المعتزلة» انظر ص ص 128، 130 و 134 من

Il vangelo arabe dell'infanzia.

(8) Nouvelle Histoire de l'Eglise, المرجع المذكور، ج 1، ص 37.

(9) المراجع عن هذه الفرقة تتزايد باستمرار منذ اكتشاف مخطوطات قران ويمكن متابعتها عن طريق:

Revue de qumran, Paris, 1958 et ss

A. Dupont-Sommer, Les Ecrits Esséniens découverts près de la Mer Morte.

وانظر مثلا:

J. Daniélou, Les manuscrite de la Mer Morte et les origines du christianisme

وكذلك:

بينهم، كما يقيمون الموائد المقدسة ويحيون ذكرى مؤسس فرقته. وكانوا بالإضافة الى ذلك يؤمنون - مثلهم في هذا مثل الفريسيين - بقرب نهاية الأزمنة وبجول عالم جديد مثالي في ذلك العهد المرتقب، الا أنهم لم يكونوا على صلة بكهنوت أورشليم الرسمي.

وكما أن كتب العهد الحاد قد سكتت عن الأسينيين فانها سكتت كذلك عن حركة «الغيورين» ( Zélotes ) ( 10 ) التي أنشأها يهودا الجليلي سنة 6م. ومن المرجح أن أتباع عيسى الأولين قد اتهموا بالانتساب الى هذه الجماعة المتسببة في حركات العصيان والتمرد التي شهدتها فلسطين وانتهت بتهدم الهيكل سنة 70م على يد تيطس ( Titus ) وتشتيت شمل اليهود، لا سيما وأن نسبة هامة من تلاميذ عيسى كانوا من الجليليين (11). كان هؤلاء «المتعصبون» ينكرون مشروعية أداء الضرائب للحكام الرومان الأجانب ويعاقبون بالقتل كل من تسول له نفسه المجاهرة بعدم احترام أوامر الشريعة. وكان انتظار «المخلص» هو الذي دفعهم الى العمل على التعجيل بنهاية حكم الرومان الوثني ظانين أنهم يهيئون بذلك الظروف الملائمة لظهور «المسيح» (12).

وكانت منطقة فلسطين الوسطى بعيدة عن روح الوحدة الدينية. كان أهلها المعروفون باسم السامريين، نسبة الى السامرة أشهر مدنهم، لا يعترفون الا بالكتب الخمسة الأولى من العهد القديم باعتبارها موسوية فكانوا مقاطعين لهيكل أورشليم، يقومون بشعائر العبادة فوق الجارزم، جبلهم المقدس، ولا تخلو عقيدتهم الموحدة من التعصب، بينما كان اليهود ينعون عليهم هجنتهم لاختلاط دمائهم بدماء الأشوريين. فلا غرابة أن يكون بينهم وبين اليهود احتقار متبادل وعداوة راسخة حتى أن الحجيج القادمين من الجليل والقاصدين أورشليم كثيرا ما يتحاشون المرور بالسامرة خوفا من شر أهلها. ولم يمنع ذلك من انتشار ظاهرة انتظار المخلص في

---

(10) انظر عن هذه الحركة: S.G.F. Brandon, Jésus and the Zealots. A Study of the political factor in primitive christianity,

والدكتور القس حنا جرجس الحضري، يسوع والغيورون؛

وقد اهتم بها كذلك: O. Cullmann, Dieu et César.

(11) Nouvelle Histoire de l'Eglise المرجع المذكور، ج 1، ص ص 47-48..

: وانظر: E. Renan, Vie de Jésus, pp. 130-131.

(12) عن قمع السلطات الرومانية لهذه الحركات في عصر عيسى انظر: Bultmann, Jésus:

المرجع المذكور، ص ص 44-45.

أوساط السامريين، وهي الأوساط التي ستظهر فيها الغنوصية بعد 70م. كتأويل ناتج عن فشل هذا الانتظار (13).

أما المناطق المجاورة لنهر الأردن فكانت تسكنها مجموعات لها قرابة باليهود دون أن تنتمي الى بني اسرائيل. فنشأت على هامش الدين اليهودي الرسمي حركات دينية وفرق تميز أساسا بممارسة التغطيس في الأردن الذي كان يعتبر عندها نهرا مقدسا. تلك هي فرق الصابئة والمسبوتيين ( Masbothéens ) والمندائيين ( Mandéens ) (14). ويبدو أن نوعا من الالتباس قد حصل في أذهان يهود ذلك العصر بين هذه الفرق «التغطيسية» ( Baptistes ) وبين المسيحيين فأطلقت صفة الناصري (Nazôraios-Nazaréen) على عيسى وعلى تلاميذه، وهي صفة لعلها لا تدل على النسبة الى الناصرة كما يتبادر إلى الذهن ولكن تعني «الناظر» (15)، وهي أقدم تسمية للمندائيين. ولعل هذا الالتباس راجع الى أن يحيى = يوحنا المعمدان أولا والمسيحين أثره قد مارسوا، على غرار هذه الفرق، التغطيس والتعميد في الأردن. ومهما كان الأمر فلا شك في وجود علاقة بين هذه الجماعات وبين المسيحيين الأولين، وان كان يعسر تحديدها وبيان مدى متانتها. حفلت البيئة اليهودية في عهد عيسى اذن بعدد الحركات الدينية - السياسية ولكن كل القرائن تدل على أن تأثيرها في الطبقات الشعبية لم يكن من العمق بحيث يغير تدينها المتسم بالبساطة والسذاجة، والقائم على التقوى واخلاص العبادة لـ«يهوه» مع ما يكتنفه من ايمان بدور الملائكة والشياطين في سير الحياة اليومية، وأن مجموع الشعب كان لا ينتمي الى هذه الأحزاب وان لم يسلم من تأثيرها بنسب مختلفة.

ولم يكن اليهود يعيشون في فلسطين فحسب وإنما كانت توجد جاليات يهودية متفاوتة الأهمية في المهجر، في بلاد الشرق الأدنى والأوسط وحوض البحر الابيض المتوسط (16). واذا كان اليأس قد دفع بعض فئات يهود المهجر الى التخلي عن

(13) عن هذه الظاهرة ارجع الى: R.M Grant, Gnosticism and Early christianity. وخاصة ص ص 97-76.

(14) انظر عنها خاصة: K Rudolf, Die Mandäer.

وكذلك: A Loisy, Le Mandéisme et les origines chrétiennes و J. Thomas, Le mouvement baptiste en Palestine et en Syrie

(15) ارجع الى مناقشة فنيير للنظريات المتعلقة بهذه الصفة في: Ch. Guignebert. Jésus المرجع المذكور، ص ص 86-76.

وانظر عن علاقة الصاري بالسامريين: M Black, the Patristic Account of Jewish Sectarianism

(16) انظر مثلا في هذا المجال: Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours  
Publiée sous la direction de A. Fliche et V. Martin, T.I.: L'Eglise primitive, pp 51-60 (J Lebreton)

وبانتهم الأصلية فان معظمهم كانوا يعيشون في مجموعات شبه منغلقة على نفسها ووجدوا أنفسهم مضطرين الى التفكير في أسباب محنتهم وفي العهد القائم بين «يهوه» وبين شعبه واستنتجوا أن سبب الكوارث التي حلت بهم يكمن في عدم الوفاء بالعهد وأن السبيل الى إرضاء الله هو التمسك بالشعائر المفروضة والخضوع للمعرفة النصوص.

على أن بني اسرائيل في الفترة التي تهمننا لم يكونوا يستطيعون البقاء في معزل عن التأثيرات الخارجية المتتالية عن طريق الغزاة أو أبناء الجالية اليهودية في حجهم الى اورشليم، وبصفة عامة عن الصلات التي تربط العالم اليهودي الفلسطيني بالبيئات المتواجدة حوله. فقد كانت البيئة السورية والفينيقية وبيئة ما بين النهرين تتفاعل فيها تيارات فكرية وعقائدية نابعة من الديانات الشرقية القديمة ومن الميثولوجيا الهندية والفارسية فأثرت بالخصوص في الأمل اليهودي ونشأ فرض ديني - أدبي جديد هو «الرؤىوية» ( Apocalyptique ) يجهد نفسه في فك أسرار الحكمة الالهية من خلق الكون وتبيين ارهاصات نهايته وحساب تاريخ هذه النهاية، بحيث انتشر الكثير من الخرافات والأساطير الممتزجة بعلم الفلك وما وراء الطبيعة (17). وكانت البيئة المصرية على صلة وثيقة بالفكر اليوناني مما سمح بتطور العبادات المحلية وتوسع آفاقها. ثم كانت البيئة الاغريقية محل الديانة الأولمبية والتأملات الفلسفية (18) فلا عجب أن تتشرب مقومات الديانة القومية عند اليهود بهذه التيارات الفكرية على تشعبها وتعقيدها وتداخلها وأن يكون الميدان مهيباً لظهور الرجل، بل الرجال القادرين على التأليف بين كل هذه العناصر المتنافرة في صلب «نظام» ( Système ) ضمنت له أسباب النجاح والانتشار ولا سيما في البلدان التابعة للامبراطورية الرومانية أو الدائرة في فلكها.

ولا شك أن هذه المعطيات كانت تتظافر كلها لتدعيم ظاهرة اختصت بها العقلية اليهودية ورسخت في أذهان بني اسرائيل منذ القديم - ولكنها كانت منتشرة على نطاق واسع في زمن عيسى - وهي انتظار مجيئ المسيح الموعود. كان الشعب

(17) Bultmann, Jésus: المرجع المذكور، ص ص 42-43.

(18) لا يتسع المجال لتفصيل القول في التيارات الدينية المتواجدة حول فلسطين، ويمكن الرجوع في شأنها الى القسم

الأول من Histoire des religions. Encyclopédie de la Pléiade, T.II.: Formation des religions universelles et

les religions du salut dans le monde méditerranéen et le Proche-Orient.

Ed Dhorme. Les religions le Babylonie et d'Assyrie; R. Dussaud, Les religions des

Hitites, des Hourrites, des Phéniciens et des Syriens.

وحق العديد من رجال الدين يأملون من مجيئه استرجاع أمة اسرائيل لما عرفته من مجد أيام داود. ومن الطبيعي أن يقوى هذا الأمل كلما كانت الأحداث التاريخية معاكسة للتصور الذي يفرضه مصير شعب الله المختار. فإذا كان اليهود خاضعين لسلطة وثنية أجنبية أليس المسيح هو الكفيل بتخليصهم منها؟ إنه سيجلس لا محالة على كرسي أبيه داود وسينتقم لهم من أعدائهم. كان انتظارهم إذن يتعلق بتحقيق غايات دينية سياسية في آن. وبازاء هذا المفهوم الشعبي لدور المسيح بدأ يشيع مفهوم آخر تطفئ عليه الصبغة الدينية الصرفة فبمقتضاه سيخضع المسيح الأرض كلها لعبادة الاله الواحد وسيكون لهذا الشعب الذي طالما هداه الأنبياء الى سبيل التوحيد الفضل في نشر هذه العقيدة ودرجات الشرو وعبارة أخرى تحقيق ملكوت السماوات على جميع الكائنات (19).

ولفهم انتشار هذه الظاهرة لابد من الامام بما يحيط بها من ملائسات في الذهنية السائدة حينئذ: لم يكن اليهود، شأنهم في ذلك شأن سائر الشعوب في ذلك العصر، يؤمنون بفعل القوانين الطبيعية أو يميزون بينها وبين المعجزات بل كانوا يفسرون كل ما يحدث، وخاصة اذا كان يتجاوز قدرتهم ويثير فيهم الحيرة، بالتدخل المباشر للاله أو للشيطان. لذا اعتقدوا بأن كل تغيير في أوضاعهم سيطرأ متى يشاء «يهوه» وبالطريقة التي أخبر بها الأنبياء أي بظهور المسيح، دون اعتبار للظروف التاريخية التي شهدت هذه التنبؤات. ثم أنهم كانوا باستمرار يقرنون مجيئه بنهاية مرحلة من مراحل تاريخ العالم فلا غرابة أن يقتنعوا بلا عناء بأن العالم الدنيوي وشيك الفناء وأن نهايته تعني نهاية كل أصناف الألم والفقر والمرض وكذلك القضاء على حكم الوثنيين، سيسكن إذ ذاك «يهوه» وسط شعبه و يعم السلام والسعادة.

وهكذا يتبين أن هذا الأمل لا يحتوي على برنامج ما يرمي الى تحقيق مثل أعلى ذي صبغة سياسية أو قانونية أو اقتصادية، لأن ما ينتظر ليس وضعاً عالمياً مثاليا بل نهاية الأوضاع الدنيوية وجلال الله وشعبه. وأساس هذا التصور يتمثل في أن الشعب اليهودي لا يبحث عن تحقيق ذاته بنفس الطريقة التي تسلكها سائر شعوب الأرض، فالشريعة والميثاق هما المكيفان لحياته والطاعة والأمل هما اللذان يضيفان معنى على تلك الحياة. أما الشريعة بالذات فلم تكن تستمد جذورها من العلاقات الاجتماعية أو النظريات القانونية بل كانت نتيجة أوضاع تاريخية

---

(19) انظر عن هذين المفهومين لدور المسيح المنتظر: Rougier, La genèse des dogmes chrétiens, pp. 23-28

وثقافية تجاوزها الزمن منذ عهد بعيد ولم تعد مفهومة في كثير من الأحيان ورغم ذلك فقد أبقى عليها وكانت محل الشروح والتأويلات المتتالية. ويمكن حصر هدفها في فصل الانسان عن هذه الدنيا واخضاعه للسلطة الالهية المفارقة (20).

ونلاحظ أخيرا أن «المسيحانية» ( Messianisme ) مرتبطة وثيقا الارتباط بمفهوم النبوة عند اليهود. لقد كانت النبوة وظيفة منظمة وكان اليهود يعتبرون الأنبياء أشخاصا ملهمين مكلفين من الله بتبليغ رسالة معينة، إلا أن النبوة بهذا المعنى قد انطقت تدريجيا ولم تعد موجودة في هذا العهد إلا في شكل نبوات مدونة. لذا كان الانتظار متعلقا لا بنبي يندرج ضمن عموم الأنبياء بل بالنبي بآتم معنى الكلمة أي بآخر الأنبياء، ذلك الذي سيحقق كل نبوة في آخر الأزمنة.

ومن الآراء الشائعة حوله، بناء على أن الأنبياء قد بشروا بنفس الحقيقة الالهية، أنه قد تجسد على التوالي في أشخاص مختلفين متخذا في كل مرة مظهرا مغايرا وأنه سيعود إلى الأرض عند انقضاء الدنيا. فانبنى على ذلك الاعتقاد بعودة موسى أو نبي يشبهه. إلا أن المنتظر أكثر من غيره هو ايليا وان تعلق الأمر أحيانا بأخنوخ نظرا لأن كليهما لم يميت حسب العهد القديم ولكن رفع الى السماء. ونجد كذلك انتظارا لباروخ على أساس أنه لم يميت وأنه سيشهد على الوثنيين في آخر الزمان أو حتى انتظارا لا رميا. كما نلاحظ عملية تركيب لهذه الأسماء بحيث يكون نبيان منتظرين هما أخنوخ وايليا أو موسى وايليا (21).

وهكذا يتلاقى في شخص عيسى مفهوم النبي المنتظر ومفهوم المسيح الموعود، ويتبين مدى استعداد الأذهان لقبول الدعوة الجديدة في نطاق المقولات السائدة في المجتمع اليهودي وحتى عند الوثنيين (22) الذين انتشرت بينهم أديان الخلاص، بالإضافة إلى ميل بعض نصوص العهد القديم المتأخرة إلى إضفاء صبغة كوثية على الديانة اليهودية واعتبار «الأمم» مدعوين إلى الإلتحاق يوما ما بالشعب المختار وعبادة اله ابراهيم (23). ويتضح أخيرا أن العوامل المتواجدة في فلسطين في بداية

---

Büttmann, Jésus, المرجع المذكور، ص ص 41-43.

(21) C. Cullmann, Christologie du Nouveau Testament, pp. 18-23

(22) فقد أطلق لفظ «المخلص» مثلا على الامبراطور اغسطس ( Auguste ) انظر:

E. Aegerter, Les grandes religions, pp. 99-100

(23) انظر قائمة بنصوص العهد القديم ذات الصبغة الكوثية في:

M. Hayek, Les arabes ou le baptême des larmes, p. 96.



التاريخ المسيحي كانت تتأزر كلها لتضفي على عيسى صفات معينة تتجاوز شخصه وتعاليمه الحقيقية إلى ما ينتظر منه وما تحتاج إليه العقلية الراجحة في عصره.

## ب - عيسى

إن التأكيد على أن الحركة المسيحية نشأت في فلسطين معناه القبول الضمني لوجود عيسى الناصري تاريخيا. وفعلا فإن السنة الشفوية التي استعملها بولس وخاصة الانجيليون تحتوي على الأقل على نواة هامة من الأخبار والأقوال المنسوبة منذ السنوات 40-50م لشخص تاريخي عاش منذ فترة تقل عن الجيل، وليس من المعقول اختلاق شخص كهذا في ذلك العدد القليل من السنين وإن كان من الضروري الاعتراف بأن من الممكن أن تكون حياته وتعاليمه أولت في ذلك العهد القصير.

وإن استغلال الوثائق المتعلقة بحياة عيسى لا يخلو من الصعوبة ويفرض على الباحث نصيبا هاما من التواضع واعتبار نسبة من نتائج بحثه مجرد نظريات قد تكون مبنية على أساس متين ولكنها لا تدعي لنفسها صحة الأحداث التاريخية الموضوعية. فقد أثبت البحث التاريخي الحديث بما لا يدع مجالاً للشك أن الانجيليين لم يسعوا قط إلى كتابة ترجمة لعيسى الناصري، وأن الأناجيل إنما هي أساسا شهادات مؤمنين، أي أنها تعبر عن اعتقادات أناس غيرت أحداث الفصح (24) المعرفة السابقة التي كانت لهم عن عيسى وحتى نظرهم إلى الوجود، دون أن يعني ذلك بالطبع أنها خالية من أي عنصر تاريخي. والحقيقة أن ملامح عيسى التي نستشفها من الأناجيل والتي ضخمها كتاب سيره لتلافي انعدام ترجمة له، ملامح مشتركة بين البشر وكان القصد منها في الدرجة الأولى دحض ادعاءات من ينكر صفته الإنسانية.

فوقف المؤرخ إذن من حياة عيسى ليس إقرارا مطلقا باستحالة معرفتها، ربما باستثناء نهايتها الفاجعة على يد السلطات الرومانية، وليس كذلك ثقة بالوثائق المتوفرة وخاصة منها الأناجيل الأربعة القانونية، بل اعتراف بإمكانية العثور على بعض مظاهرها الأساسية وفهم وجهتها العامة دون معرفتها بالدقة المرجوة أو أمل في تتبع مسارها التفصيلي. فالغموض يكتنف أصل الرجل ومكان ولادته وظروفها، وليس من شأن الصبغة الشعرية التي تتميز بها أخبار الولادة في انجيلي متى ولوقا

(24) المقصود هو عيد الفصح ( Pâque ) الأخير الذي دارت فيه الحوادث الأخيرة في حياة عيسى حوالي سنة 30. انظر مثلا حول صحة هذا التاريخ: Ch Guignebert. Jésus: Ch Guignebert. Jésus: المرجع المذكور، ص ص 446.445.

(25) على الخصوص رفع هذا الغموض. ولعل الأمر الثابت في هذا المجال أن عيسى ولد في وسط يهودي فلسطيني متواضع حوالي سنة 4 ق. م. ولكن كيف قضى سني الطفولة والشباب والكهولة؟ وكيف كان سلوكه ونظام حياته قبل دخول الحياة العامة من بابها الواسع؟ هل تلقى تكويننا دينيا متينا يفسر «السلطان» الذي تميّزه تعليمه في فترة الدعوة؟ وهل انتسب إلى بعض الفرق الدينية المتسمة بالانغلاق على نفسها وخاصة إلى الأسينيين؟ (26) كل هذه التساؤلات تبقى مع الأسف بدون جواب مقنع.

ومهما كان الأمر، يبدو أنه قضى طفولته وشبابه في الناصرة، القرية الجليلية البسيطة (27) حيث لا يستبعد اشتغاله بالنجارة الى حدود الثلاثين ومن المرجح أنه عرف هنالك الفريسيين ولعله تأثر بعدد من آرائهم طوال هذه الفترة. الا أنه، بمفارقة قريته وأسرته وبيئته الأولى للاتحاق بيوحنا المعمدان في الصحراء، قطع صلاته بالأوساط اليهودية التقليدية وانفصل عن مختلف فرقها. وهنا كانت بعض الأحداث ذات الدلالة العميقة على سير حياته: فقد التحق بالجماعة التي كانت تنشأ من يوحنا تعميدها ولعله أقام بعض الوقت ضمن مر يدي المعمدان حتى بدا كأحد تلاميذه وصدر عنه تنويه بأستاذه (28). ورغم أنه انفصل فيما بعد عن تلاميذ يوحنا فظهر أنه اعتبر رسالته الشخصية امتدادا وتوسيعا لرسالته «ناسك الصحراء» التي انتهت بإيقافه وقتله، لا سيما تبشيره بقرب حلول يوم الحساب وبضرورة التوبة في انتظاره وعدم حرمان أي تائب من الخلاص في هذه الساعة المشهودة. وليس من المستبعد أن يكون عيسى قد دعا إلى التوبة الكفيلة وحدها بإدخال الإنسان إلى «ملكوت الله».

وقد مرّ عيسى بتجربة «صوفية» دعمت إيمانه إبان تعميده بأنه على صواب في اتباع يوحنا وبأهمية دوره الشخصي في الأعداد للمأساة الأخروية الوشيكة. وأحدث إيقاف يوحنا نحو سنة 28م. تغييرا في مجرى حياة عيسى، إذ كف عن

---

(25) انظر الفصلين الأول والثاني من كلا هذين الأعمالين. أما الأناجيل «المتحولة» ( Apocryphes ) مضغى عليها الصيغة الاسطورية بصفة واضحة انظر خاصة انجيل الطفولة العربي، المرجع المذكور.  
(26) ميخائيل نعيمة مثلا يرجع انتساب عيسى ويوحنا المعمدان إلى هذه الفرقة في كتابه: من وحي المسيح. ص ص 29-30.

(27) عن أصل الناصرة والمعلومات المتوفرة حولها، ارجع إلى Ch. Guignebert, Jésus المرجع المذكور ص ص 76-79.

(28) انظر متى 15.7/11 ولوقا 24/28.

التعميد وشرع في التأكيد على حلول ملكوت الله الذي انتقل من حقيقة منتظرة إلى واقع يقلب نظام الأمور العادي. وعض حث الناس على الخروج إلى الصحراء قصد التوبة فإنه كان يأتيهم إلى بيوتهم بالبشارة المحررة التي توفر للجميع الرحمة الإلهية العاجلة وإمكانية العيش في سلام مع الله، وذلك بمحض مقتضيات الشريعة في حب الله وحب الآخرين.

وقد صاحبت هذه الدعوة الجريئة التي أعلنت أمام جمهور شعبي واسع (29). عمليات ابراء مثيرة للانتباه وكان لها وقع عميق في نفوس أولئك الناس البسطاء الذين كان المرض بالنسبة اليهم لعنة لا أمل في التخلص منها. ومن المستحيل أن نتبين بصفة يقينية كيف كانت تسير الأمور عندما يتقدم المرضى الى عيسى، ولكن يبدو من الثابت أنه كان يملك قدرة خارقة على المداواة وأنه كان يفعل ذلك بدون مقابل مما دعم لدى مستمعيه صحة رسالته وخاصة تأكيدات على حلول ملكوت الله، حتى أن بعضهم استنتجوا أنه الملك المسيحي المنتظر، لا سيما وأنه وضع نفسه ضمن زمرة أنبياء اسرائيل وأعلن عن قرب تحقيق أمل شعبه (30).

وينبغي التنبيه في هذا الصدد إلى أن طبيعة الرسالة التي اضطلع بها عيسى كمجتمع للشعب في ظل الرحمة الإلهية والتي هي محور نشاطه، تتنافى والسلوك المنسوب إليه في كثير من الأحيان كمؤسس فرقة جديدة أو دين جديد. لذا يتعين التذكير بأن عيسى لم يؤسس كنيسة، خلافا للتأويلات التي لا مناص منها ونتاجة عن تطور الأحداث، وإنما سعى إلى تجميع اسرائيل في أطر جديدة، وهذا ما يعنيه خطابه لبطرس في متى 16/18 (31). فهل قاوم المسؤولين اليهود مقاومة الشوري التعنيد حتى يبلغ هذا الهدف؟ قد تدل على ذلك قراءة سطحية سريرة لمنصوص الانجيل ذات الصبغة الجدلية ولكن عديد الدلائل تبعث على الاعتقاد بأن نبي الناصرة احتفظ إلى آخر عهده بعلاقات وثيقة مع بعض الأوساط المسؤولة من يهود جواز بين ميسورين وفريسيين متحمسين خاصة. فقد قيل أن يدعى إلى مؤاندهم وأن يتحدث إليهم ويقدم لهم آراء في ذلك الشكل المغربي والموسيقي في

(29) إن اهتمام بسطاء اناس في الريف الجليلي بدعوة عيسى أمر غير عادي في مجتمع كانت فيه الحركات الدينية النشطة لا تفسد جمهور الشعب. انظر في هذا المجال E. Trémou, Jésus de Nazareth vu par les témoins (1922) ص 122.

(30) حتى إذا اعتبرنا أن الانجيليين قد تخمضوا حوادث دخول عيسى إلى القدس (مرقس 11: 11)، من 11: 1-21، لوقا 19/40-28، يوحنا 12/12-16) فإن عبارات الترحاب التي استقبل بها تم عن الانتظار الشعبي للمسيح: «بارك الآتي باسم الرب ومباركة مملكة أبينا داود الآتية».

(31) «وأنا أقول لك أنت الصخرة وعلى هذه الصخرة سأبني كنيسة وأبواب الجحيم لن تقوى عليها».

نفس الوقت وهو الأمثال. فكانت تلك الحكايات أصل الأحاديث المتداولة عند أصحابه ومعارفه، ولكن استعمالها اللاحق كشواهد على التعاليم المسيحية كثيرا ما حاد بها عن غرضها الأصلي وحملها معنى جديدا لم يكن متوفرا لها كحكايات مؤدية الى سلوك أخلاقي محتشم.

على أن من الخطأ تصور عيسى شريكا خاضعا للمسؤولين في شعبه، فالعديد من القرائن تدل على أنه كان مستقل الفكر تجاه العظماء من أغنياء ووجهاء وأحبار، وأنه حاول فك القيود العائلية التي كانت تكبله وتكبل أتباعه (32)، كما حاول مقاومة الضغط الاجتماعي الذي تمارسه السلط الدينية من فريسيين وكتبة وصدوقيين: كان هؤلاء يعتبرون أنفسهم مؤهلين دون غيرهم لتفسير الشريعة، وكان عيسى لا يعترف لهم بهذه السلطة فأنكر وظيفتهم الاجتماعية ولم يتحرج في مقابل ذلك من معاشرة الأصناف الهامشية والمنبوذة في المجتمع اليهودي من عشارين وبغايا وأناس بسطاء محقرين لجهلهم بالشريعة (33). بل إن حادثا بارزا في دعوته يظهره لنا ملتجئا إلى نوع من العنف المادي لاصلاح المؤسسة اليهودية المركزية، ذلك هو طرد تجار الهيكل، وهو حادث تبدو صفته التاريخية مؤكدة في جملة (34). إن عيسى، بطرده العنيف للسيارة الذين يوفرون للنجيح النقود الخالية من الصور البشرية حتى يتمكنوا من أداء الضريبة للهيكل، وكذلك للتجار الذين يعرضون على المؤمنين الحيوانات الصالحة للقربان، إنما يهاجم أقوى وسط في الشعب اليهودي، وسط المتصرفين في الهيكل وفي ثرواته وطقوسه، وبالتالي يهاجم الحبر الأعظم ذاته بنفس الطريقة التي كان يسلكها «الغيورون».

لكن ان رفضنا - اعتمادا على مجموع رسالته - اعتباره مغامرا قوميا أوزعما متعصبا، فيجب الاعتراف بأن طرد التجارينم عنده عن إرادة واضحة في متاومة أعلى السلطات اليهودية. وقد ساهم هذا السلوك في التعجيل بنهاية حياته بصفة مأسوية (35)، كما أنه يضع مشكل السلطة الشخصية التي كان يدعها لنفسه. ومن المؤسف أن يكون من المستحيل فصل ما يمكن نسبه إلى عيسى التاريخ وما

(32) متى 50.46/12، مرقس 35.31/3، لوقا 28.26/14، الخ.

(33) لوقا 36/7 وما يليها؛ يوحنا، الفصل التاسع، الخ.

(34) مرقس 18.15/11 والنصوص الموازية.

(35) الراجع أن هذا الحادث قد وفر التعللة التي مكنت من إيعاف عيسى وعماكمته. انظر في هذا

المجال: E. Froemé. Jésus de Nazareth. المرجع المذكور، ص 132 و Ch. Duquoc, Jésus homme libre، ص

ص 74-75.

يعود إلى التصورات السابقة لتدوين الانجيل والخاصة بشخص المسيح في الكنيسة البدائية. وكل ما يمكن قوله أن عيسى كان واثقا من أنه يلعب دورا فريدا في ملكوت الله الذي حلّ بعد وأن هذا اليقين لا ينطبق انطباقا دقيقا على أي تصور من التصورات الشائعة في عصره فيما يتعلق بابن الانسان (36) وبالمسيح وبالنبي (37) الذي يظهر في آخر الزمان، الخ (38) وان رضي أن يلتجئ أتباعه إلى هذه الصفة أو تلك لتحديد هويته طوال فترة دعوته.

ولعله يمكن تفسير هذا الموقف السلبي إزاء تلك التأويلات غير المتلائمة مع بعضها البعض، لا بعدم المبالاة وإنما باعتقاده الراسخ أن الأمر الأساسي هو استجابة أكبر عدد ممكن إلى بشارته أكثر من الحرص على نقاوة عقيدة فرقة ضيقة. فقد كان دينه هو دين التوراة كما كان يتصوره عامة معاصريه، وكانت توصياته - بقطع النظر عن مسألة صحة نسبتها إليه - تم أحيانا عن رغبة في التخفيف من شدة الواجبات الشرعية وتبدو أحيانا أخرى، على نقيض ذلك، أكثر تشددا فيها بالنسبة لما كانت عليه الممارسات اليومية على الأقل (39). وما ذلك إلا لأنها تمثل أنموذجا من التأويلات والميول الشخصية التي كان كل نبي بل كل خبر يسمح بها لنفسه (40). وهي لم تكن على كل حال ترمي إلى أكثر من إبداء نصائح عملية لغايات محددة، إذ كان الهدف ينحصر باستمرار في بيان أقوم السبل للوصول إلى

(36) تتضارب آراء المفسرين في مسألة إطلاق عيسى لقب ابن الانسان على نفسه أو عدمه انظر مثلا رأيي... R. Bultmann Jésus... المرجع المذكور، ص 116-115 و Jeremias, Théologie du Nouveau Testament. T. I. La crédication de Jésus. ص 329-335.

(37) بقدر ما كانت صفة «الني» التي أطلقت على عيسى تدل على ميادين نشاطه دون ربطها بأفاق قومية. كانت الرغبة في تنصيبه «مسحا» تنطوي على نية سياسية، لذا يبدو أن عيسى قبل حكم معاصريه عندما عبد «نبيا» ورفضه عندما حصروه في دور «المسيح» وبذلك خيب أمل الشعب وكانت لهذه الحية آثارها في احل الأساس للصرع الذي واجهه بينه وبين زعماء اسرائيل. انظر في هذا المجال: Gn. Duquoc, Jésus homme dieu. المرجع المذكور، ص 56-47.

(38) ينبغي على الأقل إضافة التصور الخاص «بعيد يوه» نظرا عنه مثلا المرجع السابق، ص 69-65.

(39) انظر على سبيل المثال: متى 7/5؛ 14/9؛ 14/11؛ 15/9؛ 22/34؛ 23/36؛ يوحنا 8/11-12 والنصوص الموازية، ويمكن العثور بسهولة على هذه النصوص الموازية في مقابلة جيدة بالة نيسية: P. Benoit et M-E Boismard, Synopse des quatre évangiles en français avec parallèles des apocryphes et des Pères, T. I: Textes.

(40) لنأخذ مثال عن هذه الظاهرة في «المثناة». انظر: ظفر الاسلام خان، التلمود نشأته وتعاليمه، ص 20-1. على أن ذلك لا ينبغي بطبيعة الحال كون عيسى نبيا ورسولا يتلقى الوحي من الله وهو ما تنص عليه النظرية الاسلامية. ولكننا أترنا عدم التمرس إلى المفهوم الإسلامي في هذا السياق بالذات أولا لأننا بصدد عرض تاريخي صرف يحاول الجلاء على الصعيد العلمي لا الإيمان وثانيا لأننا سنعرض بالتفصيل في قسم لاحق ما يقوله القرآن والمسلمون عن عيسى.

ملكوت الله. وحتى في صورة انتساب عيسى إلى فرقة دينية معينة أو تأثره بها - وهو أمر ممكن وإن كنا نجمله - فإن ذلك لا ينقص من يهوديته شيئاً في مستوى التفكير والشعور لأن الأمر لا يعدو أن يكون متعلقاً بمظاهر التقوى أو بمفاهيم مسيحية خاصة. إلا أن ظاهرة هامة تجعله متحرراً من العقليّة اليهودية السائدة، ألا وهي رفضه القاطع للوظيفة التي تنسب إلى الشريعة. فهو لم يدع الإتيان بشريعة جديدة وليست له نظرية خاصة في شأنها ولكن سلوكه ينم عن موقف جديد منها جلب له دهشة الشعب واستنكار السلط الدينية (41).

على أن عيسى قد بذل جهداً خاصاً في توفير تعليم أعمق لعدد من الأشخاص فيما يخص شخصه ورسالاته والطريقة التي ينبغي بمقتضاها تصور الطاعة الجديدة في ملكوت الله، فانتدب تلامذة اعتنى بتعليمهم وطلبهم بتضحيات جسيمة بأن فرض عليهم حياة جماعية وغير مستقرة تجبرهم على قطع كل صلة بوسطهم. ولكن هؤلاء التلاميذ الذين كان الاثنا عشر يمثلون نواتهم لم يوضعوا على حدة إلا لمواصلة نشاطه ونشر انجيل حلول ملكوت الله على أوسع نطاق. وحتى الثلاثة أو الأربعة المقربين (شمعون - بطرس و يوحنا و يعقوب وأحياناً أندرياس) لم يكونوا يكوّنون حلقة مغلقة بل كانوا مجرد أعضاء مهمتهم الأولى «اصطياد الناس» وإيقاع أكثر عدد ممكن منهم في شباك دعوتهم. ومن الراجح أن رأيهم في عيسى لم يكن يختلف عما عبّره عنه اثنان منهم في عماوس بقولهما عن يسوع الناصري أنه «كان رجلاً نبياً ذا قوة في العمل والقول أمام الله والشعب كله.... ونحن كنا نرجو أنه هو المزمع أن يفدي إسرائيل» (42). ولئن كانوا يخاطبونه بعبارة «ربّي» الدالة على الاحترام والمرادفة لقولنا اليوم «سيدي» فلم يكن ذلك يعني عندهم أنه ينتسب إلى زمرة الفقهاء بتأويل الشريعة وإنما يفيد أنه صاحب كرامات وأنه نبي (43).

لكن سرعان ما وضع حد لهذه العملية الواسعة الرامية إلى جمع شعب إسرائيل بأكمله في ملكوت الله. فقد أوقفت السلطات اليهودية نبي الناصرة في أعقاب فترة دامت حوالي السنتين وأسلمته إلى الرومانيين باعتباره مشوشاً للأمن العام فنسبت إليه تهمة ادعاء الملك على اليهود. وكل الدلائل تشير إلى أنه قتل صلباً في ربيع سنة

(41) نجد في متى 16/22 تعبيراً على لسان القرييين عن هذا الموقف: «قد علمنا أنك محق وتعلم طريق الله بالحق ولا تبالي بأحد ولا تنظر إلى وجهه الناس».

(42) لوقا 24/19، 21.

(43) انظر مثلاً متى 46، 11/21، مرقس 6/15، 8/28، لوقا 7/16. الخ.

30م، بطريقة كانت مرادفة لأكبر لعنة في تلك البيئة (44) وهكذا تهدو محاكمة عيسى وموته حادثين عاديتين جدا. لقد كان مصيره مصير الكثيرين ممن اصطدموا بالمصالح المشتركة وبالنظام السياسي القائم، فلا يمكن للسلطة الدينية إلا أن ترى في عيسى نبيا كاذبا في إعلانه عن حلول ملكوت الله دون الاهتمام بآراء علماء الدين والكهنة، أما السلطة السياسية فكان من الطبيعي أن لا تغامر بمصالحها العليا في استتباب الأمن في فلسطين، في سبيل انقاذ حياة برئ.

ويبدو أن عيسى كان شاعرا بالخطر الذي يتهدده فبذل كل جهوده ليمنع جزر أتباعه إلى الموت معه. وفعلا هرب التلاميذ بعد مقاومة رمزية عند إيقاف رائدهم ونجوا من التبعات بالاختفاء في أماكن مختلفة.

إلى هذا الحد يبدو فشل عيسى تاما. فهو لم يترك لا نصا مدونا ولا مجموعة منظمة ولا حتى رسالة يمكن نقلها وروايتها بما أن انجيله المتناقض فقد قيمته بالهزيمة المنكرة التي مني بها صاحبه. ورغم ذلك فقد انتزع التلاميذ المتفرقون والمثبطة عزائمهم من مخابئهم تحت تأثير «ظهور» متتال لأستاذهم بعد بضعة أيام فقط من دفنه. كان عيسى يقدم نفسه إليهم ويحثهم على مواصلة المشروع المنقطع مؤكدا لهم أنه نجا من الموت وأنه يتمتع الآن بمرتبة وبقدرة الهيئتين تتجاوزان طاقاته البشرية الأرضية تجاوزا مطلقا (45). ولا يسع المؤرخ إلا أن يعلق حكمة على هذه الظاهرة نظرا لانعدام أية دقة في الأخبار التي تروي هذا الظهور (46)، والسؤال الذي يمكن طرحه في هذا الصدد هو التالي: هل يتعلق الأمر بقيامة عيسى الناصري من بين الأموات أم بالطريقة التي تصور بها المؤمنون الأولون سلطان المسيح على التاريخ؟ لكن من الواضح أن الدعوة التي أرسلها الأستاذ القاهر للموت قد لقيت صدى لدى تلامذة عديدين ولدى الاثني عشر بالخصوص. وهكذا انطلق من جديد العمل التبشيري الذي بدأه عيسى بين عموم الشعب اليهودي ويبدو أنه لم

---

(44) فيما يخص النصوص التي تروي صلب عيسى وموته ارجع إلى Cousin. Le prophète assassiné وخاصة الباب الثالث ص ص 177-121 وص ص 230-224. وتتلخص نظريته في أن عيسى اختبأ للهروب من شرطة الهيكل وأنه كان ينتظر أن يرحم لأن يصلب إذ أنه لم يقرأ حسابا لتدخل السلطة السياسية الرومانية.

(45) انظر مثلا النص الموالي من رؤيا يوحنا (18-17/1) حيث يبدو عيسى القاهر للموت والمتخلص من القوانين الطبيعية والاجتماعية وحيث تضي عليه الصفات المظنون أنها خاصة بالله: «فلما رأته سقطت عند قدميه كاليت، فوضع يده اليمنى عليّ قائلا: لا تخف أنا الأول والآخر والحي، وقد كنت ميتا وها أنا حي إلى دهر الدهور وني مفاتيح الموت والجحيم».

(46) انظر الفصل الأخير من كل من الأناجيل المتماثلة والفصلين الاخيرين من يوحنا وكذلك الفصل الأول من أعمال الرسل.

يحل من بعض النجاح. وعلى كل فقد أعطيت اشارة الانطلاق للدفع الذي ستولد عنه الكنيسة المسيحية.

تلك إذن أهم الملامح الثابتة أو شبه الثابتة عن حياة عيسى. ولا شك أن الوقوف عند هذه المعلومات ليس من شأنه أن يرضي عامة المسيحيين ولا عامة المسلمين، وذلك راجع إلى أن ما نجده في القرآن أو في العهد الجديد والسنة المسيحية ليس تاريخاً بآتم معنى الكلمة بل هو مغزى هذه الحياة أو تأويل للأحداث التاريخية يندرج ضمن نظرة شاملة إلى الكون وضمن إطار عقائدي متكامل إسلامي أو مسيحي. وبدون أن تكون هذه الحقيقة ماثلة أمام أعيننا باستمرار، يعترفهم الجدلالات التي سيثيرها شخص عيسى بين المسيحيين أنفسهم أولاً وبينهم وبين المسلمين ثانياً.

### ج) نشأة العقائد المسيحية وتطورها إلى نهاية القرن الرابع/العاشر

حين نتطلع إلى معرفة نشأة العقائد المسيحية وتطورها نجد أنفسنا إزاء مواقف متناقضة من هذه القضية المتشعبة. فقد كان للمسلمين موقف خاص سنتعرض له في فصل لاحق، أما آباء الكنيسة (47) فقد طبعوا موقف هذه المؤسسة إلى اليوم بتصوير يمكن تلخيصه في أن المسيح قد أعلن عن العقيدة الحق ثم أنجز بموته وقيامته الخلاص الذي وعد به العهد القديم، كما أنه اختار عدداً من الناس، سمعوا تعاليمه وكانوا شهود عيان للأحداث الفادية، ليبشروا العالم بالخلاص الذي جاء به. وهؤلاء الناس - الحواريون والرسول - قد أيدهم الروح القدس عند العنصرة ( Pentecôte ) حتى يذهبوا إلى العالم كله و يبشروا بما سمعوا ورأوا. وقد قام هؤلاء المبشرون المأذونون بتبليغ العقيدة الحق وبشرى عيسى إلى الأمم فلقبت هذه الدعوة قبولاً حسناً لدى بعض الناس وآلت إلى تكوين مجموعات من المؤمنين وإلى بروز كنائس. ولكي يحتفظ بالعقيدة القويمة خالصة في هذه الكنائس الجديدة نصّب الرسل عليها أساقفة مهمتهم السهر على نقاء العقيدة، وتلا هؤلاء الأساقفة أساقفة آخرون قاموا بهذه المهمة وهكذا دواليك. وبذلك يمكن تتبع العقيدة الحق

---

(47) «الكنيسة» تدل على المعبد أو المكان الذي تقام فيه الطقوس وتدل كذلك على جمهور المؤمنين بالمسيح وخاصة المعتمدين. وتترتب عن المعنى الثاني - وهو المقصود في هذا السياق - عدة اعتبارات لاهوتية يمكن مراجعتها في المناجم المختصة. انظر على سبيل المثال:

K. Rahner, Herbert Vorgrimler, Petit dictionnaire de théologie catholique, ص 147-151.



عن طريق الأساقفة والرسل حتى نصل إلى المسيح نفسه (48).

والنتيجة المنطقية لهذا التصور أن الكنائس الكبرى قد سمعت منذ وقت مبكر (القرن الثاني) إلى وضع قوائم تاريخية أو وهمية للأساقفة الذين تعاقبوا عليها منذ «الرسول» المؤسس. وكانت لمختلف الفرق والمذاهب المسيحية المعتمدة هرطوقية (Hérétiques) مواقف شبيهة في كل شئ بهذا الموقف سوى أنها تدعي لنفسها صلة بالمسيح موازية للصلة المعترف بها في الكنيسة ولعلها في بعض الأحيان أوثق منها من الوجهة التاريخية المحض.

لذا يجدر بنا - التزاما بموضوعية البحث - أن لا نأخذ بعين الاعتبار مفهوم البدعة أو بالأحرى الهرطقة (Hérésie) إلا على أساس أنه يمثل تيارات لم يكتب لها الدوام أو الانتشار بسبب عوامل كثيرا ما كانت أبعد ما تكون عن الدين ولا شأن فيها للوفاء للعقيدة الخالصة التي جاء بها المسيح، وهو الوفاء الذي يدعيه كل المسيحيين مهما تضاربت اتجاهاتهم. أما الكنيسة الكاثوليكية (= العالمية) فهي، على نقيض الفرق الهرطوقية، تمثل التيار الذي توفرت له عوامل النجاح والانتشار بحيث قضى، باللين حيناً وبالقوة أحيانا، على الفرق المزاخمة واحتواها جزئيا لا أكثر ولا أقل. وما الوحدة العقائدية المزعومة واتصال السند بالحواريين والرسل إلا وهم ينافي الحقيقة (49).

وسنحاول فيما يلي تتبع الخطوط العريضة لأهم الأسر الفكرية داخل المسيحية منذ نهاية حياة عيسى إلى آخر القرن العاشرم، ليتمكن لنا فيما بعد وضع الموقف الإسلامي من المسيحية في محله ونحن على بينة من الأمر وواعون بالأبعاد التي كيفت الصلات التاريخية بين أتباع الديانتين. ويمكن تقسيم هذه الفترة الطويلة الممتدة على مدى عشرة قرون كاملة إلى أربع مراحل متميزة نسبيا، وهي مراحل

---

(48) يقول الأب رفائيل نخلة اليسوعي: «التقليد هو تعليم المسيح الذي نشره الرسل في أنحاء العالم وإن لم يكتب شي كثير منه في أسفار العهد الجديد. والحال أن الكنيسة الكاثوليكية وحدها قد حفظت على توالي الأجيال ذلك التقليد المقدس بدون أدنى زيادة جوهرية ولا نقصان» ثم يضيف: «في الحقيقة أقدم النصارى هم رسل السيد المسيح. والكنيسة الكاثوليكية وحدها رسولية، لأن جميع بابواتها خلفاء القديس بطرس رئيس الرسل، وكل تعليمها مقتبس من تعليم الرسل بدون أدنى تغيير جوهرية»؛ أربعة آلاف مثل للوعاظ وأساتذة التعليم المسيحي وللعمالات. ج 1، ص 156.

(49) «La fiction d'une unité ininterrompue (de la tradition dogmatique) contredit la vérité et ne peut être fondée qu'à grand renfort de sagacité formelle». Hans Von Campenhausen, Les pères grecs, p. 230; «Il apparaît désormais comme établi et hors de discussion qu'il n'y a pas eu aux origines du christianisme une orthodoxie opposée à une ou des hérésies». M. Simon et A. Benoit, Le Judaïsme et le christianisme antique, p. 300.

وانظر في هذا الصدد أيضا: E. F. Scott, The varieties of New Testament Religion.

تختلف اختلافا بينا من حيث طولها الزمني، ولكن كل واحدة منها اتسمت بخصائص تبرر الوقوف عندها ودرسها باعتبارها حلقة في سلسلة طويلة متماسكة.

— العهد التأسيسي: من نحو سنة 30 إلى سنة 125؛

— من الفرقة إلى الكنيسة: من سنة 125 إلى 325؛

— الكنيسة والدولة: من سنة 325 إلى ظهور الاسلام في بداية القرن السابع؛

— الكنيسة القروسطية: من ظهور الاسلام إلى آخر القرن الرابع/العاشر.

### (1) العهد التأسيسي

تمتد هذه المرحلة على طول قرن من الزمن تقريبا: من نحو سنة 30 إلى حوالي سنة 125 (50). ويمكن تقسيمها بدورها إلى فترتين: الأولى من سنة 30 إلى سنة 70 وفيها نشأت العقائد المسيحية، والثانية من سنة 70 إلى سنة 125 وقد شهدت بداية تدوين السنة المسيحية وبالتالي بداية استقرارها وانغلاقها.

ورغم أن هذه المرحلة حاسمة بالنسبة إلى مصير المسيحية فإن معرفتنا بها منقوصة الى حد كبير بسبب ندرة المعلومات الثابتة في الوثائق المحفوظ بها من جهة وانتساب هذه الوثائق إلى شق واحد من المعنيين بالأمر من جهة أخرى، دون اعتبار لبعد العقليات والمناهج السائدة فيها عما هو شائع في ثقافة عصرنا. لكن ان استحالت الدراسة المستوفية فإن بعض المصادر تمكننا من دراسة بعض الأبواب الهامة في تاريخ هذه الفترة. فكتاب أعمال الرسل يوفر لنا عرضا جزئيا للمسيحية في السنوات الثلاثين الأولى ويمدنا خاصة بمعلومات عن بداية كنيسة القدس، ولا شك أنه يحشرها في إطار زمني اعتباطي بحيث يتعين تفكيكه ليتسنى لنا إعادة تركيب نسق الأحداث، ولا شك كذلك أن ما جاء فيه قد وجهته التزامات معينة ومقتضيات الطريقة الدفاعية بحيث يتأكد نقده نقدا جديا، ولكن لولاه لما تسنت البتة معرفة المسيحية في سنواتها الأولى. أما رسائل بولس - حتى لو حذفنا منها عددا

---

(50) توجد قائمة مصادر ومراجع نقدية أساسية حتى سنة 1968 تحتوي على 549 عنوانا للمراجع مرتبة حسب الأغراض بالإضافة إلى المصادر، وتم تاريخ المسيحية منذ ظهورها إلى مجمع نيقية، وذلك في M. Simon et A. Benoit, Le Judaisme et le christianisme antique.

المرجع المذكور. ص ص 46-11؛ ويمكن الرجوع أيضا إلى القائمة الملحقه بدراسة

E. Trocmé, le christianisme des origines au concile de Nicée, in Histoire des Religions (2) Encyclopédie de la pléiade.

وتقع في ص ص 363-357. وانظر كذلك البيبليوغرافيا المثبتة في الجزء الأول من

Nouvelle Histoire de l'Eglise

المرجع المذكور، ص ص 571-535، وتم القرون الميلادية الستة الأولى.

من الرسائل المنحولة - فإنها تطلعننا بصفة مباشرة على هذه الشخصية غير العادية. وأخيرا تمكنا الأناجيل الثلاثة الأون من مدخل إلى الأوساط التي دونت فيها وتكونت السنة الشفوية المشتركة بينها.

**أولا: النشأة:** إن ظلما دامسا يخفي عنا تفصيل ما جرى بين التلاميذ في الأسابيع التي تلت الصلب. ومن المرجح أن أصحاب عيسى لم يتجمعوا في القدس إلا بصفة تدريجية حيث كوتوا بعمية عدد من الذين آمنوا حديثا برسالته ومنهم بعض أقاربه، مجموعة شبه رهبانية. وكانت ضرورات التآزر بين هؤلاء الجليليين النازحن مسؤولة عن هذا التطور الذي أدى شيئا فشيئا إلى تعميق المسحولوجيا (Christologie = النظريات التي محورها تأويل شخص المسيح ودوره). و يبدو أن التأثيرات الأسينية قد لعبت دورها في تكييف هذه المجموعة فاستعارت بعض النظريات اللاهوتية المثبوتة في آداب فرقة البحر الميت وحاكت مؤسساتها في بعض النواحي وخاصة فيما يتعلق بالاشترك في المكاسب (51) وتقديس سلطة المسيرين والانضباط الشديد (52). ولئن لم تحتوا النواة المنظمة على هذا المنوال على مجموع الذين شملتهم دعوة التلاميذ فإنها نظرا لوضعها المركزي، جعلت الحركة التي أثارها عيسى تظهر لأول مرة في شكل فرقة يهودية من بين الفرق اليهودية المتواجدة آنذاك (53).

وتبرز لنا الأبواب الخمسة الأولى من أعمال الرسل هذه المجموعة منهمكة أساسا في دعوة اليهود من سكان العاصمة أو من الحجيج. فلن يكن لها بد من التعبير بوضوح عن محتوى إيمانها بالمسيح وأداها ذلك إلى البحث في الكتب المقدسة عند اليهود عن الحجج التي من شأنها تدعيم انطباق مفهوم المسيح على شخص عيسى. وبذلك وفرت للمبشرين الأدوات الضرورية التي تمكنهم من الرد على اعتراضات زعماء اليهود ثم على تساؤلات المبشرين الأجانب عن الثقافة اليهودية

---

(51) أعمال الرسل 2/44: «وكان جمع المؤمنين معا وكان كل شئ مشتركا بينهم» وكذلك 4/34-35.

(52) لكن الاستعارة والمحاكاة لا تعنيان التأثير السلبي وأن المسيحية تولدت بصفة مباشرة عن الأسينية بل يمكن القول أن السابقة الأسينية قد وجهت تفكير الجيل الأول من المؤمنين بالمسيح وأنها وفرت لهم اطارا وأنموذجا ينسجون عليه.

(53) يستعمل أعمال الرسل نفس العبارة للدلالة على «فرقة» الناصر بين (5/24) والصدوقيين (17/5) والفريسيين (5/15). ومن الجدير بالملاحظة أن اليهودي القراني يعقوب القرصاني مازال في القرن العاشر م. يذكر النصارى ضمن «أفاريق اليهودية» الفريسيين والصدوقيين والمغاربة والسامرة وغيرهم، وذلك في كتابه: الأنوار والمراقب (ويرتجح م. سيمون أن المقصود بالمغاربة أسينيو قران: M Simon, les sectes juives au temps de Jésus: المرجع المذكور، ص 144).

والعقيدة المسيحية. فكان العمل الأساسي الذي قامت به هذه الكنيسة الناشئة هو بلورة العقيدة الخاصة بالمسيح والتأكيد على أن عيسى هو المسيح عوض أن يكون هو النبي أو «موسى الجديد». ولا يخفى ما في هذا التأكيد من جرأة لانتشاره إثر الصلب إذ أن المسيح عند اليهود كان قاهرا لا مقهورا.

وتدين المسيحية لكنيسة القدس الأولى كذلك بملاءمة عماد يحيى - يوحنا المعمدان للايمان بعيسى المسيح وباضفاء صبغة الطقس الدوري ذي القيمة السرية ( Sacramental ) على العشاء الذي تناوله عيسى مع تلاميذه. وفعلا احتفظ هذان السران ( Sacrements ) بالدور الجوهرى الذي كانا يقومان به في المجموعة المسيحية البدائية عندما انتشرا خارج الاطار الضيق الذي تبلورا فيه، وساهما بذلك مساهمة فعالة في استقرار المسيحية رغم كل التغييرات التي خضعت لها عبر تاريخها.

وقد أنشأ المسيحيون الألوان بالاضافة إلى ذلك طريقة وستة في التفسير قريبة مما وجدوه عند الاسينيين من حيث الجسارة على تطبيق نبؤات العهد القديم على الوضع الذي يعيشونه. واختاروا بالخصوص عددا من المزامير ومن النصوص المستخرجة من كتب الأنبياء وعلى الأخص من أشعيا. ومنذ ذلك الوقت بقيت تلك النصوص محور علم اللاهوت المسيحى.

كما أورثت المجموعة المقدسية الكنيسة خبر محنة ( Passion ) عيسى وقيامته (54) حيث تمتزج الذكريات التاريخية بالتأملات المستوحاة من الكتاب المقدس. واحتفظت بنسبة هامة من التعاليم التي توجه بها عيسى إلى تلاميذه ونظمتها لتحفظ وتستعمل في التبشير والتعليم والمناظرة. وأخيرا اعترفت لتلاميذ عيسى الإثني عشر الرئيسيين بسلطة خاصة على أنهم الممثلون للمسيح والجديرون بالطاعة، وبذلك وفرت للمسيحية حوار يباها وهيأت تكوين النظام الرئبى ( Hiérarchie ) في الكنيسة.

هذه إذن هي أهم المعطيات المتوفرة لنا عن نشأة أول مجموعة آمنت بعيسى وعن أهم خصائصها العقديّة والتنظيمية. ولكن هذه المعطيات محتاجة إلى تفسير

---

(54) يستعمل ر. بولمان لفظة «اسطورة» ( Mythe ) للدلالة على قيامة عيسى لأنه يرى أن الطريقة التي قدمت بها في الاناجيل لا يمكن اعتبارها حدثا تاريخيا انظر: M. Goguel, Préface à la trad. fr. de R. Bultmann, le Christianisme primitif...

المرجع: المذكور، ص 11. وانظر في هذا الصدد: M. Meslin, pour une science des religions.

ص 244، وكذلك: L. Rougier, la genèse des dogmes chrétiens.

حق نفهم الأسباب التي من أجلها أخذت الكنيسة وجهة معينة دون غيرها من الوجهات التي كانت تعاليم عيسى مستعدة نظريا لتوجيهها وقابلة لتؤول حسبها، كما أولت حسب الوجهة التي كتب لها النجاح في المسيحية كديانة قائمة الذات. فلقد رأينا أن عيسى لم يقصد تأسيس دين جديد والحال أنه أصبح محور عقيدة مرتكزة عليه وكنيسة منسوبة إليه. لقد أعلن عن قرب حلول الملكوت وأخطأ في حلمه ومات من أجله، لكن تلاميذه لم يقبلوا هذه الهزيمة وبفضلهم قهر الموت، إذ اعتقدوا أنه يعيش في قرب الله وفي مجده في انتظار احلال الملكوت على الأرض وأن صلبه المنكر لم يكن سوى الوسيلة التي رفعه الله بها وبعثه من بين الأموات حتى يعود في الأبهة التي بشر بها النبي دانيال. ولم يكن التلاميذ يفكرون مطلقا في مهاجمة الدين اليهودي أو الخروج من أطره (55) إنما كانوا متعلقين فقط بتأويل خاص للأمل المسيحي الذي لم يكن قد حدد بعد في اسرائيل بصفة واضحة. ولعلنا لا نبالغ إن قلنا أنهم لم يكونوا قط يتصورون أن يؤدي هذا التأويل الى الاعراض عن اليهودية وجعل استقلال المسيحية أمرا لا مناص منه.

ومني التلاميذ بخيبة جديدة عندما مرت الأشهر ثم السنوات دون أن تتحقق العوده المرجوة ( Parousie ) ولكنهم في هذه المرة لم يستطيعوا المحافظة على ايمانهم الا بتضخيمه وتحويله من جديد. وتمثل التضخيم في الالحاح على النقطة التي يرتكز عليها هذا الايمان وتميزه عن الدين اليهودي الأصيل أي على تصور شخص عيسى الناصري ورسالته، فهو عند اليهود دجال أو ضال وهو عندهم المسيح الموعود، وهكذا بدأت تتكون المسيحولوجيا بحق كأساس المسيحية ومحورها. بينما تمثل التحويل في رد الفعل على مناهضة اليهود بتوخي نظام خاص والانزلاق تدريجيا نحو طقوس مميزة ومظاهر من العبادة ان لم تعرض بعد عن الالتزام بأوامر الشريعة ونواهيها فإنها لم تعد يهودية خالصة.

لكن ما هي حظوظ دوام هذه الفرقة اليهودية التي يرفضها اليهود؟ الغالب على الظن أنها كانت ستسير تدريجيا إلى الانطواء الضيق على نفسها وإلى الاضمحلال كما انطفأت من قبلها ومن بعدها الفرق التي لم يتحقق ما كانت تنتظره، لو لم تشمل دعوة التلاميذ عددا من يهود المهجر المقيمين في القدس أو القادمين إليها من

---

(55) كان اليهود الذين آمنوا «أولي غيرة على الناموس» (أعمال الرسل 20/21). أي أنهم يحتنون أبناءهم ويحافظون على قواعد الطهارة وعلى راحة السبت وعلى الصلوات التي تؤدي كل يوم في الهيكل (أعمال 2/46). ونرى بطرس ويوحنا يصعدان إلى الهيكل معا لصلاة الساعة التاسعة (أعمال 1/3).

العالم الاغريقي في مواسم الحج، أولئك الذين يسميهم كتاب أعمال الرسل «اليونانيين» (56).

كان يهود الشتات ( Diaspora ) أكثر استعداد من سكان «اليهودية» ( Judée ) للتفاعل مع الأمل المسيحي ولكنهم لم يستنكفوا من تأويله على ضوء العادات الفكرية التي كانت سائدة في أوساطهم حيث الابتعاد عن التمسك بحرفية الشريعة والتأثر بنسب مختلفة بميل اليونان إلى مزج الأساطير والعقائد المختلفة في نظام واحد ( Synchrétisme ). كانت اهتماماتهم الدينية متجهة إلى اعتبارات ماورائية، فلما بدؤوا يهتمون بالمسيحية بحثوا فيها عن حلول للمشاكل التي تخامرهم وبما أنها كانت عاجزة عن توفير هذه الحلول فانهم أجابوا عنها وجعلوا منها دين خلاص ( Religion de salut ) وهم الذين لم تكن تعنيهم القومية اليهودية ومسيحانيتها الضيقة. فهم إذن قد عمقوا الاتجاه الذي ظهر بين التلاميذ إلا أنهم تخلصوا من الثقل الذي يمثله الدفاع عن القدس وميكلها وعلى أيديهم اختفى شخص عيسى الناصري التاريخي أو كاد، وأصبح عيسى - المسيح، كما آمن به اليهود، المخلص و«رب» العالم وارتفع إلى مقام الألوهية (57). وكان ذلك مدعاة إلى استياء اليهود وسخطهم واعتبروه أعظم عار ( Scandale ).

وتبع هذا المفهوم الجديد اثناء الطقوس والعبادات العتيقة، فاكسب العباد والقربان ( Eucharistie ) محتوى أسرار ( Mystères ) الخلاص الوثنية (58) وهو ما لا يمكن لليهود قبوله كذلك، مما أدى بالمجموعة المقدسية أولاً ثم

(56) أعمال الرسل 1/6.

-La personne et l'œuvre de Jésus sont interprétées à l'aide des conceptions empruntées au mythe gnostique de la délivrance- H. Bultmann, Le christianisme primitif... المرجع المذكور، ص 215.

(58) «ان القربان المقدس أو القداس كواحد من الطقوس الشائعة عند جميع المسيحيين هو في الواقع من الطقوس التخليدية. فهو عند المؤمن برهان، عن طريق التجربة الغامضة للتناول من طبيعة الاله الأبدى، على أن الروح خالدة» سيد عويس، الخلود في التراث الثقافي المصري، ص 55. ويقول المؤرخ البريطاني أ. توينبي:

-L'eucharistie, rite suprême du christianisme, est la transposition du culte méditerranéen d'un dieu de végétation, et les «éléments» le pain et le vin sont des produits régionaux. Leur caractère provincial frappe qui conque visite le Japon où c'est l'esprit du riz et non l'esprit du blé qui est divin». A. Toynbee, l'Histoire, p.488.

وانظر: L. Rougier, La genèse des dogmes chrétiens. المرجع المذكور، هامش 2 ص ص 48-49.

ويمكن الرجوع، فيما يخص وجهة النظر الكاتوليكية، مثلاً إلى: N.M.D.R. Boulet, Eucharistie ou la Messe dans ses variétés, son histoire et ses origines.

بالمجموعات المسيحية الأخرى إلى الانفصال عن السبيع ( Synagogues ) والتفاف أفرادها حول بعضهم بعضا وإحكام التنظيم والادارة المميزتين عن التجمعات اليهودية الصرف.

ومن الواضح على صعيد آخر أن «اليونانيين» لم يكونوا راضين عن الحذر الذي يتسم به نشر الانجيل عند الاثني عشر. كان الحوار يون يظنون أنهم يستطيعون اقناع «فقهاء الشريعة» والفرسيسين بالحسنى عن طريق الدعوة إلى التفكير في الكتاب المقدس ولذلك كانوا يتجنبون التصادم مع سلطة الهيكل إذا ما سمحت لهم بالتعبير عن رأيهم (59). أما اليونانيون فكانوا يعتبرون هذا الموقف بمثابة الخيانة: ينبغي في نظرهم مقاومة الخبر الأعظم ورجالها بدون هوادة ونشر الانجيل في كل مكان دون مداراة السلطة القائمة ودون الاقتصار على الحجج بل مواصلة العمل التبشيري الذي بدأه عيسى من حيث تركه.

و ظهر هذه المعارضة الشديدة للهيكل بصفة بارزة من خلال الفصل السابع من أعمال الرسل ولا شك أنها تتجاوز الاحترازاات التي عبر عنها عيسى في شأن ادارته (60). ولعل هذا الموقف قد أملاه الاهتمام المشط الذي أبدته المجموعة التي كان الاثنا عشر على رأسها تجاه الهيكل. فحيث كان هؤلاء ينتظرون فيه عودة قريبة للمسيح، كان اليونانيون لا يرون فيه الا «مغارة لصوص». وقد عبر عن هذا الرأي استيفانس ( Etienne ) أحد زعماء اليونانيين في خطاب مثير أدى إلى إيقافه وقتله عنى أيدي جماعة لا يستبعد أن يكونوا من «الغيورين» (61) وكانت نتيجة هذا الحادث - الذي يعسر تأريخه بدقة: 30 - 31 ؟ - أن غادر اليونانيون القدس بدون رجعة خوفا من الاضطهاد بينما بقي فيها الرسل والمجموعة التي حولهم لا يخشون شيئا. وهذا الاختلاف في المعاملة يدل على المسافة التي تفصل المجموعتين، كان موقف السلطات اليهودية ازاء الاثني عشر وأتباعهم يتسم بالتسامح إذ لم تكن تعتبرهم إلا فرقة إضافية إلى جانب الفرق اليهودية المتواجدة آنذاك بينما لم تكن

(59) انظر الفصول 5-3 من أعمال الرسل.

(60)

«Si Etienne et les Hellénistes sont venus grossir les rangs de l'Eglise naissante c'est parce qu'ils pensaient reconnaître dans la prédiction faite par Jésus de la ruine du Temple, un écho de leur propre message et dans Jésus lui-même le prophète, jusqu' alors anonyme, qu'ils attendaient. Mais il y a tout lieu de croire que leur pensée était déjà fixée dans ses lignes essentielles avant qu'ils aient pris contact avec le christianisme de Juifs réformistes qui prêchaient une religion «en esprit et en vérité». M. Simon. Les sectes juives au temps de Jésus, p. 87.

(61) والملاحظ أن هذا شها كبيرا بين خبر إيقاف استيفانس وقتله كما ورد في أعمال الرسل، 7، 11، 12، 13، 14، 15، 16، 17، 18، 19، 20، 21، 22، 23، 24، 25، 26، 27، 28، 29، 30، 31، 32، 33، 34، 35، 36، 37، 38، 39، 40، 41، 42، 43، 44، 45، 46، 47، 48، 49، 50، 51، 52، 53، 54، 55، 56، 57، 58، 59، 60، 61، 62، 63، 64، 65، 66، 67، 68، 69، 70، 71، 72، 73، 74، 75، 76، 77، 78، 79، 80، 81، 82، 83، 84، 85، 86، 87، 88، 89، 90، 91، 92، 93، 94، 95، 96، 97، 98، 99، 100، 101، 102، 103، 104، 105، 106، 107، 108، 109، 110، 111، 112، 113، 114، 115، 116، 117، 118، 119، 120، 121، 122، 123، 124، 125، 126، 127، 128، 129، 130، 131، 132، 133، 134، 135، 136، 137، 138، 139، 140، 141، 142، 143، 144، 145، 146، 147، 148، 149، 150، 151، 152، 153، 154، 155، 156، 157، 158، 159، 160، 161، 162، 163، 164، 165، 166، 167، 168، 169، 170، 171، 172، 173، 174، 175، 176، 177، 178، 179، 180، 181، 182، 183، 184، 185، 186، 187، 188، 189، 190، 191، 192، 193، 194، 195، 196، 197، 198، 199، 200، 201، 202، 203، 204، 205، 206، 207، 208، 209، 210، 211، 212، 213، 214، 215، 216، 217، 218، 219، 220، 221، 222، 223، 224، 225، 226، 227، 228، 229، 230، 231، 232، 233، 234، 235، 236، 237، 238، 239، 240، 241، 242، 243، 244، 245، 246، 247، 248، 249، 250، 251، 252، 253، 254، 255، 256، 257، 258، 259، 260، 261، 262، 263، 264، 265، 266، 267، 268، 269، 270، 271، 272، 273، 274، 275، 276، 277، 278، 279، 280، 281، 282، 283، 284، 285، 286، 287، 288، 289، 290، 291، 292، 293، 294، 295، 296، 297، 298، 299، 300، 301، 302، 303، 304، 305، 306، 307، 308، 309، 310، 311، 312، 313، 314، 315، 316، 317، 318، 319، 320، 321، 322، 323، 324، 325، 326، 327، 328، 329، 330، 331، 332، 333، 334، 335، 336، 337، 338، 339، 340، 341، 342، 343، 344، 345، 346، 347، 348، 349، 350، 351، 352، 353، 354، 355، 356، 357، 358، 359، 360، 361، 362، 363، 364، 365، 366، 367، 368، 369، 370، 371، 372، 373، 374، 375، 376، 377، 378، 379، 380، 381، 382، 383، 384، 385، 386، 387، 388، 389، 390، 391، 392، 393، 394، 395، 396، 397، 398، 399، 400، 401، 402، 403، 404، 405، 406، 407، 408، 409، 410، 411، 412، 413، 414، 415، 416، 417، 418، 419، 420، 421، 422، 423، 424، 425، 426، 427، 428، 429، 430، 431، 432، 433، 434، 435، 436، 437، 438، 439، 440، 441، 442، 443، 444، 445، 446، 447، 448، 449، 450، 451، 452، 453، 454، 455، 456، 457، 458، 459، 460، 461، 462، 463، 464، 465، 466، 467، 468، 469، 470، 471، 472، 473، 474، 475، 476، 477، 478، 479، 480، 481، 482، 483، 484، 485، 486، 487، 488، 489، 490، 491، 492، 493، 494، 495، 496، 497، 498، 499، 500، 501، 502، 503، 504، 505، 506، 507، 508، 509، 510، 511، 512، 513، 514، 515، 516، 517، 518، 519، 520، 521، 522، 523، 524، 525، 526، 527، 528، 529، 530، 531، 532، 533، 534، 535، 536، 537، 538، 539، 540، 541، 542، 543، 544، 545، 546، 547، 548، 549، 550، 551، 552، 553، 554، 555، 556، 557، 558، 559، 560، 561، 562، 563، 564، 565، 566، 567، 568، 569، 570، 571، 572، 573، 574، 575، 576، 577، 578، 579، 580، 581، 582، 583، 584، 585، 586، 587، 588، 589، 590، 591، 592، 593، 594، 595، 596، 597، 598، 599، 600، 601، 602، 603، 604، 605، 606، 607، 608، 609، 610، 611، 612، 613، 614، 615، 616، 617، 618، 619، 620، 621، 622، 623، 624، 625، 626، 627، 628، 629، 630، 631، 632، 633، 634، 635، 636، 637، 638، 639، 640، 641، 642، 643، 644، 645، 646، 647، 648، 649، 650، 651، 652، 653، 654، 655، 656، 657، 658، 659، 660، 661، 662، 663، 664، 665، 666، 667، 668، 669، 670، 671، 672، 673، 674، 675، 676، 677، 678، 679، 680، 681، 682، 683، 684، 685، 686، 687، 688، 689، 690، 691، 692، 693، 694، 695، 696، 697، 698، 699، 700، 701، 702، 703، 704، 705، 706، 707، 708، 709، 710، 711، 712، 713، 714، 715، 716، 717، 718، 719، 720، 721، 722، 723، 724، 725، 726، 727، 728، 729، 730، 731، 732، 733، 734، 735، 736، 737، 738، 739، 740، 741، 742، 743، 744، 745، 746، 747، 748، 749، 750، 751، 752، 753، 754، 755، 756، 757، 758، 759، 760، 761، 762، 763، 764، 765، 766، 767، 768، 769، 770، 771، 772، 773، 774، 775، 776، 777، 778، 779، 780، 781، 782، 783، 784، 785، 786، 787، 788، 789، 790، 791، 792، 793، 794، 795، 796، 797، 798، 799، 800، 801، 802، 803، 804، 805، 806، 807، 808، 809، 810، 811، 812، 813، 814، 815، 816، 817، 818، 819، 820، 821، 822، 823، 824، 825، 826، 827، 828، 829، 830، 831، 832، 833، 834، 835، 836، 837، 838، 839، 840، 841، 842، 843، 844، 845، 846، 847، 848، 849، 850، 851، 852، 853، 854، 855، 856، 857، 858، 859، 860، 861، 862، 863، 864، 865، 866، 867، 868، 869، 870، 871، 872، 873، 874، 875، 876، 877، 878، 879، 880، 881، 882، 883، 884، 885، 886، 887، 888، 889، 890، 891، 892، 893، 894، 895، 896، 897، 898، 899، 900، 901، 902، 903، 904، 905، 906، 907، 908، 909، 910، 911، 912، 913، 914، 915، 916، 917، 918، 919، 920، 921، 922، 923، 924، 925، 926، 927، 928، 929، 930، 931، 932، 933، 934، 935، 936، 937، 938، 939، 940، 941، 942، 943، 944، 945، 946، 947، 948، 949، 950، 951، 952، 953، 954، 955، 956، 957، 958، 959، 960، 961، 962، 963، 964، 965، 966، 967، 968، 969، 970، 971، 972، 973، 974، 975، 976، 977، 978، 979، 980، 981، 982، 983، 984، 985، 986، 987، 988، 989، 990، 991، 992، 993، 994، 995، 996، 997، 998، 999، 1000.

تحتل اليونانيين ودعوتهم التي لا تخلو من صبغة عدوانية ومن نوع من التعطش إلى الاستشهاد تعكسه بوضوح بعض الفقرات من الإنجيل مرقس (62)، وهو الوثيقة التي يرجح أن تكون صياغتها الأولى قد ظهرت في أوساطهم. ومن هنا نشأت تلك الفكرة التي سيكون لها الأثر الخطير في تاريخ المسيحية اللاحق: أن الانسان لا يمكن أن يعتبر مسيحيا ما دام لم يتألم في سبيل المسيح والإنجيل.

لكن اليونانيين لم يقض عليهم بطردهم من العاصمة بل وجدوا ملجأ في نواحي فلسطين التي لم تكن تمتد إليها يد السنهدين ( Sanhédrin ) والغيورين الإبشقة مثل السامرة والمدن الساحلية المتهلنة ( Hellénisés ) بـ.رجات متفاوتة. كما عاد البعض منهم إلى مواطنهم الأصلية في المهجر وخاصة في فينيقية ( Phénicie ) والشام وقبرص. وحيثما حلوا كانوا الدعاة المتحمسين لعقيدتهم في البيع وغيرها من الأماكن التي يلتقون فيها باليهود والوثنيين اليهودين ( Prosélytes ) والسامريين. ولقيت كرازتهم ( Prédication ) نجاحا حمل حبر القدس الأعظم على التدخل لدى بعض البيعة، في دمشق مثلا، للحد من آثاره وحمل كذلك الاثني عشر على السعي إلى تجنب تكوين كنائس ذات نزعة يونانية في فلسطين. فكانت حملات الاحتواء التي قاموا بها شروعا في القيام بعمل تبشيري خارج القدس وتأسيس عدد من الكنائس المرتبطة بالكنيسة الأم (63) بعدما كان نشاطهم مقصورا على العاصمة. وهناك دليل آخر على نجاح دعاية اليونانيين وخاصة منهم فيلبس ( Philippe ) (64)، ويتمثل في وجود كنائس ذات نزعة يونانية على سواحل فينيقية ووسطين - وحتى في القدس فيما يبدو (65) - بعد حوالي ربع قرن من استشهاد استفانس.

«وكان الذين تبددوا من أجل الضيق الذي حصل بسبب استفانس قد اجتازوا إلى فينيقية وقبرص وأناطكية وهم لا يكلمون أحدا بالكلمة إلا اليهود. ولكن قوما منهم كانوا قبرصيين وقيروانيين (66)، فهؤلاء لما قدموا أنطاكية أخذوا يكلمون اليونانيين مبشرين بالرب يسوع» (67). هكذا يخبرنا كتاب أعمال

(62) انظر خاصة الفصول 8، 9، 10.

(63) أعمال الرسل، 10.8.

(64) انظر عنه أعمال الرسل، 8.

(65) أعمال الرسل، 21.

(66) نسبة إلى القيروان Cyrène المدينة والمستعمرة الاغريقية الواقعة في ليبيا على حدود مصر الغربية.

(67) أعمال الرسل 20/11.



الرسول عن المبادرة الجريئة التي قام بها هذا الصنف من المسيحيين حين لم يقتصر على دعوة اليهود إلى الإيمان بعميسى وتوجهوا إلى وثنيي أنطاكية الاغريق، ففتحوا بذلك أبواب الكنيسة المسيحية على مصراعيها لدخول «المهتدين» من الوثنيين. ولئن حاول صاحب أعمال الرسول نسبة هذه البادرة إلى بطرس في حديثه عن اهتداء كرنوليوس ( Corneille ) قائد المائة وأصحابه (68)، فلا مجال للشك في أن اليونانيين هم الذين حققوا هذا التحول في تاريخ الكنيسة (69)، بقطع النظر عن كونهم قاموا به بصفة عفوية أو أن بعض الأحداث في حياة عميسى قد مهدت السبيل للمستقبل في هذه النقطة بالذات. بل ليس من المستبعد أن يكون بعض الوثنيين قد دخلوا الدين الجديد فرادى قبل التحول الذي شهدته أنطاكية، إلا أن هذه الحالات الشاذة ليس من شأنها إلا تأكيد القاعدة التي تقتضي أن الأنجيل يتجه إلى اليهود دون غيرهم.

وإثار انتساب أعداد كبيرة من اليونانيين إلى المسيحية مشاكل جديدة بطبيعة الحال تمثلت في تساكين اليهود وغير اليهود في نفس المجموعة وبالخصوص حول المائدة الافخارستية، إذ كان اليهود يتأثمون من اقتسام الخبز والخمر مع اليونانيين، وتمثلت كذلك في خطر «الانحرافات» العقائدية والأخلاقية الناتجة عن تواجد أغلبية من القادمين من الوثنية بينما كان التراث اليهودي إلى حد تلك الفترة قاسما مشتركا بين جميع المسيحيين. وإزاء تواصل انتشار التبشير بين الوثنيين لم تجد كنيسة القدس بدا من إرسال تلميذ من أصل يهودي إلى أنطاكية حتى يشارك في حياة الكنيسة الجديدة ويحفظ فيها قدرا أدنى من النظام والانسجام. ويبدو أن برنابا شعر بأنه لا يقدر بمفرده على التحكم في هذا التيار الجارف فخرج إلى طرسوس ( Tarse ) في طلب شاول ( Saül ) الملقب ببولس ( Paul ) اعتقادا منه أنه الوحيد الذي يستطيع إبقاء المجموعة الانطاكية في الطريق القويم. وهكذا انطلقت مساهمة «رسول الأمم» الفعالة في اكساب الكنيسة العديد من الخصائص التي ستصطبغ بها في القرون الموالية. وقد ولد بولس حسب المرجح في بداية القرن الميلادي الأول في طرسوس من مقاطعة قيليقية ( Cilicie ) (70) بآسيا الصغرى وكان ينتسب إلى

(68) الفصل العاشر.

(69) «إن التلاميذ دعوا مسيحيين بأنطاكية أولا»، أعمال الرسل 26/11، وهذه النسبة صدى سياسي إذ أنها تعني أتباع المسيح بمفهومه السائد حينئذ في للأوساط اليهودية مما يبرز المجموعة المسيحية في مظهر الفرقة المسيحانية.

(70) انظر عنها دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة الجديدة، 12.11/35-39.

والملاحظ أن ترجمة اليسوعيين للكتاب المقدس، بيروت، 1960. = art-Cilicie (M. Genard)

أسرة يهودية تدعي أيضا أنها من سلالة سبط بنيامين التي أنجبت الملك شاول وهو ما يفسر اسمه العبراني الذي أضيف إليه الاسم الروماني بولس حسب عادة شائعة في ذلك العهد بين يهود الشتات. وقد تمتعت أسرته فيما يبدو بحقوق المواطنة الطرسوسية والرومانية مع احتفاظها بيهوديتها مما سيكون له نعم العون في حياته المضطربة. وكانت اليونانية لغته الأصلية ولكنه ذهب في صباه إلى القدس حيث «تأدب لدى قدمي جمليثيل» ( Gamaliel ) (71) أحد كبار شيوخ بني اسرائيل من مدرسة هلال. فلا غرابة أن نجد في تفكيره طابعا مزدوجا فيه أثر المقولات الاغريقية والمفاهيم وأساليب التأويل الربانية (72).

كان بولس قبل ايمانه بالمسيح يهوديا فخورا بشعبه وفر يسيا مثاليا (73) وعدوا لدودا للكنيسة الناشئة (74) وينسب إليه أعمال الرسل (75) دورا رئيسيا في اضطهاد استفانس واليونانيين، وربما كان ذلك دليلا على ميوله نحو القيورين كما هو الشأن بالنسبة لكثير من الفريسيين - ووسائلهم العنيفة تجاه الخطأة. وكان في إيمان جماعة من اليهود، عليهم سمات القيورين، في مطاردته إثر إيقافه في القدس، ما يدل على أن هذا الحزب كان يعتبره مرتدا خرج من صفوفه (76). ومهما كان الأمر فإن بولس كان في مهمة - لعلها رسمية (77) - ضد المسيحيين خارج فلسطين حين مرّ وهو في طريق دمشق بأزمة دينية عنيفة لا يتحدث عنها هو إلا تلميحا ولكن كتاب الأعمال يبسطها في ثلاث مناسبات (78) بطرق مختلفة بعض الشيء. وكان السبب المباشر لهذه الأزمة التي انتهت بإيمانه بالمسيحية رؤيا رأى فيها عيسى يلومه على اضطهاد أتباعه، فوجد فيها برهانا على خطئه في حق الناصري واعتقد منذ ذلك الحين أن الشخص الذي كان يعتبره دجالا يتمتع في الحقيقة بتأييد إلهي ويحتل لدى الأب السماوي مكانة رفيعة. وهكذا جعلت هذه

تستعمل «كيليكية» بينما يستعمل شيخ الازهر السابق عبد الحليم محمود «سيليغيا» (كذا) للدلالة على هذه المقاطعة في ترجمته (دون ذكر لعنوان الكتاب الأصلي!) لكتاب ش. جنيبر، المسيحية نشأتها وتطورها، ص 102.

(71) حسب أعمال الرسل 3/22.

(72) نقصد هنا النسبة إلى الربانيين = Rabbins

(73) رسالة بولس إلى أهل فيلي، 5/3.

(74) رسالة بولس إلى أهل غلاطية 1/13-14.

(75) 3/8 و 20/22 مثلا.

(76) أعمال الرسل، 25-21.

(77) أعمال الرسل 2.1/9 و 12/26.

(78) أعمال الرسل 9، 22، 26.

الرؤيا من المصطهد تلميذا ومن «الفريسي ابن الفريسي» رسول الأمم (79). ولسنا نعرف تاريخ هذه الحادثة التي غيرت جذريا مجرى حياته معرفة دقيقة، فبعض المؤرخين يرجح سنة 30 وبعضهم سنة 38 وآخرون يضعونها بين هاتين السنتين (80)، إلا أن فترة لا تقل عن الثلاث سنوات تفصلها عن قدوم بولس إلى كنيسة انطاكية ذات الأغلبية غير اليهودية سنة 41. ولا نعرف عن هذه المدة سوى أمرين شبه ثابتين: الأول أنه قام بعد ثلاث سنوات من حادثة طريق دمشق بزيارة القدس «فأقام عند بطرس خمسة عشر يوما ولم ير غيره من الرسل سوى يعقوب أخخي الرب» (81) والأمر الثاني أنه شرع في التبشير بين الأمم إثر هذه الحادثة في دمشق وفي بلاد العرب ثم في سورية وقيليقية (82)، ولكننا نجعل جهلا تماما ان كان الانجيل الذي كان يبشر به إذ ذاك هو انجيل حوار يبي القدس أو انجيلا قريبا من انجيل اليونانيين أو انجيلا مماثلا منذ ذلك العهد لما سيعلنه فيما بعد. ويغلب على الظن أنه استمد العديد من آرائه من كنيسة دمشق إلا أنه لم يكن راضيا تمام الرضى عن السنة التي وجدها هناك والمتأثرة بـ«اليونانيين» والفرق اليهودية الهامشية مثل الأسينيين (83) فاتجه إلى القدس بحثا عن سنة أصيلة قبل أن تتكون له مفاهيم شخصية. ومن المحتمل أن يكون في هذه الفترة قد طلب من الوثنيين الدخول في اليهودية، أي اشترط عليهم الختان، قبل تعميدهم (84).

لكن بولس وجد نفسه، حين دعاه برنابا إلى أنطاكية، أمام وضعية جديدة خلقتها مبادرة المبشرين «اليونانيين» وتمثل في وجود كنيسة تتكون أساسا من وثنيين آمنوا بالمسيح دون المورور باليهودية، فما كان منه إلا أن اعتبرها آية من الله وسعى مع برنابا إلى إقناع المسؤولين عن كنيسة القدس بهذا الرأي. ويبدو أن

(79) والملاحظ أن بطرس كان ينادى بولس هذا اللقب ويدعى له... المبادرة إلى دعوة الأمم، انظر أعمال الرسل 7/15.

(80) فهي مثلا - وكفي تقتصر على الدراسات الحديثة ذات الصيغة التاريخية والتأليفية التي أحلنا عليها سالفًا - سنة 30 أو أوائل سنة 31 عند E. Trocmé, le Christianisme des origines au concile de Nicée.

ص 209، وسنة 36 عند: M. Simon et A. Benoit, Le judaisme et le christianisme antique.

ص 97، وسنة 38 عند: J. Daniélou, Nouvelles Histoire de l'Eglise ج 1 ص 51.

(81) رسالة بولس إلى أهل غلاطية 18/1-19.

(82) رسالة بولس إلى أهل غلاطية 17/1؛ أعمال الرسل 30/9.

(83) يلاحظ C.T. Fritsch, The Qumran Community، ص 21، أن دمشق وضواحيها كانت دائما ملجأ لمجموعات وأفراد مختلفي المشارب عبر العصور. وفي ذلك إشارة يمكن أن تفسر الآثار الأسينية في تفكير بولس وفي تطور العقائد المسيحية بصفة عامة.

(84) رسالة بولس إلى أهل غلاطية 11/5.

هؤلاء احتفظوا لأنفسهم بالتبشير بين بني اسرائيل وسمحوا لها بمتابعة حملتها التبشيرية لإدخال المزيد من الوثنيين إلى المسيحية دون أن يحتثوا (85). فذهبا إلى قبرص وميفيلية ( Pamphylie ) في جنوب آسيا الصغرى وإلى أواسط بلاد الأناضول (86)، إلا أن المقدسيين استغلوا غيابها عن أنطاكية لوضع حد للاشتراك في تناول القربان بين المسيحيين من أهل يهودي والمسيحيين من أصل وثني حتى يحافظوا على طهارة اليهود الطقسية، فسعى مجددا لدى كنيسة القدس لحل هذا المشكل وتم التوصل إلى حل وسط يقتضي امتناع المسيحيين من أصل وثني «لما ذبح للأصنام ومن الدم والمخوق والزنى» (87) كشرط كاف للاشتراك في تناول.

وقد قبل بولس هذا الحل بصفة وقتية فلما استأنف نشاطه التبشيري رفض تطبيقه في كل مكان وانفصل عن برنابا لهذا السبب فيما يبدو، ومضى وحده يفرض سلطته الشخصية على المساعدين الذين يختارهم والمجموعات التي يؤسسها. وهكذا قضى نحو العشرين (حوالي 48-58) يعمل جاهدا لتبشير المدن المحيطة بالبحر الابحجي، وهي الفترة المعروفة أكثر من غيرها في حياته بفضل أعمال الرسل (16-20) وكذلك بفضل جل رسائله المكتوبة في هذه السنوات الخصبية. وقد استطاع رغم كل العراقيل التي اعترضته، من مناوأة الجاليات اليهودية والسلطات البلدية أو الرومانية ومبعوثي كنيسة القدس، ورغم الخيبات التي مناه بها بعض مدعويه، أن يؤسس مجموعة من الكنائس التي بقيت بعد مغادرته لها وبعد موته وفة للوجهة التي طبعها بها واحتفظت بذكراه وبعده من كتاباته.

كان بولس يدعو المبشرين إلى الاعتراف بسلطته الاستثنائية كرسول، وكان هذا اللقب الذي ادعاه لنفسه باستمرار وأكد عليه - وإن لم يكن معترفا له به عند جميع المسيحيين - يجعل من كل الذين يحملونه آنذاك ممثلين مباشرين لعيسى يتمتعون بحقوق عديدة. فكان يعتبر نفسه الناطق المعصوم باسم المسيح والمعبر عن

(85) رسالة بولس إلى أهل غلاطية 2/10.

(86) أعمال الرسل 13-14.

(87) أعمال الرسل 15/28-29. وانظر كذلك 21/25. والملاحظ أن هذه الأحكام ليست إلا القسم الطقسي من «الوصايا النوحية» (Commandements noachiques) التي كان يفرضها الربانيون على «المتقين الله» وهم الوثنيون المتعاطفون مع اليهودية M. Simon et A. Benoit, Le judaïsme et le christianisme antique

الرجوع المذكور، ص 76 و102. ويعقد م. رودسون مقارنة بين القطيعة بين اليهودية والمسيحية من جهة وبين اليهودية والاسلام من جهة أخرى بسبب التعاليم الخاصة بالطعام في M. Rodinson, Mahomet, ص 220-221.

إرادته التي يجب أن يخضع لها المؤمن في كل مظاهر حياته. وهو ما يفسر اللهجة الوثوقية التي يستعملها عادة لبدء رأيه في مسائل مختلفة تمتد من المشاكل الزوجية إلى اللحم الذي يتناوله المؤمنون.

اننا كثيرا ما نعرث عنده الدارسين المسيحيين على عبارة «علم اللاهوت البولسي» (88) مما ينبئ بوجود نظام لاهوتي شامل ومتكامل عند بولس. وليس الأمر كذلك في الواقع. فقد كانت اهتماماته عملية في المقام الأول ولم تكن آراؤه تخلو من التردد وعدم التماسك بل ومن التناقض أحيانا. بقي تفكير بولس يهوديا في العديد من جوانبه، شأنه في ذلك شأن التلاميذ وحتى اليونانيين أنفسهم. ففهمه لله الواحد الذي أمر الناس بسلوك معين وجعل من اسرائيل شعبه المختار هو مفهوم أي حبر يهودي. ومفهومه للكتاب المقدس وللتأويل الذي يستخرج به المعنى الباطن مفهوم يهودي كذلك وإن تسربت إليه تأثيرات اليهودية اليونانية أو الأسينية. كما بقيت نظرتة إلى منزلة الانسان في الكون وإلى الخطيئة ومتصوراته الرؤيوية شبيهة بالقوال المعهودة في الأدب اليهودي حول هذه المواضيع. ومعلوم أن بولس لم ينكر قط انتسابه إلى اليهودية وأنه لم ينفك عن الخضوع إلى الوصايا الموسوية كلما سمحت له الظروف بذلك (89) وعن الاهتمام الأكيد بخلاص اسرائيل (90). ولكن تفكيره ابتعد عن الفكر اليهودي في جوانب أخرى أساسية: ابتعد عنه في الاستنجاد بمفاهيم يونانية مثل «الضمير» و«الطبيعة» و«النفع» وابتعد عنه خاصة في كل ما يتعلق بالمسيحولوجيا فقد أصبح عنده لقب المسيح، الغريب عن المقولات اليونانية، عبارة عن اسم ثان لعيسى بينما أطلق عليه لقب «الرب» أو «السيد» (Seigneur-Kyrios) الدال على الاله الشخصي عند اليونان. وقد يكون استعمال اللفظة الآرامية أو السريانية «مار» للتوجه إلى عيسى في الصلاة منذ عهد مبكر (91) من جهة ودلالة رب (Kyrios) على الله في الترجمة اليونانية للعهد القديم من جهة أخرى، مما سهل هذا التعويض.

ويمكن القول في هذا المجال أن بولس إنما ضخم بدوره الاتجاهات الكامنة في

---

(88) انظر على سبيل المثال وجهة نظر كاثوليكية في: F. Prat, La théologie de Saint Paul.

(89) أعمال الرسل 26/21 مثلا.

(90) رسالة بولس إلى أهل رومية 11.9.

(91) رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثس 22/16 ورؤيا يوحنا 20/22. وانظر عن «مار»، الشابشتي،

الديارات، ص 69، هامش 1. وقارن بالفيروزبادي، القاموس المحيط، 141/2 «مارسرجس

(Saint Serge) اسمان جعلوا واحدا»!

المسيحية منذ أن اعتبر عيسى هو «الذي ينبغي أن يأتي» إلى انقاز هذا الانتظار عن طريق الاعتقاد في قيامته وإلى تبرير انتظار عودته بالتأويلات الكتابية (92) والتجديد المتزايد. فلا عجب أن نرى مثلاً «ملكوت الله» الأساسي عند عيسى يفقد الكثير من أهميته عند بولس (93) ويحلّ محله التركيز على الخلاص. فاعلان الانجيل والايان بعيسى هما الكفيلان عنده بتوفير الخلاص للانسان والشرط الأساسي للاستفادة من العدل الالهي عن طريق «النعمى» (Grâce) الالهية وحدها لا بواسطة الأعمال مهما كانت. وقد يبدو هذا المنطق غريباً لأول وهلة، لذا لا بد من التنبيه إلى أن بولس لا يكاد يحتفظ من كل حياة عيسى إلا بما حدث في آخرها فيعتبر أن الصلب لم يكن ظلماً صارخاً لشخص برئ إلا في الظاهر فحسب وأنه في حقيقته برهان على أن الله لم يكن يريد مواصلة احتمال خطيئة البشر الأولى فانتقم من أعدهم وأكثرهم براً انتقاماً لا معنى له إلا إذا كان فداء وتكفيراً عن هذه الخطيئة ومنذ ذلك الحين أصبحت النعمى تشمل المسيح القائم من الأموات والمجد وتشمل كل الذين يقبلون بالعماد، الذي هو رمز الموت مع المسيح، واعتبار صلبه العقاب الذي يستحقونه (94).

على أن الفرد المبرر بالنعمى عاجز حسب بولس عن أن يجيأ مهما اجتهد حياة مطابقة للإرادة الالهية (95) فلا مناص له من الانصهار في مجموعة المعتمدين حيث يعمل الروح القدس عمله ويمكّنه من طاعة الله بصفة عفوية. وهكذا يصبح الروح القدس على يديه القوة المحركة لحياة المسيحيين - على شرط أن لا ينفصلوا عن هيكل الروح القدس - الذي هو الكنيسة - بعد أن كان يعتبر عند اليهود ملهم الأنبياء ومصدر وحيمهم.

ولم تجد هذه الآراء الجديدة التي أدخلها بولس إلى المسيحية صدى واسعاً في حياته خارج الحلقة الضيقة من المريدين الذين اتصل بهم، فلم تنتشر إلا بانتشار رسائله في أواخر القرن الأول بعدما خرجت من حوزة الأشخاص الذين أرسلها إليهم. وحتى في هذه الفترة الأخيرة فإن موقف العديد من الأوساط المسيحية كان

(92) نستعمل كتابية كنسية إلى «الكتاب المقدس» في مقابل Blique

(93) والملاحظ أن بعض أقوال عيسى تجعل هذا الملكة في داخل الإنسان وتسمح إذن بهذا التحول (لوقا 21:20/17). وانظر تعليق ج. فرنسوا على هذا المفهوم في J. François De la genèse à l'apocalypse ص. 241: وكذلك نعمة، من وحي المسيح، المرجع المذكور، ص ص 62-64.

(94) انظر الفصول الستة الأولى من رسالة بولس إلى أهل رومية.

(95) رسالة بولس إلى أهل رومية، 7.

يتسم بالاحتراز منها ويراها موضع شبهة (96). وقد لا تكون هذه المعارضة غريبة عن التأثر الذي كان لفكر بولس في نشأة الغنوصية أو ما قبل الغنوصية المسيحية ( Prégnoisticisme ) وعن حرص الكنيسة عامة على توخي مسلك وسط والحفاظ على التوازن بين التيارات المتطرفة التي تجاذبها.

. لكن إن كان صدى أفكار بولس محدودا في حياته فقد كان المسيحيون المقدسيون مطلعين عليها فيما يبدو، ولعله لم ينجح عند زيارته الأخيرة للقدس سنة 58 في اكتساب ثقتهم نحو الكنائس التي أسسها، ولا نستطيع التكهن بسير الأحداث لو أُتيح له البقاء طويلا في العاصمة الفلسطينية، إذ شَرَّ عليه اليهود حملة عنيفة انتهت بإيقافه ثم عرضه على رومة. ومثل هذا الايقاف نقطة تحوّل أخيرة في حياة بولس وبداية أزمة حادة بالنسبة الى جميع الكنائس المسيحية.

كانت هذه الكنائس قد انتشرت في أقل من ثلاثين سنة في فلسطين، حيث كانت بعض المجموعات تابعة للكنيسة الأم في القدس، بينما بقيت مجموعات أخرى وفية للنزعة اليونانية. وكانت بعض المدن في الشام وقبرص وقيليقية تحتوي على خلية مسيحية مكونة من اليهود ومن الوثنيين بنسب متفاوتة. وبالإضافة الى قرابة العشر كنائس التي أسسها بولس في المناطق المحيطة بالبحر الابيحي، لا يستبعد أن تكون بعض الجاليات اليهودية في المهجر قد احتوت على مجموعات من المسيحيين في بلاد الأناضول وفي شمال ما بين النهرين وشمال مصر وخاصة في الاسكندرية وربما في رومة.

ولكن هذه الكنائس الحديثة لم تكن تحتوي على أعداد وافرة من المؤمنين كما لم تكن منظمة على نفس المنوال. فالعلاقات فيها بين المسيحيين من أصل يهودي والمسيحيين من أصل وثني تختلف من كنيسة إلى أخرى، وكثيرا ما كانت الكنيسة عبارة عن ملحق بالبيعة أو مجرد مكان يلتقي فيه المسيحيون في حين يواصلون، كل على حدة، سلوك حياتهم السابقة مما يسمح لهم بالمحافظة على وضعيتهم القانونية إزاء السلطة وبالخصوص إذا كانوا من اليهود. ذلك أن الوقت لما يجن إذ ذاك لتعتبر السلط الرومانية المسيحيين أتباع دين جديد معترف به أو مضطهد مثلما أن السلط اليهودية لَمَّا تعتبرهم كذلك، وهي المتعودة على تعدد التيارات في صلب الديانة اليهودية.

وإلى حد الفترة التي أوقف فيها بولس فان الصعوبات التي وجدها المبشرون

---

(96) انظر نموذجا لهذه المواقف المحترزة في رسالة بطرس الثانية 16.15/3.

كانت متأتية عن اجتهاد السلط البلدية أكثر مما هي نتيجة سياسة اضطهاد عامة. وكان السبب في تغيير هذه المعاملة في اتجاه الشدة ارتفاع عدد المسيحيين وبعض المبادرات التي قاموا بها وتشتت منها رائحة الاستفزاز. إلا أن العامل الأساسي في هذا التشدد الطارئ كان بلا منازع الأزمة التي كانت تمر بها الامبراطورية الرومانية والشعب اليهودي على السواء.

فقد خلف حكم نيرون ( Néron ) فوضى كبيرة وحربا أهلية دامت سنة ونصفا (68-69) وأصاب اليهود منذ الخمسينات نوع من الحتمى القومية أدت إلى انتفاضات عديدة وإلى ثورة عامة على رومة سنة 66 انتهت بتهديم الهيكل في صيف سنة 70 وتشتت اليهود وتقتيلهم. وكان لسقوط القدس وخراب الهيكل الأثر العميق في تكييف العلاقات بين اليهود والمسيحيين إذ كان رد فعل اليهود انطواء على النفس وعدم تسامح مع التيارات الهامشية النابعة من اليهودية. وفي تلك الأثناء تم القضاء، بعد ابعاد بولس إلى رومة، على رئيس كنيسة القدس يعقوب ( Jacques ) أخي عيسى (97) سنة 62 في ظروف غامضة فكان موته إيذانا بتقلص التيار المسيهودي (98) ( Judéo-chrétien ) في الكنيسة ولم يكن تعيين سمعان ( Syméon ) قريب عيسى خلفا له كافيا لانقاذ الموقف في هذه السنوات العصبية. فقد انضم عدد من المسيحيين إلى الانتفاضة اليهودية وتحملوا تبعات فشلها، بينما غادرت أعداد أخرى منهم القدس قبل حصارها والتجؤوا إلى شرقي الأردن. وبذلك فقدت المسيحية مركزها الروحي والجغرافي وكانت عرضة لحظر التشتت لا سيما أن زعيمها الأكثر نفوذا - بطرس وبولس - قد لقيتا حتفهما في العاصمة الامبراطورية بعد موت يعقوب، ربما سنة 64، في زمرة المسيحيين الذين قتلوا إثر حريق رومة بتهمة اشعاله (99). وإذا كان

---

(97) إن النص الصريح في غير ما موضع من العهد الجديد على أن لعيسى أخوة - منهم يعقوب هذا ويوسى وسبعان ويهوذا - وأخوات (متى 12/48، 13/56، مرقس 3/31-33، 6/3، لوقا 8/19-20، يوحنا 7/3-5. أعمال الرسل 12/17، 15/13، 21/18، رسالة بولس إلى أهل غلاطية 2/12،9) قد أرق المفسرين المسيحيين لأنه يتناقف وعذرية مريم فاقترحوا له العديد من الحلول التي لا تحظ من التصف. انظر في هذا المجال فصل يعقوب في قاموس الكتاب المقدس، ص 76 و77 وكذلك Ch. Guignebert, Jésus المرجع المذكور. - - - - -  
و J. François, De la genèse, 153، الخ.

(98) نحتنا هذه الكلمة من مسيحي ويهودي. وانظر عن «المسيهودية» في هذه الفترة وفي العترة اللاحقة أعمال ملتقى ستراز بورغ. (M. Simon et autres). Aspecte du judéo-christianisme.

(99) عمدة المؤرخين في هذا المجال هو ما أورده المؤرخ اللاتيني تاسيت (Tacite). XV. 44 في حولياته،

-Pour faire taire les rumeurs relatives à l'incendie de Rome, Néron désigna comme accusés des individus détestés pour leurs abominations, que le vulgaire appelle chrétiens... Réprimée un instant, cette exécration superstitieuse débordait à nouveau, non seulement en Judée, berceau du fléau, mais à Rome où



الاضطهاد الذي تعرضوا له يمثل حدثا هاما في تاريخ المسيحية فلأنه الحد الفاصل بين اعتبارها فرقة من جملة الفرق اليهودية وبين اعتبارها فرقة مستقلة لا تحظى بالامتيازات التي كان يتمتع بها اليهود. وقد قام المسؤولون عن البيع فيما يخصهم بما في وسعهم ليعتمروا عن المسيحيين بوضوح بعد أن لقنهم سقوط القدس درسا في وجوب تجنب الصدام مع السلط.

**ثانيا: نحو الاستقرار والانغلاق (70-125):** ينبغي أن نوضح أولا أننا لا نعني بالاستقرار انعدام كل حركة فكرية في نطاق المسيحية في هذه الفترة بل العكس في الحقيقة هو الصحيح، وإنما نعني أن السنة المسيحية ذات الصبغة الشفوية أساسا الغالبة على المعهد التأسيسي الأول ستجد طريقها إلى التدوين - مع ما يصاحبه من تعميق وتدقيق وثبات في نفس الوقت - ومن ثم إلى الانغلاق على نفسها في وجه التيارات الهامشية - ولو كانت عريضة - بحكم عدد أتباعها.

ويجب كذلك أن ننسب مرة أخرى إلى ندرة المعلومات التاريخية المتوفرة عن الكنائس المسيحية مدة الجيلين اللذين عاشا بعد عاصفة سنة 70. فجل ما سنقله عنها إنما استخلصناه من الانتاج الفكري - الأدبي الذي خلفته والذي كان مكتوبا في الأصل باللغة اليونانية. إلا أنه من العسير جدا - ان لم يكن من المستحيل - التأكد من تاريخ تأليف هذه الوثائق بصفة دقيقة (100)، ولهذا تبقى النتائج التي نتوصل إليها محتوية بالضرورة على نصيب من الفرضيات ومرتبطة بالخطوط العريضة لرسم بياني تطفئ عليه المناطق غير الواضحة.

tout ce qu'on connaît d'atroce ou d'infâme afflue de toutes parts. On arrête d'abord ceux qui confessaient leur foi, puis, sur leurs indications, une multitude d'autres, accusés non tant d'avoir mis le feu à la ville que de haine contre le genre humain

مذكور في: Nouvelle Histoire de l'Eglise

المرجع المذكور، 113-112/1. وانظر في شأن مشكل قدوم بطرس إلى رومة وتأويل الحفريات التي أنجزت في الفاتيكان بحثا عن قبره.

J. Carcopino, Etudes d'histoire chrétienne: Les fouilles de Saint Pierre et la tradition.

والملاحظ من جهة أخرى أن الوثائق تعود المؤرخ في شأن الصلات التي كانت قائمة في رومة بين بطرس وبولس. فرسالة بولس إلى أهل غلاطية تخبرنا بأن بولس كان يعتبر نفسه مؤتمنا على انجيل القلف كما أن بطرس مؤتمن على الختان (7/2) ونرى بطرس فيها محشورا ضمن الذين «لا يسرون سيرا مستقيا إلى حق الانجيل» (14/2)، ولكننا لا ندري كيف تطورت العلاقات بين الرجلين.

(100) يمكن الرجوع فيما يخص كتب المعهد الجديد إلى الجزء الثاني من: Introduction à la Bible وكذلك إلى المقدمات والهوامش الإضافية التي وضعها محققو «الترجمة المسكونية للكتاب المقدس» إلى الفرنسية (108) le Nouveau Testament «Traduction oecuménique de la Bible» وان كان هذان المرجعان يميلان بحكم الانتباهات المذهبية إلى ترجيح صحة نسبة هذه الكتب إلى اعتبار أقدم التواريخ وأقربها من «العصر الرسولي».

وأول ظاهرة تلفت الانتباه، لما لها من انعكاسات خطيرة على تاريخ المسيحية، هي أن تطور انتشار المسيحية بين الوثنيين قد حل في طياته الحكم البات على مصير كنيسة القدس. لقد كرس كارثة سنة 70 من الناحية اليهودية انتصار النزعة الفريسية بما يتبعها من ممارسات في الحياة الدينية في نطاق البيع، وبالتالي القضاء المبرم على التيارات الأخرى المتواجدة من صدوقيين وغيورين وغيرهم. أما المجموعة المسيحية الفلسطينية فقد رأت فيها أول الأمر إحدى الكوارث المنبئة بعودة المسيح، ثم رأت فيها - حين لم تتحقق هذه العودة من جديد - علامة على غضب الله على بني اسرائيل لأنهم لم يستجيبوا لدعوة المسيح، ولكنها عجزت في الحقيقة عن توفير تفسير مقنع لأنها لم تكف عن التضامن مع الدين والشعب اليهوديين بينما كان الأمر مخالفا تماما عند غير اليهود، إنهم وجدوا فيها تأكيدا سماويا لنظرية بولس الفاصلة بين الايمان بالمسيح وبين الخضوع للناموس.

وكانت النتيجة المنطقية لهذا الوضع أن بدأ اليهود الممسحون يظهرن شيئا فشيئا - وهم الممثلون التاريخيون للمجموعة المقدسية البدائية - بمظهر الفرقة الهرطوقية في حين تطورت الكنيسة تدريجيا منذ التحول الحاصل في أنطاكية لتصبح كنيسة الوثنيين دون غيرهم. ومن المؤسف أن التاريخ لم يحفظ لنا شيئا من انتاج الكنيسة الفلسطينية المكتوب بالآرامية على خلاف الأمر في الكنائس اليونانية اللسان. و يبدو أن وريثي هذه الكنيسة البدائية المشهورين بلقب «الناصرين» أو «الأبيونيين» ( Ebionites ) كانوا يكتون عداوة شديدة لبولس المسؤول في نظرهم عن ارتداد العديد من إخوانهم. وعاملتهم الكنائس ذات النزعة البولسية بالمثل فوجدوا أنفسهم متهمين بالهرطقة من جانب اليهود ومن جانب إخوانهم المسيحيين في نفس الوقت. وكانت صفاتهم المميزة تتمثل خاصة في مسيولوجيا عتيقة تنكر ألوهية المسيح وفي التمسك بممارسة الطقوس اليهودية.

ولعل ما حدث في عهد تراجانس ( Trajan ) ( 98-117 ) من حكم على سمعان أسقف القدس وخلف يعقوب «البار»، يدل على هشاشة المجموعة المسيحية الفلسطينية. فقد عادت هذه المجموعة إلى القدس بعد سنوات من الإقامة في المنفى شرقي الأردن ولكن سلطتها الموروثة قد تقلصت تقلصا فادحا فأمكن لليهود الذين اختاروا التعايش مع رومة إقناع الوالي الروماني بضرورة قتل أسقف القدس بتهمة القيام بدور سياسي ضد المحتل. وفي ذلك إشارة إلى أن عداوة المسيحيين الفلسطينيين للنزعة اليونانية في الكنيسة لم تمنع اليهود من اعتبارهم مارقين من الدين، وإلى أن مسيبي البيعة والكنيسة قد افترقا بدون رجعة تحت وطأة

المظروف الموضوعية وربما من غير اختيار مستبق من كلا الفريقين ولم يبق إذن من كنيسة القدس التي تجاوزتها الأحداث إلا فرضية وجود بيئة رسولية احتفظت بالعقيدة الحق ونشرها مبشروها في مختلف أنحاء العالم، وقد رأينا أنها فرضية ضرورية لفرض قدر أدنى من الانسجام، وإن كانت في حقيقتها وهمية.

ولا نستبعد أن تكون الضربات التي لحقت بالمجموعات المسيحية في فلسطين ورومة حملت العديد من المجموعات الأخرى على توخي الحذر في ميدان التبشير، ولكن هذا الحذر أثار في الربع الأخير من القرن الأول ردود فعل بعض الأوساط المسيحية التي كانت ترى أن على التلاميذ أن ينشروا الإنجيل مهما كانت العقبات وأن يتألموا في سبيل الدعوة إن لزم الأمر. وهكذا عرف أنجيل مرقس نحو 80-75 تحريرا جديدا أعطاه شكله النهائي بعد أن كان اليونانيون، قبل حوالي ربع قرن، قد نشروه في شكله البدائي. وربما كان ذلك في رومة حيث استردت الكنيسة بعض نشاطها إثر ما نالها في عهد نيرون من اضطهاد.

وتطلعنا رسالتا يوحنا الثانية والثالثة القصيرتان على احتراز الأوساط المسيحية الآسيوية في التبشير وخشيتهما من ردود الفعل الوثنية في هذه المقاطعة التي انتشرت فيها عبادة الأمباطور، كما تطلعنا على نفاذ صبر بعض المبشرين السائحين في السنوات 90-80 إزاء مزاحمة مبشرين آخرين وإزاء الصعوبات التي تضعها في وجههم الكنائس المحلية.

أما رؤيا يوحنا فهي تمثل دعوة حارة إلى الكنائس حتى تفيق من اغفائها. وتسترد حماسها. ولئن كان يصعب تأريخها بدقة فمن المرجح، نظرا لصبغتها اليهودية، أنها اتخذت شكلها النهائي في أواخر القرن الأول على أيدي اللاتين الفلسطينيين الذين أقاموا في مقاطعة آسيا بعد سنة 70. ومن الواضح أن صاحبها كان يرغب في إعادة الأمل إلى المسيحيين الذين كان الاضطهاد - أو الخوف من الاضطهاد - قد حثهم على توخي الحذر في نشر الدعوة (101)، لكن أثر هذه المؤلفات لم يكد يشمل سوى المجموعات الهامشية في المسيحية. فانتشر أنجيل مرة أخرى في الأوساط العنصرية خاصة وانتشرت رؤيا يوحنا في الأوساط الأنثفانية (102).

(101) إن الرؤيا كعرض أدبي هي أساسا تعبير عن الأمل يزدجر في فترات الشدة. وما يلفت الانتباه أن الاعتقاد في العودة وانتظارها لم يكونا خاصين بعيسى إذ نجد الأوساط الوثنية تنتظر عودة نيرون كما ينتظرها المسيحيون. وأنج أرمز رؤيا يوحنا 14.12/13 و 8/17.

(102) تطلق هذه الصفة على الذين ينتظرون نهاية العالم أو عودة عيسى قريبا وارساء ملكته العنيفة انطلاقا من القس. وجاءت من عدد ألف إذ كان ينتظر أن يدوم الملك المسيحي ألف عام. واللاحظ أن هذه النزعة كانت منتشرة في الأوساط اليهودية قبيل عصر عيسى وبعده ولم يعتبرها المسيحيون درلطة غنمسية إلا بداية من آخر القرن الأول.

( Millénaristes ) بالخصوص. وقد تكون أثرت في تدعيم مقاومة المسيحيين للأخطار التي تتهددهم وفي اذكاء النزعة التبشيرية، إلا أن الكنائس الكثرى كانت في معظمها تتبنى تيارات أكثر واقعية. ذلك أن المشكل الرئيسي الذي كان يعترض المسيحيين في الربع الأخير من القرن الأول إنما هو مشكل العلاقات بين المسيحية واليهودية. وبما أن هذه العلاقات كانت تختلف من مكان إلى آخر فإن الحلول قد اختلفت هي أيضا.

وفي هذا الصدد فإن رسالة يعقوب ورسالة بولس إلى العبرانيين وانجيل متى تحتل مكانة خاصة. فالوثيقة الأولى، وقد تكون آلفت حوالي 80-75 في مكان نجمله، كانت تتجه إلى يهود الشتات وإلى المسيحيين في آن واحد. وهي تبرز المسيحية في مظهر «يهودية تحررية» (103) وتحاول الاستدلال على أن الكنائس ذات السنة البولسية تتبع شكلا منحطا من هذه الأخلاق الدينية. وكأن صاحب هذه الرسالة يريد بنسبتها إلى يعقوب «أخي الرب» الذي كان يهوديا صميا ومسيحيا أصيلا في آن، أن يجمع في بيعة مسيحية أكبر عدد ممكن من اليهود بعد خراب الهيكل. لذا تراه يسكت سكوتا تاما عن الميسولوجيا، وهي العقيدة التي كانت ترغبهم عن الايمان الجديد. ولقد فشلت هذه المحاولة في طرح العقيدة بالمسيح جانبا، إلا أن مجرد القيام بها يدل على أن الحد الفاصل بين اليهودية والمسيحية لم يكن واضحا في جميع الأوساط بعد مرور نصف قرن على الصلب.

أما الرسالة المنسوبة إلى بولس والموجهة حسب هذا الزعم إلى العبرانيين فكل الدلائل تشير إلى أنها نابغة من المسيحية المصرية التي انقرضت في أواخر القرن الأول أو أوائل الثاني. ويبدو أنها كانت في الأصل موجهة إلى بعض المسيحيين المثقفين الذين أغراهم الدخول في اليهودية الاسكندرية أو في بعض الفرق المنتسبة إلى اليهودية. وهي، على خلاف رسالة يعقوب، مركزة على الميسولوجيا وتنتهي ببعض النصائح ذات الصبغة الاخلاقية. ولكن عيسى من خلالها إنما هو الحبر الأعظم المثالي وخدام الأقداس ومقدم ذبائح لم تكن ذبائح الشريعة الموسوية إلا مثالا لها وتهيئة. وكان غرض مؤلفها المجهول التأكيد على سمو عيسى المسيح على جميع الكائنات السماوية والأرضية والالواح، نتيجة لذلك، على فضل العبادة المسيحية على غيرها من العبادات. وأساس استدلاله قائم على تأويل لعدد من

(103) Judaisme libéral والعبارة لـ E. Trocmé, Le christianisme des origines au concile de Nicée

المرجع المذكور، ص 223.

نصوص العهد القديم شبيه بتأويل فيلون ( Philon ) الاسكندري . وكان مآك هذه المحاولة الفشل كسابقتها مما يدل على أن العلاقات بين الديانتين كانت رهيينة معطيات متشعبة تلعب فيها النفسية الجماعية دورا حاسما أكثر من تأثيرها بمجهودات اللاهوتيين .

و يبرز انجيل متى هذه المجهودات بوضوح . وهو عبارة عن مجموع سجلت فيه السنة التي احتفظت بها الكنائس الفلسطينية على أنها تعاليم عيسى ، وان كان المرجح أنه أُلّف في الشام حوالي 85-95 . ولم يكتب مؤلفه بالنسج على منوال انجيل مرقس بل رتبّه باعتبار الخطب الأساسية التي ألقاها عيسى زمن بشارته . وكان هدفه الرئيسي ، وربما هدف الوسط الذي ينتمي إليه كذلك ، أن يثبت أن عيسى هو المَبشّر به في جميع النبوات الكتابية وأن ايمان المسيحيين أفضل من ايمان اليهود ، فيعقد مقارنات بين سلوك أتباع المسيح وبين سلوك الكتبة والفريسيين المنافقين ليستخلص أن في سلوك الأولين إشارة إلى اختيار الله لهم . وما يلفت الانتباه أن لا أثر في هذا الانجيل لمحاولة مزج اليهودية بالمسيحية أو تمييز الواحدة عن الأخرى ، فالقطيعة قد حصلت بين الديانتين وهم المؤلف الانجيلي تمكين أحدثهما من حقوقها في ارث أختها الكبرى .

ولئن كانت هذه المؤلفات الثلاثة مهمة كل الاهتمام بالعلاقات اليهودية المسيحية رغم اختلاف الحلول المرتضاة فان الكتاب الذين كانوا في نفس الفترة في خدمة الكنائس البولسية قد اهتموا أساسا بنظام الحياة الكنسية ولم تكن المسائل العقديّة لتشغلهم في المرتبة الأولى إذ كانوا يعتبرون واجبه مقتصرًا فيها على تدعيم ما ارتآه لها بولس من حلول .

و يعتبر جل النقاد اليوم ان لوقا الطبيب ، مؤلف الانجيل المنسوب إليه وكتاب أعمال الرسل ، إن لم يكن تلميذ بولس المباشر فإنه ينتمي بدون شك إلى بعض الكنائس انبولسية المتواجدة حول البحر الابيحي ، ولعله وضع كتابيه حوالي 80-90 لبيان أن المسيحية تنجذر في اليهودية الفلسطينية العتيقة وللدفاع عن بولس الوريث الشرعي لرسل الكنيسة البدائية . على أن جده تفكيره تتمثل في التركيز على تاريخ الخلاص المنطلق بصفة تدريجية من أصول المسيحية نحو انفاية التي رسمها الله . وكتابه من هذه الناحية ربما يعكسان الرأي السائد في مختلف الكنائس المسيحية في أواخر القرن الأول من أن كنيسة القدس هي منبع العقائد المسيحية التي على المؤمنين امعان النظر فيها وتعميقها .

وقد شهدت هذه الفترة كذلك نشر العديد من الرسائل المنحولة المنسوبة إلى

بولس وخاصة الرسالة إلى أهل أفسس والرسائل المعروفة بالرعاية (أو الراعية ( Pastorales ) أي الرسالتين إلى تيموتاوس والرسالة إلى تيطس. فالرسالة إلى أهل أفسس قد نسجت على منوال رسالة بولس إلى أهل كولسي ويمكن اعتبارها امتداداً للتفكير بولس حول شخص المسيح وحول الكنيسة، بينما ركزت الرسائل الرعائية على تدعيم التنظيم الكنسي غير مبالية بالمشاكل العقائدية التي كانت تشغل بال المسيحيين. ولعل هذا الخمول الذي اتسمت به الكنائس البولسية هو الذي حدا ببعض المؤمنين المتحمسين إلى المبادرة في السنوات الأخيرة من القرن الأول بجمع رسائل بولس التي مازال محتفظاً بها في الكنائس التي وجهت إليها ونشرها (104). ومنذ ذلك الحين أصبح من العسير على المنظرين المسيحيين إهمال ما أضافه «رسول الأمم» إلى الفكر المسيحي.

لكن رد الفعل على هذا الخمول لم يقتصر على هذه الظاهرة فحسب. فقد شهد آخر القرن الأول حركة فكرية في بعض الأوساط الموالية ليوحنا التلميذ ابن زبدي تمخضت عن وضع رسالة يوحنا الأولى ثم انجيل يوحنا. ويبدو أن الرسالة كانت رداً على انفصال مجموعة تدعي معرفة الحقيقة معرفة أكمل من الإيمان التقليدي فيعترض مؤلفها على هذا الزعم منبهاً إلى أن الوحي الذي تحقق في شخص عيسى المسيح ابن الله والتبرير الذي حصل بواسطته في حاجة إلى أن يفهمها المؤمن ويتعمقها لا غير. وفي ذلك شبه لا يخفى بالأغراض المعهودة عند بولس وخاصة في التركيز على العقيدة الخاصة بالمسيح وعلى الاخلاق المبنية على المحبة

أما الانجيل المنسوب إلى يوحنا وإن احتوى في آخره على دعوة حارة إلى اتحاد التلاميذ تنبئ بوضوح عن انشغال مؤلفه بالانقسامات الموجودة بين المسيحيين في عصره فإن أهميته تكمن في التفكير في معنى التجسد وفي رسالة عيسى ابن الله الأرضية (105). وقد انفرد هذا الانجيل بذكر عدد من الحوادث غير الواردة في الأناجيل «المتماثلة» ( Synoptiques )، من ذلك ما فعله عيسى في أول

(104) انظر حول هذا الموضوع: B Rigaux, Saint Paul et ses lettres, éia' de la question.

(105) يرى ج. دانييلو ( J. Daniélou ) أن رؤيا يوحنا وانجيله صادران عن الأوساط المسيحية في آسيا حيث التأثيرات الآسينية واضحة. لكن إن كان الكتاب الأول متأثراً بالانقلاب الذي حدث إثر تدمير الهيكل ويرى فيه عقاباً لاسرائيل كما ينتظر ظهور أورشليم الجديدة فإن الاهتمام بالهيكل يتجلى طائفاً في الكتاب الثاني إلا أنه يركز على شخص «الكلمة الذي صار جسداً»: Nouvelle Histoire de l'Eglise المرجع المذكور، 75/1.

كرارته في عرس قانا مثلا أو ما حصل له حين كان يوحنا ابن زكريا يعمد في الأردن. كما أن مؤلفه عدل عن افتتاح كتابه بذكر كيفية ميلاد عيسى من مريم العذراء وإنما أقبل على ذكر ميلاده الالهي: «في البدء كان الكلمة والكلمة عند الله وكان الكلمة الله» (106). وفي هذا الافتتاح يبدو التأثير المباشر بالفيلسوف اليهودي الاسكندري فيلون (107)، إذ نجد العديد من خصائص «الكلمة» ( Logos ) وصفاته عند فيلون مستعملة عند يوحنا بنفس العبارة تقريرا، لكن «الكلمة» عند فيلسوف الاسكندرية وان شمل الكون كله فإنه يبقى رغم ذلك في جوار الله دون صلة بالمادة بينما «الكلمة» عند الانجيلي «صار جسدا» (108) وهو ما كان يستحيل على المفكر اليهودي قبوله بحال. نعم، ان فيلون يميل إلى تعريف «الكلمة» بالانسان السماوي ولكن الانجيل الرابع يذهب إلى أبعد من ذلك: «الكلمة» المتأنس هو المسيح الأرضي وهو كذلك «ابن الانسان» الذي نزل من السماء (109). وهنا بالذات، في تعريف «الكلمة» بأنه المسيح الموعود والنبي وابن الانسان والعبد المتألم الوارد في أشعيا، تبرز طرافة الفكر المسيحي بالنسبة إلى اليهودية، بحيث كان الهدف من اللجوء إلى المقولات الفيلونية إنما هو محاولة تفسير شخص عيسى ودوره، بل ان كرارة عيسى قد غيرت حتى يتسنى له أن يعلن بنفسه أنه ابن الله وأن يطالب بالايمان بشخصه (110).

ولا غرابة في ضوء هذه الظاهرة أن يتنكر رباتيو التلمود لفيلون وقد تبنته المسيحية كما تنكروا للفكر اليوناني الذي احتك به الدين الجديد ولترجمة السبعينية للعهد القديم بعد أن أصبحت هي المعتمدة رسميا في الكنيسة. ولكن هذه القطيعة بين الديانتين قد خلقت مشاكل عويصة للكنايس المسيحية إذ أصبح التعليم الاخلاقي لا تباعها الآتين من الوثنية أعسر مما كان عليه عندما كان اليهود يمثلون نسبة هامة منهم فاتجهت العناية إليه بالدرجة الأولى (111) اعتمادا على بعض

(106) يوحنا 1/1.

(107) ارجع إلى تقديم ر. أرنلداز لمؤلفات فيلون في:

Philon d'Alexandrie, Œuvres publiées par R. Arnaldez, J. Pouilloux, C. Mondésart.

(108) يوحنا 14/1.

(109) يوحنا 13/3.

(110) .. R. Buttman, Le christianisme primitif. المرجع المذكور، ص 239، هامش 52.

(111) رسالة يهودا، «الديداكي» (تعليحات الرسل) ( Didaché ) 6.1؛ رسالة برنابا 18.20، الخ. والملاحظ أن رسالة يهودا مدرجة ضمن كتب العهد الجديد خلافا للاثرين الآخرين. وانظر عن الكتاب الثاني:

J.P. Audet, La Didaché: instructions des apôtres و عن رسالة برنابا: P.M. Grant, La formation du

Nouveau Testament ص 106-108 والفهرس.

العموميات المأخوذة من اليهودية الهيلينية مطعمة بعدد من أقوال عيسى. كما احتل الاهتمام بحقوق السلط الكنسية مكانة مرموقة في انتاج هذه الفترة. فرسالة اكليمينضس الروماني ( Clément de Rome ) الأولى (112) المؤلفة فيما يبدو في أواخر سنة 96 تحاول العثور في النظام الكهنوتي اليهودي على رموز الوظائف الاكليروسية المسيحية، ورسائل أغناطيوس ( Ignace ) (113) أسقف انطاكية التي كتبها نحو سنة 110 عند نقله إلى رومة حيث قتل، تجعل من الاسقف شخصا ذا منزلة رفيعة وجديرا بالاحترام، له وحده السلطة المطلقة في كنيسته. إلا أن هذه النزعة إلى الأسقفية الملوكية (Episcopat monarchique)، واعتبار الأسقف ضامنا للاعتقاد القويم لن تعم في الواقع الكنائس المسيحية إلا في أواخر القرن الثاني، أما في الفترة التي تعيننا الآن فكان من اليهود وجود أكثر من أسقف على رأس الكنيسة الواحدة يعضده القدماء ( Anciens ) والشمامسة ( Diacres ) في الاشراف على الطقوس وخاصة منها تناول القربان المقدس. وقد كان هذا التناول يجري في بداية الأمر في نطاق عشاء جماعي حقيقي ثم استقل عنه تدريجيا ليصبح عشاء رمزي قريبا - مثل العماد - من العبادات السرية ( Cultes à mystères ). وهكذا كانت تبدو الافخارستيا في بداية القرن الثاني دواء حسن الخلود بصفة شبه سحرية.

ولم يكن المسيحيون يعقدون اجتماعاتهم الطقسية في كنائس مبنية لهذا الغرض، بل كانوا يجتمعون في دار أحدهم حيث توضع على ذمتهم غرفة أو أكثر. وكانت الكتب المقدسة التي يقرؤونها كتباً يهودية ولكن اعتمادهم كان يتجاوز العهد القديم كما ضبطه الربانيون حوالي سنة 90 في مدينة جنيا إلى الكتب التي لم ترد إلا في الترجمة السبعينية. وإلى جانب القراءة المراد بها التبرك كان المعلمون المسيحيون يجتهدون في تأويل الشريعة والأنبياء حتى يشبوا أنها تتعلق بالمسيح وبالكنيسة، وكثيرا ما يؤدبهم هذا التأويل إلى التعسف والاعتباط كما هو الشأن مثلا في رسالة برنابا المؤلفة نحو سنة 120. فلا عجب أن نرى في غضون القرن الثاني حركة قوية تسعى بنوع من رد الفعل إزاء هذا التأويل الاعتباطي إلى تخليص الكنيسة من ربكة العهد القديم جملة.

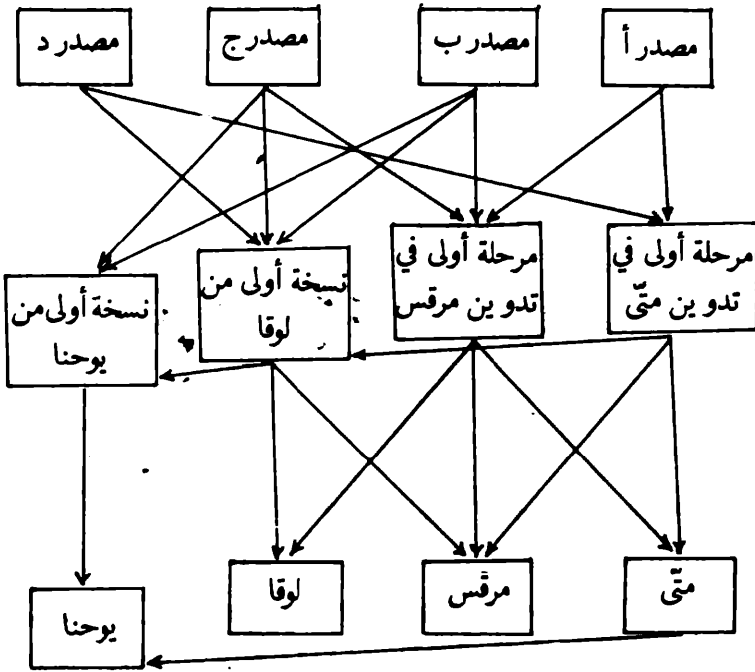
وقد رأينا أن هذه الفترة شهدت انتاجا مسيحيا صرفا إلا أن قراءته واعتماده

(112) انظر عنه مثلا: L. Sanders, L'hétéroisme de Saint Clément de Rome.

(113) انظر عنه بالخصوص: V. Convin, 'Saint Ignace and christianity in Antioch'.



في الاجتماعات الكنسية لم نكونا مطردين لعدة أسباب من أهمها أنه كان يفتقر إلى القدم الذي يعنني على الشئى صفة القداسة، وأنه كان محدود الانتشار في المناطق التي ألف فيها نظرا لقلّة التبادل والاتصال بين الكنائس آنذاك من جهة، وللمزاحة الموجودة بينها من ناحية أخرى. ومن أهم هذه الأسباب كذلك الأولوية التي كانت تحظى بها السنة الشفوية في مقابل السنة المدوّنة، فكانت الكتب المسيحية بما فيها الأناجيل تعتبر تكلمة للتقليد جديدة بالاهتمام ولكنها لا تخلو من صبغة التحامل والتأثر بالأهواء الخاصة بما أنه لم يكن معترفا بها لدى الجميع. وهناك اليوم شبه إجماع بين نقاد الأناجيل ومفسريها على أن الصيغة النهائية التي وصلتنا فيها تستند إلى أربعة مصادر شفوية مختلفة أثر كل مصدر منها بدرجات متفاوتة في مرحلة أولى من التدوين - يفترض أنها موجودة وإن لم تصلنا - ثم استمر التأثير المتبادل بين هذه الروايات على النحو التالي:



ومما يميز أخيراً الفترة الممتدة إلى حوالي سنة 125 تضامناً أفراد المجموعات المسيحية في مختلف الأصقاع. فقد كانت الكنائس، باستثناء بعض الحالات،

مثل تلك التي تشهّرها رسالة يعقوب (114)، تقدم إعانة ثمنه للمهتدين إليها وتساند المعوزين والأرامل وعابري السبيل بصفة خاصة. كما حظي المسيحيون في هذه السنوات بتسامح نسبي من قبل السلطات الرومانية فكانهم من نشر الدعوة وجلب المزيد من الأنصار وسمح لهم بالعكوف على إحكام التنظيم الكنسي. لقد حصلت بعض الاضطهادات المحدودة في عهد الامبراطور دوميتيانوس ( Domitien ) (96-81) لتعلقه بالديانة الرومانية التقليدية، وحكم بالموت في أنطاكية نحو سنة 110 على الأسقف أغناطيوس، وقام بليبي الأصغر ( Pline le jeune ) والي مقاطعة بيثينية في الشمال الغربي من آسيا الصغرى سنتي 112-113 بحملة على المسيحيين كان من نتيجتها ارتداد البعض منهم وثبات الآخرين رغم السجن والعذاب، ولكن يبدو أن الغاية من هذا الاضطهاد المحدود كانت ترمي إلى الحد من انتشار الدين الجديد وتخفيف أتباعه أكثر مما كانت ترمي إلى القضاء عليهم وقد تكاثر عددهم (115).

## 2) من الفرقة إلى الكنيسة

عرفت المسيحية خلال القرنين اللذين يفصلان سنة 125 عن مجمع نيقية تحولات هامة ساعدت جميعها على بروزها بمظهر مؤسسة ذات وزن يقرأ له حسابها على الصعيد الديني وكذلك على المستويين السياسي والاجتماعي. وقد استطاعت هذه المؤسسة رغم انعدام سلطة اشراف واحدة أن تستفيد من تواجد تيارات فكرية مختلفة داخلها، فكانت الحلول التي أفرزتها مدرسة الشام، وأنطاكية بالخصوص، في ميداني التفسير والتنسك، والمناقشات اللاهوتية التي تميّزت بها مدرسة الاسكندرية، والمشاكل التنظيمية في صلب المسيحية اللاتينية، أساس النظام الذي ستواجه به الكنيسة وضعها الجديد الناتج عن تنصر قسطنطين. وكان بروز عدة اتجاهات تشترك كلها في الانتماء إلى المسيحية وتذهب كل مذهب في تأويلها عاملاً فعالاً في دفعها إلى توضيح عقائدها بصفة تدريجية لم تسلم من التردد والانتكاس، وبالتالي إلى نشأة علم اللاهوت كتأليف للعناصر الغالبة على الفكر المسيحي وطرح سواها بتهمة الهرطقة. وبذلك انفصلت المسيحية عن أصولها

(114) انظر خاصة الفصلين 2 و4.

(115) أما قتل سمعان ابن عم (؟) عيسى وخلف يعقوب على رأس كنيسة القدس وان جاء في تاريخ الكنيسة لاوسابيوس من بحث دوميتيانوس عن ذرية يهودا ( jude ) - ابن عم آخر لعيسى - باعتبارهم من سلالة داود يؤكد أن المقصود منه هو القضاء على النزعة المسيحية اليهودية لا النيل من المسيحية مسيحية: Eusebe Histoire ecclésiastique, III/11, 12, 20

اليهودية على وجه الخصوص وتم انتصار الفكر اليوناني - الروماني أو كاد. ولم تكن الآراء المتطرفة - غلوا وتقصيرا - هي المسؤولة وحدها عن الحاجة التي شعرت بها الكنيسة إلى تحديد موقفها متوخية غالبا الحلول الوسطى، بل كان لما أخذ الوثنيين على الدين الجديد ضلع في حث المفكرين المسيحيين على تقويم عقائدهم وتعميقها. ومن الطبيعي أن يمثل المسيحيون في نظر الوثنيين كتلة واحدة لا فرق فيها بين «الأرثوذكسيين» والهرطقة وأن يكونوا محل شبهة في ممارسة الطقوس لما يتميز به أداؤها من كتمان نسبي. لذلك رماهم الوثنيون بشق التهم: أنهم يعبدون رأس حمار وأنهم يذبحون طفلا و يأكلونه في الحفلات التي يقيمونها لاطلاع المنضمين إليهم على أسرار دينهم وأنهم يزنون بذوي القرى اثر مأدبة في أيام الأعياد، بالاضافة إلى أنهم ملحدون، الخ (116)، وإذا كان لوقيانوس ( Lucien ) في آخر القرن الثاني لم يعد يرى فيهم جماعة من المجرمين وإنما يعتبرهم سذجا ينساقون وراء أدنى دجال (117)، فإن الفيلسوف الوثني سلسيوس ( Celse ) مازال في نفس الفترة ينظر إلى المسيحية على أنها بدعة يهودية. وقد ألف نحو سنة 178 كتابا سماه «الخطاب الحقيقي» يهاجم فيه المسيحيين بشدة. وقد وصلنا هذا الكتاب عن طريق الرد الذي كتبه عليه أوريجينوس ( Origène ) بعد ستين سنة (118). و يقف سلسيوس طويلا عند عقيدة التجسد و يرى فيها أمرا منافيا للعقل: فعيسى، وهو رجل جاهل وبسيط، لا يمكن أن يتجسد فيه الله، ثم إن مجيء الله إلى العالم يفترض تغييرا في الاله بينما يعلم كل عاقل أنه لا يتغير.

كانت هذه المآخذ الصادرة عن الوثنيين في القرن الثاني من أهم العوامل في ظهور صنف جديد من المسيحيين هم الذين أطلق عليهم لقب «الكتّاب الدفاعيين» أو «حماة الايمان» ( Apologistes ) ( 119 ) والحق أن هؤلاء لم يكونوا يرغبون في عرض العقيدة المسيحية فحسب وإنما كانوا بالاضافة إلى ذلك يرمون إلى أمرين آخرين أولهما بيان فساد الميثولوجيا والأخلاق الوثنية، وثانيهما إقناع ذوي الثقافة اليونانية أن المسيحية مطابقة للمثل الأعلى الهليني بل أنها أولى

(116) ارجع فيما يخص ردود الفعل الوثنية على المسيحية ان: P. de Labriolle, La réaction paienne

(117) Nouvelle Histoire de l'Eglise المرجع المذكور، 1/119.

(118) Origène, Contre celse وانظر عن آراء سلسيوس:

L. Rougier, Celse. Discours vrai contre les chrétiens

(119) انظر في شأنهم A. Puech, Les Apologistes grecs du IIè siècle de notre ère.

به من غيرها. وهذا بالفعل ما نجده عند يوستينوس ( Justin ) «الشهيد» (ت. نحو 165) ف«الكلمة» عنده ما انفك يعمل في البشر منذ القدم وقد خضع له سقراط وهيرقليطس ( Héraclite ) وأمثالهما من الحكماء وانما ظهر ظهوراً كاملاً في شخص المسيح بعد ما كانت معرفة الناس له معرفة جزئية. والله عند يوستينوس يسكن في الجهات التي هي أعلى من السماء ولا يستطيع ترك محله والظهور في هذا العالم، بينما يتمثل دور «الكلمة» في مد جسر على الهوة التي تفصل الانسان عنه. «الكلمة» إذن هو الوسيط بين العالم وبين الله، وكان في الأصل بمثابة القوة الساكنة في الله ثم فاض عنه وخلق العالم (120). وقد حرص يوستينوس من جهة أخرى على جمع الكلمات والعبارات الميثوتية في العهد القديم والتي تدل - اشارة وتلميحا أو تصريحاً - على المسيح وتنبأ بقدمه: فكل عصا وكل شجرة علامة عليه وكل شخص مسح بالزيت المقدس رمز إليه وأتموج له (121).

ويبدو أن هذه المحاولات قد باءت بالفشل، فهي من ناحية لم تجد أنصاراً عديدين من بين المسيحيين أنفسهم حتى أن تاتيانوس ( Tatian ) تلميذ يوستينوس ذاته هاجم الهيلينية والفلسفة عامة في «خطابه الى اليونانيين» (122)، وهي من ناحية أخرى قد أثبتت لخصوم المسيحيين أنهم لا يتكلمون واياهم نفس اللغة وأن اليون شاسع بين متصورات هؤلاء وأولئك. فظهرت اذن في نفس الفترة نزعة مضادة لا تحجد سعي المسيحيين الى الاندماج في العالم وتبني مقولات اليونان وتدعو الى أخلاقية صارمة في انتظار يوم الحساب. وهذا ما نجده في «راعي» هرماس ( Hermas ) (123)، ذلك الكتاب المنشور حوالي سنة 140 والذي يحوي رؤى وتنبؤات أثار العقلية المسيهودية فيها واضح. وأهم ما يلفت الانتباه في عقيدة هرماس أنها تعكس عدم الوضوح والتردد والبحث التي تميزت بها المسيولوجيا في عصره. فهو لا يستعمل البتة لا عبارة «الكلمة» ولا اسم

(120) J. Quasten, Initiation aux Pères de l'Eglise ج 1، ص ص 235-236. وانظر كذلك في هذا المجال :  
E R. Goodenough, the theology of Justin Martyr

(121) ارجع فيما يتعلق بمنهج يوستينوس التفسيري الى : W.H. Shotwell, The exegesis of Justin. والى :  
H Von Campenhausen, les pères grecs : P. Prigent, Justin et l'Ancien Testament وانظر كذلك :  
المرجع المذكور، ص ص 15-27، وص 23 بالخصوص.

(122) انظر عن تاتيانوس : A. Puech, Recherches sur le Discours aux grecs de Tatien :  
وتوجد عنه دراسة حديثة بالألمانية ولكننا لم نتمكن من الاطلاع عليها وهي :  
M. Elze, Tatian und seine Theology, Göttingen, 1960.

(123) انظر عنه مثلاً : S. Giet, Hermas et les Pasteurs :

عيسى - المسيح و يستمي المخلص إما ابن الله وإما الرب. والأغرب من ذلك أن الروح القدس عنده هو ابن الله بحيث نجد «شخصين» الهين هما الله والروح القدس، تمثل العلاقة بين الأب والابن والصلوات الرابطة بينهما. أما المخلص فقد ارتفع الى جوارها مكافأة له على مزياءه، هو بعبارة أخرى ابن الله بالتبني (124). ويمكن اعتبار هذا المفهوم امتدادا في القرن الثاني للاتجاهات اللاهوتية العتيقة التي لا ترى في المسيح سوى نبي ورجل مولود من يوسف ومرم اصطفاه الله وفضله، والمتشبهة بالتوحيد اليهودي الذي ليس الابن والروح القدس بالنسبة إليه إلا «قوتين» ( Puissances ) في الاله الواحد. والملاحظ أن المنتمين الى هذه النزعة من أمثال الأبيونيين ( Ebionites ) والالكسائيين ( Elkasaites ) وسيرانتس ( Cérinthe ) وكر بوكراتس ( Carpocrate ) لم يعتبروا هرطوقيين الا تدريجيا، بل أن بعض أساقفة رومة أنفسهم كفيكتور ( Victor ) في آخر القرن الثاني كانوا من أنصار هذه العقيدة التي تنفي الثالوث ( Trinité ) والتي سميت فيما بعد «الملوكانية (125) القائلة بالتبني» ( Monarchianisme adoptianiste ) (126).

على أن أكبر الأخطار التي كانت تهدد المسيحية في هذا القرن متأية من التيارات التي كانت موجودة على شامش المسيهوية حين تطورت الى غنوصية ( Gnosticisme ) (127). وربما كان الفرق الأساسي بين الغنوصية ما قبل المسيحية والغنوصية المسيحية يتمثل في غياب شخص عيسى في نظام الأولى والتأكيد في الثانية على الاله الحقيقي، أبي عيسى - المسيح (128) رغم الثنوية التي تتميز بها الغنوصية عامة. وقد أصبحت هذ الديانة الثنوية التي تنشذ الخلاص تدعو إلى الفرار من العالم، وتبعا لذلك فهي ترفض العهد القديم وتعتبر أن مفهوم الإيمان عند المسيحيين الأولين مفهوم منحط لا يؤدي إلى الكمال. أما المسيح فلم

(124) J. Quasten, Initiation aux Pères de l'Eglise, المرجع المذكور، 114/1-115.

(125) لم نعر في المراجع العربية التي بين أيدينا على مصطلح لهذه العقيدة فأثرنا صياغة هذه العبارة تجتبا لاستعمال «ملكانية» التي اكتسبت معنى خاصا كما سنرى فيما بعد.

(126) انظر مثلا عن هذه النزعة ومثلها الباب الخامس من: Nouvelle Histoire de l'Eglise, المرجع المذكور، ص 98.87

(127) الغنوصية من « Gnosis » باليونانية بمعنى المعرفة. انظر عنها مثلا: R.M Grant, Gnosticism and Early Christianity, المرجع المذكور، وكذلك: H. Jonas, The gnostic Religion

والملاحظ أن المعلومات عن الغنوصية المسيحية قد تجددت منذ العثور على نصوص تنتمي إليها في نجع حمادي بمصر سنة 1945، ولكن هذه الوثائق لم تنشر كلها إلى حد الآن.

(128) J. Quasten, Initiation aux Pères de l'Eglise, المرجع المذكور، 291/1.

يعد عند الغنوصيين رجلا من لحم ودم عاش في ظرف تاريخي معين وحقق البشائر التي وعد بها اسراييل وإنما هو كائن سماوي شبه ميثي يتلخص عمله في تبليغ رسالة الوحي التي تنزع الروح البشرية من العالم المحسوس وتدعوها إلى الالتحاق بوطنها الحقيقي والسرمدى.

وإن مجرد إلقاء نظرة عابرة على عدد من الآراء التي نشرها الغنوصيون في القرن الثاني ليبين مدى المعارضة التي لقيتها المسيولوجيا كعقيدة محورية، والضبابية التي أحاطت بها في أذهان العديد من المسيحيين. فبعضهم يشكك في «الرسل» و يعتبر أن المسيح لم يكشف لهم عن كل شيء أو أنهم أسأوا فهمه أو حتى أنهم حرقوا مذهبه عن قصد (129)، وآخرون ينكرون حقيقة صلب المسيح وآلامه (130)، يقول بازيلييد ( Basilide ) مثلا ان المسيحي لا ينبغي أن يؤمن بالمسيح المصلوب بل بعيسى مبعوث الآب (131)، بينما لا يعرف ميليتونس ( Méli-ton ) (132) وزفيرين ( Zéphyrin ) (133) أسقف رومة الله الآب ويجعلان عيسى المسيح اله المسيحيين الأوحده، في حين يبدو عيسى في الكتاب المنحول ليوحنا ( Apocryphe de Jean ) الآب والأم والابن! (134)، إلى غير ذلك من المعتقدات التي تعكس جميعها الأزمة التي مرت بها الكنيسة في القرن الثاني، في العهد الذي لم يكن لها فيه نظام لاهوتي متكامل تستطيع أن ترد به بصفة ناجعة على هؤلاء الذين كانوا يدعون المعرفة الكاملة و يعتبرون أنفسهم أكثر وفاء للانجيل الذي جاء به عيسى. وبعبارة أخرى فان الغنوصيين يمثلون النفوس الفلقة التي لم يكن يرضيها الزاد الروحي الهزيل الذي كانت توفره يومئذ السنة الشفوية البسيطة والتقليد الكنسي المتفائل، كما تمثل الغنوصية، خلافا لما نجده عند الكتاب الدفاعيين، رفضا للفكر اليوناني ولتأثيره المتزايد في المسيحية. لكن الغنوصية لم تكن وحدها تهدد ما اصطلاح على تسميته بالكنيسة الكبرى

(129) H Von Campenhausen, Les Pères Latins ص 34.

(130) هم أتباع المذهب المعروف بـ Jocétisme (من اليونانية dokésis بمعنى الظاهر [الكاذب]: apparence). انظر عن هذا المصطلح وغيره من مصطلحات علم اللاهوت المسيحي: Dictionnaire de théologie catholique. ويمكن الرجوع إلى تعريفات موجزة في: Petit dictionnaire de théologie catholique. المرجع المذكور.

(131) J. quasten, Initiation aux Pères de l'Eglise المرجع المذكور 295/1.

(132) المرجع السابق 276/1.

(133) المرجع نفسه 321/1.

(134) نفس المرجع 314/1.

أي الاتجاه الغالب على مختلف الكنائس المسيحية المتناثرة، إذ عرفت المرقيونية ( Marcionisme ) نموا وانتشارا سريعين في القرن الثاني ولم يتم القضاء عليها إلا بعد مجهودات جبارة دامت قرونا عديدة (135). و يبدو أن مرقيون ( Marcion ) (ت. نحو سنة 160) مؤسس هذه الفرقة لم يكن في أول أمره إلا من المتحمسين لآراء بولس في شيء من التطرف لكنه فيما بعد واثرا القطيعة بينه وبين كنيسة رومة أصبح يقول بوجود الهين اثنين اله الناموس واله الانجيل، أولهما خالق ومشرع يطالب الانسان الضعيف بالطاعة المطلقة ويمنعه من فعل الخير بينما الثاني اله طيب يعطف على البشرية التعيسة فيبعث لها بابنه عيسى المسيح ليعرفها بوجوده وبجبه. ولكن الاله الشديد يتسبب في موت عيسى فيحقق صلبه فداء البشر رغم بقائهم تحت هيمنة الخالق، لذا يكون نصيب المؤمنين في هذه الدنيا الألم والاضطهاد، وحين تحين الساعة يحقق الاله الطيب ملكوته فيدخل أتباعه فيه ويمحق الآخرين (136).

وتتميز المرقيونية، علاوة على لاهوتيتها الثنوية الساذجة، بتوخي سلوك أخلاقي صارم يقنضي الزهد الشديد في المآكل وتحريم الزواج (137) والتهيو المستمر للاستشهاد كما تتميز المجموعات المرقيونية بتضامن أخوي فعال في الظروف الحرجة. ولكن أهم أسباب قوة هذه الفرقة يعود إلى امتلاكها كتباً مقدسة أسهل في التفسير من الكتب التي كانت عند الكنائس الكاثوليكية. ففي مقابل العهد القديم المحتوي على نصوص عديدة يعسرفهمها وملاءمتها للمسيحية في هذه الكنائس التي انفصلت عن اليهودية، وفي مقابل إنتاج مسيحي بحت لم يقتن بعد ولم يحتل مكانة شبيهة بالتوراة والأنبياء، كانت المرقيونية تحظى بالكتاب الذي وضعه مؤسسها وسماه «التقاض» ( Antithèses ) حيث لا يقبل إلا المعنى الظاهر لكتب العهد القديم ويعارضه بالكتب المسيحية التي تتمتع في نظره بسلطان خاص - و ينبغي إذن أن تكون وحدها هي المعتمدة - وهي انجيل لوقا ورسائل بولس بعد تنقية هذه وذلك من كل إشارة إلى تكامل العهدين (138).

(135) انظر ابن النديم، الفهرست، ص 402، حيث يقول عن أتباعها في آخر القرن الرابع/العاشر: «وهم بخراسان كثير».

(136) انظر تحليلا وافيا لآراء مرقيون في E.C. Blackmann, Marcion and his influence ، وقارن بما يقوله الشهرستاني، الملل والنحل، 5857/2.

(137) لكن النساء كن يلعبن دورا بارزا في هذه الفرقة فيعتدن و يطمئن و يطردن الشياطين (exorciser)

(138) انظر في هذا المجال: J. Knox, Marcion and the New Testament

· **أما المونتانية ( Montanisme )** ( 139 ) التي انتشرت هي أيضا بسرعة في جل الأماكن التي كانت توجد بها تجمعات مسيحية وخاصة بآسيا ثم بأفريقية، فلم تكن في الحقيقة فرقة هرطوقية من الناحية العقيدية بقدر ما كانت حركة تمثل رسوخ تيارات عتيقة وتمثل في نفس الوقت بحثا عن غذاء عاطفي كانت الكنائس الكبرى السائرة في طريق التهلين ( Hellenisation ) أعجز من أن تمد به أتباعها الأشداء مع أنفسهم. كان مونتانس ( Montan=Montanus ) زعيم هذه النزعة يعتبر نفسه الوسيلة التي يندفق بها الروح القدس والبارقليط ( Paraclet ) الذي بشره المسيح في انجيل يوحنا. فكان يتنبأ و يعلن قرب نهاية العالم وانتصاب الملكوت المسيحي لمدة ألف سنة. وانضمت إليه في تنبئه امرأتان هما بريسكيلا ( Priscilla ) ومكسيميلا ( Maximilla ). ولعل مناهضة السلط الكنسية لهذه الحركة لم تكن ناتجة عن دوافع مذهبية ولا عن دعوة مونتانس إلى التوبة وإلى الصوم ولا حتى عن الوظائف العليا التي سمح للنساء بشغلها، وإنما كان مردها إلى رغبة المونتانيين في الاستشهاد وإلى ما يمكن أن يجره استفزاز السلط الرومانية من وخيم العواقب على عامة المسيحيين.

يجدر بنا إذن أن لا نرى في هذه التيارات المختلفة التي عرفتها المسيحية في القرن الثاني وامتدت إلى القرن الثالث وأحيانا إلى ما بعده، إلا انتفاضة أخيرة للمسيهودية الأصلية واستمرارا غريبا للأمال المعلقة على قرب نهاية العالم. وما الانتاج الديني الذي خلفته إلا دليل صارخ على ذلك، إذ شهدت هذه الفترة بروز العديد من «أعمال الرسل المنحولة» ومن «أعمال الشهداء» وكلها تحتوي على عقائد لا تقبلها الكنائس الكبرى. فنجد في «أعمال بولس» مثلا، كما هو الشأن في المونتانية، نبوة النساء وتعظيم فضيلة البتولة ( Virginité ) وفي «أعمال بطرس» تقديم القربان بواسطة الخبز والماء عوض الخبز والخمر، وفي «صعود أشعيا» (Ascension d'Isaïe). وهو مؤلف يهودي أعاد المسيحيون كتابته جزئيا - أن الروح القدس هو جبريل، الخ (140).

ولم تكن الصعوبات التي واجهتها المسيحية ناتجة عن آراء الفرق المتطرفة فحسب وإنما كانت كذلك صعوبات داخلية اصطدمت بسببها الكنائس ذات

(139) مازالت أهم دراسة عن المونتانية : P de Labriolle . La Crise montaniste (140) Nouvelle Histoire de l'Eglise المرجع المذكور ج 1 ص ص 109-102 و 171-169.



التقاليد المختلفة فيما بينها. وقد حصل ذلك بالخصوص في مسألة تحديد موعد الفصح إذ كانت الكنائس الآسيوية عموماً تحتفل به كاليهود في الرابع عشر من شهر نيسان وكانت جل الكنائس الأخرى تحتفل به يوم الأحد الذي يلي الرابع عشر من الشهر (141) كما كانت مسألة «الزواج الروحي» الذي انتشر في كثير من المجموعات مصدر انشغال للمسؤولين عن الكنائس. و يتمثل هذا الزواج في تعاشر ناسك وعذراء تحت نفس السقف على أساس أن هذه المعاشرة رمز لاتحاد المسيح بالكنيسة وقة الاخلاق المسيحية. وفي ذلك ذهاب بالتبتل التي تحض عليه الكنيسة إلى أبعد حدوده، ولكن من الطبيعي أن يؤول هذا السلوك الذي استمر حتى القرن الرابع إلى تجاوزات وأن تقاومه الكنيسة بشدة (142).

كل هذه الحركات والتيارات التي تجاذبت الكنيسة في القرن الثاني كانت إذن بمثابة الحافز لها على تدارك أمورها ولم شتاتها وفرصة للقيام باختيارات مصيرية بدأت تعطي ثمارها بداية من القرن الثالث. فقد تبينت الكنيسة من خلال التجربة المرقونية مزايا التنظيم المركزي والصلوات الأفقية المتينة التي تربط المجموعات المتناثرة. لذلك نرى سلطة الأسقف تزداد باستمرار و ينعدم شيئاً فشيئاً تواجد أكثر من أسقف في الكنيسة الواحدة، ونرى هؤلاء الأساقفة وقد دعموا سلطتهم يسعون منذ أواخر القرن الثاني إلى عقد «مجامع» ( Synodes, conciles ) بغية التنسيق والتصدي للتحديات الظرفية. ثم أصبح أساقفة المدن الهامة من حيث عدد الجاليات المسيحية وعراقتها مثل أنطاكية والاسكندرية وقرطاج وليون ( Lyon ) يحتلون منزلة رفيعة بين زملائهم، بل ويقومون بتسمية الأساقفة في ولاياتهم مما يضمن الانسجام الإداري والعقدي (143). وعمل أسقف رومة من جهته على بسط نفوذه على ايطاليا ونجح أحياناً في الظهور بمظهر بطريرك ( Patriarche ) الغرب ومد سلطته الأدبية إلى كنائس بلاد الغال ( Gaule ) وأسبانيا وافر يقية. وساعدته في ذلك المركزية

(141) أنظر مثلاً: M. Richard, La question pascale au second siècle

(142) من المرجح أن بولس يشير إلى هذا «الزواج» في رسالته الأولى إلى أهل كورنثس 36/7، وقد نص عليه كتاب «تعليمات الرسل» 7/9 و«الرسالة في البتولة» المنحولة لاكليمينطس. انظر Nouvelle Histoire de l'Eglise المرجع المذكور 154.151/1. كما يظهر في انجيل فيليبس المؤلف في بداية القرن الثالث. انظر: R.M. Grant, The Mystery of marriage in the gospel of Philip

(143) ارجع في شأن دور الأساقفة إلى: P. Nautin, Lettres et écrivains chrétiens aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles.

المزاييدة في النظم الامبراطورية منذ النصف الأول من القرن الثالث. وهكذا وضع أساقفة رومة قبل سنة 180 قائمة في أسلافهم ترتقي إلى بطرس وبولس اللذين اعتبرا- اعتبارا - مؤسسي كنيستهم. ولئن اعترفت لهم الكنائس الغربية بهذه الأولوية بدون صعوبة تذكر فإن الكنائس الشرقية كانت لها قائمات أسقفية لا تقل متانة عن قائمة العاصمة الامبراطورية فلم تحظ فيها الادعاءات الرومانية بالنجاح المأمول (144).

ومن ناحية أخرى اضطرت الكنيسة إزاء البلبله التي أحدثها تكاثر الكتب المعتبرة مقدسة مع ما صاحبها من رفض لبعض الكتب واعتماد أخرى يناقض بعضها البعض وتختلف اختلافا بيّنا من حيث العقيدة، أن تحدد الكتب المعترف بها وتضمها في مجموع واحد. وقد استغرقت هذه العملية وقتا طويلا وتمت على مراحل كأنت أولاهما تدوين تعليم المسيح و«الرسال» ثم عقبها قبول هذا التعليم حسب روايات معينة وطرح سواها. واعتبرت هذه الروايات في البداية مفتاح العهد القديم ثم أصبحت حجة مساوية له وأخيرا احتلت مكانة الكتاب الملهم من الله. وهكذا أصبح هذا المجموع الذي سيمسى فيما بعد العهد الجديد يحتوي على الاناجيل الأربعة متى ومرقس ولوقا ويوحنا وعلى عدد غير ثابت من الرسائل نسوية إلى بولس. وكانت بعض الكنائس تعترف، بالاضافة إلى هذه الكتب، بأعمال الرسل وبرؤيا يوحنا ورسالته الأولى ورؤيا بطرس ورسالته الأولى. كما أن بعض الكتب التي رفضت في فترة لاحقة كانت جزءا من هذا المجموع وخاصة رسالتا اكليمينس ورسالة برنابا وتعليمات الرسل والراعبي لهرماس. وينبغي انتظار القرن السادس - وباستثناء القبول الظرفي لرسالة بولس إلى اللاذقيين ( Laodiciens ) المنحولة - لكي يعتبر المسيحيون السبعة والعشرين كتابا المكتوبة للعهد الجديد قانونية ( Canoniques ) ( 145 )، إلا أن ترجمة المجاميع المحتوية على الكتاب المقدس من اليونانية إلى اللغات اللاتينية والقبطية والسريانية منذ بداية القرن الثالث، والالتزام بها دون غيرها قد خلق تلك الوضعية الشهيرة بالدائرة التأويلية ( Cercle herméneutique ) : أن الكنيسة تعتمد

(144) يعسر العثور في هذا الموضوع على مراجع موضوعية رغم كثرة الدراسات وذلك لأن الباحثين متأثرون في الألب بالمشاغل المذهبية، انظر مثلا وجهة نظر كاثوليكية في: Coison Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles

ووجهة نظر بروتستانية في: T W Manson, The Church's Ministry

(145) راجع في هذا الصدد: R.M. Grant, La formation du N.T. المرجع المذكور.

وثائق اختارتها لتدعيم سلطتها وأن تلك الوثائق اختيرت لإثبات ما ترغب الكنيسة في إثباته.

وإذا كان الاعتراف بعدد من الكتب «الرسولية» قد سما تدريجيا إلى منزلة معيار الإيمان القويم، فقد لعبت «العقائد» ( Confessions de foi ) دورا مماثلا منذ الفترة التي سبقت تدوين التقليد الكنسي وجمعه. وكانت تقتصر في بداية الأمر على الاعلان بأن عيسى هو المسيح أو الرب (146) عند دخول الشخص المعمد في المسيحية، ثم تطورت بمرور الزمن، استجابة لمقتضيات التعليم والطقوس والرد على الوثنيين وعلى الهراطقة، لتأخذ في آخر القرن الثاني شكلا ثلاثيا يحتوي على الايمان بالله الآب القدير وبعيسى المسيح ابنه الوحيد وبالروح القدس والكنيسة المقدسة وبعث الأجساد. وهذا التلخيص للايمان المسيحي الذي ظهر في شكله البدائي في رومة، حسب ما يبدو، قد عرف باسم «تسيحة الإيمان» أو «قانون الايمان الرسولي» ( Symbole des Apôtres ) وإن كانت صيغته النهائية الحالية في اثني عشر بندا لم تضبط قبل القرن السادس. وكانت الاختلافات في شأنه بين الكنائس الغربية والكنائس الشرقية تتمثل في أن الأولى تعتبر صياغته غير قابلة للتغيير بينما تتصرف الثانية فيها وترى ضرورة التعبير عن الإيمان القويم بما يلائم الظروف (147). وفي هذا دليل على اختلاف طبيعة الاهتمامات: كان الغرب منشغلا بالخصوص بالمسائل التنظيمية بينما كانت مجادلات اللاهوتية على أشدها في الشرق.

ومما يلفت الانتباه بصفة خاصة أن المسيحيين لم يعرفوا عبارة «الثالوث» قبل نهاية القرن الثاني. فأقدم استعمال لها وصلنا إنما كان عند ثيوفيلس ( Théophile ) الأنطاكي في كتابه «إلى أوتوليكوس» ( A Autolykos ) (148) مما يؤكد أن الثالوث - الذي لم يرد قط في الكتاب المقدس - هو اسم عقيدة جوهرية ( Dogme ) ومصطلح فني في علم اللاهوت المسيحي أكثر مما هو اسم الله. وليس هذا الأمر بمستغرب نظرا لأن أوائل علماء اللاهوت لم يظهروا قبل أواخر القرن الثاني وهم الذين قاموا لأول مرة بتقديم

---

(146) مرقس 29/8: رسالة يوحنا الأول 22/2: رسالة بولس إلى أهل رومية 9/10: رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثس 3/12. الخ.

(147) انظر حان العقائد المسيحية الأولى: O Cullmann, Les premières confessions de foi

و كذلك: J N D Kelly. Early christian Creed

(148) P Aubin, Dieu Père. Fils. Esprit Pourquoi les chrétiens parlent de Trinité. ص 17.16

عرض شامل للعقائد المسيحية بينما كانت المحاولات التي سبقتهم جزئية وذات أغراض محدودة.

من أبرز هؤلاء اللاهوتيين أسقف ليون ( Lyon ) إيريناوس ( Irénée ) (ت. سنة 202) (149) وهو أول مفكر مشرقي استطاع أن يفرض نفسه في الغرب وخاصة بفضل كتابه في «الرد على الهرطقات» ( Adversus Haereses ) وقد أكد فيه، خلافاً للثنوية، على أن الله الأوحد يحقق عن طريق ابنه الوحيد مخططاً كونياً واحداً للخلاص، وعلى أن اله العهد القديم واله العهد الجديد هما نفس الإله الخالق والفادي. واعتمد لذلك على المنهج التأويلي للعهد القديم واعتبر العهد الجديد تلخيصاً واجمالاً لما ورد فيه. ولم تكن آراء إيريناوس تتسم بالطرافة ولا بالعمق بل كان يغلب عليها الحذر - في امتناعه مثلاً من تفسير كيفية تولد الابن عن الآب - ولكنها مع ذلك قد مهدت الطريق لتطور علم اللاهوت في فترة لاحقة.

ومن أبرزهم كذلك اكليمنضس الاسكندري (ت. نحو سنة 215) (150) معاصر إيريناوس. وهو، على نقيض أسقف ليون المجادل والمفسر، فيلسوف ذو اهتمامات أخلاقية ركز تعليمه على الإيمان المسيحي. يرى اكليمنضس أن المسيح إنما جاء لإحياء الحكمة والفلسفة الحقيقية التي كان الله في البداية قد أبلغها إلى مختلف الأجناس البشرية عن طريق أشخاص يأتيهم الوحي من الملائكة، بعد أن انحدرت هذه الحكمة تدريجياً وانحطت. والغنوصي - أو بالأحرى العارف الكامل - عنده هو المسيحي، الوريث الروحي لهذه الحكمة الخالصة. أما في ميدان الأخلاق فهو يدافع عن الزواج ولا يرى في العلاقات الجنسية أي نجاسة فيندد بالتطهر الذي يلتزم به اليهود إثر كل اتصال جنسي. والمسيح عنده لم يتزوج، أولاً لأن زوجته هي الكنيسة، ثم لأنه لم يكن شخصاً عادياً يحتاج إلى مساعدة في التغلب على مقتضيات الجسد، كما لم يكن محتاجاً إلى الأبناء وهو ابن الله الوحيد الباقي إلى الأبد. وتدل آثار اكليمنضس في مجال الحياة الاجتماعية والاقتصادية على أن المسيحيين لم يكونوا يرفضون الأسس التي يقوم عليها مجتمعهم من عدم مساواة في الحظوظ وحق مطلق في الملكية وممارسة للاسترقاق وغير ذلك، مما يبين أن هناك تبنياً للأخلاق الطبيعية كما هي عند أفلاطون.

(149) أنظر عنه مثلاً: A Benoit, Saint Irénée: Introduction à l'étude de sa théologie.

(150) يراجع في شأنه: Mondésert, Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse.

A Méhat, Etude sur les «Stromates» de Clément d'Alexandrie

إلا أنه لا إيريناوس ولا اكليمينس الاسكندري ولا غيرهما من المفكرين المسيحيين قد بلغوا المكانة التي تمتع بها أوريجينوس ( Origène ) (ت. نحو 254) (151) أو أثاروا من ردود الفعل العنيفة أحيانا ما أثارته مؤلفاته. كان أوريجينوس متعدد الاختصاصات. كان فيلسوفا ينتمي إلى المدرسة الأفلاطونية الحديثة وكان مفسرا كتابيا ولاهوتيا وكاتباً دفاعيا ومجادلا ذا شأن في كل هذه الميادين، نشأ في الاسكندرية سنة 185 من أسرة مسيحية وتعلم على أمونيوس سكاَس ( Ammonius Saocas ) أستاذ أفلوطين ( Plotin ) وسلك مع ذلك حياة الزهد والتنسك إلى حد أنه وجى نفسه، وقد قام ببعض الأسفار إلى شمال بلاد العرب قبل أن يستقر به المقام في العشرين سنة الأخيرة من حياته في قيصرية فلسطين حيث ناله الكثير من الاضطهاد.

ويتميز النظام اللاهوتي الذي وضعه أوريجينوس في «كتاب المبادئ» بمحاولة التوفيق بين مقولات الفلاسفة الأفلاطونية الحديثة وبين المعطيات الكتابية. وقد أبرز بالخصوص التولد الأزلي للابن عن الآب ودور الوسيط الذي يقوم به الابن أو «الكلمة» بين الله وبين العالم بينما بقيت آراؤه حول الروح القدس مجملة واكتفى فيها بتبويب ما ورد عنه في الكتاب المقدس. والنفس البشرية عنده تستطيع إن هي اتجهت نحو الخير أن تصعد إلى العالم العلوي، أما إذا اختارت الشرفهي تنحدر إلى الحيوانية. وفي كلتا الحالتين لا يفرض عليها الله إحدى الوجهتين وإنما يدها على طريق الخير بواسطة «الكلمة». وما الفلاسفة والأنبياء، وخاصة عيسى الذي تجسد فيه ابن الله، إلا أعوان هذه الوساطة. ومن رأيه أن نفس عيسى كانت الصلة بين جسده وبين «الكلمة»، وبالقيامة تخلصت من الجسد واتحدت بـ«الكلمة». لذلك على المسيحيين أن يسلكوا نفس السبيل إذ ليس لصلب المسيح أي قيمة في الفداء، هو علامة الانتصار على قوى الشر لا غير.

وقام أوريجينوس إلى جانب هذا التأليف للعناصر الفلسفية والكتابية بتحقيق للكتاب المقدس كان عمدة المفسرين في العصور القديمة فوضع النص العبري في واد ووضع إزاهه في واد آخر نفس النص مكتوبا بالحروف اليونانية، وفي أربعة أودية موازية الترجمات اليونانية الأربع المعروفة حينئذ. وألف كذلك شروحا على جل أسفار الكتاب المقدس وشرح بالخصوص انجيل يوحنا شرحا مطولا اعتمد فيه المنهج التآويلي. ولم يكن هو أول من توخى هذا التآويل إلا أنه حاول سن قواعد

(151) حظي هذا الفكر بالعديد من الدراسات، انظر على سبيل المثال:

Daniélou, Origène. و E. De Faye, Origène

في هذا المنهج وإيجاد صلة بين مختلف المعاني التي يكتشفها في النص وبين نظامه اللاهوتي (152). و يعتقد أوريجينوس أن المعنى الظاهر للعديد من نصوص العهد القديم مناف للعقل أو للأخلاق و يظهر الشريعة الالهية في مظهر مزر إذا قورنت بالقوانين البشرية عند اليونان أو الرومان، لذلك لا مناص من البحث عن المعنى الباطن «الروحي» مثلا في زنى يهوذا بثامار كتته وقد ظنها بغيا (153) أو في تعدد الزوجات عند الآباء ( Patriarches ) (154) أو في خبر التكوين حيث لا يعقل أن يوجد صباح ومساء في الأيام الثلاثة الأولى قبل خلق الشمس والقمر والنجوم (155)، الخ. وقد مرتبنا بعد، من جهة أخرى، تصنيفه للرد على سلسيوس ويبدو أنه سعى من خلاله إلى استمالة السلطات الحاكمة أو على الأقل إلى تبرير الاحتراز الذي يميز مواقف المسيحيين تجاه الامبراطورية الرومانية الوثنية بالإضافة طبعا إلى دفاعه عن الايمان المسيحي وعن الأنبياء والأناجيل والصورة التي ترسمها عن عيسى وقيامته.

ولم يكن الانتاج اللاهوتي مقصورا على اللغة اليونانية فحسب كما هو الشأن عند هؤلاء المفكرين. فقد كان بردصان ( Bardesane ) (ت. سنة 222) (156) يكتب بالآرامية وألف «حوارا حول القدر» وأناشيد كنسية بقيت مستعملة في كنيسة الرها (157) إلى آخر القرن الرابع حين عوضت بالأناشيد التي وضعها القديس أفرام السرياني ( St. Ephrem ) (ت. 379). وقد اتهم بردصان بالغنوصية رغم معارضته لمرقيون إلا أن آثار الثنوية التي تبدو في تفكيره تدل في الواقع على التأثيرات الفارسية والأسينية وعلى رواسب الفكر المسيحي العتيق الباقية.

وعرفت افر يقية أول المفكرين المسيحيين الذين يكتبون باللاتينية في شخص تيرتوليانوس ( Tertullien ) (ت. نحو سنة 245)؛ ورغم أنه تشيع إلى

(152) انظر في هذا الصدد:

R.P.C. Hanson, *Allegory and Event. A study of the Sources and Significance of Origin's Interpretation of Scripture.*

(153) تكوين 26.12/38.

(154) من أمثال يعقوب وداود وسليمان.

(155) تكوين 18.1/1.

(156) هو المعروف في المصادر العربية بديصان و يسمى مذهبه بالديصانية. انظر على سبيل المثال: ابن النديم، الفهرست، ص 402 والشهرستاني، الملل والنحل، 5655/2.

(157) Edesse وهي اليوم مدينة أورفا ( Urfa ) التركية.

المونتانية فإن آثاره قد لعبت دورا أساسيا في تطور العقائد المسيحية (158). فقد أدخل في علم اللاهوت المفاهيم والمصطلحات القضائية التي طبعت اللاهوت الغربي (159) فأحدثت هوة بينه وبين اللاهوت المشرقي المغرم بالنظر ( Spéculation ) وذي النزعات النسكية الواضحة. فهو يتصور الله كمشرع يضع الناموس وكقاض يطبقه، لذا تكون الخطيئة خرقا لهذه الشريعة بينما العمل الصالح هو الذي يستجيب لمقتضياتها سواء كانت أوامر أو نصائح. وكانت النتائج التي وصل إليها فيما يتعلق بالثالوث قريبة جدا من النتائج التي سيصل إليها المشرق في مجعبي نيقية وخلقدونية. فهو يؤكد وحدة الله ويعتبر أن هذه الوحدة لا تنقسم ولكنها تتوزع إلى ثلاثة «أشخاص» ( Personnes ) متميزين من حيث العدد، إلى ثالوث لا ينال من هذه الوحدة في شيء. وكل «شخص» من هذا الثالوث اله لأنه من نفس الجوهر ( Substance ). أما المسيح فهو في نفس الوقت اله وإنسان مكوّن من جوهرين غير ممتزجين بل متحدين دون اختلاط في «شخص» واحد (160). وقد أداه حماسه ومزاجه الحاد إلى مؤاخذه السلط الكنسية على ما تبديه من تسامح ازاء الخطأة وإلى التصريح بعقيدته في شكل لا يخلو من الاستفزاز كمثل قوله: «قد صلب ابن الله وليس في ذلك مدعاة إلى الخجل بما أنه شيء منجبل، وقد مات ابن الله وهذا أمر يمكن اعتقاده بما أنه جنون، وقد قبر دقام وهذا أكيد بما أنه مستحيل» (161)!

أما الممثل الثاني لعلم اللاهوت الإفريقي في النصف الأول من القرن الثالث فهو أسقف قرطاج سيبريانوس ( Cyprien ) (ت. 258) (162) وهو رجل كنيسة وأسقف قبل أن يكون منظرًا، اصطدم بالمشاكل المترتبة عن الاضطهادات وخاصة مشكل تعميم الهراطقة وقبول توبة الذين تنكروا للإيمان تحت الضغط.

(158) انظر بخصوص عن هذا الدور: J. Morgan: The Importance of Tertullian in the Development of christian Dogma

(159) ارجع فيما يخص هذه المصطلحات إلى دراسة: R. Braun «Deus Cristianorum» Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien.

(160) انظر عن نظرياته اللاهوتية: J. Moing: Théologie trinitaire de Tertullien

(161) H. von Campenhausen, Les Pères latins Tertullien, De Carne Christi مذكور في:

المرجع المذكور، ص 32.

(162) انظر عنه P. Monceaux. Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne Origène, Mani.

مثلا: T. II: Saint Cyprien et son temps. فصل: Origène, Mani, Cyprien

في Nouvelle Histoire de l'Eglise المرجع المذكور 1/232.237.

ويمكن القول على وجه العموم أن موقف سيريانوس المعارض مثلا لأسقف رومة نوفاتيانوس ( Novatien ) موقف وسط بين التساهل في قبول التوبة وبين رفضها مبدئيا، وهولا يعتبر الكنيسة مجموعة من الأنبياء والشهداء المناهضين بالضرورة للسلطة، ولكنها في نظره ينبغي أن تجمع كل المسيحيين مهما كانت درجات إيمانهم إذ «لا خلاص خارج الكنيسة». ويرى أن وحدة هذه المؤسسة تظهر في إجماع الأساقفة الذين يحتل أسقف رومة خلف بطرس الأولوية الشرفية فيهم.

وأخيرا تستوقف المؤرخ للمسيحية في القرن الثالث شخصيتان عاصرتا الأزمة التي مرت بها الامبراطورية الرومانية في المشرق في نزاعها مع الفرس ومع «القوميّات» المحلية. فقد كان بولس السّميصاطي ( Paul de Samosate ) (ت. نحو سنة 272) (163) أسقف أنطاكية ووزير زنوبيا ملكة تدمر ( Palmyre ) يمثل مقاومة المسيحية السامية للنزعة الرومانية. وقد اتهم بالقول بالتبني وبأن الله لا يأخذ شكلا ثالوثيا إلا في صلاته بالعالم ( Modalisme ) (164) أما «طبيعته» فوحدة و«شخصه» واحد له ثلاثة أسماء مختلفة، وهو المذهب القريب من السابليانية ( Sabellianisme ) - نسبة الى سابيلوس ( Sabellius ) (ت. نحو سنة 257) والمتفرع عن الملوكانية.

أما ماني ( Mani ) (ت. سنة 277) (165) مؤسس ذلك الدين الذي انتشر من الهند والصين إلى أوروبا فقد كان يعتبر نفسه وريث جميع الأديان السابقة والمتمم لرسالة زرادشت وبوذا وعيسى. ولئن كانت المانوية (166) ديانة

(163) ارجع في شأنه إلى: G. Bardy, Paul de Samosate, étude historique

وكذلك: H. de Riedmatten, Les actes du procès de Paul de Samosate.

(164) يستعمل فريد جبر مصطلح «الفردانية الوجهية» للدلالة على هذا المذهب. انظر الملحق الذي وضعه في آخر الجزء الثاني من الترجمة العربية لكتاب لويس غرديه وج. قناتي، فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية، ص 283.

(165) انظر عن ماني والمانوية: كريستنسن، ايران في عهد الساسانيين، ترجمة يحيى الخشاب، الفصل الرابع: النبي ماني ومذهبه، ص ص 195-169. وبالخصوص فصل H. Ch. Puech. Le manichéisme في كتاب Histoire des religions المرجع المذكور 645.523/2. وهو يكل البحث الأساسي الذي نشره بباريس سنة 1949 تحت عنوان: Le manichéisme, son fondateur, sa doctrine. وانظر كذلك:

F. Decret, Mani et la tradition manichéenne.

(166) وتعرف أيضا في المصادر العربية بالمانانية، انظر على سبيل المثال: ابن النديم، الفهرست، ص ص 401.391 والشهرستاني، الملل والنحل، 2/49، 54.



تأليفية ( Synchrétiste ) يعتمد نظامها في أساسه على غنوصية ثنوية - فهي إذن من هذه الناحية ديانة غريبة عن المسيحية بل معارضة لها - فإنها من ناحية أخرى تمثل ذهاباً بالمسيحية السريانية الأصلية إلى حدودها القصوى من رفض للعالم المادي وزهد في الطعام والزواج وترهب شديد. وقد كان اعتناق كثير من المسيحيين للمناوية انذاراً للكنيسة بما يتهددها من جراء التيارات المتطرفة المتواجدة في صلبها أو المشتركة معها في الأصول، بالإضافة إلى المخاطر الحقيقية الناتجة عن اضطهاد السلط الامبراطورية للمسيحيين منذ منتصف القرن الثالث بالخصوص.

ويجدر بنا قبل الحديث عن هذا الاضطهاد أن نشير إلى ما كانت تتميز به المسيحية في النصف الثاني من هذا القرن. وأول ظاهرة تلفت الانتباه في هذا الصدد فوضى عقديّة سائدة في الأوساط المثقفة إلى جانب إيمان بسيط في الأوساط الشعبية. وقد عمّت هذه الفوضى بسبب المذاهب والتأويلات التي نشرها المفكرون المسيحيون منذ أواسط القرن الثاني بحثاً منهم كما رأينا عن تعبير يلائم بين المعطيات الكتابية وبين الثقافات المختلفة الموجودة في المناطق التي بلغتها الدعوة المسيحية. وكانت عقيدة «الثالوث» محور الاهتمامات في آخر القرن الثالث عند تلاميذ هؤلاء المفكرين المباشرين أو غير المباشرين من أمثال ديونيزيوس الاسكندري ( Denys d'Alexandrie ) (ت. بعيد سنة 264) وغريغوريوس «ذي الكرامات» - أو «صاحب الأعاجيب» - (Grégoire le Thaumaturge) (ت. نحو سنة 270) ولوقيانوس الانصكي ( Lucien d'Antioche ) (ت. سنة 312).

وقد تبلورت الخصومة التي محورف «سرتالوث» حول استعمال اللفظة اليونانية «همووسوس» ( Homoosios ). فقد كان التعليم الشائع في مدرسة أنطاكية بالخصوص (167) ينفر من هذا الاصطلاح الذي استخدمه بولس السميصاطي لأول مرة بمعنى «متساو» أو «واحد في الذات والجوهر» للدلالة على تمايز كل من «الأقانيم» ( Hypostases ) الثلاثة عن الأقنومين الآخرين. ويعود هذا النفور إلى رغبة في التقيّد بالمعنى الظاهر الحرفي للكتاب المقدس، فنشأ عن ذلك قول بأن الأقانيم الثلاثة ليسوا فقط ذاتاً أو جوهاً

---

(167) انظر في هذا الصدد: G. Bardy, Recherches sur Lucien d'Antioche et son école

وكذلك: أسدرستم، كنيسة مدينة الله أنطاكية العظمى، ج 1.

واحد بل ان كلا منهم يختلف عن الآخرين بالذات والجوهر، ولجوء إلى ترتيب هؤلاء الأقانيم: الآب أولاً ثم الابن فالروح القدس. وهو مذهب يستمد آراءه من نظريات أوريجينوس ومن شأنه أن يؤدي إلى التمييز التام بين المسيح إنسانا والمسيح الها، وبعبارة أخرى إلى إنكار المسيح الها متأنسا.

ويرى مؤرخو الكنيسة المسيحيون عادة في هذه الآراء المتضاربة مجرد محاولات ناقصة في التعبير الصحيح عن الايمان القويم (168). إلا أنه يحق للمؤرخ الموضوعي أن يرى فيها صعوبة - إن لم نقل استحالة - التوفيق بين التوحيد الموروث عن اليهودية وبين الإيمان بأن المسيح اله وأن الروح القدس اله أيضا (169). ومهما كان الأمر فإن الباب قد فتح على مصراعيه في آخر القرن الثالث للمناقشات اللاهوتية التي ستشغل الفكر المسيحي في القرون الموالية، وبالتالي لسعي الكنيسة، عن طريق المجامع خاصة، إلى تحديد العقيدة تحديدا ثابتا أو شبه ثابت.

أما الظاهرة الثانية الهامة في النصف الثاني من القرن الثالث فهي بروز الرهبانية ( Monachisme ) كمؤسسة منظمة للزهد والتبتل المعروفين قبل هذه الفترة (170). وكان لدخول عدد كبير من الفلاحين المصريين البسطاء في المسيحية شأن في نشوئها بين ظهرانيهم إذ كانوا يلتزمون بحرفية الأوامر النسكية القديمة ويمارسون الرياضات الاختلائية في الصحراء قبل أن ينتظموا في صلب خلايا تخضع لقواعد صارمة. لكن الرهبانية ناتجة كذلك عن عاملين آخرين لا يقلان أهمية عن هذا العامل. فقد أدى انتشار المسيحية المتزايد في مختلف أصفاع العالم اليوناني - الروماني وفي بلاد الشرق بصفة عامة (171) إلى تكاثر المسيحيين من حيث العدد لا محالة ولكنه أدى بداهة إلى انحطاط مستواهم وإلى احتفاظ الكثير منهم بالأخلاق والعادات الوثنية، فكانت الرهبانية بمثابة رد الفعل على هذا التدهور الروحي وفرارا من الدنيا لتحقيق الحياة المسيحية المثلى. وتمثل العامل

---

(168) يقول مثلا فريد جبر، المرجع المذكور، ص 282، عن هذه المحاولات انها «تفيد المعنى في جوهره وإن بدت قاصرة بعض الشيء في الصيغة والمبنى. وهي لا تفهم على وجهها الصحيح إلا إذا ردت إلى قرانها ونظر إليها من زاوية أصحابها»؛ و يقول عنها دانييلو في: Nouvelle Histoire de l'Eglise المرجع المذكور، 1/250:

«Des tentatives également imparfaites d'une expression exacte des données bibliques et traditionnelles s'y opposent»

(169) وهو ما يذهب إليه اللاهوتي الكاثوليكي ك. ديوكوك في: Ch. Duquoc, Dieu différent ولكن ما نحال كثيرا من المسيحيين يوافقون على ما جاء فيه.

(170) أنظر عن بداية الرهبانية: M. Viller, la spiritualité des premiers siècles chrétiens.

(171) ولكن المسيحية كانت في حدود سنة 300 ظاهرة «متوسطة» أساسا.

أنظر مثلا: K.S. Latourette, A. History of the expansion of Christianity II: The first five Centuries

الآخر في آثار الاضطهاد الذي مارسه السلط الرومانية على المسيحيين، فكان الرهبان يفرون بدينهم إلى حيث لا تناههم يد البطش.

وكثيرا ما يقدم هذا الاضطهاد على أنه متواصل، شامل لجميع المسيحيين وعام في حكم الأباطرة إلى أيام قسطنطين (172). وليس الأمر كذلك على الإطلاق. فقد رأينا أن السلط الرومانية لم تكن في العقود الأولى من تاريخ المسيحية تميّز بين اليهود وبين المسيحيين وتعتبر هؤلاء فرقة يهودية لا غير، ثم حاولت عند التفتن إلى مميزاتها وأبعادها أن تحد من انتشارها في فترات معينة فكانت السلط البلدية تضايق المؤمنين والمسؤولين الكنسيين بتهمة الانتماء إلى دين ممنوع ( *Religio illicita* ) كما تضايق السلط السياسية في عصرنا معارضها بتهمة الانتماء إلى جمعية غير معترف بها. ودام هذا الوضع إلى آخر القرن الثاني، حتى إذا كانت السنوات الأولى من القرن الثالث - سنة 202 على وجه التحديد - أصدر سبتيمس سيفرس ( *Septime Sévère* ) أمرا يقضي بمنع التبشير، فس بذلك الكنيسة في نقطة حساسة إذ أنها تستمد قوتها من الأعداد المتزايدة من الداخلين فيها. ولكن هذا الأمر مثل المراسيم التي عقبته كانت في الواقع عديمة الجدوى، ويمكن القول أن الكنيسة عاشت في سلام نسبي طيلة النصف الأول من القرن الثالث، فكانت فترات التعسف محدودة في الزمان والمكان: في افرقية في عهد كاراكالو ( *Caracalla* ) ( 211-217 ) ورومة في عهد الاسكندر سيفرس ( *Alexandre Sévère* ) ( 222-235 ) والاسكندرية سنة 249. ولئن عمل مكسيمس ( *Maximin* ) ( 235-238 ) على اضعاف الكنيسة في نطاق حملته على الذين لا يساهمون في الدفاع عن الامبراطورية فان فيليبس العربي ( *Philippe l'Arabe* ) ( 244-249 ) كان على العكس منه يعطف على المسيحيين وربما كان عداء الرأي العام للكنيسة أشد في هذه الفترة من عداء السلط الرسمية.

وتندرج سمات الاضطهاد التي عانت منها الكنيسة ابتداء من سنة 250 في حكم داقبوس ( *Dèce* ) ( 250-251 ) ثم في حكم فاليريانوس

---

(172) يقول الأب رفائيل نخله مثلا في المرجع المذكور 81/1: «ظل النصارى مضطهدين طول القرون الثلاثة الأولى، على عهد القياصرة الصالحين والظالمين. كانت تلك الاضطهادات تباشر طورا بأمر القياصرة وتارة عن بعض الحكام، أحيانا بثورات الشعوب وأحيانا بقرارات صادرة عن مجلس الشيوخ. بلغ عدد الشهداء في تلك القرون الثلاثة اثني عشر مليونا». بينما يقدر المؤرخون الجادون عدد ضحايا الاضطهاد بـ 2500 إلى 3500 انظر M. Simon et A. Benoit, *Le judaisme et le christianisme antique* ص 143.

( Valérien ) ( 257-259 ) القصيرين بالخصوص ضمن محاولة تدارك الأخطار المهددة للإمبراطورية داخلها وعلى حدودها ظنا من الحكام الرومان بأن العودة إلى التقاليد الدينية القديمة هي الكفيلة بإحياء مجد رومة ومناعتها. فلا غرو أن تمتد يد الاتهام إلى الكنيسة باعتبارها المسؤولة الأولى عن ترك هذه التقاليد (173). فأصدرت الأوامر لجميع المواطنين بتقديم القرابين إلى آلهة الإمبراطورية، وكانت تلك فرصة، إزاء تمسك المؤمنين بعقيدتهم، للقيام بمصادرة أموالهم وضمها إلى خزينة الدولة التي كانت في أشد الحاجة إليها. أما المرتدون تحت الضغط فقد أحدث قبولهم في الكنيسة من جديد مشاكل كانت بدورها منطلقا لظهور اختلافات و فرق من أشهرها النوفاتيانية ( Novatianisme ) في هذه الفترة ثم الدوناتية ( Donatisme ) في القرن الرابع.

لكن ما إن وقع فاليريانوس أخيرا في قبضة ملك الفرس سابور سنة 259 حتى نعمت الكنيسة لمدة أربعين سنة تقريبا بما اصطلح على تسميته بـ«سلم الكنيسة القصير» (The minor peace of the Church) (174) فدخل فيها الناس أفواجا وشيدت الكنائس على مرأى ومسمع من السلط المدنية ومورست الطقوس بكل حرية، مما يدل على اعتراف ضمني بالكنيسة كواقع يعسر القضاء عليه وعلى شعور المسيحيين أنفسهم بأن عهد الاضطهاد قد ولى. كان هذا الوضع سائدا في السنوات التسع عشرة الأولى من حكم ديوقليتيانوس ( Dioclétien ) (284-305) حتى أثار هذا الإمبراطور أعنف اضطهاد وأقساه في تاريخ الكنيسة القديم (303-305) فأصدر تباعا أربعة أوامر يقضي أولها بهدم الكنائس ومصادرة الكتب والآنية المقدسة ومنع المسيحيين من شغل وظائف في الدولة، و يقضي الثاني بسجن كل الكليروس، بينما يوضح الأمر الثالث مصير المساجين، ويتوج الرابع هذه التدابير بالحكم بالموت أو التعذيب أو النفي إلى المناجم على الذين يمتنعون من تقديم القرابين للآلهة. ويمكن اعتبار الاضطهاد الذي لحق الكنيسة بسبب هذه الأوامر - وإن اختلف

(173) بعلل أ. توينبي هذا الاضطهاد بالتأكيد على العامل الاقتصادي فيقول:

L'Église constituait la cible principale pour les derniers coups d'une minorité grecque dominante qui, dans son agonie, retournait à la sauvagerie, convaincue qu'elle était la victime d'une attaque perfide de la part du prolétariat. A. Toynbee, l'Histoire.

المرجع المذكور، ص 359.

(174) العبارة للروائي و. باتر W Pater في Marius the Epicurean الفصل 22 حسب هـ. ا. مارو H.I Marrou في Nouvelle Histoire de l'Église المرجع المذكور 1/264، هامش 1 ص 532.

تطبيقها من حيث القسوة من منطقة إلى أخرى - آخر ارتفاع للوثنية في وجه المسيحية، إذ لم يلبث الاضطهاد أن هدا تدريجيا إلى أن أصدر غاليريوس ( Galère ) سنة 311 مرسوم البراءة (175) باسم الأباطرة الأربعة: غاليريوس نفسه ولوقيانيوس ( Lucinius ) ومكسيمنس دايا ( Maximin Daia ) وقسطنطين. وإذا كان هذا المرسوم تكرسا للواقع في الغرب المسيحي فإنه يمثل تغييرا جذريا في السياسة الرسمية المتبعة في المشرق. وقد تلكأ مكسيمنس في تطبيقه برهة بعد موت غاليريوس إلا أن توالي الأحداث السياسية أدى إلى إصدار لوقيانيوس وقسطنطين في ميلانو مرسوما جديدا في البراءة في جوان سنة 313 (175 مكرر) يعلن حرية المعتقد في جميع أنحاء الامبراطورية الرومانية. ومنذ ذلك التاريخ كسبت المسيحية السلم بصفة نهائية. وما الاستئناف العابر للاضطهاد في حكم لوقيانيوس (320-324) ثم في عهد يوليانس «الجاحد» ( Julien l'Apostat ) (360) إلا رواسب ضئيلة الأهمية (176).

سنة 313 إذن سنة فاصلة بين عهدين وفتحة صلات متينة بين الكنيسة والامبراطورية الرومانية، ولعل ما حصل فيها وتوج بجمع نيقية أخطر حدث على الإطلاق في تاريخ المسيحية. وقد بدأ لوقيانيوس في تلك السنة حامل آمال المسيحيين لكن قسطنطين هو الذي ظهر، بعد أن أصبح لوقيانيوس مضطهدا وقتل سنة 324، بظهور الامبراطور الذي اختاره الله لنشر السلم في الكنيسة. ومهما كانت دوافع قسطنطين الحقيقية وسواء اعتنق الدين المسيحي عن ايمان أو لغايات سياسية بحتة (177) فإنه قد لعب ورقة المسيحية منذ سنة 313 فد أسد ف ق طاج

(175) راجع نصه مترجما إلى الفرنسية مثلا في: M Simon et A. Benoit, Le Judaisme et le Christianisme

antique، المرجع المذكور، ص 139، نقلا عن المؤرخ لاكتانسيوس Lactance .  
(175 مكرر) راجع كذلك نصه في المرجع السابق، ص ص 141-142.

(176) توجد مراجع عديدة عن الاضطهادات التي عرفتها الكنيسة. انظر على سبيل المثال: H Grégoire, avec

la collaboration de P. Orgels, J. Moreau et A. Maricq, Les persécutions dans l'Empire romain  
وكذلك: J. Moreau, la persécution du christianisme dans l'Empire romain

(177) انظر عرضا مختلف الآراء المتعلقة بهذه المسألة في: M. Simon et A. Benoit, Le judaisme et le christia-

nisme antique، المرجع المذكور، الفصل VIII («conversion de Constantin») ص ص 308-334. ويوجد

= عنها عرضان تأليفان يبينان ما وصلت إليه الدراسات الحديثة حولها، لم تتمكن من الاطلاع عليها وهما:

ببالغ مالية هامة وأعان كنيسة رومة على بناء العديد من المعابد (كنيسة اللاطران (Latran) وكنيسة القديس بطرس...) وشجع على ترميم عدد كبير من الكنائس أو بنائها في مختلف الأماكن، كما انتدب المسيحيين لشغل مناصب هامة في الدولة فجعل بالخصوص من أوسيو القرطبي (Ossius de Cordoue) مستشاره في الشؤون الدينية وأوكل تربية أبنائه إلى كاتب مسيحي معروف هو لاكتانسيوس (Lactance) وأصدر أحكاما لفائدة الكنيسة تسمح لها بالوراثة وتعترف بالمحاكم الأسقفية وتجعل من يوم الأحد عطلة الزامية (320). وظهرت الرموز المسيحية منذ سنة 315 على النقود في حين اختفت آخر النقوش الوثنية سنة 323.

لكن الأمر الذي ستكون له أوجم العواقب فيما بعد هو تدخل الامبراطور المباشر في شؤون الكنيسة الداخلية بطلب منها. وفعلا سعى قسطنطين الى حل النزاع المترتب عن اضطهاد سنة 303 في افريقية، ذلك أن الحزب المتشدد الذي كان يتزعمه دوناتس (Donat) قد قذح سنة 312 في انتخاب سيسيليانس (Cécilien) أسقفا لقرطاج لأن الأساقفة الذين ساموه كانوا سلموا اباان الاضطهاد الكتب، المقدسة الى السلط. وعندما عرض المشكل على الامبراطور أوكل البت فيه الى أسقف العاصمة الامبراطورية، فبعد أسقف رومة مجمعا سنة 313 أيد انتخاب سيسيليانس، فأعاد الدوناتيون الكرة بما اضطر قسطنطين الى استدعاء مجمع في آرل (Arles) لم يكن هو أيضا لفائدة دوناتس. وبما أن المعارضة لم تهدأ التجأ الامبراطور الى اضطهاد الدوناتيين (316) فكانت تلك سابقة خطيرة يلتجئ فيها مسيحيون الى السلطة المدنية للقضاء على مسيحيين آخرين.

---

A. Piganiol, L'état actuel de la question constantinienne. Histoire. Zeitschrift für alte geschichte. Baden = Baden. 1 (1950), 82-96. W. Beston, J. Vogt, Die Constantinische Frage. Xè congresso internazionale di Scienze Storiche. Roma. 1955. Relazione. T.VI pp 731-799

ونجد عند ابن العبري، مثلا، أثرا للأسطورة الشائعة في الأوساط المسيحية عن «اهتداء» قسطنطين. يقون بالخصوص: «وفي السنة السابعة [للكه] استعد لغزو مكسانطيس ابن بنت ذيقليطيانوس لأنه عصى ولم يبايعه وغلب على رومية. وكان قسطنطينوس يتفكر إلى أي الآلهة يلجئ أمره في هذا الغزو. فبينما هو في هذا الفكر رفع رأسه إلى السماء نصف النهار فرأى راية الصليب في السماء مثال النور وكان فيه مكتوب ان هذا الشكل تغلب. فصاغ له صليبا من ذهب وكان يرفعه في حروبه على رأس الرمح ثم انه غزا رومية فخرج اليه مكسانطيس ووقع في نهر فاختنق فافتتح قسطنطينوس مدينة رومية واعتمد في هذا الوقت برومية من اليهود وعبدة الأصنام زهاء اثني عشر ألفا خلا النساء والصبيان ثم تنصرت هيلاني أمه بعد ذلك واعتمدت...» تاريخ مختصر الدول، ص 79.

لكن قسطنطين تراجع سنة 320 في ملاحقة الدوناتيين مما أدى الى استمرار هذه  
الفرقة كامل القرن الرابع (178).

وكما تدخل الامبراطور في الأزمة الدوناتية فانه تدخل كذلك في الأزمة  
الأريوسية (أو الأريانية) التي نشبت حوالي 318-320 في الاسكندرية بين أسقفها  
الاسكندر وأريوس ( Arius ) ( 256-336 ) أحد قسيسي هذه الكنيسة حول  
طبيعة الابن. كان منطلق آراء أريوس أن الله واحد غير مخلوق وكل ما سواه مخلوق  
ف«كلمة» الله لا يمكن أن يكون الا مخلوقا. ولم يكن أريوس يميز بين الخلق والتولد  
و يرى ان «الكلمة» لم يكن موجودا في زمن ما وأن الله لم يكن أباً في ذلك الزمن،  
فليس «الكلمة» إذن من جوهر الآب، هو مخلوق لا ينتمي الى الألوهية، متغير  
ومتبدل تبناه الله نظرا لمزاياه السامية. ولكن أريوس رغم ذلك لا يرفض  
«الثالوث» بل هو عنده موجود، انما يتصوره على أساس أن الله خلق كائنا كاملا  
هو «الكلمة» ثم خلق الكلمة - الابن بدوره كائنا كاملا آخر هو الروح القدس.  
هناك إذن ثالوث «أشخاص» مختلفين من حيث طبيعتهم وجوهرهم تربط بينهم  
علاقات خلق. واذا كان لهذه الآراء سوابق عند أوريجينوس ولوقيانوس الأنطاكي  
فانها كانت تصدم العقيدة الشعبية بأن المسيح اله، و يترتب عنها - ان لم يكن  
الابن إلهاً - ان التجسد والفداء ليست لهما الا قيمة منقوصة وأن المسيح ليس الا  
كائنا كاملا يوفر للمؤمنين مثالا في الاستقامة والسلوك المطابق للمشيئة الالهية  
(179).

وقد ضرب أريوس وأتباعه بالحرم ( Excommunication ) في اجتماع  
كهنوتي حوالي 320-321 وأُطرد من الاسكندرية، فقام بحملة واسعة لنشر آرائه لدى  
جمهور المؤمنين ولدى أساقفة المدن الكبرى مثل قيصرية ( Césarée )  
ونيقوميديا ( Nicomédie ) ثم عاد الى مصر في الظرف الذي انتصر فيه  
قسطنطين على لوقيانوس وأظهر الرغبة في توحيد الكنيسة كما وحد الامبراطورية.

(178) انظر خاصة حول الدوناتية: Monceaux. Histoire littéraire ١٢ المرجع المذكور، الأجزاء IV و VII

W.H.C. Friend, The donatist Church, a Movement of Protest in Roman North Africa

وارجع كذلك الى فصل: A Mandouze, Encore le Donatisme.

(179) انظر مثلاً عن أريوس وآرائه فصل: Arius et le concile de Nicée H. I. Marrou

و Nouvelle Histoire de l'Eglise في Les Périodes de la crise arienne

المرجع المذكور، 1/294-295 و 309. وهو يعرض وجهة النظر الكاثوليكية لكنه يحيل ص ص 551-553 على  
البيبلوغرافيا الأساسية في الموضوع.

بعث أوسوس القرطبي الى الاسكندرية في مهمة صلحية، وأمام فشل هذه المحاولة بادر بعقد مجمع مدعو الى البت بصفة نهائية في المسائل التي أثارها أريوس وسخر البريد الرسمي لنقل الأساقفة من مختلف جهات الإمبراطورية. ورغم أن هذا المجمع قد اعتبر «مسكونيا» ( œcuménique ) (180) إلا أن المائتين وخمسين إلى الثلاثمائة أسقف (181) الذين اجتمعوا في نيقية ( Nicée ) (182) في 20 ماي 325 تحت رئاسة قسطنطين نفسه كانوا في الواقع يمثلون الكنائس الشرقية، كنائس آسيا الصغرى ومصر والشام وفلسطين، وكانت وفود الكنائس الغربية محدودة العدد جدا، أما أسقف رومة فقد أرسل مكانه كاهنين وأصبح ذلك ستة في المجمع الموالية.

وإذا كانت آراء أريوس قد رفضت في أثناء أشغال هذا المجمع فإن الاتفاق على عقيدة تنال رضى الجميع كان محل مناقشات طويلة وحادة تدخل فيها الامبراطور- غير المعتمد بعد! - عند الاقتضاء. و يبدو أن الصيغة التي كانت مستعملة في قيصرية عند التعميد كانت أساس قانون الايمان ( Symbole ) الأورثودوكسي الذي سعى المجتمعون الى وضعه لتوضيح المسحولوجيا. فأضيفت بالخصوص إلى «اله من اله، نور من نور» عبارة «من جوهر أبيه» ( Homoios ) غير الكتابية (183) والتي كانت في الماضي تدل على ملوكانية سابيلوس وكل الذين لا يميزون بين المسيح وأبيه، استجابة الى الحاح قسطنطين نفسه الذي هدد بالنفي كل الذين يرفضون امضاء النص المتضمن عن هذا المجمع. وقد صيغ «قانون الايمان» على النحو التالي:

(180) اي جامعا للمثلين عن جميع أنحاء الارض المسكونة أو المعمورة.

(181) يحوم الغموض حول العدد الدقيق للأساقفة المجتمعين في نيقية وقد حدده التقليد المسيحي بـ 318 عضوا. ولكن ابن البطريق يتحدث من جهة أخرى عن 2048 أسقفا وكان الـ 318 عنده ليسوا الا الموافقين على قانون نيقية. انظر البطريك افثيشيوس المكيني بسعيد ابن بطريق، كتاب التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق، ص 126.

(182) تقع نيقية في آسيا الصغرى وهي اليوم ازنيق التركية. انظر

E 12.IV/304-305. art. Iznik (JH Mordtmann [G Fehervari])

(183) وتكمن أهمية اقحام هذه العبارة من وجهة نظر مسيحية في الاعتراف بخصب المجهود اللاهوتي في توضيح «المعطى الموحي به» والتعبير اللائم عن محتوى الايمان. يقول هـ. ا. مارو:

«En insérant de la sorte dans la profession de foi un terme nouveau d'origine nous plus scripturaire mais savante le concile de Nicée reconnaissait la fécondité de l'effort proprement théologique d'élucidation du donné révélé. sanctionnait de son autorité le progrès réalisé dans l'explicitation du contenu de la foi; avec lui l'Eglise s'est engagée résolument dans la voie qui devait aboutir de notre temps aux «définitions» solennelles des dogmes de l'Immaculée Conception, de l'infailibilité pontificale et de l'Assomption de la T S V Marie». Nouvelle Histoire de l'Eglise.

المرجع المذكور، 1/293-294.



«نؤمن باله واحد آب ضابط الكل خالق كل ما يرى وما لا يرى و برب واحد يسوع المسيح ابن الله المولود من الآب قبل كل الدهور، نور من نور، اله حق من اله حق، مولود غير مخلوق، مساو للآب في الجوهر، الذي به كان كل شيء، الذي من أجلنا نحن البشر ومن أجل خلاصنا نزل من السماء وتجسد وصلب عنا وتأم وقبر وقام في اليوم الثالث وصعد الى السماء ليدين الأحياء والأموات، وبالروح القدس.

«وكل الذين يقولون «انه كان زمن لم يكن فيه» و«انه لم يكن قبل أن يولد» و«انه مخلوق من عدم» أو الذين يؤكدون أنه من غير أقنوم أبيه أو من غير جوهره أو أن ابن الله مخلوق وأنه قابل للتغير والتقلب، فإن الكنيسة الكاثوليكية تضرهم بالحرم» (184).

ولم يضع هذا النص حدا للمناقشات كما كان يأمل الامبراطور، لاسمها وأن المصادقة عليه تمت تحت الضغط المادي والمعنوي. وحين انفض المجمع في 19 جوان 325 لم يكن المشاركون فيه بلا شك واعين كل الوعي بما لهذا الحدث من أبعاد تتمثل أساسا في اكتساب الجامع وظيفة عقدية وفي فقدان الكنائس المحلية لحريةها (185) بعد أن أصبحت ملزمة بـ«قانون» ذي صبغة قضائية. وكانت الجادلات في القرن الرابع ناتجة الى حد بعيد عن الغموض الذي يكتنف مقررات نيقية - التي لم يحصل حولها شبه اجماع الا في آخر القرن - مثلما كانت ناتجة عن تقلبات السياسة الامبراطورية ومقتضياتها الظرفية وعن اختلاف العقليات والسنن الثقافية والمصالح القومية وحتى الأمزجة الشخصية.

### 3) الكنيسة والدولة: من مجمع نيقية الى ظهور الاسلام.

لقد استعرضنا بعض التفاصيل نشأة المسيحية وتطورها والظروف التي حفت بها في القرون الثلاثة الأولى من تاريخها لأنها هي التي تقسرها آلت اليه الكنيسة في القرون الموالية. وكان تحول المسيحية من ديانة مضطهدة الى ديانة معترف بها

---

(184) توجد توار يخ عديدة للمجامع المسيحية، ولجمع نيقية بالخصوص، وكلها تحتوي على مقرراته، نذكر منها على سبيل المثال: Ortiz de Urbina, Histoire des conciles œcuméniques T.I: Nicée et Constantinople. والملاحظ أنه لا توجد الى اليوم صيغة عربية موحدة في الكنائس الناطقة بالضاد لقانون الايمان. انظر:

J. Corbon, l'Eglise des Arabes

(185) يقول أ. تروكمي E. Trocmé عن الاساقفة وشعورهم اثر انفضاض المجمع: «ils avaient lâché la proie de la liberté pour l'ombre de la coopération avec l'Etat». Histoire des religions, المرجع المذكور، 356/ II.

الى دين الامبراطورية الرسمي وانعقاد مجمع نيقية وما تمخض عنه من قرارات هما الحدثان اللذان كيتفا مصيرها وأكسبها الخصائص التي عرف بها في التاريخ حتى العصور الحديثة. فهما في نفس الوقت تتويج لمرحلة تأسيسية حاسمة ونقطة انطلاق لمرحلة ثانية لعل أبرز مميزات ازدهار حركة الشرح وتوضيح العقائد وتحديد ما وطغيان الروح الدغمائية المتحجرة، كل ذلك في نطاق تنظيم كنسي متزايد الإحكام وفي اطار علاقات متينة بين السلطة المدنية والسلطة الدينية.

وسنقتصر بالنسبة إلى القرون الثلاثة الفاصلة بين مجمع نيقية وظهور الاسلام على تتبع المذاهب والتيارات التي تنازعت المسيحية في هذه الفترة نظرا للانعكاسات التي ستكون لها على الجدل الاسلامي المسيحي، قبل الوقوف على مدى انتشار المسيحية عند نزول القرآن.

كان الامبراطور قسطنطين إذن يظن أنه يفرضه مقررات نيقية ونفيه لأريوس ومناصره سيضمن وحدة الكنيسة، ولكن الفوضى العقديّة ما لبثت أن انتشرت. وظهرت بوضوح الفجوة بين الغرب اللاتيني (ومصر) المتشبث بنيقية من جهة وبين الشرق اليوناني الذي يرى في التمسك بعبارة «المتساوي مع الآب في الذات والجوهر» بدعة غير مقبولة من جهة ثانية. فلم تمض ثلاث سنوات على انعقاد «المجمع المسكوني الأول» حتى انقلب قسطنطين على النيقيين ودعا الأريوسيين - وأريوس نفسه - من منقاهم وأرجعهم إلى مناصبهم بعد اعلانهم عن عقائد لا تخلو من اللبس. وبقي على تأييده لهم إلى آخر عهده. وهكذا انتقل هذا الحزب إلى الهجوم المعاكس وعمل على تطهير المشرق من أنصار قانون نيقية بعقد مجامع محلية خلعت الأساقفة المتلكئين وزعيمهم أثناسيوس ( Athanase ) الاسكندري (186).

وأدى تقاسم أبناء قسطنطين للامبراطورية إثر موته سنة 337 إلى تدعيم الظاهرة التي سنها أبومهم والمتمثلة في التدخل في الشؤون الدينية وتغليب نزعة على أخرى حسب الأهواء والمصالح. فكان قسطنطينوس ( Constant ) الحاكم في الغرب يؤيد الحزب النيقيني بينما كان قسطنطينوس الثاني ( Constance II ) في الشرق يميل إلى الأريوسيين أو بالأحرى إلى المناهضين للهموؤسيوس وما ينجر عنها في نظرهم من تثليث أي القول بثلاثة آلهة.

---

(186) خلع أثناسيوس في مجمع صور- القدس المنعقد بين جويلية وسبتمبر 335 والمشهور عند المؤرخين الكاثوليك «بعلمة صور» (Brigandage de Tyr)

ثم كان من آثار تغلب ميناينوس ( Magnence ) على قسطنطينوس في المقاطعات اللاتينية وتوحيد الامبراطورية لمدة وجيزة (351-353) أن أصبحت العقيدة الشرقية هي الرسمية فانعقدت في الغرب مجامع لتسجيل الانقياد الى الرغبة الامبراطورية (187) ونفي كالعادة الأساقفة المعارضون. وفي تلك الأثناء كان أريوس قدم مات منذ سنة 335 وكذلك أوزيبوس القيصري ( Eusèbe de Césarée ) سنة 340 وأوزيبوس النيقومدي ( Eusèbe de Nicomédie ) سنة 341، لكن أنصارهم كانوا نشطين وقدموا في ظرف عشر سنوات (341-351) سبع صيغ على الأقل لتعويض الصيغة المنبثقة عن نيقية.

إلا أن عدم الاتفاق على صيغة واحدة يدل في حد ذاته على المأزق الذي تردت فيه الأريوسية وكان ايدانا بانقسامها الى مذاهب فرعية. فكان بعضهم ينكر الوهمية المسيح بصفة باتة ويرى أنه ليس كلمة الله وليس شبيها به واستعملوا للدلالة على اختلاف المسيح عن الله العبارة اليونانية أنوميوس ( Anomios ) ومن ثم جاء تسمية نزعهم بـ«الأنومية» ( Anoméisme ) أي نفي التشبيه، بينما رفض غيرهم الأنوميوس واستبدلوا «المتساوي في الذات والجوهر» بـ«المتشابه في الذات والجوهر»، هميوسوس ( Homoiosios ) فعرفوا بـ«الهميوسيين» ( Homéousiens ) أي مثبتي التشبيه في الذات والجوهر؛ ثم انفصلت عن هذه النزعة الثانية نزعة أخرى تقول ان الكلمة شبيه بالآب: هميوس ( Homoios ) دون ذكر للذات والجوهر، وعم المعروفون في تاريخ الكنيسة بـ«الهوميين» ( Homéens ) أي مثبتي التشبيه (188).

وكانت سياسة الأباطرة تجاه هذه الصيغ المتعددة الرامية الى التعبير عن العقيدة الخاصة بسر الثالوث تتسم بكثير من التردد، الى أن انحاز قسطنطينوس أخيرا الى الهوميين في مجمع القسطنطينية المنعقد سنة 360 وأعلن القول باثبات التشبيه عقيدة رسمية، وبالطبع خلع أو نفي الأساقفة المعارضين. لكن يوليانس

(187) مجامع آري ( Aries ) سنة 353 وميلانو ( Milan ) سنة 355 وبيزير ( Béziers ) سنة 356.

(188) الفيلسوف: Histoire de l'Eglise . المرجع المذكور. 176.131/3.

«الجاحد» بسلوكه سياسة التسامح ازاء مختلف التيارات التي تتنازع المسيحية بغية اضعافها جميعا وفسح المجال من جديد للوثنية، مكن بالخصوص الأنوميين ( Anoméens ) والنيقيين ( Nicéens ) من اعادة تنظيم صفوفهم، وهكذا شهدت الكنيسة في أنطاكية مثلا سنة 362 خمس مجموعات متنافسة كل منها تعتقد أنها على صواب، وأن الأربع الأخرى على ضلال.

وجدير بالملاحظة أن الاختلافات العقائدية كانت ترجع بنسبة كبيرة الى لبس في المفاهيم والمصطلحات والى اختلاف اللغات: لم يكن المشاركة ذوو اللسان اليوناني يعرفون اللاتينية وكان اللاتينيون في هذه الفترة لا يحسنون اليونانية احسانا تاما فكان التعبير عن الثالث عند المشاركة بأنه ذات ( Ousia ) وثلاثة أقانيم يبدو للغربيين ميلا الى الأريوسية بل قولاً بثلاثة آلهة وكان استعمال هؤولاء لعبارة جوهر ( Substantia ) وثلاثة أشخاص ( Personœ ) يبدو لأولئك ميلا الى السابليانية (189).

وكانت المسألة الأريوسية في شأن الثالث ماتزال قائمة حين ظهرت منذ العقد السابع من القرن الرابع مشكلة أخرى تتعلق هذه المرة بالمسيحولوجيا وسر التجسد أو التأنس (190). وكان الباعث الرئيسي على هذا التحول في الاهتمام تعليم أبوليناريوس اللادقي ( Apollinaire de Laodicée ) (390-310) في المسيح. كان الرجل من أنصار نيقية ولكنه كان يذهب الى أن «الكلمة» الإلهي اتخذ لنفسه جسدا بشريا ونفسا حيوانية وقام في المسيح مقام الروح أو النفس الناطقة. فليس المسيح اذن الا طبيعة واحدة هي الطبيعة الإلهية واليه ترد أفعاله، بما أن الانسان مركب من أصول ثلاثة هي الجسد والنفس الحيوانية والروح، وأن الجسد وحده ليس الطبيعة الانسانية. وكان يرمي من وراء قوله هذا الى اثبات وحدة المسيح الأقتنومية فأداه ذلك الى تصور طبيعة المسيح الانسانية بتراء، مما دعا مجمع الاسكندرية برئاسة أثناسيوس سنة 362 ثم مجمع القسطنطينية الأول سنة 381 الى تكفيره.

وتكن أهمية هذا المجمع المسكوني الثاني من ناحية أخرى في اعلانه بأن الأقتنوم الثالث - أي الروح القدس - اله حق هو أيضا وأنه «الرب الحي المنبثق من الآب

---

(189) انظر عن هذه المصطلحات بالعربية: فريد جبر، المرجع المذكور، 302-293 (المصطلحات المعول عليها). ولزيد من التفصيل: G.L. Prestige, God in Patristic Thought.

(190) انظر في شأن تطور للعقيدة الخاصة بالمسيح الى منتصف القرن الخامس: A. Grillmeier, Le Christ dans la Tradition chrétienne de l'âge apostolique à Chalcedoine (451)

والذي تجب عبادته مع الآب والابن»، وفي اعترافه لأسقف القسطنطينية بالمرتبة الأولى بعد أسقف رومة. وكان الامبراطور الحاكم يومئذ ثيودوسيوس الأول ( Théodose I ) من أصل اسباني ومن أنصار نيقية ففرض على رعاياه بقوة السيف اتباع «الأرثوذكسية الكاثوليكية» كما يحددها كرسي بطرس وعين غريغور يوس الناز يانزي ( Grégoire de Nazianze ) (ت. نحو سنة 390) أسقفا على القسطنطينية بعد أن كان الأر يوسيون يحتلون هذا المنصب طيلة أربعين سنة، وقاوم «شرطقتي» أر يوس وأبولينار يوس. وبذلك تم القضاء مؤقتا على الأر يوسية على المستوى العقدي باعتبارها تقوية أيضا للايمان المسيحي من أساسه قبل أن تعتنقها الشعوب الجرمانية فتعطي لهذه الحركة نفسا جديدا، والتجأ الأبوليناريون الى التقية خوفا من الاضطهاد، وأصبحت الكثرة في آخر عهد ثيودوسيوس الدين الرسمي للعالم الروماني بأسره بعد أن منعت الوثنية وأغلقت معابدها أو هدمت سنة 391.

الا أن الخصومة حول المسيح لم تنته بهذه الاجراءات الزجرية، فقد كان رد فعل المدرسة الأنطاكية على الأبولينارية تأكيداً على طبيعة المسيح البشرية الكاملة وتمييزاً في عيسى المسيح بين من هو ابن الله ومن هو ابن مريم وعن طريقها ابن داود. كان زعيم هذه المدرسة ديودوروس الطرسوسي ( Diodore de Tarse ) (ت. قبيل سنة 394) ثم خلفه في الدفاع عن هذه النظرية تلميذه ثيودوروس المصيصي ( Théodore de Mopsueste ) (ت. 428) (191). وقد حظي ثيودوروس طول حياته بالتقدير والاحترام ولكنه اعتبر فيما بعد مسؤولاً عن «تجديف» تلميذه نسطور ( Nestorius ) (ت. نحو سنة 450) وكفر سنة 553 بعد مرور قرن وربع على وفاته. ومن رأى ثيودوروس هذا أن طبيعة الله «الكلمة» طبيعة كاملة كما أن الطبيعة البشرية في المسيح كاملة أيضاً، أما الاتحاد بين هاتين الطبيعتين فهو «اتصال» ( Conjonction ) أو «حلول» ( Inhabitation ) «الكلمة» الالهي في الانسان عيسى (192). وهو ما ينتج عنه نفي «اشتراك الأسماء والصفات»، (Communication des idiomes) في المسيح بين «الكلمة» ابن الله وبين الانسان، واعتبار أن الذي ولد ومات ليس ابن الله بل هو الانسان ابن داود، وبعبارة أخرى ان الانسان عيسى ليس ابن الله حقاً وإنما أصبح أهلاً لهذه التسمية بـ«التعمى» فحسب.

(191) أسد رستم، كنيسة مدينة الله أنطاكية العظمى، المرجع المذكور، 379/1 وما يليها.  
(192) وهو في ذلك إنما يستعمل عبارة الانجيل: «والكلمة صار جسداً وحلّ فينا» (يوحنا 1/14).

وقد كان نسطور مثل أستاذه من القائلين بالاثنيونية الأيقونية في المسيح وبأن الوحدة بين سبيعته الكاملتين المتباينتين هي نتيجة الاتحاد لا قائمة بالرغم من الاتحاد، كما كانت تذهب إلى ذلك المدرسة الاسكندرية القائلة بوحدة الأيقون وعلى رأسها كيرلس ( Cyrille ) (ت.سنة 444). ولعل الخصومة بين المدرستين لم تكن لتبلغ الحدة والعنف اللذين بلغتهما لولم يتمسك نسطور، وهو أسقف القسطنطينية منذ سنة 428، بمعارضته لاطلاق لقب «أم الله» ( Théotokos ) على مريم (193)، وهو اللقب الذي يدل على التعبد للعبءاء والذي كان شائعاً منذ أواخر القرن الثالث في الأوساط الشعبية بينما يراه نسطور مخفياً للأخطاء الأريوسية والأبولينارية التي عمل جاهداً على مقاومتها. فسعى كيرلس الاسكندري بكل الوسائل - حتى الدنيئة منها - إلى تكفيره (194) وتم ذلك سنة 431 في مجمع أفسس ( Ephèse ) الذي اعتبر بعد ذلك المجمع المسكوني الثالث والذي أثبت وحدة الأيقون في المسيح ولقب «أم الله». أما نسطور فعزل عن منصبه ونفي إلى البطراء سنة 435 ثم إلى صحراء مصر حيث مات (195).

لكن النزاع بقي قائماً اثر انفضاض المجمع ولم يتصالح الفريقان مؤقتاً إلا سنة 433 حول الصيغة العقيدية التي اقترحها أسقف رومة والمشهورة بقاعدة أفسس الايمانية ( Symbole d'Ephèse ) فقبل كيرلس العدول عن القول بالطبيعة

---

(193) بل أن ميرونيموس ( Jérôme ) (ت.419) - يروم في المصادر العربية - وهو من آباء الكنيسة اللاتينية، يعيى أم راهبة بأنها «حماة الله» لان ابنتها أصبحت «زوجة الملك ذاته» انظر: H. Von Campenhausen, les Pères latins, المرجع المذكور، ص 183.  
(194) ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار التنافس الموجود بين الاسكندرية والقسطنطينية، فقد كان كيرلس يسعى إلى بسط نفوذه على الشرق وعندما شكاه رعاياه لأسقف القسطنطينية نظراً لاستبداده نجح في التخلص من هذه الورطة بأن جعل من مشكلة قضائية مشكلة عقيدية يقول: H. Von Campenhausen, les Pères grecs, مثلا عن سلوكه:

«L'assassinat bestial d'Hypathie est organisé par des clercs sous la responsabilité au moins indirecte de Cyrille qui, peu après, fait brutalement fermer les églises des Novatiens, sectaires pieux et puritains jusqu'alors toujours officiellement tolérés » (p 213).  
و يضيف ص 220 من نفس المرجع:

«La brutalité et l'absence de scrupules avec lesquelles il [Cyrille] mena son combat ne l'ont jamais troublé; de semblables méthodes se rencontreront encore souvent dans les luttes théologico-politiques de l'Eglise».

(195) تلاحظ في المصير الحديث نزعة بين الكاثوليك إلى إعادة الاعتبار إلى نسطور انظر مثلا عن قضية «هرطقة» نسطور أو عدمها: A. Grillmeier, le christ dans la tradition chrétienne: 581.571 ص من المرجع المذكور، ص 581.571 (La question de Nestorius et la recherche moderne)

الواحدة وبالاتحاد الطبيعي في المسيح وعدل يوحنا الأنطاكي (ت. نحو سنة 441) عن لفظة «اتصال» الدالة على مجرد وحدة عرضية في المسيح وقبل لفظة «اتحاد» الدالة على «الوحدة الأتومية» بين الطبيعتين الالهية والبشرية.

إلا أن آراء كيرلس الاسكندري كانت تحمل في طياتها بذور اختلاف عقدي آخر سيكون له - مثل النسطورية وعلى نقيضها - أبعاد الأثر في تاريخ الكنيسة الشرقية. لذا اندلعت الخصومات حول المسيح من جديد سنتي 447 و448 حين أعلن الراهب أوتيوخيس ( Eutychès ) أن المسيح كان قبل التجسد طبيعتين ولم يبق الا طبيعة واحدة بعد ذلك. فعقد أسقف القسطنطينية فلافيانوس ( Flavien ) مجعاً محلياً كَفَر الراهب الشيخ وخلعه من رئاسة ديريه (سنة 448) ولكن أوتيوخيس كان يحظى بتأييد ديوسقوروس ( Dioscore ) أسقف الاسكندرية فلم يحل تدخل البابا ليون ( Léon ) في «كتابه الى فلافيانوس» ( Tome à Flavien ) دون ممارسة ديوسقوروس للوسائل التي استعملها سلفه كيرلس فترأس في السنة الموالية مجعاً أعاد الاعتبار الى أوتيوخيس وخلع فلافيانوس وأهم ممثلي مدرسة أنطاكية بتهمة أنهم نساطرة. وهو المجمع الذي اشتهر عند الكاثوليك «بملصة أفسس» (Brigandage d'Ephèse).

وانقلبت الأوضاع مرة أخرى وبصفة فجائية بموت الامبراطور ثيودوسيوس الثاني سنة 450 وتولى مرقيانوس ( Marcien ) مكانه فأعلن الامبراطور الجديد عن رغبتة في عقد مجمع يوافق عليه البابا وسارع الأساقفة الى تلبية هذه الرغبة خاضعين كالعادة لهوى النظام القائم واجتمعوا في خلقدونية ( Chalcedoine ) على ضفاف البوسفور سنة 451 وأعلنوا «أن المسيح ابن الله الوحيد هورب واحد في طبيعتين بدون امتزاج ولا تغير (ضد القائلين بالطبيعة الواحدة أو المونوفيزيين: Monophysites ) وبدون تقسيم أو تفريق (ضد النساطرة) ودون أن يلغى هذا الاتحاد تمايز الطبيعتين ومع بقاء خواص كل من الطبيعتين على حالها». واعتبر مجمع خلقدونية المجمع المسكوني الرابع وسُمي أنصاره بالخلقدونيين (196).

وهكذا، ومنذ منتصف القرن الخامس، أصبحت المسيحية الشرقية تنقسم الى

---

(196) انظر في هذا الصدد مجموع الدراسات التي نشرها أ. قريلمير A. Grillmeier وه. باخت H. Bacht تحت عنوان: Das Konzil von Chalcedon Geschichte und gegenwart

ثلاث فرق كبرى: النساطرة (197) في العراق وبلاد فارس بالخصوص من جهة، والمونوفيزيين - الذين سيعرفون فيما بعد باليعقوبيين أو السريان اليعاقبة نسبة الى يعقوب البردعي ( Jacques Baradée ) أسقف الرها المتوفى سنة 578 - في مصر والشام من جهة ثانية، والخلقدونيين أو الملكية (وكذلك الملكائين والملكانيين والروم = أتباع دين الملك أي الإمبراطور البيزنطي) المتفرقين في الشرق الأدنى وآسيا الصغرى من جهة ثالثة. ولم تجد محاولات السلطة الامبراطورية المتكررة شيئا في توحيد هذه الفرق التي انتظمت كل واحدة منها في كنيسة منشقة عن الآخرين تبلورت حولها الاعتبارات القومية والاختلافات الثقافية. فلا «مرسوم الاتحاد» ( Hénouthique ) الذي أصدره الإمبراطور زينون ( Zénon ) سنة 482 ولا «المجمع المسكوني الخامس» المنعقد في القسطنطينية سنة 553 والذي دعا اليه الإمبراطور يوستينيانوس ( Justinien ) ولا السياسة المعتدلة التي سلكها بعض الأباطرة ولا الاضطهاد الذي سلطه أباطرة آخرون على مخالفيهم غيرت شيئا من هذا الانشقاق بل لعله تفاقم بمرور الأيام (198)، حتى اذا جاء الاسلام وانتشر في البلاد التي كانت تابعة لبيزنطة استقبل اليعاقبة والنساطرة المسلمين كمحررين من طغيان الروم الكفار في نظرهم رغم انتسابهم جميعا الى المسيحية (199).

أما في الغرب فقد كانت الدوناتية أهم حزب معارض في افرقية في القرن الرابع، وقد شغلت السلطة الرومانية والكنيسة باطراد حتى اذا منعها الإمبراطور هونوريوس ( Honorius ) لآخر مرة سنة 411، بعد أن غير سياسته ازاءها قبل ذلك خمس مرات، كان ذلك ايذانا بنهاية افرقية الرومانية على يد الوندال الذين اكتسحوها سنة 429. لكن ما إن وقع القضاء على الدوناتية حتى ظهرت في افرقية وفي بعض مناطق أوروبا حوالي سنتي 410-412 «هرطقة» أخرى عرفت بـ «البيلاجيانية» ( Pélagianisme ) (200) وامتدت طيلة القرن الخامس. كان بيلاجيوس ( Pélage ) (تـ نحو سنة 430)، وهو راهب

(197) أو النسطور يون، و يسمون اليوم الكلدان الأرثوذكس.

(198) ليس من غرضنا تتبع أطوار هذه الخصومات نظرا لأنها ضئيلة الأهمية في تطور العقائد المسيحية بعد مجمع خلقدونية ويمكن الرجوع في شأنها الى توار يخ الكنيسة الحديثة.

(199) انظر مثلا في هذا الصدد البابين الأول والثاني من كتاب: A Ducellier, le Miroir de l'Islam

(200) انظر عنها بالخصوص: (G. de Plinval), 419-397, 128-79/IV, Nie H. de l'Eglise

وكذلك: J Ferguson, Pelagius, a Historical and Theological Study.



من أصل بريطاني، و يوليانس ( Julien ) وأتباع هذا المذهب يدعون الى مثل أعلى من الكمال الانجيلي ومن الخضوع الى الشريعة الالهية ولكنهم يقللون من شأن مفهوم الخطيئة الأولى ومن شأن «فضيحة» الصليب و يرون أن المسيح أنموذج ينبغي احتذاؤه أكثر مما هو فاد، وبالتالي أنه يمكن الحصول على الخلاص الروحي بدون «النعمى» وبدون وساطة المسيح. وكما جند أوغسطينوس ( Augustin ) (ت. سنة 430) (201) قلمه للرد على المانوية والدوناتية فانه كرس السنوات الأخيرة من حياته للرد على البيلاجيانيين، ولكن الامبراطورية الرومانية الغربية كانت في هذه العقود الأولى من القرن الخامس تحتضرت وطأة الغزوات الجرمانية التي ستغير وجه أوروبا وستقتضي على كل حركة فكرية جديدة بهذا الاسم لمدة قرون عديدة (202). فليس غريبا، والحالة هذه، أن لا تعرف الكنيسة اللاتينية شخصيات ذات شأن بعد موت أوغسطينوس وأن توجه كل طاقاتها الى التنظيم الكنسي والى الحد من آثار الغزو «البربري» ( barbare ) وما صحبه من تقويض للمجتمع القديم ومن احياء للأريسية أو اللوثنية.

تتبعنا الى هذا الحد أهم التيارات العقديّة والمذاهب التي عرفتها المسيحية في القرون الثلاثة التي تلت مجمع نيقية وخاصة في القرنين الرابع والخامس، ولكن لا مناص للمؤرخ من أن يقف، ولو بصفة سريعة، عند بعض الظواهر الأخرى التي تميّزت بها الكنيسة في هذه الفترة بالذات نظرا لأهميتها في الدلالة على تطور المسيحية كما وكيفا، وهي في الحقيقة متينة الصلة بالخصومات التي أثّرت حول الشالوث والتجسد وغيرها من العقائد الجوهرية فلم يفصلها اذن عنها الا حرصا على وضوح العرض وبيان التفاعل الذي كان موجودا بين هذه التيارات.

وتتمثل الظاهرة الأولى في أن المسيحية أنجيت في القرن الرابع وبداية الخامس مفكرين من الدرجة الأولى كانوا مسؤولين كنسيين وكتّابا ممتازين في آن، فلعبوا دورا أساسيا في توجيه الفكر المسيحي وفي توفير الأرضية النظرية التي اعتمدها مقررات المجامع. وقد نعتت الفترة التي عاشوا فيها بـ«عصر آباء الكنيسة الذهبي»، وخضع حشر عدد من المفكرين ضمن هؤلاء الآباء ورفض اطلاق هذا اللقب على

(201) الدراسات عن هذا الرجل لا تكاد تحصى و يوجد منها اختيار في:

H.I. Marrou et A.M. Labonnardière, Saint Augustain et l'Augustinisme.

(202) انظر عرضا عاما عن هذه الغزوات وآثارها في:

P. Courcelle, Histoire littéraire des grandes invasions germaniques.

آخرين لنفس المعايير التي خضع لها قبول عدد من المؤلفات المسيحية العتيقة ضمن العهد الجديد وانكار مؤلفات أخرى عتيقة مثلها وكانت تتمتع بنفس التقدير على أنها منحولة. وهكذا حرم من شرف هذه التسمية مفكرون كانوا يعتبرون حجة في زمنهم مثل أوريجينوس أو اكليمنضس الاسكندري بينما يتمتع به أمثال كيرلس الاسكندري رغم كل ما يمكن أن يعاب على سلوكه وآرائه.

ومهما يكن من أمر فان هؤلاء الآباء قد كرسوا شرعية اعتماد الكتاب المقدس في ضوء التأويل الذي ارتضته له الأجيال التي سبقتهم وقاموا بالخصوص بتعميق البحث عن التعبير الملائم للعقائد المسيحية. ويكفي للدلالة على هذا التعميق مقارنة المفاهيم الوثنية للدين التي احتفظ بها لاكتانسيوس في أوائل القرن الرابع حين اعتنق المسيحية بالنظام اللاهوتي المتين والمتكامل الذي وضعه أوغسطينوس في أوائل القرن الخامس والذي مازال الى اليوم عمدة الكنيسة الكاثوليكية. كان لاكتانسيوس يرى أن المسيحيين يعبدون الهين اثنين ولكنه لا يرى في ذلك مدعاة للحيرة والاضطراب، إذ أن الأب والابن ليسا الا واحدا و يوجد بينهما اتفاق كامل باستمرار (203). وإذا انعدم عنده كل أثر للروح القدس فان باز يليوس ( Basile ) (ت. سنة 379) كان يتجنب تسمية الروح القدس باله ويسكت عن دوره الخاص داخل الثالوث بل يعترف بأن الاقرار بالجهل في هذا الميدان أفضل سلوك وأوثقه (204). ولكن أوغسطينوس، منذ استجاب للهاتف الذي أمره بقوله: «خذ، اقرأ»، قد عبّر مثل آباء الكنيسة الآخرين عن الايمان المسيحي الكلاسيكي أو بالأحرى عن الايمان الذي سيصبح تقليديا وشائعا في الكنيسة الكاثوليكية منذ منتصف القرن الخامس سواء فيما يخص الثالوث أو التجسد أو الخطيئة الأولى والفداء أو غيرها من الأسرار والطقوس التي تقوم عليها المسيحية.

وقد كان أبرز آباء الكنيسة اليونانية أثناسيوس الاسكندري (ت. سنة 373) والقبادوقيون ( Cappadociens ) الثلاثة باز يليوس القيصري (ت. سنة 379) وأخوه غريغور يوس النيسي ( Grégoire de Nysse ) (ت. سنة 394)

(203)

«Dieu, [dit Lactance] avant même de créer la multitude des anges, a produit comme second un fils bien-aimé. Les Chrétiens adorent donc deux dieux, mais cela ne doit troubler personne, car partout, en raison même de leur essence, un père et un fils ne font qu'un, entre eux deux règne toujours la plus parfaite unité». H. Von Campenhausen, Les Pères latins, p 94.

(204) H. Von Campenhausen, Les Pères grecs (204) المرجع المذكور، ص ص 126-127.

وغر يغور يوس النازيانزي (ت. سنة 390) ثم يوحنا فم الذهب - أو الذهبي الفم ( Jean Chrysostome ) (ت. سنة 407) وكيرلس الاسكندري (ت. سنة 444). أما في الكنيسة اللاتينية فهم هيلاريوس أسقف بواتيي ( Hilaire de Poitiers ) (ت. نحو سنة 367) والبابا داماسيوس ( Damase ) الروماني (ت. سنة 384) وأمبروز يوس أسقف ميلانو ( Ambroise de Milan ) (ت. سنة 397) وهيرونييموس ( Jérôme ) (ت. سنة 416) ومارتينس التوري ( Martin de Tours ) (ت. سنة 397) وأخيرا أوغسطينوس (ت. سنة 430) (205).

الظاهرة الثانية التي تسترعي الانتباه في هذه الفترة الثرية من تاريخ الكنيسة تخص العلاقة بين السلطة الدينية والسلطة المدنية. فقد سبق أن رأينا أمثلة عن تدخل الأباطرة في النزاعات العقديّة وترجيحهم لكفة حزب على آخر ودعوتهم لانعقاد المجامع بغية اصفاء صبغة شرعية على اختياراتهم سواء كانت دوافعهم دينية أو سياسية بحتة أو دينية - سياسية معا، ولكن السلط الكنسية كانت تحاول بدورها توسيع صلاحياتها وضمان استقلالها والتأثير في الامبراطور نفسه أو أفراد حاشيته بشتى الوسائل حتى يسلك السياسة التي في صالحها (206). واذا كان ثيودوسيوس قد أصدر في القانون المنسوب اليه أكثر من مائة وخمسين قرارا في تأييد «الأرثوذكسية» وتحديدتها، وتدخل حتى في جزئيات النظام الكنسي فأمر مثلا سنة 390 بمنع النساء اللاتي يتجرأن على قص شعورهن «خلافا للقوانين الالهية والبشرية» من دخول الكنائس (207)، فان ذلك لم يمنع أمبروز يوس من أن يفرض عليه في نفس السنة توبة جهارية علنية واعترافا بذنبه اثر المذبحة التي أمر بها في تسالونيكي ( Thessalonique ) وذهب ضحيتها سبعة آلاف شخص (208). فكان هذا أول اعتراف بسمو القانون الالهي وخضوع لسلطة

(205) يمكن الرجوع فيما يخص آباء الكنيسة الى J. Quasten, Initiation aux Pères de l'Eglise المرجع المذكور، ففيه بيبليوغرافيا وافية. وانظر كذلك كتابي H. Von Campenhausen المذكورين وهما مترجمان عن الألمانية.

(206) لذلك فهي لا تتردد في التشهير به إن هو لم ينقذ إلى مشيئتها، يقول

H. Marrou في Nouvelle Histoire de l'Eglise المرجع المذكور 1/224

«qu'il cesse d'être orthodoxe, et le très saint et très pieux empereur ne sera plus qu'un tyran, un persécuteur, un précurseur de l'antéchrist, un suppôt de Satan»

(207) Nouvelle Histoire de l'Eglise المرجع المذكور، 1/362.

(208) المرجع السابق 1/366.

الكنيسة الروحية، وهو الأ نموذج نفسه الذي سيفرضه البابا غر يغور يوس السابع ( Grégoire VII ) على الامبراطور الجرمانى هنرى الرابع ( Henri IV ) فى حادثة كانوسا ( Canossa ) الشهيرة سنة 1077م.

على أن الأمر الذى غير وجه الكنيسة منذ القرن الرابع هو استعانة الكنيسة بالسلطة الحاكمة لفرض «الايان القوم» على من تعتبرهم هراطقة والتجاؤها الى قتلهم عند الاقتضاء. وهكذا قتل الامبراطور المعتصب مكسيموس ( Maxime ) سنة 385 أول هرطقي فى أسبانيا فى شخص بر يسكيليانوس ( Priscillien ) (209). وبرر أوغسطينوس فى رسالته الى فنسان ( Vincent ) استعمال العنف ضد الدوناتيين (210). ودأبت الكنيسة على هذا السلوك ازاء المخالفين وازاء الوثنيين - وحتى الموحدين من يهود ثم مسلمين - فكان ذلك ايذانا بقيام محاكم التفتيش فى أوروبا القرون الوسطى. وبدون أن نصل الى النتائج التى يستخلصها دوستويفسكى ( Dostoïevski ) فى فصله الشيق عن المفتش الأعظم (211) فانه لا مناص من أن نلاحظ على غرار أ. توينبى ( A. Toynbee ) أن الكنيسة مكنت مضطهدىها من تبرير مجانى بارتكابها نفس الاثم الذى أدى الى سقوطهم (212)، وأن المسيحية انتشرت بالقهر وبقوة السلاح منذ أصبحت ديناً رسمياً (213)، وأن الكتلكة بالخصوص استغلت هذه الوضعية لتزيح كل رأى مخالف.

وهنا لابد من التمييز بين وضع الكنيسة اللاتينية ووضع أختها ومنافستها اليونانية. فاذا كان أسقف رومة لم يطلق على نفسه لقب «نائب المسيح» الا فى القرن الثالث عشر، فان كرسيه أصبح يسمى «رسولياً» منذ عهد داماسيوس الذى كان أول من توجه الى غيره من الأساقفة بعبارة «أبنائى» عوض «أخوانى»

(209) المرجع نفسه 334/1.

(210) وهى الرسالة نفسها التى نشرت سنة 1573 لتبشير مذبحة سان برتليمي ( Saint Barthélémy ) ليلة 24 أوت 1572م وأعيد نشرها سنة 1686م عند تراجع لويس الرابع عشر ( Louis XIV ) فى مرسوم نانت.

(211) الأخوة كارا مازوف ( Les frères Karamazov ) الباب الخامس من الكتاب الخامس.

(212) A. Toynbee, L'Histoire المرجع المذكور، ص 400-401.

(213) انظر مثلاً: Gramsci, Passato e presente, Turin, 1966, p 120-121.

مذكور فى: H. Portelli, Gramsci et la question religieuse, p 60-61.

والملاحظ أن القرار بالحكم بالموت على الوثنيين قد أصدر سنة 435م.

ثم تسمى خلفه سير يسوس ( Sirice ) ( 384-399 ) بلقب «البابا» وتسمى ليون الأول ( Léon I ) ( 440-461 ) «بالحبر الأعظم» ( Pontifex maximus ) وهو اللقب الوثني الذي تخلى عنه الأباطرة (214). والواقع أن السقوط الفعلي للإمبراطورية الرومانية الغربية بعد عهد ثيودوسيوس هو الذي سمح للبابوية بملء الفراغ الذي تركه سقوطها وتوطيد سلطة «البابا» وبالتالي النجاح في نشر المسيحية في أوروبا، رغم فرض اللغة اللاتينية على الداخلين فيها، بينما حال أحياء الإمبراطورية في الشرق دون نمو بطريركية جامعة على نمط البابوية وأدى إلى تبعية الكنيسة للدولة ومن ثم إلى بطء في توسيع ميدانها، إذ كان على الداخلين في المسيحية في هذه الحالة أن يتخلوا عن استقلالهم السياسي وإن أمكن لهم الاحتفاظ بلغتهم.

أما الظاهرة الثالثة البارزة في هذه الفترة فهي بدون شك تغلغل المسيحية عقيدة وأخلاقاً وسلوكاً في مختلف الفئات والأصناف الاجتماعية التي بلغتها، وتأثرها في مقابل ذلك بالمفاهيم والعادات السائدة في هذه الأصناف ولا سيما الشعبية منها. فنذ القرن الرابع اكتسبت الكنائس شكلها النهائي وخصص فيها مكان للتعميد يحتوي على حوض يرش منه الماء على المترشحين للعماد بعد أن يهتؤوا لقبول الأسرار المسيحية، وقد كان التعميد يمارس في الغالب في سن متقدمة حتى أن امبروزيوس لم يكن قد عمّد بعد عندما سيم أسقفاً على ميلانو سنة 374 وعمره إذ ذاك خمس وثلاثون سنة بل إن سينيزيوس القيرواني (Synésius de Cyrène) (ت. سنة 413) لم يعمّد قط وانتخب رغم ذلك أسقفاً، والطريف أنه أول من أصدر ضرباً بالحرم سجله تاريخ الكنيسة (215). وكانت تفرض على الخطأة التوبة العلنية ولا يقبل التائبون من جديد إلا بعد مضي فترة طويلة وفي احتفال علني هو أيضاً. كما بدأت تنتشر منذ القرن الرابع عادة مباركة القادمين على الزواج دون أن تكون إجبارية، وتمارس نفس الطقوس بالنسبة إلى العذارى المترهبات باعتبار أنهن زوجات المسيح (216).

ونسجت الكنيسة في تنظيماتها على منوال الهياكل الإدارية وحصرت بالخصوص سلطة إشراف الأسقف على منطقة جغرافية معينة سميت الأبرشية ( Diocèse )، وهو الاسم الذي كان يدل على الدائرة المدنية منذ

(214) Histoire des Religions المرجع المذكور، 763/2-764.

(215) H Von Campenhausen, Les Pères grecs المرجع المذكور ص 183.

(216) Nouvelle Histoire de l'Eglise المرجع المذكور، 354/1.

الإصلاح الذي قام به ديوقليتيانوس في آخر القرن الثالث. ولم يكن الأساقفة يتمتعون كلهم بثقافة عالية أو بأخلاق مثالية ومنهم من كان جاهلا بالمرّة، ولكن عددا متزايدا من المسيحيين كان يتوق الى حياة مسيحية كاملة فانتشرت الرهبانية والرياضات الاختلائية على نطاق واسع وبدأت تظهر في هذه الفترة القواعد المنظمة لمجموعات الرهبان التي أحدثت ابتداء من القرن الرابع في أغلب أنحاء العالم المسيحي انطلاقا من مصر وخاصة منذ حركة أنطونيوس (Antoine) وباكوم (Pakhôme) (217).

ويتجلى من جهة أخرى تأثير العقائد الشعبية وحتى الوثنية في المسيحية في مظاهر التقوى التي برزت في هذه الفترة وكان لبعضها شأن وأي شأن فيما بعد. ونذكر منها على وجه الخصوص الايمان بالخوارق والمعجزات والتعبد للشهداء و«بقايا» (reliques) القديسين وفي طبيعتها بقايا الخشب التي يظن أن عيسى قد صلب عليها (218). فكانت الكنائس المحدثّة، وحتى المؤمنون فرادى، حريصين على امتلاك بعض البقايا الثمينة تيمنا وحرصا على دفع الشرور بمختلف أنواعها. ومنها كذلك اكرام الايقونات أو الصور المقدسة والتعبد لها. فقد كانت الكنيسة في أول أمرها تقاوم هذه الظاهرة بشدة عملا بما جاء من النبي عنها في العهد القديم (219). منعت المادة السادسة والثلاثون من قانون مجمع البيرة (Elvire) (311-300) عرض الصور في الكنائس، ورفض أوزيبوس القيصري (ت. سنة 340) بعث صورة طلبتها منه أخت قسطنطين الكبير، ومزق ايبيفانس (Epiphane) (ت. سنة 304) مطران قبرص ستارا مطرزا بصورة وجده معلقا في كنيسة، وقام اكسناياس (Xenaias) المونوفيزي سنة 428 بحملة شعواء على التعبد للصور، وشهد القرن السادس انتفاضات ضد هذه العادة في الرها وأنطاكية ومرسيليا ونربونة (Narbonne) والقسطنطينية وغيرها من الأماكن (220). ولكن هذه الجهود وأمثالها كانت عديمة الجدوى كما تدل على ذلك المعركة الحامية التي اندلعت حول الايقونات في القرن الثامن.

(217) يمكن الرجوع مثلا فيما يخص الرهبانية الشرقية الى: A.J. Festugière, les moins d'orient وانظر عن الرهبان في الغرب: J. Decarreaux.

Les moines et la civilisation en Occident. Des invasions à Charlemagne

(218) والملاحظ أن التعبد للصليب لم يدخل الغرب الا في بداية القرن

السابع: Nouvelle Histoire de l'Eglise المرجع المذكور، 2/120.

(219) سفر الخروج 4/20.

(220) A. Toynbee, L'Histoire المرجع المذكور، ص ص 653-654.

وأخيرا يجدر بنا الوقوف عند مدى انتشار المسيحية عموديا وأفقيا. فلقد كانت الطبقات الحضرية الوسطى والسفلى في بداية القرن الرابع هي التي اعتنقت المسيحية، أما الأرستقراطية والطبقات الريفية المعوزة فلم تكذب تلغفها. إلا أن التفهيم الاقتصادي ونمو البيروقراطية أديا إلى ارتقاء هذه الطبقات الحضرية الوسطى والسفلى، وهو ما يفسر إلى حد ما الثغرة التي فتحتها المسيحية في عهد قسطنطين، ولكن عندما أتضح انتصار الدين الجديد كان دور هذه الطبقات التي حملته قد بدأ في التقلص نظرا لتفتت الدولة وركود الاقتصاد النقدي والحضري. ويمكن القول ان المسيحية قد نجت من سقوط البنى الفوقية الهشة التي كانت موجودة في العهد الأخير من الامبراطورية الرومانية بعدم تضامنها مع الطبقات الاجتماعية التي حققت نجاحها، فتولت الأرستقراطية أولا ثم الطبقات الريفية تركيزها في المجتمع منذ النصف الثاني من القرن الرابع، واضطرت الكنيسة في غياب الانسجام بين المستوى الذهني والتفاني لهذين الصنفين، إلى سلوك السبل المتتوية للمحافظة على نواتها المركزية، وساعدها في بلوغ هذا الهدف «اهتداء» السلطة السياسية وما وضعت على ذمتها من وسائل الترغيب والترهيب. لذا اعتبرت أن دخول الأمم والشعوب في المسيحية إنما يتم غالبا من فوق إلى تحت اثر تنصير القادة السياسيين كما يدل على ذلك مثال كلوفيس ( Clovis ) أول ملوك فرنسا (481-511) (221).

أما على الصعيد الجغرافي فقد كانت المسيحية في عهد قسطنطين ظاهرة حضرية متوسطة أساسا ولكنها في مطلع القرن السابع عمت المناطق التي كان حضورها فيها مسموحا به سياسيا والتي مهّدت سبلها تفوق الامبراطورية ثقافيا. وهكذا تكاثرت الأسقفيات ( Evêchés ) بصفة ملحوظة ومطرّدة من غرب أوروبا في بريطانيا وايرلندا شمالا وفي اسبانيا جنوبا إلى حدود الامبراطورية الشرقية في آسيا الصغرى مروراً ببلاد اليونان وبسواحل افريقية ووادي النيل وسورية وفلسطين وبعض مناطق العراق وبلاد فارس (222). ونشير أخيرا إلى أن الحضور المسيحي في الحجاز- مهد الاسلام- لا يكاد يذكر، ولكن أطراف الجزيرة كانت تحتوي على جاليات مسيحية هامة. فكان الفساسنة مونوفيزيين واللخميون

(221) ارجع مثلا في هذا الصدد إلى Histoire des Religions المرجع المذكور 755/2.

(222) انظر مثلا: Nouvelle Histoire de l'Eglise المرجع المذكور، 332-321/1 و421.414 وقائمة المراجع الملحة بنين الفصلين.

في الحيرة نساطرة ولكن سلطة هؤلاء الفعلية انتهت سنة 602 بموت النعمان الثالث بينما وضع كسرى حدا لسلطنة أولئك باحتلاله للقدس سنة 614. وفي جنوب الجزيرة، كانت توجد في اليمن وحول نجران بالخصوص مجموعة مسيحية هامة مونوفيزية المذهب مثل الكنيسة الحبشية والنوبية (223)، ولكن معلوماتنا عن المسيحية العربية عامة ضئيلة جدا في الواقع اذا ما قورنت بما نعرفه عن كنائس محلية أخرى. ومن المؤسف أننا لا نعلم بدقة كيف تم دخول العرب في هذا الدين وما هي خصائص المعتقدات السائدة بين القبائل المنتصرة وهمل كانت شبيهة بما عرفت به الاتجاهات المونوفيزية والنسطورية أم كانت أقرب إلى المسيحية العتيقة والفرق التغطيسية وبعبارة أخرى همل كانت أكثر وفاء للفكر السامي بحيث مهدت السبيل - إلى جانب اليهودية وحركة الحنفاء - لنجاح الدعوة الاسلامية.

#### 4) المسيحية القروسطية: من ظهور الاسلام الى آخر القرن الرابع/العاشر

لن تستوقفنا هذه الفترة طويلا رغم أن الجدل الاسلامي - المسيحي الذي نهم به في هذا البحث قد أُلّف في هذه القرون الأربعة بالذات، أولا لأن خصائص التفكير المسيحي في البلاد الاسلامية ستظهر من خلال عرضنا لردود المسلمين على النصراني، ثانيا لأن العقائد المسيحية الأساسية قد حدّدت بعد في شكلها النهائي في القرون السابقة، وثالثا لأن هذه الفترة في العالم المسيحي فترة ركود على المستوى النظري ولا نكاد نعثر فيها على مفكرين يتسمون بالطرافة والعمق وسعة الثقافة بحيث يعادلون نظراءهم المسلمين - وحتى اليهود - أو يقتربون من منزلتهم مجرد الاقتراب. لذا سنقتصر على استعراض أهم المشاكل العقائدية التي أثّرت في الفكر المسيحي وأبرز الخصائص التي ميّزت الحياة المسيحية إلى نهاية القرن الرابع/العاشر آخذين فيها بعين الاعتبار نواحي الجودة الناتجة عن تغير المعطيات التاريخية السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفروق بين الظروف الموضوعية في أوروبا وفي بيزنطة (224).

(223) فيما يتعلق بانتشار المسيحية في بلاد العرب عند ظهور الاسلام وقبله، انظر بالخصوص: T Andro. Les

J Spencer Trimmingham, Christianity among the Arabs: origines de l'islam et le christianisme in Pre-Islamic Times.

(224) إن أحدث الدراسات التاريخية الخاصة بالفترة الممتدة من القرن السابع الى العاشر. هي التي ينشرها منذ

سنة 1954 المركز الايطالي للدراسات المتعلقة بأوائل القرون الوسطى Settimane di Studio del Centro Italiano di

Studi sull'alto medioevo (Spolète) انظر خاصة الأعداد: I (1954), III, (1956), IV, (1957).

(1958) V (1960) VII, (1962) IX, (1966) XIV



ظهرت المشكلة العقيدية الأولى في القرن السابع م. كنتيجة طبيعية لانقسام الكنيسة الى ملكية ومونوفيزية ونسطورية. فقد كان النساطرة يعيشون في ظل الامبراطورية الفارسية ومتواجدين بالخصوص في المناطق التابعة لنفوذها فلما احتل الفرس الشام وفلسطين ودخلوا القدس سنة 614 ثم احتلوا مصر بداية من سنة 617 أصبحت كنيسة الأقباط وكنيسة السريان اليعاقبة كلاهما تحت حمايتهم وتمتعنا في ظلهم بمعاملة تفضيلية. لكن ما ان انتصر هرقل ( Héraclius ) (610/20.641) على الفرس في نينوى ( Ninive ) سنة 627/6 حتى بذل ما في وسعه للحصول على ولاء المونوفيزيين، فعمل على نشر العقيدة التي دعا اليها سرجيوس ( Sergius ) بطريرك القسطنطينية منذ السنوات الأولى من حكمه والقائلة بأن للمسيح طبيعتين اثنتين لكن له «قوة» أو «فعالية» ( force active ) واحدة ( monoémergisme )، وظن أنه وفق بذلك الى العثور على حل وسط يقبله الخلقدونيون والمونوفيزيون. وبدا في أول الأمر أن مساعيه كللت بالنجاح وأن هناك اجماعا على قبول هذه الصيغة، لاسيما بعد موافقة البابا هونوريوس الأول ( Honorius I ) عليها سنة 633/12. الا أن هذا الاجماع الظاهري كان في الواقع قائما على اللبس وعلى الانتهازية السياسية، وما لبث ان انبرى لمقاومته الراهب صفرونيوس ( Sophronius ) - الذي أصبح فيما بعد بطريرك القدس - والراهب مكسيموس «المعترف» ( Maxime le confesseur ) (ت.662/42) أشهر لاهوتيي ذلك العصر (225).

ولم تزد الفتوحات الاسلامية ابتداء من سنة 634/13 هرقل الا حرصا على تحقيق الوحدة الدينية في الامبراطورية، فعدل عن القول بالقوة أو الفعالية الواحدة في المسيح، عندما اتضح له فشل هذه الصيغة، الى القول بالمشيئة الواحدة فيه ( Monothélisme ) وحاول فرض الصيغة الجديدة باصدار مرسوم «البيان» ( Ekthesis ) سنة 638/17. وكانت النتائج هذه المرة سلبية تماما إذ رأى الخلقدونيون في القول بالمشيئة الواحدة ميلا الى المونوفيزيين وانتقاصا من طبيعة المسيح البشرية. وتزعّم هذه المقاومة الباباوان يوحنا الرابع ( Jean IV ) (640/19.642/22) وثيودوروس الأول ( Theodore I ) (642/22.649/29)، فاضطر الامبراطور قسطنطس الثاني

(225) انظر عنه خاصة:

L. Thunberg, Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor.

( Constant II ) ( 668/48-641/20 ) الى سحب مرسوم «البيان» وبذله  
بمرسوم «الانموذج» ( Typos ) سنة 648/27 مانعا فيه من النقاش  
حول «الفعاليات» أو «المشيئات» في المسيح، وأصر على تطبيق هذا المرسوم مدة  
عشرين سنة مستعملا كل الوسائل حتى الشديدة منها والعنيفة، فردّ على عقد البابا  
مرتينس الأول ( Martin I ) ( 653/33-649/28 ) مجمعا في اللاطران  
( Latran ) سنة 649/28 حرّمت فيه المونوتيلية بايقافه سنة 653/33  
ومحاكمته أمام مجلس الشيوخ في القسطنطينية بتهمة الخيانة العظمى ثم نفيه الى  
القرم ( Crimée ) حيث مات بعد مدة قصيرة، وسلط نفس الضغوط على  
الراهب مكسيموس لحمله على قبول «الأنموذج» بدون جدوى.

وكان الزحف العربي متواصلا في هذه الأثناء، فتم فتح فارس والعراق  
والشام ومصر وشرع في فتح افرريقية بداية من سنة 670/50. وبلغ المسلمون  
القسطنطينية سنة 674/54 وحاصروها الى سنة 678/58. ففقدت الحصومة العقديّة  
أهميتها بدخول المونوفيزيين في الحكم الاسلامي وحل مكانها الشعور بتأكد  
التصالح بين القسطنطينية ورومة، فدعا الامبراطور قسطنطين الرابع  
( 686/66-668/48 ) بموافقة البابا «المجمع المسكوني السادس»  
( 681/61-680/60 )، وتم في هذا المجمع القسطنطيني الثالث تكفير «المونوتيلية»  
والعودة الى مقررات خلقدونية مع اضافة وجوب الايمان بأن في المسيح فعاليتين  
طبيعتين حقيقتين بدون تقسيم ولا استحالة ولا تفريق ولا امتزاج وبأن هاتين  
المشيئتين لا تضاد احدهما الأخرى بل تعمل كلتاهما بالاشتراك مع الأخرى ما هو  
خاص بها (226).

أما الأزمة الثانية التي عرفتها المسيحية في هذه الفترة فقد قسمت الكنيسة  
البيزنطية لمدة تزيد عن القرن (843/228-726/108) الى حزبين متقابلين وأثارت  
حملة من أعمال العنف والاضطهاد. كان محور الخصام هو التعبد للصور، وليست  
هذه الظاهرة وليدة القرن الثاني/الثامن كما رأينا، ولكنها اكتسبت أبعادا جديدة  
سياسية - دينية بإعلان الامبراطور ليون الثالث ( Léon III ) ( ت.سنة

(226) انظر عن مقررات هذا المجمع : G. Dumeige, La Foi catholique, Textes doctrinaux du magistère de l'Eglise، ص 214.

وعن الخصومة حول الفعالية الواحدة والمشيئة الواحدة وما حف بها: الجزء الخامس  
من Histoire de l'Eglise، المرجع المذكور، الفصول من 3 الى 7، ص ص 210.79، والبيبلوغرافيا المبيّنة  
في هذا الجزء، ص 7 وما يليها. وانظر بالعربية فريد جبر، المرجع المذكور، ص ص 349-342.

(741/123) سنة 726/108 معارضته للتعبد للايقونات وبتحطيم صورة المسيح - كانت محل تقدير - بأمر منه. ولا يستبعد أن يكون للاحتكاك بالاسلام ضلع في هذه المعارضة التي تفاقمت سنة 730/112 باصدار مرسوم يمنع التعبد للايقونات و يأمر بالقضاء على كل الصور المقدسة. ولقي المقاومون لارادة ليون شتى أنواع التعسف، لكن الاضطهاد بلغ أوجه في عهد ابنه قسطنطين الخامس (775/158-741/123) وهو الذي عقد مجمعا سنة 754/137 شارك فيه 338 أسقفا أجمعوا على اعتبار التعبد للصور شركا وكفروا زعماء الحزب المؤيد له وأبرزهم يوحنا الدمشقي ( Jean Damascène ) (ت.سنة 749/131) أشهر لاهوتي عصره وآخر آباء الكنيسة (227). ثم هدأت العاصفة بعض الشيء، في عهد قسطنطين السادس (805/189-771/154) بدعم من أمه إيرينة ( Irène ) الوصية عليه في صباه، فعقد سنة 787/171 مجمع مضاد لمجمع سنة 754/137 شارك فيه 350 أسقفا أعلنوا عن اعتبار منع التعبد للصور هرطقة وأعادوا للايقونات مكانتها، وهو المجمع المعروف في العالم المسيحي الشرقي بالمجمع المسكوني السابع. وكان الفصل قبل الأخير من هذه الأزمة عودة الى اضطهاد المتعبدين للصور طيلة ثلاثين سنة وخاصة في عهدي ليون الخامس (820/205-813/197) وثيوفيلس ( Théophile ) ( 842/227-829/214). الا أن الحزب المعارض لهذا التعبد قد فقد قوته تدريجيا بحيث لم تجد مبادرة الامبراطورة ثيودورة ( Théodora ) لعقد مجمع محلي في 843/228 صعوبة تذكر، وكان ذلك المجمع الذي استرجع معه اكرام الصور مكانته بمثابة بداية تاريخ الكنيسة البيزنطية القروسطية (228).

وجدير بالملاحظة ان الكنيسة الغربية لم تكن معنية البتة بهذه الخصومة حول الصور المقدسة، وفي ذلك دليل اضافي على القطيعة التدريجية الحاصلة بين رومة وبيزنطة والناجمة عن التطورات السياسية والاجتماعية وعلى ركود الحياة الفكرية في أوروبا طيلة القرون الأربعة التي تلت موت البابا غريغور يوس الأكبر ( Grégoire le Grand ) سنة 604م (229). كانت البابوية في هذه

(227) انظر عنه مثلا: J Nasrallah, Saint Jean de Damas.

(228) انظر مثلا عن الخصومة حول الصور المقدسة: Histoire de l'Eglise, المرجع المذكور 470.431/5، وكذلك:

P.J. Alexander, The Patriarch Nicephorus of Constantinople. Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire

(229) ارجع مثلا الى: A. Laistner, Thought and Letters in Western Europe AD 500-900.

القرون تعيش أحلك فترات تاريخها فتعاقب البابوات على كرسي بطرس بنسق سريع ولا سيما في القرون السابع والتاسع والعاشر. وهكذا انتصب عشرون بابا من 604 الى 701/82 وعشرون آخرون بين 816/200 و900/287 وثلاثة وثلاثون بابا من 900/287 الى 1003/393، أي بمعدل يقل عن الخمس سنوات بالنسبة إلى المدة التي يمارسون فيها سلطتهم في مجموع هذه القرون الثلاثة (230)، وذلك دون اعتبار للفضائح المصاحبة لتولي العديد منهم هذا المنصب الديني الرفيع (231). ومنذ سقوط آخر معاقل البيزنطيين في ايطاليا سنة 751/133 على أيدي اللومبرديين ( Lombards )، ارتمت البابوية في أحضان الفرنج ( Francs ). وكانت المعاهدة التي أبرمها البابا استيفنس الأول ( Etienne I ) مع ملكهم بيبان ( Pépin ) سنة 754/136 منذرة بتتويج الامبراطور شارلمان ( Charlemagne ) سنة 800/184، وهو ما يعني الاعراض النهائي عن الامبراطورية البيزنطية وبداية علاقات جديدة مع السلطة عرفت في التاريخ بالقيصرية - البابوية ( Césaropapisme ) (232).

ومن الطبيعي أن تكون الكنيسة الغربية، وقد اشتغلت بملء الفراغ الذي خلفه البيزنطيون، عاملة على بسط نفوذها وتدعيمه وارساء تنظيماتها على أساس متين وفي علاقة جدلية مع السلط القائمة؛ لذا، وعلاوة على تدني المستوى الحضاري عامة في هذه الفترة، لم يعرف الغرب المسيحي الا موضوعين لاهوتيين اثنين احتد حولهما الجدل بعض الشيء في القرن التاسع م: أولهما يتعلق بطبيعة حضور المسيح في الخبز والخمر لدى تناول القربان المقدس، والثاني يخص «النعمة» والجبر والاختيار (233)، ثم كانت اضافة عبارة «ومن الابن» ( filioque ) لقانون الايمان المتمخض عن مجمع القسطنطينية لسنة 381 والمشهور بقاعدة نيقية في اسبانيا أولا منذ مجمع طليطلة سنة 589 ثم في فرنسا وألمانيا، ومسارعة شرلمان الى

(230) Nouvelle Histoire de l'Eglise المرجع المذكور، 73/2.

(231) من ذلك مثلا ان ماروزيا ( Marozia )، وهي ابنة عضو في مجلس الشيوخ، كانت خلية للبابا سرجيوس الثالث ( Serge III ) ( 911/298.904/291 ). وقد تزوجت ثلاث مرات من رجال ذوي نفوذ ثم أصبحت حاكمة رومة الحقيقية بداية من سنة 928/116 فتمكنت من تعيين الابن الذي انجبت من سرجيوس الثالث بابا تحت اسم يوحنا الحادي عشر ( Jean XI ) ( 935/323.931/319 المرجع السابق، 84/2).

(232) انظر مثلا: M. Pacaut, La Théocratie, l'Eglise et le pouvoir au Moyen-Age، وخاصة الباب الثاني، ص ص 62-35.

(233) راجع على سبيل المثال: Nouvelle Histoire de l'Eglise، المرجع المذكور، 2، 164-166.

تبنيها كسلاح ضد اليونان، من عوامل الخصومة بين الكنيسة الرومانية والكنيسة البيزنطية والقطيعة النهائية بينها سنة 1054/446. كانت هذه العبارة تعني ان الروح القدس لا يصدر عن الآب فقط وانما عن الآب والابن في آن، وعارضتها الكنيسة البيزنطية - الأرثوذكسية بشدة بينا قبلتها رومة وتبنتها رسميا في القرن الخامس/الحدادي عشر (234). ولا ننسى من جهة أخرى أن اللاتينية التي كانت لغة الادارة البيزنطية الرسمية قد عوضت باليونانية منذ القرن الأول/السابع فنيها البيزنطيون بسرعة، ثم ان السيادة في البحر الأبيض المتوسط قد انتقلت الى أيدي العرب، وقضى الصقالبه الوثنيون على المسيحية في آيريه ( Illyrie ) من بلاد البلقان (235) فشكل فقدانها حاجزا طبيعيا في وجه العلاقات بين القسطنطينية ورومة عن طريق البر. وكلها عوامل تضافرت مع العنصر الديني المحض لترسيخ هذه القطيعة.

واصلت الكنيسة الشرقية اذن - لكن في حدود ضيقة - السنة الثقافية والدينية التي بدأت بتنصر قسطنطين، بينا تأثرت الكنيسة الغربية بالمخاض الذي كانت تشهد أوروبا واحتلت فيها الطقوس بمختلف أنواعها منزلة محورية. ولا يمكن تبين أبعاد هذه الظاهرة دون الامام بمدى انتشار المسيحية في الفترة التي تعنينا وبالعناصر البشرية التي تتكون منها. ونذكر أولا بأن المسيحية لم تكن عند ظهور الاسلام قد بلغت أقصى انتشارها في أوروبا لا شمالا ولا شرقا، بحيث حصرتها الفتوحات الاسلامية في مقاطعة ترواس ( Thrace ) وبلاد اليونان التابعتين لبيزنطة وفي ممرضيق يمر من ايطاليا الى انجلترا عبر البلاد الافرنجية. وكان القسم الأوفر من شبه الجزيرة البلقانية قد تخلص من السلطة السياسية البيزنطية تحت تأثير الغزوات الصقلية في القرنين الأول/السابع والثاني/الثامن، ولكن المبشرين المسيحيين استردوا نشاطهم منذ منتصف القرن الثالث/التاسع وشرعوا في تنصير شعوب أوروبا الشرقية وخاصة طبقاتها الحاكمة. أما في غرب أوروبا فقد تم القضاء في بداية القرن الأول/السابع على الأريوسية في بلاد الغال ( Gaule ) واستمر العمل التبشيري حثيثا في الشعوب الجرمانية. وكثيرا ما كان يمارس التعميد قهرا كما هو الشأن بالنسبة إلى السكسونيين ( Saxon ) الذين أرغمهم شرملان عليه، فلا غرو أن تكون أوروبا

(234) المرجع السابق 128/2-129. وانظر وجهة نظر أورثوذكسية في:

V Lossky, Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient.

(235) هذه المقاطعة مقسمة اليوم بين ايطاليا و يوغسلافيا وانمسا.

الغربية بأكملها مسيحية في آخر القرن الرابع/العاشر ولكنها احتفظت في الواقع تحت غشاء شفاف من الطقوس المسيحية بالعقائد والمتصورات الوثنية الموروثة. كان الدين في المسيحية القروسطية يشمل جميع نواحي الحياة وكان العماد هو الوسيلة التي يسمح للفرد بواسطتها بالدخول ضمن الكنيسة. وأصبحت مراسم الزواج تحتوي بالخصوص على تسليم خاتم وعلى مباركة كاهن، كما احتل لبس الرداء في «الوظيفة الرهبانية» التي عرفت في هذا العصر ازدهارا كبيرا أهمية جديدة. ومن الطبيعي أن يكون لتناول القربان المكان الأول في مظاهر التقوى فأسمى حضور القداس ( messe ) واجبا اجتماعيا مفروضا على جميع الأهالي وبالأخص أيام الأحد وبدأت طقوسه تتعقد ويظهر في احتفالاته الفصل بين عامة المؤمنين وبين الكهنوت. وشهدت كذلك هذه الفترة تطور التوبة العلنية عند ارتكاب خطيئة كبرى الى اعتراف لدى القسيس - وعلى انفراد - بالذنوب الكبيرة والصغيرة على السواء. وأخيرا ظهر نظام الكنائس الخاصة وعم سائر الجهات فكانت الكنيسة المحلية ملك شخص معين وملك الكاهن اذا كان من أتباع «سيد»، ذلك أن الاكليروس كان متين الصلة بالنظام الاقطاعي وكان الأساقفة يدفعون مبالغ مالية في مقابل الحصول على مناصبهم فلم يكن هناك بد من المتاجرة بالأشياء المقدسة وهي الظاهرة المعروفة بالسيمونية ( Simonie ) (236).

هذه إذن أهم مميزات العقائد المسيحية منذ نشأتها الى أواخر القرن الرابع/العاشر حاولنا أن نضعها قدر الامكان في إطارها التاريخي وأن نتبع تطورها في علاقاته مع الظروف الحاففة به، وسنرى في الفصول الموالية الى أي حد تنطبق نظرة المسلمين الذين اهتموا بالمسيحية في القرون الأربعة الأولى للهجرة على واقع هذا الدين وواقع أتباعه، وما هي العوائق التي قد تكون حالت دون تفهمه على حقيقته. وبقينا أن المنهج التاريخي وخاصة في علم الأديان الحديث هو الكفيل وحده بتوضيح الأمور بصفة موضوعية ودون آراء مسبقة في مجال نحن شاعرون أنه يعسر التخلص فيه من الحساسيات الدينية والمذهبية، وهو الكفيل بالتالي بتوفير منطلق ثابت لكل عمل مثمر ولكل ممارسة مجدية.

(236) نسبة الى سيمون (شعمون) الساحر ( Simon le Magicien ) وهو يهودي نسب اليه محاولة شراء القدرة عن فعل الخوارق من بطرس الخواري.



لا شيء راضٍ بالنتيجة إلى المخرج أو الناقد الأدبي  
من فصل بعض العناصر من كتاب من سياتي متى  
يجوزها من جانبنا بتركه أن يكون في الأغلب متباً طياً  
لـ قولهم ، والله اعلم

## ابواب الثانی

# الرّدود وظروفها





# الفصل الأول النصوص

لعله بات من الواضح اثر هذا الإستعراض السريع - وان طال - للمعتقدات المسيحية في تفاعلها مع البيئات الثقافية التي انتشرت فيها، أن التطور الذي شهده الايمان المسيحي انما حصل في اطار عام تبلور بسرعة نسبية اثر نهاية حياة المسيح وتعلق بألوهية عيسى وبالثالوث. وفي هذه الظاهرة بالذات يبرز الاختلاف مع الاسلام الذي كانت نواته القارة التوحيد المطلق والايمان بالقرآن كتابا من الله منزلا على محمد، أي أن التطور في المعتقدات الاسلامية لم يشمل عقيدة التوحيد والوحي مثلما كان الشأن في المسيحية - حيث كان علم اللاهوت يحاول التوفيق بين التوحيد الموروث عن اليهودية والمقولات الناتجة عن ألوهية عيسى والثالوث - وتركز اهتمام المسلمين على تأويل الكتاب واستنباط الأحكام منه حتى تتم الملاءمة بين الدين والحياة على الوجه الذي يطمئن فيه المؤمن الى أن سلوكه الفردي والاجتماعي مطابق للإرادة الالهية.

ولم يكن هذا الأمر بالسهولة التي قد يتوهمها المرء لأول وهلة. ويرجع ذلك على الأخص الى سببين رئيسيين: أولهما تلاحق التغيير في الظروف التي عاشها المسلمون منذ وفاة الرسول وانقطاع الوحي. فكانت الأوضاع المتجددة تستدعي البحث باستمرار عن حلول جديدة لكن محافظة على مقاصد الشريعة (1). والسبب الثاني - وهو متصل بالأول متين الاتصال - أن الذين دخلوا في الاسلام أفواجا من العرب

---

(1) انظر في هذا الصدد دراسات يوسف شاحب ( J. Sachet ) وخاصة : The origins of Muhammadan Jurisprudence وكذلك : introduction to Islamic law

ومن الأعاجم لم يكن في امكانهم مهها حاولوا، أن يتخلصوا بسهولة من رواسب معتقداتهم السابقة لاسلامهم. فلم يكن هناك مناص من تأثر التصورات الاسلامية بشتى الآراء والمذاهب التي كانت تحتل ساحة البلاد المنضوية تحت لواء الدين الجديد. ومعنى ذلك ان الاسلام كان مههدا بالذوبان في صلب المعتقدات المزاحمة له وأنه كان مضطرا الى اثبات خصوصيته في وجه الديانات المتواجدة حوله وبين ظهراي أتباعه.

ولا شك أن العلاقات الاسلامية المسيحية كانت تحتل الصدارة في هذا الميدان نظرا للصبغة التبشيرية التي تتسم بها المسيحية ونزعتها الشمولية، ونظرا كذلك لوجود جاليات هامة من النصارى في البلاد المفتوحة، دون اعتبار للصراع القائم مع بيزنطة على الصعيدين السياسي والعسكري وماله من انعكاسات دينية. لذا كان من الطبيعي أن يفرز هذا الوضع جدلا عقائديا بين المسلمين والنصارى غير منبّت لا محالة عن ظروف الحياة الاجتماعية المحسوسة ولكنه معبر أكثر من غيره من الانتاج الفكري عن الهوية الاسلامية في ابرازه لمقوماتها الأساسية مقابل المتصورات المسيحية، وللنظرة الاسلامية إلى الانسان وإلى الكون مقابل النظرة المسيحية إليهما.

وقد رأينا من اللازم، قبل دراسة هذا الانتاج، أن نعرف بالنصوص التي اشتملت عليه في القرون الأربعة الأولى للهجرة، ما كان منها كتبا مفردة في الرد على النصارى وما كان منها فصولا ضمن كتب أشمل أو مقالات ورسائل قصيرة، لا سيما أن الكثير من تلك النصوص مبعثر في مختلف الكتب والمجلات الشرقية والغربية، وأن نسبة هامة منها ما زالت لم تر النور إما لأنها ما زالت مخطوطة أو لأنها مفقودة لا نعرف عنها الا عناوينها.

## أولا: النصوص التي وصلتنا (مرتبة ترتيبا تاريخيا)

### 1) القرآن

من نافل القول التذكير بأن القرآن هو المصدر الأساسي لأهم المواقف التي تبناها المسلمون من المسيحية والمسيحيين، كما هو الشأن بالنسبة الى قضايا الفكر الاسلامي عامة. ولكن اعتماد النص القرآني لا يعني بالضرورة الاتفاق على تأويله، فالقرآن حال أوجه حسب القولة المأثورة. ولذا لم يعدم التاريخ أمثلة عن أنماط من السلوك والنظريات تبلغ حد التناقض الصريح وتدعي كلها رغم ذلك الوفاء للقرآن. ثم ان طبيعة ترتيب الآيات القرآنية وطريقة العرض الفني

للموضوعات فيها تبعدان به عن مناهج الأنظمة الكلامية والفلسفية في الاستدلال والاستنباط وبناء النتائج على المقدمات والتدرج المنطقي من العام الى الخاص ومن الحسني الى المجرد وما الى ذلك من الطرق المعهودة في الاقتناع والاستدلال (2). فلا غرابة أن يستوجب تناول النص القرآني قدرا كبيرا من الحذر لكل من يرغب في استكشاف أسراره وأبعاده، متجنباً، قدر الامكان، اسقاط الآراء المسبقة عليه وعزل بعض آياته عن السياق الذي وردت فيه وعن مجمل النص وفصلها عن الاطار التاريخي الحاف بها وعن مقاصدها الظرفية والتأسيسية في ميدان العقيدة على السواء.

وأول ما يسترعي انتباه الباحث في هذا المجال أن الآيات المتعلقة بالمسيحية مباشرة لا تتجاوز حوالي مائتين وعشرين آية من جملة الـ 6.236 آية التي يحتوي عليها القرآن. فهو إذن غرض ثانوي لا يمثل الا نحو 5,3 في المائة من النص القرآني، خلافا لما سيكون عليه الأمر في الكتب الاسلامية المفردة في الرد على النصارى، وكذلك لما كان يتوهمه العديد من كتاب النصرانية الذين ليست لهم معرفة مباشرة بالقرآن من أن غرضه الأساسي هو مهاجمة العقائد المسيحية «وتضليل النصارى» (3).

وبالاضافة الى هذه النسبة الضئيلة، يلاحظ أن هذه الآيات وردت في ثنايا ثمان وعشرين سورة مختلفة لا تحتوي أحيانا على أكثر من آية واحدة أو آيتين (4) دون اعتبار للتماثل الموجود بينها وبين ما ورد في مواضع أخرى (5). أما إذا حاولنا تتبع هذه الآيات باعتبار الترتيب التاريخي للسور فانه يتبين أن القرآن في الفترة المكية الأولى (612-615م) لم يتناول الأغراض المسيحية بصفة صريحة وانما قد يكون أشار مجرد الاشارة الى النصارى في آخر سورة الفاتحة بنعتهم

(2) يقول محمد أركون في هذا الغرض :

«Même dans les passages polémiques contre les «gens du Livre», les incrédules, les hypocrites, le style [du Coran] demeure de l'affirmation plus que de la réfutation, du surgissement de la vérité face aux forgeries, aux futilités, aux inconséquences des sourds, des rebelles, des cœurs fermés etc...» Comment lire le Coran ص 22,21.

(3) انظر مثلا: A.-Th. Khoury, Les théologiens byzantins et l'islam:

(4) انظر الفاتحة 7/1؛ الانعام 85/6؛ الأعراف 157/7؛ يونس 94/10؛ النحل 103.102/16؛ الحج 17/22؛ العنكبوت 47.46/29؛ الاحزاب 7/33؛ الشورى 14.13/42؛ الفتح 29/48؛ المجادلة 27/57؛ الصف 146/61؛ التحريم 12/66.

(5) فارقن مثلا الاعراف 157/7 بالصف 6/61، والحج 17/22 بالبقرة 2/62 وبالمائدة 69، والتحريم 12/66 بالأنبياء 91/21.

«بالضالين» وفي سورة البروج 85 إن اعتبر أصحاب الأخدود المذكورون فيها نصارى نجران الذين قتلوا سنة 523م (6).

وتحددت معالم النظرة القرآنية الى المعتقدات المسيحية في الفترة المكية الثانية (616.619م) على ثلاثة مستويات:

— الأول فيه تعرض الى أشخاص زكرياء ويحيى ومريم وعيسى بصورة لا تختلف في جوهرها عما يؤمن به النصارى وعما ورد في الأناجيل «القانونية» أو «المنحولة» بحيث يقص القرآن نبأ تبشير الله زكرياء، وقد بلغ من الكبر عتيا وكانت امرأته عاقرا، يحيى (= يوحنا المعمدان) وولادة مريم «التي أخصنت فَرَجَهَا» لعيسى بنفخ من روح الله ودون أن يمسا بشر ليكون آية للناس ورحمة، وما حف هذه الولادة من ظروف خارقة للعادة (7).

— والمستوى الثاني فيه دحض لعقيدة بنوة المسيح لله وتأکید على أنه عبد ونبى جاء بالحكمة والبيانات ودعا الى التوحيد، وأنه علم للساعة (8).

— وتعلق المستوى الثالث بصنفين من النصارى: أصحاب الكهف الذين ضربوا مثلا لامكانية البعث، من ناحية، والأحزاب الذين اختلفوا في شأن المسيح و«قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا» دون أن يكون لهم به علم، من ناحية ثانية (9).

ولم يهتم القرآن كثيرا بالمسيحية في الفترة المكية الثالثة (619-622م)، ولكن اهتمامه بها كان في الجملة ايجابيا اذ أبرز التعاطف مع الروم ضد الفرس (الروم 41/30) وأشاد بالذين آمنوا بالاسلام من النصارى - ومن اليهود - (القصص 28/55.52 والعنكبوت 29/47)، ودعا الى مجادلة أهل الكتاب «بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (العنكبوت 29/46) مذكرا بأن «دين الله واحد على السنة جمع الرسل» (10): «سَرَّعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ...» (الشورى 13/42).

وإذا كانت الآية 157 من سورة الأعراف 7 قد نزلت في هذه الفترة وليست مدنية، فانها تحتوي على عنصر جديد بالغ الأهمية و يتعلق بتبشير التوراة والانجيل

(6) انظر عن هذه الفترة: Fazlur Rahman, Pre-foundations of the muslim community in Mecca

(7) مريم 19/33.1؛ المؤمنون 23/50؛ الأنبياء 21/89.91.

(8) مريم 19/36.34 (والملاحظ أن اختلاف الفاصلة في هذه الآيات عن الآيات السابقة قد يدل على أنها متأخرة عنها في النزول)؛ الزخرف 43/59، 61، 63، 64. الكهف 18/4.

(9) مريم 19/37؛ الزخرف 43/81؛ الكهف 18/5.4.

(10) العبارة عنوان كتاب للشيخ محمد أبو رية (1889.1970م).

بمحمد «الرَسُولُ النَّبِيُّ الْأُمِّيُّ» الَّذِي «يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُجِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ». لذا - وكما هو متوقع - سيكون البحث في «الكتاب المقدس» عن المواضع التي فيها صفة النبي من المشاغل الرئيسية للمسلمين الذين يتاح لهم الاطلاع عن كُتب على كتب النصرارى (11).

وأبرزت آيتان من هذه الفترة دور أهل الكتاب وصلتهم بالظاهرة القرآنية، فهم حجة على أن ما أنزل الى النبي من عند الله: «فَإِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ فَأَسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ» (نفس 94/10) ولكنهم ليسوا المصدر الذي يستقى منه النبي معناه كما يهتم بذلك كفار قريش: «وَلَقَدْ نَعَلْنَا أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أُعْجِبِيْ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ» (النحل 103/16).

أما الفترة المدنية (622/10-632) فقد وردت فيها جل الآيات المتعلقة بالمسيحية وشملت عددا أوفى من الأغراض، كان بعضها قد أثير في السور المكية وبعضها الآخر يتعرض له ابتداء. ولئن كان عدد من المستشرقين يرون أن موقف القرآن من النصرارى - واليهود - قد مرّ بثلاث مراحل، مرحلة أولى كان محمد يتودد فيها اليهم ويعتبر أنه يتفق معهم في الانتساب الى نفس الديانة. ومرحلة ثانية ترتبت عن انكارهم لدعوته، فكان النزاع الذي أدى الى مرحلة القطيعة، فلا شئ في القرآن يقطع بالتراجع في مبدأ من مبادئ الاسلام. وانما وجد تطور طبيعي في الدعوة أدى الى توضيح ما جاء مجملا في الفترة المكية، كما أن سلوك أهل الكتاب أنفسهم قد حدّد نوعية ردود الفعل ازاءهم، بحيث يتعيّن الفصل بين موقف القرآن من النصرارى كمجموعة اجتماعية عوملت حسب مقتضيات الظرف الذي عاشه المسلمون زمن الدعوة من ناحية، وبين موقفه الثابت من العقائد المسيحية السائدة من ناحية ثانية، وهو موقف لا يتسنى فهمه الا على ضوء جوهر العقيدة الاسلامية ذاتها.

فقد أكدت العديد من الآيات على الوحدانية المطلقة التي لا تحتمل أن يكون الله ثالث ثلاثة (النساء 171/4، المائدة 73/5) وأن يكون له ولد (النساء 171/4) وأن يكون هو المسيح (المائدة 17/5، 72) أو أن يكون المسيح ابنه (التوبة 30/9) ونفت أن يكون عيسى دعا الناس الى اتخاذه وأمه الهين من دون الله (المائدة

(11) انظر أسفله. الباب الرابع.

116/5-118) والى عبادته (آل عمران 3/79). فإهو «إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَأَنَّا بِتَابِعٍ يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ» (المائدة 5/75)، أوتي الكتاب والحكم والنبوة (آل عمران 3/48، 79، المائدة 5/110) والبيئات وأيد بروح القدس (البقرة 87/2، 253) وأوحى اليه بالانجيل (الحديد 27/57؛ النساء 4/163؛ المائدة 46/5) مصدقا لما بين يديه من التوراة وليحل لبني اسرائيل بعض الذي حرّم عليهم (آل عمران 3/50؛ المائدة 46/5؛ الصف 61/6). وكونه كلمة من الله (آل عمران 3/45-39) وكلمته ألقاها الى مريم وروح منه (النساء 4/171؛ التحريم 66/12)، ولد من غير أب (آل عمران 3/47؛ التحريم 66/12) وجاء قومه بالآيات (آل عمران 3/46، 49، المائدة 5/110) ورفع الله اليه (النساء 4/158) لا يحمله على الاستنكاف من أن يكون عبدا لله (النساء 4/172 - وقارن بالزخرف 43/59: إنْ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ...)). فثله كمثل آدم خلق من تراب (آل عمران 3/59) ودعا الناس الى عبادة ربه ورهم (آل عمران 3/51؛ المائدة 5/72، 117) وبشّر برسول من بعده اسمه أحمد (الصف 61/6).

والجديد في هذه الآيات المدنية تعرض القرآن لأول مرة الى عقيدة الثالث المسيحية، فدحضها في صيغتين مجملتين: «لَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً» و«لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثَةٌ» قد تفيدان الاشارة الى تثليث الآلهة عند بعض فرق النصراري، ولكن لا شيء يمنع كذلك من امكان اشارتها الى تثليث الأقانيم الذي هو محور ايمان الأغلبية المطلقة من المسيحيين. ومهما كان الأمر فإن ما ينفيه القرآن بشدة هو العلاقة الانطولوجية التي يمكن أن تربط الانسان بالاله، وهو كذلك السلوك الذهني السائد في العقلية العامة على الأقل والمؤدي الى نوع من الشرك والى تأليه الانسان (12)، ولو لم تكن الكنائس الرسمية تقره أو تدعيه. لذا يبدو من غير المفيد البحث في الفرق النصرانية البائدة عن كان يؤله مريم أو يقول بثلاثة آلهة لتحديد من كان يقصدهم القرآن (13)، اذ أنه لم يكن يجادل لاهوتيين رسميين وإنما كان يتوجه الى عامة الناس محذرا مما قد يترتب عن رواسب التعاليم الكنسية في النفوس من زيغ عن التوحيد المطلق.

وكما نرى القرآن ألوهية عيسى وعقيدة الثالث، فإنه نرى في الآية 157 من

(12) انظر مثلا: Ali Merad, Dialogue islamo-chrétien: pour la recherche d'un langage commun, ص 6-7.

(13) انظر نماذج من هذه المحاولات عند Tor Andree, les origines de l'islam et le christianisme, ص 208-210، وعند J. Corbon, l'Eglise des Arabes, ص 215، وكذلك

L. Cardaillac, Morisque, et Chrétiens, ص 10.

سورة النساء 4 أن يكون اليهود قتلوا عيسى أو صلبوه: «وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ... وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا». فهل تعني هذه الآية أنه قتل وصلب لكن على غير أيدي اليهود أم أنه لم يقتل ولم يصلب البتة؟ لا شيء مبتدئا يمكننا من ترجيح أحد الاحتمالين ان اقتصرننا على النص القرآني وحده ولم نعتد السنة التفسيرية التي بثت في اتجاه نفي الصلب جملة في أغلب الأحيان. على أن هذه الآية لا يجوز أن تفصل عن الآية 33 من سورة مريم 18: «وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا» وكذلك عن الآية 35 من آل عمران 3: «يَا عِيسَى ابْنِي مَرْيَمَ كُنْتُ نَبِيًّا وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ» وهي صريحة في أن عيسى يموت و يُتوفى (14). فليس من المستبعد أن يكون إنكار قتل اليهود عيسى وصلبه من باب الجادلة المقصود بها التنقيص من شأن المجادلين، لاسيما أن كل الأحداث المتعلقة بحياة المسيح لم تنزل منذ القديم محل أخذ ورد واختلاف، ولا أحد يستطيع ادعاء اليقين فيها. يضاف الى هذا أن اقرار القرآن برفع عيسى في الآية الموالية يتفق والعقيدة المسيحية في هذا الرفع (15)، بل و يتماشى والعقيدة الشائعة في الحضارات القديمة والمؤمنة بهذه الظاهرة. والأمثلة على ذلك كثيرة (16). فهل نحن في حاجة الى التنقيب عن مصدر العقيدة القرآنية المتعلقة بنهاية حياة المسيح في آراء الفرق الظاهرانية (Dionéistes)؟ أليس في منطق الدعوة ذاته ما يفسر هذا الموقف الواضح في الرفع من شأن المسيح وابعاد كل ما عساه أن ينال من المنزلة التي يشترك فيها مع سائر الأنبياء من جهة، والذي يترك الباب مفتوحا للتأويل واعتماد المعطيات التاريخية في أمر موته من جهة أخرى؟

إلى جانب هذه الآيات التي يمكن اعتبارها محورية، وردت آيات أخرى عديدة تناولت أغراضا ليس لها نفس الأهمية في مستوى العقيدة وان كانت هي

(14) لكن عددا من المفسرين يعتبرون أن التوفي له أكثر من معنى في القرآن بحسب السياق وأنه في هذه الآيات يعني قبض عيسى الى السماء وهو حي. انظر مثلا يحيى بن سلام، التصاريف، 287\_298.

(15) بقطع النظر عن أن عيسى عند التصاريح «دخل في المجد الالهي» بطبيعته البشرية التي أصبحت خالدة، وخلص بذلك من قيود الزمان والمكان؛

(16) أخنوخ مثلا قد أخذه الله اليه، سفر التكوين 25/5، الملك أرثير (Arthur) (قد رفع الى السماء في بعض الفصائد البردية) (Bardique). (J.-P. Foucher, Préface à Chrétien de Troyes, Romans. de la table ronde ص 14.

ولعل في عصر الكنيسة الكاثوليكية سنة 1950 على عقيدة صعود مريم جسما الى السماء ما يشير الى اعتداد هذه الظاهرة في العصور الحديثة.



بدورها تأسيسية للنظرة الاسلامية الى النصارى والنصرانية، وأكثر هذه الأغراض شيوعاً ما يتعلق بموقف النصارى من الوحي وبسلوكهم من الناحيتين الدينية والأخلاقية. فيصنفهم القرآن صنفين متميزين يتمثل الأول منها في يمكن نعتهم «بالتنصاري المسلمين» وهم في الدرجة الأولى الحواريون (المائدة 5/111) ثم «الأمة المقتصد» (على عكس الغلاة) (المائدة 5/66) والذين «لَا يَسْتَكْبِرُونَ وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنْ الْحَقِّ، يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ» (المائدة 5/82-83). ذلك أن منهم قسيسين وراهباناً وأن في قلوب الذين اتبعوا عيسى رافة ورحمة (الحديد 27/57) تجعلهم أقرب الناس مودة للذين آمنوا وتدفعهم الى تصديق النبي الموعود في الانجيل.

بينما يتمثل الصنف الثاني في الكثرة الساحقة منهم، وللقرآن عليهم مآخذ عديدة هي السبب في نعتهم بالضلال والكفر وحتى الشرك، وفي دعوة المسلمين إلى عدم موالاتهم (المائدة 5/51). فتشبهتهم بعقائد التثليث وبنوة المسيح الالهية وألوهيته هو بلا شك الدافع الرئيسي الى ابتعادهم عن الاسلام في مفهومه العام لا باعتباره خاصاً برسالة محمد فحسب. ان الغلو في الدين (النساء 4/171، المائدة 58/77) واتخاذ بعضهم بعضاً (آل عمران 3/64) أو الملائكة والنجيين (آل عمران 3/80) والأحبار والراهبان (التوبة 9/31) أرباباً من دون الله، واتباع الهوى (البقرة 2/120، المائدة 5/77) وكتمان الشهادة التي عندهم من الله (البقرة 2/140) أو ما يعبر عنه القرآن في صيغة أخرى بكتمان الحق (آل عمران 3/71) وما أنزل الله من الكتاب (البقرة 2/174) وإخفاءه (المائدة 5/15) والاختلاف فيه (البقرة 2/176، 253) ونسيان حظ مما ذكروا به (المائدة 5/14) والكفر بآيات الله، ولبس الحق بالباطل (آل عمران 3/70-71) ولتي أسنتهم بالكتاب والكذب على الله (آل عمران 3/78) واتخاذ الدين الاسلامي هزواً ولعباً (المائدة 5/57) وعدم إقامة التوراة والانجيل (المائدة 5/68)، كل ذلك أداهم الى الانحراف عن السبيل القويم الذي دعاهم اليه عيسى وجاء محمد مذكراً به ومدعماً له (17)، فدعاهم الى التخلص من ربة التقليد ومن سلطة الكهنوت غير الجدير بالثقة الموضوعه فيه (التوبة 9/30-35) وأكد على التماثل المتين بين رسالتي عيسى ومحمد، وحذّره من أن «مَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ» (آل عمران 3/85).

(17) لا شك أن الكثير من المآخذ كانت موجهة الى اليهود في المقام الأول، ولكن استعمال القرآن لعبارة «أهل الكتاب» عوض «بني اسرائيل» أو اليهود يدل على أن النصارى كانوا كذلك مقصودين بها.

وأخيرا احتوت السور المدنية على الأمر بقتال «الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ  
الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ  
حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ» (التوبة 29/9). فكانت هذه الآية  
مستند الذين يجذون استعمال القوة لحل مشكل تواجد النصارى، خاصة، في  
البلاد الاسلامية. كما احتوت نفس هذه السور على ثلاث آيات شبيهة ببعضها  
بعضها كانت بالعكس مستند الذين يميلون الى حلول الحوار والتعايش السلمى مع  
أتباع الديانات غير الاسلامية، ومنهم النصارى. الآية الأولى: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا  
وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ  
أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (البقرة 2/62) والثانية:  
«إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ  
اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (الحج 17/22)  
والثالثة: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ  
الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (المائدة 69/5).

تلك اذن المادة الأولى التي انبنت عليها كل المواقف الاسلامية ازاء المسيحية  
وهي تدل على مدى القرابة الموجودة بين الاسلام وبين الديانة الكتابية السابقة له  
وعلى عمق الفروق الحادة بينها في آن واحد، مما يفسر الى حد بعيد الازدواجية في  
العلاقات بين المسلمين والنصارى، حيث كانت هذه العلاقة تتأرجح باستمرار  
بين الحوار والدعوة بالحسنى والشعور بالانتساب الى الأسرة الابراهيمية الواحدة،  
وبين الاحتقار والعنف بمختلف أنواعه والرفض القاطع للآخر. بل كثيرا ما  
كانت تتواجد النزعتان في النفوس فتحدثان حرجا يؤدي بدوره الى الانطواء على  
النفس ولى تشيئة الطرف المقابل كما سنرى من خلال تحليلنا للجدل العاكس في  
المستوى الأدبي لهذه العلاقات ذات الطابع التاريخي والوجودي.

## (2) الحديث والتفسير:

أ) الحديث النبوي: هل يحسن اعتبار مصنفات الحديث التي وصلتنا وخاصة  
منها ما قدسه الاستعمال في المجتمعات الاسلامية - سنية كانت أو شيعية - نصوصا  
تسجل بأمانة أقوال النبي وأفعاله، فهي إذن معاصرة للقرآن وما يتعلق منها  
بالمسيحية تكون له أهمية خاصة، أم يجدر اعتبارها نصوصا تعكس التصور الذي  
حصل في أذهان أجيال الرواة والمصنفين المتعاقبين لتلك الأقوال والأفعال، وهي

في هذه الحالة تمتد على ثلاثة قرون على الأقل أي إلى بداية القرن الرابع/العاشر؟ (18) سؤال يعسر الجواب عنه بصفة قطعية إذ من المرجح أن عددا كبيرا من الأحاديث صحيح ولكنه يستحيل التأكيد أن هذا الحديث بالذات أو ذاك صحيح.

وأمام هذه الصعوبات المنهجية التي تتجاوز في الحقيقة موضوعنا ونظرا بالخصوص إلى أن نسبة كبيرة من الأحاديث المتعلقة بالأغراض المسيحية ستضمّن في الردود الإسلامية التي سنتناولها بالدرس، فقد أثّرنا عدم اعتبار الحديث نصا قائم الذات، لا سيما وأن عملنا يرمي إلى تبيين خصائص الفكر الإسلامي في صلته بالمسيحية ولا يدعي فضّ كل المشاكل التي يثيرها هذا الفكر في مختلف مظاهره.

ب) التفسير: بدأت عملية تفسير النص القرآني وتأويله اثر انقطاع الوحي ووفاء الرسول مباشرة. وكانت ظاهرة طبيعية تستجيب إلى حاجة المجتمع الإسلامي إلى حلول للمشاكل العديدة والمتشعبة التي واجهته في فترة التوسع وتركيز أسس الدولة ودخول عناصر بشرية عديدة في الإسلام بعدما كانت تدين بالوثنية أو بالمسيحية بالخصوص. فلم يكن هناك بد من تأثرها في فهم الدين الجديد بمعتقداتها السالفة، ولم يكن هناك بد من تأثر الفاتحين بالعقائد السائدة في البلاد المفتوحة عند الاحتكاك بأهلها. وباختصار شديد فإن فهم النص القرآني قد تحدد بالظروف التاريخية التي عاشتها الأجيال الإسلامية الأولى، ونشأت سنة تفسيرية بارزة المعالم طغت على ثروة النص الكامنة ووجهته وجهة معينة ليست هي بالضرورة الوجهة المثلى ولا الوحيدة الممكنة. ولئن كانت هذه السنة التفسيرية منفتحة في بداية الأمر فإنها قد انغلقت على نفسها تدريجيا فلما شملها التدوين كرس تحجرها وأصبح الخروج عنها ضربا من البدعة بل الكفر.

وما قلناه عن التفسير القرآني عامة ينطبق لا محالة على تفسير الآيات المتعلقة بالمسيحية، فنجد آثاره بارزة في الجدل الإسلامي المسيحي مما يغنيننا عن تتبع ما جاء في كل كتب التفسير، لا سيما وهي تدرج في نطاق نفس السنة التأويلية ويعيد بعضها البعض في أغلب الأحيان. ورغم ذلك فإننا عملنا على مراقبة ما جاء في كتب الردود على ضوء التأويلات الممثلة لأهم التيارات

---

(18) انظر بالخصوص عن علم الحديث: فؤاد مزيكين، تاريخ التراث العربي، الجزء الأول، الباب الثاني ص ص 568-225، وكذلك فصل «حديث». في د.م.إ. ط 2، 30/24 ( J. Robson ) وصحفي الصالح، علوم الحديث ومصطلحه.

الفكرية في الفترة التي نهم بها والمدونة في تفسير الطبري (19)، وبذلك فاننا لا نعتبر التفسير القرآنية نصوصا مستقلة وانما معيارا لمدى تمثيل الردود للفكر الاسلامي في شأن المسيحية.

### 3) رسالة الهاشمي الى الكندي يدعوها الى الاسلام

نشرت هذه الرسالة لأول مرة في لندن سنة 1880م بعناية أ. تيان ( Anton Tien ) ثم أعيد نشرها بلندن سنة 1885م. وسنة 1912م. كما نشرت بالقاهرة مرتين سنة 1895م. وسنة 1912م. واحتوت هذه الطبقات كلها بالاضافة الى رسالة الهاشمي (ص ص 37-20) على رسالة الكندي الى الهاشمي يرد بها عليه و يدعوها الى النصرانية (ص ص 38-270) (21). ونحن لا نعرف اسمي المؤلفين الا من خلال ما ذكره البيروني في «الآثار الباقية» عرضا (22) ويفيد أنها عبد الله بن اسماعيل الهاشمي وعبد المسيح بن اسحاق الكندي (23).

فهل نحن بازاء رسالة ألفها بالفعل مسلم وردّ عليها نصراني بأطول منها وأعمق وأشمل أم إن المؤلف النصراني هو الذي وضع الرسالة المسبوبة الى الهاشمي ليسهل عليه نقضها؟ اذا كانت الأولى فرسالة الهاشمي تكون أول تأليف اسلامي في تمجيد الاسلام يقصد به دعوة النصارى الى اعتناقه. أما اذا كانت الثانية فأهميتها تكمن في الدلالة على مدى استيعاب الفكر المسيحي في عصر معين وبسّة

---

(19) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (922/310-839/224)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن. وانظر دراستنا: المسيحية في تفسير الطبري، المجلة التونسية للعلوم الاجتماعية، عدد 59-58 (1979)، ص ص 96-53. وقد ترجم هذا البحث الى الانجليزية ونشر في مجلة دراسات اسلامية مسيحية عدد 6 ص ص 148-105.

(20) اعتمدنا فيما يخصنا طبعة لندن سنة 1885م وعليها نحيل دائما.

(21) كان أ. أبيل ( A. Abel ) أعلن منذ سنة 1964م. أنه ينوي اصدار طبعة نقدية لهذا الكتاب تعتمد بالاضافة الى مخطوطات تيان ( Tien ) على المخطوطات المكتوبة بالكرشوفي والترجمة اللاتينية والنصوص التي وردت منه في آثار ف. دي بوفي ( Vincent de Beauvais ) ولكن المنية عاجلته دون تحقيقه. انظر بحثه: *apologie d'al Kindi*، ص 501، بماش 1. وقد أعلمنا الأب خليل سمير اليسوعي أن فتاين ابطاليتين تعدان تحت اشرافه طبعة نقدية لرسالتين بالاعتماد على جميع المخطوطات المعروفة.

(22) أبو الريحان البيروني، الآثار الباقية عن القرون الخالية، ص 205: «وكذلك حكى عبد المسيح بن اسحاق الكندي النصراني عنهم [الصابئة] في جوابه عن كتاب عبد الله بن اسماعيل الهاشمي انهم يعرفون بذيح الناس...»

(23) تنسب بعض المخطوطات الكتاب الى يعقوب بن اسحاق الكندي. انظر ج. ترو ب. ( G. Troupeau ) فصل الكندي في د. م. إ. ط 2، 123/ V.

محددة لخصائص الاسلام لا غير. وسنعرف فيما يلي بمحتوى الرسالة أولا قبل محاولة الاجابة عن هذا السؤال المطروح.

يمكن تقسيم رسالة الهاشمي الى ثلاثة أقسام كبرى:

(1) مقدمة يعرض فيها المؤلف الدوافع التي حملته على التوجه الى صديقه النصراني، ويؤكد أنه يتحرر في عامة الأديان وقرأ كثيرا من كتب أهلها وخاصة كتب النصارى، كما أنه ناظر تيموثاوس الجاثليق (ت. 823/208) (24). وأهل الفرق الثلاث: الملكية، واليعقوبية - «وهم أكفر القوم وأخبثهم قولا وأشهرهم اعتقادا وأبعدهم من الحق» - والنسطورية أصحاب المرسل اليه. ثم يستطرد من مدح هذه الفرقة الى الثناء على النصارى مذكرا بأياديهم البيضاء على النبي ومعبرا عن التزام المسلمين بسنة نبهم وباحترام العهود والمواثيق التي منحها اياهم. ويعود بعد ذلك الى بسط معرفته للنصرانية، فقد لقي «جماعة من الرهبان المعروفين بشدة الزهد وكثرة العلم» ودخل «عمارا وديارات وبيعا كثيرة» وحضر صلواتهم المختلفة واعتكافهم، ورأى عملهم القربان كيف يحفظونه بالنظافة في خبزهم اياه ودعاءهم عند عمله الدعاء الطويل... وما يتدبر به الرهبان في قلايهم أيام صياماتهم الستة... كما أنه ناظر مناظرة نصفة «مطارنة وأساقفة مذكورين بحسن المعرفة وكثرة العلم». واذ لم يكن متعنتا عليهم، خلافا لـ «الرعا والجها والسقاط من العوام والسفهاء من أهل ديارتنا الذين لا أصل لهم ينتهون اليه ولا عقل فيهم يعولون عليه ولا دين ولا أخلاق تحجبهم عن سوء الأدب وانما كلامهم العنت والمكابرة والمغالبة بسلطان الدولة بغير عند ولا حجة فانهم صدقوه عن أمرهم ولم يكذبوا في شئ مما كان يسألهم ويجادلهم فيه. بحيث عرف من بواطنهم مثل الذي عرف من ظاهريهم (ص ص 122).

(2) ويتخلص اثر ذلك الى عرض خصائص الدين الاسلامي الذي يدعو اليه مخاطبه، وهو يمثل في عبادة الله الواحد كشأن ابراهيم «فانه كان حنيفا مسلما» والاقرار بنبو محمد وما جاء به من قرآن معجز وفي أداء الصلوات الخمس وصوم شهر رمضان «تصوم فيه نهارك كله عن جميع المطاعم والمشارب والمناكح الى أن يسقط قرص الشمس ويدخل حد الليل ثم تأكل وتشرب وتنكح في ليلك كله...» وفي الحج والجهاد في سبيل الله «بغزو المنافقين وقتال الكفرة والمشركين ضربا بالسيف

(24) انظر عنه مثلا: R Caspar. Les versions arabes du dialogue entre Le catholicos Timothée I et le

calife al-Mahdi ص ص 114-115.

وهجيا وسلبا حتى يدخلوا في دين الله» ثم في الاقرار بأن الله يبعث من في القبور وأنه يدخل أولياءه الجنة التي أعد لهم فيها الطيبات ويجزي الذي كفر وبنار جهنم. ولئن استغرق عرض أركان الاسلام ست صفحات (12-18)، فإن وصف الجنة والنار اعتمادا على الآيات القرآنية التي ورد فيها هذا الوصف قد احتل وحده احدى عشرة صفحة (18-28) عاد اثرها الى ترغيب مخاطبه في الاسلام حتى يحظى بشفاعه محمد يوم القيامة ويكون له ما للمسلمين من حقوق وعليه ما عليهم من واجبات. فيرجع الى ذكر الصلاة ويعرج بسرعة على الزكاة - بينما لم يذكرها في أركان الاسلام الأساسية قبل ذلك - ثم يتبسط في خصائص النكاح في الاسلام: «تنكح من النساء ما أحببت لا جناح عليك في ذلك ولا لوم ولا إثم ولا عيب...» ولك أن تجمع بين أربع نساء وتطلق من شئت اذا كرهتها أو مللتها أو شبت منها، ولك أن تراجع بعد الاستحلال من أحببت منهن أيتها تبعها نفسك وتمتع من الاماء بما ملكت يداك». ويتعرض الى وجوب الختان والاعتسال من الجنابة وصوم شهر رمضان - مرة أخرى - والى حكم الحنث في القسم وأخيرا الى الحج والقرو في سبيل الله.

ويحتم هذا القسم بقوله: «ولو لم يكن في دين الاسلام شيء الا الطمأنينة والأمن وتسليم القلب لله والراحة والثقة بما ضمن الله لنا عن نفسه أنه هو يثيبنا على ذلك في الآخرة الأجر العظيم ويدخلنا جنات النعيم فنكون فيها خالدين وينصرونا فيها (كذا) على القوم الظالمين، لكان في دون هذا الفوز العظيم» (ص 33.29).

3) ينتقل المؤلف اثر هذا العرض الى دعوة مخاطبه الى الكف عن القول بالأب والابن والروح القدس وعبادة الصليب اعتمادا على عدد من الآيات القرآنية تنفي التثليث والوهية المسيح. ويحتم رسالته بالمفاضلة بين يسر الاسلام وعسر المسيحية وبين ما ينتظر المؤمنين من ثواب وما ينتظر الكفار من عقاب. ويؤكد على أنه إنما بذل لصاحبه النصيحة فان أبي الآخر الا التماذي في ضلاله فما عليه الا أن يكتب بما عنده من أمر دينه آمنا مطمئنا و يكون العقل هو الحكم الفصل بينها (ص 37.32).

ان هذا التحليل لمحتوى رسالة الهاشمي يبرز عددا من الخصائص قد يكون من المفيد الوقوف عند أهمها:

1) في الرسالة عرض صحيح للمعتقدات الاسلامية ولكن مراكز الثقل فيه قد حوّلت من الأركان الأساسية الى الوصف المادي لنعيم لجنة وعذاب النار ومظاهرها

الحياة الجنسية، وهو ما كان دوما محل اعتراض من قبل النصارى.

(2) تدل بعض القرائن على أن هناك نية في عدم تنفير القارئ المسلم من متابعة رد الكندي اثر قراءة رسالة الهاشمي، وفي اعداده نفسانيا لتقبل ما يتضمنه هذا الرد. من ذلك وصف الكندي بالفضل والأدب وخدمته للخليفة وقربه منه ومعرفة المأمون للشقة المتبادلة والاخلاص بينه وبين الهاشمي (ص 3) ثم العودة الى التأكيد على أنه يتصف بكثرة الأدب وبارع العلم وحسن التهذب وجميل المذهب وشرف الحسب (ص 5). أما الاشارة الى تمسك الهاشمي النبيل بالإسلام وشدة الاغراق فيه والقيام بفرائضه وسننه (ص 2) فن شأنه أن يسهل على صاحب الرد الطعن في الاسلام اذ على قدر ما يبدو الخصم من أول وهلة كفاء ثم يخسر المعركة ويخرج منها أعزل يبدو تفوق صاحب الكلمة الأخيرة عليه، وعلى من دونه بالطبع.

(3) الالاح المشبه على محاسن النصارى عامة وعلى مكانتهم عند النبي خاصة، فقد «مدحهم وأعطاهم العهود والمواثيق وجعل لهم من الذمة في عنقه وأعناق أصحابه ما جعل وكتب لهم في ذلك الكتب وسجل لهم السجلات وأكد أمرهم عندما صاروا اليه حين أفضى الأمر اليه واستوثق له» (ص 8) و«وصى بهم تلك الوصية عندما أطلع الله على ما أطلعته عليه من أمرهم وبراءة ساحتهم» (ص 9) وكانت لهم الأيادي البيضاء عليه فأعانوه على اعلان أمره واظهار دعوته و«كانوا يبشرونه ويخبرونه قبل نزول الوحي عليه بما مكن الله له وصار اليه» ويخبرونه بمكيدة اليهود ومشركي قريش (ص 8).

(4) التصريح بأن النصارى هم «أصحاب المسيح حقا السائرون بسيرته الآخذون بسننه اذ كانوا لا يرون القتال ولا يستحلون المال ولا يغشون أحدا ولا يريدون بالناس سوءا ولا مكروها وأنهم طالبو السلامة ولا يصرون على حسد ولا على عدواة» (ص 9). وهو ما يتنافى والاعتقاد الاسلامي أنهم زاغوا عن تعاليم المسيح وأن سلوكهم مناقض لما دعاهم اليه.

(5) التأكيد على وجوب احترام المسلمين للعهود والمواثيق التي في عنقهم نحو النصارى وعدم المكابرة بسلطان الدولة من جهة، واستنقاص المسلمين من جهة أخرى عن طريق احتقار «الرعا والجها والسقاط والعوام والسفهاء... الذين لا أصل لهم... ولا عقل فيهم.... ولا دين ولا أخلاق» وبالخصوص عندما تقارن هذه الفته بالمطارنة والأساقفة المتصفين «بشدة الاغراق في الديانة النصرانية واطهار غاية الزهد في الدنيا» (ص 11).

(6) الاحتكام الى العقل وحده يتناقض مع اعتماد المؤلف الكلي على الحجج النقلية

وخاصة منها الآيات القرآنية. كما ان اهمال الحديث عن الصلب والفداء وتبشير التوراة والانجيل بمحمد يدعو الى الاستغراب.

وبصفة عامة فالرسالة لا تدل على اقتناع صاحبها بما يقول وبالاحرى فهي غير مقنعة للقارئ بفضل الاسلام. فمن هو اذن مؤلفها؟ من المستبعد أولاً أن يكون مسلماً نشأ على الاسلام وعرفه من الداخل معرفة عميقة كما توهم بذلك المقدمة. فهل هو مسيحي حديث عهد بالاسلام؟ ان الرأي السائد عند جميع الذين درسوا هذا النص (25) باستثناء موير (Muir) (26) هو أن كاتب رسالة الهاشمي وكاتب رد الكندي واحد (27)، وأنه عاش في القرن الرابع/العاشر لا في زمن المأمون. فاذا أخذنا بعين الاعتبار الإعراض عن ذكر اسم الكاتبين المزعومين «لعله من العليل» وعدم التوازن الواضح بين رسالة الهاشمي ورد الكندي والدور العام الذي لعبه هذا الرد في الجدل المسيحي الاسلامي عند النصارى حيث ترجمه بطرس الطليطلي (Pierre de Tolède) الى اللاتينية منذ سنة 1141م، وأن المحاورات المنسوبة إلى أبي قرة في بلاط الخليفة (28) تدور في اطار شبيه باطار رسالتي الهاشمي والكندي وورد فيها ذكر عالم يسمى محمد بن عبد الله الهاشمي (29)؛ كل ذلك بالإضافة الى الخصائص التي استخلصناها من النص ذاته، لم

---

(25) ل. ماسينيون (L. Massignon) يرى بالاعتماد على بعض القرائن أن التأليف لا يمكن أن يكون سابقاً لسنة 923/300 (فصل «الكندي» في د.م.إ.، ط 11 1097)، ويؤيده ب. كراوس (P. Kraus) فيعتبر أنه قد تم في بداية القرن الرابع/العاشر، Beiträge Zur Islamischen Ketzer-geschichte (1933) XIV, R.S.O. في مجلة (341-335)، وترجم م.ت. دالفيرني (M. Th. D'Alverny) مع ماسينيون. أن المؤلف هو الفيلسوف اليعقوبي يحيى بن عدى (974/364) Deux traductions latines du Coran au Moyen-Age في Archives d'histoire doctrinale XXII (1947)، ص ص 96.87. وانظر مناقشة تروبو (Troupeau) هذه الآراء في فصل «الكندي» المذكور من د.م.إ.

(26) W. Muir, The Apology of al-Kindi.

(27) كسانود معرفة رأي أبي نعمان خير الدين الآلوسي (1836/1252-1889/1317) في كتابه: الجواب الفصيح لما لفته عبد المسيح. ولكن كل جهودنا في الاطلاع على هذا الكتاب باءت بالفشل. وقد ناقش الراعي ج. طرطار (G. Tartar) أطروحة في سترزبورغ (Strasbourg) بتاريخ 29.6.1977 تحت عنوان Le dialogue islamo-chrétien sous le calife al Ma'mun على أساس الجدل بين الهاشمي والكندي. ولم تتمكن كذلك من الاطلاع على هذا العمل ولكن ما ينشره المؤلف من كتب وفي مجلته الفصلية: «Evangile - Islam» لا يدع مجالاً للشك في الوجهة التمجيدية للمسيحية التي يتميز بها تفكيره. انظر دراسات اسلامية مسيحية، عدد 6، (1980) ص ص 225-227. (28) مخطوط عربي محفوظ بالمكتبة الوطنية بباريس، عدد 198. (29) انظر: ..... Abel, L'apologie d'al-Kindi. ص 509، هامش 46.



يبقى أمامنا الا تحديد هوية المؤلف النصراني ومثل هونستوري كما نرجحه، أم يعقوبي كما يذهب الى ذلك ماسينيون ( Massignon ) ودالفيري ( D'Alverny ) ويفيده مخطوط سر ياني مكتوب بالكروشوني محفوظ في باريس (30)، أم ملكاني خلقدوني كما يذهب إليه أبيل ( Abel )؟  
ليس الهاشمي اذن في نظرنا الا اسم مستعار استعمله المؤلف المسيحي قصد اضافة صبغة واقعية على «الحوار» الذي وضعه ورمى من ورائه الى وضع حد لدخول النصرارى في الاسلام (31)، ولا يمكن بالتالي ان تندرج رسالته ضمن الآثار الاسلامية التي اهتمت بالنصرانية.

#### 4) علي بن ربن الطبري ( نحو 772/157 - بعد 855/240 )

أثارت ترجمة حياة هذا المؤلف منذ بدأت العناية به في العصر الحديث، وبالتحديد منذ سنة 1920م، مشاكل عديدة تتعلق باسمه وبالدين الذي كان عليه قبل اعتناقه الاسلام وبتاريخ ولادته ووفاته. وقد ناقش عادل نوهض عند تقدمه لطبعة بيروت من كتاب «الدين والدولة» (32) المعطيات الخاصة بهذه الترجمة ووصل الى نتائج يمكن الاطمئنان اليها بصفة عامة. ولئن لم يكن مع ذسف مطلعاً حسباً يبدو وعلى دراسات الأب بويج ( Bouyges ) وبالخصوص على «الرد على النصرارى» للطبري نفسه، فان ما ورد في هذا الرد يدغم ما انتهى اليه فيما يخص تاريخ ولادته ولكنه يؤدي من جهة أخرى، الى قبول ما جاء في الفهرست لابن النديم (33) وتاريخ الحكماء للقفطي (34) من أنه أسلم على يد المعتصم (218\833-227\840).

وعلى هذا الأساس يمكن تعريف الطبري بأنه أبو الحسن علي بن سهل ربن الطبري، ولد في حدود 772/157 (35) أي في أواخر أيام المنصور (136/754-775/158) أو في أوائل خلافة المهدي (158/775-169/785) في

(30) مخطوط سر ياني بالكتبة الوطنية بباريس عدد 205.

(31) انظر في هذا الصدد دراسة أبيل ( Abel ) الآتفة الذكر وبالخصوص ص 502 و523.

(32) انظر أسفله.

(33) ص 354.

(34) ص 231.

(35) يبلغ الاختلاف في تاريخ ولادته شأواً بعيداً ويصل الى 808/192. انظر مثلاً بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، 261/4.

طبرستان من أسرة نصرانية. أخذ عن والده الطب والفلسفة، كما كان له عمه «مشهور في الجدل والبراعة» ألف كتابا في الرد على أهل الأديان. ثم تولى الكتابة لملوك بلاد مدية طويلة وتحول في سن متأخرة الى عاصمة الخلافة وأسلم في سن السبعين على أيدي المعتصم، وقربه المتوكل (861/247.846/232) وجعله من ندمائه. وفي العراق أتم كتابه «فردوس الحكمة» وألف كتاب «الرد على النصارى» (36) الذي وصلنا منقوصا وبعده «كتاب الدين والدولة في إثبات نبوة النبي محمد (ص)». ولعلّي الطبري عدد آخر من المؤلفات نعرف عناوينها من خلال كتب التراجم (37) ولكنها لم تصلنا، وهي تدل على اهتمام بالطب خاصة ولكنها تدل كذلك على تمكن من الأدب والتاريخ ومن اللغة السريانية وربما من العربية واليونانية أيضا (38).

ولأنّري على الطبري «الرد على النصارى» و«الدين والدولة» أهمية خاصة، إذ هما أول إنتاج وصلنا في الجدل الاسلامي المسيحي من وضع نصراني - نسطوري أسلم. وفعلًا فان محاولات بعض الدارسين نسبة الطبري الى اليهودية قبل اسلامه معارضة بصريح عبارة المؤلف في العديد من المواطن (39) وبنعت سميّه أبي جعفر الطبري له بالنصراني (40). ويبدو أن نص القفطي الذي يعرف فيه أبا على الطبري بأنه ربن طيب يهودي، و يشرح معنى لقبه بأنه «الرّبّن والرّين والرّاب أساء لمقدمي شريعة اليهود» (41) كان منطلق الالتباس الحاصل في نصرانيته،

(36) ورد العنوان بهذه الصيغة في الدين والدولة، ص 93، وورد بصيغة أخرى: «الرد على أصناف النصارى» في نفس المصدر، ص 86.

(37) انظر تبنا هذه المؤلفات والمصادر التي ذكرتها في مقدمة عادل نوبهس المذكورة، ص 19-18.

(38) لم تذكر كتب المتقدمين تاريخ وفاة الطبري، وذكر اسماعيل باشا البغدادي في هدية العارفين، 1/669، أنه مات سنة 873.4/260. ولئن اكتفى الدارسون المحدثون بالنص على أنه كان حيا سنة 855/240 أو 861/247 استنادا الى أنه يدعو في «الدين والدولة» للمتوكل بطول البقاء (ص 144) مما يدل على أن الخليفة لما يقتل زمن تأليف الكتاب، فان من انتبه منهم الى قول المؤلف في أسفل ص 117 من نفس الكتاب: «ومن المسيح الى سنتنا هذه ثمانمائة وسبع وستون سنة»، وهو ما يتناقض وما جاء في ص 144. لم يبتد الى حل مقنع لهذا الاشكال، فالسألة في نظرنا ينبغي أن تبقى مفتوحة.

(39) «ولسلا يقول قائل منهم أو من غيرهم أنني انما تركت دين النصرانية الذي كنت عليه من أول عمري الى أن بلغت من العمر سبعون (كذا) سنة...» الرد على النصارى ص 7. وقد خاطب النصارى في «الدين والدولة» بقوله «يا بني عمي»، ص ص 19 و139؛ كما جاء في نفس الكتاب: «ومازلت وأنا نصراني أقول...» ص 44، «وقد كنت أقول فيها مثل الذي قال غيري من النصارى»، ص 50.

(40) تأريخ الطبري 85/9، ص 90، 96.

(41) تأريخ الحكماء، ص 187. وقد أخطأ القفطي حين اعتبر في ص 231 أن محمد بن زكرياء الرازي قرأ عليه في الري. كما أنه أورد نصا لابن النديم يختلف عما جاء في الفهرست: فجملة «وربن اسم سهل لأنه كان ربن اليهود» غير واردة عند ابن النديم، انظر ص 354.

والحال أن الطبري نفسه يفسر لقب أبيه بقوله: «فلقب بر بن وتفسيره عظيماً ومعيناً» (42).

## أ- الرد على النصارى

نشر هذا الرد بدون تحقيق في بيروت سنة 1959م (43) عن نسخة وحيدة محفوظة في مكتبة شهيد علي باسطنبول وهي مبتورة من الآخر حيث أعلن المؤلف في مقدمته (ص 8) أنه سيتناول، إثر شرح معنى الأبوة والبنوة، الحلول والتحريف الذي لحق الانجيل، ولكن لا أثر في النص الذي وصلنا لهذين القسمين، بينما احترم الطبري في سائر أقسام الرد التخطيط الذي وضعه.

ويتمثل هذا الرد القصير (30 ص في النسخة المطبوعة) - اثر تقديم يبين فيه الكاتب ظروف التأليف والغاية منه (ص ص 7-8) - في بيان وجيز لشرية الاسلام التي هي الايمان بالله الحي، وبان محمدا نبيه ورسوله، وبسائر الأنبياء دون تفریق، وبأن الساعة آتية لا ريب فيها، وأن الله يبعث من في القبور (ص ص 8-9). ثم ينتقل الطبري الى سؤال النصارى، قصد افحامهم، عن سبع مسائل سماها «المسكتات العواذل»، وهي تتعلق بالتثليث وألوهية المسيح وتناقض شريعة الايمان (ص ص 9-16). ويلحق هذه المسائل باثني عشر وجها لا اختلاف فيها بين المسلمين والنصارى، وكلها تم مفهوم التوحيد وصفات الله (ص ص 16-24). ويعود بعد ذلك الى بيان التناقض الموجود في أمانة النصارى ويحصره في سبعة أوجه (ص ص 31-36).

والطبري في كامل رده على النصارى قلما يستشهد بالقرآن، وإنما كانت جل حججه كتابية من التوراة ومن العهد الجديد، ولكنه لا يقتصر على سرد النصوص المقدسة عند النصارى بل يخللها ويجادل بالعقل على أساسها.

وهكذا يكون «الرد على النصارى» لعل الطبري، المؤلف حسب المرجح في سنة 841/227، أقدم أثر في ميدانه غير مطعون البتة في صحة نسبه واعتمد فيه صاحبه على معرفة مباشرة لنصوص «الكتاب المقدس» ولعقائد النصارى.

(42) مردوخ حكمة، ص 1.

Ar-radd 'alā-n-naṣārā de 'Alī al-Tabarī, édité par: A. Khalil et W. Aulisch, Mélanges de l'Université (43)

Saint-Joseph, Tome XXXVI, Fasc. 4 (1959), Beyrouth

ص 145-148. وقد اعتمدنا على فصلة من هذه الدورة مرقمة من 1 الى 36: مقدمة الناشرين (بالفرنسية)، ص 1 والنص، ص 36. وقد اقتصر على الناشرين على الاحالة على نصوص المهددين القداء وحده عند كثرة في الرد ولم ينتجها حتى ان تكرار بعض الجمل (ص 14، الفقرة الثانية مثلا) ولا سعيا إلى اصلاح ما لا يستعمل من التعابير أو لفت نظر القاري إليها عن الألف.

## ب - الدين والدولة في اثبات نبوة النبي محمد (ص)

ان كان الطبري ألف «الرد على النصارى» بعد سن السبعين، أي بعد اسلامه، فان «الدين والدولة» لا شك متأخر عنه اذ يحيل فيه مرتين على «الرد». فهو اذن كتاب صنف بعد خبرة طويلة للناس والأحداث وتمكّن من شتى الآراء والمذاهب والأديان.

وقد حظي هذا الكتاب بعناية كبيرة لدى طائفة من الباحثين، المستشرقين منهم بالخصوص. فقد ترجمه منغانا (Mingana) الى الانجليزية ونشر الترجمة مع هومش في مانشستر (Manchester) سنة 1922م. ثم نشر نص الكتاب سنة 1923/1342 بدون تعليقات في مطبعة المقتطف بمصر في مجلد يحتوي على 144 صفحة عن نسخة فريدة مؤرخة في 4 محرم 616هـ. وكان منغانا قد عرف بالكتاب منذ سنة 1920م (44) ودافع عن نسبه الى علي بن ربن الطبري في فصل كتبه سنة 1925م (45). ثم اهتم به كل من الدكتور محمد زبير الصديقي عند نشره لـ «فردوس الحكمة» سنة 1928م وفيبي (H. Guppy) (46) ومرغوليوث (Margoliouth) (47) وفريتش (Fritsch) (48) سنة 1930م، ومييرهوف (Meyerhof) في فصلين (49) سنة 1931م، وبويج (Bouyges) في فصل أول قصير سنة 1934م (50) وتشنر (Toeschner) سنة 1934م. كذلك (51) وبروكلمان (Brockelmann) في ملحق تاريخ الأدب العربي سنة 1937م (52) وپرلمان (Perlmann) سنة 1941م (53)، وراف (Graf)

A Mingana, A semi-official Defense of Islam (44)

idem, Remarks on Tabari's semi-official defense of Islam (45)

(46) حسب بروكلمان، تاريخ الأدب العربي 263/4.

D.S. Margoliouth, On the Book of Religion and Empire (47)

(48) Fritsch, Islam und christentum ص ص 6-12.

(49) في مجلة ZDMG : ليزيخ (1931) ص ص 69,39 ومجلة Isis . سريخ

(Bruges) (1931) حسب بويج : Bouyges, Nos informations . ص ص 21، 2، وص 24 هامش لـ.

(50) Bouyges, Afiy ibn Rabban at-Tabari

Toeschner, Die zilttestamentlichen (51)

(52) GAL SI ص ص 415,414 والترجمة العربية 263,261/4.

M Perlmann, Note on the authenticity (53)

سنة 1944م (54)، ثم بويج في فصل ثان مطول سنة 1949م (55) وفتواتي (Anawati) سنة 1969م (56).

ومن بين كل هؤلاء الدارسين فإن بويج وحده (57) هو الذي يقطع بعدد صحة نسبة كتاب الدين والدولة الى الطبري و يعتبر أنه لمؤلف «حديث» و«غير مسلم» (58) ولا يؤيده في هذا الرأي بدون تحفظ الا ناشرا رد الطبري على النصارى. ولكن أغلب حججه غير مقنعة في الحقيقة وفيها قدر كبير من التعسف لا يتسع المجال لمناقشته.

وقد صدرت في السنوات الأخيرة طبعتان أخر يان لكتاب الدين والدولة احداهما نشر المكتبة العتيقة بتونس ودار التراث (بيروت؟) بدون تاريخ (1974؟) وهي طبعة مصورة عن طبعة منغانا لكن دون ذكر لذلك، ولا تختلف عنها الا بمقدمة في ست صفحات (105) غير ممضاة للتعريف بالمؤلف، وفيها «ترجمته منقولة من كتاب فردوس الحكمة للمؤلف بتصريف» (ص 5). وصدرت الطبعة الأخرى عن دار الآفاق الجديدة ببيروت سنة 1973/1393 بد «تحقيق» وتقديم عادل نوهض (59). وتحتوي هذه الطبعة على ترجمة للمؤلف (ص ص 245) بقلم الناشر ثم على تعريف بعلي بن ربن منقول عن كتاب كنوز الأجداد لمحمد كرد علي (ص ص 27-25)، يليه فصل للدكتور سامي حداد: «مؤلفات العرب ومصنفاتهم» منقول عن مجلة العروة، عدد تموز 1936م. (ص ص 28-30). ويحتل نص كتاب الدين والدولة الصفحات 210-33، وهو مشفوع بثمانية فهارس: للأعلام، والأمكنة، والبلدان، والأمم والدول والشعوب والقبائل.

(54) Graf. G. CAL القسم IV

(55) Bouyges, Nos informations sur Ali

(56) G.C Anawati, Polémique, apologie ص ص 392-395.

(57) يضاف اليه بيترس (Peters) حسب بروانمان، تاريخ الأدب العربي 263/4، ولم يخل بروكلمان على دراسة بعينها. ويذكره فريتش (Fritsch)، ص 6، بحثا في: «200-202 و 42 (1924) Analecta Bol. لكننا لم نتمكن من الاطلاع عليه.

(58) يقول بالخصوص في: ... Nos informations

«Plus encore que Jadis, le Kitab [ad-din wa-d-dawla] vient de m'apparaître comme étant d'un Pseudo-Tabary moderne qui a utilisé à sa manière des matériaux anciens

رس (25). و يضيف ص 28:

«Pour ma part, je n'ai jamais pensé que l'auteur vrai du Kitab fut un musulman»

ثم يؤكد في خاتمته، ص 45:

Le Kitab n'a pas été écrit il y a onze cents ans, il n'a pas été à la disposition des apologistes musulmans dans les dix derniers siècles: il est le produit d'un pseudo-Tabary moderne non musulman.

(59) وقد أعيد اخراج هذه الطبعة على علاقتها سنة 1977/1397.

والأديان والمذاهب والفرق والنحل، والكتب الواردة في الكتاب والآيات القرآنية، ومصادر تحقيق الكتاب، والموضوعات (211-239) (60). وقد أهدى «المحقق» ذكر النسخة أو النسخ التي اعتمدها، إلا أن تطابق الهوامش التي أثبت فيها الأخطاء الواقعة في النص مع الهوامش التي أثبتنا منغنا لا يدع لدينا مجالاً للشك في أنه اكتفى بإعادة نشر طبعة المقتطف فأثبت 38 هامشاً (على 60) من هوامش منغنا بألفاظها أو تكاد وأورد قراءة منغنا دون تنبيه إلى ما جاء في الأصل في مواضع أخرى (61). وقد يشذ عن ذلك فيحمل ملاحظات سلفه أو يثبت قراءة غير قراءته أو يضيف هامشاً من عنده (62). والغريب أنه يجهل تماماً - أو يتجاهل - مشكلة صحة نسبة الكتاب إلى الطبري وكل ما كتب في شأنها!

وفي الجملة فليس لهاتين الطبعتين من مزية سوى توفير الكتاب للدارسين بعد أن أصبحت طبعة منغنا مفقودة من السوق وشبه معدومة (63).

يحتوي «الدين والدولة» على مقدمة وعشرة أبواب وخاتمة. أما المقدمة (215) فيرجع فيها أسباب مخالفة الإسلام إلى أربع علل هي الشك في خبر النبي، والأئمة والعزة، والتقليد والإلف، والبلادة والغباوة، ولذا يهتم بوجوه الإجماع الخمسة وبالذلائل على تصحيح الأخبار وهي تؤدي في نظره إلى الإيمان بمحمد إن طبقت على خصاله وشواهد نبوته.

وهم الطبري في الباب الأول (22-21) بـ «توحيد عليه السلام» ودعائه إلى ما دعا إليه إبراهيم وجميع الأنبياء عليهم السلام» وفي الباب الثاني (23-28) بـ «فضائل سننه وشرائعه»، ويركز فيه على الناحية الخلقية. وللأبواب الثالث (29-34): «في آيات النبي (ص) التي ردها وجحدتها أهل الكتاب»، والرابع (34-36): «في أنه عليه السلام حكى أموراً غائبة عنه تمت في أيامه»، والخامس

(60) قد نوهم كثرة القهارس بجديّة التحقيق ولكن الحقيقة عكس ذلك. فقد خصص الناشر مثلاً فهرساً للكتب الواردة في الكتاب، ولكنها في الواقع واردة في الأغلب إما في ترجمة المؤلف أو في الهوامش وكلاهما ليس من صلب كتاب الدين والدولة. وذكر في مصادر تحقيق الكتاب 24 عنواناً غير مذكورة في الهوامش. وكثيراً ما يقتصر في إحالاته على عناوين الكتب دون ذكر المؤلف ومكان الطبع وتاريخه وعدد الأجزاء والصفحات. انظر على سبيل المثال الحصر الصفحات 61، 69، 93، 94، 114، 145 الخ....

(61) انظر نماذج عن ذلك في الصفحات 159، 163، 181، 182، 189، 194، 197، الخ... وقارنها بالصفحات التالية من طبعة منغنا: 92، 96، 115، 116، 124، 128، 131.

(62) انظر أمثلة لذلك في الصفحات 143، 150، 164، 167، 183 الخ... وقارنها بما جاء في طبعة منغنا في الصفحات التالية: 79، 83، 97، 98، 101، 117.

(63) لذلك فإننا نسجل دائماً على طبعة منغنا للدين والدولة دون غيرها.

(37-44): «في نبوات النبي عليه السلام التي تمت بعد وفاته» أهمية تاريخية إذ هي من المحاولات الإسلامية الأولى لنسبة معجزات وخوارق إلى النبي على غرار معجزات الأنبياء السابقين. ويتعلق الباب السادس (44-50) «في أمية النبي (ص) وأن الكتاب الذي أنزله الله عليه وأنطقه به آية للنبوة» بمقارنة القرآن بالتوراة والانجيل والزبور وكتب أشعيا وارميا وحزقيال وهو شاع، وفيها يبرز فضله عليها جميعا. وكان الباب السابع (50-54) «في أن غلبة النبي (ص) آية من آيات النبوة» امتدادا للأبواب السابقة المركزة على الحجج المؤيدة لنبوة محمد. وخصص الطبري الباب الثامن (54-66) «في أن الداعين إلى دينه والشاهدين بحقيقة أمره كانوا خيار الناس وأبرارهم» لفضائل أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعلي ابن أبي طالب وعمر بن عبد العزيز بالخصوص، وقصد منه إثبات زهدهم وورعهم وأنهم أولى بالتصديق من حواربي موسى والمسيح. ورد في الباب التاسع (66-73) «في أنه لو لم يظهر النبي (ص) لبطلت نبوات الأنبياء» على من انتقص اسماعيل، ودعم آراءه بنصوص من سفر التكوين تبشر في نظره بظهور النبي من ولده.

ثم كان الباب العاشر (73-140) «في نبوات الأنبياء على النبي صلى الله عليه وعليهم»، وهو أطول أبواب الكتاب، مركزا على البشارات بمحمد من سفر تثنية الاشتراع ومن المزامير وكتب الأنبياء: أشعيا وهو شاع وميخا وحبقوق وصفنيا وزكريا وارميا وحزقيال ودانيال، ثم من العهد الجديد: انجيل يوحنا ورسالته الأولى ورسالة بطرس الأولى وانجيل لوقا ورسالة بولس إلى أهل جالاطيا وانجيل متى. وبذلك وفر الطبري أول مجموعة من نصوص البشارات الكتابية استعمل فيها نفس المنهج التأويلي الذي طبقه المسيحيون في البحث عن تبشير العهد القديم بعيسى. وختم هذا الباب الطويل بثلاثة فصول في «الرد على من غاب الإسلام بسنة من سنته أو شريعة من شرائعه» (130-134) و«الرد على من أنكر مخالفة النبي (ص) موسى والمسيح عم في تغيير سنن التوراة والانجيل» (134-136) وأخيرا «الرد على من زعم أن القيامة لم يذكرها أحد غير المسيح عم» (137-140).

وأنهى الطبري كتابه بتفضيل المسلمين على المجوس والزنادقة والنصارى واليهود، وبدعوة «بني عمه» إلى الإسلام شاكرًا الله على ما هداه إليه والحليفة جعفر المتوكل على ما ندبه له (140-144).

وبذلك يتبين أن «الدين والدولة» تأليف في تمجيد الإسلام والمناصرة عنه في وجه أهل الذمة وأنه، من هذه الناحية، مكتمل لرده على النصارى الذي فيه

دحض للعقائد المسيحية، بحيث فصل الطبري بين غرضين كثير ما يجمع بينهما في كتب الجدل الديني لأنهما، مجتمعين، يؤديان - أو يراد بها أن يؤديا - إلى ترسيخ عقيدة ما بالدفاع عنها وبيان فساد ما سواها انطلاقاً منها.

وإذا كان هذان الأثران من أقدم ما وصلنا من الردود فإن في «الدين والدولة» إشارة صريحة إلى وجود مؤلفات «في هذا الفن» كانت معروفة لدى ابن ربن، ولاشك أنها كانت متداولة في عصره، وإن لم يرها موفية بالفرض فيقول: «وأسلك في ذلك سبيلاً أسد وأجدي مما سلك غيري من مؤلفي الكتب في هذا الفن. فإن منهم من قصر وبت وأدغم حجته ولم يفتر، ومنهم من احتج على أهل الكتاب بالشعر وبما لم يعرفوه من كتبهم، ومنهم من حشى دفتي كتابه بمخاطبة المسلمين دون المشركين...» (ص7). وفي قوله هذا دلالة واضحة على أن الجدل الاسلامي المسيحي كان في القرنين الأول/السابع والثاني/الثامن يبحث عن نفسه من حيث الأسلوب والمحتوى والمنهج. ولعل في ضياع هذه الردود الأولى شهادة على ضعفها بالنسبة إلى لاحقاتها ولكننا افتقدنا بضياها حلقة هامة جداً كانت يمكننا - لو وصلتنا - من تتبع المراحل المبكرة التي مر بها الفكر الاسلامي في صلته بالمسيحية.

## 5) الامام ترجمان الدين القاسم بن ابراهيم الحسيني الرسي (170/785 - نحو 246/860) : الرد على النصارى

المؤلف معروف بتأسيسه لمذهب القاسمية في الفقه وبأنه من دعائم المدرسة الكلامية الزيدية الشيعية المتأثرة بالاعتزال إلى حد بعيد، كتب في الرد على ابن المقفع وعلى الجبرية والمشبهة وغلاة الشيعة. (64) وقد نشره على النصارى برومة في مجلة الدراسات الشرقية ( R.S.O )، عدد 9، سنة 1921-1922، حققه أ. دي متيو ( I.Di Matteo )، ص ص 304-331، وقدم له (ص ص 301-304)، وترجمه إلى الإيطالية (ص ص 332-364). (65)

(64) انظر عنه بالخصوص: W. Madelung, Der Imam al-Qasim Ibn Ibrahim...

وكذلك بروكلمان، تاريخ الأدب العربي III /325-327 (مع الملاحظ أن الكتاب الذي يشير إليه بروكلمان: «ما حددت النصارى من قوله...» هو في الحقيقة رده على النصارى وليس تأليفاً آخر). وقد نشر فويدي ( Guidi ) رد القاسم بن ابراهيم على ابن المقفع سنة 1927 تحت عنوان: La lotta fra l'islam e il manicheismo

(65) نعتمد في هذه الدراسة على فصلة من المجلة والنص مرقم فيها من 4 إلى 31، فعل هذا الترقيم نحيل باستمرار.



ويحتوي هذا النص على ثلاثة أقسام كبرى، تعرض في القسم الأول منها (14.4) الى عقيدة التوحيد فنفي التولد عن الله بمجج منطقية وقرآنية، وأنكر أن يكون المسيح الها أو ابن الله باعتبار أن ذلك مناف لمبدأ التوحيد وأن فيه تناقضا واستحالة. ثم عرض في القسم الثاني عقائد النصارى في الثالث (16.14) والتجسد (16) وبتن الفروق بين الروم واليعقوبية والنسطورية في المسيلولوجيا (17.16) والعقيدة المشتركة بينهم في الخطيئة الأولى وفي صعود المسيح الى السماء بعد الصلب ونزوله مرة أخرى ليدين الأحياء والأموات (18.17). وخصص القسم الثالث للرد على هذه العقائد وخاصة منها الأبوة والبنوة. وكانت حججه عقلية في المرتبة الأولى ومبنية على أن تلك المعتقدات مؤسسة على فساد في التأويل وراجعة الى ما كان عليه النصارى من الحرص واكتناز الذهب والفضة مثلما ينص على ذلك القرآن (21-18) وضرب أمثلة من انجيل متى و يوحنا ليثبت أنها تتحمل تأويلا صحيحا مخالفا لما ذهب اليه النصارى (24.21) أما في بقية الرد (31.24) فانه يكاد يقتصر على نقل الفصول الأولى من انجيل متى دون ربط بينها بتعليق أو نقاش.

وكتاب القاسم بن ابراهيم الحسني يدل، رغم اقتضابه، على اطلاع دقيق على آراء الفرق النصرانية المتواجدة في عصره وعلى تمكن نسبي من الأسلحة الكلامية المستعملة في الجدل. ولكننا لا نستطيع الجزم بشئ فيما يتعلق بمعرفته المباشرة لنصوص الأناجيل وهل كان ينقل عن ترجمة عربية كاملة أم عن مختارات متداولة في أوساط المثقفين المسلمين آنذاك.

## 6) أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي (نحو 801/185 - نحو 866/252) : مقالة في الرد على النصارى

لم تصلنا من هذه المقالة التي كتبها الفيلسوف العربي الشهير الا مقتطفات أثبتها يحيى بن عدى ليرد عليها (66). وقد نشرها أ. بيربي ( A. Périer ) سنة 1920-1921 في مجلة الشرق المسيحي ( R.O.C. ) وترجمها الى الفرنسية (67). واذا جمعنا أطراف هذه المقتطفات بعضها الى بعض فانها قد تمثل حوالي أربع صفحات.

(66) يقول بروكلمان ان للكندي مقالة في الرد على النصارى لدحض رسالة يحيى بن عدى «تبيين غلط أي يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي»، تاريخ الأدب العربي، 4/128. وفي ذلك خطأ واضح إذ أن يحيى بن عدى توفي بعد أكثر من قرن من موت الكندي.

(67) Revue de l'Orient chrétien, 3e série TII (XXII) N° 1 (1915). النص العربي ص ص 14.4. والترجمة ص ص 21.15.

ينطلق الكندي من التركيب في الأب والابن والروح القدس ويستنتج أن الأقسام متفقة في معنى الجوهر وأن لكل أقنوم خاصة تخالف بينه وبين صاحبيه «فيجب من هذا أن كل واحد منها متركب من الجوهر الذي عمّها ومن الخاصة التي خصته، وكل مركب معلول وكل معلول ليس بأزلي فاذن لا الأب أزلي ولا الابن أزلي ولا الروح القدس أزلي، وهي أزلية لا أزلية، وهذا من أشنع المحال» (ص 4). ثم يحيل على «إيساغوجي» ليبين أن الأقسام لا يمكن أن تكون أزلية إن كانت أجناسا أو أنواعا أو فصولا أو أعراضا عامة أو أعراضا خاصة أو أشخاصا أو كان بعضها أجناسا وبعضها فصولا أو بعضها أجناسا وبعضها أنواعا، فذلك يوجب التكثر والتركيب أي اللاأزلية. ويحتم بيان خطأ قول النصارى أن ثلاثة واحد وواحد ثلاثة بالاعتماد على كتاب «طوبيقا» حيث يتضح أن قول واحد يكون بثلاثة أوجه: بالعدد أو بالنوع أو بالجنس، وفي كل حالة من هذه الحالات ينتج قول النصارى.

فهذه المقالة اذن في ابطال عقيدة التثليث المسيحية، و يبدو منها جليا أن الكندي يطبق بصفة شبه آلية المقولات المنطقية اليونانية اعتمادا على كتابي برفيروس ( Porphyre ) : ايساغوجي أو المدخل، وأرسطو: طوبيقا أو الجدول (68). وتلك ظاهرة جديرة بالاهتمام حيث نجد سجلات دلالية مختلفة باختلاف ثقافة أصحاب الردود، فمنهم من يعتمد الحجج النقلية في المرتبة الأولى ومنهم من يميل الى الحجج العقلية الكلامية ومنهم، كما هو الشأن بالنسبة الى الكندي، من يوظف ثقافته الفلسفية في سبيل معتقده (69).

7) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (نحو 160/776-255/869) :

الرد على النصارى

ان اهتمام علم من أعلام الثقافة العربية الاسلامية كالجاحظ (70)

(68) الملاحظ أن المترجم قد أهمل الإحالة على كتاب أرسطو في الفقرة التي وردت فيها. انظر الترجمة ص 19 بقرن بالنص العربي ص 9.

(69) انظر عن هذا الرد: H.A Wolfson, The philosopher Kindi and Yahia Ibn Adi on the Trinity.

ومن ترجمه حياه الكندي وآثاره د.م.إ. ط. ج. 1: ص 124-126 (J. Jolivet - H. Raschid).

(70) جمع شخصيات الأبروكلمان، تاريخ الأدب العربي، III (106-129) ود.م.إ. ط. (Ch. Pellat: 198, 395 II).

بالأغراض المسيحية في هذا الرد المفرد وفي مواضع متفرقة من مؤلفاته (71) ليدل دلالة واضحة على أن الجدل الاسلامي المسيحي لم يكن محل اهتمام علماء مختصين أو من درجة ثانية ولا من نصيب «المهتدين» فحسب. وقد وصلنا رده على النصارى (72) ناقصا في اختيارات عبيد الله بن حشان (73) ونشر ثلاث مرات (74) كما ترجم الى الانجليزية والألمانية والفرنسية (75). ولا شك أنه كتبه قبل 846/232 اذ هو يحيل عليه في الحيوان.

ويحتوي النص الذي وصلنا من هذا الرد على أربعة أقسام، عرض الجاحظ في القسم الأول (10-13). - بعد مقدمة قصيرة - مسائل النصارى على المسلمين وهي على التوالي:

— نص القرآن على أن النصارى يدينون بألوهية مريم، وذلك خلاف ما هم عليه وشبيهه بالادعاء على اليهود أنهم يقولون «عزير ابن الله» و«يد الله مغلولة» و«أن الله فقير وهم أغنياء» (التوبة 9/30؛ المائدة 5/64؛ آل عمران 3/181).  
— المسلمون غلطوا في الأخبار وأخذوا العلم عن غير الثقات لأن كتابهم ينطق أن فرعون قال لهامان «ابن لي صرحا» (غافر 40/36) وهامان لم يكن الا في زمن الفرس وبعد فرعون، كما أن فرعون لا يمكن أن يطلب ذلك.

---

(71) انظر فهارس الجلاء (ط. الحاجري)، والبيان والتبيين، والحيوان، ورسائل الجاحظ، والعثمانية (كلها ط. عبد السلام هارون)، والترتيب والتدوير (ط. بلا Pellet) (في: عيسى، المسح، النصارى الخ، وكتاب حجج النبوة ص ص 128، 131، 132، 141، وفي الأخبار وكيف تصح، ص 99. وانظر عن الأغراض المسيحية عند الجاحظ دراسة بلا. Christologie gāhizienne : (Ch. Pellet)

(72) أو «على النصارى واليهود». الحيوان 9/1. وقد ذكر المحقق في هامش الصفحة نفسها أنه «على النصارى واليهودي» في طبعة التقدم. ولا شك أنه نفس الكتاب «على النصارى» الذي يحيل عليه في الحيوان كذلك 28/4. وهو غير «حجج النصارى عن مسلمين» (انظر بروكلمان، تاريخ الأدب العربي III 108) وغير «الرسالة الصلية» في «المسألة على النصارى والرد عليهم» كذلك (عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، 198) وانظر أسفله، ص 155-156، ما يتطرق بالرد المجهول المؤلف.

(73) لا تعرف شيئا عن هذا الرجل غير اسمه.  
(74) نشر القسم الأول منه على هامش الكامل للمبرد، ط القاهرة 1323-1324. هـ. ثم نشره يوشع فنكل ضمن «ثلاث رسائل» للجاحظ، القاهرة، 1926م. وأعيد طبع هذه النشرة في القاهرة كذلك سنة 1332 هـ. ص ص 10-38، وعليها تمحّل باستمرار ونشره أخيرا عبد السلام هارون في «رسائل الجاحظ»، III، 303-351 (1979).  
(75) ترجمه الى الانجليزية فنكل (J. Finkel) في مجلة الجمعية الأمريكية الشرقية (J. A.O.S.).  
47 (1927) ص ص 311-334، والى الألمانية رشر (O. Rescher) في كتابه Excerpte und Übersetzungen von den Schriften des Philologen und Dogmatikers Gahiz aus Basra...

شتوتجرت (Stuttgart)، 1931، ص ص 67، 40، والى الفرنسية عيسى (I.S. Allouche) في مجلة (Hespéris) XXVI (1939) ص ص 129-155.

— زعم القرآن أن يحيى ليس له سمي بينما كان من قبل يحيى غير واحد يحمل هذا الاسم.

— القرآن يقول: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (النحل 43/16)، وأهل الذكـر هم أهل التوراة، وهم يقولون ان الله قد بعث من النساء نبيات.

— زعم المسلمين أن عيسى تكلم في المهدي، وهو أمر غير معروف لدى اليهود ولا النصارى ولا غيرهم، ولو حدث لسمع به وكان آية عجيبة لا تحفى.

ثم انتقل الى تحليل أسباب حب العوام للنصارى، وهي أسباب تاريخية واجتماعية أساسا تتمثل في بعد النصارى عن مبعث النبي، وهجرة المسلمين الى الحبشة، والغلط في تأويل الآية القرآنية «لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى» الى قوله «وَذَلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ» (المائدة 5/62-85)، وفتشوا النصرانية في العرب قبل الاسلام، وانتظام النصارى في ملك قائم، واشتغالهم بعدد من الوظائف العالية والصناعات النظيفة، بعكس اليهود. وتخلص من هذا التحليل الى تعديد المآخذ التي يراها على النصارى، وهي:

— أن دينهم يضاهي الزندقة وأنهم «من أسباب كل حيرة وشبهة» ومصدر مختلف البدع والفرق؛

— معاندتهم وارصادهم لأهل الاسلام بكل مكيدة؛

— تطاولهم على المسلمين والامتناع من اعطاء الجزية وقذف أم النبي بدعوى أنها لم تكن مسلمة؛

— تبجحهم المتناقض من أحاديث المسلمين والضعيف بالاسناد من رواياتهم والمتشابه من آي كتابهم ثم الخلق بضعفائهم وسؤال عوامهم؛

— اقترافهم للخصاء، وخصوصا في الأطفال، مما يدل على قلة الرحمة وفساد القلوب؛

— قذارتهم حيث أنهم قلف ولا يقتسلون من الجنابة و يأكلون لحم الخنزير ونسأؤهم جنب يغشونهم في الطمث؛

— انعدام التزامهم في دينهم، فلا نار في الآخرة ولا حدود وقود وقصاص في الدنيا؛

— استعصاء قولهم في المسيح على العقل فلا يمكن معرفة حد النصرانية وخاصة قولهم في الألوهية نظرا لاختلافهم فيما بينهم وفيما بين فرقهم؛

— زعمهم أن الدين انما هو بالتسليم لما في الكتب والتقليد للأسلاف؛  
 — وأخيرا زعمهم أن من اعتقد خلاف النصرانية - باستثناء اليهود - معذورا  
 لم يتعمد الباطل ويعاند الحق (22:13).  
 وكان القسم الثالث (37:22) مخصصا للرد عليهم في مسائلهم على المسلمين،  
 وتناول المواضيع التالية:  
 — كلام عيسى في المهدي؛  
 — اتخاذ الله عبدا ولدا كما اتخذ من عباده خليلا؛  
 — خلق المسيح من غير ذكر ومقارنته بآدم،  
 — قول المسلمين على الناس - وخاصة على اليهود - ما لا يعرفونه ولا يجوز أن يدينوا  
 به؛

— اقرار القرآن بأن المسيح كلمة الله وروح منه.  
 أما القسم الأخير من الاختيار الذي وصلنا (37-38) فأعلن فيه أنه سيتناول  
 بالبحث ألوهية المسيح والقول في التشبيه قصد «الكسر عليهم» وافحامهم.  
 وهكذا يتبين أن الاختيارات التي بين أيدينا انما هي الفصول الأولى من رد  
 الجاحظ ولا تشمل جميع المواضيع الذي ذكر المؤلف نفسه أنه سيطرقها. ولئن عودنا  
 أبو عثمان بكثرة الاستطراد، فمن المستبعد أنه أهمل تحليل نقاط هامة، مثل ألوهية  
 مريم، أو لم يف بما وعد به حين قال في أواخر المختارات: «وسنسألهم إن شاء الله  
 ونجيب عنهم ونستقصي لهم في جواباتهم كما سألتنا لهم أنفسنا واستقصيناها في  
 مسائلهم» (ص 37).

## 8) الناشئ الأكبر (ت. 906/293) : الكتاب الأوسط في المقالات

أبو العباس عبد الله بن محمد الأنباري الناشئ الأكبر (أو الكبير)، ويعرف  
 كذلك بابن شرشير، شاعر ومتكلم معتزلي (76)، احتفظ لنا الكاتب النصراني ابن  
 العسال (ت. قبل 1260م). بمقتطفات من كتابه الأوسط في المقالات نشرها  
 المستشرق يوسف فان اس ( J. Van Ess ) في بيروت سنة 1971، ص ص

(76) انظر بروكلمان، تاريخ الأدب العربي 2/234-235، وقد عده القاضي عبد الجبار في الطبقة الثامنة، فضل  
 الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ص 300-229. أما ابن النديم فقد اعتبره «من رؤساء المنانية المتكلمين الذين  
 يظهرون الاسلام ويطنون الزندقة» مع أبي عيسى الوراق والجهاني، الفهرست ص 401. وكان الرمي بالاحاد  
 والزندقة أمرا شائعا ولا يدل دائما على حقيقة المتهم، والناشئ نفسه قد اتهم يعقوب بن اسحاق الكندي بالاحاد في  
 قوله: أنقرن الحادا بدين محمد لقد جئت يا أبا كندة اذا.

127-73، مع كتابه «مسائل الامامة»، مما يدل على أنه كتب كتابا كبيرا في المقالات (77) عرض فيه بتفصيل أكثر المواضيع التي تناولها في الكتاب الأوسط. وقد خصص الناشئ فصلا للنصارى (87-76، الفقرات 17-51) عرض فيه لعقيدة ألوهية المسيح، فاعتبر أن النصارى اختلفت فيها الموحد ومنها المثلث، واستعرض آراء مختلف الفرق المثلثة موجزا وصف خصائص كل فرقة (82-76) ثم انتقل الى الفرق الموحدة فقسمها الى سبع، ولكن ابن العسال لم يحتفظ مع الأسف إلا بما قاله عن الأريوسية (82). واثر هذا العرض لما يعتقد النصارى، رد على المثليين بضربهم: الذاهبين إلى ظاهر الإنجيل وإلى التقليد لأسلافهم، والمجادلين بالمقاييس العقلية. أما الصنف الأول فلم يكثرث به إلا قليلا وكأنه اعتبر حججه متهافة (83.82)، وأما الصنف الثاني فقد اهتم ببيان فساد حججه اهتماما جديا (87.83) وحاول أن يثبت تناقض مقالة النصارى في الاتحاد من وجوه عديدة وبحجج منطقية تدل على تمكن من أساليب الجدل وأدواته. ويدل فصله هذا على اطلاع واسع على معتقدات النصارى وفرقهم، حتى الثانوية منها. ويبدو أنه كان يعتمد فيه على مصدر نسطوري، لاسيما في استعماله لبعض المصطلحات (مثل «المسرة») للدلالة على العناية الالهية أو الارادة) غير المفهومة عند القراء ذوي الثقافة الاسلامية الصرف، ولكن ذلك لا ينال من وضوحه ولا من موضوعيته.

9) أبو عيسى محمد بن هارون الوراق (ت. 910/297) : الرد على

النصارى

إن صاحب هذا الرد من مشاهير المتكلمين والفلاسفة في القرن الثالث/التاسع ولكنه مازال مغمورا ولم يحظ الى الآن بما هو جدير به من الدرس والعناية. لا تفيدنا المصادر التي تعرضت اليه (78) بشئ عن تاريخ ولادته وعن

(٧٦) لاشك أنه هو الذي يذكره عبد الجبار في طبقات المعتزلة، ص 300.

(78) انظر بالخصوص:

- السعدي، مروج الذهب، 4/105:
- الحياط، الانتصار، 73، 108، 110، 111:
- ابن النديم، الفهرست، 216:
- عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة (انظر فهرس الأعلام):
- ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، 5/412:
- الحاكم الجشمي، شرح العيون، 391، 392:
- وانظر عنه د.م.إ.، ط 2، 133/134 (SM. STERN)

شيوخه وتكوينه واقتصرت على ذكر انتسابه الى المعتزلة في أول أمره ثم عدوله عنها الى الإلحاد أو إلى المانوية والزندقة دون تحديد ظروف هذا التحول وأسبابه وتاريخه، وهل كان الدافع اليه الشعور الحاد بالخُرمان في حين يرفل من هودونه في حلق النعيم (79) أم هو دراسة المنطق الاغريقي (80) أم غيرهما من العوامل. ولئن نص المسعودي على أن وفاته كانت بالرملة سنة 247هـ. فالمرجح أن غفلة الناسخ هي السبب في رسم التسعة أربعة (247 عوض 297) وأنه مات في السجن في عهد وزارة ابن الفرات كما يوحي بذلك الخبر المروي عن أبي علي الجبائي (81). وهو ما يذهب اليه من الدارسين المحدثين كل من بروكلمان (82) وماسينيون (83) و پيربي (84) ونيرج (85).

وقد ألف أبو عيسى، حسبما يفيدنا به ابن النديم، كتاب الرد على النصارى الكبير وكتاب الرد على النصارى الأوسط وكتاب الرد على النصارى الأصغر بالإضافة الى كتاب المقالات الذي لا شك أنه تعرض فيه كذلك الى النصرانية وان لم يصلنا. ومن حسن الحظ أن احتفظ لنا يحيى بن عدى برد الوراق على النصارى في «تبيينه غلط محمد بن هارون المعروف بأبي عيسى الوراق» حيث أثبت نص الوراق في شكل فقرات، قد تطول وقد تقصر، يناقشها فقرة فقرة. ولكننا لا نعرف أي الردود الثلاثة هو الذي وصلنا، أهو الكبير أم الأوسط أم الأصغر.. وما زال هذا الرد الهام مخطوطا ومنه نسخ عديدة في مكاتب باريس والفايتكان والقاهرة (86).

وقد خص أ. أبيل ( A. Abel ) هذا الرد بأطروحة - مرقونة - في

---

(79) «و حين نظر أبو عيسى الوراق إلى خادم قد خرج من دار الخليفة بجنايب تقاد بين يديه وبجماعة تركض حوالبه فرفع رأسه الى السماء وقال: أودحك بلغات وألسنة وأدعو اليك بجميع أدلة وأنصردينك بكل شاهد وبيته ثم أمشي هكذا عاريا جانعا نانعا ومثل هذا الأسود يتقلب في الحز والوشى والحدم والحشم والحاشية والغاشية!» التوحيدى، الموامل، 213.

(80) بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، 30/4.

(81) عبد الرحيم العباسي، معاهد التنصيص، ص 77.

(82) انظر الهامش 80.

(83) 514/1, Massignon. Passion

(84) Pèrier, Yahia ben Adi... ص 150.

(85) حاشية عدد 8 / في: الخطا، الانتصا ص 136.

(86) انظر Abel, La réfutation des trois sectes ص 2، 11. وقد أعلننا الاب ايميليو بلاتي

( Emito Platti ) منذ سنة 1976 أنه يعد طبعة نقدية لرد يحيى بن عدى على الوراق بالاعتماد على المخطوطات المروقة وعلى مخطوطات أخرى موجودة في مصر، ولكنه لما ينجز هذا العمل.

بروكسيل ( Bruxelles ) سنة 1949 حلل فيها آراء الوراق واهتم بالخصوص بالبحث عن مصادره المسيحية المحتملة. وألحق بدراسته «تحقيقاً» للجزء الثاني «في الرد على النصارى في الاتحاد والولاد» مكتوباً بخط اليد مع ترجمة الى الفرنسية (87).

كان عنوان أطروحة أبيل «الرد على الثلاث فرق من النصارى لأبي عيسى الوراق». ولأنه كان يجهل ما جاء في النسخة الهندية من الفهرست عن الوراق فانه اعتبر ذلك هو عنوان الكتاب متأثراً بما ورد في أول الجزء الثاني من رد يحيى بن عدى - وليس هو من وضع الوراق - من أنه «الجزء الثاني من كتابه في الرد على الثلاث فرق من النصارى وهم اليعقوبية والملكية والنسطورية» ولم يأخذ بعين الاعتبار ما ذكره يحيى بن عدى نفسه في آخره: «وهذا آخر ما في كتاب أبي عيسى من «الرد على النصارى» (197 و) (88).

ويحتوي رد الوراق على ثلاثة أقسام متميزة: عرض في القسم الأول منها معتقدات النصارى من نسطورية وملكية و يعاقبة دون بقية الفرق الثانوية التي ذكر «أقاولها» في كتاب المقالات (1ظ - 11 و) ثم رد على مقالهم في التثليث (11ظ - 96ظ) وخصص القسم الثالث لنقض آرائهم في المسيح (1-68). وكان يحيى بن عدى يقدم كل فقرة من فقرات الجزء الأول المحتوي على القسمين الأول والثاني بقوله «قال خصم النصارى» ثم «قال الخصم» بينما كان يقدم فقرات الجزء الثاني بقوله «قال أبو عيسى».

وقد تضمن رده على النصارى في التثليث المحاور التالية:

(أ) نقد قول اليعقوبية والنسطورية لأن الأقانيم هي الجوهر والجوهر هو الأقانيم: في ذلك تناقض لأن الجوهر غير مختلف والأقانيم مختلفة، مهما كان نوع ذلك الاختلاف، في الأشخاص أو في الخواص أو في الجوهرية أو غير ذلك من الوجوه (11ظ - 18 و)؛

---

(87) نص الجزء الثاني مرقم عند أبيل تقريباً خاصاً من 1 الى 68 وعليه نحيل باستمرار فيما يتعلق بموضوع الاتحاد. بينما نحيل على مخطوط الفاتيكان 113 بالنسبة الى الجزء الأول من الرد المحتوي على المقدمة وعلى القسم الخاص بالتثليث.

(88) لاحظ أنه يرتكب نفس الخطأ في عنوان كتاب المقالات حيث قال الوراق في غضون رده: «وقد أتينا على وصف صنوف النصارى وألقابها وأسمائها وذكرنا بعض العلل التي فرقت بين أديانها واحتجاج كل فرقة من لفولها في كتابنا الذي وصفنا فيه مقالات الناس واختلافهم» (8ظ) فتوهم أبيل ان عنوان الكتاب هو «مقالات الناس واختلافهم»،... La réfutation des 3 sectes.، ص VII.



(ب) نقد قول الملكية أن الأقاليم هي الجوهر والجوهر غير الأقاليم (18ظ - 42و):

- نقد مختلف مظاهر موافقة الجوهر للأقاليم ومخالفته لها (18ظ - 36ظ).
- الجوهر رابع للأقاليم في العدد؛ إلزامهم القول بثلاثة أرباب (37و - 40ظ)؛
- الفعل والمشية عند الجوهر والأقاليم (40ظ - 41و)؛
- ألوهية الجوهر والأقاليم (41ظ - 42و)؛
- (ج) نقد الفرق الثلاث في قولهم بثلاثة أقاليم أب وابن وروح (43ظ - 96ظ) (89)؛

- العلة في اختلاف الأقاليم (43ظ - 56و)؛
- العلة في اختصاص كل أقنوم بصفة (56ظ - 64ظ)؛
- نقد قولهم إن الله جوهر حي ناطق والد، واحد بجوهره، ثلاثة بالحياة والنطق والولادة (64ظ - 76ظ)؛
- الألوهية والعدد، الأقاليم والكمال (76ظ - 81ظ)؛
- العلم عند الجوهر والأقاليم (82و - 86و)؛
- مفهوم الولاد وما يقتضيه من تشبيه (86و - 92و)؛
- نقد تحديد الأقاليم بأنها خواص أو صفات أو أشخاص (92و - 96ظ) (90).

وهكذا ينتهي الجزء الأول بدون خاتمة وتليه، بلا تخلص، بداية الجزء الثاني: «الكلام عليهم في الاتحاد وفي الولاد. يقال لهم جميعا...». وهو يحتوي على باين اشتملا على العناصر التالية:

**الباب الأول (27.1)**

- اختصاص الاتحاد بأقنوم واحد هو أقنوم الإبن (1-5)؛
- زمن اتحاد الكلمة بالإنسان (6-12)؛
- من اتحدت الكلمة: بالإنسان الكلي أم بالإنسان الجزئي؟ (12-23)؛
- آلام المسيح وصلبه وموته (23-27).

### الباب الثاني (29.67)

- طبيعة الاتحاد ونقد الصيغ المسيحيولوجية، ولادة عيسى من غير أب (29.35)؛

---

(89) إن عدم تتابع أعداد الصفحات أحيانا راجع إلى أن رد يحيى بن عدي يتخلل نص الوراق.  
(90) نسبته إلى أن تحليلنا مخالف لتحليل أنيل الذي لا يبرز في نظرنا الأقسام الكبرى لنص الوراق ومراحل تطوره تفكيره فيه. انظر أطروحته ص ص XXXIV-XXIII

— فعل المسيح ومشيئته: هل له مشيئة واحدة أم مشيئتان؟ (35-49):

— رجوع الى علاقة الأقانيم بالجوهر مع التركيز على أقنوم الابن (50-56):

— نقض اعتقاد يعقوبية أن المسيح جوهر واحد (56-62):

— أفعال عيسى البشرية تتنافى مع الألوهية (62-63):

— نقد تمثيلهم بالفحمة والجمرة والدينار ونحو ذلك (63-67).

ويفيدنا الوراق أنه كتب نسخة مصححة مختارة من رده تختلف بعض الاختلاف عن نسخ الكتاب، ولذا أثبت يحيى بن عدى خاتمتين:

الخاتمة الأولى: «تم الكتاب على النسطورية والملكية ومن وصفنا قوله من يعقوبية والحمد لله رب العالمين كثيرا. ونحن مبتدون في النقض على من أضيف الى يعقوبية كالأليانية وأصحاب أوطاخي. وسائر ما يتلوه ذلك، إلى آخر ما في هذه النسخة موجود في النسخة المختارة» (67=195و). ثم استأنف الوراق الرد إثر هذه الخاتمة الأولى فقال: «انقضى الكلام على يعقوبية، ويقال لهذه الفرق الثلاث: من خلق ناسوت المسيح، المسيح أم غيره؟...» وناقشهم في الفرق بين أن يولد المسيح وبين أن يولد له (67=195ظ - 197و).

وبعد أن أخبر يحيى بن عدى أن هذا «آخر ما في كتاب أبي عيسى من «الرد على النصرارى» (197و) أثبت ما وجده «في آخر بعض نسخ هذا الكتاب بعد تمام الكتاب» (197ظ). وقد جاء في هذه الخاتمة الثانية: «ونحن مبتدون في النقض على من أضيف الى يعقوبية كالأليانية وأصحاب أوطاخي وعلى باقي صنوف النصرارى كالمارونية والسبالية والأجريغارية وأصحاب مقدونيوس وأصحاب بلنار يوس والأريوسية وأصحاب أونامايوس وأصحاب توطينوس والبولية أصحاب بولي السميساطي في كتاب مفرد ان شاء الله، ولا قوة الا بالله العلي العظيم.

«وقد كنا كتبنا [من] هذا الكتاب نسخة قبل هذه ثم رأينا تغيير بعض ما فيه فغيرنا وزدنا زيادات لم تكن فيه ونقلناه الى هذه النسخة. فن صارت اليه تلك النسخة فأحسن أن يتخير ما فيها من الصواب والمحسن ويترك ما سوى ذلك، فشأنه ذلك، فانها كثيرة المحاسن، وان كنا قد اخترنا هذه عليها لأنها أصح وأشد إحكاما وأحسن تأليفا. وإن لم يكن ممن يحسن يختار ذلك ولا تمييزه (كذا) فليترك تلك وليعمل على ما في هذه، فانها أجمع لما يجب ويلتمس. ومن انتسخ كتابنا هذا فليلحق هذا الفصل في آخره ليعرفه ويعمل عليه من قرأه ان شاء الله» (197ظ).

نشرين اذن، بالخصوص، أن أبا عيسى كتب نسختين من رده إحداهما أكمل

من الأخرى، وأنه كان ينوي الرد على الفرق النصرانية الثانوية «في كتاب مفرد». وهنا يطرح سؤالان: هل النسخة المختارة هي ما اعتبره ابن النديم «الرد على النصرارى الكبير» أم غيره؟ وهل أنجز الوراق ما وعد به في خصوص «باقي صنوف النصرارى»؟ إلا أننا لا نستطيع الإجابة ما لم تتوفر لنا على الأقل طبعة علمية تعتمد جميع النسخ التي وصلتنا من رد الوراق عن طريق يحيى بن عدي. وتكمن أهمية هذا الرد في أنه، من أوله الى آخره، مجادلة بالحجج العقلية والمنطقية، فلم يلتجئ فيه قط الى حجج نقلية سواء من القرآن أو من كتب النصرارى المقدسة. وقد بين منهجه الجدلي في ثنايا الكتاب في ثلاث مناسبات على الأقل (ج 1، 33، 85ظ - 86؛ ج 2، ص 22). وبالرغم من اتهامه بالإلحاد والزندقة والكذب وأن له كتباً في الطعن على الأنبياء (91)، فإن رده هذا قد كان له أثر بالغ في الردود التي تلتها، من حيث التخطيط ومن حيث المحتوى، وخاصة في ما جاء عن النصرارى في التمهيد للباقلاني والمغني لعبد الجبار، بل اننا لا تستبعد أن يكون أثره تجاوز المفكرين المسلمين الى المفكرين المسيحيين أنفسهم فاستغلوا ما جاء فيه في الجدل بين مختلف فرقهم (92).

### 10 أبو القاسم البلخي الكعبي (ت. 931/319): أوائل الأدلة

من المرجح أن يكون البلخي - وهو أحد رؤساء مدرسة بغداد الاعتزالية - (93) قد تعرض الى النصرانية في كتاب «المقالات» الذي لم ينشر كاملاً الى الآن حسب علمنا، ولكنه تعرض بالتأكيد الى العقائد النصرانية في كتاب «أوائل الأدلة». إلا أن المقتطفات التي احتفظ لنا بها الفيلسوف اليعقوبي أبرعبي عيسى ابن اسحاق بن زرعة (ت. 1007م) في رده عليها، ونشرها بولس سباط في القاهرة سنة 1929م. (ص ص 68-52) لا تتجاوز الصفحة الواحدة حين يضم بعضها الى بعض ولا تمدنا الا بفكرة عامة وغير كافية عن منهج المؤلف وآرائه. وقد حصر البلخي الخلاف بين المسلمين والنصارى في التثليث والتشبيه

(91) عبد الجبار تثبت دلائل النبوة، 5251.

(92) قارن مثلاً بين رد الوراق على النساطرة في الاتحاد وبين رد سعيد بن البطريق (941، 777م) الملكاني عليهم في «كتاب التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق»، ج 1، ص ص 161-159. وكذلك بين رد أبي عيسى على اليعاقبة ورد ابن البطريق عليهم، ج 1، ص ص 197-196.

(93) انظر عنه بالخصوص د.م.إ. ط 2، 1/1033 (A.N. Nader) والترجمة التي وضعها له فؤاد سيد عند تقديمه (ص ص 56-43) لباب ذكر المعتزلة من كتاب المقالات للبلخي (ص ص 119-63).

وانكار نبوة محمد. واعتبر أن الكلام عليهم في التشبيه هو الكلام على المشبهة [المسلمين] واليهود وأن الكلام عليهم في النبوة هو الكلام على اليهود، ولذا اهتم ببيان فساد عقيدة التثليث بحجج منطقية مستشهدا في الأثناء برد الاسكافي.

### 11) أبو منصور الماتريدي (ت. 944/333) : كتاب التوحيد

إن هذا الكتاب لمؤسس مدرسة كلامية نازعت الأشعرية في الانتساب الى أهل السنة والجماعة وسلكت «منهجا وسطا بين الحرفيين والعقليين» (94) لا يدخل في صنف مؤلفات الجدل الإسلامي - المسيحي كصنف متميز، ولكن الماتريدي في توضيحه لعقيدة التوحيد الإسلامية من المنظار الذي ارتضاه قد تعرض بصفة طبيعية الى آراء الفرق الثنوية من مانوية ومرقيونية وديسانية، كما تعرض الى «آراء النصارى في المسيح والرد عليها» (210-215). وبذل قصارى جهده في بيان فساد العقيدة المسيحية التي تجعل من المسيح الها. وتتلخص آراؤه في أن المسيح لا يختص بالنبوة دون سائر البشر وأن أفعاله ومعجزاته لا تدل على أنه أقي بما يختلف به جوهريا عن بقية الأنبياء. و يبدو أن الماتريدي يقبل أن يكون المسيح ابنا «على الاكرام» و«من جهة المحبة والولاية» (213) لا من جهة الولاد لأن في ذلك شركا و يتنافى مع عبودية عيسى. وهو في رده على النصارى لا يستنجد بالنصوص سوى مرة واحدة حين يستشهد بما قاله عيسى في بستان الزيتون قبل القبض عليه (95). وله بعض الملاحظات الظريفة مثل تعجبه من أن النصارى «لم يكونوا في حياته (عيسى) ومقامه في الأرض يرضون له رتبة الرسالة مع ماله من البراهين، ثم بعد رفعه، أو موته عند عامتهم، لم يرضوا بالعبودية والرسالة حتى جعلوا له رتبة الربوبية...» (214). والمرجح أنه استفاد من رد الوراق على النصارى مثلما اعتمد على حكايته لأقوال الثنوية (96).

(94) فتح الله خليف، مقدمة كتاب التوحيد، ص 10. وقد ترجم له في هذه المقدمة (1-7). وقارن بينه وبين لأشعري (26-7) ثم حلل محتوى كتاب التوحيد (26-51).

(95) «اللهم إن كان من مشيبتك أن تصرف هذه الكأس المرة عن أحد فاصرفها عني» ص 211: انظر متى 39/26؛ مرقس 14/36؛ لوقا 22/42.

(96) انظر في هذا المجال:

## 12) الحسن بن أيوب (ت. نحو 988/378): رسالة الى أخيه علي بن

### أيوب

لا نعرف عن الحسن بن أيوب سوى أنه من المتكلمين، صنفه ابن النديم ضمن «المعتزلة ممن لا يعرف من أمره غير ذكره» (97) وذكر ابن تيمية أنه كان من علماء النصارى وأسلم على بصيرة بعد الخبرة بكتبهم ومقالاتهم (98). كما بين شو نفسه أنه أسلم «عن نعمة وأهل ومستقر ومحل وعز ومتصرف في عمل» (99) فلم يكن إسلامه إذن طمعا في مال أو في جاه وإنما كان ناتجا عن عدم اقتناع بالدين الذي نشأ عليه، فاعتنق الإسلام لأنه وجد فيه ضالته.

جاء في الفهرست أن له «كتابا الى أخيه علي بن أيوب في الرد على النصارى وتبيين فساد مقالهم وتثبيت النبوة» (ص 221). أما في الجواب الصحيح - وهو الذي احتفظ لنا بنيد من هذا الكتاب (100) فجاء أنه «كتب رسالة إلى أخيه علي بن أيوب يذكر فيها سبب إسلامه و يذكر الأدلة على بطلان دين النصارى وصحة دين الإسلام» (312/2) لما كتب اليه أخوه يسأله عن سبب إسلامه. وسواء كان هذا التأليف «كتابا» أو «رسالة» - والفرق ضئيل بين العبارتين عند الأقدمين - فإن حوالي الخمس وأربعين صفحة التي وصلتنا منه تكفي لتوفير فكرة عن منهجه ومحتواه.

بدأ ابن أيوب بذكر الأسباب التي دعته الى العزوف عن النصرانية، وهي الشك الذي دنته فيما كان عليه والاستبشاع للقول به وفساد في مقالة التوحيد بما أدخل فيه من القول بالثلاثة أقانيم (312/2)، وما جلبه الى الاسلام من أصول ثابتة وفروع مستقيمة وشرائع جميلة تتمثل في الايمان بالله الواحد الحي ونبوة محمد وسائر الأنبياء وبالكتب المنزلة عليهم وبالساعة والبعث والعدل الآلهي (313/2) بعد أن أمعن النظر في جميع «كتب أنبياء التوراة والانجيل والزبور وكتب الأنبياء واقرآن... ومقالات النصرانية» (314/2).

واستعرض بعد ذلك مقالات الأريوسية واليعقوبية والملكية والنسطورية (314/2-316) فاعتبر الفرقة الأولى «قريبة من الحق، مخالفة لبعضه في جحود نبوة

(97) الفهرست، ص 221.

(98) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، 312/2.

(99) المصدر السابق، 314/2.

(100) 312/2-345، 363-364، 3/3، وانظر عنه: E. Fritsch, Islam und christentum... ص 15

Anawāli. Āpologie, Polémique... ص 399-400.

محمد (ص) ودفع ما جاء به من الكتاب والسنّة، وقارن بين آراء الفرق الثلاث الأخرى (2/316-318) مبيناً تهاافتها وتناقضها. ولئن لم يصرّح بالفرقة التي كان ينتسب إليها قبل إسلامه، فإن مخاطبته للنساطرة دون غيرهم (2/327) قد تدل على أن أخاه مازال منهم وأنه بالتالي كان نسطوريا. إلا أنه مع رفضه لمقالاتهم جميعا يرى أن اليعاقبة منطقيون مع أنفسهم أكثر من الملكية والنسطورية.

ثم قام بعملية تشريح لشريعة الايمان التي اتفقوا عليها في مجمع نيقية (2/318-320) وخصص الجزء الأوفر من كتابه (2/321-345، 352-363) لاثبات عدم ألوهية المسيح وأنه عبد ونبي لا غير، وذلك بالاعتماد على شواهد من التوراة والمزامير وأشعيا وأناجيل متى ولوقا وأعمال الرسل - وهو يسميها قصص الحوار بين- فنناقش تأويل النصارى لها، ذلك التأويل الذي لا يستند في نظره إلى كتاب أو نبي ولا يطبق نفس المقاييس على ما ورد في العهد القديم متعلقا بمختلف الأنبياء وما جاء به في العهد الجديد خاصة بعيسى، وأكد أن بنوة المسيح لله إنما هي بالرحمة والصفوة والولاية لا على الحقيقة «إن كان الانجيل أنزل على هذه الألفاظ لم تبدل ولم تغير».

وختم الحسن بن أيوب كتابه إلى أخيه بالتعجب من اختلاف النصارى في المسيح، أي في أصل معتقدتهم، رغم تمسكهم بأمره، بينما يقع الاختلاف بين من سواهم من أهل الملل في الفروع والشرائع لا في الأصول. وأبرز تفوق العقيدة الإسلامية الموحدة التي لا ينازع المسلمين أحد في صحتها (2/363-3/2). وتتمثل أهمية هذا الرد بالخصوص في معرفة صاحبه للنصرانية من الداخل وتمكنه من ثقافة مزدوجة، إسلامية ومسيحية، تسمح له بوضع الخلاف بين العقيدتين في مستواه الحقيقي.

13) أبو الحسن العامري (ت. 381/992) : الإعلام بمنابح الإسلام  
العامري من أعلام الفلسفة العربية في القرن الرابع/العاشر المغمورين. نشره في السنوات الأخيرة كتاب السعادة والإسعاد (101) وكتاب الإعلام بمنابح الإسلام (102). وقد أثارا منذ ظهورهما علمه الدراسات نظرا لمكانة صاحبهما

(101) صورة طبق الأصل من المخطوط بدون تحقيق، نشرها مجتبي مينو، طهران، 1957-1958.

(102) نشره وقدم له احمد عبد الحميد غراب، القاهرة، 1967.

ودوره في تاريخ الفلسفة والفكر الديني على السواء (103).

و«الاعلام بمناقب الإسلام» محاولة للتوفيق بين العقل والدين أو الفلسفة والشريعة، على غرار المحاولات العديدة التي شهدتها عصر المؤلف، وكذلك للمقارنة بين الإسلام واليهودية والمسيحية - والزرادشتية في مرتبة ثانوية - (104) حتى تبيّن فضيلة الإسلام عليها بحسب الأركان الاعتقادية والعبادات والمعاملات والحدود وبحسب الاضافة إلى الأجيال وإلى المعارف. ففرض العامري إذن غرض تمجيد من الطراز الرفيع حيث يسمو تفكيره عن الجدل والمحاكمة و يسمو تعبيره عن الاستنقاص بله السب والشتم.

ونجد في كتابه عددا من الملاحظات الهامة المتعلقة بالمسيحية، من ذلك أنها في نظره «أسست على التآله المحض» (ص 145) و«على التذلل المحض» (ص 158) ولكن النصارى لم يسلموا من الغلو في عيسى (ص 131) واتسم دينهم بالشدّة «مثل ما تمسك به رهايين النصارى من هجران المناكح والانفراد في الصوامع وترك طيبات الرزق» (ص 189). ويعيب عليهم مقالتهم في العنف فيراها مناقضة لسلوكلهم (ص 147-148) ويعتبر أكثر آفاتهم «ما وقع في كتبهم من التأويلات المختلفة وتسلط على انجيلهم من الأهواء المضلة» (ص 167). من هذه الملاحظات كذلك تبريره لفرض الجزية على أهل الكتاب وتوضيحه للقصد من حمايتهم فيقول: «وأما الكتابي فلأن القرآن مصدق لكتابهم ومهيمن على ما في أيديهم اقتصر منهم على الجزية التي هي [من] شرائط الملك دون شرائط الدين، وأمر الولاة والذادة بحمايتهم ليتوصلوا على طول الأيام بمخالطة أهل الاسلام إلى ما تضمنه القرآن من الشرائع والأحكام، ويتنبهوا على موقع مزيتة على ما اعتقدوه من دينهم، ويسلموا أيضا بشرف هذا الدين، مما كانوا ممنونين به أيام الأكاسرة من تكلف المهن الخسيسة كنقل الجيف وكنس الطرق» (ص 168).

ويتضمن كتاب العامري فصلا اعتبره الناشر خاتمة ويتعلق «بالشبهات

(104) انظر مثلا:

J.-C. Vadet. Une défense philosophique de la Sunna

M. Arkoun. La conquête du bonheur selon Abu-l- Hassen al Amiri

Ibid. Loqocentrisme et vérité religieuse dans la pensée islamique

وبالخصوص:

في كتابه: Essai sur la pensée islamique ص ص 149-184 و 231.

(104) يملن العامري أن المقارنة تكون بين الأديان الستة التي لها خطط وممالك. والمذكورة في الآية 17 من سورة الحج 22. (الاعلام، ص 123) ولكنه لا يهتم في الواقع بالوثنية ودين الصابئة عند التطبيق.

التي يتسلك بها المعاندون للإسلام» (185-208). وقد اقتصر منها على أربع هي التي لها في رأيه «تأثير في الأوهام ورواج على الضعفة من العوام»، وهي على التوالي: (1) انتشار الإسلام بالسيف، (2) افتراق كلمة المسلمين، (3) بعد الفران عن البيان وضعف هدايته وإقناعه، (4) عدم وجود البشارة بمحمد في التوراة والإنجيل. فعمل العامري على حل هذه الشبه واحدة واحدة مبيّنا دواعي استعمال السيف وأنه على صورة الجهاد لا على صورة الفتنة والتصمك، وراذًا أسباب تنازع المسلمين فيما بينهم إلى كثرة أعداء الإسلام وقضائه على مصالحهم فترامه يسعون إلى تزييف الدين وتوهين أساسه وإدخال البلبلة في نفوس العامة، ومدافعا عن البيان القرآني عند أهل المعرفة بالألفاظ وأهل المعرفة بالمعاني على السواء لاشتمال القرآن على ما أخرج على سبيل الرمز والألغاز وما بني على الإجمال والإيجاز وما كان معناه إما دقيقا في نفسه وإما محوجا إلى التحقيق بمقدمات قبله، وبهي أوجه من شأنها تعريضه إلى الظنون المختلفة وإلى كثرة الاختلاف. واهتم في حل الشبهة الرابعة بذكر عدد من النصوص «الكتابية» - من سفر التكوين وسفر تثنية الاشرع وانجيل يوحنا - تبشّر كلها بمحمد ولكنها وقعت مرموزة فحرف الأجرار والرهابين ألفاظها بالتأويلات الفاسدة حتى يحافظوا على ما سعدوا به من التروؤس في الدين واغتبطوا به من الخطوة عند الناس.

وهذا التحليل الوجيز لكتاب الاعلام يدل على أنه - وإن لم يكن في الرد على النصارى بصفة خاصة - يتناول عددا من مواضيع الجدل الاسلامي المسيحي من وجهة نظر مفكر كان يشعر مثل بقية معاصريه بتفوق الاسلام، دينا وحضارة، ويتوق إلى صهر المبادئ الدينية في منظومة عقلانية دون أن يخامر أدنى شك في صحة هذه المبادئ وموضوعيتها أو أن أصحاب الأديان الأخرى يمكن لهم الدفاع عن عقائدهم بطريقة مماثلة.

14) أبو سليمان المنطقي (ت. بعد 1000/391) : كلام في مبادئ الموجودات ومراتب قواها والأوصاف التي توصف الذات الأولى بها وعلى أي وجه وصفها النصارى بالتوحيد والكثرة والجوهرية والأقنومية.  
إن صحت نسبة هذه الرسالة القصيرة إلى أبي سليمان (105)، فإنها تكون

(105) نشرها ج. تروپو (G. Troupeau) في مجلة ( Pensamiento ) 25، ص ص 270-267، مع مقدمة (261-259) وترجمة إلى الفرنسية (264-261) بعنوان:

Un traité sur le principe des êtres attribué à Abū Sulaymān al-Sijistānī

وانظر عن المؤلف: د.م.، ص 12، ط 156 (S.M. Stern) و Jadaane، في الفلسفة de Sijstānī



أول محاولة إسلامية لتفهم الثالث المسيحي انطلاقاً من المفاهيم السائدة في القرن الرابع/العاشر دون أن يقصد من هذه العملية الجدل والمحاكمة.

يبدأ المؤلف بتقرير أن الذات الأولى «هي المبدأ الذي منه تنبعث القوى متكشّرة نحو غاياتها المختلفة وإليه تتصاعد متحدة... وهي العلة الأولى» (ص 270). ويعتبر العقل والنفس والطبيعة أولى القوى المنبعثة عنها بحيث تكون الذات واحدة في الموضوع كثيرة بهذه الصفات. «فإذا وصف [المبدأ] بالحياة دعني أبا ولم يقع به اتحاد إذ لا يحيا حياته شيء من الموجودات وإذا وصف بالعلم دعني ابنا إذ جاز به الاتحاد من قبل أن كل من علم شيئاً على حقيقته وعرفه حق معرفته فلا فرق بينه وبين غيره من العالمين، وإذا وصف بالقدرة صار روحاً إذ بما تظهر قوته في أصحاب الجرائح والأفعال المعجزة لمن سواهم...» (ص 268) ويحكي قول النصراني «أن الشيء الذي في غاية البساطة ولا تركيب فيه بوجه من الوجوه فعقله ذاته لا فرق بينها إلا من جهة التمييز المنطقي... وأن هذه الذات من حيث هي عقل يعقل ذاته فتصير هي أيضاً معقولة لها. فبها هي عقل دعني أبا إذ لا يقع به اتحاد، ومن حيث هي عاقلة دعني ابنا وجزبه الاتحاد، ومن حيث هي معقولة دعني روحاً وجاز به ظهور ما في المستعدين لذلك...» (ص 268) وهكذا يصل إلى ما أراد بيانه، وأن الذات «تحصل لها الوجدانية المحضة بالجوهريّة والآخرّة بالأقنومية، ولم يلزم أن يكون شيء واحد «واحدًا وكثيراً، إذ ذلك إنما هو بوجه وجهه. وذلك غير محال» (ص 267).

على أن الراجح هو أن أبا سليمان صاحب القسم الأول من هذه الرسالة فحس - (ص ص 269-270)، أي إلى قوله: وذكر أن الذات واحدة في الموضوع كثيرة بهذه الصفات)، وأن القسم الثاني منها (بداية من قوله: فإذا وصف بالحياة دعني أبا، ص 268) من تأليف نصراني قد يكون فرج بن جرجس بن أفراد (ق. 10/4) أو يحيى بن عدي (106) إذ يعسر بالفعل أن يعتبر فيلسوف مسلم أن الذات واحدة في الجوهر كثيرة بالصفات من ناحية - وهو ما يتفق مع المقولات الأفلوطينية - الإسلامية - وأن يؤكد من ناحية أخرى أن الذات واحدة بالجوهر كثيرة بالأقنومية، إذ أن الأقنوم نفسه جوهر لا صفة. ولا يمكن له، وهو المنطقي المتمكن من صناعته، أن ينسب جوهرًا إلى جوهر آخر دون أن يقع في التناقض.

(106) وهو كذلك رأى ترو بوه، انظر مقدمته بالفرنسية، ص 260، لكنه لا يحدد التسمين ولا ينسب القسم الثاني إلى مؤلف مسيحي بعينه و يستبعد فقط أن يكون أبو سليمان صاحبه. والملاحظ أن هذه الرسالة وصلتنا عن طريق المؤلف القبطي إبراهيم بن العسال، وهو يصرح بأن أخاه هبة الله بن العسال وجداهما في كتاب لأبي سليمان، وأن فرج بن جرجس بن أفراد أملاها عن يحيى بن عدي.

## 15) أبو بكر محمد بن الطيب الباقلافي (ت. 1013/403): كتاب

التمهيد

يعتبر القاضي أبو بكر من دعائم المدرسة الأشعرية في الكلام، كان فقيها مالكيًا ومشهورًا بمنظراته (107). وقد خصص الباب الثامن من كتاب التمهيد (ص ص 103-75) (108) «للكلام على النصارى»، فبدأه بدون مقدمة كما ختمه بصفة فحشية، ولم يعتن بتقديم معتقدات النصارى قبل الرد عليها بل شرع في مناقشتهم مفترضًا في كل مرة أنهم يقولون قولًا أو يأتون بدليل ما، فيجيب على هذا الأساس (إن قالوا... يقال لهم...).

كانت المسألة الأولى من مسائل الكلام على النصارى قولهم إن الله جوهر (75-79). وهو يرفض جواز أن يكون الله جوهرًا قائمًا بذاته لأن ذلك يؤدي في نظره إلى اللحاق بالدهريين، سواء اعتبر هذا الجوهر شريفًا أو خسيسًا. والرأي عنده أن «يكون القديم سبحانه موجودًا ليس بجوهر ولا عرض ولا كالموجودات في الشاهد، كما أنه ليس كالجواهر» (77). وكانت المسألة الثانية هي الكلام عليهم في الأقسام (79-87) فيرفض تحديد النصارى لها على أنها الوجود والحياة والعلم دون سائر الصفات الإلهية، ويناقشهم في نوعية العلاقة بين الجوهر والأقسام مبيّنًا مدى اختلاف فرقهم الثلاث في هذا المجال.

وينتقل الباقلافي إثر ذلك مباشرة إلى «الكلام عليهم في معنى الاتحاد» (87-97) متوخيًا نفس الطريقة الجدلية ومركزًا هجومه على الملكية خاصة في تصورهم لطبيعة هذا الاتحاد ولنتائجه، ولعل تخصيصهم بالنقد راجع إلى الدور الذي لعبه مفكروهم في مهاجمة الإسلام، بالإضافة إلى الاعتبارات السياسية البارزة من خلال تذكيره بأنهم الروم (109). ويعود بعد ذلك إلى مناقشة عامة

---

(107) يذكر ابن عساکر، تبیین کذب المفتری، 118-120، أن الباقلافي ألف کتاب التمهيد لابن فناخره (عضد الدولة البويهي) ملك شيراز لما دفعه إليه بعد قطعه للمعتزلة في مناظرة. وانظر عنه د.م. إ.، ط 2، 988/1 (R.J. Mc Carthy) (108) طبع الكتاب مرتين، الأولى في القاهرة، 1366/1947. تحقيق محمود محمد الحصري ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، والثانية في بيروت، 1957، تحقيق ماكرتي (Mc Carthy) وهي أوفى من الأولى وعليها نحل. وانظر بالإضافة إلى هذا الباب الثامن ما جاء عن النصارى ص ص 138-139، 140، 152، 158، 159، 165، 166، 170، 174-175، 253، 270، 353.

(109) كان للباقلاني دور في العلاقات السياسية بين البويهيين والروم، فقد كان سفير عضد الدولة إلى الأمبراطور البيزنطي سنة 372هـ، انظر مثلا ذيل تجارب الأمم، 29. وكانت له في هذه السفارة مناظرة مع «بعض المطارنة» وسلوك شهير مع الأمبراطور حيث احتال لعدم الركوع بين يديه بأن دخل الباب القصير الذي وضع له ماشيا إلى الخلف، وأجابه عند تعرضه بعائشة: «هما اثنتان قيل فيها ما قيل، زوج نبينا ومرم بنت عمران فأما زوج نبينا فلم تلد وأما مرم فجاءت بولد تحمله على كنفها. وكل قد برأها الله مما رميت به»، ابن عساکر. تبیین کذب المفتری، 218-219.

النصارى في شأن مصير الاتحاد عند القتل والصلب والدفن (98-97). ثم يتساءل عن السبب في أن الكلمة اتحدت بالمسيح دون سائر الأنبياء (103-98)، وكانت هذه المسألة المناسبة الوحيدة التي استشهد فيها بنصوص من التوراة والأنبياء والأناجيل. وبها ينتهي هذا الباب من كتاب التمهيد.

ومن الواضح في كلام الباقلاني على النصارى أنه اعتمد فيه على أسلافه من أصحاب الردود وخاصة منهم . على الوراق. وفي ذلك، كما يرى أبيل ( Abel )، دليل على تشبع الأشاعرة بالعناصر التي أخذوها عن المعتزلة (110). ولكن الباقلاني لم يكتف بالجمع والتلخيص وإنما كان حريصا على تطبيق منهج مدرسته الكلامية على موضوعه (111)، كما أتى ببعض الحجج التي لا يبدو أنه سبق إليها مثل رفضه للمقارنة بين الاتحاد وحلول العقل في النفس (91-90) أو تطويره لاستعمال مفهوم العدد ضد العقيدة القائلة بوحدة الجوهر أو الطبيعة (92-91) (112).

## 16) القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني (ت. 1025/415)

إن اهتمامنا بالقاضي عبد الجبار (113) ضمن مفكري القرن الرابع/العاشر رغم أنه عاش خمس عشرة سنة في القرن الخامس/الحدادي عشر مبني على معرفتنا بتاريخ تأليف كتبه المعتمدة في هذا البحث - فهو قد أملى «المغني» بين سنتي 970/360 و990/380، وكتب «تثبيت دلائل النبوة» سنة 295/385 -، وعلى أن الرجل عاش طويلا وقضى جل حياته في القرن الرابع، بالإضافة إلى أنه يعتمد

(110) A Abel. Le chapitre sur le christianisme ص 11، وقد ناقش محمد سليمان داود رسالة

م. جستر بكلية الآداب جامعة الاسكندرية، سنة 1967، بعنوان: أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، آراؤه الكلامية الفلسفية. ولعله تعرض فيها إلى هذا الجانب، ولكننا لم نتسكن من الاطلاع عليها.

(111) مثلا كلامه عن الجوهر، ص 75-79.

(112) يحتوي هذا الباب من جهة أخرى على بعض الملاحظات التي لها أهميتها في تاريخ الفكر الإسلامي في حد ذاته. من ذلك مثلا قوله - وهو المتكلم الأشعري: «إن الباري سبحانه ليس في السماء ولا هو مستوعب العرش بمعنى حلوله على العرش لأنه لو كان حالا في أحدهما ومستوعبا على الآخر بمعنى الحلول لوجب أن يكون مماسا لها لا عمالة» (ص 90).

(113) انظر عنه د.م.إ.، ط 2 (S.M Stern) 81/1، وعبد الكريم عثمان، قاضي القضاة عبد الجبار...

آراء شيوخه (114) وخاصة منهم أبي علي الجبائي (115) والجاحظ (116) ومعمري (117) بحيث كانت الصلة وثيقة بين آرائه الشخصية وآراء أسلافه من المعتزلة الذين اعتنوا بالرد على النصارى.

## أ) المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء الخامس: الفرق غير الإسلامية

خصص عبد الجبار بابا كاملا في حوالي سبعين صفحة (80-151) لـ «الكلام على النصارى» ضمن تعرضه إلى الفرق غير الإسلامية من ثنوية ومجوس وصابئين وأهل أصنام. وكان ذلك في آخر كلامه في التوحيد في نطاق موسوعته الكلامية الضخمة على مذهب المعتزلة (118). فبدأ بذكر تعريف أبي علي الجبائي لمذهب النصارى (80) وأعقبه بفقرة منهجية يتن فيها وجوب الفصل بين ما اتفقوا عليه وما اختلفوا فيه وبين ما يمكن تحصيله من مذاهبهم. المتفق عليه والمختلف فيه. «لأن ضبط جميع مذاهبهم يصعب»، وعرف فيها بفرقهم الثلاث المشهورة منبها إلى أنه سيقصر على ذكر ما قالته هذه الفرق دون غيرها مما هي أقدم أو أحدث (81-30).

فعلا فقد عرض آراء اليعقوبية والنسطورية والملكية في التثليث موضحا ما يقولونه في الجوهر والأقانيم والعلاقة بينهما (82-81) ثم آراءهم في المسيح والاتحاد ملاحظا اتفاقهم على وقوع الصلب والقتل على عيسى وعلى عبادته واختلافهم في الجهة التي وقع عليها الصلب والقتل، أمهي ناسوت المسيح فقط أم هي ناسوته ولاهوته، وفي كيفية الاتحاد (83-82). وأتبع هذا العرض «الموضوعي» لعقيدتي النصارى الرئيسيتين اللتين تتنافيان مع عقيدة التوحيد عند المسلمين بالقسم المحسوس في هذا الباب وهو الرد عليهم ودحض مقالتهم. ويتقسم هذا الرد بدوره

(114) المغني، 86/5، 87، 89، 98، 109.

(115) ينقل أقواله الخاصة بالنصارى في المغني، 80، 91، 92، 106، 111، 112، 140، 141، ويرضها بدون أفاظها فيما يبدو، ص ص 92، 93، 94، 95 من نفس الجزء.

(116) المغني، 108، 107/5 (قارن برد الجاحظ 32-30)، 113 (رد الجاحظ 37-36) ولعل ما أثبتته ص 149 من القسم الذي لم يصلنا من رد الجاحظ.

(117) إما معمريين راشد أو معمريين عباد السلمي، وكلاهما من شيوخ المعتزلة. انظر فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، الفهرس.

(118) يقع المغني في 20 جزءا وصلنا منها 14 وبقيت الأجزاء 1، 2، 3، 10، 18، 19 مفقودة. أما الجزء الخامس فقد حققه عمود محمد الخضيرى القاهرة، 1965.

الى قسمين متوازنين قسم في الرد عليهم في التثليث (86-113) وقسم في «ابطال قولهم في الاتحاد وما يتصل به» (14-145).

وكانت حجته الأساسية أن القول بأن الإله ثلاثة أقانيم دون الرجوع بذلك الى ذوات مخصوصة بصفات هو خلاف في العبارة، أما اذا أرادوا بذلك أنه ثلاث ذوات فهذا ينافي التوحيد و يلزم عدم الاختصاص بالأبوة أو البنوة أو الروح، وأن كل واحد من الأقانيم إله (86-89). ورجع بعد ذلك الى التأكيد بأن قولهم في التثليث لا يعقل وأنه متناقض في المعنى واللفظ معا حيث يقتضي أن الأقانيم متفقة في الذوات، مختلفة (89-91)، واعتبر أن إثبات الحياة والعلم لله يوجب إثبات القدرة والسمع والبصر والإرادة والعز والعظمة والوحدانية له (91-98)، ورفض اعتبار القديم جوهرًا أو عرضًا وتمسك النصارى بالثلاثة بدعوى أنها تجمع نوعي العدد، الشفع والوتر (98-102)، كما ناقش الأمثلة التي يضر بها عادة لتولد الإبن من الأب كتولد الكلمة من العقل وحرّ النار من النار وضيء الشمس من الشمس (102-103) وكذلك المقارنة بين كون الانسان حيا ناطقا مائتا وهو إنسان واحد وبين كون الإله موجودا حيا ناطقا وهو جوهر واحد (103-104). ثم بيّن عدم صحة معنى التثني وأنه يوجب أن كل واحد من الأنبياء هو ابن الله (105-106). وختم الرد في موضوع التثليث بدفع اعتراضهم على المسلمين أن حقيقة بنوة عيسى بمعنى الكرامة مثل خلة ابراهيم لله (106-108)، وأن القرآن يقر بأن المسيح كلمة الله وروحه (111-113) مبيّنا في الأثناء ضرورة تأويل ما جاء في كتبهم عن البنوة بما لا يتنافى والتوحيد (109-111).

أما القسم الذي أفرده للرد على النصارى في الاتحاد فأوضح في بدايته وجوه القول فيه وسبب هذه العقيدة وهي «الفعل الالهي الذي ظهر من عيسى وعليه» (114-116). وعقد بعد ذلك عدة فصول ليثبت أن مشيئة القديم غير مشيئة المسيح (117-118) وليبطل قولهم أن الله اتحد بعيسى بأن صارت مشيئة اللاهوت مشيئة الناسوت (119-120) وأن القديم اتحد بالمسيح بأن صارت مشيئة المسيح مشيئة له (121-122) (119) وأن الله اتحد بعيسى بأن مازجه وجاوره واتخذ هيكلا ومغلا

---

(119) حصل اضطراب في عناوين هذا الفصل والفصلين المواليين، لعله من الناسخ ولم ينتبه اليه لا المحقق ولا المراجع ولا المشرف، وبمن اصلاحه على النحو التالي:

— ص 121: «فصل في ابطال قولهم بأن القديم جل وعز اتحد بالمسيح بأن صارت مشيئة المسيح مشيئة له».

— ص 123: يحول اليها العنوان الحالي لصفحة 121،

— ص 126: يحول اليها العنوان الحالي لصفحة 123،

وبذلك تنطبق العناوين على محتوى الفصول وينعدم التكرار الواقع الآن في صفحتي 126 و137. وينبغي اصلاح الفهرس على هذا الأساس.

(123-125) وأنه اتحد به بمعنى أنه حل فيه (126-136) وما ذهب إليه أكثر اليعقوبية من أن جوهر الإله وجوهر الإنسان اتحدا جوهرًا واحدًا أقنوماً واحداً طبيعةً واحدةً (137-145). ويرفض في هذا الفصل المقارنة الشهيرة بين الاتحاد وبين ظهور صورة الإنسان في المرآة وظهور نقش الخاتم في الطينة المطبوعة، مثلما يرفض التعبير عن الاتحاد بالحلول والامتزاج والتجسد والتأنس. وبما أن من النصراري من يعول في هذا الباب «على اتباع من سلف والرجوع إلى الكتب وتقليد التلامذة الأربعة» فهو يوضح فساد النقل والتقليد وجوب تأويل ما بلغهم عن طريق السمع إن ثبت.

وكان آخر فصول هذا الباب في الكلام على النصراري «في إبطال ما ذهبوا إليه في المسيح وعبادته» (146-151) وهو متعلق بالنتائج المترتبة عن عقيدتي التثليث والاتحاد. وينتهي الباب بإثارة عبد الجبار لعدد من اعتراضات النصراري على المسلمين، ويحيل في الجواب عليها على ما سيقوله في باب المعجزات والأخبار (120).

## ب) شرح الأصول الخمسة

إن الفصل الذي عقده القاضي عبد الجبار في هذا الكتاب «للكلام على النصراري» (291-298) ورد كذلك في نطاق الأصل الأول من أصول المعتزلة، أي التوحيد، وتوخى فيه نفس الطريقة التي اتبعها في المغني. فبدأ بالتنبيه إلى صعوبة تحصيل مذهب النصراري - مستشهداً بهذه المرة بالتبويختي (121)، وهو «المشار إليه في معرفة المذاهب» - ثم عرض في كثير من الإيجاز قولهم في التثليث ورد عليه، وختم بالإشارة إلى أن ما أظهر عيسى من معجزات هو الذي أداهم إلى القول بالاتحاد. فاجاء في شرح الأصول الخمس إذن ليس في الواقع إلا تلخيصاً لما بسطه في المغني.

## ج) تثبيت دلائل النبوة

يندرج هذا الكتاب ضمن المؤلفات العديدة الرامية إلى إثبات دلائل على نبوة

(120) تعرض فعلاً إلى الاعتراض الأول المتعلق بكلام عيسى في المهد في الجزء 15، ص 215-216، ولكننا لم نعرّف في الجزئين 15 و16 من المغني على جوابه على بقية الاعتراضات. وهذا مثال، ضمن عديد الأمثلة، لوجوب تحقيق النصوص القديمة تحقيقاً علمياً ووضع فهارس تحليلية تمكن الباحث فيها من العثور على بغيته دون الاضطرار إلى قراءتها كلية - وهو ما يتعذر تعذراً باتاً في كل آن وحين.

(121) انظر أسفله في الردود التي لم تصلنا.

محمد، وهو من حيث موضوعه ذو صلة متينة بما جاء في الجزء الخامس عشر من المغني، ولكن القاضي في «التبئيت» لا يهتم بالأسس النظرية للنسبة بقدر اهتمامه بنسبة محمد بصفة خاصة، فيؤديه ذلك الى الرد على غير المؤمنين بها من أصحاب الديانات غير الاسلامية وإلى نقد آراء الباطنية في كثير من الإلحاح وكذلك آراء الفلاسفة والمنجمين والملاحدة. وهكذا تعرض إلى عقائد النصارى في مواضع متفرقة من الكتاب (122)، وبالخصوص ص ص 125-91، 175-132، 210-182، 223 من الجزء الأول، و433-426 من الجزء الثاني. وهو ما يمثل حوالي خمس الكتاب.

وقد جاء حديثه عن النصرانية في نطاق بحثه عن «آيات النبي وأعلامه»، فنها حسب عبد الجبار «إخباره عن النصرانية ومذاهب النصارى» (91-108) إذ أن ما ورد في القرآن من إيمانهم بألوهية المسيح وبالتثليث هو عين ما تعتقده فرقهم الثلاث الكبرى رغم تبرئهم من القول بثلاثة آلهة. ثم ركز على فكرة أساسية عنده وهي أن دين النصارى مخالف لدين المسيح في الأصول والفروع معا، فهم في نظره أعداء المسيح من حيث لا يشعرون، وسبب ذلك سوء تأويلهم لأقواله وأفعاله (108-121). واعتبر أن تكذيب القرآن للنصارى فيما يخص صلب عيسى وقيامه من قبره وصعوده الى السماء بعد أربعين يوما، من أعلام النبوة نظرا لمعارضة النبي ما كان يقتضيه الإسلام في فجر الدعوة لو كانت رسالته سياسية دنيوية (121-125، 132-144). وتعرض في الأثناء إلى دحض ما يعتقده النصارى من أن الخشبة التي صلب عليها المسيح وضعت على ميت فحيمي، ثم رد عليهم في مسألة اعتبار القرآن مريم إلهام مع المسيح من دون الله عند النصارى فيبين أن ذلك لم يجز مجرى الخبر حتى يحتمل الصدق والكذب وأن اليعقوبية على الأقل يطلقون على مريم صفة «أم الله».

وانتقل القاضي عبد الجبار بعد ذلك الى طرق عدد من القضايا العقائدية والتاريخية والاجتماعية في غير ما ترتيب منطقي، وهي على التوالي:

- مخالفة النصارى للمسيح في الفروع (148-151)؛
- ظروف تأليف الأناجيل وتداولها (152-155)؛
- دور بولس في إدخال عناصر وثنية رومية الى المسيحية (156-159)؛

(122) انظر الفهرس في «النصارى وعيسى»، بالخصوص.

- تأثر العقائد المسيحية بالوثنية ودور قسطنطين، فشَو الزنا، عدم الختان، الخضاء، سلوك «الديرانيات» (159-172)؛
- الجواب عن أن النصرانية دين صعب ضيق وأجابت إليه الأمم بلا إكراه (173-175، 181-190)؛
- الجواب عن اتخاذ محمد النساء (190)؛
- غفران القسيسين للخطايا (190-191).
- تذر عبد الجبار من اتخاذ ملوك المسلمين للنصارى كتابا ووزراء (191-192)؛
- أهل الجدل والنظر من النصارى ملحدة وزنادقة (192-193)؛
- تناقضهم وبراءة المسيح منهم (193-194)؛
- اتباعهم الروم في أكل الخنزير (194-195)؛
- عدم نسخ المسيح لشريعة التوراة (196-198)؛
- إجماله المؤلف على عدد من الردود الإسلامية على النصارى (198)؛
- تنزيه المسلمين لمريم خلافا للنصارى حيث يعتبر هؤلاء يوسف زوجها وأن لعيسى إخوة وأخوات (199-201)؛
- ادعاء رؤسائهم الخوارق وذكر نماذج منها (202-209)؛
- التقليد والتسليم للرؤساء عند النصارى (209)؛
- سبب تنصر القبط وبعض قبائل العرب (209-210)؛
- المباهلة (426-433)؛

وقد كان القاضي عند طرقه لهذه المواضيع يستشهد بالأناجيل في كثير من الأحيان ولكنه لا يجيل على إصحاح بعينه (123)، ولعله لم يكن مطلعاً عليها إلا من خلال المؤلفات الإسلامية السابقة له والتي استغلها فيما يبدو استغلالاً بعيداً دون أن يشير إلى مصادره بدقة في كل موضع. ومن الواضح من جهة أخرى أنه لم يستعمل أسلوب الجدل (فإن قال.... قيل له...) في هذا الكتاب باطراد كما كان شأنه في المغني، بل كان أسلوبه في الغالب تقريرياً. وربما يعزى ذلك إلى موضوعه وإلى منهجه في تناول هذا الموضوع ثم إلى نوعية القراء الذين يتجه إليهم.

(123) من المؤلف أن ناشر الكتاب لم يمتن بتحقيق هذه الشواهد بصفة مطردة ولم يثبت لها فهرساً، وفي هذه الطبعة عدة أخطاء، بعضها مطبعي، ونشير بالخصوص إلى أن ما ورد في الأصل هو الصحيح من 202 هامش 1 و203 هامش 2 وهو: «ياربن» لا «يارباني» كما توهم الناشر.



## 17) رد على النصارى مجهول المؤلف والعنوان (ق. 3/9 أو 4/10)

وصلنا هذا الرد (124) مبتورا بمقدار ورقة من الأول وورقة من الآخر، فلنا  
نعرف صاحبه ولا عنوانه ولا ظروف تأليفه، إلا أن النقد الظاهري للخط والورق  
ونقد المتن معا يسمحان بالتدقيق أن النسخة التي لدينا كتبت في أواخر القرن  
الثالث/التاسع أو في أوائل الرابع/العاشر على أقصى تقدير (125). ولنا توقف  
محقق المخطوط في نسبتها إلى شخص بعينه. فعمل ما جاء في رد الجاحظ عن  
النصارى (ص32) وفي هذا الرد (ص27) يخول لنا تقديم افتراض نسوقه بكل  
احتراز وهو أن الرد الذي بين أيدينا هو «الرسالة العسلية» التي نص القاضي  
عبد الجبار على أنها للجاحظ في الرد على النصارى بقوله: «فأما المسألة لهم (أي  
النصارى) والرد عليهم فكثير، فمن ذلك كتاب الجاحظ (أي الرد على النصارى)  
وكتاب آخر له يعرف بالرسالة العسلية (تثبت، 198). ودليلنا الوحيد هو أن  
الجاحظ يشير في «الرد على النصارى» إلى تناوله «في جواب آخر» المقارنة بين  
المسيح وآدم وحواء، فيقول: «قلنا في جواب آخر: إن كان المسيح، إنما صار ابن  
الله لأن الله خلقه من غير ذكر فآدم وحواء إذ كانا من غير ذكر وأنثى أحق بذلك  
إن كانت العلة في اتخاذ ولدا أنه خلقه من غير ذكر». وجاء في الرد الذي نشره  
سورديل (Sourdell) «فإن كنتم إنما تجعلون عيسى إلهًا لأنه لم يخلق  
من ذكر، إن آدم لم يخلق من ذكر ولا أنثى ولم ينبت كما ينبت الصبي عامًا فعامًا،  
خلق الله من طين ثم نفخ فيه من روحه فكان بشرًا فأكرمه الله بكرامة لم يكرم بها  
أحدًا من خلقه، علمه أسماء كل شيء وأمر ملائكته الذين يستجونه ويقفون له  
ويحملون عرشه فسجدوا له ولم يسجدوا لعيسى ولا لأحد إلا الله وحده ولآدم. ثم  
خلق حواء من ضلعه كما زعمتم وأسكنها جنته وشرف كرامته وأخرج منها أنبياءه  
ورسله وسخر لها ولذريتها ما سمي من خلقه. فليس خلق عيسى بأعجب من  
خلق آدم ولا من خلق السماوات والأرض وما فيهن ولا من خلق الملائكة الذين  
لا يأكلون ولا يشربون ولا ينامون ولا يفترسون ولا يراهم أحد من بني آدم».

صحيح أن القرآن هو أول من شبه عيسى بآدم (آل عمران 3/59) فليس في

---

(124) نشره د. سورديل D Sourdell بعنوان: Un pamphlet musulman anonyme d'époque abbaside contre les chrétiens في RE.1 (1966) ص ص 33-1 (مقدمة الناشر، 12، الترجمة إلى الفرنسية 26، 13، النص 33-27). (125) انظر مقدمة الناشر، ص ص 1-3.

هذه الحجة طرفاة تمكّن من نسبتها إلى مؤلف دون آخر، ولكننا هنا بإزاء تفصيل للمسألة يمكن ربطه بإشارة عابرة وإحالة غامضة. ونضيف إلى الدليل الذي قدّمناه كثرة استعمال عبارة «وزعمتم» في هذا الرد (13 مرة في 6 صفحات) وعبارة «وكتبت تعتب علينا» (مرتين متتاليتين) و«تعتبون علينا» (مرتين متتاليتين كذلك)، وهي من خصائص أسلوب الجاحظ.

ومهما كان أمر المؤلف فإن هذا الرد يدل على معرفة جيّدة بالعقائد والنصوص المسيحية. وهو يحتوي على أربعة أقسام كبرى، خصص القسم الأول منها للرد على النصارى في ألوهية المسيح (29-27) فأثار النقاط التالية:

— عدم ملاءمة حياة عيسى البشرية لألوهيته،  
— لا يمكن أن يكون عيسى بعث موسى لأن في التوراة «إن كل مصلوب ملعون» (126)،

— لا يعقل تجسد الله لأنه مناف لمقتضيات تدبير الكون،  
— خلق عيسى من غير ذكر ليس دليلاً على ألوهيته ومثال آدم أعظم منه،  
— كذلك صنعه للأعاجيب لا يميّزه عن سائر الأنبياء،  
— فساد اعتقاد النصارى في الخطيئة الأولى لأنها تمكّن إبليس من سلطان هو الله وحده ولا وجه لغلبة المسيح على النفوس التي كانت عند إبليس.

— تناقض عقيدتهم في ألوهية المسيح مع ما يقولونه عن علاقة عيسى بالشیطان. واهتم في قسم ثان بنقد سلوك النصارى (31-29): فهم لا يسجدون لله ويتخذون مساجدهم قبوراً ويتطهرون بعظام الموتى - إشارة إلى التبرك ببقايا أجساد القديسين والدهن بزيتها - ويعظّمون الصليب والصورة «وهي مما صنع الناس بأيديهم». ودعاهم إلى التفكير في هذا كله وإعمال الرأي والعقل فيه لأن رؤساءهم الذين كتبوا لهم الكتب «كانوا بشراً من بني آدم يحضّروهم الشيطان بأمنيته وعداوته». وأخذهم بعد ذلك على عدم القيام بالفرائض التي أمرهم بها عيسى «إلا ما خفت عليهم منها»، وأتبع هذا اللوم بنصوص إنجيلية عديدة تنص على فرائض أهملها النصارى من مثل العفو، وعدم الرياء في الصلاة والصوم، والزهد في الدنيا.

ثم أجاب صاحب الرد عن خمس اعتراضات صدرت من النصارى على المسلمين (32-31) وتعلّق بالأكل والشرب واللباس والزواج في الجنة، وبالتوجه

(126) سفر تثنية الاشتراع 23/21.

نحو الكعبة في الصلاة، وبتعدد الزوجات، وبزواج النبي من امرأة طلقها زوجها، وأخيراً بأخذ النبي الدين الذي جاء به من راهبين نصرانيين. وتخلص من الجواب عن الاعتراض الأخير إلى القسم الرابع من رده، وهو في الدفاع عن الرسول وإثبات نبوته (33-32) بناء على عنصرين أساسيين: فقد أخرج النبي العرب من جهالتهم إلى التوحيد والفضيلة من جهة، وأمكن للمسلمين من جهة أخرى قهر أعظم الأمم - فارس والروم - «من غير حول منهم ولا قوة إلا بالحق».

## (19) نصوص أخرى

أ - مجادلات لم تتمكن من الاطلاع عليها  
 - أشار سيد حسين نصر (127) إلى أن الامام الثامن عند الشيعة الاثني عشرية علي الرضا بن الامام موسى الكاظم (ت. 818/203) (128) قد شارك في مناظرات عديدة وأن «مجادلاته مع علماء الأديان الأخرى مدونة في المصادر الشيعية». إلا أننا لم ننتد إلى هذه المصادر. (128 مكرر).

- أبو عيسى (أو أبو أحمد) يحيى بن علي ابن المنجم (ت. 912/300) (129): رسالة في نبوة محمد عم (130). وصلتنا هذه الرسالة مع رد لقسطا بن لوقا وآخر لاسحاق بن حنين عليها. وقد علمنا أن الأب خليل سمير أعدها للنشر وهي تحت الطبع في بيروت.

ب) وإلى جانب هذه الردود والمجادلات توجد نصوص أخرى تتعلق بما يمكن تسميته «بالمسيحيات». فهي مثل «الاسرائيليات» أخبار تغلب عليها الصبغة الأسطورية وتحتوي على حكم منسوبة إلى الرهبان النصارى. منها مثلاً: قصة أبي يزيد البسطامي مع الراهب (131) والمنتقى من كتاب الرهبان (132) الذي

(127) Seyyed Hussein Nasr, Islam, ص 203.

(128) انظر فصل علي الرضا في د.م.إ. ط 2، 411/1 Lewis B.

(128 مكرر) [وقد عثرنا مؤخراً في عيون أخبار الرضا لابن بابويه (ت. 381هـ)، على نماذج من هذه المجادلات. انظر بالخصوص ج 1، ص 154-178 (ذكر مجلس الرضا عم مع أهل الأديان...، وكانت مجادلاته الزعومة للجائليق في ص 156-164 و 191-195 (ذكر مجلس آخر للرضا عم عند المأمون مع أهل الملل والمقاتلات) وج 2، ص 230 (جواب الرضا عم عن سؤال أبي قره...)].

(129) انظر عنه الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، 230/14.

(130) ابن التديم، الفهرست، 353. وانظر اسلاميات مسيحيات، 1 (1975) ص 160 عدد 12، 20 و 2 (1976) ص 191 عدد 11، 17 (ينبغي اصلاح العنوان فهو رسالة في نبوة محمد لا كتاب البرهان).

(131) نشره عبد الرحمن بدوي في شطحات الصوفية، 218-222. ولعله «كتاب مسائل الرهبان» الذي أشار إليه بروكلمان في تاريخ الأدب العربي، 4/63؛ وانظر عن أبي يزيد البسطامي (ت. 875/261 أو 857/234):

د.م.إ. ط 2، 166/1-167 (H Ritter)

(132) نشره صلاح دين المنجد في مجلة MIDEO 3 (1956) 358-349.

اختاره من مصدر مجهول ابن أبي الدنيا (ت. 894/281) (133). وتتمثل أهمية هذا النوع من النصوص في أنها تكشف لنا عن جانب من الذهنية الشعبية في تصورها للرهبانية، وهو تصور يختلف لا محالة عما نجده في آثار العلماء.

(ج) وأخيرا فإن كتب السيرة والتاريخ والطبقات وعلم الكلام والفلسفة والأدب ودواوين بعض الشعراء تحتوي على معلومات متفاوتة القيمة عن النصارى، وعقائدهم ومن الضروري الرجوع إليها لاستكمال معرفتنا بالفكر الإسلامي في صلته بالمسيحية. وقد قننا بهذا العمل بطبيعة الحال، ويجد القارئ في ثنايا بحثنا أثر تلك المعلومات مع الإحالة على مصادرها.

## ثانيا: النصوص التي لم تصلنا

(1) ضرار بن عمرو (ت. نحو 806/190): من معتزلة البصرة ثم انفصل عنهم (134) (أ) كتاب الرد على النصارى  
 (ب) كتاب يحتوي على عشرة كتب في الرد على أهل الملل.  
 ذكرهما ابن النديم في الفهرست، ص 215.

(2) أبو الربيع محمد بن الليث الخطيب الكاتب القرشي: لم نعر على تاريخ وفاته، وقد ذكر ابن النديم أنه كتب ليحيى بن خالد البرمكي (ت. 805/190) وأن له كتاب جواب قسطنطين عن الرشيد (ت. 809/193) (135). وجاء في تشبیه دلائل النبوة بيان لظروف تأليف هذا الكتاب ولحتواه، يقول عبد الجار: «وقد كان هارون الرشيد ضغط الروم وحاصرهم في بلادهم وأذلهم الى أن أجابوا إلى أداء الجزية واتقوه بها فأخذها منهم وكتب اليهم كتابا بين لهم توحيد الله وانفرادهم بالقدم وصدق نبيته (ص) وذكر فيه قطعة كافية حسنة من أعلام النبوة... والكتاب إنشاء أبي الربيع محمد بن الليث الكاتب القرشي... وقد

(133) انظر عنه د.م. إ. ط 2 (A. Dietrich) 406/III

ويمكن ان نذكر من هذا الصنف بعض الكتب التي لا نعرف سوى عناوينها، مثل كتاب خبر أصحاب الكهف لأبي الحسن علي بن محمد بن عبد الله المدائني (135-215هـ) (ابن النديم، الفهرست، 117) وكتاب المباهلة لأبي جعفر محمد بن علي الشلمغاني المعروف بابن أبي العزاق (ت. مقتولا 322هـ...) (اسماعيل باشا البغدادي، إيضاح المكنون، 327/2) وكتاب أخبار الرهبان لأبي القاسم تمام بن محمد الرازي (ت. 414/1023) (سزكين، تاريخ التراث العربي، 1/555).

(134) انظر عنه مثلاً: الحنيطا، الانتصار، ص 92، وفضل الاعتزال وطبقات المعتزلة في مواضع متفرقة (انظر

الفهرس) وبالخصوص: «Cahmiya» Dirar b. Amr und die J Van, Ess.

(135) الفهرست، ص 134.

ذكر في هذا الكتاب آية الشهب وانقضاض الكواكب واستوفى الحجة فيها....»  
(ص 77).

- (3) أبوسهل بشر بن المعتمر (ت. بين 825/210 و840/226): من رؤساء المعتزلة (136)، له كتاب الرد على النصارى، ذكره ابن النديم، الفهرست ص 185، كما ذكر أن له كتاب الحجة في اثبات [نبوة] النبي (ص).  
(4) أبو موسى عيسى بن صبيح المرذار (ت. نحو 840/226)، كان يلقب براهب المعتزلة (137).

أ) كتاب الرد على النصارى

ب) كتاب على أبي قرّة النصراني

ذكرهما كذلك ابن النديم، ص 207.

- (5) أبو الهذيل العلاف (ت. 840/266 أو 849/235): شيخ معتزلة البصرة (138) ذكره ابن النديم في الفهرست، ص 204، ثلاثة كتب:

أ) كتاب على النصارى.

ب) كتاب على عمار النصراني في الرد على النصارى.

ج) كتاب الرد على أهل الأديان

- (6) أبو جعفر الاسكافي (ت. 854/240): من رؤساء متشعبة المعتزلة (139) له كتاب في المسألة للنصارى والرد عليهم حسب القاضي عبد الجبار في تثبيت دلائل النبوة، ص 198.

- (7) حفص الفرد (توفي في منتصف ق. 9/3): من متكلمي البصرة، كان من المعتزلة ثم انفصل عنهم ورعي بالتشبيه (140).

له كتاب الرد على النصارى حسب ابن النديم في الفهرست، ص 230.

(8) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ

- له الرسالة العسلية في المسألة للنصارى والرد عليهم حسب عبد الجبار، تثبيت، 198، (141).

---

(136) انظر عنه د.م.إ.، ط 2، (A.N. Nader) 1281/1.

(137) انظر عنه مثلا: عبد الجبار فضل الاعتزاز وطبقات المعتزلة، 227-279.

(138) انظر د.م.إ.، ط 2، (H. S. Nyberg) 132-131/1.

(139) ارجع عنه إلى د.م.إ.، ط 2، 132/IV.

(140) راجع د.م.إ.، ط 2، III/44.

(141) انظر أعلاه، ص 132-135، تحليلنا للمختارات التي وصلتنا من رده على النصارى، وانظر كذلك أعلاه ص 156-155، ما قلناه عن الرد المجهول المؤلف والعنوان.

9) محمد بن سحنون (ت. 869/256): من مشاهير علماء افریقیة وفقهاؤها (142) له كتاب الحججة على النصارى حسب القاضي عياض في مداركه (143). وهو التأليف الافريقي الوحيد في هذا الغرض حتى نهاية القرن الرابع/العاشر، حسب علمنا.

10) أبو العياض الابرانشهري (ت. بعد 873/259)

ذكر البيروني أنه عرض في كتابه عقائد اليهود والنصارى وما جاء في التوراة والانجيل، دون ذكر عنوان الكتاب (144).

11) ابن قتيبة الدينوري (ت. 899/276) (145).

ذكر القاضي عبد الجبار في التثبيت، ص 352، أن له كتابا مفردا في البشارات بمحمد في التوراة. ولعله نفس «كتاب دلائل النبوة» الذي لم يصلنا. ومهما كان الأمر فإن كتبه «المعارف» و«مختلف الحديث» و«عيون الأخبار» تدل على معرفة جيدة بالكتب المقدسة عند النصارى (146).

12) أبو عيسى الوراق

(أ) كتاب المقالات

ب) بما أن الوراق ألف، كما رأينا، كتاب الرد على النصارى الكبير وكتاب الرد على النصارى الأوسط وكتاب الرد على النصارى الأصغر، وأتينا لا ندرى أيضا أيها الذي وصلنا، فإن الاثنين الباقيين مازالا مفقودين (147).

13) أحمد بن محمد القحطبي (ت. نحو 912/300)

له الرد على النصارى. وقد نقل عنه ابن النديم أسماء الفرق التي كانت بين عيسى ومحمد (148)، ولكنها وصلتنا مضطربة محرقة.

14) أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي (ت. بين 912/300 و922/310): متكلم شيعي، ذكر ابن النديم، ص 225، أنه ألف كتاب الآراء والديانات ولم

(142) انظر الأعلام، 76/7، ومجموع المؤلفين، 169/10.

(143) محمد الطائي، تراجم أغلبية، ص 173.

(144) أبو الريحان البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة، ص 5-4. وقد عرف بالمؤلف م. محقق في كتابه «فيلسوفي ري» طهران، 1930/1349، ص 16 وما يليها ولكننا لم نتمكن من الاطلاع على هذا الكتاب بأنفسنا.

(145) انظر عنه د.م. إ.، ط 2 (G. Lecomte) 869/III.

(146) انظر في هذا المجال: G. Lecomte, Les citations de l'Ancien et du Nouveau Testament dans l'oeuvre d'Ibn Qutayba

(147) انظر اعلاء: النصوص التي وصلتنا، عدد 9، ص ص 136-138 و140-141.

(148) الفهرست، ص 405، وعن القحطبي نفسه لا نكاد نعرف شيئا، انظر فان اس في: مسائل الامامة وبتقطعات من الكتاب الأوسط في المقالات للناشئ، ص ص 70 و81 بالخصوص.

يتمه. وفي «شرح الأصول الخمسة» للقاضي عبد الجبار (ص 291) وكذلك في «تلبيس إبليس» لابن الجوزي (ص 71) دليل على أنه تناول فيه الديانة النصرانية.

15) أبو علي الجبائي (ت. 915\_6/303): من مشاهير علماء المعتزلة (149) له كتاب على النصارى حسب القاضي عبد الجبار في التثبيت، ص 198.

16) أبو عبد الله محمد بن زيد الواسطي (ت. 919/306): متكلم معتزلي بغدادي تلميذ أبي علي الجبائي (150).

له كتاب مفرد في التبشير بمحمد في التوراة. حسب عبد الجبار، تثبيت، 352.

17) أبو القاسم البلخي.

المرجح أنه تناول بالدرس العقائد المسيحية في كتاب المقالات بالاضافة الى كتاب أوائل الأدلة الذي وصلتنا نتف يسيرة منه كما رأينا.

18) أبو هاشم الجبائي (ت. 933/321): من أعلام متكلمي المعتزلة كذلك، له مسألة على النصارى في البغداديات حسب عبد الجبار، تثبيت، 198.

19) أبو اسحاق إبراهيم بن حماد بن اسحاق (ت. 935/323): من فقهاء المالكية (151)، ذكر له ابن النديم، ص 252، كتاب دلائل النبوة، ولعله تعرض فيه إلى البشارة بالنبي في كتب النصارى.

20) أبو الحسن الأشعري (ت. 935/324): مؤسس المدرسة الأشعرية في الكلام (152)

أ) مقالات غير الاسلاميين، انفراد ذكره ابن تيمية وقال عنه: «وهو كتاب كبير أكبر من مقالات الاسلاميين»، منهاج السنة النبوية، 72/3.

ب) كتاب الفصول وهو كتاب كبير يشتمل على اثني عشر كتاباً، وقد رد فيه على النصارى حسب ابن عساكر، تبين كذب المفتري، 128.

ج) كتاب فيه بيان مذهب النصارى (نفس المصدر، 135).

---

(149) انظر عنه وعن ابنه أبي هاشم د.م.، ل.، ط 2، (L. Gardet) 585-584/II

وكذلك: D. Gimaret, Matériaux pour une bibliographie des Gubbâq.

ورسالة ماجستير لم تطلع عليها لملي فهمي مصطفى خشم: الجبائيان أبو علي وأبو هاشم، كلية الآداب، جامعة عين شمس، 1966.

(150) انظر عنه ابن النديم، الفهرست: 220.219؛ الأعلام، 367/6؛ معجم المؤلفين، 13/10.

(151) كنيته أبو الأزهر عند محمد بن مخلوف، شجرة النور الزكية، ص 78، عدد 323.

(152) انظر د.م.، ل.، ط 2، (W.M. Warr) 716-715/1

د) كتاب فيه الكلام على النصارى مما يحتاج به عليهم من سائر الكتب التي يعرفون بها (نفس المصدر والصفحة).

هـ) كتاب في دلائل النبوة (نفس المصدر، 136).  
والكتب الأربعة الأخيرة مؤلفة كلها بين 320 و324هـ حسب ابن فورك في نفس المصدر.

21) أبو بكر أحمد بن علي بن الأخشيد (تـ. 932/320 أو 938/326): متكلم معتزلي (153).

كتاب المعونة. فيه «قطعة حسنة» في المسألة للنصارى والرد عليهم حسب عبد الجبار، تثبيت، 198 (154).

22) أبو الحسن أحمد بن يحيى بن المنجم، المعروف بالنديم (تـ. 938/327): أديب وشاعر ومتكلم وفقه (155).

كتاب اثبات نبوة محمد عم: ذكره ابن النديم، ص 220، ولعله نفس الكتاب الذي أجاب به عن «كتاب ملك الروم الى المسلمين» اثر «وقائع القرامطة بالمسلمين وإذلالهم الاسلام» (156) والكتاب المفرد الذي ذكر فيه بشارات كتب النصارى بمحمد (157).

23) عيسى بن داود ابن الجراح (ق. 10/4): وزير وكاتب، أبو الوزير الشهير علي بن عيسى، له جواب عن «كتاب ملك الروم الى المسلمين» المذكور في الترجمة السابقة، حسب عبد الجبار، تثبيت، 343.

24) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي (تـ. 956/345): رحالة ومؤرخ وأديب (158). يذكر المسعودي نفسه أنه ذهب الى كنيسة تكريت ليناظر أبا زكريا

(153) انظر عنه د.م.إ.، ط2، (J.-C. Vadel) 830/III.

(154) وقد ذكر ابن النديم، الفهرست، 221، أن كتاب المعونة في الأصول، وأن ابن الاخشيد لم يتمه. وذكر القفطي أن للرامي شرح المعونة، لم يتمه كذلك، إنباه الرواة على أنباء النحاة، II 295/.

(155) انظر عنه معجم المؤلفين، 204/2.

(156) عبد الجبار، تثبيت، 343.

(157) المصدر السابق، 352.

(158) انظر عنه مثلاً: بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، 6056/3.



النصراني في التثليث (159). وقد اهتم بالنصرانية في العديد من كتبه وخاصة كتاب المقالات في أصول الديانات، والابانة في أصول الديانة، وهو في كسر الآراء المخالفة وهدم المذاهب ومنها النصرانية (160).

25) أبو علي بن خلاد البصري (ت. قبل منتصف ق. 10/4): من أصحاب أبي هاشم الجبائي وشيوخ القاضي عبد الجبار (161).

أ) كتاب الأصول.

ب) كتاب الشرح (لم يتمه)

في كليهما مسألة على النصارى حسب عبد الجبار، تثبتت، 198 (162).

26) أبو عبد الله البصري (ت. 980/369): فقيه ومتكلم معتزلي، تلميذ ابن خلاد وأبي هاشم (163). ذكر تلميذه عبد الجبار في التثبيت، 198، أن له في كتاب الإيضاح كلاماً على النصارى.

27) أبو الحسن العامري

ذكر في «الإعلام بمناقب الاسلام»، 150، أنه «أوماً» الى المقابلة بين الاسلام وسائر الأديان في كتابه: الإبانة عن علل الديانة.

28) أبو الحسن علي بن عيسى الرهافي (ت. 994/384): من مشاهير أئمة اللغة في البصرة (164). ذكر القفطي في إنباه الرواة على أنباه النحاة، 295/، أنه ألف كتاباً في نقض التثليث على يحيى بن عدي.

---

(159) السعدي. التنبيه والإشراف، ص 135.

(160) انظر مروج الذهب، 11/1 و96 مثلاً. وراجع عن مؤلفات السعدي وما يتعلق منها بالمسيحية، هادي حسين حمود. مؤلفات السعدي، ص 65 وما يليها، وكذلك لنفس المؤلف: منهج السعدي في بحث العقائد والفرق الدينية، 217، 165.

(161) انظر عنه د.م.إ.، ط2، 856 (J. Schacht).

(162) قد وصلنا كتاب الأصول عن طريق شرح أبي طالب يحيى بن الحسين الهاربي (ت. 424هـ) وهو ما زال مخطوطاً ويحتوي بالفعل على باب في الرد على النصارى.

(163) انظر عنه عبد الجبار، فضل الاعتزال...، ص 325-328؛ ومجموع المؤلفين 19/4.

(164) انظر مثلاً بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، 2/190-189. وانظر دوره في استنفار عز الدولة بختيار البهبي عند هجوم الروم على نصيبين سنة 362هـ. في: التوحيدي، الامتاع والمؤانسة، 3/151-159، وبالخصوص ص 155-156، وقارن بما جاء بكلمة تاريخ الطبري، ص 428.

(29) أبو عبد الله أحمد بن محمد بن نصر الجيهاني الكاتب (ق. 10/4) ذكر ابن النديم في الفهرست، 153، أنه وزير صاحب خراسان وأن له من الكتب: كتاب الزيادات في كتاب الناشئ في المقالات ولا شك أنه يحتوي على كلام على النصارى.

(30) حميد بن سعيد بن بختيار المتكلم (ق. 10/4؟) ذكر ابن النديم كذلك، ص 220، أنه من المتكلمين الذين «لا يتحقق أهم من المعتزلة أم من المرجئة» وأن له من الكتب: «كتاب على النصارى في النعيم والأكل والشرب في الآخرة وعلى جميع من قال بضد ذلك» (165)

(31) إيمان بن رباب (ق. 10/4؟) يقول عنه ابن النديم، ص 233، انه «من جلة الخوارج ورؤسائهم وكان أولا ثعلبياً ثم انتقل إلى قول البيهسية. وكان نظاراً متكلماً مصنفًا للكتب» و يذكر له من الكتب «كتاب المقالات». ولعل فيه كلاماً عن النصارى.

(32) أبو بكر الزهيري الكاتب (ق. 10/4؟) لم نعرث له على ترجمة. وقد ذكر عبد الجبار في التثبيت، 352، أن له كتاباً مفرداً في التبشير بمحمد في التوراة.

(33) القاضي عبد الجبار يذكر حاجي خليفة في كشف الظنون، 838، أن له كتاباً مفرداً في «رد النصارى»

وبتبيين من قائمة هذه النصوص - ما وصلنا منها وما لم يصل (166) - أن جل الردود قد كتبت في العراق في القرنين الثالث/التاسع والرابع/العاشر، وأن المعتزلة قد حازوا منها نصيب الأسد رغم مشاركة التيارات الفكرية الأخرى في هذه المجالات. ويدل هذا العدد الضخم من الردود على أن المسلمين كانوا،

---

(165) وذكر له كذلك: كتاب الرد على يوشع بخت مطرا بن فارس. إلا أننا لا نعرف هل الشخص الذي رد عليه يهودي أم نصراني.

(166) وصلتنا ستة كتب مفردة كاملة أو شبه كاملة، ومقتطفات من أربع كتب مفردة أخرى، وثمانية أبواب أو فصول من كتب ليست فقط في الرد على النصارى. أما مجموع الكتب المفردة الضائعة فسيمة وعشرون، ومجموع الكتب التي تحتوي على أبواب أو فصول عن النصارى ثمانية عشر، بحيث لا نعرف، بصفة متفاوتة، إلا بحرى 18 عنواناً من مجلة 63، أي نحو ثلاثين في المائة فحسب!

بالخصوص، شاعرين بضرورة توضيح مفهوم التوحيد الإسلامي في مقابل العقيدة النصرانية وأنهم سعوا بصفة موازية الى تثبيت نبوة محمد باعتبارها أساس الإيمان في الإسلام. ويعني ذلك أن الرد على النصارى كان يستجيب في آن واحد إلى عوامل ذاتية في حياة الفكر الإسلامي، وإلى عوامل «خارجية» يتمثل أهمها في تواجد الجاليات النصرانية في «دار الإسلام». وهذا ما يقتضي منا الوقوف على أبرز خصائص العلاقات التي كانت قائمة بين المجموعتين الإسلامية والمسيحية.

# الفصل الثاني

## النصارى في دار الاسلام

يجدر بنا قبل تحليل مواضيع الجدل الاسلامي المسيحي وأغراضه، أن نعرّج بسرعة على العلاقات التي كانت قائمة بين المتجادلين أو بالأحرى بين المجموعتين الدينيتين اللتين ينتسبون إليها، إذ لا يمكن مجال فصل العقائد عن التاريخ، أي عن الميادين الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وعن الوضع الديمغرافي والقانوني للجائتين المعنيتين.

ظهر الاسلام في إطار لا يتسم البتة بالفراغ العقائدي، بل إن الأديان الكتابية على الأخص قد صاغته في قالب فكري متميز: كانت اليهودية ممثلة في جاليات مستقرة هنا وهناك في الجزيرة العربية - وفي يثرب - المدينة بالخصوص - وما جاورها من بلاد الشرق الأدنى، وكانت المسيحية دين قبائل عربية ذات شأن كبنو حنيفة وكقبيلة تغلب التي قيل عنها «لوتأخر الإسلام لا كلت بنو تغلب الناس»، ومنتشرة في البحرين وفي اليمن وفي الحبشة وفي العراق وبلاد فارس، بالإضافة إلى المناطق التابعة سياسيا للنفوذ البيزنطي. ويمكن تفسير انتشارها بين العرب أنفسهم بأن عددا كبيرا من الكهنة والأساقفة والرهبان «كانوا في أيام الاضطهادات على عهد القياصرة الوثنيين أو ملوك الرومان المتشيعين لا يجدون أمانا لحياتهم إلا بأن يهجروا بلادهم ويفروا إلى بلاد العرب حيث كان يصعب على المعتصبين أن يدركوهم ويلحقوا بهم الأذى» (1). وهكذا كانت الصحراء

---

(1) لويس شيخو، النصرانية وآدابها بين عرب الجاهلية، 36/1.

ملجأ لبعض الفرق النصرانية المضطهدة، ولا شك أن تلك الفرق هي التي عرفها العرب أكثر من معرفتهم لآراء الكنيسة الرسومية (2). ثم كانت الأديان القديمة في الشرق، من آشورية وسومرية وبابلية وغيرها، ماثلة في شكل رواسب في نفوس من كانوا على الوثنية، بحيث كان الميدان محتلا أو شبه محتل، وكان على الإسلام أن يفرض نفسه في خضم هذه العقائد.

ولم يكن المسلمون الأولون بمعزل عن أتباع الديانات الأخرى وعن المسيحيين منهم بالخصوص، بل إن النبي نفسه كان - ولا شك - يعرف ما يمكن لأي قرشي معرفته عن النصارى الذين كانت لقريش معهم علاقات تجارية متينة. إننا نكاد نوقن بأن الخبر الذي أوردته السيرة عن لقاء النبي ببحيرا الراهب (3) موضوع في زمن متأخر عن حياة الرسول، إذ كان القصد منه إثبات نبوته على أساس أن أهل الكتاب - والحفء كذلك - كانوا ينتظرون في تلك الفترة، ومن الحجاز بالذات، النبي الذي بشرت به الكتب، ولكن لجوءه حين ضاق الأمر بأصحابه الأولين في مكة إلى بعثهم إلى الحبشة على دفعتين ذو دلالة لا تنكر على أن المسيحية لم تكن بالنسبة إليه ديناً غريباً. وقد كان ورقة بن نوفل عم امرأته خديجة نصرانيا (4)، وكانت أول امرأة تزوجها بعد خديجة هي سودة بنت زمعة، كانت تحت السكران بن عمرو وهو من مهاجرة الحبشة فتنصر ومات بها (5)، ثم تزوج أم حبيبة رملة بنت أبي سفيان وقد تنصر كذلك زوجها عبيد الله بن جحش ومات على النصرانية، وكان من الذين هاجروا إلى الحبشة في الهجرة الثانية (6). ومن المستبعد أن تجهل المرأتان عقيدة زوجها السابقين وأن لا تثير المسألة فضول النبي حتى قبل دخوله بدارية القبطية (7).

وكان المهاجرون إلى الحبشة من أصحاب النبي قد قضوا سنوات عديدة في بيئة مسيحية اطلعوا فيها عن كتب على معتقدات القوم وعلى تعبدهم لمريم أم المسيح على وجه الخصوص، وهو تعبد موروث عن عبادتهم لإله عظيم ولأمه قبل دخولهم النصرانية (8). ووفد على النبي من جهة أخرى نصارى بصفتهم كذلك. ولئن كنا

(2) انظر عن مدى انتشار المسيحية في شبه الجزيرة: م. وات ( M. Watt )، محمد في المدينة، الفصل الرابع بالخصوص، ص 215-120 وكذلك ص 488-480.

(3) ابن هشام، السيرة، 1/195-194. وانظر كذلك 1/203.

(4) المصدر نفسه، 1/208-206 و242-243.

(5) تاريخ الطبري، 3/161.

(6) المصدر نفسه، 3/165 وسيرة ابن هشام، 1/243 و3/417.

(7) سيرة ابن هشام، 1/4/306.

(8) M-G. Demombynes, Mahomet، ص 24.

نشك في أن يكونوا وفدوا عليه وهو بمكة حسب ما يذكره ابن اسحاق (9)، فإن خبر وفد نصارى نجران على النبي في المدينة سنة 632/10 والمباهلة التي عرضها عليهم حين أبو الاسلام (10) وعهده اليهم (11)، دليل آخر على أن علاقته بهم لم تكن في مستوى نظري مجرد وإنما كانت علاقة شخصية مباشرة (12).

وكذا كان الشأن مع الصحابة. فقد جدد أبو بكر العهد لنصارى نجران (13)، وجاء في وصيته لأسامة بن زيد: «وسوف تمرون بأقوام فرغوا أنفسهم في الصوامع فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له» (14)، وواجه قواده الفاتحون أوضاعا كان لا بد لهم فيها من تجسيم أسس العلاقة بين المسلمين والنصارى. وهكذا عهد خالد ابن الوليد مثلا لأهل الحيرة من النصارى (15)، وكان جوابه لهند صاحبة الدير المعروف باسمها وقد دخلت عليه لما افتتح الحيرة تسأله حفظ بني دينها أن قال: «هذا فرض علينا وقد وصانا به نبينا» (16).

إلا أن خلافة عمر بن الخطاب هي التي نسجت فيها الخيوط الأساسية للعلاقة بين المسلمين والنصارى. كان عمر هو الذي أمر بإجلاء النصارى عن نجران اليمن الى نجران العراق «لأنه خافهم على المسلمين» (17). ولكن المسلمين قد وجدوا أنفسهم من ناحية أخرى أقلية وسط جاليات مسيحية أهلية من مختلف الطوائف في البلاد المفتوحة، في العراق وفي الشام وفلسطين وفي مصر، كما أصبحوا يحكمون

(9) سيرة ابن هشام، 419.418/1.

(10) المصدر السابق، 175/2 و216.204؛ تاريخ الطبري، 139/3، الخ. وانظر من الدراسات الحديثة عن المباهلة: لويس ماسينيون، المباهلة بني النبي ونصارى نجران في سنة 10هـ. بالمدينة، ترجمة عبد الرحمان بدوي في شخصيات قلقة في الاسلام، ص ص 182-159. و

A. Meziane, le sens de la Mubahala d'après la tradition Islamique

(11) أبو يوسف يعقوب، كتاب الخراج، 78. وانظر كذلك في تاريخ الطبري 121/3، عهده للملك حبر عن اليهود والنصارى، وفي 129/3، عهده لبني الحارث بن كعب عن النصارى.

(12) وجدير بالملاحظة حضور النماذج المسيحية في سلوك النبي. انظر مثلا قوله لقباء الأنصار قبل الهجرة: «أنتم على قومكم بما فيهم كفلاء ككفالة الحوار بين لميسى بن مريم، وأنا كفييل على قومي» تاريخ الطبري، 363/2.

(13) أبو يوسف، الخراج، 79؛ تاريخ الطبري، 322.321/3.

(14) تاريخ الطبري، 227/3.

(15) المصدر نفسه، 364/3.

(16) ذيل الديارات للشابشتي، 389. وقارن بما جاء في تاريخ الطبري، 377/3، من أن خالدا وجد في حصن عين التمر «في بيعتهم أربعين غلاما يتعلمون الانجيل، عليهم باب مغلوق، فكسره عنهم».

(17) الخراج لأبي يوسف، 80-79. ونجد في المصادر الاسلامية تبريرا آخر لهذا الإجلاء، ويتمثل في تطبيق عمر لأمر النبي «أخرجوا المشركين من جزيرة العرب» أو «لا يترك بحريرة العرب دينان». انظر مثلا تاريخ الطبري 193/3 و215.

مدنا كانت مراكز دينية مسيحية هامة من أمثال بيت المقدس وأنطاكية ودمشق (18) وقيسارية والرها ونصيبين والاسكندرية. ولعل العامل الديني قد لعب دورا كبيرا في تكييف ردود الفعل النصرانية إزاء العرب الفاتحين (19).

كان من مصلحة الطبقة الأرستقراطية قبول الأمر الواقع ما دام المسلمون لا يعيدون النظر في امتيازاتها بصفة جذرية. وكان رجال الدين اليعاقبة والنساطرة يرون من ناحيتهم في المسلمين حاجزا دون تدخل السلطة البيزنطية في المسائل الدينية، بحيث توفرت لهم لأول مرة فرصة التساوي مع الخلقدونيين أو الملكية في نظر أصحاب السلطة الجدد. وقد كان المسلمون ينظرون ببعض الريبة إلى الملكية خشية اتصالهم بالروم، وهو ما كان يحدث فعلا حتى من قبل بعض العرب الذين لم يقطعوا كل صلة بمحكماهم السابقين بمجرد فتح المناطق التي كانوا يتواجدون فيها (20). ولكن الملكية كانوا يمثلون من جهة أخرى العنصر الحضري المهيا ثقافيا أكثر من غيره ليكون مخاطبا كفاءا وعضدا ثمينا للنظام الجديد في تسيير الشؤون الإدارية، فلم يكن هناك بد من التعامل معهم.

وكانت معاملة الروم لأهل الشام قبل الفتح قاسية إلى حد أنهم فضلوا الحكم العربي (21). وهذا ما يفسر كذلك ولاءهم حتى في الظروف التي كان يمكن لهم فيها العودة إلى أحضان الامبراطورية. ويؤكد هذه الظاهرة ما يرويه أبو يوسف من أنه «لما رأى أهل الذمة وفاء المسلمين لهم وحسن السيرة فيهم، صاروا أشداء على عدو المسلمين وعونا للمسلمين على أعدائهم فبعث أهل كل مدينة ممن جرى الصلح بينهم وبين المسلمين رجالا من قبلمهم يتجسسون الأخبار عن الروم وعن ملكهم وما يريدون أن يصنعوا، فأتى أهل كل مدينة رسلمهم يخبرونهم بأن الروم قد

---

(18) كان للنصارى في هذه المدينة عند الفتح سنة 635م حوالي 40 معبدا وكنيسة جلها للملكية. وكان لمطرانها الملكي - وهويي في المرتبة بطريك أنطاكية مباشرة - 11 أسقفا يخضعون لسلطته، Nasrallah, Saint Jean de Damas

(19) انظر في هذا الموضوع: A. Ducellier, Le Miroir de l'Islam

Cl. Cahen, Note sur l'accueil des chrétiens d'Orient à l'Islam و

(20) انظر مثلا ما يورده الطبري في تاريخه، 55/4، من كتاب عمر الى الروم: «إنه بلغني أن حيا من أحياء العرب ترك دارنا وأتى دارك فوالله لتخرجته أو لتنبذنا إلى النصارى ثم لنخرجهم إليك».

(21)

«Le Dieu des vengeances, voyant la méchanceté des Romains qui, partout où ils dominaient, pillèrent cruellement nos églises et nos monastères et nous condamnaient sans pitié, amena du Sud les fils d'Ismaël pour nous délivrer par eux... Ce ne fut pas un léger avantage pour nous d'être délivrés de la cruauté des Romains, de leur méchanceté, de leur colère, de leur cruelle jalousie, et de nous trouver en repos. Michel Syrus patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199). Chronique, XI, 4, trad. G. Bardy, dans La question des chrétiens dans l'Eglise ancienne, 1/31

جمعوا جمعاً لم ير مثله. فأتى رؤساء أهل كل مدينة إلى الأمير الذي خلفه أبو عبيدة عليهم فأخبروه بذلك، فكتب والي كل مدينة ممن خلفه أبو عبيدة إلى أبي عبيدة يخبره بذلك، وتتابعت الأخبار على أبي عبيدة فاشتد ذلك عليه وعلى المسلمين. فكتب أبو عبيدة إلى كل وال ممن خلفه في المدن التي صالح أهلها يأمرهم أن يردوا عليهم ما جبي منهم من الجزية والخراج، وكتب إليهم أن يقولوا لهم: «إنما رددنا عليكم أموالكم لأنه قد بلغنا ما جمع لنا من الجموع وأنكم اشتراطتم علينا أن نمنعكم وأنا لا نقدر على ذلك. وقد رددنا عليكم ما أخذنا منكم ونحن لكم على الشرط وما كتبنا بيننا وبينكم إن نصرنا الله عليهم». فلما قالوا ذلك لهم وردوا عليهم الأموال التي جبوها منهم قالوا: «ردكم الله علينا ونصركم عليهم، فلو كانوا هم لم يردوا علينا شيئاً وأخذوا كل شيء بقي لنا حتى لا يدعوا لنا شيئاً» (22).

و بروي البلاذري أنه «لما جمع هرقل للمسلمين الجموع وبلغ المسلمين إقبالهم إليهم بوقعة اليرموك ردوا على أهل حمص ما كانوا أخذوا منهم من الخراج وقالوا: «قد شغلنا عن نصرتكم والدفع عنكم فأنتم على أمركم». فقال أهل حمص: «الولآيتكم وعدلكم أحب إلينا مما كنا فيه من الظلم والغشم ولدفعن جند هرقل عن المدينة مع عاملكم»... فأغلقوا الأبواب وحرسوها، وكذلك فعل أهل المدن التي صولحت من النصارى واليهود، وقالوا: «إن ظهر الروم وأتباعهم على المسلمين صرنا إلى ما كنا عليه وإلا فإننا على أمرنا ما بقي للمسلمين عدد». فلما هزم الله الكفرة وأظهر المسلمين فتحوا مدنها وأخرجوا المقلسين فلبعوا، وأدوا الخراج» (23).

وقد يكون هذا السلوك محل شك لولا أن المصادر المسيحية نفسها تدعم في جملتها الشهادات الإسلامية (24) وأنه يعسر تفسير سرعة الفتوح وسهولتها النسبية بدون تقدير هذا العامل حق قدره. ولما استتب الأمر للمسلمين لم تشهد البلاد المنتصرة انتفاضات لأسباب دينية، وكان سكانها سثموا المجادلات اللاهوتية التي

(22) أبو يوسف، كتاب الخراج، 149-150.

(23) البلاذري، فتوح البلدان، 143، و يقول عبد الجبار في نفس المعنى: «إن أهل حمص بكوا لرحيل أبي عبيدة ابن الجراح عنهم لما تكاثرت عليه ملوك الروم. فقيل لأهل حمص: «تكون على هؤلاء وهم أعداؤكم في الدين، والذين يجيئونكم ملوككم وأهل دينكم»: فيقولون: «هؤلاء أهل الأمانة والوفاء وقول الحق والعمل به وقد آمنناهم... دماؤنا محقونة وأموالنا موفورة وسبلنا آمنة وأعراضنا مصونة. وأهل ديننا يفتضون أبنكارنا ويشربون خمرنا و يأكلون ودواهم أقاتنا وعلف مواشينا و يسخروونا لمونتهم». فكان سرورهم بملك المسلمين لهم عظيماً»،

تبييت، 327

(24) Ducellier le Miror de l'Islam، ص ص 39-52 بالخصوص.



لا طائل تحتها وما يتبع هذه المجادلات من عنت متعدد المظاهر يصل حد التقاتل، ووجدوا في الإسلام في أول عهده سماحة و يسرا (25)، كما وجدوا أكثر من عنصر مشترك بينه وبين دينهم الموروث. فلا غرو أن ينتشر المد الاسلامي بصفة مستمرة وأن يشمل المدن بالخصوص منذ عهد الفتوح الى القرن الثالث/التاسع، حتى اذا كان القرن الرابع/العاشر لم يعد النصارى يمثلون إلا أقليات محدودة العدد في مختلف أنحاء البلاد الاسلامية، إن استثنينا بعض الجهات الخاصة (26). وكانت تلك الأقليات ذات طابع ريفي غالب، وبالتالي ذات مستوى ثقافي متواضع. وهو أمر طبيعي إذا ما اعتبرنا أن المسيحية كانت مجرد طلاء خارجي يخفي الكثير من العقائد الشعبية الأسطورية العريقة في القدم في عهد لم يكن فيه التعليم منتشرا على نطاق واسع وإنما كان محصورا أو شبه محصور في أوساط رجال الكنيسة وفي الحواضر دون الأرياف.

وكما هو متوقع في مثل هذه الحال فإن تغير العقليات لم يساير سرعة انتشار الإسلام (27) فحمل المنتقلون اليه من النصرانية - ومن غيرها - أطرهم الذهنية وعاداتهم في التفكير وإشكالياتهم (28) وساهموا، عن غير وعي في أغلب الأحيان، في نشأة أجيال من المسلمين يختلف تصورها للدين وممارستها له عما كان عليه الأمر

(25) انظر مثلا ما يقوله في هذا المجال ك. كاهن Cl. Cahen l'islam ، ص 38.

(26) ا.م السابق، 102 و 151 نظر عن نصارى افریقیة :

A Mahjoubi, Nouveau témoignage épigraphique sur la communauté chrétienne de Kairouan au XIe S. وعن نصارى العراق دراسات الأب فايي ( J.M. Fiey ) وبالخصوص :

Jalons pour une histoire de l'Eglise en Iraq; Communautés Syriennes en Iran et Iraq...; Chrétiens Syriennes sous les Abbassides...

والملاحظ أن ماسينيون يقدر عدد النصارى ببغداد في أوئل القرن الرابع بعشرين في المائة من جملة مليون ونصف نسمة، 15% منهم نساطرة و4% يعاقبه و1% ملكية، وتبدو هذه النسبة مبالغاً فيها و يعسر قبولها لا سيما وأنه لا يستند في تقديره صراحة الى أي وثيقة 286/1 La Passion de Hallag

بينما يبدو تقدير آدم متر أقرب إلى الواقع حين اعتبر أن عددهم بلغ في نفس الفترة ما بين أربعين وخمسين ألفا - وهو ما لا يمثل سوى نسبة 3% إن كان عدد سكان تلك المدينة مليوناً ونصفاً - بناء على أن مداخيل الدولة من الجزية بلغت مائة وستين ألف درهم، الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري، ص 66.

(27)

«Contrastant avec la vaste et rapide expansion de l'Islam, la reconversion des mentalités qu'il implique ne s'accomplira que lentement...» M. Abdesslem, le thème de la Mort ... ص 164.

(28)

«En embrassant l'Islam, les nouveaux convertis ne se dépouillèrent pas subitement de tout leur passé chrétien, juif, manichéen ou autre - et de leurs habitudes mentales. Ils ne subirent pas de lavage de cerveau préalable, et ils ne devinrent pas non plus subitement amnésiques. Ils posèrent et se posèrent donc les mêmes questions qui les avaient traditionnellement préoccupés.» M. Taibi, Du nouveau sur l'Iz'izal en Iraq ص 54.

في عهد الرسول (29). بدأ ذلك في العصر الأموي ولكنه استفحل مع انتقال مركز الخلافة الى بغداد، بجوار الفرس والنصارى النساطرة وفشو الاهتمام بـ «علوم الأوائل» من فلسفة وهندسة وطب وما إليها، إلى جانب الاهتمام بالعلوم الدينية من تفسير وحديث وفقه، والعلوم العربية التقليدية كاللغة والشعر. وقد لعبت حركة الترجمة على أيدي النصارى خاصة وبتشجيع من الخلفاء العباسيين دوراً أصبح اليوم معروفاً معرفة كافية.

ولم تكن العلاقة بين الإسلام والمسيحية مقصورة على مارسب في نفوس الذين أسلموا من النصارى فحسب، وإنما كانت تبرز في مظاهر التعايش بين المجموعتين الإسلامية والمسيحية وبين أفرادها. ومن المؤسف أن المؤرخين القدامى لم يكونوا يهيرون أي اهتمام للطبقات الشعبية في المجتمع ولأساليب عيشها فكذلك نعدم المعلومات عن الحياة اليومية وما يكتنفها من ملابسات حين نبحت عن وضع الأقليات من الوجهة الاجتماعية. لذا لا يسعنا الا أن نرى في بعض الإشارات التي حفظها لنا التاريخ علامات على ظواهر أشمل وأكثر تعقيداً (30).

من هذه الإشارات على سبيل المثال لا الحصر، اشتراك المسلمين في أعياد النصارى: يقول الشابشتي في حديثه عن دير سمالو: «وعيد الفصح ببغداد فيه منظر عجيب لأنه لا يبقى نصراني إلا حضره وتقرّب (31) فيه، ولا أحد من أهل التطرب واللهو من المسلمين الا قصده للتنزه فيه» (32). ويقول عن دير الثعالب بالجانب الغربي من بغداد بالموضع المعروف بباب الحديد: «وله عيد لا يتخلف عنه أحد من النصارى والمسلمين» (33). أما دير الخوات بعكبرا «فعيده الأحد الأول من الصوم يجتمع إليه كل من يقرب منه من النصارى والمسلمين فيعيد هؤلاء و يتنزه هؤلاء» (34).

---

(29) عن أنس بن مالك (ت. 90هـ) قال: «ما أعرف شيئاً مما كان على عهد رسول الله (ص). قيل: الصلاة؟ قال: أليس صنعتم ما صنعتم فيها!» صحيح البخاري، باب الاعتصام بالسنة.

(30) أورد متن في الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، فلاهاما عن هذه العلاقات، 1/10057. وقد نعلمنا عدم تكرار المعلومات التي أثبتنا فيه إلا ما اقتضاه وضوح العرض. وانظر كذلك الفصل الذي خصمه لأعياد 286-276.

(31) أي تناول القربان المقدس.

(32) الشابشتي، الديارات، 14.

(33) المصدر نفسه، 24.

(34) المصدر نفسه، 93.

وكما كان المسلمون يترددون على الأديرة للشراب أو للتنزه (35)، فقد كانت الفرص متاحة لهم للاطلاع على كنائس النصارى وعلى قيامهم فيها بطقوسهم (36). وإذا كان الوليد بن عبد الملك أمر سنة 706/87 بهدم بيعة النصارى لأنه سمع وهو على المنبر صوت ناقوس (37) فإن خالد بن عبد الله القسري (ت. 744/126) بنى لأمه - وكانت نصرانية - بيعة محاذية لجامع الكوفة (38). وهذا التجاور، لا في أماكن العبادة فحسب وإنما في الحياة العامة في شتى مظاهرها، قد أحدث نوعاً من التضامن في الظروف الصعبة كما نتج عنه توتر في ظروف متأزمة أخرى.

فقد كانت وزارة أبي الفضل الشيرازي لعز الدولة البويهى مقيمة عند المسلمين والنصارى على السواء إلى درجة أن المعاصرين رأوا في القبض عليه استجابة إلهية لكثرة «الدعاء عليه في المساجد والبيع والكنائس» (39). وكان العامة، من ناحية أخرى، يصبون جام غضبهم على النصارى لأسباب غير واضحة لدينا. ففي سنة 884/271 «خربت العامة الدير العتيق الذي وراء نهر عيسى، وانتهوا كل ما كان فيه من متاع، وقلعوا الأبواب والخشب وغير ذلك، وهدموا بعض حيطانه، وسقوفه». ولما منعه صاحب شرطة بغداد من هدم ما بقي منه، ثم بنى ما كان العامة هدمته، تجمعوا في السنة الموالية فهدموا ما كان بنى من البيعة (40). وفي سنة 919/307 «ضجت العامة من الغلاء وكسروا المنابر وقطعوا الصلاة وأحرقوا الجسور وقصدوا دار الروم ونهبوها» (41) وكذلك في سنة 1002/392 «ثار العامة بالنصارى ونهبوا البيعة بقطيعة الرقيق وأحرقوها» (42). إن رد الفعل على الغلاء

---

(35) كان أبو نواس من أشهر المترددين على الأديرة وقد ذكر الكثير منها في أشعاره، ومن أطرف الأخبار عن الشرب في الأديرة ما رواه الشاشتي عن خارويه (حكم مصر من 884/270 إلى 895/282)، قال في معرض حديثه عن دير القصر بمصر: «وفي هيكلة صورة مريم في حجرها صورة المسيح عَمِّ، والناس يقصدون الموضع للنظر إلى هذه الصورة. وفي أعلاه غرفة بناها أبو الجيش خارويه بن أحمد بن طولون، لها أربع طاقات إلى أربع جهات. وكان كثير الغشيان لهذا الدير، معجبا بالصورة التي فيه، يشرب على النظر إليها» الديارات، 284.

(36) انظر الوصف الأسطوري الذي دونه ابن رسته في الأعلام النفيسة، عن هارون بن يحيى، لكنيسة القسطنطينية، 122.121 ولكنيسة رومية، 128.129؛ وما جاء في رسائل إخوان الصفاء من وصف لكنيسة كنائس النصارى في بلاد الروم، 88.87/4 (من ط. بيروت).

(37) مروج الذهب، 175/3، قارن بتاريخ الطبري، 499/6.

(38) البلاذري، فوج البلدان، 284. وفي الديارات، 258، أن بعض الأديرة كان ملاصقا للجامع.

(39) تكله تاريخ الطبري، 429.

(40) تاريخ الطبري، 9.8/10.

(41) تكله تاريخ الطبري، 429.

(42) تاريخ هلال الصابي، 418/8.

لم يقتصر لا محالة على مهاجمة النصارى وكان المسلمون بلا شك أكثر المتضررين، ولكن، رغم ذلك، يبقى السؤال: لماذا النصارى بالذات؟ ولم كانوا هم دون اليهود أو غيرهم من الأقليات الجنسية والدينية؟

قد يكون لتبؤى النصارى مراكز حساسة في الدولة، كوظيفة الكتابة للخلفاء والأمراء والوزراء، ما يحمل الناس على اعتبارهم مسؤولين إلى حد كبير عما يكون من فساد. وبالفعل، كانت هذه الوظيفة تقليدية فهم منذ زمن معاوية بن أبي سفيان حيث «كان كاتبه وصاحب أمره سرجون بن منصور الرومي» (43) وقد تقلص دورهم نسبياً عندما نقل الديوان من اليونانية إلى العربية في عهد عبد الملك ابن مروان حتى أن كاتبه النصراني قال لزملائه: «اطلبوا المعيشة من غير هذه الصناعة فقد قطعها الله عنكم» (44)، ولكنهم سرعان ما تكيفوا مع الوضع الجديد واستردوا مكانتهم شيئاً فشيئاً، فإذا بنا نرى الجاحظ يتذمر من صلفهم وتطاولهم على الإسلام والمسلمين (45)، وإذا بكتب التاريخ حافلة بالدلائل على ثروتهم وعلى مدى مساهمتهم في «صنع القرار» منذ أواسط القرن الثالث/ التاسع وبداية أفول سلطة الخلفاء العباسيين لفائدة العنصر التركي ثم لفائدة البويهيين.

فهذا المتوكّل (861/247-847/232) أمر سنة 233هـ، «بإبراهيم الجعيد النصراني أخى أيوب كاتب سمانة فضرب له بالأعمدة حتى أقر بسبعين ألف دينار» (46)، ولكنه حين أمر سنة 245هـ بحفر نهر وقدر له من النفقة مائتي ألف دينار «صير النفقة عليه إلى دليل بن يعقوب النصراني كاتباً بغاً» (47). ولئن كان سلمة بن سعيد النصراني كاتباً لأم الخليفة المستعين (866/252-862/248) فحسب (48)، فإن الحسين بن عمرو النصراني كاتب المكتفي (908/295-902/289) هو الذي باشر أخذ البيعة له على من في عسكره إثر وفاة المعتضد (902/289-892/279) (49)، فلا عجب أن يخلع على ابن دليل النصراني كاتب يوسف بن أبي الساج سنة 296هـ. كما يخلع على أعيان الدولة (50).

(43) تاريخ الطبري، 5/330، 6/180.

(44) البلاذري، فتوح البلدان، 197.

(45) الرد على النصارى، 16-18.

(46) تاريخ الطبري، 9/162.

(47) المصدر نفسه، 9/212.

(48) المصدر نفسه، 10/263.

(49) المصدر نفسه، 10/88.

(50) المصدر نفسه، 10/141-142.

ولا غرابة إذن أن يسئى العامة معاملة النصارى في عهد المقتدر (932/320.908/295) بصفة خاصة، حيث كان الأمر والنهي بيد أمه الرومية «السيدة» شغب (51)، ثم صار «الأمر كله إلى مفلح وإلى كاتبه النصراني المعروف ببشر بن عبد الله بن بشر» (52). وفي هذا العهد بالذات كان كاتب الأمراء من بني رائق إبراهيم النصراني (53)، وكاتب أبي علي الحسين بن القاسم المعروف بأبي الجمال وزير المقتدر، أبا بشر النصراني (54). وأبو الجمال هذا، الذي قُلت الوزارة سنة 319هـ. «كان يتقرب إلى النصارى الكتاب بأن يقول لهم: «إن أهلي منكم وأجدادي من كباركم». وإن صليبا سقط من يد عبيد الله بن سليمان، جده، في أيام المعتضد فلما رآه الناس قال: «هذا شيء تتبرك به عجائزنا فتجعله في ثيابنا من حيث لا نعلم» (تقربا إليهم بهذا وشبهه» (55).

ثم نرى الوزير ابن مقلة يستتر في دار أبي الفضل بن ماري النصراني حين همّ به القاهرة (934/322.932/320) (56)، والخليفة المطيع (974/363.946/334) ينزل في دير النصارى حين انحدر إلى بغداد من سرّ من رأى مع عز الدولة في أول خلافته، ويستكتب على خاص أمره أبا الحسن طازاذ بن عيسى النصراني (57). وكان كاتب المهلبى وزير المطيع نصرانيا أيضا، هو أبو العلاء عيسى بن الحسن بن أيزونا (58). وكذلك البوهيون، كان بعضهم يستكتب النصارى، فعماد الدولة علي بن بويه (ت. 949/338) كان كاتبه ووزيره سنة 322هـ. رجلا نصرانيا من أهل الري يعرف بأبي سعد اسرائيل بن موسى (59)، ثم عيّن بعده أبا سعيد النصراني (60). ولم يشذّ الفاطميون في اتخاذ النصارى كتابا ووزراء، فالعزير (996/386.976/365) الذي كانت زوجته - أم الحاكم - مسيحية وقوية التأثير فيه، كان آخر من تولى الوزارة في عهده عيسى بن نسطور النصراني «فقال إلى

(51) انظر مثلا عن دورها في خلافة ابنتها: علي إبراهيم حسن، التاريخ الاسلامي العام، 429-431.

(52) صلة تاريخ الطبري، 98.

(53) مسكويه، تجارب الأمم، 218/1.

(54) المصدر السابق، 216/1.

(55) صلة تاريخ الطبري، 141.

(56) تكملة تاريخ الطبري، 285.

(57) المصدر نفسه، 366-355.

(58) المصدر نفسه، 398.

(59) تجارب الأمم، 300.299/1.

(60) تكملة تاريخ الطبري، 293.

النصارى وولاهم الأعمال وعدل عن الكتاب والمتصرفين من المسلمين» (61).  
 وإلى جانب الكتاب، نجد صنفين من النصارى يتفاوت تأثيرهما في السلطة باختلاف الظرف والشخصية، الأول تمثله النساء الروميات اللاتي كثر اتخاذهن الخلفاء العباسيين لهن أمهات أولاد، فحظي بذلك النصارى في أعين العامة على الأقل (62). ونعرف منهن مثلاً أمهات الواثق بن المعتصم (قراطيس) (63)، والمنتصر بن المتوكل (حبشية) (64)، والمستعين (صقلبية اسمها مخارق) (65)، والمهتدي بن الواثق (قرب) (66)، والمعتضد (ضاران) (67)، والمقتدر ابن المعتضد (السيدة - شعب)، والعتيق بن المقتدر (68)، والمستكفي بن المكتفي (غصن) (69).  
 والصنف الثاني يمثله الأطباء والمنجمون والمترجمون النصارى، وقد كانوا في الغالب محل ثقة الخلفاء ومن جملة نداماهم، وبعضهم لعب دوراً سياسياً بارزاً مثلما هو

(61) ذيل تجارب الأمم، 185-187. وانظر عن سياسة العزيز الموالية للنصارى فصل «العزيز بالله» في د.م.إ.، ط 2 / 846.

وقد كان الحمدانيون كذلك يستكفون النصارى، من ذلك أن مارماري بن طوى الجمالتيق (ت. 391هـ) - وهو من أهل الموصل ومن أولاد الرؤساء والكتاب - «تربى في الدواوين وكعب لينة أحد أمراء ناصر الدولة، ولما اضطربت أمور بني حمدان لقبض أولادها على أبيهم بغير إذنها وسائر الإخوة، ووقع بينهم القتال، أثر الترهيب» (تاريخ هلال الصابي، 338/8 وهامش 1). وقد يحدث أن يكون بعض النصارى سفراء مثل الربيع بن زيد الذي تولى السفارة للخليفة الأموي بالأندلس عبد الرحمن الثالث سنة 955/344، انظر:

E. Cerulli, Le Calife 'Abd ar-Rahman III de Cordoue et le martyr Pélage...

(62) الجاحظ، الرد على النصارى، 16.

(63) تاريخ الطبري، 123/9، 151، مروج الذهب، 65/4.

(64) تاريخ الطبري، 254/9؛ مروج الذهب، 129/4.

(65) مروج الذهب، 144/4.

(66) تاريخ الطبري، 391/9؛ مروج الذهب، 182/4.

(67) مروج الذهب، 231/4.

(68) تكملة تاريخ الطبري، 324.

(69) المصدر نفسه، 349. والملاحظ أن ظاهرة التزوج بالنصرانيات أو اتخاذهن أمهات أولاد، وإن شاعت في القرنين الثالث والرابع للهجرة، فإنها كانت موجودة قبل ذلك. فعثمان بن عفان تزوج سنة 28هـ. نائلة ابنة الفرافصة الكلبية وكانت نصرانية إلا أنها «تحنثت» قبل أن يدخل بها (تاريخ الطبري، 263/4)، والعباس بن عبد المطلب كانت له أم ولد رومية يقال لها مسلية له منها من الأولاد كثير وتما (الطبري)، المنتخب من كتاب ذيل المنيل، (536)، وكان للخليفة العباسي المنصور أم ولد رومية يقال لها قالي الفراشة، له منها صالح المسكين (تاريخ الطبري، 102/8). هذا بالإضافة إلى الجوارى النصرانيات اللاتي كانت تحفل بهن بلاطات الخلفاء، انظر مثلاً ما يورده الطبري في تاريخه 185-184/8 عن المهدي أنه «دخل بعض دوره يوماً فإذا جارية له نصرانية وإذا جيبها واسع وقد انكشف عما بين ثديها وإذا صلب من ذهب معلق في ذلك الموضع فاستحسنته فد به إليه فجدبه فاحده...»، ولكن لا شيء يدل على أن النصرانيات في المجتمع الراعي ببغداد كن يتمتعن «بتعاقف عالية»، كما يوهم بذلك ماسينيون: *La passion de Heliā*، 271-270/1.

شأن عيسى المتطبب (970/360 أو 968/358.884/271) الذي هياً من 299هـ الى 304هـ مع ابن فرجويه عودة ابن الفرات إلى الحكم وكان ذا نفوذ واسع بين 304 و311هـ (70).

وهكذا يتبين أن النصارى، بقطع النظر عن اختلافاتهم المذهبية، لا يكونون في العالم الإسلامي، وفي الحقبة التي تعيننا بالذات، مجموعة واحدة ذات مصالح متضامنة وذات مستوى ثقافي ومادي واحد أو متقارب، فكانت نسبة ضئيلة منهم تتمتع بالمال والجاه والمعرفة في حين كان نصيب الأغلبية المطلقة منهم من هذه العناصر الثلاثة شبه معدوم، وهم الذين كانوا عرضة للتجاوزات في تطبيق نظام الجزية. ولذا كان التدمير من وطأة الضرائب شبه مطرد في آثار المؤرخين من النصارى (71).

كانت الجزية في أول أمرها ضريبة على أهل الكتاب مقابل حمايتهم، ولذا كانت تتكرر في كتب الصلح التي عقدها ولاية عمر بن الخطاب في البلاد المفتوحة عبارات من أمثال «إِنَّ لَكُمْ الذِّمَّةَ وَعَلَيْنَا الْمَنَعَةُ» (72)، ولم يستثن من أهل الكتاب إلا نصارى تغلب ففرض عليهم أداء ضعف ما على المسلمين من الزكاة حين أبوا القبول بنظام الجزية (73). ولم يكن مقدارها من الثقل بحيث تكون عبء لا يطاق (74)، لا سيما وهي واجبة على الرجال منهم دون النساء والصبيان ولا تؤخذ من المسكين الذي يتصدق عليه ولا من أعمى لا حرفة له ولا عمل ولا من مقعد ولا من المترهبين وأهل الصوامع إن لم يكونوا موسرين ولا من الشيخ الكبير الذي لا يستطيع العمل ولا شئ له وكذلك المغلوب على عقله (75). إلا أن ما يلاحظ بصفة واضحة هو بعد النظرية عن التطبيق منذ وقت مبكر جداً. كانت النظرية تقتضي الرفق بأهل الذمة وعدم تكليفهم فوق ما يطيقون،

(70) مسكويه، تجارب الأمم، 43/2، 272، 294؛ Hallaq؛ 1. Massignon، La passion de Hallaq؛ 190، 490.

(71) راجع مثلاً: Ducettier، Le Musulman et l'Islam.

(72) تاريخ الطبري، 4/152، وانظر كذلك 137 و141، الخ.

(73) أبو يوسف، الخراج، 129-130؛ البلاذري، فتوح البلدان، 185-187؛ ابن قتيبة، المعارف؛ 574؛ تاريخ الطبري، 4/5655، الخ. وكان رأي علي بن أبي طالب أنه لا يقبل من عربي جزية وإن لم يسلموا جوهدها، القاضي النعمان، دعائم الإسلام، 1/388.

(74) أبو يوسف الخراج، 132؛ ابن قيم الجزية، أحكام أهل الذمة، 1/34-26، في شأن اختلاف الفقهاء في هذا المقدار.

(75) أبو يوسف، كتاب الخراج، 132، 133.

لكن عمليا، كانت معاملة المسلمين لهم لا تخلو من القسوة والشدة. هذا عمر بن الخطاب يمر في مسيره من الشام على قوم أقيموا في الشمس يصب على رؤوسهم الزيت، فقال: «ما بال هؤلاء؟» فقالوا: «عليهم الجزية لم يؤدوها فهم يعذبون حتى يؤدوها» فقال عمر: «فما يقولون هم وما يعتذرون به في الجزية؟» قالوا: «يقولون لا نجد». قال: «فدعوهم، لا تكلفوهم ما لا يطيقون» (76). وبديهي أن سوء معاملة الذميين لم يكف بمجرد نهي الخليفة الثاني عنه، بدليل الإشارة إليه في كتب الفقه عموما، فالجباة المسلمون كالجباة في كل عصر ومصر تهمهم مصلحة الدولة ومصالحتهم الخاصة وقلما يؤثر فيهم الوازع الديني ومثاليته، بل قل إنه لا يدخل في اعتباراتهم البتة.

وكانت النظرية تقتضي أولا وأخيرا أن الجزية مفروضة على غير المسلمين الذين يعيشون في دار الاسلام، فإذا فعل الحكام بهذا المبدأ؟ «كتب بعض الولاة إلى الحجاج أن الخراج قد انكسر وأن أهل الذمة قد أسلموا ولحقوا بالأمصار، فأخذ الحجاج منهم الجزية مع إسلامهم... وجعل قراء البصرة يبكون لما يرون» (77). وهذا الفرق بين موقف رجل السلطة وموقف رجل الدين من الظواهر القارة في التاريخ الاسلامي - رغم التضامن الفعلي بينها وبيازاته - و يكفي وحده للدلالة على مدى التجنّي في نعت نظام سياسي ما بأنه إسلامي. ولكنه بليغ الدلالة من ناحية ثانية على الجاذبية التي كان يتمتع بها الاسلام كدين، رغم عدم تشجيع السلطة على اعتناقه خشية نضوب مورد هام من موارد الخزينة، أي لأسباب مادية بحتة.

ولم يكن النصراني وسائر الذميين مطالبين بدفع الجزية فقط وإنما كانوا يخضعون لجملة من الشروط سميت «بالشروط العمرية». يقول ابن قيم الجوزية: «وشهرة هذه الشروط تعني عن إسنادها، فإن الأئمة تلقوها بالقبول وذكروها في كتبهم واحتجوا بها، ولم ينزل ذكر الشروط العمرية على ألسنتهم وفي كتبهم» (78). ولكن اختلاف الصيغ التي وصلتنا فيها هذه الشروط لا يدع مجالاً للشك في أنها كانت عرضة لتحويلات عديدة وما نسبتها إلى عمر بن الخطاب إلا من باب

(76) المصدر نفسه، 135.

(77) أحمد أمين ضحى الاسلام، 1/383 نقلا عن ابن الأثير.

(78) أحكام أهل الذمة، 663، 664. وقد خصص لشرحها أكثر من مائتي صفحة: 873، 657.

وانظر في هذا المجال: A. Fattal. Le statut légal des non musulmans en pays d'islam.



البحث لها عن سند تاريخي وحجة أصولية. وتقتضي هذه الشروط فيما تقتضيه مخالفة أزياء أهل الذمة للباس المسلمين ووضع شارات مميزة ومنعهم من ركوب الخيل.

ونكاد نوقن، اعتمادا على المصادر التاريخية، أن محاولة تطبيق هذه الشروط بصفة فعلية وصارمة كانت مصاحبة لبروز طبقة من الكتاب والأغنياء النصارى كانت تنافس المسلمين في السلطة، وكانت انعكاسا لتأزم العلاقات مع الروم ولردود فعل أهل السنة والحديث معا. فقد أمر الرشيد سنة 191هـ. «بهدم الكنائس بالشغور وكتب إلى السندي بن شاهك يأمره بأخذ أهل الذمة بمدينة السلام بمخالفة هيئتهم هيئة المسلمين في لباسهم وركوبهم» (79) فكانت أوامره محدودة في الشغور وفي بغداد ولأسباب سياسية وأمنية فيما يبدو. أما المتوكل فقد أمر سنة 235هـ. «بأخذ النصارى وأهل الذمة كلهم بلبس الطيالة العسلية والزناير وركوب السروج بركب الخشب وبتصيير كرتين على مؤخر السروج وبتصيير زرين على قلانس من لبس منهم قلنسوة مخالفة لون القلنسوة التي يلبسها المسلمون، وبتصيير رقعتين على ما ظهر من لباس مماليكهم مخالف لونها لون الثوب الظاهر الذي عليه، وأن تكون إحدى الرقعتين بين يديه عند صدره والأخرى منها خلف ظهره، وتكون كل واحدة من الرقعتين قدر أربع أصابع، ولونها عسليا، ومن لبس منهم عمامة فكذلك يكون لونها لون العسلي، ومن خرج من نسائهم فبرزت فلا تبرز إلا في إزار عسلي، وأمر بأخذ مماليكهم بلبس الزناير ومنعهم لبس المناطق وأمر بهدم بيعهم المحدث، وبأخذ العشر من منازلهم، وإن كان الموضع واسعا صير مسجدا، وإن كان لا يصلح أن يكون مسجدا صير فضاء. وأمر أن يجعل على أبواب دورهم صور شياطين من خشب مسمورة، تفرقا بين منازلهم وبين منازل المسلمين، ونهى أن يستعان بهم في الدواوين وأعمال السلطان التي يجري أحكامهم فيها على المسلمين، ونهى أن يتعلم أولادهم في كتابات المسلمين، ولا يعلمهم مسلم، ونهى أن يظهروا في شعانينهم صليبا، وأن يشمعلوا في الطريق، وأمر بتسوية قبورهم مع الأرض لئلا تشبه قبور المسلمين. وكتب بذلك إلى عماله في الآفاق» (80).

(79) تاريخ الطبري، 324/8.

(80) المصدر نفسه، 171-174/9. وجاء في مدارك القاضي عياض: «ومن سيرة ابن طالب [عبد الله، قاض في القيروان، ت. 275هـ] في حكاة عنه أبو بكر المالكي أن جعل على أكتاف اليهود والنصارى رقاعا بيضا فيها صورة فرد وخنزير وعلى أبواب دورهم ألواح مسترة فيها صورة فرد»، محمد الطالبي، تراجم أغلبية، ص 223.

ومن الثابت أن هذه الأوامر المفصلة والشديدة، والتي لا أساس لها في القرآن أو في التعاليم النبوية، لم تطبق، ربما لأنها غير قابلة للتطبيق، فاضطر المتوكل نفسه إلى تجديدها بعد أربع سنوات فقط. ففي سنة 239هـ. أمر «بأخذ أهل الذمة بلبس دراعتين عسليتين على الأقبية والدراريع في المحرم منها. ثم أمر في صفر بالاقصاري في مراكبهم على ركوب البغال والحمر دون الخيل والبراذين. وفيها أمر المتوكل بهدم البيع المحدث في الاسلام» (81) وكان مآل هذه الاجراءات مآل سابقاتها ولاحقاتها سنة 296هـ. ففي هذه السنة عهد المقتدر في النصارى - بإيعاز من ابن الفرات - «بمنحوما كان عهد به المتوكل من رفضهم واطراحهم واسقاطهم عن الخدمة. ثم لم يدم ذلك فيهم» (82) إذ كان ابن الفرات - وهو من الشيعة، بل من غلاتها (83) - يرمي من هذه الأوامر إلى الظهور بمظهر المدافع عن السنة في الوقت الذي اتخذ فيه خمسة كتاب نصارى. ولعل هذا القرار لم يكن سوى «سلاح ضربي قصد به الكتاب النصارى الموالون للقنائين» (84).

وهكذا نستطيع التأكيد بأن فرض الغيار على النصارى وغيرهم من أهل الذمة، لاسيما إذا كان المقصود به إذلالهم وهانتهم لا مجرد تمييزهم عن المسلمين، كان شبيهاً باسقاط المكوس، باعتبار أنها لا تستند إلى أساس «شرعي» (85)، يلجأ اليها أصحاب السلطة حين يحتاجون إلى التملق مؤقتاً إلى الرعية، ثم لا تلبث مقتضيات الدولة والواقعية السياسية أن تسترد حقوقها فتهمل التضييقات على الذميين وتعاد المكوس إلى ما كانت عليه، أو أشد، لتدارك ما فات على بيت المال. أما في غير هذه الأوضاع الظرفية فإن الإنصاف يقتضي الاعتراف بأن معاملة المسلمين للأقليات الدينية وللنصارى بالخصوص، كانت بالمقارنة مع معاملة الممالك النصرانية في القرون الوسطى للأقليات الاسلامية أو اليهودية أكثر تسامحاً وإنسانية، في هذه القرون الأربعة الأولى على الأقل (86)، أي قبل تعقد العلاقات

(81) المصدر نفسه، 9/196.

(82) صلة تاريخ الطبري، 33.

(83) انظر عنه L. Massignon, Les origines schrites de la famille vizirale des Banu-I-Furai.

(84) D. Sourdel, Le vizirat abbasde (في مواضع متفرقة، انظر الفهرس) 1 و.د.م.إ.، ط 2، III/790-791 (D. Sourdel).

(85) L. Massignon Passion /I. 513-514.

(86) نجد الربط بين هاتين الظاهرتين صداحة عند الحافظ الذهبي، تاريخ الاسلام، حوادث سنة 488هـ. إذ يقول عن وزير المعتدي ومؤلف ذيل تجارب الأمم محمد بن الحسين بن عبد الله بن ابراهيم، ظهر الدين أبي شجاع الروذراوري: «وأسقطت المكوس في أيامه وألبس الذمة الغيار»، مقدمة الذيل، 2.

(86) يقول مسكويه عن عهد الدولة البويهية: «وأخرج من بيت المال أموالاً عظيمة صرفت في هذه الأبواب وفي =

بين المسلمين والنصارى وتآزمها بسبب الحروب الصليبية، وفتح القسطنطينية وما تبعها من احتلال الأتراك لمناطق شاسعة من أوروبا، وطرد المسلمين من الأندلس ثم الحملات الاستعمارية والتبشيرية المشبوهة في العصور الحديثة. وكذلك بسبب ما اعترى الحضارة الإسلامية نفسها - وبالتالي التفكير الديني فيها - من انحطاط وانطواء على النفس وركون إلى الحلول التي تضمن البقاء لا الحلول التي تراهن على المستقبل والمستعدة للمغامرة مع الآخر.

تلك إذن بعض الملامح عن علاقات المسلمين بالنصارى، قصدنا من التعرض إليها التنبيه إلى حقيقة كثيرا ما تغيب عن الأذهان، وهي أن الجدل الديني ليس مفصولا عن إطاره التاريخي، وإن كان له منطقه الخاص. وبدون معرفة ذلك الإطار نوشك أن ننسب إلى الدين ما ليس منه، كما نوشك إن لم ننتبه إلى هذه الحقيقة أن نبقى على ما تعانیه الدراسات الإسلامية من جود ووقوع في الخلط والتكرار.

ونحن لا ندعي أننا ألمنا بكل المجالات التي كانت للمسلمين فيها علاقة بالنصارى، فنحن لم نتعرض إلى الحروب التي كانت تدور بصفة دورية بين الأمويين ثم العباسيين أو الحمدانيين وبين الروم، وما يتجرع عنها من أسر من كلاب الجانين قد يؤدي إلى اعتناق دين الغالب رغبة أو رهبة (87). كما لم نتعرض إلى المباحث الفقهية المتعلقة مثلا بدية الذمي وأحكام الإرث والزواج متى كانت المرأة نصرانية - حرة أو أمة - وبذبايح النصارى، إلى غير ذلك من المجالات مما يمثل في حد ذاته موضوعا لبحث مستقل (88). وحسبنا أننا ضربنا بعض الأمثلة وأوردنا بعض النماذج تدل فيما نعتقد على أن الحقيقة الدينية لا تكون أبدا مجردة وإنما تتزيتى بزيت العصر وتصاغ دائما في قالب فكري سمته التغير بتغير الظروف الفردية منها والجماعية.

بقي أن نشير أخيرا إلى ميدان له صلة مباشرة بموضوعنا وهو المناظرات التي كانت تعقد بين العلماء من المسلمين والنصارى في مجالس الخلفاء والأمراء

---

= غيرها من الصدقات على ذوي الحاجات من أهل الملة، وتجاوزهم إلى أهل الذمة، وأذن للوزير نصر بن هارون في عمارة البيع والديرة وإطلاق الأموال لفقراهم»، تجارب الأمم، 2/408. وانظر تقديم محمد حميد الله لابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، 74-95.  
(87) انظر مثلا تاريخ الطبري، 9/144، 220.

(88) انظر عن هذه الناحية الفقهية أطروحة عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام؛ وفضل د. رضوان السيد. المسيحيون في الفقه الإسلامي، ضمن كتاب: المسيحيون العرب لجورج خضر وأخرين، 49-33.

والوزراء أو حتى بين هؤلاء أنفسهم وبين النصارى، وكانت في الغالب بعيدة عن روح المباحكة، ولحب الاطلاع نصيب في أسباب الدعوة إليها وإثارتها.

كان النصارى في أول الأمر يريدون استجلاء حقيقة الدين الجديد وحقيقة نبيّه، فقصد المدينة جبرائيل أسقف فرات ميثان (البصرة فيما بعد) مبعوثاً من جاثليقه النسطوري على رأس وفد إلى الرسول، وقد يكون الوفد وصل إثر وفاته (89). ويبدو من الراجح أن يوحنا الدمشقي، آخر آباء الكنيسة، كان مطلعاً على العقائد الاسلامية، فهو وإن اتجه بكتاباته إلى النصارى إلا أنه كان يفترض اعتراضات المسلمين: «فان قال لك المسلم...» (90). أما سائر أصحاب الردود النصرانية على المسلمين في هذه القرون الأربعة، سواء منهم الذين يكتبون بالعربية أو باليونانية أو باللاتينية (91)، فقد كانت معرفتهم للاسلام متفاوتة، من الاطلاع المباشر الدقيق إلى الاعتماد على الخيال والأوهام في كثير من الأحيان.

وإذا كان خبر المناظرة التي قد تكون جرت بين المقوقس «ملك الاسكندرية» وبين حاطب بن أبي بلتعة رسول النبي إليه لا يبعث على الاطمئنان، بالنسبة إلى الصيغة التي قد يكون رد بها مبعوث النبي على الأقل (92)، فالأغلب على الظن أن المسلمين إثر الفتوح كانوا يرغبون في تبين حقيقة ما يعتقد رعاياهم من النصارى عن طريق رؤسائهم وعلمائهم. ولنا شواهد عديدة على ذلك، منها تقريب عمرو ابن العاص فاتح مصر ليحيى النحوي الذي «كان أسقفا في كنيسة الاسكندرية بمصر ويعتقد مذهب النصارى اليعقوبية ثم رجع عما يعتقد النصارى في التثليث...» (93)، ومجادلته سنة 643/23 لنيامين بطريرك الاسكندرية (94)،

---

(89) A. Scher, Histoire neotorienne inédite... الترجمة الفرنسية، 300.298.  
(90) Duceilier, Le Miroir de l'Islam ، 119، 143 وما يليها. وانظر عن يوحنا الدمشقي وصلته بالاسلام، بالاضافة الى كتاب نصر الله المذكور آنفاً (بالفرنسية):

P. Khoury, Jean Damascène et l'Islam

Abel, Le chapitre CI du Livre des Hérésies de Jean Damascène, son inauthenticité  
A. M. Khoury, Les Théologiens byzantins et l'Islam. 47.65

D.J. Sahas, John of Damascus on Islam ، وبالخصوص ص 95.51.

(91) انظر: Bibliographie du dialogue islamo-chrétien في مجلة اسلاميات مسيحية، 1 (1975)، 176.152.

(92) انظر مثلاً عبد الجبار تسييت، 440.439، قارن بالتوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 179/3.

(93) القفطي، تاريخ الحكماء، 354. وقارن باين التديم، الفهرست، 314-315، وابن العبري، تاريخ مختصر الدول، 103.102.

(94) J. Nasrallah, St. Jean de Damas ، ص 144.

ومحاورة سعيد بن عامر أمير حمص للبطريرك اليعقوبي يوحنا الأول في نفس السنة (95).

وتفيد بعض المصادر المسيحية أن عبد الملك بن مروان كان يعرف قدرا كبيرا من العهد القديم وبعض كتب العهد الجديد، ودوربولس في نشأة المسيحية، فيناقش النصارى عن درلعة (96). وكذا كان شأن المهدي مع ثيموطاوس الجائليق (97)، والمأمون مع أبي قرّة أسقف حران الملكي، وصاحب بريد حمص مع أبي قرّة كذلك، وأمير القدس عبد الرحمان بن عبد الملك مع ابراهيم الطبراني، والوزير علي بن عيسى الجراح مع يحيى بن عدي، وعضد الدولة البوهبي مع أبي علي نظيف بن يمين، الخ (98).

وكل هذه المحاورات لا تدع مجالاً للشك في أن مواطن الخلاف بين المسلمين والناصري كانت محل اهتمام بالغ و يدور الحديث حولها في مستويات مختلفة، وإنما كان دور المتكلمين هو التقاط مؤشرات الحساسية الدينية في عصرهم وبلورتها في نطاق مقولاتهم. وقد آن الأوان لتحليل نظيرهم هذا ومحاولة تقييمه.

---

(95) انظر : F. Nau. Un colloque du patriarche Jean avec l'émir des Agaréens ، وكذلك H. Lammens. A propos d'un colloque entre le patriarche Jacobite Jean 1<sup>er</sup> et 'Amr b. al-ĀṢI

(96) ارجع إلى : A. Peeters, La passion de St Michel le Sabaïte :

(97) انظر نص هذه المحاورة في اسلاميات مسيحيات، 3 (1977)، 125—152.

(98) انظر عنهم جميعا Bibliographie du dialogue islamo-chrétien، الفصل المذكور،

الأعداد : 12.8 ، 12.11 ، 12.24 و 12.30.



لَيْسَ الصَّعُوبَةُ فِي الْكُتَاتِ نَعَانِصِ فِكْرِنَا .  
وَأِنَّمَا هِيَ فِي تَبْيِينِ حَقِّقَةِ كَلِمَةٍ .  
فِي الْكَلِمَةِ ، مَقْدَمَةُ الْكَلِمَةِ ، نَقْدُ الْعِلْمِ .

## الباب الثالث الأغراض الجدلية





في ميدان الجدل الديني، كما في غيره من ميادين الفكر الاسلامي، يستند المؤلفون الى جملة من المبادئ والقيم والفرضيات والمعايير بعضها مصرح به ولكن أغلبها ضمني ويمثل أرضية مشتركة بين المنتسبين الى الثقافة الاسلامية. ومن باب التذكير فحسب نشير الى العناصر الكبرى للعقيدة المسلم بها عند مختلف المدارس الفكرية والتيارات المذهبية بقطع النظر عن الفروق الموجودة بينها وتركيز بعضها على عنصر دون آخر أو فهمه وتأويله بطريقة خاصة، قبل الوقوف على جملة من التأكيدات والاثباتات كانت تعتبر لدى أصحاب الردود حقائق بديهية لا تحتمل النقاش.

فالعقيدة الاسلامية تقوم أساسا على الايمان بـ:

- وجود إله حي، هو الواحد الأول الحق الذي ليس كمثله شيء، له الأسماء الحسنى، يعرفه البشر عن طريق ما أوحى به الى الأنبياء والمرسلين وآخرهم محمد،
- أن الوحي الإلهي لا يتطرق إليه الشك بوجه من الوجوه، وهو مشكاة النور التي تنبئ عليها أسس كل علم وكل نظر،
- أن القرآن هو ذلك الوحي الذي يكمل كتب الأنبياء السابقين وينسخها، وعليه يقوم الدين الحق الذي لن ينسخ،
- أن محمدا رسول الله بعثه لإظهار الحق والطريق المستقيم وتعليم الكتاب والحكمة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،
- أن محمدا مؤسس الأمة الاسلامية والمرشد الروحي والزمني الأمثل، وقد جمع الصحابة أقواله وأفعاله بأمانة في متون الحديث،
- أن الاسلام دين التوسط والاعتدال بين الغلو والتفريط، وهو دين الفطرة لا يستعصي على الفهم ولا يناقض العقل ويؤدي إلى النجاة في الدنيا والآخرة،
- أن أركان الاسلام من شهادة وصلاة وزكاة وصوم وحج وجهاد توفر

أحسن الظروف للنشاط الروحي والجسدي في ميادين الحياة الفردية والعائلية والسياسية.

ونظرا للايمان بهذه العقيدة، فإن المفكرين المسلمين الذين اشتغلوا بالمسيحية أخضعوها للمعايير الاسلامية وحكموا عليها من خلال مقاييسهم. ورغم أن عددا منهم التزم بعرض المعتقدات المسيحية في كثير من الأمانة والموضوعية قبل الرد عليها ومحاولة دحضها، فإن أي أحد لم ينتبه إلى أن اختلاف المنطلقات والفرضيات هو أساس حوار الصم الذي ميّز المجادلات الدينية. ولذلك يكثر تعجبهم من الإيمان المسيحي ومن أن يكون من أتباعه حكماء وعلماء - أي مثقفون بالمفهوم الحديث - بل وأمم وأجناس عديدة (1). وهم يستغربون هذه الظاهرة لأنهم واثقون كل الوثوق من «حقائق» تبدو لهم بارزة للعيان وكفيلة بجمع كلمة ذوي النوايا الطيبة، لولا أن الحكمة الإلهية اقتضت الاختلاف بين الناس (2). وأهم هذه الحقائق:

(1) استحالة إمكانية وجود علاقة أنطولوجية بين الله والانسان أو بين المفارقة والمنزلة البشرية. فالإيمان بأن يكون أحد إلهًا وإنسانًا في نفس الوقت هو عين الشرك، أي أنه الكبيرة التي لا تغتفر وذنب في حق الله لا مجال فيه للتسامح. ذلك أن آيات قرآنية عديدة صريحة في نفي هذه العلاقة: «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ» (3)، «وَقَالَتِ الْنَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهَوْنَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ. اتَّخَذُوا أَحْبَابَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ» (4)، «إِنَّ هُوَ (ابن مريم) إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ وَجَعَلْنَاهُ مَثَلًا لِبَنِي إِسْرَائِيلَ» (5). «والعبد الصالح لا يشبه الله في وجه من الوجوه» (6).

(1) يقول القاضي عبد الجبار في هذا الصدد: «فلولا أن رأينا قوما عقلاء يقولون هذا، وسمعناه منهم حين فتشنا عما قاله الله وحكاه عنهم فنطقوا به بعد الجهد وأخرجوه من غوامض أسرارهم، لما صدق الناس أن في الدنيا من قال هذا أو نطق به» تثبت دلائل النبوة، ص 105.

(2) «وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ» (المائدة 48/5)؛ «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَرَاؤُونَ مَخْتَلِفِينَ» (هو 118/11)؛ «وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُفِيضُ مِنْ نِشَاءِ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» (النحل 93/16)؛ «وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُدَاجِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ» (الشورى 8/42).

(3) المائدة 17/5، 72.

(4) التوبة 30/9، 31.

(5) الزخرف 59/43.

(6) الجاحظ، الرد على النصارى، ص 30.

(2) أن الأدلة على نبوة محمد تتكافأ مع الأدلة على نبوة الأنبياء الذين يؤمن بهم النصارى إن لم تكن تفوقها. فقد بشرت به الكتب، وكان مثال الانسان الكامل في جميع أقواله وأفعاله وصفاته، وجاء بالمعجزات، ودعا إلى التوحيد الذي دعا اليه سائر الأنبياء (7).

(3) تفوق القرآن على الكتب السابقة له لجمعه بين التوحيد وتصديق الرسل والحث على الصالحات والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والترغيب في الجنة والتزهيد في النار مع ماله في القلوب من الجلالة والحلاوة رغم أمية من جاء به. وعلى كل فإن النزاهة تقتضي الاعتراف بأن التوحيد والأباطيل إن لم يسوغا في التوراة والإنجيل فإنها غير سائتين في القرآن وحملته (8).

(4) أن انتشار الاسلام ودخول الناس فيه أفواجا من جميع الألوان والأجناس وغلبة الدولة التي أسسها و«تقدم» الحضارة التي أنشأها والمنجزات الباهرة التي كان له الفضل فيها، كل ذلك دليل على صحة هذا الدين وأحقيةه بالاتباع.

ومعنى ذلك أن أعمال الحضارة والثقافة الاسلاميتين تؤوّل وتعاش باعتبارها انتشارا لحقيقة الاسلام. وأن خصب هذه الأعمال وجدواها بمثابة العلامات على تفوق الدين الذي جاء به محمد، كما أن هذا الدين هو منبع كل إنجاز تاريخي أمثل وإطاره الضروري لأنه يحقق النجاة والسعادة في الدنيا والآخرة معا. بحيث يبرهن للدين على حقيقته وعلى عظمتها بالإحالة على انتصاراته الزمنية وتعاش الحضارة وتشيد كامتداد للدين الحق. وبعبارة أخرى، فنحن بإزاء مثلثة ( Idéalisaton ) للشقافة حتى تكون في مستوى المقصد الديني وعلمنة ( Sécularisation ) للدين حتى يكون في خدمة الوجود التاريخي (9).

وتترتب عن التسليم بهذه الحقائق نتيجتان تردان باطراد في الردود الاسلامية على النصارى، ويمكن القول إنه لولاها لما كان هناك داع إلى الدخول في جدل والخوض في نقاش مع أتباع الطوائف المسيحية المعروفة وقتئذ:  
الأول هي أن النصارى - من ملكية ونساطرة و يعاقبة - ليسوا على دين

(7) انظر مثلا الطبري، الدين والدولة، ص 8.

(8) انظر كذلك المصدر السابق، ص ص 50، 45 و 35. وقارن بما يقوله هشام حبط:  
«La contestation chrétienne dans le passé de la véracité divine du Coran est évidemment fragee parce que si l'islam est mensonge, alors tout est mensonge et si Dieu s'est manifesté ici, pourquoi ne se serait-il pas manifesté là?» (هدى 118/11 ط)، ص 156.

La personnalité et le devenir arabo-islamiques

(9) قارن بـ Artoun, Logocentrisme et vérité religieuse ص 228.

السيح . فميسى لا يمكن أن يدعو إلى ما يخالف الاسلام الذي هو دين ابراهيم قبل أن يكون دين محمد . وإنما حاد النصارى عن تعاليمه وأحدثوا تحت تأثير العقائد الوثنية واتباع الأهواء وتقليد الرؤساء والوقوع تحت وطأة المصالح السياسية دينا يختلف عما في الانجيل ولا يستند إذن مثل الاسلام الى سلطان إلهي، بل هو تركيب بشري صرف . وبالتالي فكل نقد يوجه إليه لا يمس دين المسيح في شيء (10).

والنتيجة الثانية أن الكتب التأسيسية في المسيحية لا تفيد ما يعتقد النصارى . وسواء لحق التحريف هذه الكتب تمعدا أو تناسيا أو من قبيل التراجمة والكتاب، فأصبحت تبعا لذلك تحتوي على عناصر مريبة، أو قبلت على علاقتها وفي الصيغة المتداولة عند المؤمنين بها، فإن العقائد المسيحية في كلتا الحالتين مبنية على فساد في تأويل هذه الكتب، وهناك مخارج في التأويل صحيحة سيجهده أصحاب الردود في بيان وجوهها بما يتناسب خاصة مع التوحيد الاسلامي.

هذا إذن هو الإطار الفكري العام الذي ينبغي، فيما نعتقد، أن تنزل فيه الردود الاسلامية على النصارى . ولا يمكن، في نظرنا، أن تفهم مواقف المفكرين المسلمين من المسيحية التاريخية حق فهمها دون أن يكون حاضرا في الأذهان باستمرار. إلا أننا مضطرون، رغم وعينا بتماسك عناصره تماسكا يتعذر معه فصل ما ينتمي منه الى توضيح العقيدة الاسلامية والدفاع عنها عن ما يتعلق بدحض العقيدة المخالفة والرد عليها، إلى تفرغ أغراض الجدل لأسباب منهجية بحته فنبتدئ بعرض مواضيع الرد وتحليلها وتقديمها ثم نخصص الباب الموالي من عملنا للأغراض التجديدية.

ولعله يسوغ لنا الاعتراف بأننا لم نختَر هذا التخطيط بالذات بقدر ما فرض نفسه علينا، إذ كانت غاية كل الردود إظهار فساد عقائد النصارى في الثالث وألوهية المسيح والصلب والفداء، وكان ذلك يقتضي نسبة التحريف اليهم وإبراز الدور الذي لعبه البشر في تكوين هذه العقائد . وبما أن الدين - أي دين - ليس ذا بعد عمودي فحسب وإنما ذا بعد أفقي كذلك، فقد كان سلوك النصارى في مختلف مظاهره محل عناية نسبة هامة من أصحاب الردود . أما القسم الخاص بالأغراض التجديدية فيتم بالجانب الإيجابي من هذه المؤلفات وهو الذي يسعى فيه مؤلفوها إلى

(10) انظر مثلاً رد الطبري على النصارى، ص 8، وثبيت دلائل النبوة، ص ص 109، 249، الخ.

الترغيب في الاسلام عن طريق إثبات نبوة محمد وصحة الكتاب الذي جاء به وكذلك عن طريق آثار الدعوة المحمدية في نفوس المؤمنين بها وفي ممارساتهم. وسنسى في عرض هذه الأغراض جميعا إلى الإحاطة بما جاء في كتب الردود مع تبويب المعلومات المتناثرة فيها وترك المجال قدر الامكان لأصحاب كتب الرد أنفسهم حتى يعبروا عن الأفكار التي دافعوا عنها، متجنبين سلخ أقوالهم ومنزّلين بها في اطار الفكر الاسلامي خاصة والفكر الديني عموما.



# الفصل الأول

## التثليث

«قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ. اللَّهُ الصَّمَدُ» - «باسم الأب والابن وروح القدس، إله واحد»: حول هذين المفهومين للتوحيد الإلهي أثرت المجادلات العنيفة بين المسلمين والمسيحيين، بل باسم هذا المفهوم أو ذاك قامت حروب وأزهقت نفوس رغم إقرار الطرفين بأن الله واحد وأنه هو الذي كَلَّمَ البشر، إله إبراهيم ويعقوب وإسحاق وموسى وعيسى! فما هي دواعي الخلاف إذن؟

إننا نعرف الآن بدقة كافية كيف كان تصوّر المسيحيين لما يعتقدّه المسلمون في الله (1) ولكن لا بد في مقابل ذلك من توضيح التصور الإسلامي للعقيدة المسيحية في التثليث (2) بعيدا عن الاعتبارات التمجيدية والدفاعية التي مازالت طاغية على الدراسات الإسلامية. إن غرضنا بكل بساطة هو العرض الوفيّ لمآخذ أصحاب الردود على هذه العقيدة ومحاولة تقييمها، حتى يتبين القارئ ما يفصل هؤلاء عن أولئك من الحواجز الحقيقية أو الوهمية. وهو ما يقتضي منا، في الأثناء، البحث عن الخلفيات - الضمنية في كثير من الأحيان - التي تستند إليها المواقف التي تقدم باسم الإسلام، وكذلك عن أبعاد تلك المواقف.

---

(1) انظر بالخصوص الدراسات التالية:

N. Daniel, *Islam and the West...*

A. Th. Khoury, *Les théologiens byzantins et l'islam*

id, *La controverse byzantine avec l'islam*

id, *Polémique byzantine avec l'islam*

Y. Moubarac, *La pensée chrétienne et l'islam...*

id, *Recherches sur la pensée chrétienne et l'islam*

(2) التثليث ليس فقط - كما يتبادر إلى الذهن - مصطلحا إسلاميا دالا على إيمان النصارى - أو غيرهم - بثلاثة آله وإنما هو كذلك المصطلح المسيحي التقليدي الدال على أن الله ثلاثة أقانيم. انظر على سبيل المثال: محيي الدين الأصفهاني (مسيحي يعقوبي من القرن 11/5)، رسالة أشرف الحديث في شرف التوحيد والتثليث.

لنلاحظ أولاً أن المفكرين المسلمين سجلوا بكل اهتمام وجود عدد من الفرق النصرانية «الموحدة»، أبرزها الأريوسية، ظهرت عبر التاريخ فكانت وفيه للتوحيد اليهودي فالمسيحي الأصلي والبدائي إلى أن طفت عليها الفرق «المثلثة»، فأصبحت هامشية، حتى جاء الإسلام فدخل أتباعها فيه (3). وكان مجرد وجود نصارى آمنوا بعبسى المسيح نبيا وأنكروا أن يكون ابن الله وأحد الأقانيم الالهية الثلاثة دليلا بليغا في نظرهم على فساد عقيدة أغلبية النصارى وعدم وفائها لرسالة عيسى (4)، ورأوا فهم الممثلين لمسيحية ما قبل المؤسسة (5)، أي الطرف الذي يمكن التحاور معه لاشرائه مع المسلمين في القدر الأدنى من الأصول الإيمانية الأساسية.

لم يكن هذا الصنف من النصارى إذن هو المعنى بالردود الاسلامية ولا حتى الفرق الثانوية التي تختلف فيما بينها في المسيولوجيا بالخصوص (6)، وإنما كانت آراء أتباع الفرق الثلاث الكبرى: الملكية والنسطورية واليعقوبية، هي المقصودة عند «الكلام على النصارى في التثليث».

## عرض العقيدة النصرانية في التثليث

وقد حرص عدد من أصحاب الردود على عرض هذا التثليث قبل محاولة دحضه. وكان أقدم نص وصلنا في هذا المجال ما جاء في رد القاسم بن ابراهيم الحسني: «زعمت النصارى كلها أن الله سبحانه ثلاثة أشخاص مفترقة، وأن تلك

(3) عن الفرق الموحدة انظر الناشئي، الكتاب الأوسط في المقالات، ص 82؛ عبد الجبار المغني، 85/5؛ الباقلافي، التمهيد، ص ص 166، 165؛ وكذلك تفسير الطبري 86، 83/16؛ 93/25؛ 240، 239/27.

(4) لنا شهادات من أواخر القرن الرابع/العاشر تفيد أن عددا من الذين كانوا يعيشون في أوروبا في القرون الوسطى كانوا لا يقبلون النظرية الثلاثية رغم وطأة الهياكل الكنسية. انظر G. Duby, L'an mil، ص ص 126-127. والملاحظ أن النصارى «الموحدتين» مازالوا متواجدين الى اليوم ويثقلون تيارا هاسيا في البروتستانتية التحررية (حوالي 250.000 موزعين في الولايات المتحدة الأمريكية وانجلترا بالخصوص وكذلك في بعض البلاد الأوروبية الأخرى مثل النمويج وسويسرا والمجر ورومانيا). وتعود أصول الموحدتين الحاليين إلى تعاليم ليليو سوزيني (Lelio Socin = Sozzini) (1562، 1525) وابن أخيه فاوستو (Fausto Socin) (1604، 1539) الراضة لعقيدتي التثليث والوهية المسيح. ثم اندمج السوسينيون (Socinians) مع الموحدتين (Unitariens).، منذ القرن السابع عشرم. والمسيحيون الموحدون منضون، مع جناح من البروتستانتين التحرريين، تحت لواء جمعية دولية منذ سنة 1901م. انظر فصلي: Socinianisme و Unitarisme في معجم لاروس الموسوعي: Grand Larousse encyclopédique، 878/9 و 593/10.

(5) العبارة لرضوان السيد، انظر مشاركته في أعمال الملتقى الإسلامي المسيحي ببيروت نوفمبر 1980 (نحت الطبع).

(6) انظر الفصل الموالي ص 251 وما يليها.



الأشخاص الثلاثة كلها طبيعة واحدة متفقة. وقالوا: تلك الثلاثة في درك يقين النفس أب وابن وروح قدس. قالوا: فالأب غير مولود، والابن قابن وولد مولود وروح القدس فلا والد ولا مولود، وكل واحد من الثلاثة بما قلنا فوجود. وقالوا: إن هذه الأشخاص الثلاثة لم تنزل جميعا معا لم يسبق بعضها في الوجود بعضا. وإن ما ذكرنا من الأب والروح والولد لم يزالوا كلهم في اللاهوت وملك واحد، ليس بين الثلاثة كلها واحد في الطبيعة، وأن هذا الواحد في الطبيعة ثلاثة في الأشخاص المفترقة. فالأب والابن وروح القدس - كان دركهم بعقل أو حس - قد صاروا في الذات والطبيعة فردا وفي الأقاليم التي هي الأشخاص ثلاثة عدا. فالطبيعة تجمعهم وتوحدهم والأقاليم تفرقهم وتعدددهم، فالأب ليس بالابن والابن فليس بالروح...

«قالوا: ثم إن هذه الأقاليم الثلاثة لم تنزل جميعا معا ثلاثة عددا لم يسبق في الوجود والأولية والقدم واحد منها واحدا، أنزل واحد منها، وهو الابن، إلى الأرض رافة بالبشر والإنس من غير مفارقة منه للأب ولا لروح القدس إلى مريم العذراء فاتخذ منها حجبا وسترا فتجسد منها بجد كامل في جميع إنسانيته...» (7). ويقول الحسني في موضع آخر من رده «قالت النصارى إن الله خلق الأشياء بابنه نفسه وحفظها ودبرها بروح قدسه، وإن الابن خلق الخلق وفطره، وإن روح القدس حفظ الخلق ودبره. وزعموا أن قوة الخلق غير قوة الحفظ والتدبير وأن الأب لم ينفرد من ذلك كله بقليل ولا بكثير، وأن حال الأب والابن وروح القدس في الالهية واحدة، وأن عبادة كل واحد عليهم واجبة» (8).

إن أهم ما يلفت الانتباه في هذا العرض هو غياب الحديث عن الجوهر واستعمال الحسني للذات والطبيعة باعتبار أنها تمثلان ما يوحد بين الأب والابن وروح القدس، ثم تعريف الأقاليم بأنها أشخاص. فهل يشير ذلك إلى معرفة تقريبية للمعاني الفلسفية الحافة بالصيغ الثالوثية الشائعة بين النصارى؟ قد لا

(7) رد الحسني، 16:14.

(8) رد الحسني، ص 8. وما يلفت النظر الشبه بين تثليث النصارى وما يعتقد الهنادة من أن برهما (Brahma) وويشنو (Wishno) ومهيش (Mheish) صفات ثلاث للإله الأعظم برماتا (Prmatma)، وهم يقولون إن صفة الخالق تمثلت في برهما وصفة الاعاشة تمثلت في ويشنو وصفة الابادة تمثلت في مهيش، أي أن برهما يخلق المخلوقات وويشنو يكفلها ويتعهدا في حياتها ومهيش يببدها وبنيها. انظر احسان حق، منوسمري، ص 11، هامش 1.

يكون الأمر كذلك، إذ أن الكندي يتفق مع الحسني في هذا التعريف رغم تمكنه من الشقافة الفلسفية اليونانية. فهو يقول: «إن فرقههم (أي النصارى) جميعا يقرّون أن ثلاثة أقانيم لم تنزل جوهرًا واحدًا، يريدون بالأقانيم أشخاصًا ويجوهر واحدًا أن كل واحد منهم موجود بخاصته» (9). والتفسير الذي يغلب على الظن إذن هو عدم التعود على المصطلحات اللاهوتية المسيحية التي استمدت لا محالة من المقولات الفلسفية اليونانية ولكنها اكتسبت أبعادًا تتجاوزها، وهو كذلك غياب المقابل الإسلامي لتلك المصطلحات، وهو ما يعرفه الألسنيون بظاهرة الشغور (10).

ومهما كان الأمر، فإن رد أبي عيسى الوراق يعتبر نقطة تحوّل بين عهدين عهد التردد والبحث وعهد وضوح النظرة واستقرارها، حتى أن القاضي عبد الجبار اكتفى بنقل نص الوراق بألفاظه تقريبًا مع تقديم ما اتفقت عليه الفرق الثلاث على ما اختلفت فيه فحسب (11). يقول أبو عيسى: «زعمت يعقوبية والنسطورية أن القديم جوهر واحد أقانيم ثلاثة وأن الأقانيم الثلاثة هي الجوهر الواحد والجوهر الواحد هو الأقانيم الثلاثة (12). وزعمت الملكية - أهل دين الملك من الروم - أن القديم جوهر واحد ذو ثلاثة أقانيم وأن الأقانيم هي الجوهر والجوهر غير الأقانيم. ولم يشتهه رابعًا لها في العدد.

«وزعمت هذه الفرق الثلاث - يعقوبيها ونسطوريها وملكيها - أن أحد هذه الأقانيم الثلاث أب والآخر ابن والثالث روح، وأن الابن هو الكلمة وأن الروح هي الحياة وهي التي تدعى عندهم روح القدس.

«وزعموا. أجمعهم أن هذه الأقانيم الثلاثة متفقة في الجوهرية، مختلفة في الأقتومية (13) وأن كل واحد منها جوهر خاص يجمعها الجوهر الواحد العام. «وزعموا أن الابن لم يزل مولودًا من الأب، ولم يزل الأب والدا للابن ولم يزل

(9) رد الكندي، ص 4.

(10) انظر ملاح. موان، مفاتيح الألسنية، تعريب الطيب البكوش، (معجم المصطلحات).

(11) المغني 82/5.

(12) رد الوراق 2/1. وقد اعتبر يحيى بن عدي في جوابه أن هذا ادعاء على يعقوبية والنسطورية وأنهم لا يقولون إن الأقانيم هي الجوهر وإن الجوهر هو الأقانيم (12/1).

(13) الملاحظ أن عبد الجبار يوافق - ضمناً - الوراق في حكاية هذا الزعم على أنه لجمعهم (المغني 81/5) ثم يقول عند عرض مواطن الخلاف: «واختلفوا، فقال بعضهم في الأقانيم [أنها] مختلفة في الأقتومية متفقة في الجوهرية وقال بعضهم: لا نقول مختلفة لكننا نقول إنها أقانيم ثلاثة متفقة في أنها جوهر واحد فقط» (نفس المصدر، ص 82).

الروح القدس منبشقا من الأب. وربما جعلوا مكان «منبشقا»، فائضا ير يدون بذلك تحسين اللفظ.

«وزعموا أن ولادة الابن من الأب ليس كولادة المتناسلين، ولكن على نحو من تولد الكلمة من العقل وتولد حر النار من النار وضياء الشمس من الشمس. «واختلفوا في تفسير قولهم «أقانيم» فزعم بعضهم أن الأقانيم خواص، وقال بعضهم أشخاص، وقال بعضهم صفات، وقالوا غير ذلك أيضا مما يخالف لفظه هذا اللفظ ومعناه موافق لهذه المعاني أو مقارب. واختلافهم في تسمية ذلك إنما هو على قدر استحسانهم وميل كل فريق منهم إلى ضرب من العبارة يراها أبلغ في الإبانة عن مراده من غيرها، وإن كانوا مع اختلافهم في العبارة عن ذلك والتسمية له يرجعون عند أنفسهم إلى تقارب في معناه» (14).

إن هذا العرض يحتوي على العناصر الأساسية التي هي محل الطعن في الردود الإسلامية. ويمكن ترتيبها على النحو التالي:

— الثالث المسيحي: صيغته والأمثلة التي تضرب له،

— تعريفات الجوهر والأقانيم،

— علاقة الجوهر بالأقانيم.

وكانت النتائج تستخلص على التوالي من نقد كل عنصر من هذه العناصر على حدة بحيث يتراكم في ذهن القارئ أكوام من السليبيات المنجرة عن العقيدة المسيحية في غير ما نظام أو ربط منطقي بينها في كثير من الأحيان. ولنا عودة إلى خصائص الجدل حول هذا الموضوع ولكننا أردنا أن ننبه منذ الآن إلى أننا لسنا إزاء منظومة متكاملة يعضد بعضها البعض، وإنما هي مجموعة من الحجج الدقيقة إما على معتقدات النصارى أو على مقتضياتها أشبه ما تكون بالحجيات القانونية المدعمة لحكم هو في قضية الحال حكم مسبق بات لا مجال لنقضه.

وقد بحث أصحاب الردود - كما هو متوقع - عن الأسباب التي دعت النصارى إلى القول بأن الله أب وابن وروح قدس، فيحدد لها الحسن بن أيوب كما يلي: «وجدناكم تقولون في معنى التثليث ان الذي دعاكم إليه ما ذكرتم أن متي التلميذ حكاه في الانجيل عن المسيح عليه السلام إذ قال لتلاميذه «سيروا في البلاد وعمدوا الناس باسم الأب والابن وروح القدس» (15) وأنكم فكركم في

(14) رد الوراق، 1/50-7.

(15) متي 28/19. وانظر تثبيت دلائل النبوة، ص 114.

هذا القول بعقولكم فعلتم ان المراد بذلك أنه لما أن ثبت حدوث العالم علمتم أن له محدثا فتوهمتموه شيئا موجودا ثم توهمتموه حيا ناطقا لأن الشئ ينقسم لناطق ولا ناطق وأنكم علمتم بذلك أنه شئ حي ناطق فأثبتم له حياة وناطقا غيره في الشخص وهما هو في الجوهرية» (16).

و ينقد تفسير النصارى لهذا النص الانجيلي في موضع آخر من رسالته فيقول: «وهذا كلام يحتمل معناه - إن كان صحيحا - أن يكون ذهب فيه بأن يجمع هذه الألفاظ إلى أن تجتمع لهم بركات الله وبركة نبيه المسيح وروح القدس التي يؤيد بها الأنبياء والرسل. وقد نراكم إذا أردتم الدعاء بعضكم لبعض قلم «صلاة فلان القديس تكون معك»، ومعنى الصلاة الدعاء، و«اسم فلان النبي يعينك على أمورك». وكما قال الله تبارك وتعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (17) يقرب طاعته بطاعة نبيه وأولي الأمر المسلمين. أفقول لذلك أنهم جميعا آلهة؟! ثم يعبر عن ضرورة التأويل أو التوقف حتى ينسجم نص متى مع التوحيد: «وقد يجوز أن يكون له معنى يدق عن الوقوف عليه بغير التأويل - إن لم يكن معناه ما قلناه - أو يكون المسيح عليه السلام ذهب فيه إلى ما هو أعلم به. فليتم حكم بأنه ذهب إلى أن هذه الأسماء لما أضافها إلى الله صارت آلهة وجعلتم لها أقانيم، لكل اسم أقنوم بعينه وهو شخص؟ وكيف استجزتم ما أشركنتموه مع الله بالتأويل الذي لا يصح؟» (18).

إلا أن الاعتماد على نص إنجيلي لتبرير عقيدة التثليث ليس في نظر الناشئ الأكبر من شأن النصارى كلهم. وحتى هؤلاء الذين «يذهبون إلى ظاهر الانجيل» إنما قلدوا في ذلك أسلافهم، ولا يخول لهم النص المعتمد على كل حال استعمال الجوهر والأقانيم للدلالة على الله: «فأما مثلثو النصارى فعلى ضربين: قوم يجادلون بالمقاييس العقلية، وقوم يذهبون إلى ظاهر الانجيل وإلى التقليد لأسلافهم. فأما من ذهب إلى ظاهر الانجيل فإبنا تعلق بقول يحكي في الانجيل عن المسيح أنه قال: «أنذروا الناس باسم الأب والابن وروح القدس». [و] ليس فيه بيان أنها قديمة ولا محدثة ولا أنها جوهر واحد ولا غير ذلك، ولا في الانجيل لفظة تدل على جوهر ولا قنومات. وهذه لفظة فلسفية يونانية سقطت إلى القوم فتكلموا بها» (19).

(16) ابن تيمية، الجواب الصحيح، 355/2.

(17) النساء، 59/4.

(18) الجواب الصحيح، 353/2.

(19) الكتاب الأوسط في المقالات، ص 82.

و ينكر الباقلائي هذا الأساس النقلي فيقول: «إن النصارى لم تنقل التثليث فيفسد نقلها وإنما تأولته واستدلت عليه عند أنفسها، وضربت للحلول والاتحاد والجوهر والأقانيم الأمثال، وغلطت وأخطأت في اجتهادها وتأويلها» (20).

وينكره كذلك عبد الجبار بشدة مبينا أنهم لم يسيئوا فهم الإنجيل فحسب وإنما تجاوزوه إلى تأويل بعض ما جاء في التوراة وحتى إلى بعض الآيات القرآنية: «وقد بلغ الجهل بالنصارى في بدعهم هذه أنهم يقصدون إلى ألفاظ في التوراة وفي كتب الانبياء متحملة، يحملونها على ظنونهم السيئة وبدعهم هذه الفاحشة، فيقولون: إنما أراد ابراهيم وموسى وهارون وسائر الأنبياء، وهو ما أردناه من أن الله ثالث ثلاثة وأن الأرباب جماعة وأن الله يصعد وينزل ويولد ويقتل، فيقصدون إلى ما في التوراة من أن الله قال «نريد أن نخلق بشرا على صورتنا ومثلنا» (21) فيقولون: هذا خطاب من جماعة، أما تسمعونه يقول «نريد» ولم يقل «أريد أن أخلق بشرا مثلي»، لتعلموا أن الآلهة جماعة وأنهم على صور وهيئات كهيئات الناس، وما أشبه هذا من الألفاظ المحتملة. حتى تعدوا إلى القرآن فقالوا: «إنا أنزلناه في ليلة القدر» (22)، قالوا: فهذا خطاب من جماعة لا من واحد. وقالوا في قوله عز وجل «فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ» (23)، قالوا: فهذا أحد الآلهة والأرباب يقسم بالأرباب. وقالوا في قوله عز وجل: «وَالْوَالِدِ وَمَا وَلَدَ» (24) قالوا: فانما الإله يقسم بنفسه وولده. فيقولون: محمد قد جاء بالنصرانية وبذهبنا ولكن أصحابه لم يفهموا عنه» (25).

ومن رأيه أن «الذي يمنع النصارى من إطلاق القول بأنها ثلاثة آلهة متغايرة مختلفة - وإن كانوا قد أعطوا معنى ذلك - أنهم صدقوا بكتب الله (26) عز وجل التي صدق بها المسيح عليه السلام، وهي مملوءة بتوحيد الله وتفردة بالقدم وأنه لا يشبه الأشياء. وإنما هذه البدع ابتدعوها بعد المسيح فأرادوا حل بدعتهم في الشرك

(20) التمهيد، ص 165.

(21) تكوين 1/26.

(22) القدر 1/97.

(23) المعارج 40/70.

(24) البلد 3/90.

(25) تثبتت دلالات النبوة، ص ص 115-116. وقد أورد ابن حزم في الفصل: 1/130، 131، والمحرر جي في مقام الصليان، فقرتي 28 و124، نموذجا آخر من تأويل النصارى للتوراة و يتمثل في اعتبار التكوين 18/5 دالة على التثليث.

(26) في النص المطبوع: إلا لأنهم صدقوا بكتاب الله. وقد أصلحنا بما يناسب السياق.

على ما في كتب الله فلم يتم ذلك وحصلوا على محض الشرك والتشبيه» (27). إن ما ينبغي تسجيله في هذا المستوى هو أن المفكرين المسلمين كانوا واعين بأن النظرية الثالوثية لا تستند إلى نص إلهي منزل (28)، وأنها بالتالي عملية تأويلية بشرية متأخرة أسقطت على الكتب المقدسة تصورات غريبة عنها. فهي في نظرهم منافية للتوحيد الذي جاءت به هذه الكتب ولكن النصارى لم يكونوا يرغبون في التنكر لها فوقعوا في التناقض وحتى في الشرك. ولذا اعتبرت عقيدتهم تلك بدعة ينطبق عليها ما ينطبق على البدع عامة، لا سيما وهي متعلقة بالألوهية ذاتها لا بفرع من فروع الدين. وكان اقتناعهم بهذا الأمر كافيا وحده لرفض المفهوم المسيحي للإله، إلا أنهم لم يقتصروا عليه وتبعوا الحجج العقلية التي يقدمها النصارى لتدعيم ما ذهبوا إليه حجة حجة وسعوا جاهدين إلى بيان تهافتها.

### مناقشة القول بأن الله جوهر

عرض الباقلا في أدلة النصارى على أن الله جوهر وحصرها في أربعة:  
 أولا: أن «الأشياء كلها في الشاهد والوجود لا تخلو من أن تكون جواهر أو أعراضا» وبما أن «القديم ليس بعرض فوجب أن يكون جوهرًا»،  
 ثانيا: أن «الأشياء كلها لا تخرج عن قسمين: إما قائم بنفسه أو قائم بغيره والقائم بغيره هو العرض، والقائم بنفسه هو الجوهر. فلما فسد... أن يكون قائما بغيره وأن يكون عرضا، ثبت أنه قائم بنفسه وأنه جوهر من الجواهر»،  
 ثالثا: أن «الأشياء كلها على ضربين: فضرب يصح منه الأفعال، وهو الجوهر، وضرب يتعذر ويمتنع منه الأفعال، وهو العرض. فلما ثبت أن القديم فاعل ومن يتأتى منه الأفعال، ثبت أنه جوهر»،

رابعا: أن «الأشياء على ضربين: شريف، وهو الجوهر القائم بنفسه المستغني في الوجود عن غيره، وخسيس قائم بغيره ومحتاج إليه، وهو العرض. فلما لم يجز أن

(27) المصدر السابق، ص 96.95.

(28) من المدير بالملاحظة أن عددا من علماء اللاهوت المحدثين قد وصلوا إلى نفس النتيجة التي استخلصها علماء المسلمين فيما يخص «حادثة» عقيدة التثليث. فيؤكد مثلا كل من متيوس ( Dean W.R. Matthews ) - وهو لاهوتي أنجليكاني مشهور - في كتابه ( God in Christian Thought and Experience ) ص 180، وبرينر ( E. Brenner ) - وهو كذلك من أعمق اللاهوتيين تأثيرا في البروتستانتية - في مؤلفه Dogmatics ج 1، ص 205، أن عقيدة التثليث ليست جزءا من الرسالة المسيحية الأصلية أو البدائية.

يكون القديم سبحانه من قبيل الخسيس ثبت أنه شريف وأنه قائم بنفسه» (29). وكان جوابه على الدليل الأول أنه لا حجة للنصارى في وجوب «القضاء على الغائب بمجرد الشاهد» (30) أي في تطبيق المقاييس «الطبيعية» على الله. ويأتي لذلك بأمثلة عديدة يؤدي قياسها إلى القول بقدّم العالم ونفي النهاية عنه. من تلك الحالات التي يمثّل بها حالة «من نشأ في بلد الزنج فلم يشاهد به ماء إلا عذبا ولا إنسانا إلا أسود ولا زرعاً إلا أخضر» فيقضي أنه لا ماء ولا إنسان ولا زرع إلا كما شاهد، وهذا عنده من «الجهل الذي يعلم بطلانه اضطزاراً». وما يؤكد فساد ذلك القياس في نظره أنه «لا موجود معلوم في الشاهد والمعقول إلا محدث موجود من عدم» وأنه لا يوجد في الشاهد كذلك جوهر «إلا متحيزاً قابلاً للأعراض»، وهو ما لا يمكن أن ينطبق على الله (31).

ثم يجمع الباقلاني في «سائر أدلتهم» لنقد التقسيم الذي تحتوي عليه، ويأتي بصنف آخر من «قسمة الأشياء المعقولة الموجودة» يؤدي إلى إضفاء صفة على الله غير لائقة به، فيكون القديم حاملاً للأعراض ذا حيز وشغل إذا قسمت الأشياء كلها على ضربين: «ضرب فقال شريف قائم بنفسه ليس بعرض، وهو الحامل للأعراض، وضرب آخر ليس قائماً بنفسه ولا فعالاً ولا شريفاً، وهو العرض» (32). ويرى أنه لا فرق على قياسهم بين أن يكون الله جسماً وبين أن يكون جوهرًا. فإذا أنكروا أن يكون جسماً لأن الجسم لا يعقل «إلا متغيراً مؤتلفاً مصوراً، وهذه الأمور من صفات الحدث، والبارئ سبحانه لا يجوز ذلك عليه»، فينبغي أن ينكروا أنه جوهر نظراً لأن الجوهر لا يعقل «إلا شاغلاً متحيزاً قابلاً للحوادث... فلتما لم يجز أن يكون القديم سبحانه محدثاً لم يجز أن يكون جوهرًا» (33). ويقدم وجهاً ثانياً للتماثل بين الجسم والجوهر: فإذا كان الجوهر ضربين «شريف وخسيس، فالخسيس هو القابل للأعراض الذي يتحيز ويشغل المكان، والشريف هو ما لا يجوز ذلك عليه، فوجب أنه تعالى جوهر غير متحيز ولا قابل للأعراض»،

(29) التمهيد، ص 75-76. وقارن بالمعني، 98/5، حيث يذكر عبد الجبار الدليلين الأول والثالث و يضيف أن «الجوهر على ضربين: جسم وما ليس بجسم، فالجسم يحتمل التركيب والتجزئة، فيجب أن يكون الإله ليس بجسم».

(30) التمهيد، ص 76.

(31) نفس المصدر، ص 76-77.

(32) نفس المصدر، ص 77-78.

(33) نفس المصدر، ص 78.

فلا شئ يمنع على هذا القياس من «أن تكون الأجسام على ضربين، فحسب خسيس وهو المتحيز القابل للصورة والتأليف والحوادث، وضرب شريف لا يقبل شيئاً من ذلك ولا يجوز عليه، والقديم سبحانه شريف، فوجب أنه جسم ليس بذي صورة ولا مكان ولا قابل للأعراض» (34).

أما القاضي عبد الجبار فإنه يرفض كون الله جوهرًا بقوله: «إن الذي ذكرتموه من الاعتبار (35) إنما كان يجب لو لم يصح إثبات معلوم سوى الجوهر والعرض»، بحيث يرفض - على غرار الباقلاني - قسمة الأشياء التي تدخل في نطاق المعرفة البشرية إلى هذين الضربين فحسب. ثم يضيف: «فأما وقد بينا أن القديم ليس بجوهر ولا عرض (36) فقد بطل أصل ما بنيت عليه هذا السؤال. وقولكم إن الجوهر جسم وما ليس بجسم، فيجب أن يكون الإله ليس بجسم لأنه لا يحتمل التركيب، يوجب عليكم القول بجواز كونه غير جوهر ولا عرض لأنه إذا جاز لكم إثباته فاعلا مختاراً، وإن لم يكن جسماً، بخلاف الشاهد، ليجوزن إثباته ليس بجوهر ولا عرض، بخلاف الشاهد» (37).

إن ما تجدر ملاحظته بالخصوص في هذين الردين - وهما الوحيدان اللذان اهتما بهذه المسألة في الفترة التي تعنينا - أنها وضعا المشكل من الناحية الشكلية فحسب ولم يناقشنا تعريف التصاري للجوهر من جهة المحتوى. وفعلاً، كان سوء التفاهم قائماً بين الفريقين لأن الجوهر عند المسلمين هو «ما شغل حيزاً وقيل عرضاً»، بينما هو عند التصاري «القائم بنفسه» (38) و«ليس هو في موضوع» (39). فلقد كان المسلمون والتصاري يعتمدون على المقولات المنطقية اليونانية ولكن الطرفين لم يكونوا يلتقيان رغم ذلك لأن الاستعمال في ثقافة كل منهما قد كرس تصوراً معيناً

(34) نفس المصدر من ص 78-79.

(35) إشارة إلى دليل التصاري على أن الله جوهر كما سبق له أن قدمه من ص 98-99: «إن الأشياء لا تخلو من جوهر وعرض، والعرض لا يصح منه الفعل، فيجب كون الإله جوهرًا. والجوهر على ضربين: جسم، وما ليس بجسم، فالجسم يحتمل التركيب والتجزئة، فيجب أن يكون الإله ليس بجسم».

(36) إشارة إلى ما سبق له أن بينه في الأجزاء الأولى من المغني، في أبواب التوحيد، لا إلى ما جاء في الباب الذي خصصه للرد على التصاري.

(37) المغني، 99/5. وقارن بشرح الأصول الخمسة، ص 292، حيث يقول: «على أنه تعالى ليس بجوهر إذ لو كان جوهرًا لكان محدثاً، وقد ثبت قدمه».

(38) انظر مثلاً ابليسا أسقف نصيبين ومهاورته الأولى للوزير المغربي، مجلة دراسات إسلامية مسيحية، عدد 5 (1979)، ص من 73-71.

(39) رد يحيى بن عدي على الكندي، ص 5.



للمصطلحات الفلسفية وخاصة عد اللاهوتيين والمتكلمين كان يعسر معه الالتقاء والتفاهم.

## مناقشة القول بأن الله ثلاثة أقانيم

إذا كان قول النصارى ان الله جوهر لم يحظ باعتماد كبير لدى المفكرين المسلمين الذين ردوا عليهم، فلم يكذب يخلو أي رد، على العكس، من دحض قوهم بثلاثة أقانيم، مع تفاوت كبير في صون التحليل وعمقه ودقته. فأبو القاسم البلخي لا يزيد على وصف التثليث بـ «أهم يقولون إنه ثلاثة أشياء، وهذا يوجب التجزؤ» (40)، وأبو علي الجبائي يلزمهم بقول «إنه متبعض ذو أبعاد ثلاثة بأنه جسم متغاير وبأنه محدث» (41). ويحتوي «شرح الأصول الخمسة» على رد موجز كذلك: «إن قولكم إنه تعالى جوهر واحد ثلاثة أقانيم مناقضة ظاهرة لأن قولنا في الشيء إنه واحد يقتضي أنه في الوجه الذي صار واحدا لا يتجزأ ولا يتبعض، وقولنا ثلاثة يقتضي أنه منجزئ. وإذا قلتم إنه واحد ثلاثة أقانيم كان في التناقض منزلة أن يقال في الشيء إنه موجود معدوم أو قديم محدث» (42).

ويخاطب القاسم بن إبراهيم الحسني النصارى معترضا على استعمالهم أسماء «الأب» و«الابن» و«الروح القدس» وملزما لهم باعتبارها «حادثة عرضية» لا «طبيعية ذاتية» ولا «شخصية أقنومية» فيقول: «أخبرونا عن هذه الأسماء التي سميت وادعيت من خرافات القول فيها ما ادعيت، من أب - زعمتم - وابن وروح قدس، لم يدل على شيء منه قياس ولا حاسة من الحواس الخمس، ما هذه الأسماء، أسماء طبيعية ذاتية جوهرية، أم هي أسماء شخصية أقنومية، أم تقولون هي أسماء حادثة عرضية؟ فإنكم إن كنتم سميت الأب عندكم أبا لأنه ولد بزعمكم ولدا وابنا، فليس هذه الأسماء بأسماء طبيعية ذاتية ولا أسماء أيضا أقنومية شخصية ولكنها حادثة عرضية عرضت عند حدوث أولاد بين الوالدين والأولاد، وليس بأسماء طبيعية ولا أقنوم لا في الروم ولا في غير الروم. والطبيعية فأنما تسمى بطباعتها وذاتها وما يكمل ذلك كله لها من اجتماعها، لأننا بالأسماء المعلقة بالعلة المشتقة من الأفعال المتعلمة أعرف، لأن اسم الطبيعة غير اسم الأقنوم، واسم الأقنوم غير اسم الفعل المعلوم، واسم الطبيعية ثابت لا اختلاف فيه ولا تفاوت، إنما هو اسم لها محدود موقوف لا يتصرف فيها ولا يختلف فيدل على أقنوم وعلى فعل

(40) أوائل الأدلة، ص 52.

(41) المغني، 5/95.

(42) شرح الأصول الخمسة، ص 292.

مفعول، ولكنه اسم الشئ نفسه يدل عليه لا على جنسه كالأرض والسماء والنار والماء وما أشبه ذلك من الأسماء التي قد تدل على أعيان الأشياء، فهذه هي أسماء انذات والطبائع لا أسماء الأقانيم والصنائع. فأما أسماء الأقمومية التي ليس بطبيعية ولا عرضية مثل ابراهيم وموسى وداود وعيسى. وليس في الأسماء الطبيعية ولا في الأسماء الشخصية الأقمومية أبوة ولا بنوة ولا أفعال ولا قوة. إنما هي أسماء تدل على الأعيان كالانسانية التي تدل على الانسان...» (43).

فما ينقده إذن هو إطلاق الأبوة والبنوة اللتين هما اسمان يدلان على حادثين عرضيين وفعلين على أقمومين إلهيين لا مجال فيها للحدوث والأعراض والأفعال، وبذلك يبرز تناقضهم في اعتبار الأقانيم الإلهية دالة على ذات الله من جهة ثم نعتها بالأعراض كالأبوة والبنوة من جهة أخرى.

وهذه الأقانيم عند الحسن بن أيوب هي «أشخاص يوماً إليها و يقع عليها الحد» فيلزمهم الإقرار بثلاثة آلهة، ويرى في مقالته تناقضا من وجه ثان فيقول: «وقد نراكم عقدتم شريعة إيمانكم على أن المسيح إله وإنسان متحدّين، وأنه يصعد إلى السماء ويجلس عن يمين أبيه، والجالس على يمين صاحبه أليس هو منفصلا عنه مفروزا عنه؟ فكيف يصح على هذا القول قياس أو يصح به عقد دين، تقولون مرة مجتمع ومرة منفصل!» (44).

إلى جانب هذه الردود المتصفة بقدر كبير من التعميم. تمثل ردود الكندي والوراق والناشئ والباقلاني وعبد الجبار في المغني ومحاولات متسمة بالفن: وتم بالخصوص عن تمكن من الأداة المنطقية الرهيبة.

كانت حجة الكندي الأساسية أن قول النصارى في الأقانيم يقتضي أنها مركبة، فهي إذن ليست أزلية وانتفت عنها بالتالي الصفة الأولى للألوهية: «إن التركيب في الأب والابن والروح القدس، أعني الثلاثة أقانيم التي يثبتونها مقرّين (45) بها في أقاويلهم، ظاهر في دعواهم. وذلك أن فرقهم جميعا يقرون أن ثلاثة أقانيم لم تنزل جوهرها واحدا، يريدون بالأقانيم أشخاصا وبجوهر واحد أن كل واحد منهم موجود بخاصته. فإذا معنى الجوهر موجود في كل واحد من الأقانيم، وهي فيه

(43) رد الحسني، ص ص 18-19.

(44) الجواب الصحيح، 354/2.

(45) في النص المطبوع: مقرون، وهو خطأ واضح.

متففة، ولكل واحد خاصة لم تزل بها تخالف بينه وبين صاحبيه. فيجب من هذا أن كل واحد منها متركب من الجوهر الذي عمها ومن الخاصة التي خصته. وكل مركب معلول، وكل معلول ليس بأزلي. فإذن لا الأب أزلي ولا الابن أزلي ولا الروح القدس أزلي. وهي أزلية لا أزلية، وهذا من أشنع المحال» (46).

ثم تتبع مختلف الامكانيات التي يمكن أن توصف بها الأقانيم حسب تقسيمات برفيروس في كتاب المدخل (ايساغوجي): فهي لا تخلو في نظره من أن تكون أجناسا أو أنواعا أو فصولا أو أعراضا عامة أو أعراضا خاصة (= خواص). وأن يكون بعضها أجناسا وبعضها فصولا أو بعضها أجناسا وبعضها أنواعا، أن تشترك فيها تلك الأقسام الخمسة، فكانت النتيجة التي يستخلصها في كل مرة واحدة: «وجب التكثير والتركيب ووجب أنها أزلية لا أزلية» (47)، أي أن وجود أقانيم إلهية يتنافى مع الوجدانية من جهة، ويحتوي على تناقض داخلي من جهة ثانية.

وكذلك الشأن عنده «إن كانت الثلاثة أقانيم بالحقيقة أشخاصا لم تزل»، إذ «الأشخاص تحت نوع وهي محتملة أعراضا، والنوع مركب من جنس وفصول فوجب من ذلك أيضا أنها أكثر من ثلاثة، أزلية لا أزلية (48)، وهذا محال». وهذه الحجج في رأيه «من الأشياء التي يبطل بها قول النصارى من أن ثلاثة لم تزل، وإن كان بطلان ذلك يظهر من وجوه كثيرة» (49).

أما تعبيرهم عن الشالوث بأن «ثلاثة واحد وواحد ثلاثة» فإنه في نظره «ظاهر الخطأ». وهو يشرح هذا الخطأ كما يلي: «وذلك أن ما نقوله إنه هو هو واحد، إنما نقول واحدا بثلاثة وجوه، كما قيل في كتاب طويقا وهو الخامس:

— إما أن يقال هو هو واحد بالعدد، كما يقال للواحد هو هو واحد،

— وإما أن يقال هو هو واحد بالنوع، كما يقال خالد وزيد واحد بما عمهما من

نوعهما الذي هو إنسان،

— وإما أن يقال هو هو واحد بالجنس، كما يقال الحمار والإنسان واحد بما

عمهما من جنسهما الذي هو الحي.

(46) رد الكندي، ص 4.

(47) المصدر نفسه، ص 10.6.

(48) في النص المطبوع: أزلية الأزلية لا أزلية!

(49) المصدر نفسه، ص 10.

فإن كانوا أرادوا بقولهم ثلاثة هي واحد والواحد هو ثلاثة بالعدد، والثلاثة هي عدد مركب من آحاد ثلاثة (50) والواحد جزء للثلاثة، فهو اذن جزء لذاته، والثلاثة أضعاف للواحد. فالواحد اذن أضعاف لذاته، وقد تقدم أنه جزء لذاته. فهذا قول قبيح الاحالة ظاهر الامتناع.

وان كانت الثلاثة واحدا يعنون بالثلاثة أشخاصا و يعنون بالواحد نوعا لها - وقد تقدم أن النوع موجود طبيعته في طبيعية الأشخاص مع أعراض، والنوع مركب من جنس وفصول، والجنس والفصل يقالان على أكثر من نوع، والنوع يقال على عدة أشخاص - وجب التركيب في الأقسام الثلاثة والجوهر العام لها، ووجب كون أكثر من ثلاثة أزلية كما قدمنا، ووجب المحال -.

وان كانوا عنوا (51) بالثلاثة أنواعا وبالواحد جنسا وجب في ذلك مثل الذي وجب أولا من التركيب والتكثير وأنها أزلية لا أزلية، وهذا من أشنع المحال» (52).

فطبيعة هذا الاستدلال منطقية رياضية صارمة، وفيه تطبيق مباشر مصرح به للمقولات الأرسطية بدون اعتبار للأسباب التي أدت إلى العقيدة الثالوثية ولا للظروف التاريخية التي تبلورت فيها. إن الكندي، مثله في ذلك مثل المفكرين المسلمين على اختلاف نزعاتهم، ورغم تكوينه الفلسفي، لم يكلف نفسه مؤونة البحث في التراث المسيحي عما يمكن أن تحتوي عليه عقيدة النصارى من حق ولو نسبي. كان الموقف الاسلامي من العقائد المسيحية - كالموقف المسيحي من الاسلام تماما - موقفا مانونيا صرفا لا مجال فيه لألوان بين الأبيض والأسود أو لمنطقة، مهما كانت صغيرة، بين الحق المحض والباطل المحض. أما كيف يعتبر النصارى أنفسهم موحدين ومؤمنين بإله ابراهيم رغم تثليثهم فسؤال غير وراذ البتة. إنه، إن شئت، من باب غير المفكر فيه، ربما لأنه سؤال مخرج ولأن أي مجتمع لا يلقي على نفسه من الأسئلة إلا ما كان قادرا على الإجابة عنه. وهو ما سنتأكد منه عند تحليلنا لبقية الردود حيث لا ينازع أصحابها صحة منهج الكندي المنطقي وان اختلفوا عنه اختلافا جزئيا في نوعية الحجج التي يقدمونها على فساد العقيدة النصرانية.

---

(50) في النص المطبوع إثر هذه العبارات مباشرة: «والثلاثة هي واحد والواحد مركب من آحاد ثلاثة». وهذه الزيادة غير موجودة في مخطوط B كما في هامش المحقق، ولعلها سهو من الناسخ.

(51) أثبتنا ما جاء في مخطوط B خلافا للقراءة التي ارتضاها المحقق: «أعتوا».

(52) المصدر نفسه، ص 1211.

فالناشئ الأكبر يرتكز رده على التناقض الموجود في رأيه بين كون أحد الأقسام علة للأقسام الأخرى وبين اتفاق الأقسام الثلاثة في الأزلية والجوهرية. يقول «والذي ادعته النصرارى من أن ثلاثة قنومات (53) أحدها علة لصاحبيه وهما معلولان له وكلها لم تنزل كالذي ادعته دهرية الفلاسفة من أن البارئ علة للعالم والعالم معلول له وأنها لم يسبقا بالذاتين (54). وذلك بين الاستحالة جدا من قبل أن الأشياء إنما تتميز في الفعل حتى يكون للواحد منها ما ليس للآخر إذا وجدها العقل مختلفة في أنفسها أو وجد للواحد منها ما خالف بينه وبين الآخر. فأما إذا وجدها متفقة لا تختلف بأنفسها وليس فيها أمور تختلف بها وليس منها شيء يقدم صاحبه بذات ولا طبيعة ولا مرتبة ولا كثرة ولا زمان، فليست له سبيل إلى أن يزعم أن واحدا منها علة والآخر معلول. ولا شيء أبين مما قلنا. ألا ترى أن القوم قالوا: ثلاثة قنومات متفقات، متفقة في الجوهر لا اختلاف بينهما، متفقة في القدم لا يقدم شيء منها شيئا، وليس فيها خلاف في أنفسها ولا في شيء منها يخالف به صاحبيه. ثم ادعوا أن هذا أب ليس بابن ولا روح، وهذا روح ليس بأب ولا ابن، وهذا ابن ليس بأب ولا روح، وأن هذا علة هذين ليس بتعلول وهذين معلولان ليسا بعلة، ولا هي مختلفة بأنفسها فيصح أن كل واحد منها ليس هو كالآخر، ولا هي مختلفة بأمور فيصح ذلك أيضا. فلا شيء أبين من فساد قولهم في ذلك» (55).

والخيار المطروح على النصرارى يكون إذن بين الاقتصار على القول بأقوم واحد «لأجل أن هذه الأقسام إذا اشتركت في القدم فلا بد من تماثلها ولا بد من أن يستد بعضها مسد البعض فيما يرجع إلى ذاتها، وذلك يوجب أن يقع الاستغناء بأحدها عن الباقي» (56)، وبين القول بثلاثة آلهة إذ لا معنى لقولهم إله واحد إذا كان الأب إله والابن إله والروح إله (57).

وقد ناقش كل من الوراق والباقلاني تعريف النصرارى للأقسام بأنها أشخاص

(53) انفرد الناشئ بجمع أقنوم على قنومات ولعله كان يعرف السريانية أو تأثر من ينقل عنها حيث أن «أقنوم» تعريب لـ «قنوما» السريانية.

(54) قارن بما جاء في تشبيات دلائل النبوة، ص 169: «وهذا التثليث الذي للنصارى قد كانت فلاسفة الروم تنحونهم من أن العقل والعامل والمقول تصير شيئا واحدا. ويقولون: هو من المثلث، وهو من فيلسوف قديم».

(55) الكتاب الأوسط في المقالات، ص ص 84-85.

(56) شرح الأصول الخمسة، ص 295.

(57) انظر التمهيد، ص 83.

في كثير من الإيجاز، فيرى أبو عيسى أنه لا فرق بين الأشخاص والأشباح والأجسام، لذا يلحق النصارى بالمشبهة ولا يشعر بحاجة إلى بسط القول في هذه الحالة، إذ أن فساد هذا التصور أمر مفروغ منه في نظره لأنه قائم على التحكم، «وليست الحجة تحكما في الدعوى والقول وإنما الحجة في القول الفاصل بين القولين والمدّعين، وإلا فإنه لا شئ أسهل من الدعوى بلا حجة. وكيف يجوز للقائل أن يقول «أشخاص» ولا يجوز لخصمه أن يقول «أشباح» أو «أجسام» أو غير ذلك مما يقوم هذا المقام لفظا ومعنى؟!» (58). أما الباقلاني فيعتبر أن هذا التعريف يحتتمل أن الأقيانيم أشخاص لأنفسها، وفي ذلك ترك النصارى لقولهم، أو أنها أشخاص لجوهر جامع لها، وإذ ذاك يبطل التثليث جملة (59).

وعلى العكس من ذلك فإنها تبسطا في نقد تعريف الأقيانيم بأنها خواص أو صفات. فيأخذ الوراق التعريف الأول و يفترض ثلاثة وجوه:

— أن الأقيانيم خواص لمعنى رابع هو غيرها، وفي ذلك تجاوز لحد التثليث إلى إثبات رابع (60)،

— أنها خواص لأنفسها ومعنى ذلك أن الشئ خاصة نفسه لأن «خاصة» عندهم توجب مخصوصا ومخصوصا يوجب خاصة. فيلزمهم كون حي هو حياة نفسه وناطق هو نطق نفسه، وأن الحياة هي الأقوم الحي لا غير والنطق هو الأقوم الناطق لا غير (61).

— أن الأقيانيم بعضها خواص لبعض، وإذ ذاك فالابن خاصة للأب والأب خاصة لابن ويكرن الشئ خاصة لخاصته وصفة لصفته، وفي هذا من التخليط ما فيه. كما أنه يلزمهم «أن يكون الأب ابنا لابنه وأن يكون الابن أبا لأبيه، وأن يكون الابن نطقا لنطقه وكلمة لكلمته وحياة لحياته. وكذلك القول في الروح. وهذا ضرب من الهوس والتخليط عظيم» (62).

على أن هذا الوجه الأخير يحتتمل بدوره أحد أمرين:

1) أن كل أقنوم خاصة للأقنومين الآخرين، فيترتب عن ذلك إيجاب «خاصة واحدة غير مختلفة لمخصوصين مختلفين في الخصوص، وإن لم يخالفه في

(58) رد الوراق، 96/1 ظ.

(59) التمهيد، ص 86.

(60) رد الوراق، 92/1 ظ.

(61) المصدر نفسه، 93/1 ظ.

(62) نفس المصدر والصفحة.

الجوهريّة»، وفي هذا تناقض، بالإضافة الى أنه يوجب «أن يكون الابن ابنا للاقنوميين الآخرين، للأب وللروح، وأن يكون الروح روحا للأب والابن» مثلما أن الأب أب للابن وللروح (63).

(2) أن كل واحد من الأقانيم خاصة لأقنوم واحد دون الآخر، وذلك يقتضي أن يبقى واحد من الأقانيم الثلاثة بلا خاصة أو أن يعرى الروح من النطق إذ خص به الأب دونه ويعرى الأب من الحياة، إذ خص بها الابن دونه (64).

ويختم الوراق هذه المناقشة الطويلة بالنتيجة الحتمية: «فقد بطل أن تكون الأقانيم خواص، على أن الروح ليس مخصوصا بهذه المسألة دون الأقنوميين الآخرين بل أي الأقانيم سئل عند وابتدئ بذكره فهذه القضية قضيته» (65).

ثم يكتفي في شأن تعريف الأقانيم بأنها صفات بقوله: «والسؤال على من زعم أن الأقانيم صفات كالسؤال على من زعم أنها خواص حرفا بحرف. وكذلك أيضا إن جعلوا مكان «صفات» لفظا آخر، فالقصة واحدة لأن استعارة الألفاظ لا تغير المعاني» (66).

والملاحظ أن أبا عيسى كان شاعرا بأن النصارى لا يوافقون على كل هذه التفريعات التي سعى إلى الزامهم بنتائجها (67) ولكن منهجه في الرد - «كمعتزلي قد تمكن من خصم»، على حد تشبيه الصاحب بن عباد (68) - أداه إلى ذلك كما يدل عليه قوله: «وأكثر هذه التخريجات وهذه التقاسيم ليس مما كانوا يعرضون له فيما تقدم، ولكن الاستقصاء لهم وعليهم أدى إلى ذكره» (69).

ولا شك عندنا أن صاحب التمهيد قد اعتمد في هذه المسألة على سلفه، مكتفيا بتلخيص أهم حججه، فلا ينبغي أن نغتر بصيغ من مثل «وقد زعم قوم منهم» و«قال بعضهم» ونستنتج أن الباقلاني مطلع اطلاعا مباشرا على دقائق الموضوع الذي بطرقه، إنما هو يغرف من بحر رجل لم يكن يعتزله - بله خروجه عن المعتزلة

---

(63) المصدر نفسه، 94/1 و.

(64) المصدر نفسه، 94/1 ظ - 95 ظ.

(65) قراءة أخرى ممكنة: فهذه القصة قصته، المصدر نفسه، 96/1 و.

(66) المصدر نفسه، 96/1 ظ.

(67) هم في الحقيقة لا يوافقون من الأصل على تعريف الأقانيم بأنها خواص، انظر رد يحيى بن عدي على الوراق، 92/1 ظ وما يليها.

(68) صدر هذا البيت (من الطويل): تمكن مني الشوق غير مسامح، الثعالبي يتيمة الدهر، 272/2.

(69) رد الوراق، 96/1 و.

واشتهاره بالإلحاد - يسمح له بذلك. فهو يعبر عن حجج أبي عيسى بقوله: «وقد زعم قوم منهم أن معنى الأقانيم، التي هي الخواص، أنها صفات للجواهر. فيقال لهم: إذا استحال أن تكون أقانيم وخواص لأنفسها فإنما تكون صفات وأقانيم لشيء آخر هو غيرها ولا يقال له إنه هي. وهذا يوجب إثبات أربعة معان منها، جوهر وثلاثة خواص له. وهذا ترك التثليث. وإن قالوا: هي خواص لأنفسها وأقانيم لأنفسها، قيل لهم: فيجب أن يكون الابن ابن نفسه والروح روح نفسه والصفة صفة نفسها - وهذا جهل عظيم. ويجب بطلان ما هي خواص له ونفيه، وألا يكون هناك مخصوص بهذه الخواص. وهذا يبطل للجواهر... وقال بعضهم: معنى الأقانيم أنها خواص فقط، فيقال لهم: أهى خواص لأنفسها أم لجوهر جامع لها هي خواص له؟ ويكلمون في ذلك بما كلمنا به من زعم أنها أشخاص وصفات. ولا جواب لهم عن ذلك» (70).

كان إذن مجرد القول بالأقانيم الإلهية مرفوضا مهما كان التعريف الذي يعرفها به النصارى، ولكن الطعن في وجود الأقانيم يرجع في الحقيقة إلى سببين رئيسيين:

- اختلاف الأقانيم من جهة واتفاقها من جهة أخرى.
  - واختصاص كل أفتوم بصفة لا تنطبق على الأفتومين الآخرين.
- لذا وجب علينا تتبع حجج المسلمين في كلا المجالين.

### أ) اختلاف الأقانيم واتفاقها

هنا كذلك كان الوراق أكثر أصحاب الردود اعتناء بهذا الغرض، فاستقصى مختلف الامكانيات التي يمكن أن تفسر كون الأقانيم متفقة في الجوهرية، وكونها رغم ذلك مختلفة بحيث كان أحدها أبا والآخر ابنا والثالث روحا. فنظر أولا في مظاهر الاختلاف وحصرها في أربعة:

1) أنها الأقانيم مختلفة لأعيانها. فلا يجد مبررا لأن يكون اختلافها أولى من اتفاقها إذ هي متفقة بالجوهريّة، سواء كانت أعيانها غير جوهرها أو هي جوهرها، لأن في الحالة الأولى ترك قولهم أن الأقانيم هي الجوهر وأن كل أفتوم منها جوهر خاص، وفي الحالة الثانية خلاف قولهم كذلك أنها متفقة في الجوهر وأن جوهرها واحد في نفسه (71):

(70) التمهيد، ص ص 85-86.

(71) رد الوراق، 1/437 - 444 ظ. وفي المعنى، 96/5: «فإن قالوا إنما اختلفت لأعيانها وجواهرها فهذا يوجب، إذا كان جوهرها واحدا. أن تكون متفقة، وإلا فيجب أن تكون مختلفة في الجوهرية كما أنها مختلفة في الأفتومية».



(2) أن الأقسام مختلفة لعلة هي غيرها وغير الجوهر. وفي ذلك تجاوز لحد التثليث وإثبات علة قديمة مع الأقسام هي غير الجوهر وغير الأقسام، ولا بد إذ ذاك أن يشبها تلك العلة بخالفة للأقسام والجوهر، فوجب أن يشبها للعللة علة أخرى وقدم جواهر كثيرة (72)؛

(3) أن الأقسام مختلفة لأنفسها ولا لعلة هي غيرها ولكنها لم تنزل كذلك مختلفة. فيرى أنه من الأولى، إن كان هذا هو سبب الاختلاف، أن تكون لم تنزل متفقة لأن جوهرها واحدة، ويجب في طرح الاختلاف إبطال الأبوة والبنوة والروح (73).

(4) أن الأقسام مختلفة في العبارة. وهذا يقتضي أنها كانت لا مختلفة قبل العبارة وحلتها الحوادث، وأن اتفاقها في الجوهرية اتفاق في العبارة كذلك (74). ثم نظر في مظاهر الاتفاق الممكنة، وهي كذلك أربعة:

(1) الأقسام متفقة في الجوهرية لأعيانها. فيجب أن لا تختلف، إن كان الأمر كذلك، إلا لمعنى هو غيرها، وإلا فقد اتفقت للشيء الذي كانت له مختلفة. وهو عين التناقض؛

(2) الأقسام متفقة لمعنى هو غيرها. وفي ذلك إثبات رابع من أجله اتفقت، بالإضافة إلى أنه يلزم في اعتبار الاتفاق واقعا لهذا السبب ما لزم من زعم أنها اختلفت لعلة هي غيرها؛

(3) الأقسام متفقة لأعيانها ولا لعلة هي غيرها، وإذ ذاك لا يكون لاتفاقها وجه غير وجه اختلافها؛

(4) الأقسام متفقة في الجوهرية بمعنى أن جوهرها واحد. فيرى أنه إن لم يكن جوهرها شيئاً رابعاً فإنما رجعوا إلى القول إن الثلاثة شيء واحد، فيبطل التثليث والاختلاف (75).

هكذا إذن شرح الوراق كيفية اختلاف الأقسام وكيفية اتفاقها من جهة ونظر منطقية بجهة بقطع النظر عن ما يستدل به النصارى في واقع الأمر. وقد كان يعرف أنهم لا يفصلون بين الاختلاف والاتفاق بهذا الشكل بما أنهم يعتقدون بوحدة

(72) رد الوراق، 45 ظ - 47 هو.

(73) المصدر نفسه، 47/ب، قارن بالمعنى، 95/5 في أسفل الصفحة.

(74) المصدر نفسه، 49/1 ظ.

(75) المصدر نفسه، 48/1 و - 49 هو.

الجوهر في الأقسام الثلاثة وبالائحاد الأقمومي، ولكن ذلك لم يمنعه من أن يبحث في العلاقة بين الاختلاف والاتفاق بصفة مجردة، مقسماً المسألة نظرياً إلى أربعة احتمالات يؤدي كل احتمال منها إلى نفس النتيجة، أي نقض التثليث. وهي على التوالي:

(1) الذي اتفقت فيه الخواص الثلاث هو ما اختلفت فيه: وهذا عنده هو التجاهل بعينه، فيسأل بدوره: لم لا تكون اتفقت في الأقمومية واختلفت في الجوهرية أو اتفقت فيها واختلفت فيها؟ ويستنتج أن استعمال «جوهريّة» و«أقمومية» إنما هو من باب التكرار ليس إلا (76)؛

(2) جوهريّة الأقسام - الخاصية أو العامة - هي غيره: وذلك يعني أن الأقسام ليس جوهراً، كما يقتضي وجوب ثلاثة جواهر وستة أقانيم (77)؛

(3) جوهريّة الأقسام الخاصية هي الأقسام: إذ ذلك يشبتون أربعة جواهر، ثلاثة هي الأقسام وواحد هو الجوهر العام. ويجب عليهم قبول اختلاف الأقسام في الجوهر العام وإبطال اتفاقها في الجوهرية العامة، أو الرجوع إلى أنها متفقة في الأقمومية، فيبطل اختلاف الأقسام (78)؛

(4) وإن قالوا أخيراً إن الذي اتفقت فيه الأقسام ليس هو الذي اختلفت فيه ولا غيره فإنهم يقعون في التناقض والاختلاط (79).

ولا نجد في المعنى نفس البناء الهندسي الصارم الذي ورد في رد الوراق، إلا أن حجج القاضي عبد الجبار تلتقي مع الأدلة السابقة في نفس المصّب. فعنده أن الزعم بأن الأقسام متغايرة من حيث كانت أقانيم، وإن كان الجوهر واحداً يلزم النصارى «كون الإله متغايراً من وجهه، غير متغاير من وجه آخر. وهذا في الاستحالة بمنزلة كون الأشياء مختلفة من وجهه، متفقة من وجهه، بل هو أكد منه لأن كون الأشياء غير متغايرة يوجب نقض (80) كونها متغايرة، ووجب ذلك كونه شيئاً واحداً أو أشياء» (81). ثم يضيف بعد قليل: «وعلى هذا الوجه يلزمهم

---

(76) المصدر نفسه، 50/1 و- 50. قارن بالمعنى، 104/5: «و يقال لهم: لم صرتم بأن تقولوا إن الله جوهر واحد ثلاثة أقانيم بأولى من أن يقال هو جواهر ثلاثة أقنوم واحد؟ فإن قالوا: لأنها مختلفة في باب الأقسام، متفقة في الجوهرية قيل لهم: هلا قلت إنها مختلفة في باب الجوهرية، متفقة في أنها أقانيم؟!».

(77) المصدر نفسه، 54/1 و.

(78) المصدر نفسه، 54/1 - 55 ظ.

(79) المصدر نفسه، 55/1 - 56. قارن بالكتاب الأوسط في المقالات، ص ص 85-86.

(80) في النص المطبوع «نقص» بالصاد المهملة. والملاحظ أن عبد الجبار يستعمل «متغايرة» بنفس المعنى الذي لـ «مختلفة» عند الوراق.

(81) المعنى، 89/5.

أن يقولوا في القديم إنه مختلف متفق لأنه من حيث كان أقانيم يجب أن يكون مختلفا، ومن حيث كان جوهرًا واحدًا يجب كونه متفقا. وكون الأشياء متفقة مختلفة مستحيل. ولا يمكنهم القول بأنها متفقة في الذوات مختلفة في الصفات التي لا ترجع إلى الذوات بل ترجع إلى المعاني وما جرى مجراها، لأن من قولهم أن جوهر الأب يستحيل أن يكون إلا أبا عالما حيا، وكذلك قولهم في كل أقنوم. فقد صبح ما ألزمناهم من القول بأنها متفقة في الذوات مختلفة، وهذا يوجب نفي الشئ وإثباته لأنه لا فرق بين كون الشئ مثلا لغيره ومخالفا له، وبين كونه موجودا معدوما...» (82).

ولئن لاحظ الناشئ أن «الكلام عليهم أكثر وأوسع من أن يحصى و يضبط»، فإنه أورد وجهين من جوه التناقض:

— «أنه إن كان الباري ثلاثة قنومات جوهرًا واحدًا، فقد وجب أن يكون الجوهر جنسا للتثليث أو صورة لأنها جميعا متفقة في الجوهر مختلفة في القنومات. فسبيلها سبيل الأشخاص المتفقة في أنها المختلفة في غير ذلك في أن ما اتفقت فيه جنس لها أو صورة».

— و«أن الباري إن كان جوهرًا وكان هذا الانسان (أي عيسى) جوهرًا فقد اتفقا من باب جوهر فصارا تحت جنس أو صورة. فإن لم يكونا كذلك فهما مختلفان في معنى جوهر، فقد صار جوهر يخالف جوهرًا بأنه جوهر!» (83) وكانت النتيجة التي خرج بها أن هذه «مذاهب لا تتفهم»، معبرا بذلك عن الانطباع السائد لدى أصحاب الردود جميعا.

### ب) اختصاص الأقانيم

مثلت مسألة اختصاص كل أقنوم بما يستحيل على الآخرين غرضا هاما من أغراض الجدل في التثليث. فهي عند الباقلاني عنوان التحكم: «إذا كانت الأقانيم جوهرًا واحدًا وكان الأب جوهره جوهر الابن، وجوهر الروح من جوهرهما فليَمَ كان الابن والروح بأن يكونا ابنا وروحا خاصين للأب أولى من أن يكون كل واحد أبا وأن يكون الأب خاصا لهما؟ وإذا كان الابن والروح جوهرين لأنفسهما وكان جوهرهما من جوهر الأب، وكان الأب جوهرًا لنفسه، وكان قدما لنفسه، وكانا أيضا قديمين لأنفسهما، ولم يكن الأب قبل الأقانيم والخواص ولا

(82) المصدر السابق، 9190/5.

(83) الكتاب الأوسط في المقالات، ص 87.

أسبق في الوجود ولا الخواص أسبق منه، فما الذي جعله بأن يكون أباً لهما أولى من أن يكون كل واحد منها أباً لما جعلتموه أباً له، وأن يكون الأب خاصاً؟ فلا يجدون إلى تصحيح تحكيمهم سبيلاً» (84).

ويوافقه عبد الجبار في شأن هذا الاختصاص، إلا أنه يلزمهم بالإضافة إلى ذلك القول بأن لابن ابنا وروحا وللروح ابنا، من حيث كان هناك تماثل بين الأقانيم، فيقول: «ما قدمناه من أن ما شارك القديم في كونه قديماً يستحيل أن يختص لذاته بما يفارق به الآخر (85) يبطل قولهم أيضاً، لأن هذه الأقانيم إذا كانت قديمة فيجب أن لا يصح أن يختص الأب بما يستحيل على الابن والروح، ولا يصح اختصاصهما بما يستحيل عليه، ولا اختصاص كل واحد منهما بما يستحيل على الآخر. وهذا يوجب كون الابن أباً وكون الأب ابناً وكون الأب روحاً والروح أباً.

«وعلى هذه الطريقة ألزمهم شيوخوا القول بأن لابن ابنا (86)، وذلك أن الابن إذا شارك الأب في كونه قديماً ووجب كونه مثلاً له في ذاته، فيجب أن كان الأب لا بد له من ابن هو العلم والكلمة، أن يكون الابن بمنزلة في أن له ابنا هو العلم والكلمة، ولابن الابن ابن إلى ما لا نهاية له. ويلزمهم أن يكون لابن روح وللروح ابن كما أن للأب ابنا وروحاً لمشاركتها له في القدم الموجب للتماثل. فلا يصح أن يثبتوا للأب، مع قولهم، مشاركة الابن له في القدم ما لأجله احتاج إلى ابن دون الابن والروح. ولا يمكنهم أن يقولوا إن كونه أباً وكون الابن ابناً له لا يرجع إلى ذاته لأنه يرجع إلى علة، لأنهم، وإن رجعوا بذلك إلى علة، فلا بد من أن يقولوا إنه لما هو عليه في ذاته يصح كونه أباً عالماً، وصح كون الابن الذي هو العلم والكلمة ابناً له وعلماً وكلمة. فما شاركه في كونه قديماً يجب أن تصح عليه هذه الصفة على الوجه الذي صحت عليه...» (87).

كما أنه يستخرج نتيجة منطقية أخرى من رفضهم استحقاق كل أقنوم من الصفات ما يستحقه الأقتومان الآخران، وهي انعدام الأقانيم جملة وانتفاء القدم

(84) تهيد، ص ص 87-86.

(85) معلوم أن هذه الرغبة في التنزيه هي التي أدت المعتزلة إلى نفي الصفات القديمة أصلاً، فقالوا إن الله عالم بذاته. قادر بذاته الخ، وأدبهم بالحرص على القول بخلق القرآن.

(86) في النص المطبوع: «بأن الابن ابن!»

(87) المغني، 87/5.

عن الأب، فيقول: «وقد أزموا على قولهم إن جوهر الأقانيم الثلاثة جوهر واحد القول بأن الابن يستحق كل ما يستحقه الأب من الصفات من حيث كان جوهره كجوهره. وإلا فإن صح أن يكون مخالفا له - وإن كان جوهره كجوهره - ليجوز أن خروج الأب من أن يكون أبا والابن من أن يكون ابنا؛ وإن كان إنما كان كذلك لجوهره، لأن إثبات مثل الشيء في جوهره مع مخالفته له في صفته الراجعة إلى جوهره، إذا صح، صح أيضا خروج الشيء عن جوهره. وهذا يوجب عليهم أن لا يأمنوا عدم الأب والابن وخروج الأب من أن يكون قديما» (88).

هناك إذن اقتناع لدى المفكرين المسلمين بأنه لا وجه لأن يختص أحد الأقانيم بالأبوة - أي بالولادة الأزلية للكلمة -، وآخر بالبنوة - أي بالتولد عن الأب - وآخر بالروحانية في نطاق النظرية الثالوثية المسيحية التي تجعل الأقانيم مشتركة في الألوهية، وبأن هذا الاختصاص يقتضي نتائج فاسدة وغير منطقية لا يريد النصراني قبولها، بحيث كانت عقيدة التثليث غير معقولة وقائمة على أساس واه. فيعتبر الحسن بن أيوب مثلا عن عدم وقوفه على معنى قولهم وعن عدم فهمه بقوله: «ووجدناكم تقولون إن الابن إنما يسمى ابن الله وكلامه لأنه تولد من الأب وظهر منه، فلم نقف على معنى ذلك لأن شريعة إيمانكم تقول إن الروح أيضا تخرج من الأب. فإن كان الأمر كما تقولون فالروح أيضا ابن لأنها تخرج عن الله تعالى. وإلا فالفرق بينها؟» (89).

أما الوراق فإنه كعادته قلب الأمر من مختلف وجوهه الممكنة، ما كان منها من قولهم بالفعل، وما ليس هو من قولهم ولكن يقتضيه التقسيم المنطقي فحسب. ولئن كان الفصل الذي عقده لمسألة الاختصاص متعلقا بالأبوة في الدرجة الأولى فإنه نبه في أكثر من مناسبة إلى أن ما ينطبق على الأب ينطبق حتما على الابن والروح، أي أنه لا فرق عنده بين بطلان اختصاص الأب بالأبوة وبين بطلان اختصاص الابن بالبنوة أو الروح بالروحانية اعتمادا على نفس الأدلة (90).

يبدأ أبو عيسى بافتراضين: أولهما أن الأب يستحق من صفات القدم والربوبية والقدرة الإلهية شيئا لا يستحقه الابن، والثاني عكسه وهو أن الأب لا يستحق من تلك الصفات شيئا لا يستحقه الابن. فيرى أن الحالة الأولى تقتضي

(88) المصدر نفسه، 95/5.

(89) الجواب الصحيح، 326/2.

(90) رد الوراق، 1/57، 59، 59، 60، 61، 63، الخ.

إلزام الابن النقص، بينما لا يرى في الثانية وجها لأن يكون الأب أبا دون أن يكون ابنا. أما إن زعم النصارى أن لكل أُنوم خاصة فإنهم يجعلون بذلك مع الأُنوم الثلاثة ثلاث خواص، فتصير ستة أشياء قديمة. ويتساءل لِمَ كانت خاصة كل واحد من الأُنوم خاصة له توجب ما أوجبت من الصفات بدون الآخرين؟ ولم صارت خواصا دون أن تكون هي المخصوصات، بما أن المخصوصات بها غير مختلفة في الجوهرية؟ (91).

ثم ينتقل الى البحث عن الأبوة، وهل هي من جوهر الأب أو ليست من جوهره. فإن كانت من جوهره وكان جوهر الابن هو جوهر الأب، فالابن إذن أب (وكذلك الروح)، وإن لم تكن من جوهره فيترتب عن ذلك إثبات جوهرين قديمين في كل أُنوم أو أن الجوهر الذي هو غير جوهر الأب حديث، أي أن الأب كان قبل حدوث ذلك الجوهر لا أبا ولا مستحقا للأبوة (92).

وإن أنكر النصارى أن تطرح القضية على هذا الوجه فلا مناص في نظره من أن تكون الأبوة من صفات الإله أو ليست من صفاته. فإن كانت من صفاته في نفسه فقد خرج الابن والروح من الإلهية. وإن كانت من صفاته في فعله - وليس هو من قولهم! - فقد كان قبل أن يفعل لا أبا. أما إن لم تكن الأبوة من صفات الإله في نفسه ولا في فعله، فإن ذلك يعني جواز أن يكون الإله لا أبا ولا ابنا ولا روح قدس، وهذا نقض التثليث؛ كما يعني وصفه بما ليس من صفاته، فيجوز إذ ذاك وصفه بالعمومة والختولة والأخوة، الخ (93).

ويحتم الوراق بحثه في اختصاص الأُنوم بالرد على ثلاثة اعتراضات ممكنة:

— ليست ثم أبوة يقع عليها الإضافة. فيعتبر ذلك عودة الى القول بأن في جوهر الأب أن يكون أبا، والأدلة إذن واحدة؛

— لم يكن الإله أبا لأن ذلك في جوهره ولكن لأن له ابنا لم يزل، وفي جوهره أن يكون له ابن. وذلك يقتضي عنده أن للابن ابنا؛

— وأخيرا أنه لم يكن أبا لأن ذلك في جوهره ولكن لأن له ابنا لم يزل وليس في جوهره أن يكون له ابن. وهذا في نظره من باب التناقض حيث يكون الابن من جوهره ومن خلاف جوهره (94).

(91) المصدر نفسه، 1/56ظ - 57ظ.

(92) المصدر نفسه، 1/59و - 60و.

(93) المصدر نفسه، 1/60ظ - 63و.

(94) المصدر نفسه، 1/63ظ - 64ظ.

و يتضح من استعراض هذه الأدلة المختلفة أن أصحاب الردود مجمعون على نقد العقيدة المسيحية في التثليث من حيث تماسكها المنطقي، فكان هدفهم الرئيسي بيان التناقض الداخلي الذي يتسم به البناء اللاهوتي الحارص في الظاهر على التوحيد الإلهي والساقط في الواقع في التكثيروف في إسقاط مفاهيم بشرية على ما يليق بالله ليس مردها الى وحي وتنزيل بل هي محض تصورات لا تصمد أمام التحييص ويدحضها العيان والتجربة كما يتبرأ منها المنطق والعقل. لذا لم يقبلوا فكرة أن يكون الإله الواحد في نفس الوقت جوهرًا وثلاثة أقانيم مختلفة فيما بينها ويختص كل أقنوم منها بخاصة، ولم يقبلوا بالتالي التفسيرات، أو بالأحرى التبريرات التي يقدمها النصارى لتعليل إيمانهم بهذه العقيدة.

### الأقانيم والصفات

لقد أثبت كل من الوراق والناشئ والبلخي وابن أيوب والباقلاني وعبد الجبار تبرير النصارى للقول بثلاثة أقانيم قبل أن يردوا عليه. وانفرد الناشئ بالإشارة إلى حداثة ذلك التبرير، بينما نسبة الوراق إلى «بعض متكلمي أهل التثليث» المعتمدين بدورهم على استدلال قوم من متقدميهم، واعتبره بقية أصحاب الردود رأي الطرف المقابل دون تمييز، وإن عرض في قالب اعتراض محتمل: «إن قالوا...»، «إن قال منهم قائل...»، الخ.

ويمكن تقسيم الردود في هذا المجال إلى مجموعتين كبيرتين، تتسم الأولى بعرض جاف لما يعتمد عليه النصارى من حجج في القول إن الروح هي الحياة وإن الابن هو النطق والكلمة أو العلم، فيقول الناشئ: «وقد ذهب قوم من محدثيهم إلى أن قالوا: قد دل العالم على أن له صانعا ودل على أن الذي صنعه عالم حي فثبتنا له حياة وعلمًا قياسًا على أننا لم نشاهد فعالًا حكميًا إلا وهو عالم حي» (95).

ودليلهم حسب البلخي على «ان الابن نطق والروح حياة» ان «من ليس بناطق فهو أخرس ومن لا روح له فهو ميت» (96). أما حسب الباقلاني فقد اقتصر على ثلاثة أقانيم «من قبل أنه قد ثبت أن البارئ سبحانه موجود جوهر، وثبت أنه حي وأنه عالم. فوجب أنه جوهر واحد ثلاثة أقانيم منها الوجود ومنها

(95) الكتاب الأوسط في المقالات، ص 87.

(96) أوائل الأدلة، ص 62.

العلم ومنها الحياة، لأن الحي العالم لا يكون حيا عالما حتى يكون ذا حياة وعلم، فوجب وثبت أن الأقسام ثلاثة» (97).

وتتضمن المجموعة الثانية عرضي الوراق وعبد الجبار، وفيها تفصيل أوفى لأدلة النصارى. فيقول أبو عيسى: «وقد كان بعض متكلمي أهل التثليث احتج في تثبیت الجوهر والأقسام وفي أن معبوده لم يزل حيا بحياة ناطقا بنطق، وأن الحياة والنطق خاصتان له متمتان لجوهره بأن قال: وجدنا الأشياء كلها لا تخلو من قسمين جوهر وعرض، فالعرض لا يفعل ولا يجوز منه الفعل، والجوهر هو الذي يكون منه الفعل، فأثبتنا القديم جوهرًا؛ ووجدنا الجواهر تنقسم قسمين حيا وميتا، فالميت لا يكون منه اختيار ولا تمييز، والحي هو الذي يكون منه ذلك، فأثبتناه حيا؛ ثم رأينا الحي منه ناطق ومنه ما ليس بناطق، فالناطق منه هم الملائكة والإنس، والذي ليس بناطق هم البهائم والطيور والسباع؛ ووجدنا الناطق هو الموصوف بالعلم والحكمة، والذي ليس بناطق لا يوصف بذلك، وللناطق فضيلة على ما ليس بناطق، فأثبتناه ناطقا».

ثم يبيّن الأوجه التي من أجلها كان الجوهر حيا ناطقا في نظرهم كما يلي: «فلما ثبت أنه جوهر حي ناطق، قلنا: لا يخلو من أن يكون إنما كان حيا لأنه جوهر أو لخاصة حياة. فلو كان حيا لأنه جوهر وجب أن يكون كل جوهر حيا، فكان يكون الموات حيا والحجارة حية، فلما فسد هذا الوجه علمنا أنه حي لأن له حياة هي خاصة له. ولما ثبت أنه إنما كان حيا لأن له حياة، قلنا: لا يخلو من أن يكون إنما كان ناطقا لأنه حي أو لخاصة نطق. فلو كان ناطقا لأنه حي لوجب أن يكون كل حي ناطقا، فتكون البهائم ناطقة والطيور والسباع، فلما فسد ذلك علمنا أنه لم يكن ناطقا لأنه حي وأنه إنما كان ناطقا لأن له نطقا هو خاصة له مميزة لجوهره». ويضيف رأينا لا يخلو من الغرابة مفاده أن أقنوم الأب هو الولادة: «ووجدنا من يمكن منه الولادة ومن لا يمكن منه، فرأينا من يمكن منه الولادة أفضل، فحكمتنا بأنه والد. فهو جوهر حي ناطق والد، واحد بجوهره ثلاثة بالحياة والنطق والولادة».

ويحتم عرضه بقوله: «وقد كثر فيهم من يستحسن هذا الكلام وهذه الدلالة. وجملة ما عبر عنه هذا الكلام وأصل هذه الدلالة لقوم من متقدمي أهل التثليث كانوا يمتجون للتثليث بأن يقولوا: وجدنا حيا وميتا، وناطقا وأخرس، ومن يمكنه الولادة ومن لا يمكنه، فكان الحي الناطق الذي يمكنه الولادة أفضل، فحكمتنا بأنه

(97) التمهيد، ص 79. وانظر نص ابن أيوب المذكور أعلاه، الجواب الصحيح، 355/2.



حي ناطق والد. فالحياة هي الروح، والنطق هو الابن، والوالد هو الأب...» (98). أي أن الدافع الأصلي لمقاتلهم هو وصف الله بأفضل الصفات وتنزهه عن النقص.

وقد ردد عبد الجبار في المغني نفس الأدلة التي أوردتها الوراق وبنفس الألفاظ تقريباً، وزاد عليه توضيحين فحسب: نفي النصارى لكون الله جسماً، وأن «ما ليس بناطق لا يكون موصوفاً بتمييز ولا حكمة». لكن في حين تعتبر الحياة والنطق عند أبي عيسى خاصيتين متممتين للجوهر فإنها عند القاضي «من نفس الجوهر لأنها ليسا بمجاذئين فيه لأنه قديم غير محدث» (99). كما يتردد صاحب المغني بين اعتبار الجوهر هو الأب وبين اعتبار أفتوم الأب هو الولادة (100). وقد رأينا أن أفتوم الأب عند الباقلاني هو الوجود.

واستوجبت هذه التبريرات للعقيدة الثالوثية حججاً مضادة وردوداً من وجوه عديدة لدى أولئك المفكرين المسلمين تفاوتت هي كذلك من مقابلة قياس النصارى بقياس واحد مضاد إلى تخصيص صفحات عديدة لملاحقة مبرراتهم في مقتضياتها المعبر عنها أو الضمنية بالنقد والدحض (101).

وقد مرّ بنا في الصفحات السابقة مناقشة أصحاب الردود لاعتبار النصارى الله جوهرًا، لكن لماذا كان الجوهر قديماً، أباً وابناً وروحاً قدس، وألها عالماً قادراً؟ هناك، حسب أبي عيسى، عدة احتمالات، فتولى تعقبها واحد واحداً ليبيّن في كل مرة بهاقتها:

— إن اعتلوا بأنه كذلك لأنه جوهر، فجوابه أن كل جوهر من الحجارة والنبات والبهائم والناس إذن قديم، أب وابن وروح قدس، بل كل جوهر حي وميت إله قادر عالم (102).

— وإن كان كذلك لعله غير جوهره في ذلك ترك التثليث والنصرانية التي بنيت عليه. على أن تلك العلة إما أن تكون قديمة ويضطرون إلى إثبات معنى قديم

---

(98) رد الوراق، 1/64 ظ - 65 ظ.

(99) قد يكون في ذلك أثر إسقاط المفكرين المسلمين لمفاهيمهم الكلامية على المفاهيم اللاهوتية المسيحية عند عرضهم لها.

(100) المغني، 5/98-99.

(101) هكذا امتد رد الوراق على هذه المبررات من 1/65 ظ إلى 1/76 ظ، ومن 1/82 إلى 1/87 ظ.

(102) رد الوراق، 1/67، 68، 73، وانظر كذلك 65 ظ - 66. وقارن بالمغني، 5/100.

غير الأقانيم والجوهر، وإما أن تكون حديثة وهو ما يقتضي أنه لم يكن إلهًا حتى حدثت الحوادث (103).

— أما إن زعموا أن الجوهر إله عالم قادر لأنه حي ناطق فيلزمهم أن يكون كل حي ناطق إلهًا، فتكون الملائكة آلهة والناس آلهة (104).

— وإن قالوا إن الجوهر القديم قديم لخاصة هي قدم، فقد زادت الخواص واحدة أخرى ووجبت أربعة أقانيم لا ثلاثة (105)،

— وكذلك إن كان قديما لا لأنه جوهر ولا لخاصة قدم، فإنه على قياسهم حي وناطق لا لأنه جوهر ولا لخاصة حياة ونطق (106)،

— وأخيرا إن كان قديما لما وجد المحدث، فإن في ذلك تحكما ولا فرق بينه وبين الزعم أن لا وجود لناطق إلا عند وجود أخرس ولا حي إلا عند وجود ميت (107).

ويعود الوراق مرة أخرى إلى ما يذهب إليه متكلموهم ((يتعلقون به ويستعملونه ويحامون دونه)) من أنه إنما كان إلهًا من أجل حدوث المألوه. فيستنكر بشدة هذا القول ويرى أنه إنما كان إلهًا لأنه لم يزل، ولا بد من الفصل بينه وبين ما ليس بإله (108). وهي من المناسبات القليلة التي نعت فيها إلى جانب النقد السليبي على نقد إيجابى يقدم بديلا لنظرية الطرف المقابل ولا يكتفي ببيان عيوبها.

ويضيف: صاحب المغني حججا أخرى يراها كفيلا بابرار فساد النظرية المسيحية كما عرضها، فيقرر أن قول النصارى «إن الحياة والنطق يجب كونها من نفس الجوهر» «يستحيل، لأن ما هو من نفس الجوهر لا يصح أن يوجب له حكما، وإنما يصح ذلك فيما خالفه. ولذلك لا يجوز كون الواحد منا حيا ببعضه لما كان بعضه من جوهره. ويجب على علمهم أن يثبت فيما لم يزل جوادا محسنا لأن من لم يكن كذلك كان بخيلا منقوصا. وإلا فإن صح إثباته لا على هاتين الصفتين صح إثباته حيا غير ناطق، ويكون ناطقا من بعد وفاعلا للكلام عند حاجة العباد

(103) المصدر نفسه، 69/1، و73-73 ظ. وفارن برأي الجبائي في المغني 95/5.

(104) المصدر نفسه، 69/1 ظ. قارن بالمغني، 101-100/5.

(105) المصدر نفسه، 67/1. قارن كذلك بالمغني، 100/5.

(106) نفس المصدر والصفحة.

(107) المصدر نفسه، 68-68 ظ.

(108) المصدر نفسه، 70/1-71 ظ.

إليه... ويجب على ما اعتلوا به أن يكون متحركا وذا أبعاد وجسا لأن الجوهر إذا لم يكن كذلك كان إلى النقص أقرب، بل يجب أن يشبوا صحة ذلك فيه، لأن ما لا يمكن ذلك فيه لا يكون جوهرًا. ويجب أن يشبوه جوهرًا آكلا شاربا لأن كل حي لا يصح ذلك فيه كان منقوصًا» (109).

ويعتمد الناشئ المشاهدة «لنقض أصولهم في هذا» فيذكر ثلاثة أوجه:  
- «أنه كما أنهم لم يشاهدوا فعلا حكما إلا وهو حي عالم، فإنهم لم يشاهدوا من له حياة وعلم هو وحياته وعلمه جوهر واحد ثلاثة قنومات،  
- أنهم لم يشاهدوا من له حياة وعلم لا هو مخالف حياته وعلمه بنفسه ولا بغيره،

- أنهم لم يشاهدوا من له حياة وعلم أحدهما ابنه والآخر روحه، ولا وجدوا من له حياة وعلم هو علتهما وهما معلولاه، بل الحي معلول بالحياة لولاها لم يكن حيا» (110).

إن أبرز ما تتميز به هذه الطريقة في الاستدلال هو أن المفكرين المسلمين قد تابعوا النصارى في قياس ما يختص به البشر على ذات الله جدلا فقط، حتى يتسنى لهم بيان فساد التثليث. وكانوا بذلك أوفياء للمفارقة الإلهية التي لا تحتل أن نطبّق عليها ما هو صالح في مستوى الطبيعة البشرية، ماداموا مؤمنين بأن الله «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» ولا يقرّون للمجامع وللكنيسة عموما بأي مشروعية في تحديد العقيدة، وإن كانوا من جهة أخرى قد سلكوا نفس منهج النصارى في المباحث الكلامية الخاصة بالتوحيد في الإسلام مع فارق وحيد - لكن على درجة قصوى من الأهمية - وهو أنهم كانوا ينطلقون دوما من القرآن ذاته أي من سلطان الكلام الإلهي، ولم يكونوا مقيدين بتقليد كنسي يدعي لنفسه العصمة والتأييد الخاص للروح القدس رغم بشريته.

ولقد كان البديل الإسلامي فيما يخص الأقانيم غير مصرح به دائما، ولكن من الواضح أنه الرؤية الإسلامية للأسماء والصفات. وأبلغ دليل على ذلك أن الحجّة التي تواترت عند أصحاب الردود تتمثل في ضرورة إلحاق أقتوم القدرة بأقتومي العلم والحياة بناء على نفس الأسباب التي أدت النصارى إلى اعتبار الله عالما

(109) المغني، 5/100.

(110) الكتاب الأوسط في المقالات، ص 87.

حيا. فيقول الناشئ مثلا: «لو سلم لهم ما ادّعوا فإنهم لم يشاهدوا أيضا فعلا إلا وهو قادر، فينبغي أن يثبتوا للقدرة قنوما آخر» (111).

ويناقدشهم الباقلا في على نفس الأساس: «يقال لهم: ما أنكرتم أن تكون الأقانيم أربعة؟ لأننا نقول إن القديم موجود حي عالم قادر، والقادر لا بد له من قدرة، فوجب أن تكون الأقانيم أربعة! فإن قالوا: القدرة هي الحياة، فهما أقنوم واحد، قيل لهم: فما أنكرتم أن يكون العلم هو الحياة، فوجب أن يكون البارئ سبحانه أقنومين؟ فإن قالوا: قد ينقص العلم ويزيد ويعدم جملة ويوجد، والحياة بماها، فوجب أن يكون العلم ليس من معنى الحياة في شيء، قيل لهم: وكذلك قد تنقص القدرة وتزيد وتعدم جملة وتوجد، والحياة بماها، فوجب أن تكون القدرة غير الحياة وبخلاف معناها. فإن قالوا: قد يبطل العلم جملة في حال النوم والغشي والإنسان حي، قيل لهم، وكذلك قد تبطل القدرة جملة حتى لا يقدر الإنسان على تحريك يده أو لسانه أو إيماء بعض جوارحه، وهو حي في تلك الحال، فوجب أن تكون القدرة غير الحياة وأن الأقانيم أربعة، فإن قالوا: دخول حرف المبالغة في صفة العالم في قولنا «عالم» و«أعلم منه» واستحالة المبالغة في صفة الحي والتفضيل بين الحيتين دليل على أن العلم ليس من الحياة في شيء، قيل لهم: فقولوا لأجل هذا بعينه إن القدرة غير الحياة، لأننا قد نبالغ في صفة القادر ونقول «قادر» و«أقدر منه» ولا نقول «حي» و«أحيا منه» فوجب أن تكون القدرة غير الحياة» (112).

إن القدرة هنا ليست إلا نموذجا للصفات الالهية، وما القصد من التركيز عليها إلا إحداث ثغرة في البناء الثالوثي، وإلا فالعزة أيضا مثلها ومثل الحياة والعلم - أو الحكمة أو النطق - «إذا كان الحي له حياة ونطق فأخبرونا عنه، أتقولون إنه قادر عزيز أم عاجز ذليل؟ فإن قلتم: لا، بل هو قادر عزيز، قلنا: فأثبتوا له قدرة وعزة كما أثبتتم له حياة وحكمة. فإن قلتم: لا يلزمنا ذلك لأنه قادر بنفسه عزيز بنفسه، قلنا لكم: وكذلك فقولوا إنه حي بنفسه وناطق بنفسه. ولا بد لكم مع ذلك من إبطال التثليث أو إثبات التخميس، وإلا فما الفرق؟ وهيئات من فرق!» (113).

وكذلك القدم والبقاء: «وان قال منهم قائل: القنومية إنما تثبت للبارئ بصفة

(111) نفس المصدر والصفحة.

(112) التمهيد، ص 80-79. قارن برأي الجبائي في المعنى، 91/5، وتأيد عبد الجبار لرأي أستاذه، ص 92.

(113) ابن أبيوب، رسالته الى أخيه، في: الجواب الصحيح، 355/2. وقارن بالوراق، الرد على النصارى، 1/76، حيث يرى أنه يجب إثبات «الجوهر قادرا عزيزا بخاصة قدرة وخاصة عز، فتكون الأقانيم سبعة وثمانية»، لأن كل حي ناطق ليس قادرا ولا عزيزا.

ترجع إلى نفسه لا تعلق لها بغيره، وكونه موجودا وجوهرا يرجع إلى نفسه، وكونه حيا يرجع إليه ولا تعلق له بغيره، وكونه عالما بنفسه يرجع إلى نفسه، وإنما له أقنوم بكونه عالما بنفسه لا بغيره، قيل له: وكذلك هو قديم بنفسه، وليس كل قديم جوهرا قديما بنفسه، فوجب أن يكون كونه قديما أقنوما رابعا... وكذلك كونه باقيا صفة ترجع إلى نفسه لا تعلق لها بغيره، وليس كل موجود باقيا فوجب أن يكون كونه باقيا أقنوما خامسا. ولا جواب لهم عن ذلك، وفيه ترك التثليث!» (114).

وليس حكم الحياة والعلم هو حكم القدرة والعز والقدم والبقاء فحسب، وإنما هو، في نفس المرتبة، حكم الإرادة والإدراك والسمع والبصر وسائر الصفات. فإذا كان قصد النصارى نسبة العلم والحياة إلى الله تنزيها له عن النقص، فهذا يوجب عليهم في نظر عبد الجبار «كونه موجودا قديما قادرا سميعا بصيرا مدركا. وذلك يوجب إذا لم يصح كونه كذلك لجوهريته، أن يكون لمعان. وفي هذا إثبات أقانيم كثيرة لمثل ما له أثبتوا حياة ونطقا» (115)

إن ما يتفق عليه المفكرون المسلمون على اختلاف مشارهم هو - على حد تعبير أبي سليمان المنطقي - «أن الذات واحدة في الموضوع كثيرة بهذه الصفات» (116). ولذا أرجعوا مفهوم الأقنوم إلى مفهوم الصفة ولم يجدوا مبررا لخصر الأقانيم في ثلاثة ليس إلا، وهو ما يلخصه قاضي القضاة بقوله: «وبعد، فإن هذه الطريقة توجب عليكم أن تزيدوا في عدد الأقانيم بعدد صفاته جل وعز وأن تثبتوا له أقنوما بكونه قادرا وأقنوما بكونه عالما وآخر بكونه مدركا ورابعا وخامسا بكونه مريدا وكارها حتى يبلغ عدد الأقانيم ثمانية وتسعة» (117). بل من الطريف أنهم حرصوا على إلزام النصارى بالقول بأقنوم واحد أو بأقنومين اثنين أو بأقانيم كثيرة لكن لا بثلاثة. فيقول الباقلاني مثلا: «ما أنكرتم أن تكون الأقانيم خمسة وعشرة؟ لأننا نقول إن الباري موجود حي عالم قادر، ونقول إنه مريد وبقا وسميع وبصير ومتكلم. والباقي السميع البصير المتكلم المريد لا يكون كذلك إلا لوجود بقاء وإرادة وسمع وبصر وكلام. فإن قالوا البقاء هو هو، قيل لهم: والحياة والعلم هما هو، فقولوا إنه أقنوم واحد. فإن قالوا: الكلام والإرادة فعل من أفعال المتكلم المريد، قيل لهم: وكذلك العلم فعل من أفعال العالم، فقولوا إنه أقنومان.

(114) التهيد، ص 81.

(115) المغني، 5/100.

(116) كلام في مبادئ الموجودات، ص 2.

(117) شرح الأصول الخمسة، ص 294.

فإن قالوا: قد يعلم بالعلم من لم يفعله. قيل لهم: وقد يريد بالإرادة من لم يفعله ويتكلم بالكلام من لم يفعله. وكذلك إن قالوا: سمع البارئ سبحانه وبصره هو نفسه علمه، فوجب أنها ليسا بأقنومين غير العلم، قيل لهم: وكذلك علم البارئ سبحانه هو حياته، فوجب أنه تعالى أقنومان. ولا جواب لهم عن شيء من ذلك» (118).

وقد يتبادر إلى الذهن أن إرجاع الأقانيم إلى الصفات من أثر الثقافة الإسلامية عند أصحاب الردود الذين نشؤوا في أحضان تلك الثقافة، إلا أننا نجد أيضا على لسان نصراني أسلم مثل الحسن بن أيوب، فهو يضع إخوانه القدامى في الدين أمام خيارين: إما أن تكون الأقانيم - الصفات غير مقتصرة على الحكمة والحياة أو أن تكون الأقانيم آلهة وكل صفة لأقنوم إلهاء، إلى ما لا نهاية له: «وإذا قلت بثلاثة أقانيم، كل أقنوم بذاته، فلا بد من أن تعترفوا بأن كل أقنوم منها سميع حي بصير عالم حكيم منفرد بذاته، كما يقولون في المسيح إنه جالس عن يمين أبيه، فنراكم أخذتم الأقنومين اللذين أحدثتموهما مع الله من جهة أن الله حكيم حي، فحكيمته الكلمة وهي المسيح، وروحه روح القدس. وهذه صفة من صفات الله مثلها كثير لأنه يقال حكيم عليم سميع بصير حي قدير، وكذلك ربنا تعالى وإن كانت صفاتنا إياه لا تلحق صفاته ولا تبلغ كنه مجده إلا بالتمثيل لعظمته وعزته وجلاله وعلوه، فنحلتم صفاته التي هي معناه وليست سواء غيره، وجعلتموه أقانيم لكل واحد من الحياة والحكمة، وسائر الصفات مثل الذي له، وما فيها أقنوم له صفة إلا ويحتمل على قياس قولكم أن تكون صفته مثله. فإذا كانت هذه الأقانيم آلهة، وكل صفة إله، وهي من جوهره، فيجب أن تكون كل صفة لكل واحد من الثلاثة الأقانيم إلهاء مثله إذ كان من جوهره، فيتسع الأمر في ذلك حتى لا يكون له غاية ولا نهاية» (119).

على أننا متى تجاوزنا الأقيسة الشكلية التي تنقصها الجدية من نوع ما ورد عند البلخي: «إن من ليس بفاعل فهو عاجز أو تارك أو محال منه الفعل في ذلك الوقت، فقولوا إنه لم يزل فاعلا أو تاركا لتنفوا عنه العجز واستحالة وقوع الفعل،

(118) التمهيد، ص 80 - 81.

(119) الجواب الصحيح، 354-353/2. قارن بشرح الأصول الخمسة، ص 292: «لو جاز في الله تعالى أن يقال إنه جوهر واحد ثلاثة أقانيم لجاز أن يقال إنه قادر واحد ثلاثة قادرين وعالم واحد ثلاثة عالمين وحي واحد ثلاثة أحياء. ومتى قالوا: كيف يكون قادر واحد ثلاثة قادرين وعالم واحد ثلاثة عالمين؟ قلنا: يكون شيء واحد ثلاثة أشياء؛ فليس بعد أحدهما في العقل إلا كبعد الآخر!»،

ومن لا يد له هي بعضه أشل ومن لا عين له أعمى ومن لا ذكر له أنثى» (120)، أمكننا حصر الخلاف من وجهة نظر إسلامية في تعريف أقتومي الحياة والعلم بأنها صفتان أو ذاتان: «إن قالوا إن الإله ثلاثة أقانيم ولم يرجعوا إلى ثلاث ذوات مخصوصة بصفات لم يحصل خلافهم إلا في العبارة إذا رجعوا بالصفات إلى كونه تعالى عالما حيا. ومتى أرادوا بذلك أنه ثلاث ذوات على ما تذهب إليه الكلائية (121) في أنه تعالى عالم بعلم وحيي بحياة، فالدلالة التي دلت على أن القديم تعالى واحد يبطل هذا القول» (122)

وفعلا، قد يكون المسلمون مستعدين، على مفضل، لاعتبار أقتوم الأب دالا على الذات الإلهية، ولكن المشكلة في أقتومي الابن والروح، حيث يصرون على أنها يؤديان إلى «تعدد الله»: «فإن قالوا نعي بأقتوم الأب ذات البارئ، قلنا: هب أنكم رجعتم بهذا الأقتوم إلى ذات الله تعالى - على بعد هذه العبارة وفسادها - فإلى ماذا ترجعون بالأقتومين الآخرين؟ فإن قالوا: نرجع بها إلى صفتين يستحقهما القديم تعالى، وهو كونه متكلمًا حيا، قلنا: إن الحي وإن كان له بكونه حيا حال فليس له بكونه متكلمًا حال وإنما المرجح به إلى أنه فاعل للكلام... على أن الذات لا تتعدد بتعدد أوصافها (123)، فإن الجوهر الواحد وإن كان موصوفاً بكونه جوهرًا ومتحيزًا وموجودًا وكائنا في جهة، فإنه لا يتعدد بتعدد هذه الأوصاف ولا يخرج عن كونه واحداً، فكيف أوجبتم تعدد الله لتعدد أوصافه، ولم جعلتموه واحداً وثلاثة (124)؟» (125).

وقد احتوت بعض الردود من جهة أخرى على مباحث متعلقة بالحياة أو بالكلام والعلم. من ذلك أن الوراق تساءل عن السبب في كون النصارى يعتبرون الحياة خاصة للجوهر القديم دون سائر الجواهر، لأنّها خاصة أم لأنها حياة أم لعلة أخرى؟ في الحالة الأولى يستنتج أن كل خاصة هي إذن في حكم الحياة، وفي الحالة الثانية أن كل حياة خاصة للجوهر القديم، أما الحالة الثالثة ففيها إبطال

(120) أوائل الأدلة، ص 62.

(121) انظر عنهم مثلاً الأشعري، مقالات الإسلاميين، 2/225-226.

(122) المعنى، 5/86.

(123) في النص المطبوع: أوصافه.

(124) في النص المطبوع كذلك: واحد أو ثلاثة.

(125) شرح الأصول الخمسة، ص ص 293-294. ولم يكن المسلمون وحدهم الذين تعذر عليهم قبول أن الروح بالخصوص أقتوم، بل نجد من المفكرين المسيحيين من رفض اعتبار الروح القدس أقتوماً متميزاً. انظر على سبيل المثال: G. Lampe, God as Spirit، ص 11. (ج. لامب أنجليكاني كان، حتى وفاته سنة 1980، أستاذاً للإلهيات) ( of Divinity ) في جامعة كامبردج).

التثليث (126). كما تساءل عن الذي ينسبون إليه العلم وعن محتوى هذا العلم، فافتراض أولاً أن الأب يعلم أنه أب والابن أنه ابن والروح أنه روح، وكل واحد عالم في نفسه على حدته، وليس فيهم واحد يعلم أنه أب غير الأب، ولا واحد يعلم أنه ابن غير الابن، ولا واحد يعلم أنه روح غير الروح. وهذا يقتضي في نظره أن كل واحد قادر في نفسه على حدته وجائز أن يخلق خلقاً على حدته، لأنه إن لم يكن كل واحد منهم قادراً في نفسه امتنع أن يكون عالماً في نفسه. وهذا ينفي العلم عن جميعهم، ومن لم يكن عالماً فليس بإله (127). ثم افترض أن الأب لا يعلم أنه أب وكذلك الابن والروح، وإذا ذلك فهم أعلم بكل واحد منهم منه بنفسه، وهم أعلم من الإله بنفسه (128).

أما إن لم يقولوا في كل واحد من الأقانيم إنه يعلم، وإنما الإله يعلم أنه أب وابن وروح، فذلك يؤدي إلى أن كل واحد من الأقانيم ليس بناطق ولا حي ولا إله وجوهر، ولكن الكل ناطق وحي وإله وجوهر، وإذا لم يكن رابع يستحق أن يكون إلهاً حياً ناطقاً، أن الكل ليس بإله ولا حي ولا ناطق! (129).

وكانت محاولته لبيان فساد العقيدة المسيحية في أن الابن هو العلم (130) مثلاً معبراً عن طريقته الجدلية المبينة على وضع مقدمات مختلفة يستخلص منها في كل مرة نتيجة سلبية تفيد عكس ما يرغب النصراني في إثباته. ويمكن تلخيصها كما يلي:

(126) رد الوراق، 1/666 - 67. وقد نبه إلى أن ما قاله عن الحياة ينطبق كذلك على النطق.

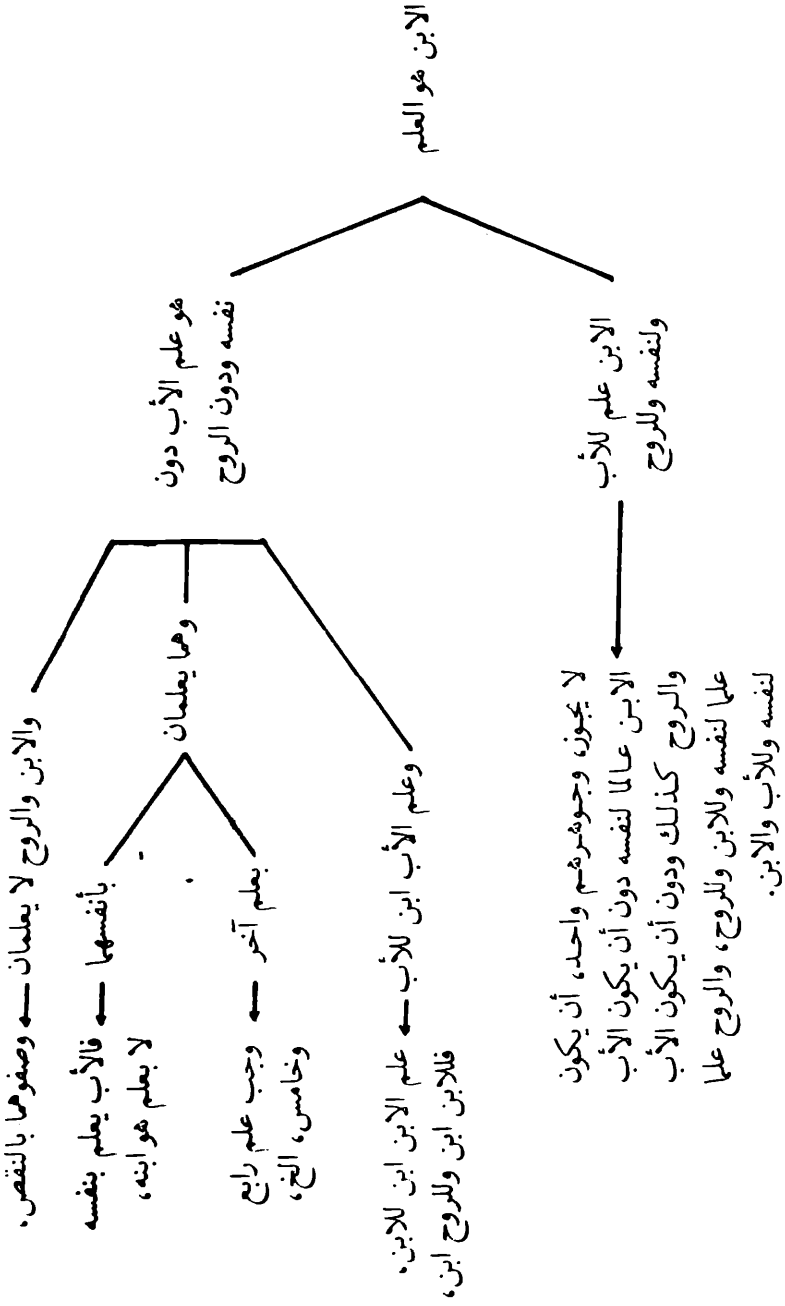
(127) المصدر نفسه، 1/82 - 82 ظ.

(128) المصدر نفسه، 1/83.

(129) المصدر نفسه، 1/83 - 84 ظ.

(130) المصدر نفسه، 1/84 - 84 ظ.





و يلزمهم إثر ذلك على هذا الأصل أن الحياة حياة للأب والابن ولنفسها، وهو ما يعني تقصيرا بالأب عن منزلة الابن ومنزلة الحياة من حيث كان الأب لا حياة بنفسه ولا حياة لغيره ولا عالما بنفسه ولا عالما لغيره. ويختم بحثه في هذه المسألة بقوله: «ولولا كرامة الإطالة لبسطنا هذا الكلام أكثر من هذا البسط وفرعناه أكثر من هذا التفرع، فإن ذلك سهل ممكن فيه. على أننا قد فتحنا باب ذلك ورسمنا فيه رسما يسهل على من أراد بسطه وتفريعه والزيادة فيه ما أراد من ذلك» (131).

وخلافا لهذا الجدل الشكلي الذي يتميز به رد الوراق، فإننا نلمح بوضوح من خلال رد عبد الجبار على قول النصارى إن الابن هو الكلمة حضور المفهوم الاسلامي بل المعتزلي، لكلام الله في ذهنه. إن النموذج الأمثل للكلام الالهي هو القرآن المخلوق «الحادث على ضرب من الترتيب». ولا مجال في نطاق هذا المفهوم لأن يكون الكلام لا أقنوما ولا شخصا هو عيسى، حتى وإن نعته القرآن بأنه «كَلِمَةٌ مِّنَ اللَّهِ» و«كَلِمَتُهُ» (132). ذلك «أن المتكلم إنما يصير متكلمًا بأن يفعل الكلام، وأن الكلام لا يكون فعلا إلا للمتكلم، وذلك يحيل كونه (الله) متكلمًا لم يزل ووالدا وأبا، ووجب أن الكلام حادث. وما تبين به من أن الكلام لا يكون كلاما إلا بأن يحدث على ضرب من الترتيب، و يكون من هذا الجنس المعقول الذي لا ينفك مما يقتضي حدوثه، يوجب فساد هذا القول. ومتى أثبتوا كلاما على خلاف هذا الوجه لزمهم كل جهالة» (133).

ومتى حصل التسليم بهذه الفرضية لا تستغرب البتة محاولات تفنيد كل المفاهيم التي تتعارض معها. وهو ما نحسبه التأويل الوحيد الممكن للإلزامات التي يردف بها القاضي الفقرة السابقة ولاستفهاماته الإنكارية في قوله: «وعلى هذا الوجه ألزمهم شيوخنا القول بأن لكلامه كلاما، وأن الكلام أب، وأن الكلام الذي أثبتوه هو حياة وعلم وحركة وسكون، وهو الفاعل الخالق. وبعد، فإذا كانت الكلمة لا تنفك من المتكلم عندهم فليَم صارت بأن تكون ابنا أولى من أن تكون أبا؟ وإنما صار الأب فيما بيننا (134) بكونه أبا أولى، لأنه الأصل للابن ومنه كان

(131) المصدر نفسه، 85/1 و.

(132) أنظر أسفله، الفصل الثاني من هذا الباب، ص 251 وما يليها.

(133) المغني، 98/5.

(134) في النص المطبوع: بيننا.

الابن ولولاه لم يكن. وعندهم أن الأب لا يتقدم الابن، فليَمْ صار بكونه أبا أولاً من الابن؟» (135).

ونعود إلى العلة الرئيسية التي رأى أصحاب الردود أنها السبب الذي وصف من أجله النصارى الله بالنطق وبالولاد، ألا وهي تنزيهه عن النقص. يعارضهم الوراق في تقسيمهم الحي إلى ناطق وغير ناطق واستنتاجهم أن الناطق أفضل بتقسيم آخر على غراره، وهو أن الناطق عالم حكيم وغير عالم ولا حكيم. والعالم الحكيم أفضل، فتثبت خاصة رابعة هي علم وخاصة خامسة هي حكمة (136). ويستدل عليهم، صحبة عبد الجبار، منافذ الهروب من هذه النتيجة، حيث يعتبر كلاهما أنهم إنما يقعون في التجاهل إن قالوا بأن كل ناطق عالم حكيم، لأنهم ينسبون بذلك العلم والحكمة إلى الأطفال والمجانين (137).

وعرضوا في اعتلاهم - الحقيقي أو المفترض - بأن من لا ابن له ناقص عقيم وأن من يمكنه الولاد أفضل، من وجوه عديدة. فألزمهم البلخي القول إن له عينين ويدين بمثل علمهم تلك (138)، وألزمهم صاحب المغني القول: «إنه متخذ صاحبة لأن من لا يمكنه ذلك كان منقوصاً» (139). كما اشترك مع أبي عيسى في البرهنة على فساد قياسهم بأن الملائكة أفضل من البشر، وليس في جوهرهم ولا في طبعهم الولادة (140).

ولعل بقية الحجج التي أوردها الوراق لينفي بها أن يكون لله ابن من قبيل الولع بالمنطق والحرص على إفحام الخصم أكثر مما هي رد على أدلة يستعملها النصارى بالفعل. فجوهر الأب في نظره يحتمل أن يكون مولداً أو غير مولد. إن كان مولداً فحيث أن جوهر الابن والروح هو جوهر الأب فهما مولدان، والابن إذن قد أولد ابناً آخر، وكذلك الروح ولد ابناً غير ابن الأب وغير ابن الابن. وفي ذلك إثبات

---

(135) نفس المصدر والصفحة.

(136) رد الوراق، 1/74ظ.

(137) المصدر نفسه، 1/75و؛ المغني، 5/101.

(138) أوائل الأدلة، ص 60.

(139) المغني، 5/101. وانظر كذلك ما يقوله ص 102: «على أنه يقال لهم في قولهم إنه يجب أن يكون أبا لكي لا يكون منقوصاً: هلا قلت إنه أب ووالد على جهة التناسل لكي لا يكون منقوصاً، لأن الذي ينفي النقص هو هذه الأبوة دون ما ذكرتموه مما لا يعقل. وهذا يوجب عليهم كونه جسماً يصح منه من اتخاذ صاحبة والاستيلاء ما يصح من الواحد منا. ومن بلغ هذا المبلغ لم نكلمه في النصرانية وكلمناه في نفي التشبيه»، فهو يشير عليهم بقولهم يناقشهم على أساسه وكأنهم ارتضوه بعد! وقارن بتشبيته دلالة النبوة، ص 96.

(140) رد الوراق، 1/76ظ؛ المغني، 5/101.

عدد من البنين لا يحصى. وإن كان جوهر الأب غير مولد، فقد أتاه الولاد إذن من غير جوهره، ويترتب عن ذلك حدوث الولاد أو إثبات جوهر آخر قديم خلافه. وتبعا لذلك فجائز أن يلد الابن أيضا لعلة من العلل وكذلك الروح (141).

ووصف الأب بأن له ابنا إما أن يكون، حسب رأيه، مدحا أو ليس بمدح. فإن لم يكن مدحا وجب أن الأب ليس بمدوحا بأنه حي ولا بأنه ناطق، وليس من المدح أيضا للابن أن يكون له أب، وإن كان مدحا ففي النفي عن الابن أن يكون له ابن تقصير عن غاية من المدح خصص بها الأب. ومتى لحق النقص أقموم الابن أو أقموم الروح خرج عن الإلهية (142).

و يندرج في نفس غرض تنزيه الله عن النقص ما جاء في ردّ الوراق والمغني من تفسير النصارى لكون الله واحدا وثلاثة بأنه جوهر واحد لمباينته الخلق في الصفة ولأنه ليس بمختلط من جوهرين ولا بمزوج من جنسين، وأنه ثلاثة في العدد لأن الثلاثة تجمع نوعي العدد: الشفع والوتر، «وما جمع نوعي العدد كان أكمل مما لم يجمعها». فلم يستوقف احتجاجهم على التوحيد صاحبي هذين الردين لأنه سبق لها كما رأينا رفض اعتبار الله جوهرًا، أما تبرير القول بثلاثة أقانيم يجمعها لنوعي العدد فقد أولاه الوراق عناية كبيرة، ولا شك عندنا أنه كان المصدر الذي استقى منه القاضي عبد الجبار أدلته على فساد هذا التبرير الذي لا يخلو من غرابة - إن لم يكن من وحي خيال الوراق - والذي لا يرتضيه «علماء النصارى» حسب شهادة يحيى بن عدي (143).

يقول عبد الجبار: «وهذا يوجب عليهم القول بأن الأب وحده يجمع نوعي العدد، وكذلك أقموم الابن والروح. وهذا يوجب أن الأب وحده ثلاثة أقانيم حتى تكون الأقانيم تسعة. وإلا فيجب، إن لم يجمع نوعي العدد، أن يكون منقوصا على علمتهم، وهذا يوجب في كل واحد من الأقانيم أن يكون منقوصا، وذلك يوجب أن لا يكون الكل إلهًا وأن يكون النقص قد عمها. و بعد، فإن عندهم أن الإله في جوهريته ليس بثلاثة وإنما هو ثلاثة في أقموميته، فيجب على علمتهم أن يكون منقوصا في جوهريته لأنه لم يجمع نوعي العدد...» (144).

(141) المصدر نفسه، 1/86 - 86 ظ.

(142) المصدر نفسه، 1/87.

(143) في تبيينه غلط الوراق، 1/77 ظ.

(144) المغني، 5/102-101. قارن برد الوراق، 1/76 ظ - 79 ظ.

بيد أنه إن صح أن مصدر المغني في هذه المسألة هو رد الوراق، فإن هناك عنصرا أغفله القاضي وهو «وقوع العدد» أو عدمه على الجوهر، إذ يذهب أبو عيسى إلى أنه لا مناص من وقوع الجوهر تحت العدد، وإلى أن زعم النصارى أن «العدد لا يلزمه من باب الجوهر» هو تحكم ومكابرة وخروج عن التعارف، وللخصم إذن أن يتحكم فيدعي أن الأقسام كذلك لا تعد (145)، فيقول بالخصوص: «و يقال لهم: وما يمنع كون شيء واحد في جوهر يته من أن يقع عليه العدد؟ قد يكون الشيء واحدا في الجوهر، واحدا في العدد، وكذلك الجوهران الاثنان المختلفان في جوهر يتهما هما اثنان في جوهر يتهما، اثنان في العدد، وكذلك الجواهر الثلاثة. وهل أصل قول الناس أو قول من قال منهم واحد في الجوهر أو واحد في الجنس أو واحد في النوع أو واحد في الوصف، إلا الواحد في العدد؟ وذلك أن الواحد في العدد على الحقيقة ليس بمختلف في نفسه، فاستعاروا هذه اللفظة لما يشبتون له [من] الاتفاق في الجوهرية أو في الجنس أو في النوع أو في الوصف، وينفون عنه [من] الاختلاف في ذلك تمثيلا بانتفاء الاختلاف عن نفس الواحد في العدد على الحقيقة. وكذلك إذا قالوا هما اثنان، يريدون الاختلاف أو هما جنسان أو نوعان أو ضربان فلم يخرجوها من العدد، وإن عبروا بذلك عن الاختلاف وقصدوه به. ولولا صحة أصل ذلك في العدد لما ساء لهم أن يستعبروا فيعبروا عنه عن اتفاق ولا عن اختلاف. فتعلقتم أنتم - معشر أهل التثليث - بالفرع وتركتم الأصل وصحتم الاستعارة والإجازة وأبطلتم الأصل والحقيقة!» (146). ومعنى ذلك أن النصارى قد تورطوا في هذه الصيغة الثالوثية وأنهم أرادوا التدليل عليها من الناحية المنطقية ولكنهم لم يصلوا إلى مبتغاهم، فكان من اليسير نقدها ودعوتهم ضمينا إلى التخلي عن تقليدهم والإقلاع عن تشبهم بالخطأ الذي وقع فيه أسلافهم.

### الأمثلة على مفهوم التثليث

ولم يعب المفكرون المسلمون على النصارى تهاوت أدلتهم العقلية والمنطقية على عقيدة التثليث فحسب، وإنما عابوا عليهم كذلك التشابه التي يلجؤون إليها لتقريب «سر الثالوث» من الأذهان. فلم يعيروا أي اهتمام لما عسى أن يدل

(145) رد الوراق، 1/79 ظ - 80.

(146) المصدر نفسه، 1/81 - 81 ظ.

عليه هذا التشبيه من تواضع واعتراف بالقصور عن إدراك كنه الإله على حقيقته، وأخضعوه لنقد صارم لا تحتوي نتائجه على أية مفاجأة إذ لا نتوقع أن يقبل الممثل به في حين يرفض الممثل ذاته، ولا ننتظر بالأحرى سوى إنكار أوجه الشبه بينها. وقد انفرد الناشئ بالإشارة إلى جهل «قوم منهم» حين لجؤوا إلى تشبيه اتفاق الأقسام في الجوهرية واختلافها في الأقسامية باتفاق الأعراض واختلافها «وذلك أن البياض والسواد قد يتفقان بأنها لوانان ويختلفان بأنها سواد وبياض وليس بينها شئ يخالف بينها» (147)، فقرّر أن «الذي ظنوه فاسد» لأن «الذي ادعوه من اتفاق اللونين السواد والبياض ليس هو اتفاقا في أنفسهما ولا في صور فيهما، وإنما قيل «اتفقا بأنها لوانان» يراد أن البصر أدركهما. فها هنا شئ بعد قد جمعها، كما يقال «محسوسان»، يراد أن حسا يقع عليهما، و«معلومان»، يراد أن علما يلحقهما. فلمعري ما وفق بينها إلا المعنى، فإن لم يكن ذلك المعنى في ذاتها لم يتفقا. وكذلك يجب إذا كانت القنومات مختلفة أنها لا تتفق إلا لشئ آخر وفق بينها، إذ هي مختلفة في أنفسها، أو تكون متفقة في أنفسها فلا تختلف إلا بشئ خالف شيئا بينها، كما أن البياض والسواد لهما كانا مختلفين بأنفسهما كان لابد، إذا اتفقا، من شيء وفق بينها إن شاء حملا (كذا) فكان صفة لهما وإن شاء كان جامعا لهما من خارج، كما قيل «محسوسان» من أجل حس غيرهما و«معلومان» من أجل علم غيرهما...» (148). وبعبارة أخرى فإن تشبيه اتفاق الأقسام باتفاق الألوان لا يؤدي ما أريد منه، لأن الأعراض مختلفة في ذاتها بينما يقتضي الايمان المسيحي الوحدة الأقسامية.

وسواء كان هذا التشبيه شائعا أو محدود الانتشار، فإن تشبيه النصارى لوحداية الله وثالوثيته بالشمس والانسان كان معروفا لدى أصحاب الردود منذ بداية القرن الثالث/التاسع على الأقل، فقد عرضه الحسن بن عريضا مفصلا، قال حاكيا عنهم: «إن هذا الواحد في الطبيعة ثلاثة في الأشخاص المفترقة، وذلك كالشمس فيما يدرك منها بالحس التي هي شمس واحدة في كمالها وذاتها، وثلاثة متغايرة في حالها وصفاتها كل واحد منها غير الآخر في شخصه وصفته وإن كان هو هو في ذاته وطبيعته. فن ذلك - زعموا - أن الشمس في عينها كالأب وضوءها فيها كالابن وحرها منها كالروح، ثم هي بعد وإن كانت لها هذه العدة فشمس لا

(147) الكتاب الأوسط في المقالات، ص 85.

(148) المصدر نفسه، ص 86.

يشك فيها أحد واحدة، لأن الشمس إن فارقتها ضوءها لم تدع شمسا، وكذلك إن فارقتها حرّها لم تدع أيضا شمسا، وإنما تسمى الشمس شمسا وتدعى إذا كان هذا كله فيها مجتمعا.

«وكذلك الإنسان فإنه وإن كان في الإنسانية واحدا فانا قد نراه وترونه أشياء كثيرة عددا، منها نفسه وجسده وحياته ومنطقه. فجسده غير نفسانيته ومنطقه غير حياته، لأنه ليس يقدر أحد أن يزعم أن الحياة هي المنطق ولا أنها جميعا واحد متفق، لأن كثيرا من الأحياء لا يتكلم ولا ينطق. قالوا: ولسنا نريد بالمنطق القول الذي يسمع سماعا ولكننا نريد الفكر الذي جعله الله في الإنسان غريزة وطبعا وفطرة خاصة في الإنسان لا في غيره من الحيوان... ولو كانت الحياة هي المنطق لكان كل حي من الأشياء ينطق، فنطق جميع البهائم كما نطق بنو آدم. قالوا: فلما لم يكن الأمر كذلك دلّ على ما قلنا به من ذلك: فالأب والابن وروح القدس كان دركهم بعقل أو حس قد صاروا في الذات والطبيعة واحدا فردا وفي الأقاليم التي هي الأشخاص ثلاثة عدا...» (149).

ورغم وعد الإمام الزيدي بالرد على جميع أقوالهم (150) فإنه لم يبين في القسم المخصص لذلك من كتابه مأخذه على هذا التشبيه - ولكننا نجد الرد عليه في رسالة الحسن بن أيوب وفي المغني. يقول ابن أيوب في «احتجاجهم بالشمس وأنها شيء واحد له ثلاثة معان»: «فإن ذلك تمويه لا يصح لأن نور الشمس لا يحد بحد الشمس وكذلك حرها لا يحد بحد الشمس إذ كان حد الشمس جسما مستديرا مضيئا مسخنا دائرا في وسط الأفلاك دورانا دائما (151)، ولا يتها أن يحد نورها وحرها بمثل هذه الصفة، ولا يقال إن نورها أو حرها جسم مستدير مضيئ مسخن دائم الدوران. ولو كان نورها وحرها شمسا حقا من شمس حق من جوهر الشمس كما قالت الشريعة في المسيح إنه إله حق من إله حق من جوهر أبيه لكان ما قلتم له مثلا تاما. والأمر مخالف لذلك فلا يشبهه ولا يقع القياس عليه والحجة منكم فيه باطلة» (152).

(149) رد الحسيني، ص 15.

(150) «ونحن إن شاء الله مبتدئون فراذون لباب فياب بما يقولون ويحددون»، المصدر نفسه، ص 18.

(151) من الواضح أن الكاتب يفكر على أساس المعلومات المتوفرة في عصره والتي تعتبر الشمس تدور حول الأرض.

(152) الجواب الصحيح، 2/330. وقارن بالمغني، 5/103: «وهذا بعيد لأن ضياء الشمس غير الشمس وصفته تخالف صفته وبعضه غير بعض؛ وذلك لا يصح عندهم في الأقاليم».

أما استدلال النصارى على أن تعدد الأقاليم غير متعارض مع التوحيد بأن الإنسان يكون حيا ناطقا مائتا دون أن يفيد ذلك أنه ثلاثة أناس، فقد بين عبد الجبار أن هذا التمثيل في غير محله لأن فيه قياس القديم على المحدث واعتبار الله «مبنيًا بنية مخصوصة» بالإضافة إلى أن هذا التمثيل لا يستقيم إلا متى كانت كل من صفتي الحياة والنطق إنسانا كما أن كلا من أقنومي الابن والروح إليه، فيقول بالخصوص: «إن الانسان لم يكن إنسانا لأنه حيي ناطق مائت، وإنما صار إنسانا لما بان منه من سائر الحيوان من البنية. ولو كان إنسانا لما ذكره [النصراني] لم يخرج من أن يكون الذي صحح فيه ما قاله البنية وأن لا يرجع بهذه الصفة إلى شيء واحد في الحقيقة، بل يرجع إلى أشياء مبنية، كل جزء منها (153) ليس بإنسان البتة. وهذا يوجب عليهم أن كل واحد من الأقاليم ليس بجوهر، وعندهم أنه جوهر خاص وإن كانت البنية جوهرًا عامًا. على أن ما قالوه يؤكد قولنا، لأننا نجعل لكل جزء من الانسان من الحكم ما نجعله للآخر، فيجب أن يجعلوا لكل واحد من الأقاليم من الحكم والصفة ما للآخر. وفي هذا نقض جميع ما يعتمدون عليه. وإنما صح كون الأجزاء الكثيرة إنسانا واحدا وحيا لأنه يحيا بحياة تحله، ومن حقها أن لا توجب الحكم له إلا بمصول أجزاء كثيرة منها في أجزاء كثيرة من الجواهر مبنية. والقديم تعالى لا يصح أن يكون إنما صار حيا لكونه مع غيره مبنيًا بنية مخصوصة لأن ذلك يوجب كونه جسما محدثا» (154).

كما يردّ في موضع آخر على من يماثل بين الجوهر الواحد والأقاليم الثلاثة من جهة وبين العشرة الواحدة والآحاد الكثيرة أو الإنسان الواحد والأبعاد الكثيرة من جهة أخرى، بحجج مماثلة مبرزا مرة أخرى عدم صحة وجه الشبه فيقول: «إننا نشبت آحاد العشرة متغايرة في الحقيقة ونصفها بقولنا عشرة لتبين هذه الجملة من

(153) في النص المطبوع: منا.

(154) المغني، 104/5. والملاحظ أن المسيحيين إلى اليوم مازالوا يقبلون هذه التشابه وأمثالها لتقرّب مفهوم الثالوث من الأذهان. فقد جاء مثلا في وثيقة حديثة صادرة عن جمع من الكاثوليك في تونس يقصدون منها مساعدة أبناء دينهم على الجواب عن الأسئلة التي يتوجه بها إليهم المسلمون ما يلي: «لكي نتكلم عن الله بلسان البشر نرى أنفسنا مجرّين أن نستعمل عبارات متعددة، ومنها كانت عبارة واحدة كاملة فأبنا عاجزة أن تكشف لنا حقيقة الله الذي لا حد له. فإذا أردنا أن نتكلم عن الشمس مثلا نبدأ بقولنا إن يحيطها دائري وإنها مصدر الحرارة وإنها مضيئة، والشمس واحدة لا ثلاث شمس. وإذا أردنا أن نتكلم عن النار نذكر الدفء الصادر عنها وفيها وضوؤها، والنار واحدة لا ثلاث نيران. كذلك قد يكون الرجل مهندسا في مهنته وزوجا بالنسبة إلى زوجته وأبا بالنسبة إلى بنيه، وهو رجل واحد لا ثلاثة رجال...». جوابا عن الأسئلة الملقاة علينا Pour répondre aux questions qu'on nous pose، الملف 17 من السلسلة الثانية، الله واحد وثالوث، ص 2 (نص مرقون).



سائر الأعداد وجمالها، ونقول واحدة لتبين أنها (155) من هذه الجملة مرة واحدة، وليس في ذلك تناقض إذا وقعت على المعاني التي أوردناها. وليس يصح ذلك لكم لأنكم لا تثبتون الأقسام متغايرة ولا تفيدون بقولكم جوهر واحد أنها جملة واحدة وكذلك لا تجرون (156) هذه اللفظة على سائر المعدودات إذا بلغت ثلاثة كأجرائنا لفظة العشرة على كل معدود بلغ هذا المبلغ. فقد بان زوال التناقض عما قلناه ولزومه ما قلتموه.

«وإنما نريد بقولنا في أبعاض الانسان أنها أبعاض كثيرة نريد بذلك أن كل بعض منها غير الآخر ويصلح لما لا يصلح له الآخر، ونعني بقولنا «إنسان واحد» أنها جملة تشتمل على هذه الأبعاض يصح أن تختص بكونها فاعلة واحدة وقادرة واحدة. وذلك معقول لا تناقض فيه، ولا يتأتى لكم مثله لأنكم لا تفيدون بقولكم «جوهراً واحداً» جملة ذات أقانيم تختص بحكم لبنية حصلت فيها أو ما يجري مجراها...» (157). وهذه الجملة الأخيرة بالخصوص هامة لأنها تدل، من بين شواهد عديدة، على فهم حقيقة العقيدة الثالوثية - في حدود إمكانية فهمها طبعاً - وعلى رفض لها في آن واحد. وهذا خلاف الفكرة الشائعة عند المسيحيين من أن المسلمين لم يفهموا قط عقائد النصارى حتى عندما كانت الظروف موالية لذلك، كما هو الشأن في العراق في القرن الرابع/العاشر وأنهم إنما يطعنون في مالا يفقهون (158).

أما الباقلاني فقد سجل هو أيضاً تمثيلهم للجوهر والأقانيم بالإنسان و يده والعشرة والواحد منها، ولكنه زاد التشبيه بالقصيدة والبيت منها و بالسورة والآية، فكان جوابه: «إنما لم يجر إطلاق الخلاف والوفاق فيما ذكرتم لأن قولنا «إنسان» واقع على الجملة التي منها اليد وكذلك العشرة والواحد منها والبيت والقصيدة والآية والسورة. ومن المحال أن يكون الشيء مثل نفسه وغيره أو خلاف نفسه

(155) في النص المطبوع: أنه.

(156) في النص المطبوع كذلك: «ولا تفيدوا بقولكم... وكذلك لا تجروا».

(157) المغني، 90.89/5. وقد أورد عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة نفس الحجج ملخصة على من شبه بالإنسان وأجزائه والعشرة وأحاديها وكذلك بالدار الواحدة وإن اشتملت على بيوت وأروقة، ص 293.

(158) يقول ر. أرنلديز مثلاً:

«On peut donc affirmer que jamais les docteurs de l'islam, même placés dans les meilleures conditions comme ce fut le cas en Iraq au dixième siècle en particulier, n'ont réussi à comprendre les dogmes chrétiens = R. Arnaldez, Jésus fils de Marie prophète de l'islam، ص 232 (نح سطرنا).

وانظر نقدنا لهذا الكتاب في مجلة اسلاميات مسيحية، عدد 7 (1981)، ص ص 278 - 281.

وغيره. وقولنا «جوهراً» ليس بواقع عندكم على الجوهر والأقانيم التي هي خواصه ولا من أسماء الجمل (159)، فسقط ما سألت عنهُ» (160).

والتشبيه الأخير الذي التجأ إليه النصارى لم يكن القصد منه الاستدلال على إمكانية احتواء الشئ الواحد على معان عديدة دون أن يؤدي ذلك الى تكثيره، كما هو الشأن في الأمثلة السابقة، وإنما سعوا من خلاله الى البرهنة على أن «تولد الابن من الأب ليس كولد المتناسلين ولكنه على نحو تولد الكلمة من العقل وحر النار من النار وضيء الشمس من الشمس» أي أنه لم يكن «من طريق المباضة والمزاوجة» ولا يقتضي بالتالي تشبيهاً (Anthropomorphisme). والجدير بالملاحظة في هذا المجال أن أبا عيسى الوراق والقاضي عبد الجبار لم يستعملوا في الرد على هذا التمثيل نفس الأدلة وإن التقيا في النتيجة النهائية. فيسجل الوراق بادئ ذي بدء أنهم يقرّون بأن مريم ولدت المسيح ابن الله وولد الناس المتناسلين لا من طريق المباضة ولا من طريق المزاوجة (161)، بحيث لا وجه لهم في إنكار ولادة الابن ولادة طبيعية (162). ثم يبيّن أن الابن عند النصارى لا يعرض له من العلل ما يعرض للعقل والنار والشمس، وبذلك ينتفي الشبه بينه وبينها. وإن نفوا عنه الشبه بالمتناسلين لأنهم أجسام مركبة فإن الشمس والنار جسمان مركبان، والعقل إما عرض وإما جوهر لا يقوم بذاته، ويجب عليهم إذن نفي الشبه بها كذلك. أما إن كان الفرق بين ولادة الابن وبين ولادة المتناسلين من باب أن هؤلاء يجوز أن يولدوا ويجوز أن لا يولدوا وهو ليس كذلك، فإن ولاد العقل والنار والشمس مما يجوز أن يقع دونه الموانع فلا يكون ويجوز عليه الزيادة والنقصان والتغيير والتبديل، بينما هم لا يجيزون كل هذا عليه (163).

ومن الناحية الشكلية فإن هذه المسألة تقتضي في نظره أربعة احتمالات:

- أنهم شبهوه بما يشبهه من كل الوجوه، فيلحقون إذ ذاك بالمشبهة!
- أنهم شبهوه بما لا يشبهه، فيلزمهم أن يشبهوا بين المختلفات وأن يوافقوا بين

---

(159) لم نعثر على تعريف لهذا الاستعمال الذي ورد كذلك عند القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة، ص 293، ونرجح أنها يقصدان بـ«أسماء الجمل» «أسماء الجمع» (قوم، ابل، الخ.) وقد أكد لنا الأستاذ عبد القادر المهيري أن «أسماء الجمل» ليس من اصطلاحات النحاة.

(160) التمهيد، ص 85.

(161) أي أنها ولدته كما تلد سائر النساء وإن لم تحمل به بأن تزوجت أو ضاجعت رجلاً.

(162) رد الوراق، 1/88.

(163) المصدر نفسه، 1/88-89.

المتضادات، وهو التجاهل بعينه، بالإضافة إلى أنه لا وجه لهم في هذه الحالة في نفي الشبه بولاد المتناسلين؛

— أنه يشبه الشيء الذي شبهه به من جهة ويخالفه من جهة، فيجب حينئذ أن يكون حكم القديم من جهة ما أشبه المحدث حكم المحدث وأن يكون حكم المحدث من جهة ما أشبه القديم حكم القديم، ويكون الأب على قياس قولهم ليس بقديم ولا رب ولا إله ولا خالق ولا مدبر، وكذلك الابن؛

— وأخيراً أن تولد الابن من الأب مقارب لتولد الكلمة من العقل وحر النار من النار وضيء الشمس من الشمس لا مشبه على التحقيق. وجوابه أن المقاربة لا تكون إلا بضرب من الاشتباه، ولا يخالف ولاده إذن ولاد المتناسلين إلا بمثل ما يختلف به ولاد أولئك عن بعضهم بعضاً. على أن «المقاربة هاهنا مع نفي الاشتباه مناقضة أو تعليق لفظ لا على معنى» (164).

وقد رد القاضي عبد الجبار على هذه التشابه الثلاثة كلا على حدة، فبدأ بتمثيل تولد الابن من الأب بتولد الكلمة من العقل قائلاً: «إن الكلمة لا تتولد من العقل لأنها قد تحصل من غير العاقل، وقد يحصل العقل فيمن لا يمكنه الكلمة، وإنما صح ترتيبها بالعلم على سبيل الاختيار من الفاعل، لا أنها تتولد من العقل. فإن قال: أردت بالكلمة العلم، قيل له: إن العلم هو نفس العقل إذا أشير به إلى العلوم الضرورية، وإن أردت العلوم المكتسبة وما يجري مجراها فذلك مما لا يتولد عن العقل لخلو العقل منه وصحة ذلك فيه». ثم أضاف: «على أن ما لأجله ينعون من كونه أباً على جهة التناسل لما فيه من إيجاب حدثه، يوجب المنع من كونه أباً على جهة تولد الكلمة من العقل لأن ذلك لا يكون إلا في الأمور المحدثه». بحيث يعود الأمر باستمرار إلى رفض المسلمين قياس المفارق على الطبيعي مهما كانت الأمثلة المضروبة.

واهتم بعد ذلك بالتشبيه الثاني فقال: «فأما تولد حر النار من النار فلا يصح، لأن حر النار لو تولد من جوهره لوجب في كل جوهر أن يكون بمنزلة النار في الحرارة. فإن قال قائل: يتولد لا من جوهره لكن من كونه ناراً، قيل له: كأنك قلت إن الحر يتولد من الحر والجوهر أو الحر وحده. وهذا يوجب كون الشيء متولداً من نفسه. فإن قالوا: عنيماً بذلك أن كونه ناراً لا يعقل إلا وله حرّ، وكذلك القول في تولد الابن من الأب، قيل لهم: فيجب أن تثبتوه أولاً أباً ثم تثبتوا له ابناً يتولد

(164) المصدر نفسه، 1/89ظ - 92و.

عنه. على أن اثباته نارا هو إثبات الحرارة فيه، لا أنا نقول إن الحرارة تتولد عنه. فيجب أن تثبتوا أبا وابنا معا على أنها أصلان، وذلك يغنيهم عن ذكر التولد». وخصص أخيرا فقرة لبيان فساد التشبيه الثالث، فقرر في البداية أن القول في تولد الضوء من الشمس كالقول في المثالين السابقين، ثم أكد «أن الضوء أجسام، والجسم لا يتولد من جسم، وإنما وجب أن يكون له ضوء لصقالته واختصاصه بما هو عليه من الضياء لأن من حق الجسم، إذا كان هذه صفته، أن يكون له ضوء لا أن هناك شيئا يتولد عن غيره. ولا فرق والحال هذه بين أن يقال إن الشمس يتولد عن ضيائه وبين من قال إن ضيائه يتولد عنه!» (165). ولا ينبغي أن نتسرع في الحكم على خطأ هذا الاستدلال من الناحية العلمية، فإنما كان الرجل يستنجد بما وصلت إليه المعرفة في عصره في ميدان الفيزياء والبصريات أو في غير ذلك من الميادين، وكان استيعابه لمعارف عصره وتوظيفها في خدمة عقيدته دليلا على حيوية الفكر الاسلامي. وإذا كنا اليوم لا نرتضي النتائج التي وصل إليها فلعل في منهجيه ما يبقى صالحا على مر الزمان.

## الرد على الملكية

في المباحث السابقة كلها كان النصارى على اختلاف فرقهم معنيين بالرد على عقيدة التثليث، ولكن عددا من النصوص احتوت إلى جانب هذه المباحث على ردود خاصة بالملكية من جهة وباليعقوبية والنسطورية من جهة أخرى. ونظرا لما لاحظناه في هذا الصدد من اعتماد الباقلافي وعبد الجبار اعتمادا كاملا على الوراق، فإننا سنتتبع ما جاء عند هذا الأخير ونكتفي بالإحالة عند الإقضاء على التمهيد والمغني.

كان منطلق الرد على الملكية قولهم الذي سبق أن رأيناه «إن الأقانيم هي الجوهر والجوهر غير الأقانيم» فاعتبر ذلك إثباتا لجوهرين قديمين أو للجوهر رابعا للأقانيم في العدد. ومتى أنكروا أن يكون هذا ملزما لهم لم يكن قولهم إن الجوهر غير الأقانيم وليس برابع لها بأعجب من قولهم إن الأب إله والابن إله والروح إله دون أن تكون ثلاثة آلهة، إذ «ليس محق واحد من أربعة في العدد بأعجب من محق اثنين من ثلاثة في العدد» ولا فرق بين «الأقنوم قديم في الجوهر» وبين «ثلاثة أقانيم قديما في الجوهر» (166).

(165) المغني، 103-102/5:

(166) رد الوراق، 1/33 ظ - 37 - 40 ظ. قارن بالتمهيد، ص 83-82، والمغني، 97-96/5.

ودارت جل المناقشة للملكية حول محور أساسي هو العلاقة بين الجوهر والأقانيم ومدى موافقة ذلك لهؤلاء أو مخالفته لها ونوعية الاتفاق والاختلاف، وذلك حسب الأوجه الأربعة التالية:

أولاً: الجوهر موافق للأقانيم من جميع الجهات. وهذا يعني حسب أبي عيسى أن الجوهر مختلف في نفسه موافق للمختلفات، فيبطل قولهم إن الجوهر غير الأقانيم ويسقط خلافهم لليعقوبية، ويثبت جوهر آخر غيره، علاوة على ما في هذا الوجه من التخليط. كما أنه يقتضي أن الأقانيم موافقة للجوهر من جميع الجهات، فهما إذن متفقان في التوحيد وفي التثليث. وبما أن الأقانيم جوهر واحد عام، والجوهر ثلاثة أقانيم، فيجب إثبات جوهرين متغايرين هما ستة أقانيم (167).

ثانياً: الجوهر موافق للأقانيم من بعض الجهات. ومن رأيه أنه يستغنى إذن عن أقانيم ثلاثة جوهرها الواحد غيرها إن كانت الموافقة في الأقنومية؛ وهو بالتالي أب، ابن، روح واحد فقط لا ثلاثة، و يترتب عنه أيضاً إما أنه أب نفسه وابن نفسه وروح نفسه أو أنه أب لا لشيء وابن لا لشيء وروح لا لشيء (168).

على أن الجوهر إن كان موافقاً للأقانيم من بعض الجهات فلا بد من أن يكون في نظره مخالفاً لها من جهات أخر أو من جهة من الجهات، وذلك يحتمل:

— أن الجهة التي منها وافق هي الجهة التي منها خالف: فليس لقولهم معنى، ويكون وافق من حيث خالف (169)؛

— أن الجهة التي منها وافق غير الجهة التي منها خالف: فغير الجوهر إذن قديم؛ ويضطرون إلى خلاف قولهم أي إلى إثبات جوهرين مختلفين أو عرض قديم،

— أن الجهة التي منها خالف هي نفسه: وإذ ذلك فالجهة التي منها وافق غير نفسه، ولا بد من قديم ثان؛

— أن الجهة التي منها وافق هي أعيان الأقانيم: فالجهة التي منها خالف إذن غير الأقانيم، ويؤدي ذلك أيضاً إلى إثبات جهتين متغايرتين، مختلفتين قديمتين؛

— أن جهة الاتفاق هي الجوهر وجهة الاختلاف هي الأقانيم: فيبطل حينئذ أن يقع بين هذين اتفاق أبداً، ذلك أنه إما أن تكون نفس الجوهر هي وفاقه فلا

---

(167) المصدر نفسه، 1/18 ط - 20 ط، 24 ط - 25 .

(168) المصدر نفسه، 1/21 ط - 23 ط.

(169) ويستنتج من هذه الحالة، في موضع آخر، وجوب إثبات قديم غير الجوهر وغير الأقانيم، المصدر نفسه، 29/1 ط.

يجوز أن يخالفها من جهة من الجهات، وإما أن تكون نفس الأقسام هي الخلاف بينها وبين الجوهر فلا يجوز أن يقع بينها اتفاق (170).

**ثالثا:** الجوهر مخالف للأقسام من كل جهة: يقتضي ذلك أن كل واحد من الأقسام ليس بإله إن كان الجوهر إلهًا، وأن الجوهر ليس بإله إن كان كل واحد منها إلهًا (171).

**رابعًا:** الجوهر ليس بمخالف للأقسام ولا بموافق لها: فيؤكد أن «العيان والوجود» يكذبان هذه المقالة (172).

ويتعرض الوراق في أثناء هذه المناقشة إلى تمثيل الملكية للاختلاف بين الجوهر والأقسام بخلاف الكل للبعض والبعض للكل، وتشبيهم علاقة الجوهر بالأقسام بعلاقة الإنسان بأعضائه والجسم بأعضائه والنار بحرّها وضيائها، فيبين فساده من حيث «مثلوا ما أوقعوا فيه التغيرات بما لم يوقعوا فيه التغيرات»، ويعقب على استدلالهم بأن الشيء الواحد لا يكون موافقًا لنفسه ولا مخالفًا لها، وأنه لا بد لكل المتغيرين من أن يكون أحدهما نظيرًا لصاحبه فهو وفاقه، أو ليس بنظير فهو خلافه (173).

ويعر بعد ذلك إلى بحث جوانب أخرى من علاقة الجوهر بالأقسام فيتعجب من أن يصير أحد طرفي العلاقة أقانيم والطرف الآخر ليس بأقسام إن كانا متفقين، ويسجل على الملكية الخروج عن أصلهم بإثبات جوهرين، إن كانا مختلفين. ثم يتساءل، إن قالوا إنها ليسا متفقين ولا مختلفين، عن العلة في مخالفتهم بين صفاتها ومعانيها إن لم يكونا مختلفين، وفي وصفهم إياهما بالإلهية إن لم يكونا متفقين. ويلزمهم بصفة خاصة أن لا يثبتوا جوهرًا غير جوهر الخصوص وأن يصححوا باثبات جوهرين أحدهما غير الآخر، أي الوقوع في التثنية، إذا كان «الجوهر غير الأقسام والأقسام جوهر هو الجوهر العام وإن كان الجوهر العام غيره»، مذكرًا بالقاعدة التي ما انفك يركز عليها في كامل الجزء الذي عقده لدحض عقيدة التثليث وهي أن موافقة الشيء لنفسه ومخالفته لها من باب قلب الحقائق وإبطال ما يعقل (174).

(170) المصدر نفسه، 1/25 و- 29، وقارن بالتمهيد، ص 84.

(171) المصدر نفسه، 1/30 ظ.

(172) المصدر نفسه، 1/31 و- 30. قارن بالتمهيد، ص 85.

(173) المصدر نفسه، 1/30 و- 32 و- 33 ظ. وانظر أعلاه، ص ص 227-234، ما يتعلق بالأمثلة على مفهوم التثليث المنسوبة إلى النصارى عموماً.

(174) المصدر نفسه، 1/333 ظ - 36 ظ.

وكان آخر عنصر تناوله الوراق في رده على الملكية إضافة الفعل إلى الجوهر أو إلى الأقانيم. فاستنتج من قولهم إن الجوهر غير الأقانيم أن فعله غير أفعالها ومشيتها غير مشيتها وخلقه وملأئحته ورسله وأنبياءه وكتبه وأمره ونبيه وثوابه وعقابه ودنياه وآخرته غير أمورها. وإذا ثبت الفعل للجوهر لا للأقانيم فقد انتفى عنها الفعل والعلم والقدرة وغير ذلك من الأوصاف المضافة إليه، أما إن كان الفعل للأقانيم لا للجوهر فالإله القديم إذن لا فعل له ولا صنع ولا تدبير ولا علم ولا قدرة (175).

والملاحظ أن أبا علي الجبائي قد أثار - فيما أثبتته عبد الجبار في المغني - مسألة الفعل في الثالوث المسيحي، لكنه لم يخص الملكية برده وإنما أزم النصراني عامة «بإثبات ثلاثة فاعلين، لأنهم إن قالوا إن الفاعل هو الأب (176) لزمهم أن يكون هو الإله وفي ذلك إبطال قولهم بأن الإله جوهر واحد أقانيم ثلاثة... فلا بد من القول بأن الفعل فعل الأقانيم الثلاثة، وهذا يوجب كون كل واحد إلها...» وأكد استحالة أن يكون فعل الثلاثة فعل واحد إذ «أن الفعل الواحد يستحيل كونه فعلا لفاعلين لأن ذلك يوجب أن يصح من أحدهم أن يفعله ومن الآخر أن يتركه» (177).

وقد ختم أبو عيسى هذا العنصر بمعادلة رياضية وردت في نطاق رده على الملكية، إلا أنها في الحقيقة تتجاوزهم لتشمل جميع القائلين بالتثليث وتعلق بتعريف الإله: أهو الجوهر دون الأقانيم، أم هو الأقانيم دون الجوهر، أم هو الجوهر والأقانيم، أم إن الجوهر إله والأقانيم إله؟ فحصرهم في هذه الامكانيات الأربع واستخلص ما يترتب عن كل واحدة منها، فرأى أنهم في الحالة الأولى يخرجون الأب والابن والروح من الإلهية، وأن الحالة الثانية تقتضي أن الجوهر القديم ليس بإله، والثالثة أن الأب والابن والروح ليست بإله ومن عبدها فلم يعبد إلها ما لم يعبد معها الجوهر الذي هو غيرها. وإذا كانت الحالة الأخيرة فهم يثبتون إلهين (178)، بحيث لا مهرب لهم متى تشبثوا بهذه العقيدة من أن يؤمنوا بنتائجها الفاسدة مهما كان الوجه الذي يفسرونها به.

(175) المصدر نفسه، 40/1 - 41 - 40.

(176) في النص المطبوع: «هو الانسان»، وقد أصلحنا حسبما يقتضيه السياق بالاعتماد على ما جاء في نسخة «خ» حسب المحقق، ص 93، هامش 2.

(177) المغني، 94.93/5. قارن بتثبيت دلائل النبوة، ص 111.

(178) رد الوراق، 41/1 - 42. وجددير بالملاحظة أن الباقلاني ختم كذلك رده على الملكية بفقرة تتعلق بألوية الأقانيم عند الفرق الثلاث: «وكذلك يقال لهم (أي الملكية) ولليعقوبية والنسطورية، في قولهم «إن الأب إله =

— أو لعلة أخرى، فيثبتون علة غير الجوهر - وهو خلاف قولهم إ،  
 — أو لأن أنفسها أو معانيها أو أعيانها أو أشخاصها مختلفة، فتكون الأنفس  
 المختلفة هي الجوهر الواحد، وفي ذلك مناقضة؛  
 — أو لأن أنفسها مختلفة، ونفس كل واحد هي جوهره، فالجواهر إذن مختلفة.  
 وألزمهم إثر ذلك ثانياً بالرجوع إلى قول الملكية أن الجوهر غير الأقسام متى قالوا  
 إن أعيان الأقسام مختلفة وجوهرها متفق وجوهرها المتفق غير أعيانها المختلفة  
 (182).

وخم رده على اليعقوبية والنسبورية بثلاثة احتمالات لا يفيدهم اللجوء إلى  
 أي واحد منها، فهم إن قالوا إن الأقسام جوهر يكونون قد أثبتوا جوهرين قديمين  
 واحداً مختلفاً والآخر غير مختلف، وإن نفوا أنها جوهر أخرجوا الأقسام من الإلهية،  
 وأخيراً إن ركنا إلى أن الأقسام هي الجوهر والجوهر ليس بمختلف والأقسام مختلفة  
 فقد وقعوا في التناقض من حيث كان المختلف عندهم ليس بمختلف (183).  
 أما الباقلاني فقد خصص للرد عليهم فقرة استدرجهم فيها بصفة تصاعديّة  
 وحسب طرق الجدل المعروفة (184) إلى نفس النتيجة التي سعى إليها الوراق قبله،  
 وهي تناقض ما ذهبوا إليه من مطابقة الجوهر للأقسام، فيقول بالخصوص: «فإن  
 قالت اليعقوبية والنسبورية: ليس الجوهر بغير الأقسام، قيل لهم: أفليس الجوهر  
 غير مختلف من حيث كان جوهرًا ومن حيث لم يكن معدودًا ومن حيث لم يكن  
 خواص متباينة المعنى؟ فإن قالوا: أجل - وهو قولهم - قيل لهم: أفليس الأقسام  
 مختلفة من حيث هي خواص متباينة المعنى ومن حيث هي معدودة ومن حيث هي  
 أقسام ومن حيث أن الابن منها تدرع واتحد بجسد المسيح عليه السلام دون الروح؟  
 فإن قالوا: نعم - ولا بد من ذلك - قيل لهم: فإذا كان الجوهر هو الأقسام والأقسام  
 مختلفة معدودة متباينة في الاختصاص... فيجب أن يكون نفس الجوهر الذي  
 ليس بمعدود ولا مختلف ولا متحد ولا متباين المعنى هو نفس المختلف المعدود

(182) المصدر نفسه، 1/15 و- 16 ظ.

(183) المصدر نفسه، 1/16 ظ - 18 و.

(184) انظر مثلاً في هذا المجال الطبعة الجيدة التي أصدرها تشارلس بتورث ( Charles E. Butterworth )  
 لكتاب ابن رشد، تلخيص كتاب الجدل (لأرسطو) بوقارن بالباين 66 و67 «في أدب الجدل» من كتاب  
 القرقساني، الأنوار والمراقب، 2/486 - 494. ومن الطريف من جهة أخرى أن تكون حجج المفكر اليهودي القراني  
 على النصارى في التثليث والوهبة المسيح شبيهة بحجج معاصريه من المفكرين المسلمين (ق 4/10). انظر ص ص  
 187، 190، 198، 222 من نفس الجزء.



## الرد على اليعقوبية والنسطورية

ولم تحظ مقالة اليعقوبية والنسطورية التي تطابق بين الجوهر والأقنيم حسب كل من الوراق والباقلاني، بنفس العناية التي حظيت بها مقالة الملكية. ولعل السبب في مؤاخذه هؤلاء بصفة أشد هو، كما يذهب إلى ذلك آبييل ( Abel ) ( 179 )، الدور الرئيسي الذي لعبوه في الجدل المسيحي الاسلامي، ولكن ربما كانت وضعيتهم السياسية هي كذلك من عوامل تلك الشدة تجاههم من حيث كان مذهبهم هو المذهب الرسمي للامبراطورية البيزنطية، وغير بعيد أيضا أن تكون نظريتهم في التثليث قد استحقت نصيبا أوفى من الاهتمام باعتبارها السائدة عند أغلب النصارى، فيكون لنا في ذلك شاهد ضمني على وعي المسلمين بحقيقة ميزان القوى داخل الكنائس المسيحية، وإنما حظي اليعقوبيون والنسطوريون بمعاملة تسويهم في الظاهر بالملكية لأنهم كانوا ممثلين بكثافة في البلاد الاسلامية، في العراق والشام ومصر بالخصوص.

نسب أبو عيسى إذن لليعقوبية والنسطورية قولهم إن «الجوهر هو الأقنيم والأقنيم هي الجوهر»، ورد عليهم على هذا الأساس فركز حججه على التناقض الموجود في المطابقة بين شيئين أحدهما غير مختلف، وهو الجوهر والثاني مختلف، وهو الأقنيم، وبتين في البداية أن اختلاف الأقنيم في الأشخاص وفي الخواص لا في الجوهرية لا يعصمهم من هذا التناقض، كما أن اختلافها، إن كان اختلافًا للجوهر في خواصه، يؤديهم إلى كون الجوهر مختلفًا أو إلى أن الجوهر غير الأقنيم (180). وبعد أن لاحظ أن جوهرية الجوهر إن كانت هي خواصه فذلك يعني أنه مختلف فيما ليس هو مختلفًا فيه، وفيه إبطال التثليث مع المناقضة (181)، اهتم بصفة خاصة بالعلة في اختلاف الأقنيم، وهي لا تخلو في نظره من أن تكون: — لأنها جوهر، فيوجبون على الجوهر الاختلاف؛

---

• وإن الابن إله وإن الروح إله مع ذلك واحد»، لأنه إذا كان كل واحد منهم إلهًا فهم ثلاثة آله. فلا معنى لقولهم «إله واحد» وهم قد جعلوا الإلهية لكل واحد منهم»، التمهيد، ص 83؛ بينما تابع عبد الجبار تقسيمات الوراق باستثناء الحالة الأخيرة، ولم يصرح بكونه يرد على الملكية وحدهم أو على النصارى عموماً وإنما استعمل صيغة تحمل المعنيين: «و بعد فلا يخلو الإله من أن يكون... فإن قالوا... لزمهم...»، المعنى، 97/5.

(179) A. Abel. Le chapitre sur le Christianisme dans le Tamhid. ص 3.

(180) رد الوراق، 11/1 - ظ 14، ورنذ كبربان يجيي بن عدي يذهب في رده على الوراق إلى أن هذا القول هو بالفعل مذهب اليعقوبية والنسطورية.

(181) المصدر نفسه، 14/1 - ظ 15.

المتباين المعنى المتحد. وهذا جهل ممن صار إليه، وليس ذلك من قولهم في الجور، ولا خلاص لهم منه!» (185).

ومكذبا لم يحتفظ صاحب التمهيد من أدلة أبي عيسى إلا بما يبرز التناقض الباطني في مقالة كل من الملكية من ناحية واليعقوبية والنسطورية من ناحية أخرى، ولم يسايره في «ضرب بعضهم ببعض» فيلزم الملكية بقول اليعقوبية والنسطورية ثم يلزم هؤلاء بقول أولئك.

### خصائص الردود في هذا الغرض

والحق أن أي واحد من أصحاب الردود لم يبلغ شأو الوراق في الإحاطة بموضوعه سواء تعلق الأمر بآراء فرقة معينة أو بعقائد النصارى عامة. لقد كان شاعرا بأنه يكرر أحيانا نفس الأدلة، فيقول مثلا إثر مناقشته لوقوع العدد على الجور والأتانيم: «وهذا الكلام أو أكثره قد مرّ في موضع قبل هذا من الكتاب، فذاك موضع له، وهذا موضع له أيضا» (186). كما أنه برر المنهج الذي توخاه والمتمثل في تفريع المسائل على حسب ما تختمل من الوجوه بقطع النظر عن أنها مما يحتج به النصارى أو مما لا يحتجون به، في مناسبتين. يقول في الأولى: «ولابد في رسم الكلام وتنزيله منازله من أن يبدأ فيه بذكر الأوجب فالأوجب والأقرب فالأقرب - قاله الخصم أو لم يقله - ثم يساق إلى آخر ما فيه من واجبه مما يظن أن الخصم يتعلق به، ولا سيما إذا كان الكلام مخلدا في الكتب لا محاوراة الخصم لأن المحاوراة إنما تكون على قدر ما يلفظ به الخصم، والكلام المخلد في الكتب يساق على ما يلزم فيه. فلذلك سقنا الكلام على واجبه، وإن كان فيه تقديم ما لعلمهم لا يختارون الإجابة به وتأخير ما لعلمهم يعولون عليه. وكلّ فقد أتت عليه الحجة وأتى عليه البيان بعون الله ومته».

ثم يضيف: «وليس ببعيد أيضا أن يشتد الكلام على بعضهم في بعض الأوقات فيلجأ إلى أن يجيب ببعض ما قدمنا ذكره من تلك التقاسيم مصححا أو متخلصا أو مدافعا. فإنه ربما اشتد الكلام على بعض من لا ورع له في دينه أولا

---

(185) التمهيد، ص ص 8281.

(186) رد الوراق، 1/81ظ. ويقول كذلك مبررا لاعادة ما احتج به أسلافه من أصحاب الردود على النصارى: «وأول هذا الكلام الذي سألتهم عنه في العلم كلام قد سألهم عنه بعض من كان قبلنا، ولكننا فرغناه وزدنا فيه، فن أجل ذلك أثبتناه في كتابنا»، 1/86و.

علم له بما يجب له وعليه في مذهبه فترك أصله وأجاب بخلاف أجوبة أصحابه واحتال بكل ضرب يقدر عليه. نعم! حتى ربما أجاب بما هو حجة عليه يظن أنه له. ويدور الكلام أحيانا فتتشعب طرقه بين السائل والمجيب، ويفضان منه في واجب وغير واجب، ويدون صحيحه وغير صحيحه على ألسنها أو على لسان أحدهما، فشرح جميع ما توجهه المسألة على سياقته وعلى واجبه أصلح وأحوط على كل الوجوه: سلك المسؤول طريق الكلام أو حاد عنه، أنصف فيه أو ظلم. ولا سباً إذا كانت معرفة ذلك مما يحتاج إليه...» (187).

ويقول في المناسبة الثانية: «وقد ينبغي لمن استعمل ما في كتابنا هذا من المسائل والاحتجاج أن يتفقد ألفاظ المسؤولين عما فيه ويمحس التتبع عليهم عند المناظرة، فإنهم ربما غيروا الألفاظ وتكون المعاني واقفة بجالها، وربما تضايق الكلام عليهم فأجابوا على غير أصولهم وخرجوا عن الاحتجاج ضرباً من الخروج، وكثير من السامعين يتوهون أنهم بها متمسكون وأنهم عنها يجيبون. وقد لا يزال الواحد منهم بعد الواحد يجيب بخلاف أجوبة أصحابه المتقدمين لخلل يراه فيها، ويحدث من الاحتيال ما لم يسبقه إليه أصحابه، وهو مع ذلك يظهر أن الذي أتى به هو ما عليه أسلافه وأنه لم يخالف عليهم في شيء من أصوله ولا من فروعه (188). وكل مذهب لم تصح أصوله فلا بد من أن تضطرب فروعه ويضيق الأمر على المحتجين له حتى يصيروا فيه إلى ما وصفنا أو إلى نحو مما وصفنا...» (189).

إن هذين النصين على غاية من الأهمية لأنها يبينان بصفة باتة جلية مدى ثقة الوراق، ومن ورائه سائر المفكرين المسلمين، في قدرة العقل البشري على إدراك

(187) المصدر نفسه، 333/1 - 333 ظ.

(188) من الطريف أن غرامشي ( Gramsci ) يلتقي هنا مع الوراق في ملاحظة الفروق بين عقائد المسيحيين بقم شعورهم بالانتماء إلى دين واحد، وإن كان تحليل الفكر الإيطالي الماركسي يتعلق بالدين عموماً وبالكاثوليكية بصفة خاصة:

«Toute religion (et même spécialement la catholique, justement par ses efforts pour rester unitaire superficiellement», pour ne pas se briser en Eglises nationales et en stratifications sociales) est en réalité une multiplicité de religions distinctes et souvent contradictoires: il y a un catholicisme des paysans, un catholicisme des petits bourgeois et des ouvriers des villes, un catholicisme des femmes et un catholicisme des intellectuels, lui-même voilé et incohérent.» Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce, Turin, 1966, p 120.

مذكور في: H. Portelli Gramsci et la question religieuse، ص 27، والترجمة الفرنسية له.

(189) رد الوراق، 85/1 - 86. وما تحذر ملاحظته أن يجيب بن عدي لم ير فائدة في نقد منهج الوراق فعقب على النص الأول بقوله: «جميع ما تضمنته هذا الفصل لا يقتضي منا جواباً إذ ليس يتضمن نقضاً لقولنا ولا إثباتاً لفضده»، 333/1، وعقب على الثاني بأنه «ليس في هذا الفصل نقض لقول ولا إثبات حجة يوجب قولاً فيه بتصحيح أو إبطال إذ كان إنما يتضمن وصايا وأخباراً عن أحوال المتكلمين، فلننصرف عنه إلى ما يقوله بعده»، 86/1.

الله دونما حاجة الى «أسرار» (mystères) وفي صلاحية الآلة المنطقية للاستدلال على ما يليق بالله وما لا يليق، ومدى تمكنهم من هذه الآلة بحسب الظروف: فهناك جدل خاص بالردود المكتوبة وهناك جدل آخر خاص بالمحاورات الشفوية، وإن روعي في كليهما التدرج («الأقرب فالأقرب والأوجب فالأوجب») وكانت غايتها سد المنافذ على الخصم وإفحامه وتبكيته حتى «لا يجبر جوابا». وهو ما نستشف منه مركب استعلاء واضح واحتقارا لذلك الخصم الذي يبدو مراوغا مترددا، يعوزه العلم والتقوى في آن واحد. وفيها كذلك دلالة على أن أصحاب الردود لم يكونوا يقبلون ما يدعيه النصارى من استمرارية تاريخية في التعبير عن التثليث، ولاحظوا بالخصوص اختلاف الصيغ الثالوثية المسيحية اختلافا يتعذر معه معرفتها معرفة دقيقة، فكانت في نظرهم كالزئبق الذي لا يمكن مسكه. ولذلك توجه نقدهم إلى محتوى العقيدة ذاتها بقطع النظر عن الألفاظ التي يعبر بها عنها، ورأوا في اختلاف هذا التعبير نتيجة طبيعية لفساد الأصل الذي بنيت عليه.

وهذا ما يعبر عنه عبد الجبار مثلا بقوله: «إن كل كلام توصل به إلى إفساد المذهب لم يسقط باختلاف العبارة عن ذلك المذهب، لأن الوجه في إفساد المذهب به من حيث المعنى لا من حيث العبارة. فاختلاف العبارات عنه في أنه لا يؤثر فيه كاختلاف العبارات بحسب اختلاف اللغات عن المذهب الفاسد في أن ما يفسد به لا تتغير حاله» (190)، ويقول كذلك موضعا نفس الفكرة: «وبعد، فإن الذي ادعيناه عليهم من التناقض أردنا به تناقض المعنى، وأنه لا يصح اعتقاده دون تناقض الألفاظ، كما ندعيه على من قال في الشيء الواحد إنه موجود معدوم وفي الجوهر الواحد إنه أسود وأبيض. وقد علم أنه، وإن تمكن من هذه العبارة، أنه غير متمكن من اعتقاد ما تفيدته. فكذلك القول فيما ألزمناه النصارى أننا ادعينا أن ما قالوه من كون الشيء الواحد ثلاثة في الحقيقة من وجه واحد أو وجهين لا يصح أن يعتقد. وما لا يصح اعتقاده لم يكن للتشاغل بإفساده وجه، لأننا إنما نتوصل بالشيء إلى إفساد ما يصح أن يعتقد لنزيل به المعتقد عن اعتقاده، فأما ما قد علمنا أن اعتقاده غير ممكن فلا وجه لطلب أمر يزيله!» (191).

(190) المعنى، 88/5.

(191) المصدر نفسه، 90/5. وانظر كذلك قوله، ص 89: «ولا اعتبار بالألفاظ في ذلك»، وص 91: «لأن الكلام على المعنى دون العبارة».

وذلك الاقتناع نفسه هو السبب في رفض المقارنة بين المفهوم الاسلامي لعلاقة الله بصفاته والمفهوم المسيحي لعلاقة الجوهر بالأقانيم: «فإن قال قائل منهم: أفليس قد قلتم أنتم في صفات الباري سبحانه إنها ليست بموافقة له ولا مخالفة له؟ فما أنكرتم أيضا أن يكون الجوهر غير موافق للأقانيم ولا مخالف لها؟ قيل لهم: ... ونحن فلا نقول إن الله عز وجل غير صفاته، فلا يلزم ما قلتم. على أننا لو قلنا إن الله تعالى مخالف لصفاته في معناها، بمعنى أنه يجوز عليه ما يستحيل عليها وأنه لا يسد مسدّها ولا ينوب منابها، لم يدخل علينا مثل ما لزمكم من كون المتفق بنفسه مختلفا بنفسه وكون جهة الاتفاق هي جهة الاختلاف، لأننا لا نزعّم أن الله سبحانه موافق لصفاته من جهة من الجهات، وأنتم تزعمون أن الجوهر موافق للأقانيم بالجوهريّة، فإنه موافق لها بنفسه ومخالف لها أيضا في القنومية بنفسه. فشتان بين قولنا وقولكم!» (192).

وهو السبب كذلك في رفض المقارنة الأخرى بين قول النصارى إن الله جوهر واحد ثلاثة أقانيم وبين قول المسلمين «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» في كثير من الحدة: «هذا غلط على النصارى. وليس قولهم في التوحيد من قول المسلمين بسبيل، وإنما يقول هذا من يروم المغالطة والفرار من فحش المقالة، لأن الله عند المسلمين هو الرحمان وهو الرحيم وهكذا العالم القادر، وهي ذات واحدة لها صفات كثيرة وأسماء كثيرة، وعند النصارى أن الله الوالد ليس هو الابن المولود ولا يجوز أن يكون الأب الوالد ابنا مولودا ولا الابن المولود أبا والدا، وكذا روح القدس. ومن قال غير هذا فليس من النصارى. فإن بليت منهم بن هذه سبيله، أعني الجحود لهذه المقالة الفاحشة، فقل: إن كنت تريد أن هذا قولك وكذا تحتار فما يدفعك عن هذا؟ فأما أن يكون هذا قولاً للنصارى فهذا كذب وبهت، ولو أسلم نصارى عصرنا كلهم لما خرج هذا من أن يكون قولاً لمن سبق وتقدم من هذه الطوائف الثلاث. فاعلم أن هذا هو مذهبهم في التثليث قد حصل العلم به، ولم فيه ضرب أمثال وذلك في تسابيحهم وأقاويلهم في عبادتهم. ألا ترى أنهم يقولون في تسبيحة القربان في الساعة التي يكونون فيها خاضعين يتوقعون بزعمهم نزول روح القدس لقبول فطور (193) القربان: «ليتم علينا وعليكم نعمة الرب يسوع المسيح بن مريم ومحبة الله الأب ومشاركة روح القدس أبدا إلى دهر الدهرين» (194)» (195).

(192) التمهيد، ص 84-85.

(193) في النص المطبوع: «فاتور»، وهو تصحيف ظاهر.

(194) قارن بتسبيح السنطورية في رد علي الطبري، ص 18.

(195) تثبیت دلایل النبوة، ص 92-93.

فهل يستغرب بعد ذلك أن يعتبر هذا الدعاء «تصريحاً بالشرك» (196). وأن يكون النصرارى في نظر أصحاب الردود يؤمنون بثلاثة آلهة (197)، بل بأربعة (198)، وأنهم ممن جاوز التوحيد وقال بالتكثير (199)، دون أن يغني عنهم شيئاً تبرؤهم من تثليث الإله: «فإن قالوا: فإننا لا نقول أنها ثلاثة آلهة، فكيف يحكون عنا التثليث؟ قلنا لهم: إنكم قد أعطيتمونا معنى التثليث وأشعثموه واستوفيتم حقائقه ومنعمت بعض العبارة عنه. ألا ترون أنكم تقولون: إله هو أب والد حي قادر قديم خالق رازق، وإله هو ابن مولود كلمة حي قديم خالق رازق ليس باب ولا والد ولا يجوز أن يكون والداً ولا أباً، وإله روح قدس حي عالم قادر خالق رازق، ثم قلتم هي ثلاثة أقانيم، فقلتم في كل واحد منها إنه إله ورب وقديم، وامتنعتم من الإقرار بالجملة وقد أعطيتم التفصيل. وما مثال ذلك إلا كمن قال: عبد الله العربي رجل وإنسان وجسم وشخص وخالد الفارسي رجل وإنسان وجسم وشخص، وزيد الرومي رجل وإنسان وجسم وشخص، قلنا: فهؤلاء ثلاثة رجال وثلاثة أناس وثلاثة أشخاص وثلاثة أجسام فقلتم: لا، بل هم رجل واحد. قلنا: لا يؤثر امتناعكم من إطلاق هذه العبارة في شيء قد أشيعت حقيقته. وفيهم من يمتنع أن يقول في كل واحد من هذه الثلاثة أنه غير صاحبه، ثم يقولون: ما شبهنا ولا مثلنا. فكانوا كالمشبهة الذين يقولون: إله يصعد وينزل ويقعد على العرش، ثم يقولون: ليس كمثل شئ» (200).

وكذلك لا يغني عنهم شيئاً إنكارهم لمخالفة دين المسيح: «فإن قيل: ومن أعطاكم أن دين المسيح خلاف دين النصرارى وأنهم قد خالفوه؟ قلنا: من تأمل الأمر وجددهم أشد الناس بخلافاً عليه واطراحاً لوصاياه في الأصول والفروع جميعاً. فأما في الأصول فقد آمنوا وعبدوا ثلاثة آلهة وثلاثة أرباب... فإن قالوا: فإننا لا نفرّد واحداً من هذه الآلهة بالعبادة بل نعبدها كلها بعبادة واحدة، قيل لهم: إن هذا لا يخرجكم من أن تكونوا قد أشركتم في القدم وأشركتم في العبادة. ولا يقدر فيا حكينا عنكم، لأنه يصح أن نعبد مائة ألف معبود بعبادة واحدة. وعلى أنا

(196) ابن أيوب في الجواب الصحيح، 328/2.

(197) انظر مثلاً المعنى، 87/5، الخ.

(198) «هم الأب والابن والروح القدس وإنسان أنزي وهو يسوع المسيح»، علي الطبري، الرد على النصرارى، ص 9.

(199) رد الكندي، ص 4.

(200) نسيب رولان، ص 95.

نجدكم تفردونها وكل واحد منها بالإيمان كما هو مذكور في تسيحة الإيمان وتسيحة القربان، وتفردونها أيضا بالصنع والأفعال والخلق والتدبير...» (201). إلا أن ما يلفت الانتباه حقا هو الغياب المطلق في جميع الردود الإسلامية على النصرارى إلى نهاية القرن الرابع/العاشر بلا استثناء للاستشهاد بالقرآن لدحض عقيدة التثليث المسيحية. لقد كان المفكرون المسلمون - أو عدد منهم على الأقل - مستعدين نظريا للإقرار بعجز العقل عن إدراك ما يرد فيه نص صريح منزل، وإن كانوا - وجلههم من المعتزلة - يذهبون إلى عدم تعارض العقل والنقل. أما وقد تأكدوا في قضية الحال أن النصرارى لا يستندون إلى سلطان إلهي وإلى نص صحيح متواتر حسب المعايير الدقيقة في نقد النصوص، وتيقنوا أن النظرية الثالوثية والصيغ المعبر بها عنها معا هي من وضع البشر، فقد أخضعوها لنقد عقلي ومنطقي صارم لا مجال فيه للتسامح أو البحث عن مبررات. وذلك لا يعني البتة أن مؤاخذاة القرآن للنصرارى على القول بـ«ثلاثة» وأن «الله ثالث ثلاثة» لم تكن حاضرة في الأذهان باستمرار، بل إنها على العكس من ذلك تستشف من كل صفحة من صفحات الردود، وهي نقطة البداية ونقطة النهاية الضمنية في كل رد. إنما كان فن الجدل الديني يقتضي تحيّر أمضى الأسلحة لتبكيك الخصم وإفحامه، فلم ير المجادلون فائدة في شهر سلاح غير ملائم ما دام النصرارى لا يولون القرآن المنزلة الإلهية الرفيعة التي يوليه إياها المسلمون.

والحالة الوحيدة التي ذكر فيها القرآن نصا وردت في أثرين فقط هما رد الحسيني وتثبيت دلائل النبوة، وتعلق بألوهية مريم. وهي لعمرى ظاهرة جديرة بالاهتمام وتنتاقى مع الرأي الشائع عند النصرارى إلى اليوم من أن المسلمين يظنون - التزاما منهم بما جاء في كتابهم المقدس - أن الثالوث المسيحي يتكوّن من الله ومريم وعيسى. فكيف فسّر إذن كل من الإمام الزيدي والقاضي المعتزلي الآية 116 من سورة المائدة 5: «وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتُ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ»؟ (202).

أما القاسم بن ابراهيم فلم يكن يخامر الشك في أن النصرارى لا يثبتون لمريم ما يثبتونه لعيسى من الألوهية، ولذلك أول هذه الآية على أساس أنها توبخ لمن يميّزه

(201) المصدر نفسه، ص 110.

(202) لقد أورد الجاحظ في رده على النصرارى، ص 10، اعتراضهم على هذه الآية ولكن جوابه عن هذا الاعتراض لم يصلنا في اختيارات عبيد الله بن حسان.

عن أمه، بينما «حالمها في الذات حال واحدة»، فيقول: «وفي ذلك ما يقول الله سبحانه لعيسى صلوات الله عليه ورضوانه، فيما نزل من الكتاب، في يوم البعث والحساب توقيفا وتعريفا له وللعباد، على أنه قد يجب للوالد في الذات ما يجب للأولاد، وتوبيخا لمن أفرده دون أمه في العبودية والإلهية، وحالمها في الذات حال واحدة مستوية، فعبوده عماية وجهلا دونها، وهم يعلمون أنه ابنها ومنها ويقتنون فلا يشكون أن أباهما أبوه فهي وأبؤها أولى منه بما أعطوه، إذ كان لولا وجودهم لم يوجد ولولا ولادتهم لم يولد، فكيف يعبدونه دونهم ولم يكن قط إلا منهم، فهو في الذات كههم؟ إلا أن يفرقوا بينه وبينهم بحال يخصونه بها دونهم أو بغير ذلك من فعل من الأفعال هو سوى ما يجمعهم وإياه في الذات من الحال. فكيف وذلك غير قولهم وما يبنون عليه من أصولهم؟» (203).

ثم يضيف بعد تأكيده أن عيسى لم يدع قط أنه إله: «ولو كان عيسى صلى الله عليه كما قالوا ربا وإلهها وعن أنه الله عبد أو صنع منزها، لكان لأمه من ذلك ما له، إذ كانت في الذات مثله، بل لكان ينبغي لمن ولده أن يكون أعلى من ذلك منزلة منه، إذ كان وجوده صلى الله عليه به ومنه. وليس أحد من النصارى يشبت لمريم ما يثبت لابنها من الإلهية، بل كلهم يقولون إنها أمة من إماء الله محدثة غير قديمة ولا أزلية. وقد يلزمهم - وصاغرين فيها - من إضافة الإلهية إليها ما قال الله تبارك وتعالى فيها (204)، إذ الحكم واقع بالاشتباه في الذات عليها. فهي في ذلك كله كولدها إذ روحه من روحها وجسده من جسدها. فإن لم يكن ذلك فيها كذلك زالت البنية عنه منها وزال أن تكون له أما عنها، فلم تكن له أما ولم يكن لها ابنا، إذ لم تكن إلا موضعا له ومكانا... فأما إن جعلوها من طريق ما يعقل أما له فقد جعلوها في الطبيعة لا محالة مثله. وإذا كان ذلك فيها كذلك جعلوه صاغرين كأمة إنسانا لا ربا ولا إله» (205).

وأما عبد الجبار فانه نفى أولا أن تفيد هذه الآية إخبارا، إذ احتوت فقط على استفهام القصد منه تبرئة ساحة عيسى مما نسب إليه: «فإن قال قائل... وقد قال صاحبكم في كتابكم: «أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله»، فقالت النصارى: فهذا كذب، فإننا وإن قلنا فيه إنه إله فما قلنا في أمه إنها إله. قيل

(203) رد الحسني، ص 65.

(204) إشارة إلى المائدة 116/5.

(205) رد الحسني، ص 7.



له: ما خبر عنهم أنهم قالوا ذلك، وما ناهنا خبر فيقع فيه صدق أو كذب... وإنما ظاهر هذا القول الاستفهام والاستعلام. والله جل ثناؤه لا يجوز عليه ذلك لأنه إنما يستعلم ويستفهم من لا يعلم ما استفهم وسأل عنه. وإنما معناه التقرير لاستخراج الجواب من المسؤول. وهذا كقوله لموسى صلى الله عليه: «وَمَا تِلْكَ بَيِّنَاتِكَ يَا مُوسَى» (206)، وهو عز وجل أعلم بذلك من موسى، وكقوله (207) لابليس: «وَمَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ» (208) و«إِذْ أَمَرْتُكَ»، وهو عز وجل أعلم من إبليس بالمانع له. فقال للمسيح: هل قلت هذا في نفسك أو في أمك الوالدة لك وهي أنحص الناس بك وأوجبهم حقاً عليك وأجلهم عندك؟ لتبين براءة ساحتها عليه السلام من كل وجه... فقد بطل ما ظنه السائل من أن هذا خبر. وهذا جواب شاف كاف» (209).

ثم أورد هذا الجواب بأن من النصارى من يعتقد أنهوية مريم مستشهدا في الأثناء بالمجادلات بين النساطرة واليعاقبة: «وأيضاً في النصارى من قد قال بمعنى هذا وإن لم يصرح بلفظه، لأنهم قالوا: إن مريم صفت حين قبلت الجوهر الإلهي وولده، وكل جوهر لا يقبل إلا ما في جوهره وسنخه ولا يلد إلا ما في جوهره. وهذا جواب بيّن نير أن فهم من قد صرح بذلك. وهذا بيّن في كتب المبيعة الموجودة بكور الأهواز وغيرها من كور العراق بالقلم السرياني، وقد ترجم منه في رسالة كتبها عبد يسوع بن بهرين، أسقف حران والرقّة والمصير بعد ذلك مطراناً على الموصل والجزيرة، إلى قس يعقوبي يقال له بادوس: «أنت لا تنكر أن البتول الطاهرة إله كما تراه أنت بل إنسان كما نراه نحن». وهذا تصریح من هؤلاء بأن مريم إله. والنسطورية تخالفهم في ذلك وتجادلهم. وهذا بيّن، وإنما ينكره من لا يعرف أفاويل النصارى وحقيقة النصرانية» (210) وهو يشير بذلك إلى إحدى الأسباب التي أدت، كما رأينا، إلى افتراق النساطرة عن الكنيسة الرسمية، حين رفضوا إطلاق عبارة «أم الله» على مريم.

وختم رده بالتأكيد على أن تعظيم النصارى لمريم باعتبارها «أم المسيح ابن الله» و«والدة الله» من شأنه أن يميز ما ينسب إليهم من تأليهها، وإن كان

(206) طه 17/20.

(207) في النص المطبوع: «ولقوله».

(208) الأعراف 12/7.

(209) تثبيت دلائل النبوة، ص 145.

(210) المصدر نفسه، ص ص 145-146.

القرآن لم يدع ذلك عليهم كما سبق له أن فسره. فقال بالخصوص: «وعلى أن هذه الطوائف الثلاث منهم من يقول في مريم إنها أم المسيح بن الله في الحقيقة والدة في الحقيقة لا أم لابن الله الالهي ولا والدة لابن الله غيرها، ولا أب لابنها إلا الله ولا والد لابنها إلا الله، وأن الله اختارها لنفسه ولولادة ولده وابنه من سائر النساء، ولو كانت كسائر النساء لما ولدت إلا عن وطء الرجال لها، وإنما اختصت بهذا لأنها حبلت بابن الله وولدت ابن الله الذي لا ابن له في الحقيقة إلا هو ولا ولد له إلا هو، وأنها على العرش جالسة عن يسار الرب والد ابنها، وابنها عن يمينه. وهم يدعونها ويسألونها سعة الرزق وصحة البدن وطول العمر وغفران الذنوب، وأن تكون لهم عند ابنها والدة ابنها سورا وسندا وذخرا وشفيعا وركنا. فلو أن إنسانا عظم إنسانا عشر هذا التعظيم وقال فيه عشر هذا القول لجاز في لغة العرب، بل في كل لغة، أن يقال قد اتخذها لها. ألا ترى إلى قول الله تعالى: «اتَّخَذُوا أَحْبَابَهُمْ وَرُهَيْبَاتَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ» (211)، وهم ما صاموا لهم ولا صلوا ولكن قلدوهم فحرموا عليهم الحلال فحرموه وأحلوا لهم الحرام فاستحلوه. وهذا دون ما قالوه في مريم...» (212).

والآن وقد وصلنا الى آخر المطاف في تتبعنا لما جاء في الردود الاسلامية على النصرارى من محاولات في دحض عقيدة التثليث، ماذا يمكن أن نستخلص من أدلة أصحاب الردود ومنهجهم في الجدل؟

النتيجة الأولى التي يمكن الخروج بها هي أنهم كانوا مطلعين اطلاعا واسعا ودقيقا ومباشرا في كثير من الأحيان على نظرية الطرف المقابل. ولئن بدا أنهم يخلطون أحيانا بين تثليث الأقانيم وتثليث الآلهة فما ذلك إلا لأنهم اعتبروا الأول مقتضيا للثاني كما رأينا. ويكفي لتبيين مدى اطلاعهم أن نقارن آراءهم التي

(211) التوبة 31/9 .

(212) تشيبت دلالات النبوة، ص 146-147. وفي المغني، 141/5، يثبت عبد الجبار كلا الرأيين: أن هذه الآية تفيد الإلزام بانحد الابن بمرم كاتحاده بعيسى - وهو شبيه برأي الحسبي -، وأنها تفيد الإخبار عن كان يعتد النبوية مريم من النصرارى - وهو رأي أبي علي الجبائي -، مع تفضيل واضح للتأويل الأول فيقول: «و يلزمهم القول بأن الابن اتحد بمرم كاتحاده بعيسى لأن عيسى بعض لها. وعلى هذا الوجه تأويل بعضهم قوله تعالى: «وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم أنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله» أنه تعالى ذكره على جهة الإلزام، لأن عيسى إن كان لها من حيث اختصاص بأنه ولد لا من ذكر فيجب كون مريم بهذه المنزلة لأنها ولدت لا عن وطء، وإن كان شيخنا أبو علي رحمه الله حمله على ظاهره وأنه قد كان فيهم من يقول هذا القول». والملاحظ أنه أورد من جملة مطاعن النصرارى على المسلمين هذه الآية، 151-150/5، وأرجأ الرد عليهم إلى باب المعجزات، إلا أننا لم نعد في نشر من المغني أثر لهذا الرد وخاصة في الجزئ 15 و16.

استعرضناها في هذا الفصل بما جاء في تفسير الطبري حيث لم يهتم أبو جعفر بتوضيح عقيدة التثليث إلا بمناسبة تفسير المائدة 73/5 (لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ) فيقول في كثير من الإيجاز: «وهذا قول كان عليه جواهر النصارى قبل افتراق البعقوبية والملكانية والنسطورية، كانوا، فيما بلغنا، يقولون: الإله القديم جوهر واحد يعم ثلاثة أقانيم أبا والدا غير مولود وابنا مولودا غير والد وزوجا متبعة بينهما» (213). وهذا التفسير إن دل على بعض الاطلاع على التثليث المسيحي فإن اعتبار مريم أقنوما من الأقانيم الثلاثة (214) لا يمكن أن يفسر إلا بالرجوع إلى تأويل خاص للآية 116 من سورة المائدة 5 (وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ) واعتبارها تشير إلى التثليث، إلا أن الطبري يكاد يقتصر في تفسيرها على بحث الظرف الذي قال فيه الله ذلك لعيسى، أحيان رفعه إليه في الدنيا، أم يوم القيامة، ولا يفيدنا بشيء يذكر يمكن أن نستنتج منه أن المقصود بها انحرافات بعض الفرق النصرانية أو ما ارتآه الحسيني وعبد الجبار أو غير ذلك (215). وهو في تفسير المائدة 74/5 يميز بين من يقول إن الله هو المسيح بن مريم وبين من يقول إن الله ثالث ثلاثة، وهما عنده فريقان كافران (216). وعند تفسير النساء 171/4 (وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ) لا يزيد على منطوق الآية سوى لفظة واحدة، فيقول النهي الذي جاء فيها بأنه نهي عن القول إن الأرباب ثلاثة (217).

وقد كان نقد أصحاب الردود، من جهة أخرى، موجها إلى الصيغ الثلاثية التي هي، كما رأينا في الباب الأول، نتيجة حلول وسطى توصل إليها المسيحيون في مجامعهم الأولى ولكنهم أضفوا عليها صفة القداسة رغم صبغتها البشرية والتاريخية. ولئن كان علماء اللاهوت اليوم مدركين لضرورة إيجاد تعبير جديد عن عقيدة التثليث، ملائم للفكر الحديث، فإن المجادلين المسلمين كانوا سباقين إلى ملاحظة ما تنطوي عليه هذه الصيغ من معان غير موفية بالدلالة على الذات الإلهية المفارقة، وما في استعمال «أشخاص» أو «أقانيم» من إشكال، مهما كان المفهوم الذي

(213) تفسير الطبري، 313/6.

(214) انظر المصدر نفسه، 162/3.

(215) المصدر نفسه، 138-136/7.

(216) المصدر نفسه، 314/6.

(217) المصدر نفسه، 37/6. والأغرب من ذلك الخبر الذي رواه بمناسبة تفسير آل عمران 181/3، ومفاده أن

نحاص اليهودي هو الذي قال إن الله ثالث ثلاثة، 195/4.

تؤديه هاتان العبارتان، وسواء كان «الأفنوم» هو الجوهر الفردي القائم بذاته، أو العلاقة الجوهرية بين جوهرين، أو كان «الشخص» ذا بعد ميتافيزيقي يدل على دعامة أفعال وعلاقات، أو ذا بعد نفساني يدل على مركز ضمير مستقل. فالموقف الاسلامي يرفض التحكم في حصر أحوال الله أو طرق وجوده، في ذاته وبالنسبة إلى البشر، في ثلاثة متميزة، بصفة اعتبارية.

وكانوا، على صعيد آخر، واثقين من أنفسهم. وصحة إيمانهم، وبالتالي من فساد العقيدة المسيحية واغترار معتققيها بها، فكان المفهوم الإسلامي للألوهية هو البديل الوحيد للتخلص من تبعة هذا الفساد في نظرهم. كما أنهم كانوا لا يشككون في صلاحية الآلة المنطقية فأكثروا بالخصوص من استعمال القياس ( Syllogisme ) وبرهان الخلف (Démonstration par l'absurde) ونلاحظ كذلك أنهم لم يكونوا شاعرين بأنهم حين يدافعون عن التوحيد الإسلامي فإنهم كانوا يدافعون في الآن نفسه عن كيان حضارة معينة ذات هياكل اجتماعية وسياسية واقتصادية وروحية متكاملة، وأن دفاعهم ذلك يندرج في صلب ثقافة منغلقة على كل ما من شأنه أن يهدد أركان تلك الحضارة واستقرارها ودوامها.

وأخيرا لا مناص لنا من تسجيل غياب النظرة التاريخية إلى تطور عقيدة التثليث، وكأن المفكرين المسلمين لم يدركوا أن قول النصارى إن الله واحد ثلاثة أقانيم كان متأخرا زمنيا عن الإيمان بألوهية المسيح، وأنه من هذه الناحية نتيجة له. ولذلك كان ردهم على التثليث سابقا دائما لردهم على عقيدة التجسد التي سنخصص لها الفصل الموالي. وما ذلك إلا لأن التثليث - بقطع النظر عن مدى محوريته في الإيمان المسيحي بالله (218) - هو ما يبعد في نظرهم النصارى عن الإسلام وعن التوحيد المطلق الذي هو ركنه الأساسي.

---

(218) لاحظ الأستاذ ج. هيك ( John Hick ) من جامعة برمنغام في البحث الذي قدمه في الملتقى الذي انعقد برومة، نوفمبر 1981، عن مفهوم التوحيد في الإسلام والمسيحية، بعنوان: A Recent Development within Christian Monotheism (ص 7 من النص المرقوم) أن عالم اللاهوت الكاثوليكي لافرانج ( R.G. LaGrange ) لم يخصص إلا 16 صفحة من جملة الـ 968 صفحة التي يحتوي عليها كتابه الواقع في جزئين: الله، وجوده وطبيعته God, His Existence and His Nature، 1934-1935. ومن شأن هذه الملاحظة أن تمدد من الانطباع الحاصل عموما لدى غير المسيحيين عن محورية التثليث.

## الفصل الثاني

### التَّجَسُّدُ

لا خلاف بين المسلمين في أن المسيح هو عيسى ابن مريم، ذلك الرجل الذي عاش في فلسطين وبشّر بالإنجيل. فهم متفقون في هذا المستوى مع المسيحيين، ولا ينتظرون ظهور مسيح آخر غير عيسى على غرار اليهود. لكن ما معنى «مسيح» عند المسلمين؟ ما هي وظيفته، وما هو ارتباطه بالظاهرة المسيحانية عند بني اسرائيل؟ ما صلته بالأغراض الأخروية والرؤيوية؟ وما هي، بالخصوص، علاقته بالله؟ وبالتالي ما هو مدى استيعاب أصحاب الردود على النصارى للعملية التاريخية التي أدت إلى اعتبار المسيح ربا ومخلصا وابن الله، والتي رأينا أهم مراحلها في الباب الأول؟ تلك هي الأسئلة التي تخامر ذهن كل من له أدنى اطلاع على المسيولوجيا ويسعى إلى تبين موقف المسلمين منها.

وسنحاول في هذا الفصل تتبع المعلومات المتوفرة عن شخص عيسى في الآثار الإسلامية، ونرى بعد ذلك ما يعرفه المسلمون عن عقيدة التجسد والاتحاد، قبل أن نتعرض إلى الحجج العقلية - سواء من القرآن أو من العهد الجديد - والعقلية التي كانت كفيلة في نظرهم بدحض هذه العقيدة. وعسانا نكون بذلك قد أجبنا عن تلك التساؤلات وشرحنا مواطن الخلاف في هذا الموضوع وفي فترة زمنية محددة.

## I - عيسى في المصادر الاسلامية

ونريد أن نذكر بادئ ذي بدء بأن حياة عيسى كانت معروفة لدى المسلمين من طرفين اثنين:

— من خلال ما جاء في القرآن عن عيسى، وهو لا يتجاوز - كما رأينا - بعض الآيات المتعلقة بولادته ومعجزاته ودعوته ونهاية حياته الأرضية، دون التعرض الى التفاصيل.

— من خلال الأناجيل الأربعة المقتنة، ومن خلال الأناجيل التي اعتبرتها الكنيسة منحولة (1)، والأخبار المتناقلة شفويا في الأوساط المسيحية ثم في الأوساط الاسلامية، في حلقات الوعاظ والقصاص بصفة خاصة. وهي أخبار لم يكن رواتها يقصدون منها التاريخ بالمعنى الذي نعرفه اليوم لهذا العلم، فلا غرابة أن يلعب فيها الخيال دورا كبيرا وأن تهتم بـ«العجيب» في المرتبة الأولى دون خشية من عدم مطابقة الواقع أو الوقوع في التناقض (2).

و يبدو أن جل المسلمين في ذلك العصر - كما هو الشأن في كل العصور وإلى حد الآن - كانوا يكتبون بما يقوله القرآن عن عيسى، لا فقط لأن القرآن كان يعتبر، إلى جانب كونه كتاب دين، كتاب تاريخ في كل ما يخص أخبار الأمم الماضية، بل كذلك لأنه كان يعتبر المعيار لصحة تلك الأخبار، فكانت الكتب الأخرى المنزلة محل رفض في كل ما يتعارض مع القرآن، ومحل ريب في كل ما لم يخبره وسكت عنه. تلك حال أغلب الناس، وليست مستغربة، فهي - لو تأملت - شبيهة بحال العامة في كل مكان قبل انتشار التعليم على نطاق واسع، وشيوع وسائل الإبلاغ الجماهيرية المكتوبة والمسموعة والمرئية، وارتفاع مستوى المعيشة ارتفاعا يكتن «رجل الشارع» من التفكير في ما هو أبعد من همومه المادية اليومية. والحق أن جهلنا لخصائص الثقافة الشعبية ولما كان يعتقد عامة الناس يكاد يكون مطبقا، وإنما نحن نقيس ما خلفه لنا ممثلو الطبقة العليا في المجتمع - ورجال الدين وعلماءهم - من آثار مكتوبة على ما خفي عنا مما يسميه ليفي - ستراوس

(1) انظر مثلا: *La Bible apocryphe, Evangiles apocryphes*؛ وخاصة ص ص 212-47، 134، 136.

(2) عن مفهوم العجيب، انظر أعمال المتلق الذي نظمته

L'Association pour l'Avancement des Etudes Islamiques

في مارس 1974 بباريس، ونشرت بعنوان *L'étrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval* (محمد أركون وآخرون).

( Lévi-Strauss ) «الفكر الوحشي» نظرا للسلطان الذي كان للكتابة على العقول. ولكن تقدير المسافة الفعلية التي تفصل بين الفكر الرسمي العالم وبين الفكر الوحشي يبقى أمرا عسيرا ولا يسمح بالمجازفة بالتعميم وإثبات أن المسلمين، كل المسلمين، في زمن ما كانوا يعرفون كذا وكذا، وأن المعلومات المتوفرة لديهم عن عيسى كانت مطابقة لما دَوّن في الكتب وتداولته حلقات الدرس والتعليم.

أما العلماء، والمؤرخون منهم بوجه خاص، فلا شك أن فضولهم كان يدفعهم إلى البحث عن أوفر كمية ممكنة من المعلومات عن عيسى، إلا أنهم كانوا يتفاوتون تفاوتاً ظاهراً في تقييم هذه المعلومات، وبالتالي في تدوينها. ويمكن تقسيم مواقفهم إلى ثلاثة نماذج كبرى تنعكس في آثار ثلاثة من كبار العلماء والمؤرخين في القرنين الثالث والرابع، هم: اليعقوبي وأبو جعفر الطبري والمسعودي (3).

فالمسعودي في «مروج الذهب» يقتصر على إيراد بعض الأخبار المتعلقة بعيسى في إيجاز شديد (4) ويعقب عليها بقوله: «وفي الإنجيل خطب طويل في أمر المسيح ومرم عليها السلام ويوسف النجار، أعرضنا عن ذلك لأن الله عز وجل لم يخبر بشئ من ذلك في كتابه ولا أخبر به محمد نبيه (ص)» (5). وهو موقف لا لبس فيه، يقتضي طرح جميع ما لم يرد في القرآن والسنة على أساس أنه غير جدير بالاهتمام. فالاختصار الملحوظ في خبر عيسى ليس مرده إذن إلى أن الكتاب كله قائم على اختصار ما بسط في كتابه الكبير الضائع، «أخبار الزمان»، ولكنه اختيار يعود أساساً إلى اعتبارات عقائدية وإلى إقحام ما يتعلق بحياة عيسى في صنف العلوم الدينية التوقيفية التي لا مجال فيها للبحث الحر والاجتهاد الشخصي.

فإذا أمعنا النظر في ما أثبتته المسعودي، لاحظنا أنه شعر بالحاجة إلى شرح بعض ما ورد في القرآن وتسجيل الحلول لما أشكل منه من جهة، وإلى التلميح إلى ما عند النصارى عن المسيح من جهة ثانية، فعرف بعمران أبي مريم مبينا أنه ابن

(3) قد مرّ بنا ذكر الطبري والمسعودي. أما اليعقوبي فهو أحمد بن أبي يعقوب اسحاق بن جعفر بن وهب بن واضح، لا نعرف تاريخ ولادته، واختلف في تاريخ وفاته: بين 891/292 و905. انظر عنه د.م.إ.، ط1، 1215-1216/IV (بالفرنسية). وقد طبع تاريخه في ليدن سنة 1883 في جزئين وأعيد سحب هذه الطبعة سنة 1969، كما طبع في بيروت، في جزئين كذلك، سنة 1960/1379. وعلى طبعة بيروت تحيل باستمرار.

(4) مروج الذهب، 10.9/1.

(5) المصدر نفسه، 64/1. قارن بما يقوله الطهر بن طاهر المقدسي، البدء والتاريخ، 120/3: «فقص الله من خبره ما لا يحتاج معه إلى قول غيره».

ماتان بن يعاقيم (6)، كيلا يتوهم أحد أنه نفس عمران بن قاهث بن لاوي بن يعقوب، أبي موسى (7)، وفسر «قَوْلُهُمْ عَلَيَّ مَرْيَمَ بُهْتَانًا عَظِيمًا» (8) بأن «زكريا تزوج أشباع بنت عمران أخت مريم... وكان يحيى ابن خالة المسيح عليهم السلام، وكان زكريا نجارا، فأشاعت اليهود أنه ركب من مريم الفاحشة قتلوه» (9). ثم وقف عند سن مريم حين الحمل، ومكان الولادة وتاريخها، فقال: «ولما بلغت مريم ابنة عمران سبع عشرة سنة بعث الله عز وجل إليها جبريل فنفع فيها الروح فحملت بالسيد المسيح عيسى ابن مريم عليه السلام وولدت بقرية يقال لها بيت لحم على أميال من بيت المقدس، ولدته في يوم الأربعاء لأربع وعشرين ليلة خلت من كانون الأول». وأضاف: «وكان من أمره ما ذكره الله عز وجل في كتابه واتضح على لسان نبيه محمد (ص)» (10).

كان كل ما سبق مرويا بصفة «موضوعية» توحى للقارئ بالثقة، فلما انتقل إلى ذكر ما ليس تفسيرا للقرآن اختلفت الصيغة وأصبحت تتسم بالكثير من الاحتراز. يقول «وقد زعمت النصارى أن أيشوع الناصري أقام على دين من سلف من قومه يقرأ التوراة والكتب السالفة في مدينة طبرية من بلاد الأردن في كنيسة يقال لها المدراس ثلاثين سنة، وقيل تسعا وعشرين سنة، وأنه في بعض الأيام كان يقرأ في سفر أشعيا إذ نظر في السفر إلى كتاب من نور فيه «أنت نبيي وخالصتي، اصطفتك لنفسي»، فأطبق السفر ودفعه إلى خادم الكنيسة، وخرج وهو يقول: «الآن تمت المشيئة لله في ابن البشر». وقد قيل إن المسيح عليه السلام كان بقرية يقال لها ناصرة... وأن المسيح مربيحيرة طبرية وعليها أناس من الصيادين، وهم بنوزبدا واثنان عشر من القصارين فدعاهم إلى الله وقال: «اتبعوني تصيدوا البشر»... وقد ذكر أن متى ويوحنا ومرقس ولوقاهم الحواريون الأربعة الذين تلقوا الإنجيل فآلفوا خبر عيسى عم وما كان من أمره وخبر مولده وكيف عمده يحيى ابن زكريا - وهو يحيى المعمدان... وما فعل من

(6) المصدر نفسه، 62/1.

(7) المصدر نفسه، 48/1، وقارن بقول ابن عباس في صحيح البخاري، 199/4: «وآل عمران المؤمنون من آل إبراهيم وآل عمران وآل ياسين وآل محمد!»  
(8) النساء 4/196.

(9) مروج الذهب، 6362/1.

(10) المصدر نفسه، 63/1. وانظر كذلك تاريخه لمولد المسيح، 310/1.



الأعاجيب وأتى من المعجزات، وما قالت اليهود، إلى أن رفعه الله عز وجل إليه، وهو ابن ثلاث وثلاثين سنة» (11).

ويمثل الطبري في تاريخه (12) وتفسيره (13) الأنموذج الثاني من مواقف العلماء المسلمين. فالمنطلق والمرجع بالنسبة إليه هو القرآن لا محالة، ولكنه لا يتحرج، في تفسير ما جاء فيه عن عيسى، من الاعتماد على روايات مرفوعة إلى وهب بن منبه (14) أو ابن اسحاق (15) أو ابن عباس (16) وتحتوي على عناصر مسيحية تاريخية أو أسطورية. وهذه الروايات حريصة في الغالب على إخضاع الحوادث المتعلقة بحياة المسيح إلى المفاهيم والمتصورات الإسلامية، ولم تهتم قط بما ينتظر من أي خبر عن نبي من الأنبياء من عرض دعوته وظروفها وردود الفعل إزاءها. فهي لا تشير مجرد الإشارة إلى ما حدث في السنوات الثلاث الأخيرة من حياة عيسى وإلى تبشيره بملكوت الله وضره الأمثال ومعارضة السلطة الدينية اليهودية، وكأنها أمور ثانوية غير جدير بالمؤرخ أن يقف عندها ويمحصها، في حين أنها تمثل أكبر جزء من الأناجيل، أي من سيرة عيسى كما نظرت إليها عين الإيمان وتناقلتها أجيال من النصارى.

فالخطاب التاريخي عند الطبري ليس إذن لا بريئاً ولا موضوعياً. وإن قفزه من الحديث عن ما حثّ بولادة عيسى إلى الحديث عن رفعه (17) ليؤكد أنه أزاح كل ما من شأنه أن يفكك أو اواصر الأمة ويزرع فيها بذور الشك، ولم يحتفظ إلا بما يدعم تماسكها وتضامنها. كل ذلك على حساب التوق إلى الحقيقة ومحاولة دفع الحدود التي تقيد المعرفة إلى أبعد مدى ممكن، ولفائدة نوع آخر من المعرفة تتبوأ فيها الغاية النفعية المنزلة الأولى وتتميز بكثرة التفاصيل والجزئيات الحسية التي توهم قارئها بأنه أحاط بالموضوع، بينما بقيت البقاع المظلمة في القضية على حالها.

قد يبدو هذا الوصف لمنهج الطبري مغرِقاً في التجريد، فلنستعرض بعض الأمثلة المستفاد من تاريخه وسيبتين إذ ذاك أنه وصف يستند إلى قراءة نقدية وليس

(11) المصدر نفسه، 1/64-63.

(12) تاريخ الطبري، 1/605-585.

(13) انظر فصلنا: المسيحية في تفسير الطبري، وخاصة ص ص 75-62.

(14) توفي سنة 728/110، انظر عنه: R.G. Khoury. Wahb b. Munabbih...

(15) محمد بن اسحاق، صاحب السيرة، توفي نحو 767/150 ببغداد، انظر د.م.إ.، ط 2، III، 835-834 (J.M.B. Jones)

(16) عبد الله بن العباس، الخبر، توفي سنة 68-686، د.م.إ.، ط 2، I، 424/1 (L. Vecchia Vaglieri).

(17) تاريخ الطبري، 1/601.

هو البتة من قبيل الأحكام المسبقة والمفروضة على النص. يقول مثلاً عن حمل مريم بعيسى في خبر مسند الى ابن عباس وابن مسعود (18) و«ناس من أصحاب النبي»: «خرجت مريم إلى جانب المحراب لحيض أصابها فاتخذت من دونهم حجاباً من الجدران، وهو قوله (فَأَنْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَاتًا شَرْقِيًّا فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا) في شرق المحراب، فلما طهرت إذا هي برجل معها، وهو قوله (فَأَبْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا)، فهو جبرئيل (فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا)، فلما رآته فرغت منه وقالت (إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتُ نَفِيًّا. قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا. قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا) تقول زانية (قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَقْضِيًّا)، (19) فخرجت عنها جلبابها، فأخذ بكميها فنفخ في جيب درعها - وكان مشقوقاً من قدامها - فدخبت نفخة في صدرها فحملت. فأتتها أختها امرأة زكرياء ليلة تزورها، فلما فتحت لها الباب التزمتها، فقالت امرأة زكرياء: يا مريم أشعرت أي حبلي. قالت مريم: أشعرت أي أيضاً حبلي. قالت امرأة زكرياء: فإني وجدت ما في بطني يسجد لما في بطنك، فذلك قوله (مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ... (20) «...» (21).

ويقول عن ولادته: «ولما بلغ أن تضع مريم خرجت الى جانب المحراب الشرقي منه فأنت أقصاه (فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ)، يقول: ألجأها المخاض إلى جذع النخلة (قَالَتْ) وهي تطلق من الحبل استحياء من الناس (يَا لَيْتَنِي مِثُّ قَبِيلٍ هَذَا وَكُنْتُ نِسِيًّا مَنِيًّا)... (فَتَادَاهَا) جبرئيل (مِنْ تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا) والسري هو النهر (وَهَزَّى إِلَيْكَ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ) وكان جذعاً منها مقطوعاً فهزته فاذا هو نخلة، وأجرى لها في المحراب نهرًا، فتساقطت النخلة (رُطْبًا جَنِيًّا) (22) الخ...» (23).

إن هذين المثالين يدلان على مدى بعد هذه الأخبار عن الصبغة الإيحائية التي

(18) هو عبد الله بن مسعود، صحابي شهير، انظر عنه د.م.إ.، ط 2 III 899-897/ (J.-C. Vadet).

(19) مريم 16/21.

(20) آل عمران 3/39.

(21) تاريخ الطبري، 1/599. والملاحظ أن عبد الجبار ينسب خبر سجود يحيى لعيسى وهما في البطن إلى

النصاري، تثبت دلائل النبوة، ص 101. قارن بلوقاً 1/44.

(22) مريم 19/25-23.

(23) تاريخ الطبري، 1/599-600.

تُميز الحصى القرآني، وفيها بالخصوص حشر للتفاصيل الحسية (لحيض أصابها، حجابا من الجدران، طهرت، فهو جبرئيل، فزعت منه، عليها جلبابها فأخذ بكميها فنفخ في جيب درعها وكان مشقوقا من قدامها، وهي تطلق، الخ)، وولع بالعجيب من الأحداث (وجدت ما في بطني يسجد لما في بطنك، وكان جذعا منها مقطوعا فهزته فإذا هو نخله، الخ).

وإذا كان هناك أكثر من وجه شبه واحد بين منهج السعودي ومنهج الطبري وأن الفرق بينهما يكمن، في نهاية الأمر، في نسبة الامتناع من ذكر ما لم يتعرض إليه القرآن، فإن اليعقوبي يمثل أنموذجا يختلف عنها اختلافا بينا. فهو يبدأ فصله عن المسيح بالتطرق إلى حبل مريم بعيسى وولادته، فلا يورد التفاصيل على غرار الطبري وإنما يكتبني بالقول: «حتى إذا كملت سبع عشرة سنة بعث الله إليها الملك ليهب لها ولدا زكيا، فكان من خيرها ما قد قصه الله عز وجل حتى اشتملت على الحمل، فلما كملت أيامها طرقها المخاض، على ما قال الله عز وجل ووصف من حالها وحاله وكلامه من تحتها وكلامه في المهد» (24).

وينتقل، بعد ذكر مكان ولادة عيسى وتاريخها وطلعه، إلى الرواية المسيحية لحياته كما وردت في الأناجيل، فيقدم لها بقوله: «وأما أصحاب الإنجيل فلا يقولون إنه تكلم في المهد، ويقولون إن مريم كانت مسماة برجل يقال له يوسف من ولد داود وإنما حملت، فلما قرب وضع حملها سار بها إلى بيت لحم، فلما ولدت ردها إلى ناصرة من جبل الجليل، فلما كان في اليوم الثامن ختنته على سنة موسى ابن عمران. وقد وصف الحواريون أخبار المسيح وذكروا حاله، فأثبتنا مقالة واحد واحد منهم وما وصفوه به» (25) ثم يعرف بالحوار بين الاثني عشر وأصحاب الأناجيل الأربعة قبل نقل ما جاء في متى ومرقس ولوقا ويوحنا على التوالي من تعاليم المسيح وما حف بدعوته إما حرفيا وإما عن طريق التلخيص، ملتزما في كل ذلك أمانة في النقل جديرة بالانتباه. وقد استغرق عرضه لما جاء في الأناجيل عشر صفحات كاملة (26) بحيث وقر لقرائه المسلم مادة كافية للاطلاع على شخصية عيسى وطبيعة دعوته. بل إنه لم يستنكف من تسجيل ما يتعلق بالصلب، مشيرا في بعض الأحيان إلى الفروق بين الروايات الإنجيلية (27).

(24) تاريخ اليعقوبي، 68/1.

(25) نفس المصدر والصفحة.

(26) المصدر نفسه، 79.69/1.

(27) انظر مثلا ص 78.77 في شأن من حل الحشبة التي صلب عليها عيسى وهل هو عيسى نفسه حسب يوحنا

أم رجل قرناني حسب متى ومرقس ولوقا.

ولم يكن اليعقوبي مطلعاً على الأناجيل فحسب، وإنما كان يعرف كذلك بقية أسفار العهد الجديد، فلخص بالخصوص ما جاء في أعمال الرسل من أحداث تلت رفع المسيح (28). إلا أنه خصص قبل ذلك واثراً الانتهاء من تدوين الأحداث الخاصة ببعيسى مباشرة فقرة قصيرة ولكن هامة يرجع بها الأمور إلى نصابها وذكراً بما ينبغي اعتقاده في شأن نهاية حياة عيسى رغم شهادة «الحوارين»، فيقول: «هذا ما يقول أصحاب الإنجيل، وهم يختلفون في كل المعاني. قال الله عز وجل: «مَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ» (29)» (30).

وسواء رجح العلماء المسلمون، في تقصي أخبار عيسى إلى الأناجيل أو إلى مصادر أخرى، بالإضافة إلى القرآن طبعاً، فإنهم مجمعون على أن حمل مريم به كان خارقاً للعادة ولم يحصل إثر اتصال جنسي، لا شرعي في نطاق الزواج ولا غير شرعي بالزنا. وإذا كان دفع تهمة الزنا التي ألصقتها اليهود بمرم، ففسخوا اسمها من سجلات أنساب البيعة (31)، لا يحتاج إلى تفسير نظراً للقيم الأخلاقية السائدة في المجتمعات الإسلامية فإن استبعاد العلاقة الجنسية الشرعية في إنجاب مريم لعيسى أمر مشير للانتباه في الإطار الثقافي الإسلامي، حيث لم يكن ينظر إلى الجنس من نفس المنظار الذي تنظر منه المسيحية، ولم يكن الجنس مرادفاً للشر ومرتبطة بالخطيئة (32). ولكن المفكرين المسلمين القدامى لم يشعروا بمرج في الدفاع عن بتولة مريم لأن اهتمامهم كان منصباً على حملها باعتبارها آية لعيسى، ولم يكونوا يطرحون القضية من الزاوية العلمية التي يميل معاصروننا إلى طرحها منها لأن الضمير الميثي

(28) المصدر نفسه، 80-79/1.

(29) النساء 157-158/4.

(30) تاريخ اليعقوبي، 79/1. وارجع فيما يخص هذا الفصل كله إلى: A. Ferré L'histoire al-Ya'qubi et les

Evangelies ، وقد أحال في هذه الدراسة ص 65، فامش 3، على البحوث التي خصصت لفصل اليعقوبي عند المستشرقين باللغتين الألمانية والإنجليزية.

(31) أقدم إشارة في المصادر اليهودية وصلتنا عن هذه التهمة وردت على لسان «ربي شمعون بن عزاي» (ت. نحو

110م). انظر: C.K. Barret, The Gospel according to St. John، ص 288. وقارن بـ: M. Hayek, Les Arabes ou le baptême des larmes، ص 213.

(32) انظر في هذا المجال أطروحة عبد الوهاب بوحدية. Islam et Sexualité وقد طبعت

بعنوان: La sexualité en Islam، وانظر كذلك ما تقوله بـ. فرولت! في: Benolte Groult، ص 161-159، عن اختصاص مريم بهذه الولادة العجيبة.

هو الذي كان مهيمنا في عصرهم، ولم يكن تدخل القدرة الإلهية لخرق السنن والقوانين الطبيعية يثير الكثير من الاعتراضات. انظر مثلا كيف كان تصور الموقف لدى استغراب يوسف النجار صاحب مريم حملها، قال: «فحدثني هل ينبت زرع بغير بذر؟ قالت: نعم، قال: فهل تنبت شجرة من غير غيث يصيبها؟ قالت: نعم، قال: فهل يكون ولد من غير ذكر؟ قالت: نعم. ألم تعلم أن الله تبارك وتعالى أنبت الزرع يوم خلقه من غير بذر، والبذر يومئذ إنما صار من الزرع الذي أنبته من غير بذر؟ ألم تعلم أن الله بقدرته أنبت الشجر بغير غيث وأنه جعل بتلك القدرة الغيث حياة للشجر بعد ما خلق كل واحد منها وحده، أم تقول لن يقدر الله على أن ينبت الشجر حتى استعان عليه بالماء ولولا ذلك لم يقدر على إنباته؟ قال يوسف لها: لا أقول هذا، ولكني أعلم أن الله تبارك وتعالى بقدرته على ما يشاء يقول لذلك كن فيكون، قالت مريم: أو لم تعلم أن الله تبارك وتعالى خلق آدم وامرأته من غير أنثى ولا ذكر؟ قال: بلى...» (33).

وقد بلغ الامتعاض من نسبة أب إلى عيسى حد المنع من التكتبي بأبي عيسى. يروي أبو داود في سننه «أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ضرب ابنا له تكتبي أبا عيسى، وأن المغيرة بن شعبة تكتبي بأبي عيسى فقال له عمر: أما يكفيك أن تكتبي بأبي عبد الله؟ فقال: إن رسول الله (ص) كتاني. فقال: إن رسول الله (ص) قد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر وأنا في جلجتنا...» (34). وهذا المنع ليس مرده إلى أن أبا عيسى «سماوي» وإنما إلى أن ولادة عيسى كانت «من غير فعل» وإلى وجوب تبرئة أمه مما قذفها به اليهود، إذ أن الله نفسه هو الذي برأها كما برأ عائشة في حديث الإفك، وأنها تحظى بتقدير خاص في كثير من الآيات القرآنية: فهي صديقة، أحصنت فرجها، اصطفاها الله على نساء العالمين وطهرها وأنعم عليها وألقى إليها كلمته وروحا منه وجعلها وابنها آية (35)، وكذلك في عدد من الأحاديث النبوية: فهي، مثلا، المولود الوحيد الذي عصم من طعنة الشيطان

(33) تفسير الطبري، 65/16، وتاريخه، 595-594/1. ويقول أبو نصر الفارابي عن مدة الحمل: «قيل: مدة حملها ساعة واحدة، وقيل: ثلاث ساعات، وقيل: سبع ساعات، وقيل: يوم تام، وقيل: تسعة أشهر، وقال أهل الحكمة: كان مكشه في بطن أمه ثمانية أشهر لأنه لم يمض مولود وضع ثمانية أشهر غير عيسى، وكان ذلك آية له»، من الأسئلة الالهامية والأجوبة الجامعة، منشور ضمن: كتاب الملة ونصوص أخرى، ص 108. ويقول المقدسي، البدء والتاريخ، 122/3: «وروي بنا عن الحسن أنه قال: بلغني أنها حملت به سبع ساعات ووضعت في يومها. وعن مجاهد، قال: حملته نصف يوم ووضعت، وقال آخرون: بل حملته ووضعت كسائر الناس.»

(34) سنن أبي داود، 587/2.

(35) آل عمران 42/3؛ النساء 171/4؛ المائدة 75/5؛ المؤمنون 50/23؛ التحريم 12/66؛ الخ.

في حديث مروى عن أبي هريرة: «... نفس مولود يولد إلا والشيطان ينال منه تلك الطعنة، وبها يستهل الصبي، إلا ما كان من مريم ابنة عمران، فإنها لما وضعتها قالت (رَبِّ إِنِّي أَعِيدُهَا بَكَ وَدُرَّتْ بِتَّهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ) (36) فضرب دونها حجاب فطعن فيه» (37)، ويشترك معها ابنها في هذه الخاصية في حديث آخر: «ما من بني آدم مولود إلا يمسه الشيطان حين يولد فيستهل صارخا من مس الشيطان غير مريم وابنها» (38). كما تدل أحاديث أخرى على مكانتها الفريدة من بين النساء: «كامل من الرجال كثير ولم يكمل من النساء إلا آسية امرأة فرعون ومريم بنت عمران» (39)، «خير نساء الجنة مريم بنت عمران وخديجة بنت خويلد»، «خير نساء العالمين أربع: مريم بنت عمران وآسية بنت مزاحم امرأة فرعون، وخديجة بنت خويلد، وفاطمة بنت محمد». وكان بعض المفسرين ساءه أن تفضّل مريم تفضيلا مطلقا على كافة النساء، وخاصة المسلمات منهن، في حديث «فَضَّلْتُ خَدِيجَةَ عَلَى نِسَاءِ أُمَّتِي كَمَا فَضَّلْتُ مَرْيَمَ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ»، ففسر الآية (وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ) (40) بقوله: «ذلك للعالمين يومئذ»، رغم مناجاة النبي لابنته فاطمة بقوله: «أنت سيدة نساء أهل الجنة إلا مريم البتول» (41).

وانعقد الإجماع من جهة ثانية على قيام عيسى بعدد من المعجزات، منها ما جرى لها ذكر في القرآن فاعتبر المسلمون أن الاعتقاد بها ملزم لهم (42)، ومنها ما عرفوه من المصادر المسيحية فلم يدفعوها في الغالب كما لم يدفعوا عنها. وكما أن القرآن - مثله في ذلك مثل أناجيل الطفولة - لا يميز بين المعجزات التي حققها عيسى قبل بعثته وبين المعجزات التي حققها زمن الدعوة، فإن المصادر الإسلامية لا تتدد كذلك بهذا التمييز وتضعها جميعا في نفس المستوى.

(36) آل عمران 36/3.

(37) تفسير الطبري، 239-238/3.

(38) صحيح البخاري، 4/199.

(39) المصدر نفسه، 4/193.

(40) آل عمران، 42/3.

(41) انظر عن هذه الأحاديث تفسير الطبري، 264-262/3. وقارن التفسير الذي ورد عند الطبري بيحيى بن سلام، التصاريغ، ص 267: «والوجه الثالث [من تفسير العالمين]: العالمين يعني من لدن آدم إلى يوم القيامة. وذلك قوله في آل عمران: «بِأَنَّ مَرْيَمَ إِذْ نَسَتْهُ إِذْ هِيَ وَاصْطَفَاكِ وَظَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ» يعني على كل امرأة من ولد آدم». وانظر عن مكانة مريم عموما: *La vierge Marie dans la tradition islamique*, Jean Yahia,

وكتبه لك: Arnaldez Jésus fils de Marie prophète de l'islam - ص 39 - 59.

(42) يقول الجاحظ مثلا في العثمانية، ص 9: «ولولا أن الله سبحانه خبر عن يحيى بن زكريا أنه آناه - ص 10 - صبيا وأنه أنطق عيسى في المهدي رضيعا ما كانا في الحكم ولا في الغيب إلا كسائر الرسل وما عليه طبع البشر».

أولى المعجزات هي، بلا منازع، الكلام في المهد. وقد ذكرت في القرآن في موضعين مختلفين: في سورة آل عمران 46/3: «وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ...»، وبتفصيل أكثر في سورة مريم 33-29/19: «فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا. قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا. وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَمَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا. وَبَرًّا بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا. وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا». فلم يحتاج المفسرون إلى مزيد بيان فيما يخص هذا الكلام ووضحوا فقط ردود الفعل التي أثارها هذه الظاهرة، ذلك أن اليهود «غضبوا وقالوا: لسخريتها بنا حين تأمرنا أن نكلم هذا الصبي أشد علينا من زناها» (43). و«ألا تحزنني قد جعل ربك تحتك سريًّا. وهزني إليك بجذع النخلة تساقط عليك رطبًا جنينًا. فكلي واشربي وقري عينا فإما ترين من البشر أحدًا فعولي إنني نذرت للرحمان صومًا فلن أكلم اليوم إنسيًّا» (44): هل هذه الآيات الثلاث هي كلام عيسى أم كلام جبريل (45)؟

ورغم نص إنجيل الطفولة العربي على أن عيسى «تكلم في المهد صبيًّا، وحين كان له سنة واحدة قال لأمه: يا مريم أنا يشوع بن الله الذي ولدني كما بشرك جبريل الملك، وإني أرسلني لخلاص العالم» (46)، فإن الكنيسة، بمختلف فرقها، لم تكن تعترف بهذه المعجزة. ولذا كان النصارى ينكرون على القرآن إتيانه بما لا يعرفونه عن المسيح، إذ لو كان تكلم في المهد لكانوا أول من سجل حدثًا في مثل هذه الأهمية، وهم الذين تتبعوا أقواله وأفعاله ولم يتركوا عنه شاردة ولا واردة إلا دونوها. فهل للحديث الذي رواه البخاري والذي ينزع عن عيسى الاختصاص

(43) تفسير الطبري، 16/79. ومن الجدير بالملاحظة أن بعض المصادر اليهودية تنسب إلى موسى الكلام في المهد: «أخذ الرضيع في المشي فخطا سبع خطوات إلى الأمام وسبع خطوات إلى الخلف وتكلم كما يتكلم الكهل ثم ذهب لينام في مهده بكل تعقل»، مذكور في: Maryse Choisy, Moïse، ص 41. وقد ذكرت المؤلفة نفس النص ص 53 ناعته إياه بأنه أسطورة يهودية، ثم أضافت:

elle (la légende) se raconte aussi de Çakya Mouni. Les commentateurs bouddhistes y voient l'incarnation d'une grande Ame. Le parait arrive avec toutes ses perfections mais doit jouer le jeu de la terre. Dans sa sagesse, il consent à redevenir un petit enfant comme tous les autres petits du monde-

(44) مريم 19/26-24.

(45) تفسير الطبري، 16/71-67.

(46) ص 112. وانظر كذلك معاطبة عيسى لأمه في الإنجيل المنحول لشي (Evangile du Pseudo-Matthieu)، الفصلين 18 و19 في: Les évangiles apocryphes، ص 75-74.

بالكلام في المهد ويجعله ثالث ثلاثة (الاثنان الآخران هما غلام جريج (47) وطفن رضيع من بني اسرائيل) (48)، وما روي عن ابن عباس من أنه «تكلم أربعة في المهد وهم صغار: ابن ماشطة بنت فرعون، وشاهد يوسف، وصاحب جريج، وعيسى ابن مريم عم» (49) صلة بهذا الانكار، بحيث كانت مشاركة شخصين أو ثلاثة لعيسى في تلك المعجزة تحد من غرابتها؟

ومهما كان الأمر فإن ثلاثة من أصحاب الردود على النصارى - وثلاثهم من زعماء المعتزلة - قد شغلتهم هذه المسألة. فكان رأي أبي هاشم الجبائي «أن كلام عيسى عم في المهد يجوز أن يكون منقولاً للنصارى وغيرهم من حيث لم يظهر عند الجمع العظيم كظهور غيره» (50). ومعنى ذلك أن ما جاء في القرآن إنما هو من باب الحكاية لما تناقله النصارى وغير النصارى - وليس إذن خبراً يقينياً يتأكد التسليم به. وهو - على حسب اطلاعنا - الموقف الاسلامي الكلاسيكي الوحيد الذي يترك الباب مفتوحاً لإمكانية تأويل الآيات التي ورد فيها الكلام في المهد تأويلاً يخرج بها عن كونها تصويراً لواقع تاريخي، ويقبل وجود القصة الأسطورية في القرآن على نحو ما ارتآه محمد عبده في تفسيره: «إن القصص جاءت في القرآن لأجل الموعظة والاعتبار لا لبيان التاريخ ولا للحمل على الاعتقاد بجزئيات الأخبار عند الغابرين. وإنه ليحكى من عقائدهم الحق والباطل، ومن تقاليدهم الصادق والكاذب، ومن عاداتهم النافع والضار لأجل الموعظة والاعتبار» (51). وهو محور النظرية التي دافع عنها خلف الله في أطروحته عن «الفن القصصي في القرآن الكريم»: «إن ما بالقصص القرآني من مسائل تاريخية ليست إلا الصور الذهنية لما يعرفه المعاصرون للنبي عم عن التاريخ. وما يعرفه هؤلاء لا يلزم أن يكون هو الحق والواقع، كما لا يلزم القرآن أن يصحح هذه المسائل أو أن يردّها إلى الحق والواقع لأن القرآن الكريم كان يجيئ في بيانه المعجز على ما يعتقد العرب وتعتقد البيئة ويعتقد المخاطبون» (52).

وتأكد طرافة رأي أبي هاشم الجبائي وقيمته إذا ما قورن برأي الجاحظ في

(47) راجع عن قصة جريج: البخاري، الصحيح، 179/3؛ والمقدسي، البدء والتاريخ، 136-134/3 (حيث تكلم الصبي من بطن أمه!)؛ والتوحيدي، الإمتاع والمؤانسة 98-97/2. وكذلك د.م.إ. ط. 2، 17/II (Hinnawi).

(48) صحيح البخاري، 202-201/4.

(49) تفسير الطبري، 193/12.

(50) عبد الجبار المغني، 216/15.

(51) تفسير المنار، 399/1.

(52) الفن القصصي في القرآن الكريم، ص 255.



نفس المسألة كما جاء في اختيارات عبید الله بن حسان من رده على النصارى، فقد أظنّب في أول كتابه في عرض اعتراض النصارى على معجزة كلام عيسى في المهد حسب طريقته المهودة في بيان حجج الخصم قبل تفنيدها، فقال: «وذكرتهم أنهم قالوا: زعمتم أن عيسى تكلم في المهد، ونحن على تقدينا له وتقرينا لأمره وإفراطنا، بزعمكم، فيه - على كثرة عددنا وتفاوت بلادنا واختلافنا فيما بيننا - لا نعرف ذلك ولا ندعيه. وكيف ندعيه ولم نسمعه عن سلف ولا ادعاه منا مدع. ثم هذه اليهود لا تعرف ذلك وتزعم أنها لم تسمع به إلا منكم، ولا تعرفه المجوس ولا الصابئون ولا عبّاد البددة من الهند وغيرهم ولا الترك والخرّ، ولا بلغنا ذلك عن أحد من الأمم السالفة والقرون الماضية، ولا في الإنجيل ولا في ذكر صفات المسيح في الكتب والبشارات به على ألسنة الرسل، ومثل هذا لا يجوز أن يجهله الولي والعدو وغير الولي وغير العدو، ولا يضرب به مثل ولا يروح به الناس، ثم يجمع النصارى على رده مع حبه لتقوية أمره، ولم يكونوا ليضادوكم فيما يرجع عليهم نفعه. وكيف لم يكذبوكم في إحيائه الموق ومشييه على الماء وإبراء الأكمه والأبرص، بل لم يكونوا ليتفقوا على إظهار خلاف دينهم وإنكار أعظم حجة كانت لصاحبهم. ومثل هذا لا ينكتم ولا ينفك ممن يخالف و يئتم. والكلام في المهد أعجب من كل عجب وأغرب من كل غريب وأبدع من كل بديع، لأن إحياء الموق والمشى على الماء وإقامة المقعد وإبراء الأعمى وإبراء الأكمه قد أتت به الأنبياء وعرفه الرسل ودار في أسماعهم، ولم يتكلم صبي قط ولا مولود في المهد. وكيف ضاعت هذه الآية وسقطت حجة هذه العلامة من بين كل علامة؟ وبعد، فكل أعجوبة يأتي بها الرجال والمعروفون بالبيان والمنسوبون إلى صواب الرأي تكون الحيلة في الظن إليها أقرب وخوف الخدعة عليها أغلب، والصبي المولود عاجز عن الفطرة، ممتنع من كل حيلة، وهذا لا يحتاج فيه إلى نظر...» (53).

وقد نقلنا هذه الفقرة الطويلة بحذافرها لأنها فريدة في جمع الاعتراضات المسيحية الواقعية أو المتوقعة. و ينتظر القارئ أن يردّ عليها الجاحظ حجة بحجة، إلا أن الفصل الذي عقده للجواب عن هذه المسألة (54) مرّ بجانب القضية فرد على احتجاج النصارى بجهل اليهود والمجوس والهند والخرّ والترك لكلام عيسى في المهد في كثير من التفصيل حتى يتم «إسقاط نكيرهم وتشنيعهم وتزوير شهودهم»،

(53) رد الجاحظ، 12-13.

(54) المصدر نفسه، 22-24.

ولكنه حين وصل الى دفع احتجاجهم بأنهم لا يعرفون ذلك ولا بلغهم عن أحدا بته أجاب «أنهم إنما قبلوا دينهم عن أربعة أنفس اثنان منهم من الحوار بين بزعمهم يوحنا ومتى، واثنان من المستجيبة وهما مارقش ولوقش، وهؤلاء الأربعة لا يؤمن عليهم الغلط ولا النسيان ولا تعمد الكذب ولا التواطؤ على الأمور والاصطلاح على اقتسام الرئاسة وتسليم كل واحد منهم لصاحبه حصته التي شرطها له».... وواصل على هذا المنوال طاعنا في أصحاب الأناجيل وخاصة منهم لوقش (= لوقا). أي أنه في نهاية الأمر لم يتناول إلا الدواعي التي يراها لعدم ذكر هذه المعجزة في الإنجيل، دون تقديم حجج مضادة لبقية الاعتراضات، وبالخصوص دون تدعيم نظرية شخصية قد تكون ممثلة لما أجمع عليه المسلمون في عصره في شأن هذه المعجزة؛ وقد تبرع عن رأي اتجاه إسلامي معين هو في قضية الحال رأي المعتزلة أو بعض فرقهم. ونحن نميل رغم كل شيء إلى تفسير هذا التقصير بعدم وصول رد الجاحظ إلينا كاملا وإلى إلقاء تبعته على الشخص الذي قام بالاختيار لا على المؤلف نفسه (55).

أما القاضى عبد الجبار فقد ختم الفصل الذي عقده في «المغني» للكلام عن النصرارى بالإحالة على باب المعجزات والأخبار في «ما يذكره مما يجري مجرى الطمن فيما ندعيه من أنه تكلم في المهد وأنه لو كان له أصل لاشتهر وظهر فيهم كاشتهار سائر معجزاته» (56) وطرق هذا الموضوع بالفعل في الجزء الخامس عشر الخاص بالمعجزات، في الفصل الذي بحث فيه تقدم المعجزات على دعوى النبوة (57)، ولكنه لم يتعرض قط إلى مطاعن النصرارى، بل اهتم بهذه المعجزة من حيث اقتربها بدعوى عيسى أنه نبي، مما يدل ضمنا على أنه يقبلها كواقع تاريخي خرقت فيه العادة كما يمكن أن تخرق في ظروف أخرى بالنسبة إلى جميع الأنبياء، فقال: «وأما كلام عيسى في المهد فهو معجز له. ولا بد أن تكون الدعوى منه قد تقدمت، وهكذا ورد الكتاب بقوله «إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِي الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا» (58) فقد قارنت المعجزة الدعوى، لأنه لا فرق بين أن تكون نفسها واقعة على حد

(55) وانظر الهامش 42 أعلاه، وكذلك الفقرة 164 من كتاب الترتيب والتدوير، ص 87، حيث يقول: «وخبرني عن كلام عيسى في بطن أمه ثم في المهد، وعن عقل يحيى في حال الصبا، أكانا في حالهما ينطقان بما لا يعلمان أم ينطقان بما يعلمان؟ وكيف عليا؟ أبتجربة واستنباط وعن تمام أداة وكمال آله أم من طريق الإلهام والإخراج من العادة؟».

(56) المغني، 150/5.

(57) المغني، 216-213/15.

(58) مريم 30/19.

الإعجاز أو يتعقبا الإعجاز في هذا الباب. وغير ممتنع عندنا أن يكمل تعالى عقل الصبي في حال صغره و يبلغه في الفضل مبلغ الأنبياء، كما لا يمتنع أن يخلق تعالى البشر في الابتداء كامل العقل كما فعله تعالى في خلق آدم عمّ» (59). ثم حاول الاستدلال على رأيه هذا بأن بعثة النبي صغيرا ليس من شأنها تنفير بعض الناس واستحقاره في النفوس، إذ أنها «أدخل في نقض العادة»، وقرر عدم جواز عودة عيسى إلى حال زوال العقل والصبأ، لأن الأنبياء «ماداموا أحياء فيجب أن يكونوا غيثا تتمكن من معرفة الشرائع من قبلهم» (60) أي أن عبد الجبار وضع نصب عيسى لأنموذج المحمدي للنبوته وأخضع له كل الحالات التي تميّز بها الأنبياء السابقون، ومن ضمنهم عيسى، دون أن يتساءل عن مدى مطابقة تصويره الذهني هذا للتاريخ. وفي ذلك يكمن أساسا ضعف البناء الكلامي الذي شيّده في المعنى من وجهة نظر حديثة.

وهكذا يتجلى من خلال آراء المفكرين المسلمين في كلام عيسى في المهدي أثر مصادراتهم في تكييف نظرتهم إلى معجزات عيسى، ولذا نكتفي فيما يلي باستعراض ما أثبتته المصادر الإسلامية منها دون أن نحتاج في كل مرة إلى العودة إلى النتائج التي تمخضت عن هذا التحليل.

يخبرنا الطبري في تاريخه أن آية آية رآها الناس من عيسى «أن أمه كانت نازلة في دار دهقان (61) من مصر فكان ذلك الدهقان قد سرقت له خزانة، وكان لا يسكن في داره إلا المساكين، فلم يهتمهم. فحزنت مريم لمصيبة ذلك الدهقان، فلما أن رأى عيسى حزن أمه بمصيبة صاحب ضيافتها، قال لها: يا أماه، أتجيب أن أدله على ماله؟ قالت: نعم يا بني. قال: قولي له يجمع لي مساكين داره. فقالت مريم للدهقان ذلك، فجمع له مساكين داره. فلما اجتمعوا عمد إلى رجلين منهم، أحدهم أعمى: والآخر مقعد، فحمل المقعد على عاتق الأعمى ثم قال له، قم به، قال الأعمى: أنا أضعف من ذلك. قال عيسى عمّ: فكيف قويت على ذلك البارحة؟ فلما سمعوه يقول ذلك منّا الأعمى حتى قام به، فلما استقل قائما حاملا هوى المقعد إلى كوة الحزانة. قال عيسى: هكذا احتالا لملك البارحة، لأنه

(59) المعنى. 215.

(60) المصدر نفسه، 216/15.

(61) الدهقان هو القوي على التصرف مع حدة، والتاجر، وزعيم فلاحي العجم، ورئيس الأقليم. معرب. معجم القاموس المحيط، 4/226.

استعان الأعمى بقوته والمقعد بعينه، فقال المقعد والأعمى: صدق. فردا على الدهقان ماله ذلك...» (62). وهي حادثة أدخل في باب القصص الشعبي، وتدل على الفطنة أكثر مما تدل على القدرة على فعل الآيات.

وكانت لعيسى مع نفس الدهقان قصة أخرى تدل على مدى قدرته على صنع المعجزات رغم صغر سنه: «ثم لم يلبث الدهقان أن أعرس ابن له فصنع له عيدا فجمع عليه أهل مصر كلهم، فلما انقضى ذلك زاره قوم من أهل الشام لم يحذرهم الدهقان، حتى نزلوا به وليس عنده يومئذ شراب. فلما رأى عيسى اهتمامه بذلك دخل بيتا من بيوت الدهقان فيه صفان من جرار، فأمر عيسى يده على أفواضها وهو يمشي، فكلما أمر يده على جرة امتلأت شرابا، حتى أتى عيسى على آخرها، وهو يومئذ ابن اثنتي عشرة سنة...» (63). ومن الواضح أن هذه الآية تعود إلى نفس الأصل الذي استقيت منه قصة قلب الماء خرا في عرس قانا كما أثبتت في إنجيل يوحنا 11/2.

وتشير أخبار أخرى إلى أن تلك القدرة قد ظهرت عليه منذ أن كان في الكتاب صبيلا لا كالصبيان، أعلم من معلمه، وهو بعد في التاسعة أو العاشرة (64)، فحقق في هذه الفترة ثلاث معجزات. أما الأولى فهي خلق الطير من الطين، وقد ذكرت مرتين في القرآن (65)، فاقترص دور المفسرين على توضيح الظروف التي تمت فيها: «... ثنا ابن اسحاق أن عيسى صلوات الله عليه جلس يوما مع غلمان من الكتاب فأخذ طينا ثم قال: أجعل لكم هذا الطين طائرا. قالوا: وتستطيع ذلك؟ قال: نعم، بإذن ربي. ثم هبأه حتى إذا جعله في هيئة الطير نفخ فيه ثم قال: كن طائرا بإذن الله. فخرج يطيرين كفيه. فخرج الغلمان بذلك من أمره فكروه لمعلمهم فأقشوه في الناس وترعرع...» (66).

أما المعجزة الثانية في هذه الفترة فتتمثل في إخبار الغلمان بما في بيوتهم. وأساسها القرآني الآية 49 من آل عمران 3: «وَأَنْبِئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدْخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ». وترتبط بها - فيما روي عن السدي - معجزة ثالثة، وهي مسحهم

(62) تاريخ الطبري، 597/1-598.

(63) المصدر نفسه، 593/1.

(64) تفسير الطبري، 53/1؛ 279/3.

(65) آل عمران 3/49 والمائدة 5/110.

(66) تفسير الطبري، 275/3. وقارن بإنجيل الطفولة العربي، ص 110.

خنازير: «كان - يعني عيسى بن مريم - يحدث الغلمان وهو معهم في الكتاب بما يصنع آباؤهم وبما يرفعون لهم وبما يأكلون، ويقول للغلام: انطلق فقد رفع لك أهلك كذا وكذا، وهم يأكلون كذا وكذا. فينطلق الصبي فيكفي على أهله حتى يعطوه ذلك الشيء، فيقولون له: من أخبرك بهذا؟ فيقول: عيسى... فحبسوا صبيانهم عنه وقالوا: لا تلعبوا مع هذا الساحر (67)، فجمعوهم في بيت فجاء عيسى يطلبهم، فقالوا: ليس هم ههنا. فقال: ما في هذا البيت؟ فقالوا: «خنازير» قال عيسى: كذلك يكونون. ففتحوا عنهم فإذا هم خنازير» (68).

على أن من المفسرين من يفسر آل عمران 49/3 تفسيراً مغايراً، فيقول قتادة: «قال: أنبئكم بما تأكلون من المائدة وما تدخرون منها. قال: فكان أخذ عليهم في المائدة حين نزلت أن يأكلوا ولا يدخروا، فادخروا وخانوا فجعلوا خنازير» (69). فهناك إذن اتفاق من جهة على الربط بين المعجزتين واختلاف من جهة أخرى في ظروفهما وفيما يتعلق به الإنباء بما يأكلون (70). كما كان هناك اختلاف كبير بين «أهل التأويل» في شأن المائدة المذكورة في القرآن (71)، فأنكر بعضهم نزولها، إما لأنها «مثل ضربه الله تعالى لخلقها نهاهم به عن مسألة نبي الله الآيات»، وإما لأن القوم لما قيل لهم «فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدَ مِيثُكُم بِإِنِّي أَعَذَّبُ عَذَابًا لَا أَعَذَّبُهُ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ» استعفوا منها فلم تنزل. وأقر الآخرون بنزولها ولكنهم ذهبوا مذاهب شتى في تحديد ما كان عليها من طعام وهل هو سبعة أحوات وسبعة أرغفة وضعها الملائكة بين أيديهم فأكل منها الناس كما أكل منها أولهم، أم سمك فيه من طعم كل طعام، أم قرصة من شعير وأحوات ولكن الله حثا بين أضعافهن البركة فكان يوم يأكلون ثم يخرجون ويحجي آخرون فيأكلون ثم يخرجون حتى أكلوا جميعهم

(67) وردت هذه التهمة على لسان بني إسرائيل في المائدة 110/5. «فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا يَنْهَى عَنْ هَذَا إِبْرَاهِيمُ إِسْحَاقُ»، وهي التهمة التي وجهت إلى موسى (يونس) 76/10؛ طه 71/20؛ الشعراء 49/26، الخ) وإلى محمد (الأنعام 7/6؛ هود 7/11؛ سبأ 43/34؛ الصافات 15/37، الخ) إذ هي نصيب كل الرسل: «كَذَلِكَ مَا آتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مُجْتَنِبٌ» (الذاريات 51/52).

(68) تفسير الطبري، 280.279/3. وقارن بإنجيل الطفولة، ص ص 114، 116.

(69) المصدر نفسه، 280/3.

(70) والملاحظ أن مجاهداً وقاتداً وأبا مالك اعتبروا أن لعن عيسى للذين كفروا من بني إسرائيل المذكور في المائدة 78/5 ترتب عنه مسخهم خنازير دون أن يذكر سببه، بينما انفرد ابن جرير بذكر ذلك السبب واختلف عنهم في نوعية المسخ، قال: «دعا عليهم عيسى فقال: «اللهم العن من اقترى عليّ وعلى أمي واجعلهم قرود خاسئين».

تفسير الطبري، 318.317/6.

(71) المائدة، 115-112/5.

وأفضلوا، أم جميع الطعام إلا اللحم أم خبز ولحم، أم أخيراً ثمر من ثمار الجنة، إلى حد أن الطبري في تفسيره لم يستطع التوفيق بين كل هذه الآراء وعقب عليها بقوله: «كان عليها مأكول، وجائز أن يكون كان سمكا وخبزا وجائز أن يكون كان ثمرًا من ثمار الجنة وغير نافع العلم به وغير ضار الجهل به!» (72).

فالظاهر إذن أن الذاكرة الإسلامية الجماعية لم تحتفظ مما ترويه الأناجيل عن العشاء الأخير لعيسى صحبة تلامذته (73) بما هو أساسي عند النصارى، أي رسم الافخارستيا، بينما أولت كل اهتمامها لمعجزة تكثير الطعام (74) التي ستنسب، وإن في أشكال مختلفة بعض الشيء، إلى الرسول.

والغريب أننا لا نجد في المصادر الإسلامية تفاصيل عن إبراء عيسى للأكمه (75) والأبرص (76) رغم أنه من المعجزات المذكورة في القرآن (77). فنعرف فقط عدد المرضى الذي ربما يصل إلى خمسين ألفا (78) وأن عيسى كان يداوهم بالدعاء إلى الله. أما إحياء الموتى المذكور في الآيتين اللتين نصتا على إبراء الأكمه والأبرص فقد ورد عنه خبر مروى عن السدي يفيد أن عيسى أحيا ابن ملك جبار معتد كان أبوه يريد أن يستخلفه، ورغم تحذير عيسى من أنه إن عاش كان شراً فإن الملك لم يبال بتحذيره، فقبل أن يدعو الله ليعيش الغلام، حتى يمكثه الملك من الذهاب وأمه أينما شاء. وفي نفس الخبر، الذي تطفئ عليه مسحة أسطورية واضحة، أن عيسى أحيا ملك قرية في مقابل ترك سبيل يهودي صحبه (79).

والأغرب منه أن النص الوحيد الذي ورد في الردود الإسلامية على النصارى وفيه تفاصيل عن قدرة عيسى على مداواة وإحياء الموتى إنما بسطت فيه وجهة النظر اليهودية التي تنفي عن المسيح كل قدرة من هذا القبيل وتتهمه بالشوذة. يقول الجاحظ عن اليهود: «وأحسنهم قولاً وأليهم مذهبا من زعم أنه ابن يوسف النجار وأنه قد كان واطأ ذلك المقعد (80) قبل إقامته بسنين، حتى إذا شهره بالقعدة

---

(72) انظر عن مختلف هذه الآراء تفسير الطبري، 7/129-136.

(73) متى 26/26-28؛ مرقس 14/22-24؛ لوقا 22/19-20.

(74) متى 14/15-21؛ 15/32-38؛ مرقس 6/14-15؛ 8-10؛ لوقا 9/12-17؛ يوحنا 6/13-14.

(75) يوحنا 9/1-41.

(76) متى 8/4؛ مرقس 1/45-40؛ لوقا 5/16.

(77) آل عمران 3/49 والمائدة 5/110.

(78) تفسير الطبري، 3/278؛ وتاريخه، 1/598.

(79) تفسير الطبري، 3/284-295.

(80) انظر متى 9/8-11؛ مرقس 2/12-17؛ لوقا 5/17-26.

وعرف موضعه في الزمني مرتبه في جمع من الناس كأنه لا يريد فشكا إليه الزمانه وقلة الحيلة وشدة الحاجة، فقال: ناولني يدك، فناوله يده فاجتذبه فأقامه، فكان تجتمع لطول القعود حتى استمر بعد ذلك، وأنه لم يُحْي ميثا قط وإنما كان دواى رجلا يقال له لاعار (81) إذ أغمي عليه يوم وليلة، وكانت أمه ضعيفة العقل، قليلة المعرفة، فمر بها فإذا هي تصرخ وتبكي فدخل إليها ليسكتها ويعزها، وجس عرقه فرأى فيه علامات الحياة فداواه حتى أقامه. فكانت لقله معرفتها لا تشك أنه قد مات ولفرحها بحياته تثنى عليه بذلك وتحدث به» (82).

وهذا النص لا يعني أن الجاحظ يتبنى رأي اليهود في عيسى، فلا أحد من المسلمين يفكر في الخط من شأنه أو نفي المعجزات عنه، إذ أن ذلك يتنافى ومقتضيات الإيمان بالأنبياء السابقين من ناحية، وأن نقطة الخلاف مع النصارى ليست في إتيان عيسى بخوارق العادات بل في تأويلها واستغلالها في نطاق منظومة لاهوتية معينة تؤدي إلى تأليه من ناحية ثانية. فكان مجثمهم عن ظروف القيام بالمعجزات المنصوص عليها في القرآن طبيعيا ومنتظرا.

كما أنهم لم يتخرجوا من رواية معجزات اخرى وردت في الأناجيل أو نسجها الخيال الشعبي. فمن الصنف الأول - وعلاوة على الحالات التي سبق ذكرها - سجلوا مشيه على الماء «كما يمشي على البر مما أعطاه الله تعالى من اليقين والإخلاص» (83) ومن الصنف الثاني سجلوا قلبه الماء الذي في القدور لحما ومرقا وخبزاً (84) وإحياءه شاة بعد ذبحها وشيها وأكلها دون كسر عظامها بقذف العظام في الجلد ثم ضربها بعصاه وقوله لها: «قومي ياذن الله»، وإحياء عجل بنفس الطريقة بعد أكل لحمه كذلك (85). وكل هذه المعجزات، وغيرها، تستغل بداية من القرن الخامس/الحادي عشر لأغراض وعظية وتعليمية في كتب «قصص الأنبياء» من أمثال كتابي أبي اسحاق أحمد بن محمد النيسابوري المعروف بالثعلبي (86) وأبي بكر محمد بن عبد الله الكسائي (87)، حيث ينعدم الحس النقدي

(81) المقصود طبيعا هولمازر. انظر يوحنا 11/46-1.

(82) الجاحظ، الرد على النصارى، ص 23.

(83) تفسير الطبري 3/240. قارن بتي 14/33-22؛ مرقس 6/52-45؛ يوحنا 6/16-21.

(84) المصدر نفسه، 3/284.

(85) المصدر نفسه، 3/285.

(86) طبع كتابه «قصص الأنبياء» المسمى «عرائس المجالس» مرات عديدة بمصر. انظر مثلا، عن معجزات عيسى، الطبعة الرابعة، ص ص 381-401.

(87) وهو غير أبي الحسن علي بن حمزة الكسائي عالم اللغة والنحو الشهير ومؤدب الأمين والمأمون. ولكتابته «قصص الأنبياء» طبعت عديدة كذلك بمصر.

انعداماً كلياً و يطفى الضمير الميثي والعقلية الغيبية طغياناً مطلقاً.

ونشير أخيراً في نطاق جمع المعلومات المتوفرة عن شخص عيسى في المصادر الإسلامية إلى أمرين حظيا ببعض العناية، وهما صفته الخلقية، وسنه وزمنه. فنعلم من عدد من الأحاديث - ومن بينها حديث الإسراء - أن عيسى كان رجلاً مربع الخلق إلى الحمرة والبياض، أو أحمرين القصير والطويل، أو آدم كأحسن ما يرى من آدم الرجال، تضرب لفته بين منكبیه، رجل الشعر أو سبطه، كثير خيلان الوجه كأنه خرج من ديماس - يعني الحمام - كأن رأسه يقطر ماء وما به ماء، أشبه من يكون بعروة من مسعود الثقي! (88).

وكان الاختلاف شديداً في سن عيسى وفي تحديد زمن حياته. فهو قد عاش اثنتين وثلاثين سنة وستة أشهر عند بعضهم، وثلاثاً وثلاثين سنة عند آخرين (89) بينما بلغ من العمر مائة وعشرين عاماً في رأي ثالث، بناء على أن النبي مات في الستين وقال في العام الذي مات فيه: «ليس من نبي إلا عمّر نصف عمر الذي كان قبله، وإن عيسى أخي كان عمره عشرين ومائة سنة» (90). على أن رأياً آخر يفيد أنه بعث لأربعين ومكث في قومه أربعين عاماً (91) أي أنه بعث في نفس السن - المعيار التي بعث فيها محمد. وهناك رأي طريف لجعفر بن منصور، وهو شيعي اسماعيلي توفي نحو 990/380، يبرر فيه بعثة عيسى في سن الثالثة والثلاثين بأنه تلقى تربيته البشرية عن حجة لا عن إمام، فلم يجمع إذن «الحدود» الأربعين (92). وبقطع النظر عن هذا الإسقاط المباشر لمقولات متبناة في أوساط إسلامية هامشية على حال عيسى، فالملاحظ أن آراء العلماء المسلمين كانت تتأرجح بين أخذ المعطيات المروية عن النصراني بعين الاعتبار وبين تنظير المثال المحمدي تنظيراً يؤدي إلى نتائج لا صلة لها بالبتة بالواقع التاريخي.

وكان هذا الاختلاف مرتبطاً بتحديد «الفترة من الرسل» أي المدة التي تفصل عيسى عن محمد. وهي نحو ألف سنة في أقصى التقديرات (93) وأربعمائة

(88) صحيح البخاري، 186/4، 203-202؛ تفسير الطبري، 5/15، 6، 15.

(89) طبقات ابن سعد، 53/1؛ تفسير الطبري، 278/3.

(90) تفسير الطبري، 264/3.

(91) طبقات ابن سعد، 309-308/1؛ تاريخ الطبري، 291/2.

(92) تأويل الزكاة، 200-201، نقلاً عن

H. Fekl, Les idées religieuses et philosophiques de l'ismaélisme tatimide ص 243، هامش 90.

(93) عبد الجبار تبيبت دلائل النبوة، 109.



سنة في أديانها (94) مروراً بـ 600 و569 و560 و551 و540 و500 سنة إلا شيئاً وأربعمائة وبضع وثلاثين سنة (95). وقد يكون أحد أسباب الفروق بين هذه الأرقام عدم الاعتناء بذكر بداية هذه الفترة، هل هي ولادة عيسى أم بعثته أم وفاته، وكذلك نهايتها، أهى ولادة الرسول أم بعثته أم هجرته أم وفاته.

هذا ونحن لم نتعرض بعد إلى ما يتعلق بنهاية حياة عيسى في المصادر الإسلامية لأننا سنخصص الفصل الموالي من هذا الباب لعقيدة الصلب والفداء، ومن الطبيعي أن نرجئ عرض مختلف الآراء في هذه القضية إلى ذلك الحين، كما لم نتعرض إلى مميزات عيسى بصفته نبياً لأنها من المحاور التي سيولها أصحاب الردود عناية كبرى قصد نفي الألوهية عنه. لكن قبل دراسة عقيدة التجسد، يحسن بنا أن ننتين التصور الإسلامي لصفة «مسيح» وفهم المسلمين في القرون الأربعة الأولى لهذه العبارة القرآنية حتى يتضح الفرق بينه وبين الفهم المسيحي.

الملاحظ أولاً أن بعض المفسرين شعر بأن أصل الكلمة عبراني أو سرياني: «مسيحا»، فعربت فقيلاً «المسيح» (96) ولكن لا أحد تنبه إلى أن لفظ «مسيح» يمكن أن يكون مشتقاً من أصل سامي مشترك بين العبرية والعربية. وقد رجح ابن ربن الطبري إلى العهد القديم يستمد منه معنى الكلمة فقال: «فمعنى المسيح ما بينا وهو المسوح، ومثل ذلك في لغة السريانية والعبرانية كثير... وكانت (97) اليهود تسمح ملوكها وأنبياءها بدهن مبارك، وقد قال داود عم في ذلك ما يدفع الشغب والشك، واحتج يونس عم بنبوته هذه في كتابه بأنه يبيننا على المسيح فقال في المزمور الخامس والأربعين: «يا من فاق الناس جمالا، لقد أفرغت الرحمة على شقاها» (98) وقال: «فن أجل ذلك مسحك الله إلهك بدهن السرور، وأكثر مما مسح به نظراءك» (99) فأبان النبي بهذه الآية ما معنى المسيح، وإنما مسحه الله لأنه مصطفي مكرم... (100)» (101) إلا أن النزعة السائدة

(94) المقدسي، البدء والتاريخ، 126/3.

(95) وردت هذه الأرقام على التوالي في: صحيح البخاري، 90/5؛ البدء والتاريخ، 126/3؛ طبقات ابن سعد، 53/1؛ تاريخ الطبري، 238-235/2؛ تفسير الطبري، 167/6؛ البدء والتاريخ، 126/3؛ تفسير الطبري، 167/6.

(96) تفسير الطبري، 35/6.

(97) في النص المطبوع، وقالت. وظنّه خطأ من الناسخ لم يصلحه الناشران.

(98) كذا في النص المطبوع ولا معنى له، ولا شك أن المقصود «على شفيتك». وقد جاء في الترجمة العربية للمزمور

45 (44)/3: «إنك أهبى جمالا من بني آدم وقد انسكبت النعمة على شفيتك».

(99) المزمور، 45 (44)/8.

(100) في النص المطبوع: وإنما مسحه الله إلا لأنه مصطفي مكرماً!

(101) علي بن ربن الطبري، الرد على النصارى، ص 26.

كانت البحث عن معنى «مسيح» بالاعتماد على اشتقاق الكلمة في العربية، وأدى ذلك إلى تأويلات عديدة حسب اعتبار «فعليل» بمعنى «فاعل» أو «مفعول»:

- المسيح هو الصديق (102)،
- هو الكهل الحليم (103)،
- سمي المسيح لأنه مسح بدهن البركة (104)،
- أو لأنه كان لا يقيم في البلد الواحد، وكان كأنه ماسح يمسح الأرض (105)،
- لتطهيره من الذنوب والأدناس التي تكون في الآدميين (106)،
- لأنه يمسح ذا العاهات فيبرأ، وإن كان الداء مما لا يقبل الدواء (107)،
- وأخيراً لأنه كان أمسح الرجل ولم يكن لرجله خصص (108).

ولعل الجري وراء الاشتقاق في هذه التفسيرات هو الذي ابتعد بالفكر الإسلامي عن إدراك الحقيقة التاريخية لهذا المفهوم، إذ لا جدال في أن انتظار اليهود لشخص يحقق للشعب الأمن الشامل والعدالة المطلقة ويخلصه من الحكم الأجنبي وبالتالي يجسّم على الأرض الحلم بالسعادة، وأن دعوة عيسى إلى ملكوت الله، واعتقاد المسيحيين أن صفات المسيح المخلص تنطبق عليه، كل ذلك لا يمكن تفسيره بالرجوع إلى أصل الكلمة فقط سواء في العربية أو غيرها من اللغات ولا بد من الوعي بأن «المسيحانية» ظاهرة مشتركة بين العديد من الحضارات (109) مهما

---

(102) صحيح البخاري، 200/4.

(103) نفس المصدر والصفحة.

(104) الجاحظ، البخل، 107.

(105) نفس المصدر والصفحة.

(106) تفسير الطبري، 35/6.

(107) الفارابي، كتاب الملة ونصوص أخرى، 108.

(108) نفس المصدر والصفحة.

(109) ارجع مثلاً إلى عبد الجبار تسيبت دلائل النبوة، 179، عن «المنتظر» عند الجوس. وانظر عن هذه الظاهرة من وجهة أنثروبولوجية: P. Berger, La religion dans la conscience moderne، ص ص 119-120.

وفارن بما يقوله م. إيليا ( M. Eliade ) عن قصور فنه

احتلقت الأسماء التي تطلق على الشخص المنتظر الذي يملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا، وأنها ظاهرة يشيع الإيمان بها في الظروف العسيرة بالخصوص، فيكون دورها تخفيف وطأة القهر والظلم والعذاب، وهي التي توفر للإنسان بصيص النور وشعاع الأمل حين تنسد أمامه الآفاق ولا يرى أمكانية عملية للتخلص من أوضاعه المتردية. وعلى هذا الصعيد يستوي المسيح والمهدي والإمام المنتظر. وليس من باب الصدفة، على سبيل المثال لا الحصر، أن تنتشر الحركات المسيحانية في الفترة التي عاش فيها عيسى أي عند شعور اليهود بوطأة الاضطهاد الروماني، وليس من باب الصدفة كذلك أن ينتظر الشيعة رجوع الإمام المسترحين أوصدت في وجوههم أبواب السلطة، ولا يستغرب أن يستغل رجال السياسة هذا المفهوم للوصول إلى الحكم كما فعل المهدي بن تومرت مؤسس الدولة الموحدية في المغرب الإسلامي. في كل تلك الحالات وفي غيرها، مثلت المسيحانية - باختلاف التسميات - سلوكا تعويا عن واقع غير مرضي وتشكلت بحسب المناخ الثقافي الذي برزت فيه: فهيئتها هذه الصفة لكي تكون سندا للتغيير الأخلاقي - الديني و(أو) السياسي و(أو) الاجتماعي. وبعبارة أخرى، لولا المسيحانية ما كانت المسيحية دينا وحضارة ولولاها ما اعتقد النصارى أن عيسى رب واله ولا ظهرت عقيدة التجسد على النحو الذي رأيناه في الباب الأول. فالنظرية المسيحية في المسيح متجذرة في الانتظار المسيحاني، ولكنها لم تقف عنده بل تجاوزته في ظروف تاريخية خاصة ووجهته وجهة معينة. وكان للمسلمين اطلاع متفاوت على نشأة تلك النظرية وبالخصوص على تطورها، وأولوها على كل حال عناية فائقة وعرضوها في كثير من الموضوعية، كما فعلوا في التثليث، قبل أن يدحضوها.

واللغة من الإحاطة بالمسألة إن كانت تتعلق بقيم روحية:

lorsqu'il s'agit des valeurs spirituelles, la contribution de la philologie, pour indispensable qu'elle soit.  
 Le Yoga في كتابه n'epuise pas la richesse de l'objet.  
 ص 5.

## II- عرض المسیحولوجيا

إن أقدم شهادة وصلتنا عن اطلاع المسلمين على التطور التاريخي للخصومات المسیحولوجية كانت من القرن الثالث/التاسع في تاريخ اليعقوبي (110). فقد تتبع هذا المؤرخ مقررات المجامع الستة الأولى ونص على مختلف المذاهب التي كانت متواجدة في شأن طبيعة المسیح، وعلى زعمائها منذ بداية القرن الرابع م. حين سعى قسطنطين إلى توحيد كلمة النصارى وقد وجدهم على ثلاث عشرة مقالة. فيذكر منها اليعقوبي إحدى عشرة مقالة، بدون ترتيب فيما يبدو، وهو معذور في ذلك نظرا للغموض الذي يكتنف إلى اليوم تلك الفترة البدائية. وقد عددها كالآتي: «فنها قول من قال: إن المسیح وأمه كانا إلهين، ومنها قول من قال: إنه من الأب بمنزلة شعلة نار انفصلت من شعلة نار فلم ينقص الأولى انفصال الثانية، ومنها مقالة من قال بتأليه، ومنها مقالة من قال بتعيده؛ ومنها مقالة من قال: إن جسده كان خيالا، مثل متى وأصحابه، ومنها مقالة من قال: هو الكلمة، ومنها قول من قال: هو الابن، ومنها مقالة من قال: هو روح قديمة، ومنها مقالة من قال: هو ابن يوسف، ومنها مقالة من قال: هو نبي من الأنبياء، ومنها مقالة من قال: هو لاهوتي وناسوتي». ثم أضاف: «فجمع قسطنطين ثلاثمائة وثمانية عشر أسقفا وأربعة بطارخة، ولم يكن في ذلك العصر غيرهم. وكان بطرخر الاسكندرية يقول: إن المسیح مألوه مخلوق. فلما اجتمعوا ناظروه في ذلك، فأجمع مقالة القوم جميعا أن قالوا: إن المسیح ولد من الأب قبل كون الخلائق، وهو من طبيعة الأب. ولم يذكروا روح القدس ولا أثبتوه خالقا ولا مخلوقا ولكن وافقوا على أن الأب الإله والابن إله منه. وخرجوا من نيقية...».

ويقول أبوعيسى الوراق عن سبب انعقاد هذا المجمع الأول: «وقد كان لجمهور النصارى قول متقدم في التثليث والاتحاد قبل افتراق اليعقوبية والملكية والنسطورية، اجتمعوا عليه لما أظهر أريوس الخلاف في التثليث ودعا إلى نخلته. واجتمع أساقفتهم ورؤساؤهم وأظهروا البراءة منه وكتبوا قولهم الذي اجتمعوا عليه يومئذ» (111).

أما القاضي عبد الجبار فيذكر أن قسطنطين جمع النصارى «ليعملوا تقريرا في

(110) تاريخ اليعقوبي، 1/153-156. ولن نذكر فيما يلي موضع النصوص المستشهد بها من هذه الصفحات التالية حرصا منا على عدم إيقال النص بالإحالات.

(111) رد الوراق 1/99.

إيمانهم يحملون الناس عليه و يأخذونهم به، فن أبى قتلوه. واجتمع عنده نحو ألفي رجل فقرروا تقريراً ثم رفضوه. ثم اجتمع ثلاثمائة رجل وثمانية عشر رجلاً، وهم يسمونهم الآباء، فقرروا هذا التقرير، وهم يسمونه سنهدوس...» (112) و يؤكد في موضع آخر انعقاد مجمع في عهد قسطنطين سابق لنيقية ( Nicée ) (325م) لكنه لم يتمخض عن نتيجة نظراً لكثرة الاختلاف في المسيح، فيقول بالخصوص: «فاجتمع عنده نحو ألفين من رؤوسائهم وقرر أشياء من تسيحة الإيمان. وكان فيهم من يخالف أولئك ويقول: كلمة الله مخلوقة، وإن المسيح كلمة الله. وكان هناك إيرلس ومقدونيوس وأونامس وأولوفر يانوس وأصحابهم ممن يقول: الكلمة مخلوقة وكلام الله وقوله خلق من خلقه، فشغبوا عليهم ووقف الأمر وبطل ذلك التقرير. ثم اجتمع بعد ذلك ثلاثمائة وثمانية عشر رجلاً بنيقية من بلاد الروم وعملوا تسيحة إيمانهم التي قد ذكرت فأتوا بها قسطنطينوس فأخذها وعمل عليها وأخذ الناس بها فن لم يقبلها قتله. فاحتاج أولئك أن يظهرها خوفاً من سيف، وأبطل ما سواها عن التقرير، وحصل من كان على دين المسيح في كل مكروه...» (113). وبذلك أبرز دور السلطة السياسية في فرض عقيدة النصارى في المسيح ووقع التأكيد على أن ما قرره مجمع نيقية لم يكن محل إجماع وأن ضحاياه كانوا بالدرجة الأولى النصارى الأوفياء لدين المسيح.

وكما أن اليعقوبي لم يحدد تاريخ انعقاد المجمع الأول فإنه اقتصر فيما يخص المجمع الثاني المنعقد بالقسطنطينية سنة 381م. على ذكر اسم الإمبراطور «تيدوسوس الأكبر» ( Théodose I ) الذي انعقد المجمع في عهده،

(112) تثبت دلائل النبوة، 94.

(113) المصدر نفسه، 162-163. و يقول كذلك عن «تسيحة الإيمان»: «وهي أصل الأصول. وليس لأحد من طوائفهم عنها ولا عن شيء منها معدل. وإنما وضعت حين صار الملك إلى هذا القول وحين خالفه آريوس الإنجليس بالذهب والبريق والتأويل والأوهام في المقالة». من ص 98-99. والمخطوط أنه «لم يخط لنا بأعمال المجمع الأول ولكن أوزيبوس القيصري ( Eusebe de Césarée ) ترك لنا وصفا مفصلاً للمناقشات الجمعية في كتابه «حياة قسطنطين» ( Dvornik. Histoire des conciles ) ص 17). وهو ما يفسر، إن حدما، الخلاف في عدد المشاركين فيه وفي الآراء المتواجدة فيه، مما سمح للمسلمين بأن يروا في الأقلية التي لم توافق على مقرراته النصارى الأوفياء لدين المسيح.. كما تجدر الإشارة إلى أن الوثائق التي وصلتنا لا تدل على قتل قسطنطين لمن لم يقبل قرارات المجمع بل على مجرد نفيهم. أما الأشخاص الأربعة الذين يذكرهم عبد الجبار (إيرلس ومقدونيوس وأونامس وأولوفر يانوس) فلم تتمكن من معرفتهم بالاعتماد على المصادر المسيحية. وقارن ما أنتنته المصادر الإسلامية عن مجمع نيقية والمجامع الموالية بما ذكرناه في الباب الأول أعلاه عن ظروف انعقاد هذه المجمع وعن مقرراتها.

فيقول: «وكان في عصره الاجتماع الثاني للنصرانية، فاجتمع له بالقسطنطينية مائة وخمسون أسقفا وثلاثة بطارخة، ولم يحضرها (كذا) بطرخ رومية. فوضعوا صحيفة الأمانة وأثبتوا روح القدس. وكانت صحيفة الأمانة التي وضعوها: «أومن بالله الواحد الأب ملك كل شيء، خالق السماوات والأرض وما يرى وما لا يرى، وبالرب المسيح ابن الله الذي ولد قبل الدهر، نور من نور، إله حق من إله حق، مولود ليس بمخلوق، ومن سوس (كذا) الأب، به كان كل شيء، من أجلنا البشر ومن أجل خلاصنا نزل من السماء وتجسد بروح القدس ومن مريم العذراء، فصار بشرا وصلب من أجلنا على عهد بلاطس البنطبي ( Ponce Pilate ) وأصيب وقبر وقام لثلاثة أيام كما هو في الكتب، وصعد إلى السماء وجلس عن يمين الأب الذي ليس لملكه فناء، وبروح القدس الرب الذي من الأب اشتق، الذي تكلم فيه الأنبياء، وبواحدة القدسية الكنيسة السليحية للحوارين. أو من بمعمودية واحدة، بمغفرة الخطايا وقيام الأموات». وحرّموا من قال بعد هذا شيئا، واقتروا من القسطنطينية».

وقال عن المجمع «المسكوني» المنعقد سنة 431م: «وكان الجمع الثالث للنصرانية. فاجتمع بأفسس ( Ephèse ) وحضر مائتا أسقف، وخالف نسطور ( Nestorius ) على القوم جميعا، وقال: إن المسيح جوهران وكيانان، إله تام بجوهره وكيانه، فالأب ولد الإله ولم يلد إنسانا والأم ولدت إنسانا ولم تلد الإله. فقال له قريلس ( Cyrille ): إن كان الأمر كما قلت فمن عبد المسيح فهو مسيحي لأنه قد يكون قديما ومحدثا، ومن ترك عبادته فقد كفر لأنه يكون قد ترك عبادة القديم كما ترك عبادة المحدث، ومن عبد الإله دون الإنسان فلم يعبد المسيح إذ كان لا يستحق أن يقال مسيحا من إحدى جهتيه دون الأخرى. فأوجب ذلك على من حضر وخالفه بطرخ أنطاكية، فقال نسطور: بطرخ أنطاكية يقول بمثل قولي. وهرب نسطور إلى أرض العراق، فصارت النسطورية بالعراق، وصيروا رئيسهم مكان البطرخ جاثليق. فافتروا على هذا».

ومما يلفت الانتباه أن اليعقوبي قد سكت بالخصوص عن مجمع سنة 449م المشهور بملصة أفسس، واعتبر مجمع خلقدونية ( Chalcedoine ) المنعقد سنة 451م في عهد مرقيانوس ( Marcien ) «الاجتماع الرابع». ولا شك أنه كان في موقفه ذلك غير المتعمد رهين مصادره التي يبدو أنها مناوئة للمونوفيزية، فيقول: «وكان في عهده الاجتماع الرابع. وكان سبب ذلك أن طرسيسوس (114)

(114) كذا في النص المطبوع، وهو يقصد بدون شك «ديسكوروس» Dioscore

صاحب اليعقوبية قال: إن المسيح جوهر واحد وطبيعة واحدة. فأنكرته النصارى، فاجتمع ستمائة وثلاثون أسقفا بالقسطنطينية وناظروا طرسيسوس، فقالوا له: إن كان المسيح كما زعمت طبيعة واحدة، فالطبيعة القديمة هي الطبيعة الحديثة، وإن كان القديم من المحدث فالذي لم يزل هو الذي لم يكن فلم يرجع عن مقاله فحرموه...»

ثم يقول عن المجمع الخامس المنعقد بالقسطنطينية سنة 553م: «وذلك أن قوما من رؤساء النصارى قالوا: إن جسد المسيح كان خيالا على غير حقيقة. فاجتمعوا لذلك، وقالوا: إن كان جسده خيالا فيجب أن يكون فعله خيالا على غير حقيقة، وهذا بقول السوفسطائية أشبه منه بقول النصارى. ولعن أولئك الذين قالوا هذا وبرئت النصارى منهم».

وأخيرا يلخص نقطة الخلاف الرئيسية التي انعقدت من أجلها المجمع السادس بالقسطنطينية كذلك سنة 681/61 بقوله: «وذلك أن قورس الاسكندراتي (؟) زعم أن المسيح مشيئة واحدة وفعل واحد. فقال (؟): وهذا شبيهه بقول اليعقوبية. فاجتمعوا لذلك ورضوا ببطرخ رومية. وكتب كتابا ولم يحضر. ولم يكن للنصرانية جمع بعدها» (114 مكرر).

وإذا استثنينا بعض التفاصيل والجزئيات فإن ما يلاحظ في هذا العرض التاريخي للخصومات المسيولوجية التي حاولت المجامع فضها، دقة المعلومات النسبية وخاصة صحتها. ومن المستبعد أن يكون اليعقوبي بدعا من المثقفين في عصره بحيث لا يمكن القياس عليه، بل الأرجح أن الذين اهتموا بعقائد النصارى كانوا على اطلاع مباشر على تطورها وإن توخوا في ردودهم طريقة آنية لا زمانية. وقد التزم العديد منهم بذكر حجج النصارى قبل الرد عليها واعتبروا ذلك من باب الإنصاف. يقول الحسنى في هذا الصدد: «وبعد، فلا بد لمن أنصف خصما في منازعته له ومجادلته من ذكر ما يرى الخصم أن له فيه حجة من مذهبه ومقالته. فإذا ذكر ذلك كله بان ما فيه عليه وله، فكان ذلك لباطله أقطع وفي الجواب له أبلغ وأجمع». ثم يضيف: «فليفهم من قرأ كتابنا هذا ما نصف فيه من قولهم كله، فسنصفه بما يعلمه علماء كل فرقة منهم إن شاء الله ونعرفه، وسنستقصي لهم فيه

---

(114 مكرر) الواقع أنه انعقدت مجامع ثلث مجامع القسطنطينية الثالث، وخاصة مجمع نيقية الثاني سنة 787/171 الذي أعيد فيه الاعتبار للتعبد للصور ومجمع القسطنطينية الرابع سنة 870/256 الذي فض، مؤقتا، مشكلة تعيين فوطيوس ( Photius ) بطريركا على كرسي العاصمة البيزنطية والذي لا تعترف الكنيسة الشرقية بصفته المسكونية. ويمكن أن يفترق اليعقوبي لانعقاد مجامع بعد 681/61 بأن المجمع اللاحق لم يتم بمسائل عقائدية رئيسية مثل التثليث أو المسيولوجيا.

كله ما استقصوا لأنفسهم من المقال ثم نجادلهم فيه...» (115).

كذا فعل الحسيني والجاحظ والوراق والناشئ والماتريدي وابن أيوب والجبائي والباقلاني وعبد الجبار مع تفاوت في التحليل أو الإيجاز. ولم يفهم التنبيه إلى صعوبة فهم مذهب النصارى في المسيح. هذا الجاحظ يقول في رده: «ولو جهدت بكل جهدك وجمعت كل عقلك أن تفهم قولهم في المسيح لما قدرت عليه حتى تعرف به حد النصرانية، وخاصة قولهم في الإلهية. وكيف تقدر على ذلك وأنت لو خلوت ونصراني نسطوري فسألته عن قولهم في المسيح لقال قولاً، ثم إن خلوت بأخيه لأمه وأبيه وهو نسطوري مثله فسألته عن قولهم في المسيح لأتاك بخلاف قول أخيه وضده. وكذلك جميع الملكانية واليعقوبية» (116).

وهذا القاضي عبد الجبار يسجل رأي التوبختي في كتاب الآراء والديانات أن «مذهب النصارى لا يكاد يتحصل»، ويعقب عليه بقوله: «وكفى بالمذهب فساداً أن يصعب على العلماء ضبطه، خاصة على مثل هذا الرجل، فقد كان المشار إليه في معرفة المذاهب» (117). ويؤكد على نفس الفكرة في التثبيت: «إن أرباب المقالات وأهل العناية به من المصنفين لا يكادون يحصلون مذهبهم» (118). ويعلل هذه الصعوبة في المعنى بـ «كون مقالاتهم مبنية على أصول غير معقولة وعبارات لا تتحصل معانيها» (119).

ولكن ذلك لم يمنعهم من محاولة عرض المسيحولوجيا فأثبتوا في الغالب ما هو محل اتفاق وما هو محل اختلاف بين النصارى، وخصصوا له باباً قائماً بذاته هو «الكلام في الاتحاد». وقد كانوا شاعرين في هذا المضمار بأن ما جاء في «قانون الإيمان» (120) هو الملزم لجميع الفرق والطوائف النصرانية - باستثناء الأرثوذكسين - وأن الاختلافات بينها لا تتناول ما جاء فيه عن المسيح وإنما تتعلق بتأويله. وعلى هذا الأساس أورد نصه كاملاً كل من علي الطبري في رده (ص 24) والحسن بن

(115) رد الحسيني، 14. وانظر رد الجاحظ، 28، 37.

(116) رد الجاحظ، 22.

(117) شرح الأصول الخمسة، 291.

(118) تثبيت دلائل النبوة، 92.

(119) المعنى، 31/5. وقارن بما يقوله سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، 134: «إنني لن أتحديث مطلقاً عن نظرة بعض الكنائس إلى المسيح، لا لأنني أنكر ما تثبته بل لأنني لا أفهمها، وأعترف بذلك عن صدق...».

(120) يسميه اليعقوبي «صحيفة الأمانة»، وعلي الطبري «الشرية» أو «الأمانة» وابن أيوب «شريعة الإيمان» وعبد الجبار «تسيحة الإيمان». وقد أوردنا نصه الكامل في الباب الأول أهله ص 85.



أيوب (121) وعبد الجبار في التثبيت (122)، وفيه بالخصوص: «[نؤمن] بالرب الواحد يسوع المسيح ابن الله الواحد بكر الخلائق كلها (123)، وليس بمصنوع، إله حق من إله حق (124) من جوهر أبيه الذي بيده أتقنت العوالم (125) وخلق كل شيء، الذي من أجلنا معشر الناس ومن أجل خلاصنا نزل من السماء وتجسد من روح القدس (126) وصار إنسانا وحبل به وولد من مريم البتول (127) واتجّع وألم وصلب في أيام فيلاطوس (128) ودفن وقام في اليوم الثالث كما هو مكتوب، وصعد (129) إلى السماء وجلس عن يمين أبيه، وهو مستعد للمجيئ تارة أخرى للفناء بين الأموات والأحياء».

وقد قام القاضي عبد الجبار بتحليل هذا القانون واستخلص أهم النتائج المترتبة عن هذه المسیحولوجيا، فقال: «فإن هذه الطوائف الثلاث من الملكية واليعقوبية والنسطورية لا يختلفون في أن المسيح عيسى بن مريم ليس بعبد صالح ولا بنبي ولا برسول، وأنه إله في الحقيقة والله في الحقيقة، وأنه خلق السماوات والأرض والملائكة والنبیین، وأنه هو الذي أرسل الرسل وأظهر على أيديهم المعجزات... وأن الذي هو ابن نزل من السماء وتجسم (كذا) من روح القدس ومن مريم البتول وصار هو ابنها إلهًا واحدًا ومسمى واحدًا وخالقًا واحدًا ورازقًا واحدًا، وحبلت به مريم وولدتها، الخ» (130).

ولخص الناشئ الأكبر ما اتفقت عليه جماعة النصارى في «أن الابن هو الكلمة وأنه حل في إنسان تام كامل خلق من زرع مريم العذراء بلا جماع... وأن

(121) الجواب الصحيح، 319/2.

(122) ص 94. أما الوراق فقد خصه على النحو التالي: «وكان الذي كتبوا من ذلك وأجمعوا عليه أن زعموا أن الإله القديم جوهر واحد يعم ثلاثة أقانيم أبا والدا غير مولود وابنا مولودا غير والد وروحا منبثقا بينهما، واتخذ جسدا من مريم من زرع داود فتدبر به وظهر للناس وصلب وقتل ودفن وقام بعد ثلاثة أيام وصعد إلى السماء» الرد على النصارى، 99/1 - وظ.

(123) في التثبيت: ابن الله بكر أبيه. وأضاف علي الطبري: من أزمّن (كذا) أبيه قبل العوالم كلها.

(124) من إله حق، سقط في رد الطبري.

(125) رد الطبري: الذي بيده اتفقت العوالم كلها. ولا شك أنه خطأ مطبعي أو من الناسخ.

(126) أضاف عبد الجبار: ومن مريم البتول.

(127) الطبري: وحبل به وولد من مريم البتول؛ عبد الجبار: وحبلت به مريم البتول وولدتها.

(128) ابن أيوب: وألم وصلب أيام قيطوس بن بيلاطوس (كذا)؛ عبد الجبار: وأخذ وصلب وقتل أمام فيلاطس الرومي.

(129) الطبري: وصار.

(130) تثبيت دلائل النبوة، 92.91.

حلون الكلمة في ذلك الانسان إنما هو بالمسرة (131) لا بالجوهر ولا التركيب ولا الامتزاج ولا الاختلاط ولا الانتقال من مكان الى مكان... وأن ذلك الإنسان إنما دعى ابننا لمكان الابن الذي حلّه، كما يدعى الحديد نارا إذا حلته النار» (132).

واقصر أبو علي الجبائي في تقديمه للعقيدة المشتركة في المسيح على القول إنها تتمثل في «أن الكلمة هي الابن وهي عندهم المسيح الذي ظهر في الجسد الذي كان في الأرض» (133). وحين أوجز عبد الجبار في عرض ما اتفقوا عليه نسب إليهم القول «إنه تعالى اتحد بالمسيح فحصل للمسيح طبيعتان طبيعة ناسوتية وأخرى لاهوتية» (134)، وأن الابن ليس «ابنا للأب على جهة النسل لكن كتولد الكلمة من العقل وحر النار من النار وضاء الشمس من الشمس» (135). وهو متفق مع الوراق والباقلاني في أن النصارى مطبقون على أن الاتحاد أمرا حدث أو فعل من الأفعال صار به المسيح مسيحا (136).

لكن أصحاب الردود كانوا يعرفون أن النصارى وإن اتفقوا على الإيمان بعقيدة التجسد فإنهم مختلفون في طبيعة هذا التجسد ومتى وكيف. وانصب اهتمامهم في الدرجة الأولى على الفرق الثلاث الكبرى المتواجدة حوضه فعرضوا آراءها على قدم المساواة ولم يعتبروا بطبيعة الحال إحداها وافية للتقليد المسيحي والأخرين هرطوقيتين كما يفعل نصارى عصرهم حين يقدمون الخصومات المسيحولوجية، ولم يعترفوا بالتالي للملكية بالأرثوذكسية أو الكاثوليكية، نظرا لأن إطلاق هذين المفهومين يقتضي الإقرار بالوفاء لتعاليم عيسى ولشخصه بينما كان هذا الوفاء بالذات هو محل الطعن عند المسلمين وبالنسبة إلى جميع النصارى الذين يقبلون قانون نيقية على السواء.

ويمكن تفسيم العروض لآراء هذه الفرق إلى صنفين كبيرين، أحدهما ينص على أساء الفرق، والثاني يهمل التسمية ويكتفي بنسبة الآراء إلى «قوم منهم» أو إلى «بعضهم»، ويستعمل صيغا عامة من مثل «منهم - أو فيهم - من يزعم»

(131) انظر التعليق الدسم الذي خصصه فان اس لهذه العبارة، ص ص 67-69 من تحقيقه لكتاب الناشئ. وهي

تعني في نظره الإرادة ( Willen ) أو العناية الالهية ( Wohlgefallen ) .

(132) الكتاب الأوسط في المقالات، ص 77. وانظر رأي الوراق (الرد 1/6-6ظ) الوارد في الفصل السابق، ص ص 192-193.

(133) المعنى، 80/5.

(134) شرح الأصول الخمسة، 292.

(135) المعنى، 81/5.

(136) رد الوراق، 8/1؛ التمهيد، ص 92؛ المعنى، 83/5.

و«يزعم آخرون» أو «قال أكثرهم» وما أشبهها. وسنرى فيما يلي ما نسب في شأن هذه العقيدة إلى الملكية ثم النسطورية ثم اليقوبية، قبل استعراض الآراء الخاصة بفرق ثانوية والآراء التي لم تنسب إلى فرقة بعينها.

### أ) المسیحولوجيا الملكية

يسمى القاسم بن ابراهيم الحسني الملكية «الروم»، وسم عنده يعتقدون «أن الأنوم الإلهي الذي لم يزل موجودا ومن قبل الدهور من الأب مولودا أنزل إلى مريم العذراء فأخذ منها طبيعة بغير أقنوم فكان لطبيعتها أقنوما، فعمل بطبيعتها التي أخذ منها كل ما كان لها في طبيعتها معلوما، فنام كما تنام نومها وإن لم يكن أقنومه أقنومها، وفعل من أفعال طباعها فعلها وإن لم يكن أصله في الناسوت أصلها. قالوا: فعمل بطبيعتها فكان المسيح إنسانا بطبيعتين وإن كان أقنوما واحدا لا اثنين. والمسيح فهو ابن الله الأزلي المولود، وعمل الطبيعتين جميعا فهو فيه موجود. قالوا: فإذا سر أو بكى أو ضحك أو اشتكى - وكلهم يقر ولا يشك أن قد كان يبكي ويضحك - (137) فكل ما كان من ذلك كله وما أشبهه (138) مما في طباع الانس فن عمل الطبيعة الانسانية وما كان من إحيائه الموق وإبرائه للكمه والبرص ومثله فن عمل الطبيعة الإلهية» (139).

ويختص الناشئ الأكبر باستعمال مفهوم «المسرة» حيث يستعمل الحسني «الطبيعة» و يضيف مفهوم الجوهر، فينسب إلى الملكية الاعتقاد «أن الانسان منذ اتحد بالكلمة صار منها قنوم واحد ومسرتان اثنتان وعلان اثتان. فلذلك قالت: المسیح جوهران أزلي وزمني (140) وقنوم واحد» (141).

وأهم ما يزيده ابن أيوب أن المسيح شخص واحد وأن لطبيعتيه مشيئين كاملتين عند الملكية، فهم حسب رأيه يقولون «إن الابن الأزلي الذي هو الله الكلمة تجسد من مريم جسدا كاملا كسائر أجساد الناس وركب في ذلك الجسد نفسا كاملة بالعقل والمعرفة والعلم كسائر أنفس الناس، وأنه صار انسانا بالنفس والجسد اللذين هما من جوهر الناس، ولها بجوهر اللاهوت كمثل أبيه لم يزل، وهو

(137) لنلاحظ، عرضا، إثر ميخائيل نعيمة، أن الأناجيل لا تشير البتة إلى أن عيسى ضحك ولو مرة واحدة في حياته، بينما تخبر أنه بكى في ثلاث مناسبات.

(138) في النص المطبوع: ومن أشبه!

(139) رد الحسني، 16. ويقدم عبد الجبار هذا الرأي على أنه مما اتفق عليه كافة النصارى وليس من اختصاص الملكية، انظر شرح الأصول الخمسة، 292.

(140) وعند عبد الجبار: «ذهب الملكية إلى أن المسيح جوهران أحدهما قديم والآخر محدث»، المغني، 83/5.

(141) الكتاب الأوسط في المقالات، ص 79.

إنسان بجوهر الناسوت مثل ابراهيم وداود، وهو شخص واحد لم يزد عدده، وثبت له جوهر اللاهوت كما لم يزل، وضح له جوهر الناسوت الذي لبسه من مريم. وهو شخص واحد لم يزد عدده وطبيعتان، ولكل واحد [ة] من الطبيعتين مشيئة كاملة. فله بلاهوته مشيئة مثل الأب والروح، وله بناسوته مشيئة مثل مشيئة ابراهيم وداود. وقالوا إن مريم ولدت إلهًا، وإن المسيح - وهو اسم يجمع اللاهوت والناسوت - مات (142). وقالوا إن الله لم يمت، والذي ولدت مريم قد مات بجوهر - سوي - فهو إله تام بجوهر لاهوته وإنسان تام بجوهر ناسوته. وله مشيئة اللاهوت ومشيئة الناسوت. وهو شخص واحد، لا نقول «شخصان» لئلا يلزمنا القول بأربعة أقانيم» (143).

أما تحديد الباقلاني للمسيحولوجيا الملكية فهو أقل دقة من ناحية في تعريف الاتحاد: «وزعمت الروم - وهم الملكية - أن معنى اتحاد الكلمة بالجسد أن الاثنين صاروا واحدا وصارت الكثرة قلة وصارت الكلمة وما اتحدت به واحدا، وكان هذا الواحد بالاتحاد اثنين قبل ذلك» (144)، وأدق من ناحية أخرى في بيان المتحد به، ذلك أنهم يزعمون في نظره «أن الابن إنما اتحد بالإنسان الكلي، وهو الجوهر الجامع لسائر أشخاص الناس، لكي يخلص الجوهر الجامع لسائر الناس من المعصية، وهو إذا اتحد بالإنسان الكلي صار معه واحدا» (145).

ولا شك أنه مدين في ذلك إلى الوراق، إذ كان أبو عيسى أول من أشار إلى الاختلاف في وصف المتحد به، فقال: «وذهبت الملكية بقولها «الإنسان» إلى الجوهر الجامع لأشخاص الناس. وذلك أن الابن عندهم إنما اتحد بالإنسان الكلي لا الجزئي ليخلص الكل... ولو كان اتحد بإنسان واحد لكان إنما أراد تخلص ذلك الواحد لا الكل...» (146). والاعتقاد بأن «المسيح جوهران أقنوم واحد مشيئتان جوهر قديم هو الكلمة وجوهر محدث هو الإنسان الكلي وأقنوم قديم هو الكلمة لا غير» منسوب عنده إلى بعض الملكية لا إلى جميعهم. ويعلل الاختلاف بينهم بقوله: «وإنما نفوا أن يكون له أقنوم محدث لأن الكلمة عندهم اتحدت بالإنسان الكلي لا الجزئي. قالوا: والإنسان الكلي ليس بأقنوم إذ ليس بشخص

(142) قارن بعبد الجبار: «وزعم أكثر الملكانية أن الصلب وقع على المسيح بكاهه، والمسيح هو اللاهوت والناسوت»، المغني، 84/5. وأورد نفس المعنى بألفاظ مختلفة في تثبيت دلائل النبوة، 96: «فإن الملكية تقول فيه إنه إله حق من إله حق من جوهر أبيه وأن القتل والصلب والولادة وقعت عليه بكاهه».

(143) الجواب الصحيح، 315/2.

(144) التمهيد، ص 98.

(145) المصدر نفسه، ص 92.

(146) رد الوراق، 1/7ظ.

فلذلك زعموا أن المسيح أقنوم واحد. وكثير منهم يقولون: المسيح أقنوم واحد ذو جوهرين وذو مشيئين. **وعلة هؤلاء** في أنه أقنوم واحد علة أولئك واحتجاجهم واحد» (147).

ولعل عبد الجبار قد اعتمد كذلك على الوراق في هذا التمييز ولكنه لم يحتفظ بالدقة التي التزم بها أبو عيسى في نسبة الآراء إلى أصحابها، فقال: «وحكي عن بعضهم في الاتحاد أنه بمعنى المشيئة لا أن الذاتين اتحدا في الحقيقة (148)، واختلفوا في ذلك من وجه آخر، فذهب بعضهم إلى أن الجوهر العام اتحد بالإنسان الكلي. وقال بعضهم: اتحد بإنسان شخصي... وربما قالوا: إن الابن اتحد بالإنسان الكلي ليخلص الكل. وقال بعضهم: اتحد بالإنسان الجزئي ليخلص الجزء» (149).

وقد أثبت القاضي استدلالا طريفا على ألوهية المسيح نسبة إلى [أبي] قرة الملكي، ومفاده «أن الله يجب أن يكون رئيسا، ولا يجوز أن يكون متحدا بالرئاسة على خلقه، لأن ذلك يوجب أن لامنة له عليهم، إن كان خلقهم ليرؤس. فيجب أن تكون رئاسته قديمة، ولا بد من أن تكون رئاسة على مرؤوس، ولا يخلو ذلك المرؤوس من وجهين: أما أن يكون مثل الله في الجوهر أو أخس منه جوهرًا. فإن كان أخس منه جوهرًا فقد حطت رئاسة الله عن شرفها... فيجب أن يكون المرؤوس مثل الله في الجوهر. ثم لا تخلو رئاسته عليه من أن تكون بالقهر أو بالرضا أو رئاسة طبيعية. ولا يجوز أن تكون بالقهر... ولا يجوز أن تكون عن تراض... فثبت أنها طبيعية. وهي كرئاسة الآباء على الأبناء وكرئاسة آدم على هابيل، فثبت أن له ابنا وأنه مثله» (150).

### ب) مسيولوجيا نسطور

عند مقارنة المسيولوجيا الملكية بالمسيولوجيا النسطورية كما وردتا في كتب الردود تظهر هشاشة الفروق التي تفصل إحداهما عن الأخرى، إذ يكاد ينحصر

---

(147) المصدر نفسه، 9/10 - 10. والملاحظ أن يحيى بن عدي لم يعترض في «تبيينه غلط الوراق» على عرضه لمسيولوجيا الفرق الثلاث. وفعلا فإن أهم ما كان يميز المسيولوجيا الملكية القول بأن المسيح أقنوم واحد ذو جوهرين لاهوتي وناسوتي وطبيعتين ومشيئين، انظر مثلا كتاب التاريخ لسعيد بن البطريق - وهو ملكي -، ص 167-175.

(148) وقال في سياق آخر: «فأما من قال إنه اتحد به بمعنى المشيئة فقولهم ينقسم إلى ثلاثة أوجه: أحدها أن مشيئتها متغايرة لكن يجب أن يتفقا في المشيئة، وثانيها أن مشيئة اللاهوت هي مشيئة الناسوت، وثالثها أن مشيئة الناسوت هي مشيئة اللاهوت»، المعنى، 5/116.

(149) المعنى، 5/84.

(150) المصدر نفسه، 5/144-145. وانظر رد عبد الجبار على هذا الاستدلال مباشرة بعد هذه الفقرة.

الخلاف في من وقعت عليه الولادة والصلب أهو المسيح بكامله كما يرى الملكية أم ناسوت المسيح فقط كما يذهب إلى ذلك النساطرة، وفي اعتبار أن للمسيح أقنوما واحدا عند الفرقة الأولى أو أن له أقنومين لها إرادة واحدة ومشئنة واحدة عند الفرقة الثانية.

«قالت النسطورية، حسب الحسني، أن الابن الذي لم يزل بمحبته نزل رافة وكرما فتجسد من مريم عند نزوله جسدا، كاملا تاما بطبيعة وأقنومة (!) من إنسانية وآدمية، فكان المسيح طبيعتين وأقنومين بعد تجسده بالجسد تامين. وقالوا: فنحن إذا رأيناه يأكل ويشرب ويجئي في الأرض ويذهب، وينصب ويشكي ويضحك ويكي، جعلنا ذلك كله وما رأيناه منه ومثله من الناسوت، وإذا نحن رأيناه يجيي الموق ويبرئ المرضى ويمشي على الماء جعلنا ذلك للآهوت» (151) وكما نسب ابن أيوب إلى الملكية القول بأن المسيح شخص واحد وأن لطبيعتيه مشيئتين، فإنه ينسب إلى النسطورية القول «إن المسيح شخصان وطبيعتان لها مشئنة واحدة، وأن طبيعة اللاهوت التي للمسيح غير طبيعة ناسوته، وأن طبيعة اللاهوت لما توحدت بالناسوت بشخصها الكلمة صارت الطبيعتان بجهة واحدة وإرادة واحدة. واللاهوت لا يقبل زيادة ولا نقصاها ولا يمتزج بشئي والناسوت يقبل الزيادة والنقصان. فكان المسيح بتلك إله وإنسانا، فهو إله بجوهر اللاهوت الذي لا يزيد ولا ينقص، وهو إنسان بجوهر الناسوت القابل للزيادة والنقصان. وقالوا إن مريم ولدت المسيح بناسوته، وأن اللاهوت لم يفارقه قط منذ توحدت بناسوته» (152).

ونجد شها كبيرا بين عرض الوراق لقول النسطورية في المسيح وبين عرض عبد الجبار، فهم حسب أبي عيسى زعموا «أن المسيح ماسح وممسوح، إله وإنسان يعنون بالماسح الكلمة وبالممسوح الانسان الذي ولدته مريم. وزعموا أنه جوهران قنومان مشئنة واحدة، جوهر قديم هو الكلمة وجوهر محدث هو الانسان المولود من مريم، أقنوم قديم هو الكلمة وأقنوم محدث هو الانسان الذي ولدته مريم. وربما قال بعضهم: طبيعتان وأقنومان، وطبيعة وجوهر هاهنا واحد» (153).

وتقتضي المسيلوجيا النسطورية عند القاضي «أن المسيح إله وإنسان ماسح وممسوح اتحدا فصارا مسيحا واحدا. ومعنى «اتحدا» أنه صار من اثنين واحدا.

(151) رد الحسني، ص 17.

(152) الجواب الصحيح، 316/2.

(153) رد الوراق، 1/9ظ.

والمسيح عندهم على الحقيقة جوهران أقنومان، جوهر قديم لم يزل وهو الكلمة التي هي أحد أقانيم الإله، وجوهر محدث كان بعد أن لم يكن وهو يشوع المولود من مريم. وربما جعلوا بدل «اتحد» «تجسد»، وربما قالوا «تأنس» و«تركب» (154). وكما حكى في نفس الفصل من المغني قولهم «إن الصلب وقع على المسيح من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته» (155)، فإنه أشار في تثبيت دلائل النبوة إلى «أنهم قالوا في المسيح إنه مركب من نوعين وأقنومين وطبعين، من إله ومن إنسان وأن الولادة والقتل إنما وقعتا بالإنسان، وهو الذي يسمونه الناسوت» (156).

وما يؤكد قرب المسيحولوجيتين الملكية والنسطورية (157) أن عبد الجبار نفسه يذكر في شرح الأصول الخمسة رأي اليعقوبية ثم يتبعه برأي «الباقيين وهم النسطورية» ومفاده أن الله اتحد بالمسيح مشيئة «على معنى أن مشيئتها صارت واحدة حتى لا يريد أحدهما إلا ما يريد الآخر» (158)، رغم أنه كان يعلم حق العلم أن «الباقيين» يشملون غير النسطورية.

ونلاحظ نفس الظاهرة عند الناشئ، حيث أن ما عرضه على أنه العقيدة المشتركة هو في الحقيقة رأي النساطرة. وهذا نصه: «قالوا: فقولك «المسيح» اسم واقع على الجوهرين جميعا والشخصين جميعا لا على أحدهما، والشخصان معنى واحد في المسيحية (159). وزعموا أن فعلهما واحد ومسرتهما واحدة، وصرفوا كل ما قيل في المسيح على ثلاث جهات: إحداها - زعموا - تليق بالإنسان خاصة ولا تليق بالله، كالولادة والأكل والشرب والصلب والموت والدفن والصعود إلى السماء، فقالت: هذا كله للإنسان خاصة، فإذا سئلت عن المسيح أمات وصلب ودفن وأكل وشرب قالوا: نعم، بجهة ناسوته. قالوا: والثانية تليق بالله عز وجل، كقولنا

(154) المغني، 83.82/5. وقارن بالوراق: «وربما جعلوا مكان «اتحد» «توحد» ومكان قولهم «اتحاد» «توحد». ومعنى هاتين اللفظتين عندهم واحد، يذهبون بذلك إلى أنه صار من اثنين واحد. وربما قالوا: «تأنس»، وربما قال بعضهم «تجسد». وبعضهم يقول «تركب» ويستعمل أن يقول «التركيب» مكان قوله «الاتحاد» لعادة قد جرت له بتلك اللفظة. وكلهم مجمع على صحة لفظ الاتحاد (7/1 ط). والملاحظ أن يحيى بن عدي قد عقب على ذلك بقوله: قد صدق في هذه الحكاية كلها» (8/1و).

(155) المغني، 84/5.

(156) تثبيت، 96.

(157) الملاحظ أن الباقلاني يقرب بين النسطورية واليعقوبية، فكلاهما في نظره زعم «أن اتحاد الكلمة بالناسوت اختلاط وامتزاج كاختلاط الماء وامتزاجه بالخمير واللبن إذا صب فيها ومزج بهما» التمهيد، ص 87.

(158) شرح الأصول الخمسة، 292.

(159) ليس المقصود هنا بالمسيحية الدين الذي يحمل نفس الاسم، وإنما هي النسبة إلى المسيح فقط.

«الأزلي الذي لا يموت»، فاذا قيل لها: أو ليس المسيح الذي مات هو الذي لم يموت، والذي صلب هو الذي لم يصلب، والذي حدث بعد أن لم يكن هو الذي لم يزل كذلك؟ قالوا: نعم، من جهة ناسوته، وهو هكذا بجهة لاهوته. والثالثة - زعموا - أنها بالله عز وجل وبالإنسان جميعا، مثل فعل الآيات وإحياء الموتى والمشي على الماء، فزعموا أن هذه أفعال الله بالإنسان كالنار بالحديد» (160).

وإذا استثنينا الاختلاف الجزئي في المصطلحات بين هذه العروض الإسلامية للمسيحولوجيا النسطورية (مشيئة/إرادة/مسرة؛ جوهر/نوع؛ شخص/أقنوم؛ طبيعة/طبع) فإنه لا يبقى سوى عدم الاتفاق بين الحسني والناشئ في شأن عمل المسيح الآيات، وهل يعتبره النساطرة من فعل اللاهوت وحده أم من فعل اللاهوت والناسوت جميعا. وكانت طريقة العرض نفسها منبئة عن الاعتراض الإسلامي على هذه النظرية النسطورية في المسيح، ولكنها تبرز في الآن نفسه أن آراء هذه الفرقة تحاول - دون جدوى، من وجهة إسلامية - عدم النيل من المفارقة الإلهية بتخصيص صفات المسيح وأفعاله المحدثه لناسوته دون لاهوته.

ح - مسجود... يعترف...

أخذت المسيحولوجيا المونوفيزية كذلك حظها من التوضيح، ولئن لخصها علي الطبري في أنها الإيمان بأن «المسيح هو الله وأن مريم والدة الله» (161)، فإن الحسني والناشئ والوراق وابن أيوب فصلوا القول فيها. جاء في رد الإمام الزبيدي: «وقالت اليعقوبية إن الابن الذي لم يزل زال من السماء إلى الأرض ونزل رافة منه ورحمة بالإنسان وتعطفا منه على البشر بالإحسان، فأخذ من مريم العذراء جسدا فتجسد به فصارا جميعا واحدا. وقالوا: ألا ترون الإنسان من روح وجسد ثم هو يدعى إنسانا باسم واحد، فترونها وإن سميا بالإنسان فليس يقال لها إنها في الإنسانية اثنين، ولكن يقال إنه إنسان واحد، وهو كما تعلمون روح وجسد. قالوا: وكذلك المسيح الذي هو اجتماع اللاهوت والناسوت يسمى مسيحا وهو ابن الله الذي لم يزل» (162).

وقال الناشئ في نفس الموضوع: «زعمت [اليقوبية] أن الابن والإنسان تركبا فصارا جوهرًا واحدا هو الأزلي وهو الزمني، وهو الله عندهم الذي هو الكلمة وهو عيسى. ووافقت [...] الملكية في الصلب والموت، ولم تفصل القول بل

(160) الكتاب الأوسط في المقالات، ص 77.

(161) رد الطبري، 16.

(162) رد الحسني، 16-17.



صرّحت في تقدسها بالقول إن القديس الذي لا يموت هو صلب بدلنا» (163).  
بينما ركّز الوراق على اتفاق النسطورية وأكثر اليقوبية في «أن الابن الذي هو  
الكلمة اتحد بإنسان محدث مولود من مريم» (164) خلافاً للملكية الذين يرون أنه  
اتحد بالإنسان الكلي. وشرح رأي أكثر اليقوبية «أن المسيح جوهر من جوهرين  
وأقنوم من أقنومين» بقوله: «يذهبون بذلك إلى أن جوهر الكلمة وجوهر الإنسان  
المأخوذ من مريم صارا بالاتحاد شيئاً واحداً طبيعة واحدة وأقنوماً واحداً ومشئناً  
واحدة. قالوا: ولو كان المسيح أقنومين وجوهرين لكان العدد لم يسقط بالاتحاد،  
ومثلوا ذلك بالفحمة تلتقي في النار فتصير جرة...»، ثم أضاف: «وزعموا أن ذلك  
الإنسان صار إلهاً، ولا يقولون صار الإله إنساناً، كما يقال صارت الفحمة ناراً إذا  
صارت جرة ولا يقال صارت النار فحمة...» (165).

واليقوبية، حسب الحسن بن أيوب، «يقولون إن المسيح طبيعة واحدة من  
طبيعتين إحداهما طبيعة الناسوت والأخرى طبيعة اللاهوت، وإن هاتين الطبيعتين  
تركبتا كما تركبت النفس مع البدن فصارتا إنساناً واحداً وجوهراً واحداً وشخصاً  
واحداً، وإن هذه الطبيعة الواحدة والشخص الواحد هو المسيح، وهو إله كله  
وإنسان كله، وهو شخص واحد وطبيعة واحدة من طبيعتين. وقالوا إن مريم ولدت  
الله... وإن الله مات وألم وصلب متجسداً ودفن وقام من بين الأموات وصعد إلى  
السماء» (166).

أما القاضي عبد الجبار فإنه يميز على غرار الوراق بين مسيحيولوجيا «أكثر  
اليقوبية» ومسيحيولوجيا «بعض اليقوبية». فالصنف الأول، عنده، يعتقد «أن  
المسيح جوهر واحد إلا أنه من جوهرين أحدهما جوهر الإله القديم والآخر جوهر  
الإنسان اتحداً فصاراً جوهرًا واحداً أقنوماً واحداً. وربما قال بعضهم طبيعة  
واحدة... وأن الصلب والقتل وقعا في الجوهر الواحد الكائن من الجوهرين اللذين  
هما الإله والإنسان، وهو المسيح على الحقيقة وهو الإله وبه حلت الآلام...»  
(167)، والصنف الثاني من اليقوبية «منهم من قال إن المسيح جوهر واحد قديم

(163) الكتاب الأوسط في المقالات، ص 80.

(164) رد الوراق، 7/1.

(165) المصدر نفسه، 10/1.

(166) الجواب الصحيح، 315314/2.

(167) المغني، 8483/5. ويحكي القاضي في شرح الأصول الحنيفة، 292، قول اليقوبية على أنه يقتضي أن الله  
اتحد بالمسيح «حتم. صار ذاتاً ذاتاً واحدة»، ويؤكد في التثبيت، 96، أنهم يقولون: «حبلت مريم بالإله وولدت =

من جهة، محدث من جهة، مولود من جهة، غير مولود من جهة، مصلوب مقتول من جهة، غير مقتول مصلوب من جهة. ومنهم من قال إن القتل والصلب والموت والألم كان على الحيلولة (؟) لا على اليقين، وأن الجنس المتحد به لطيف لا تحله الآلام» (168).

ومن الطبيعي، وقد عرضت العقيدة اليعقوبية في المسيح على هذا النحو أن تكون بصفة خاصة موضوع مهاجمة عنيفة من قبل مفكري الاسلام كما سنرى. فلقد اعتبروا أنها تذهب إلى أقصى حدود منطق قانون نيقية وأنها أبلغ درجة في الكفر، أي أنها بعبارة أخرى النقيض التام للعقيدة الاسلامية، لا سيما في نسبتها الحوادث إلى الله من ولادة وألم وصلب.

### د) نظريات أخرى في المسيح

في المقابل كان حكم أصحاب الردود على الأريوسية (Arianisme) - وهي عندهم من الفرق الموحدة - متساهل بكثير من التسامح، لأن أصحاب أريوس (Arius) ينكرون التجسد ويزعمون، حسب الناشئ، «أن المسيح وروح القدس عبدان مخلوقان، إلا أن الله جل ثناؤه أقدرهما على خلق العالم وتديره، فهما خالقاها ومدبراه والمرسلان الرسل» (169). وهم كذلك في نظر ابن أيوب «يعترفون بعبودية المسيح عم ولا يقولون فيه شيئا مما يقوله النصراني من ربوبية ولا بنوة خاصة ولا غيرها» (170).

أما الفرق النصرانية الثانوية فقد استرعت منها المارونية اهتمام الناشئ وعبد الجبار، بينما انفرد الناشئ بعرض مسيولوجيا سائر هذه الفرق. جاء في المغني: «وفي أصناف النصراني طبقة يقال لها المارونية قالت في المسيح إنه جوهران أقنوم واحد بمعنى أنه مشيئة واحدة، وأن الإله صلب في الحقيقة من أجلنا ليخلصنا».

■ الإله وقتل الإله ومات الإله». قارن بالوراق، 8/1 ط. والملاحظ أن يحيى بن عدي - وهو يعقوبي - لم يعترض على عرض الوراق للمسيولوجيا اليعقوبية واكتفى بالتنبيه إلى أن اليعقوبيين يفضلون القول إن الإنسان تأله ولكنه لا يتمتع من القول إن الإله تأنس كما ذهب إلى ذلك أبو عيسى، انظر تبين غلط محمد بن هارون، 10/1 ط. (168) المغني، 845.

(169) الكتاب الأوسط في المقالات، ص 82. وقارن بما أثبتناه في الباب الأول أعلاه، ص 83، عن الأريوسية. (170) الجواب الصحيح، 314/2. وهم حسب الباقلاني من الموحدة ويقولون «إن عيسى ابن الله على جهة الاختصاص والاكرام»، التمهيد، ص 165. و بضيف أبو عيسى الوراق «بولي الشميساطي» وأصحابه إلى الأريوسيين فهم في نظره مثل المسلمين أثبتوا عيسى إنسانا عبدا وأنكروا أن يكون المسيح إلها أو متحدا به الإله، رد الوراق 5540/2.

«وحكى عنهم بعض الناس أن من قولهم أن الكلمة كانت تداخل المسيح في أوقات فعله للآيات وتفارقه في سائر الأفعال .

«ومن متقدميهم من زعم أن الكلمة عند الاتحاد مرت في بطن مريم كما يمر السهم في الهواء والماء في الميزاب (171).

«وحكى عن بعض من تقدم منهم أن الله واحد وسماه أبا، وقال في المسيح إنه كلمة الله وابنه على طريق الاصطفاء، وهو مخلوق خلق قبل العوالم، وجعل خلق الأشياء به، وسماه لذلك إلها ..

«قال: وزعم أن المسيح اتحد بانسان من مريم وأنه صلب. وزعم أن الله روحا مخلوقة أكرم من سائر الأرواح وأنها واسطة بين الأب والابن يؤدي إليه الوحي من الأب. وزعم أن المسيح ابتدأ جوهرًا لطيفا روحانيا خالصا غير مركب ولا ممزوج بشئ من الطبائع الأربع، وأنه إنما تدرع الطبائع عند اتحاده بالجسم المأخوذ من مريم المجتمعة فيه الطبائع الأربع.

«وفيهم من زعم في المسيح أنه ابتدأ من مريم ابتداء وأنه نبي صالح شرفه الله وكرمه لطاعته وسماه ابنا على طريق التبني لا على طريق الولادة» (172).

وبقطع النظر عن المظاهر الخاصة من المسيولوجيا المحكية عن بعض الموارنة فإنه يتبين من هذا العرض أن المارونية كانت فرقة متميزة حتى آخر القرن الرابع/العاشر على الأقل، خلافا لما عليه الأمر اليوم من ارتباطها برومة، وأن عقيدتها في المسيح تنفق أساسا مع الملكية في أن المسيح جوهران أقنوم واحد، وتنفق مع النسطورية في أنه مشيئة واحدة لا مشيئتان.

ونشبت فيما يلي مسيولوجيا بقية الفرق كما وردت في الكتاب الأوسط في المقالات للناشئ الأكبر (ص ص 79-82):

1) فرقة من المصلبانية (173) قالت: «إن ناسوت المسيح ينظر إلى اللاهوت ويعلمه. وأبت أن تقول «إن المسيح إله تجسد» بل زعمت أنه انسان ليس هو الله عز وجل».

2) القولورسية (174): «زعموا أن المقتول المصلوب هو إله - عز وجل -

(171) قارن بالناشئ، الكتاب الأوسط في المقالات ص 81: «وزعمت (المارونية) أن الابن جرى من بطن مريم كجري الماء من الميزاب».

(172) المغني، 85.84/5. وانظر المسعودي، التنبيه والاشراف، 153-154.

(173) Messaliens وعن هذه الفرقة والفرق الموالية انظر شروح فان اس ( Van Ess ) في تحقيقه لكتاب الناشئ.

(174) Cyrilliens (نسبة الى كيريلس أو قولورس الاسكندري: Cyrille d'Alexandrie ) أو Collyridiens

بناسوته، وامتنعت من ان تقسم القول عليه وأن تصير واحد القنومين عن صاحبه بعد الاتحاد لأنها زعمت أن القنومين مركبان فصار منها واحد كالنفس والبدن اللذين يصير منها إنسان»،

(3) الغدية (؟) والصلحية (؟): «زعموا أن المسيح لم يأخذ من مريم إنسانا تماما وإنما أخذ نفسا وجسدا فركب الله الكلمة في قنوم تلك النفس وذلك الجسد فصار هو بها إنسانا، لأن الانسان عندهم ليس هو النفس والجسد فقط وقالت في القتل والصلب مثل ما قالت القولورسية ووافقتها في مذهبها»،

(4) الاسحاقية (؟): «زعمت أن المسيح إنما هو قنومان، ليس لأن قنوم الكلمة حل في مريم لكن لأن إرادة الكلمة حلت فيها، وإنما اتحد قنوم الانسان بإرادة الكلمة دون الكلمة»،

(5) اليماني (؟)، قال: «إنما اتحدت المسرة بالانسان كما قالت الاسحاقية إلا أنه زعم أن الكلمة ومسرتها قنوم واحد، وزعم أن مسرة الكلمة هي التي ولدت، أي نور من نور الكلمة حالة في نور (كذا)»،

(6) اللوليانية (175) وهم الملقبون بالأخري يغورية (176): «قالت كما قالت اليعقوبية في جميع مذاهبها خلا أنها زعمت أن لآدم عمّ جوهرين، جوهر لا يموت ولا يفسد - وهو الذي خلقه الله أولا -، وجوهر ثانيا وجب عليه الموت حين عصي الله، وزعمت أن الجوهر الذي أخذه الله من البشر فاتحد به هو الجوهر الذي لم يتدنس ولم يعص».

(7) الأفولنارسطية (177): زعمت أن الابن: أخذ من مريم العذراء جسدا ونفسا ولم يأخذ منها ذهنا، لأن الانسان عندهم من ثلاثة أجزاء: من جسد ونفس وذهن، وزعمت أن اللاهوت امتزج بالناسوت فصار معبودهم متأنسا»،

(8) الأوطاخية (178): «زعمت أن المسيح هو الجوهر المتأنس غير أن جسده ليس من جوهر الانسان وإنما أتى به معه من السماء»،

(9) الوالينطية (179): «قالت في جسد المسيح خاصة مثل الأوطاخية أنه نزل به من السماء، وقالت إنه غير مخلوق».

---

(175) Julianistes نسبة إلى يوليانس ( Julien d'Halicarnassé ) المتوفى سنة 518م.  
(176) نسبة إلى غريغور يوس ( Grégoire l'illuminateur ) الذي أدخل المسيحية إلى أرمينية.  
(177) Apollonaristes  
(178) أتباع اوطاخى ( Eutyches ). إلا أن المسيلوجيا المعنية تنطبق في الواقع على آراء والينتيوس ( Valentin )  
(179) Valentinians

وكما هو واضح من هذه القائمة فإن هذه المسحولوجيات لا تختلف عن عقائد الفرق الكبرى في المسيح إلا في اعتبارات ثانوية، أو هي آراء خاصة لا تلزم جماعات هامة من النصارى، وذلك طبعاً في حدود معرفتنا لها، إذ أن أسماء عدد منها لا تثير اليوم في نفوسنا أي صدى لحركات مسيحية تاريخية معروفة.

وتعترضنا نفس الصعوبة حين ننظر في الآثار الإسلامية آراء في المسيح غير منسوبة صراحة إلى أصحابها، وهو ما نجده عند الماتريدي والجبائي والباقلاني وحتى عند الوراق وعبد الجبار. فالماتريدي ينص على أن النصارى تفرقت في المسيح ويضيف: «فمنهم من جعل له روحين أحدهما محدث وهو روح الناسوتية يشبه أرواح الناس، وروح لاهوتي قديمة جزء من الله، صار في البدن ذلك... وآخرون جعلوا الروح الذي في المسيح الله لا الجزء. لكن فريقاً منهم يجعل في البدن على كون الشئ في الشئ، وفريقاً التدبير لا على إحاطة البدن به. وفيهم من يقول: ليصل إليه جزء من الله تعالى، ويصل جزء آخر!» (180). وهو تحديد لا يسمح - لقلّة دقته - بمعرفة الفرق المقصودة وبتعيين مدى الوفاء لآرائها.

وتنطبق نفس الملاحظة على أبي علي الجبائي حيث يقول: «ويختلفون في الذي يستحق اسم المسيح، فمنهم من يقول إنه الكلمة والجسد إذا اتحد بعضهما ببعض، ومنهم من يزعم أنه الكلمة دون الجسد، ومنهم من يزعم أنه الجسد المحدث وأن الكلمة صارت جسداً محدثاً لما صارت في بطن مريم وظهرت للناس» (181). ولعل الرجلين لم يكونا مطلعين اطلاعاً مباشراً على العقائد المسيحية، فكان تعبيرهما عنها عاكساً لضبابية تصورهما لها.

ويوضح الجدول التالي مدى التشابه بين الوراق والباقلاني وعبد الجبار في عرضهم للخلافات في معنى الاتحاد وعلى أي وجه كان، بالنسبة إلى من لم يجعل الكلمة والجسد شيئاً واحداً - أي غير العقوبية:

---

(180) كتاب التوحيد، 210.

(181) المغني، 80/5.

قال بعضهم إن الكلمة  
اتحدت بذلك الانسان  
على طريق الامتزاج

وقال كثير منهم إن الاتحاد  
هو اختلاط وامتزاج

- زعم بعضهم أن  
الكلمة اتحدت بذلك الانسان  
على طريق الامتزاج  
والاختلاط منها به

وقال بعضهم: اتخذته  
هيكلًا ومعلمًا

وزعم قوم منهم أن معنى  
اتحاد الكلمة بالناسوت، الذي  
هو الجسد، هو اتخاذه له  
هيكلًا ومعلمًا وتديرها الأشياء  
عليه وظهورها فيه دون غيره

- وقال بعضهم: بل  
اتخذته هيكلًا ومعلمًا

وقال بعضهم: حلت في  
فدبرت به وعلى  
يديه (182)

قال كثير منهم: معنى  
الاتحاد أن الكلمة التي هي  
الابن حلت جسد المسيح

- وقال بعضهم: بل  
ادرعت الجسد ادراعا  
- وقال بعضهم: بل  
حلت فيه فدبرت به  
وعلى يديه

- وقال بعضهم: لم  
تحلل فيه ولكنها دبرت  
على يديه وظهرت  
منه لهذا الخلق لا على  
الحلول ولا على المخالطة

وقال بعضهم: ليس  
على شيء من ذلك لكن  
على حسب ما تظهر  
صورة الانسان في المرآة

وقال قوم منهم: إن ظهور  
الكلمة في الجسد واتحادها  
به ليس على معنى المزاج  
والاختلاط ولكن على سبيل

- وقال بعضهم: ليس  
على شيء من ذلك كله  
ولكن على معنى أن  
الكلمة ظهرت في ذلك

(182) في النص المطبوع: فدثرت به وعلى بدنه، وهو تصحيف ظاهر.

الجسد كما تظهر صورة  
الانسان ويرى وجهه في  
المرآة المجلوة

- وزعم بعضهم أنها  
ظهرت فيه كما يظهر  
نقش الخاتم في 'طينة  
المطبوعة لا على أن  
نقش الخاتم انتقل  
فحلّ

في الطينة ولا  
خالطها ولا زال عن  
موضعه

ظهور صورة الانسان في المرآة  
والأجسام الصقيلة النقية عند،  
مقابلتها من غير حلول  
صورة الانسان في المرآة

وكظهور نقش الخاتم وكل  
طابع في الشمع والطين وكل  
ذي لين قابل للطبع من  
الأجسام من غير حلول نقش  
الخاتم والرشم في الشمع  
والطين والتراب والدقيق.  
وقال بعضهم: أقول إن  
الكلمة أتحدت بجسد المسيح  
على معنى أنها حلته من  
غير مماسة ولا ممازجة ومخالطة  
كما أقول إن الله تعالى  
حال في السماء وليس بمماس  
ولا مخالط لها، وكما  
أقول إن العقل جوهر  
حال في النفس وهو مع ذلك  
غير مخالط للنفس ولا  
مماس لها.

وقال بعضهم: على  
حسب ظهور نقش  
الخاتم في الطينة  
المطبوعة من غير  
انتقال النقش على  
الخاتم وحلوله في  
الطينة

فهل هذه الأقوال تدخل ضمن عقائد الفرق الكبرى في المسيح أم هي أقوال فئات هامشية؟ إن الأمثلة التي سيقت على الاتحاد كانت بالتأكيد مشتركة بين النصارى، ولكن ما شأن معاني الاتحاد الأخرى؟ من المؤسف أن الوراق والباقلاني وعبد الجبار لم يروا من المفيد ذكر أصحاب هذه الآراء حتى نستطيع تحديد عصرهم واتجاهاتهم العقائدية (183).

على أن عددا من الاشارات وردت في رد الجاحظ وكتاب التوحيد وتثبيت دلائل النبوة تدل على محاولة بعض الفئات من النصارى الذين عاشوا في العصر الاسلامي تقديم المسيحولوجيا بطريقة تقرها من أفهام المسلمين، ولا تستنكف من استغلال القرآن فيما لا يتعارض - ظاهريا على الأقل - والمقولات المسيحية، غاضة الطرف عن وجوه الخلاف بينها. فيسجل الجاحظ قول نصارى عصره: «إذا كان تعالى قد اتخذ عبدا من عباده خليلا فهلا (184) يجوز أن يتخذ عبدا من عباده ولدا، يريد بذلك إظهار رحمته له ومحبة إياه، وحسن تربيته وتأديبه له ولطف منزلته منه، كما سمي عبدا من عباده خليلا وهو يريد تشریفه وتعظيمه والدلالة على خاص حاله عنده»! (185). ويروي الماتريدي قول ابن شبيب (186): «سمعت من مولديهم أنه (أي المسيح) كان ابن التبيني لا ابن الولا، كما سميت (187) أزواج محمد عم أمهات، وكما يقول الرجل لآخر: يا بني» (188).

(183) وانظر كذلك ما ينسبه ابن حنبل الى النصارى، فهم حسب قوله «يزعمون أن الروح الذي في عيسى هو روح الله من ذات الله، فإذا أراد أن يحدث أمرا دخل في بعض خلقه فتكلم على لسان خلقه بأمر بما يشاء وبني عما يشاء. وهو روح غائب عن الأبصار...»، الرد على الزنادقة، نقل عن: L. Massignon, Recueil de textes inédits... ص 211؛ ويقول المقدسي: «وبعض النصارى يزعم أن الذي قرأه لرم فنسخ فيها هو الله - تعالى عن ذلك - وبعضهم يزعم أن عيسى هو الله نزل من السماء ودخل في جوف مريم ثم اتحد بمجد عيسى، فلما قتل صعد الى السماء» البدء والتاريخ، 3/122؛ وقد أثبت المسعودي رأيا «لقوم من النصارى» لم يعرف بهم ويذهبون فيه إلى «أن السيد المسيح إنما كان يعلم الغائبات من الأمور ويخبر عن الأشياء قبل كونها، لأنه كانت فيه نفس عالمة بالغيب. ولو كانت تلك النفس في غيره من أشخاص الناطقين لكان يعلم الغيب» مروج الذهب، 2/172.

(184) في النص المطبوع: «فهل» ولكن السياق يقتضي «التحضيض» لا مجرد الاستفهام.

(185) رد الجاحظ، 25. وقد سجل عبد الجبار نفس الرأي في المغني، 5/106: «إذا صح أن يكون إبراهيم خليلا فهلا صح كون عيسى ابنا له لا على حقيقة البتة لكن بمعنى الكرامة»؛ وانظر التوحيدي، البصائر والذخائر، 4/125.

(186) لعله أبو سعيد عبد الله بن شبيب الربيعي البصري، من الأخباريين، انظر عنه الفهرست، 121.

(187) في النص المطبوع: «سمعت» وهو تصحيف ظاهر.

(188) كتاب التوحيد، 210.



و يقول عبد الجبار في هذا الصدد: «وانك لتجد النظارين منهم والمجادلين عنهم إذا سألتهم عن قولهم في المسيح قالوا: قولنا فيه أنه روح الله وكلمته مثل قول المسلمين سواء» (189). و يضيف بعد صفحات قليلة: «وقالوا في قوله عز وجل «وَالِدٍ وَمَا وَلَدٌ» (190)، قالوا: فانما الاله يقسم بنفسه وولده. فيقولون: محمد قد جاء بالنصرانية وبمذهبنا ولكن أصحابه لم يفهموا عنه. و يقولون في قوله عز وجل «إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا آلِي مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ» (191)، قالوا: فهذا الذي نقوله نحن، أنه من جوهر أبيه، ولا نريد بقولنا منه أنه بعضه ولكنه من جنسه ومثله» (192).

ومهما اختلفت مشارب القوم وآراؤهم في المسيح فإن الشعور الذي يطن على كل من يطلع على المسيولوجيا كما عرضها أصحاب الردود - وكما هي في الواقع في الآثار المسيحية - أنها من وضع لاهوتيين محترفين متدربين على ممارسة المفاهيم المجردة، مسلحين بالآلات المنطق، ومكتسبين لزاد فلسفي لا مرء في أنه لم يكن متوفرا لعامة النصارى. ولا شك أن الخصومات المسيولوجية كانت تتجاوز مدارك الأغلبية المطلقة منهم «وتمر فوق رؤوسهم» في عهد لم يكن فيه التعليم الديني منظما على النحو الذي عرفته أوروبا منذ «الإصلاح» البروتستاني و«الإصلاح الكاثوليكي المضاد»، وبالخصوص منذ مجمع ترانت ( Trente ) (1545-1563) (193). ولذا كان الانتساب إلى الملكية أو النسطورية أو اليعقوبية أو غيرها من الفرق مسألة وراثية وظاهرة اجتماعية وقومية أكثر مما كان عن اقتناع بما يميز بعضهم عن بعض في هذا المبحث الشائك بالذات. وربما كان القدر المشترك بينهم «أن المسيح يعبد ويستحق ذلك» (194)، وهو ما عبر عنه ابن ربّن

(189) تثيب دلائل النبوة، 92.

(190) البند 3/90.

(191) النساء 171/4.

(192) تثيب دلائل النبوة، 116. والملاحظ أن هذه المحاولات في تقديم المسيولوجيا انطلاقا من القرآن ظاهرة شبيهة في تاريخ الجدل المسيحي الاسلامي. انظر فصلنا عن الحركة التبشيرية في تونس في القرن التاسع عشر، بحاصة ص 140 فيما يخص كتاب بورغاد ( Bourgade ) : المرور من القرآن إلى الانجيل ( Passage du Coran à l'Évanqile ) . وفي هذا الإطار تندرج سلسلة الكتب التي أصدرها منذ عهد قريب «الأستاذ الحداد» في لبنان.

(193) يمكن الرجوع في شأن هذا الفرق بين وضع المسيحية قبل عصر الإصلاح وبعده إلى دراسات جان ديليمو ( J. Deumeau )، انظر مثلا : Naissance et affirmation de la Religion : والتفكير عن مفهومي «التصير» ( Christianisation ) ، بغيره «المحاصر النصرانية» ( Dechristianisation )

كتابه : Christianisme va-t-il mourir... آيات الثالث بالخصوص . Ambiguïté de l'histoire chrétienne : (194) المقي، 84/5.

الطبري بقوله إن جماعة النصارى «ينسبون النعم والأفضال إلى المسيح و يقولون في افتتاح الصلوات على المذابح: لتتم علينا نعم يسوع المسيح» (195).  
 وإذا كان ذلك كذلك في هذا الاطار يتنزل نص القاضي عبد الجبار الذي يصف فيه اعتقاد «أفجاج النصارى» في المسيح، معتمدا على شهادات النظام والجاحظ (196) وابن الاخشيد والاسكافي، فيؤكد أنهم «يعتقدون أن الله اختار مريم لنفسه ولولده وتحظاها كما يختار الرجل المرأة و يتحظاها لشهوته لها... و يقولون: لو لم يكن والدا لكان عقيا، والعقم آفة. وهذا قول جميعهم، وإلى البضاع يشيرون... وكل من خالط الرهبان وأرباب البيع وطاولهم وأنسهم عرف ذلك منهم» (197). نعم، إن في الجملة الأخيرة وكذلك في قوله في نفس السياق «إنما يفصحون بهذا عند من يثقون به»، مبالغة وغمزا قد يكون الهوى هو الداعي إليهما، ولكن وجود مسافة بين التصور العامي والتعاليم النظرية أمر لا يمكن إنكاره في المسيحية كما في الاسلام وفي غيرها من الأديان (198).

### III - مناقشة عقيدة التجسد

إزاء كل هذه العقائد، على تشعبها وبعدها عن المتصورات الاسلامية، سعى المفكرون المسلمون إلى دحضها وبيان تهافتها من ثلاث طرق:

- 1) الاعتماد على النصوص القرآنية النافية لألوهية عيسى،
- 2) وتأويل النصوص الإنجيلية بما يلائم المسيولوجيا الاسلامية،
- 3) ومناقشة تلك العقائد بالأدلة العقلية والبراهين المنطقية.

وسنرى فيما يلي محتوى الردود على ما يؤمن به النصارى من التجسد وألوهية المسيح، فنقف على التوالي على الحجج النقلية - القرآنية و«الكتابية» - فالحجج العقلية الكلامية.

#### أ - الأدلة النقلية

##### أولا: الأدلة القرآنية

يجدر بنا قبل النظر في الآيات القرآنية التي ذكرها أصحاب الردود واستشهدوا

(195) الدين والدولة، 92.

(196) ولكن هذا الرأي غير موجود فيما وصلنا من كتاب الجاحظ في الرد على النصارى.

(197) تثبیت دلائل النبوة، 147-148.

(198) انظر مثلا الخبر الذي أثبتته التوحيد في الإمتاع والمؤانسة، 3/189 وفيه ان «صاحب الجواليقي» وصف ربه بأنه «جمع قطط في أم القمامات وأحسن الصور والقوام»، وقارن بما جاء في عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، 51: «وحكى أبو عيسى الوراق أنه (أي هشام بن سالم الجواليقي) زعم أن لمبوده وفرة سوداء وأنه نور أسد وبقية نور أبيض».

بها على عدم ألوهية المسيح أن نؤكد على وجوب عدم اعتبار تلك الآيات المنفردة بمعزل عن المدونة القرآنية ككل، وعمّا أفرزته من حساسية دينية خاصة قوامها توحيد مفايرق لا يتسامح في المسّ من هذه المفارقة بأيّ وجه من الوجوه. وعلى سبيل المثال فإن سورة الاخلاص الناقية لكل تولد عن الله وإن لم ترد إلا في كتاب الدين والدولة (ص ص 6، 21) وفي رد القاسم بن ابراهيم (ص 10) فإنها في الواقع حاضرة في أذهان الجميع، هي والسور والآيات العديدة التي تلح على نفس المعنى (199). فلا غرو أن نعثر على لسان الجاحظ على هذا الشعور بشناعة ما يؤمن به النصارى من بنوة المسيح الإلهية: «ولولا أن الله [...] حكى عن النصارى أنهم قالوا: «المسيح ابن الله» وقال: «قَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ» (200) لكنت لأن أحرّ من السماء أحب إلي من أن ألفظ بحرف مما يقولون» (201).

ولقد كان لامتناع نصارى نجران من المباهلة التي دعاهم إليها النبي وأشارت إليها الآيات 59-64 من سورة آل عمران 3 الأثر البالغ في ترسيخ اعتقاد المسلمين أن عيسى ليس سوى بشر خلق بواسطة الأمر الإلهي «كن» وأن القول بألوهيته من باب الشرك واتخاذ أرباب من دون الله، وبالخصوص أن النصارى كاذبون فيما يدّعون فيه، وأن توليهم عن المباهلة دليل على أنهم مفسدون. و يلخص هذا الموقف أحسن تلخيص قول الباقلاني: «قامتنعوا من المباهلة خوفا من النكال وألم العقاب وأن ينزل بهم ما توعدهم به، وليس ذلك إلا لعلمهم بصدقه وثبوت نبوته» (202).

---

(199) الملاحظ أن مجمع اللاطران المنعقد سنة 1209م. نص في أحد قوانينه على نفي التولد عن الله. و يذهب ماسينيون ( Massignon ) إلى أن هذا القرار قد اتخذ تحت تأثير علم الكلام الاسلامي وما جاء في سورة الاخلاص بالخصوص:

Si l'on se met, en effet, sur le plan matériel des influences, échanges et emprunts<sup>1</sup>, les six premiers siècles de l'islam aboutissent à une influence structurelle de la présentation scolastique de la théologie musulmane sur la formation de la scolastique catholique latine, tant scotiste que thomiste... Influence légitime d'ailleurs du monothéisme rigoureusement transcendant de la sourate al-Khâs (Cor.112), qui se retrouve exactement formulée dans un canon du concile de latran de 1209 sur l'Essence divine: Mystique musulmane et mystique chrétienne, in Opera Minora, II/481

(200) التوبة 9/30.

(201) رد الجاحظ، 27.

(202) التمهيد، ص ص 158-159. وانظر عن المباهلة، بالاضافة إلى المراجع المذكورة أعلاه (الباب الثاني، الفصل الثاني، هامش 10، ص 167): طبقات ابن سعد، 358-357/1، القاضي النعمان، دعائم الاسلام، 1/17-18: الواحدي، أسباب النزول، 67، 68، 74، 75. وجدير بالملاحظة أن عبد الجبار أورد في الشيبب، 431، اعتراضا على التصور الاسلامي المعهود لهذه الحادثة قبل أن يرد عليه، فقال: «وقد طعن أبو عيسى الوراق وابن الراوندي في قصة المباهلة أنها مشائمة وأن القوم رفضوا أنفسهم عنها. وقال: وقولكم إنه قال لهم: «إن باهلتوني نزلت بكم النعمة» ليس هذا في الكتاب، وإنما هو حديث من أحاديثكم».

والقرآن لم ينص على أن عيسى شبيه بآدم في بشريته وفي أنه مخلوق فحسب  
ولمّا نص كذلك على أنه «رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ»  
(203) وبما أن بعض النصارى يرى في نعته بروح الله وكلمته إقراراً للتعبدية  
المسيحية كان لزاماً على المسلمين أن يوضحوا المقصود بهذا النعت القرآني وكيف  
يختلف اختلافاً بيناً عما يقوله النصارى في المسيح. وقد خصص الجاحظ صفحة  
هامة من رده جديدة بأن تثبت هنا لإبرازها الناحية المنهجية في هذا الاعتراض.  
يقول أبو عثمان: «فإن قالوا: أليس المسيح روح الله وكلمته كما قال عز ذكره:  
«وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ»، أو ليس قد أخبر عن نفسه حين ذكر أمه  
أنه نفخ فيها من روحه؟... فأي شيء بقي من الدلالات على مخالفته جميع الحلق  
(204) ومباينة جميع البشر؟ قلنا لهم: إنكم إنما سألتونا عن كتابنا وما يجوز في لغتنا  
وكلامنا ولم تسألونا عما يجوز في لغتكم وكلامكم. ولو أننا جورنا في لغتنا ما لا يجوز  
وقلنا على الله ما لا نعرف كنا بذلك عند الله والسامعين في حد المكابرين وأسوأ  
حالا من المنقطعين، وكنا قد أعطيناكم أكثر مما سألتكم وجزنا بكم فوق أمنيته.  
ولو كنا إذا قلنا «عيسى روح الله وكلمته» وجب علينا في لغتنا أن يجعله الله ولداً  
ويجعل مع الله تعالى إلهاً، ونقول إن روحاً كانت في الله فانفصلت منه إلى بدن  
عيسى وبطن مريم لكنا (205) إذا قلنا إن الله سمى جبريل روح الله وروح  
القدس وجب علينا أن نقول فيه ما يقولون في عيسى. وقد علمتم أن ذلك ليس من  
ديننا ولا يجوز ذلك بوجه من الوجوه عندنا، فكيف نظهر للناس قولاً لا نقوله ودينا  
لا نرتضيه؟ ولو كان قوله جل ذكره (206) «فَتَفَخَّتْ فِيهِ مِنْ رُوحِنَا» (207)  
يوجب نفخاً كنفخ الزق أو كنفخ الصائغ في المنفاخ، وأن بعض الروح التي كانت  
فيه انفصلت إلى بطنه وبطن أمه، لكان قوله في آدم يوجب له ذلك...» (208).

(203) النساء 171/4.

(204) في النص المطبوع: فأي شيء بقي من الدلالات على مخالفته بمشكلة جميع الحلق!

(205) في النص المطبوع: «فكنا»، والحال أنه جواب «ولو أننا جورنا...»

(206) في النص المطبوع كذلك: «ولو قال جل ذكره»، وبه لا يستقيم التعبير.

(207) التحريم 12/66.

(208) رد الجاحظ، 37-36. وقد نقل عبد الجبار المغني، 113/5، عن الجاحظ مقارنته في آخر هذا النص بين  
النفخ في عيسى والنفخ في آدم من روح الله ولكن بصيغة أخرى: «فأما قوله تعالى «فنفخنا فيه من روحنا»،  
فليس المراد به الحقيقة لأن ذلك يستحيل في الله جل وعز. وهذا كقوله في قصة آدم: «فإذا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ  
رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (الحجر 29/15)، ولم يوجب ذلك أن يكون روحاً لله في الحقيقة أو ابناً له. فكذلك  
القول في عيسى».

فالجاحظ هنا يجزم بأن تعريف القرآن لعيسى بأنه روح الله وكلمته لا يوجب في العربية الإقرار بأن عيسى هو الله أو ابن الله (209)، لا سيما أنه كان يعرف أن نفس الآية 171 من سورة النساء 4 تنفي «أَنْ يَكُونَ لَهُ وُلْدٌ» وأن الآية الموالية تؤكد أن المسيح لن يستنكف «أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ». وهذا لا يعني أنه يجوز الوهية عيسى في غير العربية، وإنما أراد فقط قطع الطريق أمام من يستشهد بالقرآن على هذه العقيدة.

على أن الجاحظ - مثله في ذلك مثل أغلب أصحاب الردود - لم ير حاجة إلى بيان المقصود بـ«الكلمة» في القرآن وفي المنظور الإسلامي بينما هي مفهوم مركزي في المسيحية منذ ورودها في مفتح إنجيل يوحنا: «في البدء كان الكلمة، والكلمة كان لدى الله، وكان الكلمة الله»، وقد قصد بها عيسى في ثلاث آيات قرآنية: حين بشر زكرياء «بِإِسْمِي مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ» (210)، وحين بشرت مريم «بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ» (211)، ثم في آية سورة النساء «وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ». وكان أبو علي الجبائي - في حدود ما وصلنا - هو الوحيد الذي حاول تأويل نعت القرآن لعيسى بأنه روح الله وكلمته، فقال - فيما نقله عنه عبد الجبار -: «إن الغرض بوصفه عيسى بأنه كلمة الله أن الناس يهتدون به كاهتدائهم بالكلمة. ومعنى قولنا إنه روح الله أن الناس يحيون به في دينهم كما يحيون بأرواحهم الكائنة في أجسادهم. وذلك توسع وتشبيه له بالكلمة التي هي الدلالة والروح الذي يحتاج الحي منا إليه. وهذا كما يسمى الكلام الذي يهتدى به نورا وشفاء من حيث يعرف به الحق كما يعرف الطريق بالنور، ومن حيث تقع به النجاة في الدين كما يقع بالدواء الشفاء. ولا يجب إذا تجاوز بكلمة في غير موضعها أن يتجاوز بأخرى من غير دلالة، فلذلك لم نقل في عيسى إنه ابن الله قياسا على قولنا إنه روح الله وكلمته. وكذلك قيل في جبريل إنه

(209) قارن هذا الجزم برأي علي مراد :

«La visée coranique est-elle réellement d'indiquer, à propos de l'histoire du Christ, une ultime signification, une vérité fixée à jamais par une espèce d'arrêt divin? certes, le Coran pose des vérités définitives sur le sujet du Christ, non pas d'ailleurs en tant qu'événement dans l'histoire, mais en tant que signe révélé aux hommes. Mais sa visée fondamentale, à cet égard, semble être d'interpeller la conscience des croyants et de provoquer des interrogations humaines sur les desseins de Dieu, plutôt que de fournir les ultimes réponses». Ali Merad, Dialogue islamo-chrétien. Pour la recherche d'un langage commun Islamochristiana. N° 1 (1975), P. 4

وانظر كذلك فصله : Le christ selon le Coran

(210) آل عمران 3/93

(211) آل عمران 3/45

الروح ولم يقل فيه إنه الابن، ولا فصل بين من طلب منا إطلاق لفظه الابن عليه - من حيث وصفناه بأنه روح - وبين مطالبنا بأن يسمى أبا وأخا لله قياسا على ذلك، لأن معاني الجميع في الحقيقة لا تصح في الله، ولا الجوه التي يقال فيها على جهة المجاز إن الانسان ابن لغيره تصح في الله تعالى» (212).

وقد جراه في هذا التأويل تلميذه عبد الجبار وأضاف تحديدا للكلام بأنه الحروف المنظومة بحيث لا يمكن أن يكون عيسى - وهو جسم - كلاما إلا من باب المجاز، والمجاز القرآني لا قياس فيه، فقال بالخصوص: «وأما تسميتهم له بأنه كلمة الله فلا تصح في الحقيقة لأن الكلام على الحقيقة هو الحروف المنظومة، وعيسى هو جسم، فلا يصح كونه كلاما، وإنما قيل فيه إنه كلمة الله من حيث يهتدى به وبدعائه» (213).

فإذا عدنا إلى تفسير الطبري رأيناه يقول في تفسير الآية الأولى: «مصدقا بكلمة من الله، يعني بعيسى بن مريم» (214) أي أنه في الحقيقة لا يشرح شيئا وتبقى صعوبة فهم «الكلمة» قائمة، ويربط بين معناها في الآيتين الثانية والثالثة فيقول: «وقوله «بِكَلِمَةٍ مِنْهُ» يعني برسالة من الله وخبر من عنده... كما قال جل ثناؤه «وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ» يعني بشرى الله مريم بعيسى ألقاها إليها» (215). ويؤكد هذا الرأي بقوله: «وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ»: الرسالة التي أمر الله ملائكته أن تأتي مريم بها بشارة من الله لها... وقوله «أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ» يعني أعلمها بها وأخبرها» (216). إلا أنه يورد رأيا مخالفا ينسبه الى قتادة، وسيحظى بعد الطبري بانتشار واسع، ومفاده أن الكلمة هي «كن» (217)، «لأنه كان عن كلمته كما يقال لما قدر الله من شيء: هذا قدر الله وقضاؤه، يعني به: هذا عن قدر الله وقضائه حدث، وكما قال جل ثناؤه «وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا» (218) يعني

(212) المغني، 5/111-112.

(213) المصدر نفسه، 5/112. وقارن بما يقوله في تنزيه القرآن عن المطاعن، ص 66: «وربما قيل ما معنى «يُبَيِّرُكَ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ» وما فائدة تسمية عيسى عمّ «كلمة» مع أنه جسم، والكلمة لا تكون إلا عرضا؟ وجوابنا أن ذلك في وصف عيسى مجاز عندنا، والمراد أنه يكون حجة ودلالة كالكلام. وإن كان في العلماء من يجعله على الحقيقة ويزعم أنه مخلوق من كلمة «كن» فهو إذن كلمة. وربما جعلوه كلمة لا من جنس الكلام. والذي قلناه أصوب».

(214) تفسير الطبري، 3/252.

(215) المصدر نفسه، 3/269.

(216) المصدر نفسه، 6/35.

(217) نجد هذا الرأي كذلك في صحيح البخاري، 4/200-201: «قال أبو عبيد: كلمته كن فكان».

(218) الأحزاب 33/37.

به ما أمر الله به» (219). والملاحظ من جهة أخرى أن بعض المفسرين قد ذهب إلى أن «القول» مرادف للكلمة وأن «قول الحق» في مريم 34/19 معناه كلمة الله (220). وفسر مجاهد والسدي «كَلِمَاتِهِ» في الأعراف 158/7 بأن المعني بها عيسى (221).

ولن يكون الأمر كذلك في تفسير «الكلمة» في القرون الموالية حيث سيصرح المسلمون بأنهم حين يرفضون مفهومها المسيحي إنما يقومون بعملية تأويلية واعية للنصوص القرآنية. فهذا فخرالدين الرازي مثلا يستعرض في تفسيره الكبير «مفاتيح الغيب» خمسة أوجه للتأويل:

— «أنه خلق بكلمة الله وهو قوله «كن» من غير واسطة الأب»،  
— «أنه تكلم في الطفولية وآتاه الله الكتاب في زمان الطفولية فكان في كونه متكلمًا بالغا مبلغًا عظيمًا فسمي كلمة بهذا التأويل»،  
— أن الكلمة كما أنها تفيد المعاني والحقائق، كذلك عيسى كان يرشد إلى الحقائق والأسرار الإلهية.

— أنه قد وردت البشارة به في كتب الأنبياء الذين كانوا قبله، فلما جاء قيل: هذا هو تلك الكلمة،

— أن الإنسان قد يسمى بـ«فضل الله» و«لطف الله»، فكذا عيسى عم كان اسمه العلم «كلمة الله».

ثم يعقب عليها بقوله: «واعلم أن كلمة الله هي كلامه، وكلامه على قول أهل السنة صفة قديمة قائمة بذاته، وعلى قول المعتزلة أصوات مخلقها الله تعالى في جسم مخصوص دالة بالوضع على معان مخصوصة. والعلم الضروري حاصل بأن الصفة القديمة أو الأصوات التي هي أعراض غير باقية يستحيل أن يقال إنها هي ذات عيسى عم. ولما كان ذلك باطلا في بدهة العقول لم يبق إلا التأويل» (222)

(219) تفسير الطبري، 3/269.

(220) المصدر نفسه، 16/83.

(221) المصدر نفسه، 9/86-87. وانظر في هذا المضمار كتاب المأمون إلى اسحاق بن ابراهيم في شأن خلق القرآن، فقد جاء فيه بالخصوص أن الذين قالوا بأنه غير مخلوق «ضاهوا به قول النصارى في ادعائهم في عيسى بن مريم أنه ليس بمخلوق إذ كان كلمة الله» تاريخ الطبري، 8/635. و يذكر ابن النديم في الفهرست، 230، أن عبد الله بن محمد بن كلاب القطنان - وهو من نابتة الحشوية - كان يقول: «إن كلام الله هو الله» فكان عباد بن سليمان يقول: «إنه نصراني بهذا القول».

(222) مفاتيح الغيب، 8/35-36، وانظر كذلك 8/49 و11/115. وارجع في هذا المجال إلى: أبو العلاء عيني، نظريات الإسلاميين في الكلمة، والى: Osman Yahia. La notion de verbe dans la pensée islamique (D.B. Macdonald - [L. Gardet]) 531-530/IV. ط 2، في د.م.إ.، ط 2، Kalima فصل والى

ولكن لنعد إلى مفكري القرون الأربعة الأولى واستشهادهم بالقرآن على عدم ألوهية عيسى. فما هو عندهم معنى أن عيسى «روح» من الله؟ لقد رأينا أن الجاحظ لا يفرق بين الروح مقصودا بها عيسى وجبريل وبين الروح المنفوخة في آدم، وينبغي أن يكون المراد بالروح في كلتا الحالتين الحقيقة لأن ذلك يستحيل في الله. وقد وضع رأيه على النحو التالي: «والروح يكون من وجوه: فمنها ما أضافه إلى نفسه، ومنها ما لم يصفه إلى نفسه. وإنما يكون ذلك على قدر ما عظم من الأمور، فما سمي روحا وأضافه إلى نفسه جبريل الروح الأمين وعيسى ابن مريم والتوفيق... وأما القرآن فإن الله سماه روحا وجعله يقيم للناس مصالحهم في دنياهم وأبدانهم. فلما اشتبه في هذا الوجه أزمها اسمها فقال لنيه (ص): «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا» (223)، وقال «تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا» (224)» (225). وقال - فيما نقله عنه عبد الجبار -: «إنما سمي عيسى روحا على حسب ما سمي جبريل روح الله وروح القدس وعلى حسب ما سمي جل وعز القرآن بذلك... ولم يوجب ذلك القول بأن جبريل أو القرآن أبناء الله، فكذلك لا يجب مثله في المسيح» (226).

وينبغي أن نسجل بالخصوص هذا التوازي بين القرآن والمسيح لأنه، وإن كان ذا أساس قرآني، فإنه لم يستوقف الفكر الإسلامي طويلا. وقد أثر هذا الفكر التمسك بتواز ثان - قرآني هو الآخر - بين عيسى ومحمد، إذ كان كلاهما رسولا، على الاعتراف بأن هناك مشكلا يستدعي البحث أو يحث على التوقف عن التوهم والإيهام بأن النص القرآني لا يحتمل إلا بعدا واحدا هو الذي أقرته السنة التفسيرية المنغلقة وتداوله الأدب التجيدي والدفاعي (227).

(223) الشورى 52/42.

(224) القدر 4/97.

(225) رد الجاحظ، 37، وانظر قوله في موضع آخر من رده (ص 32): «وخلق في رحم مريم روحا وجسدا على غير مجرى العادة وما عليه المناكحة، فلهذه الخاصة قيل له روح الله».

(226) المغني، 5/113.

(227) ارجع في شأن المقابلة بين القرآن والمسيح إلى: M. Talbi, Islam et dialogue. ص 43.42 (وقد عرّب رشيد الغزالي هذه المحاضرة الهامة في العدد الرابع من مجلة اسلاميات - مسيحيات. وتقع المقارنة المشار إليها في ص 21 من الترجمة)، وكذلك إلى:

Osman Yahia, Aspects intérieurs de l'Islam in Normes et valeurs de l'Islam contemporain

ص 24. ومن الطريف أن المطابقة - لا التوازي - بحسب - بين المسيح والقرآن كانت قديما مقبولة لدى بعضهم: «قال البغوي: وسأله (أي ابن كلاب) محمد بن اسحاق الطالقاني فقال: ما تقول في المسيح؟ قال: «بقوله أهل السنة المسلمين (كذا) في القرآن»، ابن الديم، الفهرست، 230.



وعلى صعيد آخر يجدر بنا التنبيه الى التطور الملحوظ الذي حققه الفكر الاسلامي بين القرنين الثالث/التاسع والرابع/العاشر كما يبدو من خلال آثار علمين من أعلام هذين القرنين تناولوا موضوع الروح المضافة الى الله، وهما أبو جعفر الطبري وأبو الحسن العامري، إذ استعرض الأول بمناسبة تفسير النساء 171/4 مختلف آراء «أصحاب التأويل» الذين سبقوه في معنى «روح»، وهي:

– «نفخة منه لأنه حدث عن نفخة جبريل عم في درع مريم بأمر الله إياه بذلك، فنسب إلى أنه روح من الله لأنه بأمره كان... وإنما سمي النفخ روحا لأنها ريح تخرج من الروح»،

– «حياة منه بمعنى إحياء الله إياه وتكوينه»،

– «رحمة منه»،

– «روح من الله خلقها وصورها ثم أرسلها إلى مريم فدخلت فيها فصيهرها الله

تعالى روح عيسى عم»،

– «جبريل» (228).

ولم يتبين تأويلا من هذه التأويلات بل اكتفى إثر هذا الاستعراض بالقول: «ولكل هذه الأقوال وجه ومذهب غير بعيد من الصواب» (229). بينما نجد عند العامري محاولة لتوفير ترتيب منطقي وهيكل منظم تدرج فيه سبع آيات قرآنية جاءت فيها كلمة «روح»، فيقول: «إن الأرواح التي هي منسوبة - لفضل شرفها - إلى الله تعالى صنفان:

أحدها النطقية التي بها يتوصل الى العقل. ومتى تهذبت هذه الروح كانت طهارتها سببا للعصمة من الشرور، كما قال - تعالى جده - في صفة الأبرار «أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ» (230)،

والآخر القدسية التي خص بها الأنبياء صلوات الله عليهم... واليه يتجه قوله تعالى «رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ» (231).

(228) وردت «روح» كذلك في الأنبياء 91/21: «وَأَلَيْنَا أَخَصَّتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا»، والتحريم 12/66: «وَمَرْيَمَ ابْنَةَ عِمْرَانَ الَّتِي أَخَصَّتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا»، فسرهما الطبري في الآيتين بأنها جبريل، التفسير 84/17 و172/28، كما هو الشأن في مريم 17/19: «فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا»، المصدر نفسه، 60/16.

(229) تفسير الطبري، 36-35/6.

(230) المجادلة 22/58.

(231) غافر 15/40.

وكان عيسى عم من الخصوصية بهذه الروح بحيث سمي باسمها على الإطلاق فقيل روح الله وكلمته، وقد قال تعالى: «وَأَتَيْنَا عِيسَى بَنَ مَرْيَمَ الْبَيْتَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ» (232). ثم لم ينل أحد من مزية التأييد بها غير محمد عم وبه نطق القرآن «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا» (233)، وبقوله «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ» (234)، وبه شهد لنفسه بقوله: «إن روح القدس نفث في روعي أن نفسا لن تموت حتى تستوفي رزقها فاتقوا الله وأجملوا في الطلب» (235).

هكذا إذن أولت النصوص القرآنية التي نعت فيها المسيح بكلمة الله وروحه، فاعتبر المفسرون وأصحاب الردود ذلك التأويل كفيلا بنفي العلاقة الأنطولوجية بينه وبين الله، وحتى بنفي كل علاقة خاصة تميزه عن سائر الأنبياء - وعن محمد بالخصوص -، وكأنهم وجدوا أنفسهم أمام حالة فريدة فلم يألوا جهدا في إرجاعها إلى القاعدة وتشذيب انفرادها إحساسا منهم بما تمثله من حرج وبما تثيره من ضرورة لإعادة النظر فيما لم يكونوا مهئين لإعادة النظر فيه.

أما الآيات الأخرى المتعلقة بالمسيح فلم يحتج بها أصحاب الردود كلها على عدم أولويتها. من ذلك مثلا أن أي واحد منهم لم يستشهد بالآية 72 من سورة المائدة 5 رغم أهميتها وتأكيدها على كفر «الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ»، ولعلمهم لاحظوا أن الفرق النصرانية لا تحصر الألوهية في المسيح، فلم يروا فائدة في الرد بهذه الآية بالذات (236).

ولئن اهتم الجاحظ وعبد الجبار بالآية 116 من سورة المائدة 5: «وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ...» في

(232) البقرة 2/37، 253.

(233) الشورى 42/52.

(234) النحل 16/102.

(235) الإعلام بمناقب الاسلام، 206-207. وقد ذكر هذا الحديث في الدين والدولة أيضا، ص 26.

(236) الملاحظ أن الطبري يعتبر في تفسيره، 6/313، أن القول بأن الله هو المسيح مرادف للقول: بأن عيسى هو الله. وهو كذلك رأي عبد الجبار في تنزيه القرآن عن المطاعن، ص 113، وإن كان يعرف اعتراض النصارى على أن يكون الله هو المسيح، فيقول: «ورجما قيل في قوله تعالى «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ»: كيف يصح ذلك وليس في النصارى من يطلق ذلك؟ وجوابنا أن من يقول منهم بأن الله تعالى اتخذ المسيح فصار لاهوتا بعد أن كان ناسوتا، وأنه يجبي الموت، وأنه يلزم عبادته، فهو قائل بهذا القول في المعنى. ولذلك قال تعالى بعده: «وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ»، فبني بذلك على أن المراد ما ذكرناه».

نطاق مشكلة تأليه النصارى لمريم، فإن القاسم بن ابراهيم استغلها في إثبات عبودية عيسى دون ألوهيته فقال بالخصوص: «فأنبأهم صلى الله عليه أنه عبد الله كما هم كلهم جميعا عبيده، وأخبر الله سبحانه في ذلك بما لا تنكره النصارى كلها وإن اختلفت في أديانها وفرقتها البلدان في كل مفترق من أوطانها، لما رأوا منه عيانا وأيقنوه من غاب منهم إيقاننا من عبادته عمّ الله واجتهاده في طاعة الله. وكان في ما عاينوه من مشابهته لهم في الخلقة دليل مبين على أنه عبد لله يجري عليه من حكم الله في أنه عبد لله ما يجري عليهم بما بان من أثر تدبير الله وصنعه فيه وفيهم. وفيما قلنا من ذلك ومثله في أن الفرع من الشيء له ما لأصله (237) ما يقول الله سبحانه لرسوله صلى الله عليه وعلى آله: «قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَانِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ» (238)، يخبر جل جلاله عن أنه قد يجب للولد ما يجب للوالدين في كل ما يجب لهم بالطبيعة والذات لا فيما يجب من ذلك بالأعراض المحدثات» (239).

وقد انطلق من الآية 75 من سورة المائدة 5: «مَا الْمَسِيحُ بِنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ...» ليستدل على الشبه الموجود بين تأليه النصارى لعيسى وبين العقائد الوثنية القديمة (240). وتتبع كذلك الآيات التي تنكر اتخاذ الله ولدا، وبالخصوص البقرة 116/2: «وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ...»، وطبقها على النصارى حتى وإن نزلت في المشركين (241)، إذ لا فرق عنده بين من قال بالولد من أهل الكتاب وبين الملحدين عموما (242)، وختم هذا الاستدلال بقوله: «وكفى بما ذكرنا والحمد لله حجة وردا على من زعم أن الله تبارك وتعالى ولدا من فرق النصارى واليهود وأهل القرية على الله والجحود...» (243). وفي الجملة فإن ما زعمته، في نظره، الفرق الثلاث من النصارى «أنها

(237) إشارة إلى ما قرره ص 5 من رده.

(238) الزخرف 43/81.

(239) رد الحسني، ص 6.

(240) المصدر نفسه، ص 8.

(241) المصدر نفسه، ص 10. وانظر في هذا الصدد ما يقول عبد الجبار في التثبيت، 109: «وحكى [الرسول] عن ربه عز وجل أن النصارى ليسوا على شيء مما جاء به أحد من الأنبياء، فقال: «وَأَسْأَلُ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَانِ آلِهَةً يُعْبُدُونَ» (الزخرف 43/45) فأقدم على أشياء قد تدبر بها العقلاء وجابرة الملوك قبله، وفيه فضائحهم وهتكهم، فيؤخذ الأمر كما قال. فلو لم يكن إلا هذا من أعلامه لكفى وشق وأغنى».

(242) انظر مثلا ص 12 من نفس الرد احتجاجه بالآيات 89-95 من سورة مريم 19 والآيات 64 من سورة الكهف 18.

(243) رد الحسني، ص 13.

تجد فيما في أيديها من كتب الأنبياء أن المسيح ابن مريم هو الله وهو ابن الله» كان «تصديقا لقول الله فيهم وفي أمثالهم ومن كان يقول من أهل الجاهلية بمقالتهم: «إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ مُخْتَلِفٍ. يُؤَفِّكُ عَنْهُ مَنَ أْفِكًا. قُتِلَ الْخَرَّاصُونَ. الَّذِينَ هُمْ فِي غَمْرَةٍ سَاهُونَ» (244)» (245).

ويمكن أن نلحق بهذه الطريقة في الرد رأي المفكرين المسلمين - النظام والجاحظ وأبي علي الجبائي وعبد الجبار- في القياس بين اتخاذ الله إبراهيم خليلا وبين اتخاذ عيسى ابنا. فنلاحظ في هذا المجال موقفين مختلفين، موقف النظام «وعليه كانت علماء المعتزلة» من جهة، وموقف الجاحظ والجبائي وعبد الجبار من جهة ثانية. كان إبراهيم النظام «يجعل الخليل مثل الحبيب ومثل الولي، وكان يقول: خليل الرحمان مثل حبيبه ووليّه وناصره». ولما كانت الخلة والولاية والحبة «كلها عنده سواء جاز أن يسمي عبدا له ولدا لمكان التربيّة التي ليست بمضانة، ولمكان الرحمة التي لا تشتق من الرحم» (246).

ويبدو أن رأي المتكلمين قد تغير إثر إنكار الجاحظ الشديد لتجويز هذا القياس الذي يحكم عليه بأنه «جهل عظيم وإثم كبير»، لأنه لو جاز أن يكون الله أبا لجاز أن يكون جدّا و«لجاز أيضا أن يكون عمّا وخالا... ولجاز أن يجد له صاحبا وصديقا. وهذا ما لا يجوز إلا من لا يعرف عظمة الله وصغر قدر الانسان» (247). فكان التفسير الذي يرتضيه «أن إبراهيم صلوات الله عليه، وإن كان خليلا فلم يكن خليلا بخلة كانت بينه وبين الله تعالى، لأن الخلة والائخاء والصدّاقة والتصافي والخلاطة وأشباه ذلك منفيّة عن الله عز ذكره فيما بينه وبين عباده... ويجوز أن يكون إبراهيم خليلا بالخلة التي أدخلها الله على نفسه وماله... وذلك أن إبراهيم عمّ اختل في الله تعالى اختلالا لم يحتله أحد قبله، لقد فهم إياه في النار وذبحه ابنه وحمله على ماله في الضيافة والمواساة والأثرة، وبعداوة قومه والبراءة من أبويه في حياتها وبعد موتها وترك وطنه والهجرة إلى غير داره ومسقط رأسه. فصار لهذه الشدائد مختلا في الله وخليلا في الله، والخليل والمختل سواء في كلام العرب» (248).

(244) الذاريات 51/8-11.

(245) رد الحسيني، ص 19. وقد طبق الرد المجهول المؤلف والعنوان هذه الآية كذلك على الصاربي، ص 28.

(246) رد الجاحظ، 29-30.

(247) المصدر نفسه، 26.

(248) المصدر نفسه، 30-31. وقارن بالمعني، 5/107-108. والملاحظ أن الاختلال في الله قد صار من المعاني الصوفية قياسا على الاختلال في الحبيب عند العشاق والشعراء قديما وحديثا (مجنون ليل le fou d'Elsa. الخ.).

ولذا ذهب الجبائي وعبد الجبار إلى أن «ابراهيم وصف بأنه خليل الله إما لأنه ظهر من حاجته في انقطاعه إلى الله سبحانه في ذلك الزمان ما لم يظهر من غيره، أو لأنه ظهر له من محبة الله تعالى ما لم يظهر لغيره، أو لأنه خصه بما لم يخص به غيره. ثم صار الاسم له كالعلم. ولا يصح مثل ذلك في النبوة (249) لأن حقيقة الابن أن يكون مولودا من الأب كائنا من مائه، وذلك يستحيل على الله تعالى. فيجب أن لا يصح أن يوصف عيسى بأنه ابن الله من حيث وصف ابراهيم بأنه خليل له» (250).

إلى هذا الحد يمكن أن نستخلص بعض النتائج التي تبذلنا من خلال الآثار الإسلامية التي اعتمدت النص القرآني في ردها على عقيدة النصارى في المسيح فنلاحظ:

— أن غربلة مختلف النصوص التي أوردناها يترك في نفس القارئ شعورا حادا بالفراغ، فلا يجد في نهاية الأمر تفسيراً مقنعا للآيات القرآنية المتعلقة بالمسيح: لماذا يقول «مِنْ كَلِمَتِي»، إذا كان معنى الكلمة هو الأمر الإلهي «كن» أو «جبريل»؟ وماذا تعني إضافة الروح إلى الله باطراد عند حديث القرآن عن عيسى؟ وما وجه الشبه بين عيسى وآدم، بما أن كليهما نفخ فيه من روح الله؟ ثم لِمَ لَمْ يصرح القرآن بأن عيسى بشر، والحال أنه يطلق صفة البشرية، بل ويؤكد عليها، على محمد وعلى غيره من الرسل والأنبياء؟ أفلم يكن هذا التصريح - لو وجد - أحسن طريقة لنفي الطبيعة الإلهية عن المسيح؟ (251) وهل العبودية مرادفة للبشرية ليس إلا؟ إلى غير ذلك من التساؤلات.

— وأن تأويل نفس العبارة بوجوه عديدة يترجم في الواقع عن عدم يقين في شأن معناها، لا سيما إن قبلت تلك الوجوه على اختلافها وتباينها، وهو ما يميزه تفسير الطبري بالخصوص. فلنذكر في هذا السبيل أن الشك درجات وأن اليقين درجة واحدة... (252).

(249) في النص المطبق: في النبوة، وهو تصحيف.

(250) المعنى، 107/5.

(251) سواء نظرنا إلى ظاهرة غياب بعض الألفاظ في القرآن من وجهة السنية بحجة، أم من وجهة نظر إيمانية باعتبار أنها لم تنكح عبثاً وصدقة، فإن غيابها ذو دلالة لا تنكر وجدرة بالدرس. انظر في هذا المجال:

R. Brunschvig, *Simples remarques négatives sur le vocabulaire du Coran*

(252) انظر ما قاله الجاحظ في الحيوان، 35/6: «ثم أعلم أن الشك في طبقات عند جميعهم (أى المتكلمين) ولم يجمعوا على أن اليقين طبقات في القوة والضعف».

— وأن إرادة نقض العقائد النصرانية - والسعي بذلك الى تحقيق غاية نفعية مباشرة - عرقلت الغائية المعرفية المجردة ومنعت من تسليط الأضواء اللازمة على مشكلة المسيح في القرآن، بل ومن اعتبار ما جاء عنه في القرآن مشكلا على الإطلاق.

— وأن مرّة هذا الموقف هو الزعم - عن وعي وعن غير وعي - بأن كل النصوص القرآنية خاضعة للفهم في نطاق الأطر الذهنية والثقافية السائدة، وعدم التسليم بأن المعطى المقدس يفترض قدرا أدنى من الالتحام به، والرضى ببقاء جوانب منه مستعصية على الآراء المبررة.

— وأن أي مفكر إسلامي، في الفترة التي تعيننا، لم يتبين أن القرآن إنما يرسم حقائق يتعين الإيمان بها، وله أسلوبه الخاص في تقريرها، فلا جدوى من إقحامه في الخصومات اللاهوتية والكلامية التي لها فنياتها الخاصة، إذ في ذلك ادعاء مرفوض لمشروعية التكلم باسم الله وكأنه فوض للناس الحديث مكانه.

ونحن لا ننكر، رغم هذه المآخذ والنقائص، المجهود الفكري الذي بذله المفكرون المسلمون، ولكن إبداءنا للملاحظات السالفة يرمي إلى الإشعار بأن الفكر الإسلامي في فترته الكلاسيكية لا يستجيب إلى ما ينتظره القارئ المعاصر ويطمح إلى معرفته استجابة كاملة، إذا ما رغب في الوقوف على المسحولوجيا القرآنية وهو على بينة من عقائد النصارى في المسيح. وبناء على هذا الأساس يحق لنا أن نتساءل عن مدى بلوغ الردود الإسلامية على النصارى هدفها المتمثل في دحض المعتقدات المسيحية بالاعتماد على القرآن والاحتجاج بآياته. فكيف كان الأمر في الرد بالنصوص «الكتابية»؟

### ثانيا: الأدلة «الكتابية»

إن الذين اعتنوا بتتبع ما جاء عن المسيح في العهد الجديد بالخصوص وفي الأنجيل بصفة أخص متفقون على هذا الرأي الذي عبّر عنه الحسن بن أيوب بقوله: «وإذا نظر في الانجيل وكتب بولص وغيره ممن يحتج به النصارى وجد نحو من عشرين ألف آية مما فيه اسم المسيح وكلها تنطق بعبودية المسيح وأنه مبعوث مربوب وأن الله اختصه بالكرامات ما خلا آيات يسيرة مشكلات قد تأولها كل فريق من أولئك الذين وضعوا الشريعة باختيارهم على هواهم، فأخذوا بذلك التأويل الفاسد وتركوا المعظم الذي ينطق بعبوديته. فلو كانوا قصدوا الحق لردوا تلك المشكلات الشاذة اليسيرة التي يوجد لها من التأويل خلاف ما يتأولونه على

الواضحات الكثيرة التي قد بانت بغير تأويل، لأنه يجب أن يقاس الجزء على الكل ويستدل على ما غاب بما حضر وعلى ما أشكل بما ظهر...» (253).

ويضيف عبد الجبار إلى وجوب التأويل في صورة ثبوت النقل ضرورة الاعتماد على العقل في كل ما يتعلق بصفة الله، فيعتبر أن «من عوّل منهم في هذا الباب على اتباع من سلف والرجوع إلى الكتب وتقليد التلامذة الأربعة فقوله ساقط، لأن الكلام في صفة القديم عز وجل وما يصح عليه وما لا يصح لا يجوز أن يرجع فيه إلى السمع. ولو ثبت ما ادعوه سمعا لوجب أن يتأول على وفق ما يقتضيه» (254).

ويتسم موقف الناشئ الأكبر بكثير من الاستعلاء على الذين «يذهبون إلى ظاهر الانجيل وإلى التقليد لأسلافهم» في إثبات ألوهية عيسى، إذ «ليس يتيأ لمن ذهب إلى لفظ الانجيل أن يقيم فيه برهاناً أن عيسى ابن الله دون غيره... وليس يمكنهم أن يدعوا أن عيسى ابن الله من قبل توقيف النبي إياهم على ذلك، إذ ليس عندهم أكثر من لفظ الانجيل للذي ينازعونه، فيمكن من قلد أن يدعي إطباق أهل الملة على ذلك، ولا مع أحد من القوم برهان من كتاب ولا توقيف على أي جهة هو ابن الله: أعلى اتحاده به بالجوهريّة أم بالقنومية أم بالمسرة أم بغير ذلك. وذلك أبعد من أن يدعوا في ذلك توقيفاً» (255). ولا شك أن شعورا من هذا القبيل هو الذي دفع أبا عيسى الوراق إلى عدم الاستدلال بنص كتابي واحد رغم امتداد رده في موضوع الاتحاد على ثمان وستين صفحة كاملة.

وفي مقابل ذلك أولى عدد من أصحاب الردود الحجج الكتابية عناية كبرى وكادوا يقصرون عليها احتجاجهم، حتى أن النصوص التي استشهدوا بها تجاوزت في عددها النصوص القرآنية المعتمدة تجاوزا ملحوظا. وقد قسمت هذه النصوص على الردود حسب الجدول التالي:

---

(253) الجواب الصحيح، 2/361-362. ويقول ابن أيوب في موضع آخر: «كلما تأملنا معكم في نسبة المسيح عمّ إلى الإلهية وعبادتكم له مع الله على الجهة التي تذهبون إليها وتطلبون لكم الحجة في ذلك من كتبكم ازددنا بصيرة في استحالة ذلك ووضعكم له من القول ما لا يثبت لكم به حجة ولا يشهد به لكم شيء من كتبكم»، الجواب الصحيح، 2/355.

(254) المغني، 5/142.

(255) الكتاب الأوسط في المقالات، ص ص 82-83.





رد مجهول المؤلف	الماتريدي	البلخني	الناشئي	الجاحظ	المغني	الدين والدولة	اتمهيد	الحسيني	تبيين	ابن ايوب	رد الطبري		
								x			x	21	7
								x				29-22	
								x				12-11	8
								x				22-19	
										x	x	41-40	10
										x	x	6-2	11
										x		11	
									x			19-16	
										x	x	25	
										x	x	18	12
					x	x				x	x	41-39	
												49	
											x	50	
									x		x	54-53	13
							x			x	x	57	
								x		x		31-25, 22	14
								x	x	x		17-13	16
									x	x		17-14	17
									x	x	x	17-16	19
										x		23-20	20
										x		46-45	21
									x		x	9	23
						x			x	x		36	24
											x	24	26

	9	8	7	6	5	4	3	2	1				
رد مجهول المؤلف										x	28-26	26	متى
المازدي	x									x	39-38		
البلخي				x	x					x	54-53		
الناشي											64-63		
الجاحظ		x			x					x	46	27	
الغني											32	3	مرقس
الدين والدولة				x							38	4	
التهيد					x						45	10	
الحسيني											32	13	
تقيت							x				34	15	
ابن ايوب								x			35-28	1	لوقا
رد الطبري						x	x	x	x	x	12	2	
											40		
								x			52		
					x						16	3	
											21	10	
											22		
							x				14-13	12	
								x			30-28	22	
											44		
											1	23	
								x			20-15	24	
											39-36		
											1	1	يوحنا
						x					16,13-12		

رد مجهول المؤلف	الماتريدي	البلخي	الناشي	الماحظ	المغني	الدين والدولة	التمهيد	الحسيني	تبيين	ابن أيوب	رد الطبري		
									x	x	x	18	1
								x				45	
									x			9	4
										x	x	26	5
										x	x	32-31	
											x	44	
									x	x	x	38	6
								x				38-31	8
								x	x			39	
								x	x	x	x	40	
								x			x	42-41	
								x				47-43	
										x	x	50-48	
							x	x	x			58-56	
							x	x	x	x		42-41	11
								x				48-47	12
										x		16	13
							x			x		9	14
								x				11-10	
								x	x	x		24	
									x	x		28	
									x	x		1/15-30	
										x		15	16
								x		x		3-1	17
								x				18-11	

	9	8	7	6	5	4	3	2	1				
رد مجهول المؤلف	الماتريدي	البلخي	الناشي	الجاحظ	المغني	الدين والدولة	التهويد	الحسيني	تبيين	ابن ايوب	رد الطبري		
									x		26-25	17	حنا
									x		27-25	19	
											34		
									x		36		
		x	x	x	x				x	x	17	20	
							x				21		
										x	24-22 2		أعمال الرسل
									x		36		
										x	15	3	
										x	30	5	
										x	25-24	17	
										x	17		1 تيموتاوس ا
										x	16-15	6	
					x						3-1	4	1 يوحنا

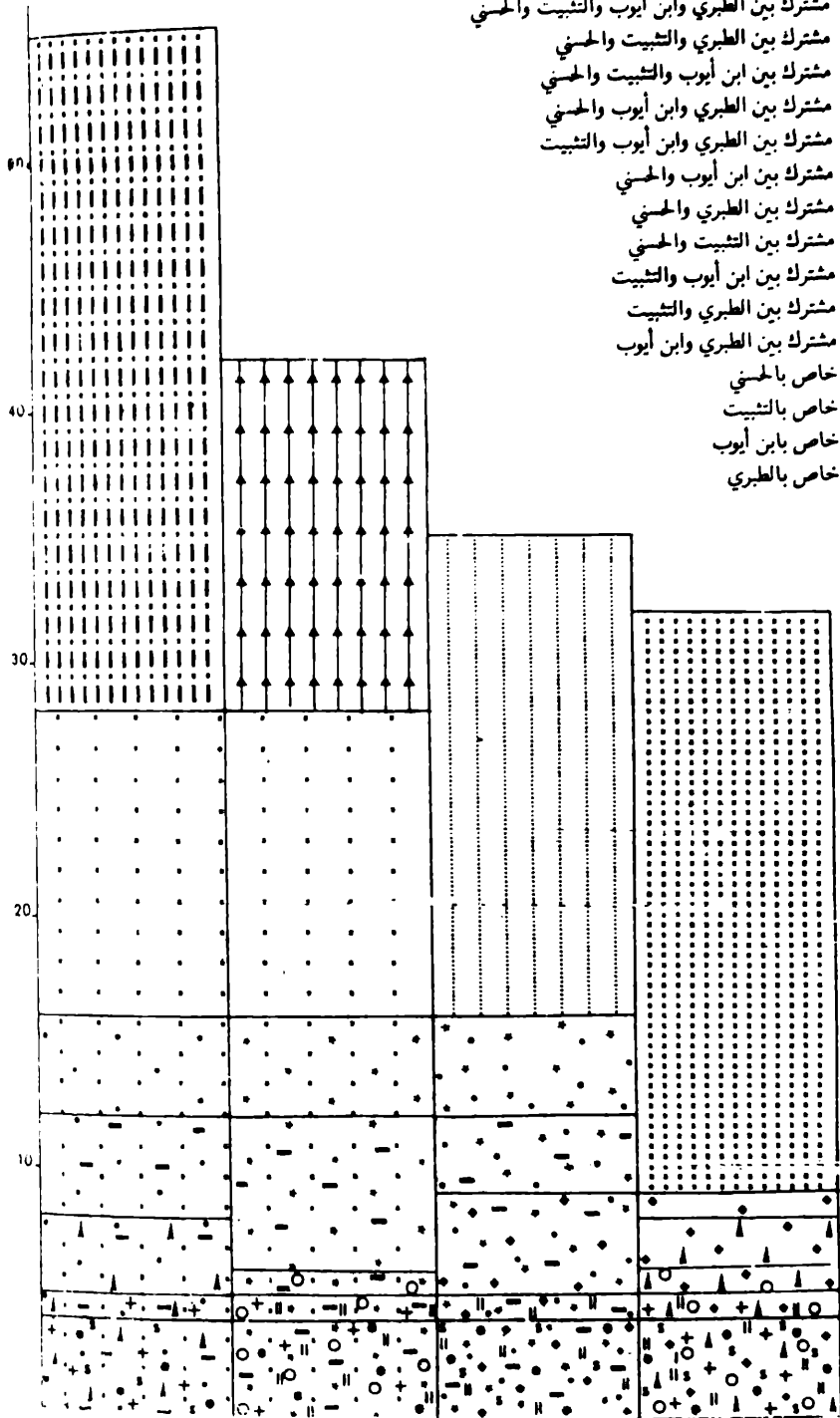
ويتضح من قراءة هذا الجدول أن أربعة آثار أوردت عددا وافرا من النصوص، فاحتوى رد عليّ الطبري على 55 نصا، وكتاب الحسن بن أيوب على 42، وتشبثت دلائل النبوة على 35، ورد القاسم بن إبراهيم الحسني على 32، بينما لم يرد في آثار أربعة أخرى سوى نص واحد في كل أثر، وهي: الكتاب الأوسط في المقالات للناشئ، وأوائل الأدلة للبلخي، وكتاب التوحيد للماتر يدي، والرد المجهول للمؤلف والعنوان. وكان نصيب الآثار الأربعة الباقية التي احتج أصحابها بالأناجيل على التحو التالي: كتاب التمهيد للباقلاني: 9 نصوص، كتاب الدين والدولة لعلي الطبري: 6، المغني لعبد الجبار: 3، والرد على النصاري للجاحظ: نصاب.

وإذا كان مجمل الشواهد الكتابية 110، فالملاحظ أن نصفها - أي 55 - ورد في رد علي الطبري وأن 46 و 2 في المائة منها - أي 42 - جاءت في كتاب ابن أيوب - وليس من باب الصدفة أن يكون المؤلفان اللذان يحتلان المرتبتين الأولى والثانية نصرانيين أسلمًا.

هذا ولم تنفرد الآثار الأربعة الأخيرة في الترتيب بأي نص، بينما انفرد كل من رد الجاحظ والمغني بنص واحد، والدين والدولة بنصين، والتمهيد بثلاثة نصوص، وكتاب ابن أيوب بـ 14 نصا، والتشبيث بـ 19، ورد الحسني بـ 21، ورد الطبري بـ 27.

أما النصوص المشتركة بين الردود الأربعة التي وردت فيها أكبر مجموعة فهي:

- 4 نصوص بين رد الطبري وكتاب ابن أيوب والتشبيث ورد الحسني،
- 4 نصوص بين رد الطبري والتشبيث ورد الحسني،
- 5 نصوص بين رد الطبري وكتاب ابن أيوب ورد الحسني،
- 5 نصوص بين كتاب ابن أيوب والتشبيث ورد الحسني،
- 12 نصا بين رد الطبري وكتاب ابن أيوب والتشبيث،
- 6 نصوص بين كتاب ابن أيوب ورد الحسني،
- 8 نصوص بين رد الطبري ورد الحسني،
- 9 نصوص بين التشبيث ورد الحسني،
- 16 نصا بين رد الطبري والتشبيث،
- 16 نصا كذلك بين كتاب ابن أيوب والتشبيث،
- وأخيرا 28 نصا بين رد الطبري وكتاب ابن أيوب. (انظر الرسم).



وإذا كانت الأرقام السابقة مفيدة في معرفة مدى اعتماد أصحاب الردود على العهد الجديد لدحض العقيدة المسيحية في ألوهية عيسى، بالإضافة إلى فائدتها في تبين الصلات الموجودة بين مختلف الردود وربما أخذ بعضها من البعض الآخر، وفي البحث عن الأصول والترجمات العربية لـ«الكتاب المقدس» التي استقيت منها هذه الشواهد، فإن الاشتراك في إيراد عدد من النصوص - مهما كانت درجته - لا يدل في حد ذاته على أهميتها. وإن تعذر تحليل الاستدلال بالنصوص المائة وعشر جميعها، لما يؤدي إليه من تكرار ولورود العديد من الشواهد الواحد تلو الآخر بدون أي تعليق (256)، يحملنا على البحث عن معيار آخر في اختيار نصوص الأناجيل التي أثار انتباه المسلمين. لذا رأينا الاقتصار، في تحليلنا للرد بالنصوص «الكتابية»، على ما تواتر منها ثلاث مرات أو أكثر في ردود مختلفة، وهي:

(1) يوحنا 17/20 : 7 مرات،

(2) متى 39-38/26 : 6 مرات،

(3) متى 11-1/4 : 5 مرات،

(4) متى 1/1 ؛ لوقا 35-28/1 ؛ يوحنا 40/8 ؛ 42-41/11 : 4 مرات،

(5) متى 16/3، 17 ؛ 9/5 ؛ 9/6 ؛ 41-39/12 ؛ 57/13 ؛ 17-13/16 ؛ 17-16/19 ؛ 36/24 ؛ يوحنا 18/1 ؛ 38/6 ؛ 58-56/8 ؛ 24/14 : 3 مرات.

فيكون مجموعها عشرين نصا في مقابل 25 نصا تواترت مرتين و65 نصا لم ترد إلا مرة واحدة.

وإن تركيزنا على هذه النصوص في الدرجة الأولى لن يمنعنا بالطبع من التعرّيج على غيرها، نظرا لأن الشواهد تأتي في الغالب مجموعة من جهة، ولأن غرضنا من جهة ثانية إنما هو الإحاطة بالمحاور التي تدور حولها هذه الطريقة في الجدل لا النصوص ذاتها. وفي هذا الصدد يمكن تبين ثلاثة مواقف كبرى من كتاب النصارى المقدس:

(256) أحسن مثال لهذه الظاهرة في رد الحسيني خاصة ص ص 24-31.

أ) الموقف الأول يقوم على قبول ما جاء فيه على أنه صريح في الدلالة على عدم الوهية المسيح، وأنه موافق لما يقتضيه العقل، وغير متعارض مع التوحيد المطلق الذي هو إيمان عيسى نفسه وإيمان المسلمين. يقول الحسني مثلاً: «فقد وجدنا ووجدتم في الأناجيل الأربعة شهادات مختلفة... مثل ما لا تنكرون من قوله في أول ما وضع من إنجيله: «هذا ميلاد يسوع المسيح بن داود» (257). فهذه شهادته، وهو من الحواريين، على أن أبا المسيح داود وأن المسيح ابنه وهو منه مولود. وهذه الشهادة في الأناجيل الأربعة نظائر كثيرة، وفي ذلك حجة عليكم لا تدفع ظاهرة منيرة» (258).

أما علي الطبري فينتقل من مصادرة تتمثل في وجود اثني عشر وجهاً «اتفقت الأمم الموجودة والأديان المسددة عليها، أن الله لا يعرف إلا بها ولا يعبر بخلافها» ثم يعقب عليها بقوله: «فإن ذكر ذاكر خالفاً بخلاف هذه الوجوه فيعلم السامع أنه مبطل وأن الموصوف بغير ما ذكرناه مخلوق وليس بخالق، وأنه زمني وليس بأزلي». ويأتي بعد ذلك بشواهد من شأنها في نظره تدعيم ما ذهب إليه، وهي على التوالي سفر الخروج 20/33؛ 20/4؛ المزمير 121 (120)/4؛ 50 (49)/13؛ 145 (144)/13، 3؛ ويوحنا 18/1 (259).

و يقدم الحسن بن أيوب عدداً من الشواهد الإنجيلية ثم يتساءل: «فأ يكون يا هؤلاء أفصح أو أبين وأوضح من اجتماع هذه الشواهد لكم في كتبكم! ما رضيتم بقوله في نفسه ولا بقول تلامذته فيه ولا بقول من تنبأ عليه من الأنبياء ولا قول جموعه الذين تولوه لمن سألهم من مخالفيهم عنه، وتركتهم ذلك كله وأخذتم بآراء قوم تأولوا لكم على علمكم؛ فإنهم قد اختلفوا أيضاً في الرأي فقال كل قوم في المسيح ما اختاروا، واتبع كلامهم طائفة قالوا بقولهم، ثم سلك من بعدهم سبيل الآباء في الاقتداء بهم. فبينوا لنا حجتكم في ذلك، وهيئات من حجة...» (260).

(257) متى 1/1.

(258) رد الحسني، ص 21.

(259) رد الطبري، ص 17.

(260) الجواب الصحيح، 2/358.



ويقول بعد قليل: «وما يشهد بصحة قولنا وبطلان ما تأوله أولوكم في عبودية المسيح أن متى التلميذ حين بنى كتابه أول ما ابتدأ به أن قال: «كتاب مولد يسوع المسيح بن داود بن ابراهيم» فنسبه إلى من كان منه على الصحة ولم يقل إنه ابن الله ولا إنه إله من إله كما يقولون. فإن قلتم إن تسمية يسوع للناسوت - الذي قد جعلتموه حجة بينكم وبين كل من التمس الحجة منكم عند الانقطاع، فيما يعترف به المسيح من العبودية - فقد نسق متى على اسم يسوع، الذي هو عندكم اسم للناسوت، المسيح الذي هو جامع الناسوت واللاهوت. فأى حجة في إبطال هذا التأويل أوضح من هذا؟» (261).

وكذلك يفعل عبد الجبار فيورد عددا من الشواهد ثم يضيف: «ومثل هذا من أقواله وأفعاله أكثر من أن يحصى، وهو معهم في أناجيلهم، حتى لقد أحصى أهل المعرفة والعلم فوجدوا المسيح عم له من الإقرار على نفسه بالعبودية والضعف والحاجة والفقر والفاقة، ولله عز وجل بالغنى والرّبوبية، ما لم يكادوا يجدونه لأحد من الأنبياء والصالحين. ثم تقول فيه النصرارى ما قد سمعت!» (262).

في كل هذه الحالات نجد اعترافا «تكتيكيا» بالأناجيل من باب محاربة الطرف المقابل بسلاحه قصد إلزامه بالإقرار بأن عيسى بشر، فهذا ما لا ينكره النصرارى، بل بأنه ليس إلا بشرا رسولا، وهو محل الخلاف. ومن هنا كان لا بد من التعرض إلى شهادة الاناجيل على بنوة المسيح لله.

ب) لم ينكر عدد من أصحاب الردود مبدئيا النصوص الانجيلية التي تثبت أن عيسى ابن الله. ولكنهم سعوا إلى التأكيد على احتمالها تأويلا مختلف عن تأويل النصرارى لها، وأبرزوا بالخصوص عدم اختصاص عيسى بهذه البنوة إذ كانت مشتركة بينه وبين أنبياء آخرين وحتى بينه وبين تلاميذه بشهادة الكتب التي يؤمنون بها ذاتها. وهذه نماذج تعبر عن هذا الموقف:

نعود الى الحسيني فنراه يقول عن هذا الصنف من النصوص: «ومما زعموا فاعرفوه أنه دهم وشهد على ما ادعوا له (263) واعتقدوا من خلال أقاويلهم، قول

(261) المصدر نفسه، 360/2.

(262) تثبيت دلائل النبوة، 113-114.

(263) في النص المطبوع: ما ادعوا لهم. ولا شك أنه تصحيف لأن الضمير لا يمكن أن يعود هنا الى على عيسى.

الله - زعموا - في إنجيلهم في المسيح بن مريم (ص): «هذا ابني الحبيب الصني» (264)، وقول سمعان الصفا له: «أنت ابن الله الحق» (265). وما ذكروا من هذا - إن صح - ومثله مما يدعون على الله وعلى رسله فقد يوجد له تأويل لما قالوا مبطل مزيل لا ينكرونه ولا يدفعونه ولا يكذبون من خالفهم فيه ولا ينازعونه، فمن ذلك ما هم عليه وغيرهم مجمعون، لا يختلفون فيه كلهم ولا يتنازعون، من أن ملائكة الله ومن مضى من رسل الله لم يسبحوا المسيح قط ولم يعبدوه ولم يزعم أحد منهم أن الله ولده. ومن تأويل ما ذكروا من الولد والابن في زمن المسيح وكل زمن أن الناس لم يزالوا يدعون ابنا وولدا من تبناوا وأحبوا وحظي عندهم وإن لم يكن على طريق التناسل ولدهم. ثم لم يزل ذلك لديهم معروفا قديما وحديثا، لا سيما في القدماء من أهل العلم والحكام، فكان الحكيم منهم يقول: «يا بني» لمن علمه، ويدعو المتعلم باسم الأبوة معلمه فيقول: «قد قلت وقلنا يا أبانا»، وربما قال أحدهم: «يا أبت»... وذلك والحمد لله في الأمم كلها فأوجد موجود يقوله الرحيم منهم لمن ليس بابن له مولود» (266).

ويجادل ابن أيوب الذين يعتمدون في اعتقادهم بألوهية المسيح على قوله إنه قبل ابراهيم لجرهم إلى وضعه في نفس منزلة سليمان وداود: «فإن قلت إن المسيح قال في الانجيل: «أنا قبل ابراهيم» (267)، فكيف يكون قبل ابراهيم وإنما هو من ولده؟ ولكن لما قال «قبل ابراهيم» علمنا ما أراد: أنه قبل ابراهيم من جهة الإلهية. قلنا: هذا سليمان بن داود يقول في حكته: «أنا قبل الدنيا وكنت مع الله حيث بدأ الأرض» (268). فما الفرق بين من قال إن سليمان ابن الله وإنه إنما قال أنا قبل الدنيا بالإلهية؟ وقد قال داود أيضا في الزبور: «ذكرتك من البدء يا رب في البدء وهديت بكل أعمالك» (269)، فإن قلت إن كلام سليمان وداود (270) متأول لأنها من ولد اسرائيل وليس يجوز أن يكونا قبل الدنيا، قلنا:

(264) متى 17/3؛ 17/5، مرقس 1/11.

(265) متى 16/16، حيث جاء: أنت ابن الله الحي.

(266) رد الحسني، 22-23؛ وقارن برد الطبري، 35.

(267) يوحنا 8/58.

(268) الأمثال 8/23-22.

(269) راجع المزمور 143 (142)/5.

(270) في النص المطبوع: سليمان بن داود.

وكذلك قول المسيح «أنا قبل إبراهيم» (271) متأول لأنه من ولد إبراهيم ولا يجوز أن يكون كان قبيل إبراهيم. فإن تأولتم تأولنا، وإن تعلقتم بظاهر الخبر في المسيح تعلقنا بظاهر الخبر في سليمان وداود، وإلا فما الفرق؟ وقد قدمنا هذا الاحتجاج على تأويلكم لتعلموا بطلان ما ذهبتم إليه على أنه تأويل غير واقع لحقه...» (272).

ويستعمل الباقلاني نفس طريقة ابن أيوب وحججه ولكنه يأتي بالاضافة إليه بإمكانيات أخرى لتأويل قول عيسى الذي يعتمد عليه النصارى: «وإن قالوا: إنما وجبت إلهية المسيح لأنه قال - وهو الصادق في قوله -: «أنا قبل إبراهيم»، وهو إنسان من ولد إبراهيم، فعلمنا بذلك أنه قبل إبراهيم بلاهوته وابنه بناسوته، يقال لهم: «ما أنكرتم أن يكون المراد بقوله «أنا قبل إبراهيم» أي كثير من ديني وشرعي كان متعبدا به ومشروعا قبل إبراهيم على لسان بعض الرسل؟ أو ما أنكرتم أن يكون أراد بقوله «أنا قبل إبراهيم» مكتوبا عند الله، أو أنا معروف قبل إبراهيم عند قوم من الملائكة، أو أنا مبعوث إلى المحشر قبل إبراهيم؟ إذ لا يجوز إثبات الربوبية لجسد أكل الطعام ومشى في الأسواق. والقول بأن اللاهوت اتحد به بعيد يحتمل التأويل. وقد قال سليمان عم في كتابه: «أنا قبل الدنيا وكنت مع الله حيث مد الأرض. وكنت صبيا ألعب بين يدي الله» (273)، ولم يجب أن يكون سليمان قبل الدين ومع الله سبحانه حيث مد الأرض بلاهوته، وأن يكون ابن داود بناسوته. فإن قالوا: أراد أن اسمي عند الله قبل خلق الدنيا وفي علمه وعنده حيث مد الأرض، أو العلم بإرسالي وتمليكي، أو غير ذلك من التأويلات، قيل لهم مثله فيما احتجوا به. ولا جواب عنه» (274).

ج) ويتسم الموقف الثالث من «الكتاب المقدس» بكثير من الصرامة. فهو إما رفض قطعي لما جاء فيه مما يتنافى والعقيدة الإسلامية أو احتراز شديد على الأقل في كل ما ليس مقبولا في العربية بحيث يتعين تأويله، إذ كان مجازه «يجري مجرى المتشابه في القرآن»، ولا يصح بالتالي بناء عقيدة ألوهية المسيح عليه - على فرض أن المسيح قد نطق به بالفعل. وقد كان هذا موقف الجاحظ والقاضي عبد الجبار بالخصوص.

(271) في النص المطبوع كذلك: أنا قبل الدنيا. ولعله سهو من الناسخ.

(272) الجواب الصحيح، 2/342-343.

(273) الأمثال 23-22/8، 30.

(274) التمهيد، ص 102-103.

فيلاحظ الجاحظ أن من المتكلمين من «كان يجوز دعوى أهل الكتاب على التوراة والانجيل والزبور وكتب الأنبياء» في النصوص التي تنسب الأبوة أو البنية إلى الله. وحكمه القاطع عليها أنها «أمور عجيبة ومذاهب شنيعة تدل على سوء عبارة اليهود، وسوء تأويل أصحاب الكتب، وجهلهم مجازات الكلام وتصاريه اللغات ونقل لغة إلى لغة، وما يجوز على الله وما لا يجوز. وسبب هذا التأويل كله الغني والتقليد واعتقاد التشبيه» (275).

ويقول عبد الجبار الموضوع من وجوه عديدة فيقول في المغني: «وأما ما يتعلقون به من أن في الانجيل «إني ذاهب إلى أبي» (276)، واعتمادهم على ذلك في أنه تسمى ابنا له وتسمى تعالى أبا... قالوا: فيجب أن يكون ذلك حكما من الله أمرنا أن نسميه به، والله تعالى أن يتعبد بذلك، إن لم يكن ذلك الاسم شائعا في اللغة كقولكم في الأسماء الشرعية، فغلط. وذلك أن ما ذكره مجري مجرى أخبار الآحاد في أنا لا نعلم صحته، فلا يجوز أن ندين به ونقطع بصحته» (277).

فيطبق إذن على الأناجيل معايير الصحة في الأخبار كما تبلورت في علوم الحديث ويرفضها على هذا الأساس. إلا أنه يضيف بعد ذلك افتراضا نظريا: «فإن قيل: إن صح ذلك في التوراة أو الانجيل هل له مخرج صحيح؟» ويجب عنه: «قيل له: إنه لا معرفة لنا بتلك اللغة فلا يلزمنا تأول ما فيها. وإنما يجب أن نعلم ما يستحيل على الله تعالى من اتخاذ الولد، وأنه لا يصح أن نتكلم بما يريد به ذلك أو يريد أشباه ذلك بشيء من كلامهم. ومتى علمنا ذلك حملنا ما ذكر عن التوراة والانجيل - إن صح - على أن المراد به في الجملة غير البنية. ولا يمتنع أن يكون في لغتهم يتجاوز بذلك ويراد به كونه قديما وإلها وربا، وإن كان ذلك في لغتنا لا يصح.

«واللغات تختلف أحوالها في ذلك، ولذلك قلنا إن من نقل لغة إلى لغة فيجب أن يكون عالما بما يصح على الله تعالى وما لا يصح من جهة العقل، ويكون عالما بحقيقة اللغتين ومجازهما، لأن اللفظة قد تستعمل في اللغة حقيقة في شيء مجازيا وغيره، وما وضع موضعها من اللغة الثانية يستعمل في الحقيقة دون المجاز. فنقل مجاز تلك اللغة إلى ما هو حقيقة في هذه اللغة فقد أخطأ. ولا شك أن في هذه الكتب من المجازات ما يجري مجرى المتشابه في القرآن...

(275) رد الجاحظ، ص 25.

(276) يرحنا 17/20.

(277) المغني، 110-109/5.

«وقد حكى أن المذكور في الانجيل: «إني ذاهب إلى أبي وأبيكم» (278)، وهذا يوجب كونه أبا لهم كما أنه أب له. وقد قيل: إن الصحيح «إني ذاهب إلى ربي وربكم»، وأن الغلط وقع في حكاية الحروف وإبدال الألف بالراء» (279). وإذا كانت الملاحظة الأخيرة لا تخلو من السذاجة وتذكر بمستوى معرفة رجال القرن الثاني/الثامن للمسيحية (280) أكثر مما تدل على مستوى هذه المعرفة في القرن الرابع/العاشر، فإن ما قاله القاضي عن وجوب اعتبار خصائص كل لغة وعبرتها المميزة وما يجري فيها مجرى المجاز ومقارنته مجازات الأناجيل ومتشابه القرآن ينم عن احساس بقضية جوهرية في التعامل مع النصوص المقدسة لا ينكرها الفكر الحديث (281). فنرى مثلا العديد من اللاهوتيين الغربيين المعاصرين يعيرون أهمية قصوى للعقلية السامية التي ظهرت فيها المسيحية أول ما ظهرت وللغات التي تعبر عن هذه العقلية، ويبحثون تبعاً لذلك عن المفاهيم الأصلية للكلمات التي تتمحور حولها العقائد، سعياً منهم إلى بلوغ المعطى الإيماني البدائي عبر القشور المتراكمة والطبقات العديدة التي خلفتها الثقافات المختلفة عبر العصور (282).

ونشير أخيراً في نطاق الموقف الثالث من الأناجيل إلى نصين وردا في تثبيت دلائل النبوة، يوازي الأول منها بين المسيحية النصرانية والمسيحية المانوية من موقع إسلامي، ويفيد الثاني أن الذين أسلموا من النصارى هم الذين يرجع

(278) يوحنا 17/20.

(279) المعنى، 111-110/5.

(280) «روي أن أبا عمرو بن العلاء كان يقول: «لعلم العربية هو الدين بعينه». فبلغ ذلك عبد الله بن المبارك، فقال: «صدق، لأنني رأيت النصارى قد عبدوا المسيح لجهلهم بذلك: قال الله تعالى: «أنا ولدتك من مريم وأنت نبيتي» فحسبه يقول: «أنا ولدتك وأنت نبيتي»، فبتخفيف اللام وتقديم الباء وتعريض الضمة بالفتحة كفروا»، ياقوت، معجم الأديباء، 5453/1.

(281) وقد انتبه البيروني إلى ذلك منذ القرن الخامس/السادس في تحقيق ما للهند... 28-29: «وهكذا اسم «الأبوة» و«البنوة» فإن الإسلام لا يسمح بها إذ الولد والابن في العربية متقاربا المعنى، وما وراء الولد من الولدين والولادة منى عن معاني الربوبية. وما عدا لغة العرب يتسع لذلك جدا حتى تكون المحاطبة فيها بالأب قريبة من المحاطبة بالسيد. وقد علم ما عليه النصارى من ذلك حتى أن من لا يقول بالأب والابن فهو خارج عن جملة ملتهم». والملاحظ أنه أضاف إلى هذا الوصف الألسني وصفا تاريخيا - كلاميا فيه رفض ضمني لتخصيص عيسى بالبنوة الإلهية فقال: «والابن يرجع إلى عيسى بمعنى الاختصاص والأثرة، وليس يقصر عليه بل يعدهو إلى غيره، فهو الذي يأمر تلاميذه في الدعاء بأن يقولوا: «يا أبانا الذي في السماء» ويخبرهم في نعي نفسه إلهم بأنه «ذاهب إلى أبيه وأبيهم»، ويفسر ذلك بقوله في أكثر كلامه عن نفسه «إنه ابن البشر». وليست النصارى على ذلك وحدها، ولكن اليهود تشاركها، فإن في سفر الملوك «إن الله تعالى عزى داود على ابنه المولود من امرأة أور يا ووعده منها ابنا يتبناه». فإذا جاز بالثبني بالعبري أن يكون سليمان ابنا، جاز أن يكون الثبني أباً...».

(282) لسخنا إلى هذه الظاهرة وإلى تفاعل العقليتين السامية واليونانية في لورة العقائد المسيحية في الباب الأول أعلاه.

إليهم الفضل في دحض الوهية المسيح بالحجج الكتابية بحيث وفروا للمسلمين مجموعة من النصوص ما لبثت أن أصبحت مرجعا لكل من يتصدى لهذا المبحث، فيستغني بها عن الرجوع إلى كتب النصارى ذاتها. وهو ما يدعم النتيجة التي استخلصناها من إحصاء الشواهد الكتابية فرأينا أن نصرانيين «مهتدين» قد استأثرا بنصيب الأسد منها.

يخاطب عبد الجبار النصارى قائلا: «ليس المسيح أول من كذب عليه، وأنتم تعلمون أن ماني القس يدعى التحقيق بالمسيح، وأنه من أتباعه، وأنه ليس أحد على شريعته ووصاياه إلا هو وأتباعه، وأن الانجيل الذي معه هو إنجيله. وهويذكر عنه أنه كان يحرم على الناس كلهم وعلى نفسه النساء وذبائح الحيوان... وعندكم أنه قد كذب على المسيح وافتري وأخطأ فيما تأول... فهذه سبيلكم في دعاويكم على المسيح، وأنتم في هذا أشد فضيحة من المانية لأن تصديق المسيح للأنبياء وشهادته بما شهدوا به من توحيد الله وإفراده بالقدم والربوبية والحكمة أبين من كل بيتن وأوضح من كل واضح. والعقلاء يردون المجهول بالمعلوم وما التبس بما اتضح وما يحتمل بما لا يحتمل...» (283).

ويقول في النص الثاني: «وفي النصارى قوم استبصروا وأسلموا وتتبعوا المواضع والألفاظ التي تدعيها النصارى على المسيح، وقالوا لهم: ما نعلم المسيح قال ذلك، ولو قاله لما ضاق مجازه وتأويله، وذكروا لهم عن إبراهيم ولوط وداود وسليمان وعن غيرهم من الأنبياء شيئا كثيرا». ثم يتوجه إلى قارئه المسلم معقبا: «ولا حاجة بك إلى ذكره ومعرفته، ولو عرفته لم يكن به بأس، ولكن ارجع أبدا إلى أصل الدعوة والنحلة والمعروف من قول النبي، وردة المجهول بالمعلوم. وقد استغنيت عن التأويل كما تقدم لك» (284).

ومهما كان الموقف المعلن عنه أو الضمني من النصوص الكتابية عند أصحاب الردود الذين سلكوا سبيل الجدل بالحجج العقلية، فإنهم قد اعتبروا جميعا هذه الحجج ملزمة للنصارى على اختلاف فرقهم. ولهذا لا نجد في هذا المستوى تخصيصا لما يعتقده النساطرة أو اليعاقبة أو غيرهم في المسيح، خلافا لما سيكون عليه الأمر عند استعمال الحجج العقلية. وسنحرص فيما يلي على الوقوف على أدلتهم تلك، ونفسح المجال قدر الامكان لأصحاب الردود أنفسهم حتى يبينوا كيف تدل

(283) تثبيت دلائل النبوة، 114-115.

(284) المصدر نفسه، 117.

الأناجيل في نظرهم على عدم ألوهية المسيح وبنوته الالهية، أي على فساد عقيدة النصارى فيه وصحة العقيدة الاسلامية.

ونود قبل النظر في الأدلة الاسلامية المستمدة من كتب النصارى أن نرى كيف عرضت أدلة هؤلاء الكتابية، فنقتبس هذه الفقرة المعبرة من تثبيت دلائل النبوة، حيث خصصت سبع صفحات لهذا الغرض (99-105): «قالوا: وفي البشارة به حين قال جبريل لمريم «ها أنت تحمِلين وتلدِين. قالت له: كيف يكون هذا وما مسني رجل؟ فقال لها: ربناك معك وإلهنا معك وأيدي العليّ تحل عليك وروح القدس تأتيك والذي يولد منك قدوس ابن الله يدعى» (285). قالوا فقد خبرنا بأنها تحبل بابن الله لا بابن الناس وأنها تلد ابن الله لا ابن الناس وأن الله معها. قالوا: ولا نريد بقولنا «معها ومع ابنها» بمعنى التأييد والنصر والمعونة كما يكون الله مع الأنبياء والصالحين والمؤمنين لأن المسيح عند طوافنا الثلاث ليس بنبي ولا بعبد صالح، بل هورب الأنبياء وخالقهم وباعثهم ومرسلهم وناصرهم ومؤيدهم ورب الملائكة، ولا هو معها ومع ابنها بمعنى الخلق والتدبير والتقدير كما يكون مع سائر إناث الحيوان... ولكنه معها لحبلها به ولاحتواء بطنها عليه. فلماذا فارقت جميع إناث الحيوان وفارق ابنها جميع النبيين فصار الله وابن الله الذي نزل من السماء وحبلت به مريم وولدتها، والمولود منها إلهًا واحدًا ومسيحًا واحدًا ورسولًا واحدًا وخالقًا واحدًا مذ وقت بشارة جبريل عمّ لها، لا يقع بينهما فرق ولا يبطل الاتحاد بينهما بوجه من الوجوه» (286).

ويضيف بعد ذكر عدد من الشواهد: «وقال «أنا قبل ابراهيم وقد رأيت ابراهيم وما رأيته». فقال له اليهود: «كذبت، كيف تكون قبل ابراهيم وأنت من أبناء ثلاثين سنة»؟ فقال: «أنا عجنت طينة آدم، وبحضرتي خلق، وأنا أجيء وأذهب، وأذهب وأجيء» (287)، قالوا: وهذا القول عندنا للمسيح في الحقيقة، ولو كان قولًا للإله الذي ليس هو المسيح لما كان له معنى، وعندنا أن المسيح ابن آدم وربّه وخالقه ورازقه، وابن ابراهيم وربّه وخالقه ورازقه، وابن اسرائيل وربّه وخالقه ورازقه، وابن مريم وربّها وخالقتها ورازقها» (288). على أساس دحض هذا التأويل إذن بنيت الردود الاسلامية، وكان الهدف

(285) راجع لوقا 1/35-31.

(286) تثبيت دلائل النبوة، 101-102.

(287) قارن يوحنا 8/58-56.

(288) تثبيت، 103-104.

الأول بيان أن المسيح عبد مربوب وليس بإله، بما أنه صرح بأن له إلهًا. ومن هنا نفسر كثرة الاعتماد على يوحنا 17/20: «إني ذاهب إلى أبي وأبيكم وإلهي وإلهكم»، حيث استشهد بهذه الآية أربع عشرة مرة في سبعة ردود كما رأينا. ونكتفي هنا بإثبات أنموذج واحد من الاستدلال بهذا الشاهد: «فإن قلت إنه ثبت للمسيح البنوة بقوله «أبي وأبيكم» و«يا أبي» و«بمعني أبي»، قلنا: فإن كان الانجيل أنزل على هذه الألفاظ لم تبدل ولم تغتير فإن اللغة قد أجازت أن يسمى الولي ابنا، وقد سماكم الله جميعا بنيه وأنتم لستم في مثل حاله... وقال المسيح في الانجيل للحوار بين «أريد أن أذهب إلى أبي وأبيكم وإلهي وإلهكم» فسمى الحوار بين أبناء الله وأقرب بأن له إلهًا هو الله. ومن كان له إله فليس بإله كما تقولون. فإن زعمتم أن المسيح إنما استحق الإلهية بأن الله سماه ابنا فلتزمت ذلك ونشهد بالإلهية لكل من سماه الله ابنا، وإلا فما الفرق؟ فإن قلت إن اسرائيل وداود ونظراءهم إنما سموا أبناء الله على جهة الرحمة من الله لهم، والمسيح ابن الله على الحقيقة - تعالى الله عن ذلك -، قلنا: يجوز لمعارض أن يعارضكم فيقول لكم: ما تنكرون أن يكون اسرائيل وداود ابني الله على الحقيقة والمسيح ابن رحمة، وما الفرق؟» (289).

و يبدو من خلال هذا الرأي بوضوح أن ما ينكره المسلمون على النصارى هو الاعتبار في افراد عيسى بالبنوة «على الحقيقة» بينما أشرك هو نفسه غيره في البنوة من ناحية، ولم يبتدع هذه الصفة من جهة ثانية، بما أنها وردت في العهد القديم مقصودا بها عدد من الأنبياء أو حتى بنو اسرائيل كلهم. وليس من باب المبالغة التأكيد على أننا نضع اصبعنا هنا على نقطة الخلاف الرئيسية التي تتفرع عنها كل المسائل الأخرى لا بين المسيحيين والمسلمين فقط ولكن بين المسيحيين وغير المسيحيين عموما. إن هذه العقيدة لا تبدو لغير أصحابها في أفضل الحالات سوى نظرية بشرية تفتقر إلى الدليل الإلهي والحجة الكتابية المنزلة، في حين يتمثل ذلك الدليل عند النصارى في عمل روح القدس الذي هو المؤسس والموجه باستمرار للتقليد الكنسي وللمعطى الايماني الذي يحتوي عليه ذلك التقليد.

وما يثير استنكار أصحاب الردود بصفة خاصة أن النصارى ينسبون إلى الله ما لا يليق به وما يتعارض مع الانجيل. فالقاسم بن ابراهيم مثلا يردف قول المسيح: «قولوا يا أبانا تقدر اسمك لتنزل في الأرض ملكوتك وحكمك» (290) بهذا

(289) ابن أيوب، في الجواب الصحيح 2/340-341، وانظر كذلك ص 322 و323 و356. وقارن برد الطبري.

10، 22، 29، والناشئ، ص 82 والبلخي، ص 64، والتثبيت، 111، 120-119.

(290) متى 10/6.



الاستفهام الإنكاري: «فهل يتوهم أحد أنه أب من الآباء يلد و يتنسل و يتغير و يتغذى أو يصل إليه صلب أو نصب أو أذى؟ لا لحمد الله وكلاً وتبارك ربنا عن ذلك وتعالى، ولكنه أرحم بنا والطف وأعطف علينا وأرف من الآباء كلهم والأمهات، وفي أنفسنا فيما يهمننا من المهمات» (291).

وعلي الطبري يرى أن المسيح لم يدع قط الألوهية لأنه لو فعل ذلك لكان ناقض نفسه: «فإن قال قائل منهم: إن المسيح وإن كان وحد واعترف أنه مبعوث كما في الانجيل، فقد اعترف في غير موضع أنه الأزلي الخالق، فقد شتت على المسيح أقيح التشنيع ونسبه إلى التناقض باعترافه مرة بأن الله واحد وأنه مبعوث وادعائه بعد ذلك أنه خالقي أزلي. والمسيح بريء من ذلك ومن نسبه إلى ما لا يليق بالعقل، لأن الانجيل نطق أنه قال: «إني لم أجيء لأعمل لمشيئتي بل لمشيئة من أرسلني» (292) وقال متى تلميذ المسيح في إنجيله: «إن الشيطان دعا المسيح أن يسجد له وأراه ممالك الدنيا وزبرجدها وزخرفها ثم قال اسجد لي لأجعل هذا كله لك، فقال المسيح عمّ إنه مكتوب ألا تعبد إلا الرب إلهك ولا تسجد لشئ سواه» (293)» (294).

والملاحظ أن هذا الافتراض لم يكن نظرياً البتة في القرن الثالث/التاسع، فالمسيحيون كانوا دوماً يؤمنون بأن عيسى كان يعلم أنه الله، ولم يراجعوا رأيهم في هذا العلم الذاتي إلا منذ عهد قريب جداً تحت تأثير الدراسات التفسيرية الكتابية الحديثة التي أثبتت بما لا يدع مجالاً للشك أن نسبة الألوهية إليه إنما هي عملية تأويلية قام بها الأتباع الأولون إثر «الصلب» وبالخصوص إثر «القيامة». ولئن اقتصر ابن ربن في النص السابق على ذكر الآيتين الأخيرتين من خبر تجربة يسوع في البرية كما جاء في متى 11-1/4، فإنه أورد الخبر برمته في موضع آخر وناقش النصارى في ألوهية المسيح على أساسه فقال: «فإن كان المفعول به ذلك هو الخالق الأزلي، فقد تردد الخالق الأزلي إذن مع الشيطان وأتبعه وسار معه يمتحنه الشيطان. وإن لم يكن المفعول به ذلك خالفاً أزلياً بطل ما في شريعة الإيمان التي تقول إن المسيح خالق أزلي وإله حق. فأما على الملكية والنسبورية - وهم

(291) رد الحسني، ص 23.

(292) يوحنا 6/38؛ وانظر يوحنا 5/30.

(293) متى 4/10.

(294) رد الطبري، ص 10.

الجبرامقة - (295) من هذه الحجة فثقل ما على أولئك (296)، لأنهم فيما يزعمون أنه لا فرق بين المسيح وبين الله في شيء من الأشياء... وإن لم يكن المتردد المنساق معه (أي الشيطان) الخالق الأزلي فهو إذن عبد بن أمة. فهذا تفرق بينهما بين، فكيف زعموا أنه [لا] بينونة بينهما ولا فرقان؟ فن فكّر في هذا الباب وحده وأمعن النظر والتدبير ثم لم يرتدع ولم يتضح ذلك الحق في قلبه فلا حاجة لله به!« (297). ويستنتج ابن أيوب نفس النتائج من خبر التجربة، وبالخصوص أن هذا الشخص الممتحن لا يمكن أن يكون إلهًا: «أفلا يعلم من كان في عقله أدنى مسكة أن هذا الفعل لا يكون من شيطان إلى إله، ولو كان إلهًا لأزاله عن نفسه قبل أن يأتيه الملك من عند ربه، ولما قال: «أمرنا أن لا نجرب الله وأن نسجد للرب ولا نعبد شيئًا سواه». وكيف لم يربط الشيطان عن نفسه قبل أن يربطه عن أمته؟» (298).

كما يعلق عليه عبد الجبار تعليقًا مشوبًا بالاستهزاء: «فهذا من الجهل الذي خبرتك أنه مكتوب في أناجيلهم - وهو، زعموا، حجتهم في صومهم - فهل سمعت بشيطان يأسر إلهه ويحصره وينقله من مكان إلى مكان ويطمع في إلهه أن يستعبده؟ والشيطان لا يقدر أن يأخذ حمار اليهودي، وعند النصارى أنه قد أخذ ربه إلى أن جاء الملك فخلصه وفك أسره!» (299). وكأن أصحاب الردود لا يريدون في هذا المجال أن يأخذوا بعين الاعتبار التمييز الموجود عند النصارى بين ناسوت المسيح ولاهوته، لا عن جهل بكل تأكيد، وبعضهم يعرف النصرانية «(من الداخل)» قبل اعتناقه الاسلام، ولكن لأن الصيغ المسيولوجية فيها من اللبس ما يسمح لمن هو خارج الأطر المسيحية بتحميلها معاني وأبعادا غير مقصودة عند واضعها، ولأنهم موقنون بالخصوص أن التصور الاسلامي لحياة عيسى وشخصه هو التصور الوحيد الذي يصلح كمرجع وكمعيار للحكم في غيره من التصورات.

(295) يعرفهم الفيروزيابادي في القاموس المحيط، 224/3، بأنهم قوم من العجم صاروا بالموصل في أوائل الاسلام، الواحد جرمقاني - وقد استعمل علي الطبري هذه العبارة لغاية تهجينية في الدين والدولة، انظر مثلاً ص 71-70. والملاحظ من جهة أخرى أن هذه هي المرة الوحيدة في هذا النوع من الاستدلال التي تذكر فيها فرق النصارى.

(296) لم يسبق للمؤلف أن ذكر فرقة أخرى ولكن الواضح أنه يقصد العقوبية.

(297) رد الطبري، 20-21.

(298) الجواب الصحيح، 2/325.

(299) تثبت دلائل النبوة، 166.

والنص التالي للباقلا في يؤكد عدم جهلهم بهذا التمييز: «وإن قالوا: كل واحد من هؤلاء الأنبياء قد أقر بلسانه بأنه إنسان مخلوق وعبد مرئوب مألوه مرسل من عند الله، والمسيح لم يقرب بذلك، يقال لهم: وكذلك المسيح قد اعترف بأنه نبي مرسل وعبد مخلوق لأن الانجيل ينطق بأنه قال: «إني عبد الله أرسلت معلما» (300)، وقال «فكما بعثني أبي فكذلك أبعثكم، عمدوا الناس وغسلوهم باسم الأب والابن والروح القدس» (301)، وقال في الإنجيل: «اخرجوا بنا من هذه المدينة فإن النبي لا يكرم في مدينته» (302)، في نظائر هذه الاقرارات عنه كثيرة بأنه نبي وعبد مرسل ومألوه مدبر. فوجب أنه ليس بإله. فإن قالوا: هذه الإقرارات واقعة من ناسوت المسيح دون لاهوته، قيل لهم: فإ أنكرتم أن يكون كل اقرار سمع من نبي بأنه خلق وعبد ونبي فإنه إقرار بناسوته دون لاهوته؟ فهل تجدون في ذلك فصلا؟» (303).

وقد ألقوا بصفة خاصة على أن سبيل عيسى هو سبيل سائر الأنبياء وأن في العهد القديم نظائر للآيات الانجيلية التي يؤولها النصراني لإثبات ألوهيته: «فالذي قال جبريل الملك لمريم عمم على ما وجد في إنجيل لوقا في الفصل الأول منه، أن جبريل قال: «السلام عليك أيتها الممتلئة نهما... و يسمى ابن الله العلي» (304) فلم نر الملك قال ما في شريعتكم (305) أن الذي تلدين هو خالقك وخالق الدنيا كلها ولا أن الأزلي الخالق يصير ساكنك ولا قرينك ولا نزيلك، [و] لم يزد على أنه قال «مولودا مكرما كبيرا» و«أن الله يعطيه» و«أن داود النبي أبوه» و«أن يسمى ابن الله»... فمن لم يقتصر على ما قال الله عز وجل في المسيح على لسان جبريل [و] زاد عليه أو نقص كان من المعتدين الغاوين. فأما معنى قول جبريل لمريم «إن الله معك» فقد قال الله لموسى وغيره من الأنبياء «إني معكم» (306)، وقال ليوشع بن نون «ني أكون معك كما كنت مع موسى عبدي» (307) وتقول النصراني كلهم «إن الله تعالى روح القدس مع كل خطيب يوقفه في خطبته» (308).

(300) لا وجود في الأناجيل التي بين أيدينا لهذا النص أو نص مماثل.

(301) يوحنا 21/20؛ متى 19/28.

(302) متى 57/13؛ مرقس 4/6؛ لوقا 24/4.

(303) التمهيد، ص 100.

(304) لوقا 35-28/1.

(305) في النص المطبوع: فلم ترى الملك. قال فما في شريعتكم. وقد أصلحنا ما يناسب السياق.

(306) تكمون 24/26.

(307) لعله يشير إلى سفر يشوع 5/1: كما كنت مع موسى أكون معك لا أخذك ولا أهملك.

(308) رد الطبري، 28. وقد وردت الجملة الأخيرة هكذا «بواقفه في خطبته» بينما الظاهر أن الضمير يعود على الخطيب، ولا معنى للموافقة فلعله التوفيق. وقارن بابن أيوب في الجواب الصحيح، 322-321/2.

وهو شبيه بهم كذلك في تضرعه ودعائه إلى الله: «وان قلم إن الأنبياء كانت إذا أرادت أن يظهر الله على أيديهم آية تضرعت الى الله ودعته وأقرت له بالربوبية وشهدت على نفسها بالعبودية، قيل لكم: وكذلك سبيل المسيح سبيل سائر الأنبياء فقد كان يدعو ويتضرع ويعترف بربوبية الله ويقر له بالعبودية. فن ذلك أن الانجيل يخبر بأن المسيح أراد أن يجيى رجلا يقال له العازر فقال: «يا أبي أدعوك كما كنت أدعوك من قبل فتستجيب لي، وأنا أدعوك من أجل هؤلاء القوم ليعلموا» (309)، وقال بزعمكم وهو على الخشبة «إلهي إلهي لم تركتني» (310)، وقال «يا أبي اغفر لليهود ما يعملون فانهم لا يدرون ما يصنعون» (311)، وقال في إنجيل متى «يا أبي أحذك» (312)، وقال «يا أبي ان كان [لا] بد أن يتعداني هذا الكأس، ولكن ليس كما أريد أنا فلتكن مشيئتك» (313)... فاعترف بأنه نبي وأنه مألوه ومربوب ومبعوث... فبين ههنا وفي غير موضع أنه نبي مرسل وأن سبيله مع الله سبيلهم معه» (314).

بل إن مقارنته بغيره من الأنبياء تظهر أنهم كانوا دونه في إظهار التضرع: «فإن قلم إن الفرق بين المسيح وسائر الأنبياء من قيل أن المسيح جاء إلى مقعد فقال له «قم فقد غفرت لك» فقام الرجل ولم يدع الله في ذلك الوقت (315)، قلنا لكم: هذا الياس أمر السماء أن تمطر فطرت، ولم يدع الله في ذلك الوقت، وكذلك اليسع أمر نعمان الرومي بأن يغتمس في الأردن من غير دعاء ولا تضرع. على أنا قد وجدناه في الانجيل قد تضرع وسأل مسائل...» (316).

فإن اعترض النصارى بأن عيسى إنما كان يدعو ويتضرع «على سبيل التعليم للأتباع والتلاميذ، والا فقد كان يخترع الآيات اختراعا ويأمر أن يكون يكون، قيل لهم: فما أنكرتم أن يكون دعاء موسى ورغبته إنما وقع على سبيل التعليم. والا فقد كان يخترع فلق البحر وإخراج اليد البيضاء وقلب العصا حية وتظليلهم

(309) ورد هذا النص مضطربا في النص المطبوع: «فتجيبني تستجيب لي وأنا أدعوك من أجل هؤلاء القيا ليعلموا». انظر يوحنا 4241/11.

(310) متى 46/27؛ مرقس 34/15؛ وهونص من المزمور 2/21.

(311) راجع لوقا 34/23.

(312) متى 25/11.

(313) متى 39/26.

(314) ابن أيوب، في الجواب الصحيح، 336-335/2. وقد وردت العبارة الأخيرة في النص المطبوع «معهم» فاصلحنا باعتبار أن الضمير لا يمكن أن يعود إلا على الله.

(315) قارن مرقس 5/2.

(316) ابن أيوب، في الجواب الصحيح، 341/2.

بالغمام واختراع المن والسلوى و يأمر بأن يكون ذلك فيكون. فلا يجدون لذلك مدفعا» (317).

وليس هناك صعوبة في إدراك السبب الذي من أجله ألح المفكرون المسلمون على أن تحقيق المعجزات لا يفيد الألوهية، فقد كان عملها ملازما للنبوة عموما وغير خاص بعيسى من ناحية، ثم إن القرآن ينص صراحة كلما ذكر آياته على أنه يقوم بها «يَأْذِنُ اللَّهُ» (318)، فهو لا يشذ إذن عن القاعدة: «وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ» (319).

ونود أن نقف عند هذا الحد في سياقة نماذج من الردود الإسلامية على النصراري في ألوهية المسيح بالاعتماد على النصوص الانجيلية. فقد حرصنا على إيرادها بألفاظها حتى يتمكن القارئ من تبين خصائصها ومنطق أصحابها بصفة مباشرة. ولكن ما نرمي إليه في المقام الأول هو تفكيكها بطريقة تسمح بتوفير عدد من مفاتيح القراءة النقدية لهذه الآثار. ولا فائدة لبلوغ هذا المرام في تتبع الشواهد الكتابية شاهدا شاهدا إذ يمكن لذلك الرجوع إليها في مظانها. ولو أردنا أن نجد قاسما مشتركا بينها - حسب العبارة السقيمة لكن المتداولة، وخطأ معروف خير من صواب مهجور! - لكان: إن الأناجيل تنص في غير موضع على أن عيسى بشر ونبي مرسل، ومن كانت هذه صفته لا يكون إلها:

إنه بشر لأنه تعتريه الأعراض، فقد أكل وشرب وصام وجاع وبكى ونام وأحاطت به الأماكن وركب حمارا ورآه الناس وخاف وهرب وكان صغيرا فنا وعمد في الأردن وحوكم وعلق في خشبة وتضرع إلى الله، الخ (320).

وإنه نبي مرسل لأنه اعترف بذلك أكثر من مرة (321) وانطبقت عليه الصفات التي تميز بها سائر الأنبياء بشهادة العهد القديم.

وإنه بالتالي ليس إلها لأنه أقرب بأن له إلها ونهى أن يستمى خيرا لأن الخير هو الله وحده (322) واعترف بجعله للساعة (323)، ولأن الله لا يجوز أن يكون محدثا متولدا يخضع للزمان والمكان ويختلف الأعراض.

(317) التمهيد، ص 99؛ وقارن بكتاب التوحيد، ص 211.

(318) آل عمران 49/3؛ المائدة 110/5.

(319) الرعد 38/13؛ غافر 78/40.

(320) لا تخيل هنا على مصدر يعينه لأن هذه المعاني مبثوثة في كل الردود بلا استثناء، انظر مثلا رد الطبري 22-21.

(321) مثلا متى 13/57؛ 16/13-17؛ مرقس 4/6؛ لوقا 4/24؛ يوحنا 5/30؛ 6/38؛ 14/26.

(322) متى 17/19؛ مرقس 10/18؛ لوقا 19/18.

(323) متى 24/36؛ مرقس 13/32.

ولذا يتعين على كل منصف، حسب هذا المنظار، أن يقبل ما جاء في الأناجيل من الشواهد العديدة على أن عيسى مسيح الله، نبي كرم، عالي الرتبة، وأن لا يخرج به عن العبودية والبشرية. وعليه إذ ذاك أن يقف من كل ما فيه نسبة عيسى إلى البنوة الإلهية أو إلى الألوهية أحد موقفين: إما تأويله بما يتفق والتوحيد المفارق الذي هو وحده جدير بالله وبالمسيح، وبما يتناسب والشواهد الصريحة على بشريته، وإما رفضه رفضاً قاطعاً باعتباره من أخبار الآحاد التي لا يجوز تأسيس الاعتقاد في الله عليها، ومن الكذب الذي تسرب إلى إنجيل المسيح. ولا مناص في هذه الحالة من طرح ما يقتضيه قانون نيقية وترك التأويلات التي ارتضتها مختلف الفرق النصرانية لشخص عيسى، فخالفته وناقضت إنجيله. وبعبارة وجيزة لا مناص من اعتناق الإسلام.

ونعود في خاتمة هذا التحليل للاستدلال على عدم ألوهية المسيح بالنصوص الكتابية إلى السؤال الذي كنا طرحناه في نهاية تحليلنا للاستدلال بالنصوص القرآنية: ما هو مدى بلوغ أصحاب الردود هذهم حين توخوا هذه الطريقة؟ إن معارضة الخصم بسلاحه لها مبدئياً حظوظ أوفر من معارضته بنصوص لا يعترف بها، ولكن النصوص الكتابية لا يمكن عزلها عن «القراءة» التي يقو بها المؤمنون بها من جهة، وعن سياقها العام في الأناجيل التي هي حاصل الشهاد حول المسيح التي كتب لها البقاء من جهة ثانية. ثم إن النص في حد ذاته - لا سيما وهو في قضية الحال نص ديني مقدس - يحتمل معاني وتأويلات عديدة بحسب المصادر والفرضيات ووجهات النظر التي تفرض عليه، ويعسر إذن الإقناع بمنحى في تأويله - وخاصة في تأويل نتف متفرقة منه - دون منحى آخر، أي أن شرعية الفهم تستمد في نهاية الأمر من خارج النص لا من داخله. وهو ما نذكر في وعي أصحاب الردود به إن كانوا يتوجهون بالفعل إلى النصارى. إن ما قاموا به عند الاستدلال بالشواهد الكتابية يبدو في الظاهر دعوة إلى إعمال العقل وتحكيم المنطق السليم وترك التقليد، ولكنه في جوهره دعوة إلى نبذ المنظومة المسيحية برمها وإحلال المنظومة الإسلامية مكانها. وأنت لا تستطيع أن تطلب من المسيحي قراءة كتبه على غرار قراءة المسلمين للقرآن بينما ليست تلك الكتب في نظره إلا وثائق 'شرح التعاليم الكنسية وليست على كل حال، وإن كانت في اعتباره ملهمة، كلام الله - مثلما أن القرآن كلام الله - إذ المسيح عنده هو ذلك الكلام.

ملاحظة أخيرة حول هذا الاحتجاج النقلي: رغم وفرة الشواهد المعتمدة فإن الموقف النظري منها لا يخلو من التردد والتذبذب. فنفس المؤلف يستشهد مثلاً بمسئ 39/26 ويعقب عليه بقوله: «وهذه غاية التضرع والخشوع» ثم يستشهد به في

موضع آخر و يقول: «فكان قائل هذا القول سُاكً في قدرة الله ونفاذ مشيئته لأن من قال «يا رب إن أمكن صرف هذه البليّة عني فعلت ذلك» فهو شك في قدرة الله. ولا يخلو قائل هذا من أن يكون قد علم أن الله لا يعجزه شيء، فاما معنى قوله «إن أمكن ذلك»؟ أو قد علم أنه لا يمكنه ذلك، فاما معنى المسألة والتضريح؟»، (324) فيشعر القارئ المتعمّن أن المؤلف يفترض في الحالة الأولى صحة الانجيل وأنه ينكرها في الحالة الثانية. وما ذلك إلا لأن الغاية من الردود هي إحداث تفاعل مع رؤية معينة، وما ضرّ حينئذ أن يكون التفاعل المنشود على حساب التماسك المنطقي! هذه النتيجة استخلصناها من هذا المحور وسندرس قضية الأناجيل بالتفصيل في فصل لاحق. أما الآن فنمر الى دراسة الحجج العقلية التي استعملها أصحاب الردود لدحض ألوهية المسيح.

## ب) الأدلة العقلية

إن أول ما يلفت الانتباه في هذا الصدد هو التطور المحلوظ الذي سجلته هذه الطريقة في الرد. كانت الحجج العقلية تتسم بالكثير من التعميم عند الحسيني وابن ربّين الطبري ثم قفزت مع أبي عيسى الوراق قفزة هامة فأصبحت أشمل وأكثر دقة، واستقرت بعده عند الناشئ وعبد الجبار والباقلاني فلم يكادوا يضيفون إليه شيئاً ولعلمهم كانوا عالة عليه في هذا الباب. ولكن ما يعوزنا لتفسير «القفزة» التي حققها الوراق هي الحلقات المفقودة من ردود القرنين الثاني/الثامن والثالث/التاسع، وخصوصاً آثار علماء المعتزلة من أمثال ضرار بن عمرو وبشر بن المعتمر وأبي عيسى المردار وأبي الهذيل العلاف وحفص الفرد والاسكافي وحتى الجاحظ، إذ بدونها يتعذر تبين المراحل التي قطعها الرد على التصاري بالحجج العقلية في شأن ألوهية المسيح.

كانت حجة الحسيني - ومن ورائه عامة المسلمين - الأولى أن في الإيمان ببنوة عيسى الإلهية متسا من وحدانية الله، إذ «الابن فرع من أصل وهما شبيهان في الذات» وإذ «لا يكون واحداً من كان له ولد أبداً، ولا يكون أزلياً من كان والداً أو أباً، لأن الابن ليس لأبيه برب، وكذلك الرب فليس لمربوب بأب، إذ كان الابن في الذات هو مثله، فكلاهما من الربوبية قاص متباعد إذ ليس منها من هو

(324) رد الطبري، 15 و33.

بها متفرد متوحد، لأن الربوبية لا تمكن أبداً إلا لواحد ليس بأصل لشيء ولا ولد ولا والد» (325).

لذا كان تأكيده على استحالة الأبوة الإلهية والبنوة معا: «وهل الابن إلا كالأبناء وكذلك الأب فكالآباء، فإن لم يكن كهـم زال أن يكون أباً أو ابناً... فتى جعلوا المسيح ابنا وولدا كان مثل الأبناء لله عبدا مخلوقا متعبدا. ومتى أنكروا أنه كغيره من الأبناء عبد لله أنكروا صاغرين أن يكون كما قالوا ابنا لله. أفليس هذا من القول هو المحال بعينه وما لا يحتاج أحد يعقل إلى تبينه!» (326)، وعلى وقوع النصارى في تناقض صارخ: «وأي تناقض في مقال يقال أقبح، أو محال بتناقض فاحش أوضح، من قولهم «اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا» فجعلوه متخذاً مولوداً، وهم يقولون مع قولهم لذلك إن الولد لم يزل قديماً موجوداً لم يفقد قط ولم يزل ولم يتغير حاله ولم يتبدل. فن أين يكون مع هذا القول منها ولد ووالد، وأمرهما جميعاً في القدم والأزلية واحد؟ وكيف يكون متخذاً حدثاً من لم يزل موجوداً قديماً؟ وإنما يكون المتخذ المستحدث من كان قبل أن يتخذ مفقوداً عديماً! فقالوا جميعاً كلهم هو الله وولده ثم زعموا أنه ابنه يسبحه و يعبده. والمولود عندهم في الإلهية والأزلية كالوالد فصيروا الرب المعبود في ذلك كله كالمربوب العابد...» (327).

كان رد الحسيني يعكس بأمانة وفي أسلوب خطابي العقيدة الإسلامية الموحدة وتأكيداً على تفرد الله المفارق بالربوبية، ولكن احتجاجه على عدم ألوهية عيسى لا يمكن أن يخفي ضعفاً أساسياً في استدلال يتمثل في اعتبار العقيدة النصرانية في بنوة عيسى الإلهية تقتضي علاقة ولادة مادية ويتمثل بالخصوص في بناء نتائج مثيرة للاستنكار على هذه المقدمة التي لا يقرّها الطرف المقابل. وعلى كل فإن هذا الاستدلال يعكس المدى القصير لتمكن المسلمين في مرحلة أولى من الآلة المنطقية في خدمة علم الكلام، إلا أن شأنهم معها سيتغير بسرعة فتصبح أداة طيعة، بل مفردة الطوعية، مثلما ستزداد معرفتهم بعقائد النصارى دقة بصفة ملحوظة.

ومن الطبيعي، من جهة أخرى، وقد كان قانون نيقية هو عمدة مختلف الطوائف النصرانية في الإيمان بالتجسد، أن يكون محل اهتمام أصحاب الردود وموضوع نقدهم الصارم. فانبرى علي الطبري وابن أيوب بالخصوص يجللان شريعة

(325) رد الحسيني، 5.

(326) المصدر نفسه، 13-12.

(327) المصدر نفسه، ص 12.



الإيمان هذه و يبرزان ما تحتوي عليه في نظرهما من تناقض بين أجزائها و يؤكدان أن ما جاء فيها عن ألوهية المسيح منافي لما يليق بالوحدانية: «أول الشريعة» «نؤمن بالله الواحد الأب مالك كل شيء، صانع ما يرى وما لا يرى»، ثم حذفوا ذكر الله... وقالوا «ونؤمن بالرب الواحد يسوع المسيح إله حق من جوهر أبيه». فهذا نقض الأول.

«وقالوا «نؤمن بالله الواحد» ثم قالوا عقبى ذلك وعلى نسقه «ونؤمن بأن يسوع المسيح هو خالق الأشياء كلها بيده»، فأثبتوا هاهنا خالقا آخر غير الخالق الأول...»

«وقالوا فيها إن يسوع المسيح «إله حق من إله حق من جوهر أبيه»، وقد أقر يسوع المسيح أنه لحم ودم وعظم. فإن كان إلهما حقا من جوهر أبيه فإن الله تعالى إذن لحم ودم وعظم.»

«وقالوا في الأمانة إن يسوع المسيح «بكر الخلائق وليس بمصنوع» فكأنهم قالوا إنه مخلوق وليس بمخلوق، لأن بكر الخلائق لا يكون إلا من الخلائق كما أن بكر الانسان لا يكون إلا من الانسان... (328)».

وقالوا إن المسيح ولد من أبيه قبل العوالم وليس بمصنوع، فليس يخلو الأب من أن يكون أولد شيئا موجودا أو غير موجود، فإن كان لم يزل موجودا فإن الأب لم يلد شيئا، وإن كان غير موجود وإنما هو حادث لم يكن فهو مخلوق (329).  
وتقول الأمانة إن المسيح إله حق من جوهر أبيه ثم تذكر أنه نزل وتجسم الروح القدس، وإنما تجسم من لم يكن جسما، فأما من أقر بأنه جسم فامعنى تجسمه؟ (330).

وحرص أصحاب الردود انطلاقا من نص قانون الشريعة على إلزام النصرارى بجملة من الإلزامات، منها ما جاء على لسان ابن ربن الطبري «ان المسيح إن كان أزليا خالقا كما في شريعة إيمانهم لزمهم أن يجعلوا بعض الرب خالقا أزليا وبعضا ميتا

(328) رد الطبري، 25-24.

(329) ابن أيوب في الجواب الصحيح، 361/2.

(330) رد الطبري، 26-25.

مخلوقاً لأن المسيح مقر بأنه لحم ودم (331) فاللحم والدم إذن خالقان أزليان، وقد علمنا أنها يتولدان عن الأغذية والأشربة، وتلك الأغذية والأشربة أجزاء من أجزاء الدنيا فخالق الدنيا كلها جزء من أجزاء الدنيا، وذلك الجزء بعينه هو خالق نفسه أيضاً لأنه جزء من الدنيا التي هو خالق كلها! فهو أشنع ما يكون من البهتان وأبعد ما يكون من المعقول... ويلزمهم أشنع من هذه، وذلك إن كان بعض الدنيا هو خالق جميع الدنيا، وبعض الشيء لا يكون موجوداً إلا بعد وجود كله، وما ليس بموجود ولا معقول فهو لا شيء، فخالق الدنيا عندهم معدوم غير موجود ومجهول معقول» (332).

ومنها أنه «متى ثبت أن المسيح مخلوق بطلت شريعة إيمانهم التي تقول إنه... حق من إله حق وإنه خالق كل شيء، لأن الزمان شيء من الأشياء المخلوقة، والزمان قبل يسوع المسيح الذي خلق الأشياء كلها، فكيف يجوز أن يكون الزمان قبل خالق الزمان، والمكان محيط بمبتدع المكان؟» (333).

ومنها كذلك أن قص المسيح لشعره وتقليمه لأظافره وذهابه طولاً وعرضاً توجب أن «الخالق الأزلي قد فسد بعضه وبقي بعضه على حاله. وما فسد بعضه فالفساد واصل إلى كله، وما كان له كل وبعض فهو جسم محدود محتاج إلى ما يحمله، وما كان كذلك فهو مفتقر وليس بغني ومخلوق وليس بخالق. وهذا خلاف الشرائط بالإلهية» (334).

وبعد أن يُلزمهم بالنتائج المترتبة عن هذه الشريعة، يبدي استغرابه من تماديهم في الاعتقاد بصحتها: «ولا أدري ما الذي دعا النصارى إلى أن يجعلوا أمور الدنيا والآخرة معكوسة ومنكوسة، ولا أدري لمن افتتوا في ذلك من الأنبياء والحكماء ومن ذا الذي دان به منذ قامت الدنيا، لأن من قال إن اللحم والدم كان منها الخالق فصار الخالق الأزلي لحماً ودماً، وصار القديم الذي لا نهاية له مشاهداً محدوداً مزروعاً، والذي لا يموت صار ميتاً، والذي قد صلب ومات - فيما

(331) يستغل علي الطبري في موضع آخر كون المسيح من لحم وعظم لإبراز تناهي ذلك مع صفات الله الأزلي: «فإن كان كما قال النصارى إنه خالق أزلي فالخالق الأزلي إذن مذروع موزون، ومن كان كذلك فإنه يقع عليه التجزئة والتقطيع، وما يجزأ ويمسح من الأجسام فإن النار تحرقه والماء يقرقه...» المصدر نفسه، 18.

(332) المصدر نفسه، 13-14.

(333) المصدر نفسه، 14.

(334) المصدر نفسه، 19.

يذكرون - قد صار إلهًا لا أول له ولا آخر! فقد قلب النصارى بهذا القول الأشياء كلها فجعلوا سافلها أعلاها، وهذا قول من مسه خبل وغلبه، أو عمي وسكر!» (335).

فمقيدة التجسد الإلهي في عيسى إذن تصدم مباشرة وفي الصميم مفهوم المفارقة، ولا تعتبر دالة على تجسيم الله لمحبه البشر أو على صيرورة الكلمة الأزلي جسداً، بل سمواً اعتبارياً وغير مشروع بشخص تاريخي مادي محدود إلى منزلة الألوهية، مما يدخل الضيم على لا تناهي الله وأزليته وعدم خضوعه للزمان والمكان والأعراض، وما أوقع النصارى في هذا الرأي الفاسد سوى ثقته العمياء في ما وضع لهم أسلافهم من تعاليم في ظروف تاريخية مشوهة.

و يلخص الماتريدي مواضع الخلاف في شأن المسيح فيحصرها في وجهين: «أحدهما الربوبية، والله تعالى جل ثناؤه قد بين إحالة ذلك بأكله (أي عيسى) وشربه، ودفن الحاجات إلى مكان الأقدار، ووصفه بالصغر والكهولة، وعبادته لله تعالى وتضرعه له وخضوعه، ودعائه الخلق إلى عبادة الله وتوحيده، وبشارته بمحمد (ص)، وإيمانه بالرسول، ثم جعل جل ثناؤه عليه جميع آيات الحدث وامارات العبادة ما جعل في جميع العالم، وكذلك هو (ص) لم يدع لنفسه سوى العبادة والرسالة. فالقول له بالإلهية قول لا معنى له، مع ما لوجاز ذلك لجاز لكل من البشر...»

«والثاني أن يكون ابنه، وذلك يخرج على وجوه، أحدها الولاد. وذلك محال فاسد لغنى الرب عن أن تمسه الحاجة أو تغلبه الشهوة أو تعتريه الوحشة، وهي أسباب طلب الولاد، على إحالة كون الولاد من غير جوهر الوالد، والله تعالى بذاته خارج عن شبه الخلق أو عن المعنى الذي يحتمل ذلك الوجه، وعلى ما بين الله أنه لو اتخذ لهما لما احتمل أن يتخذ مما عندنا. وبعد فإن كل ذي ولد يحتمل الشرك وزوال ملكه إليه، ومن هو بذاته رب ملك قادر لا يحتمل ذلك...» (336).

فا اتفق عليه أصحاب الردود إذن هو أن القول بألوهية عيسى «لم يكن في الأوهام ممكنًا» (الحسني)، وأنه «أبعد ما يكون من المعقول» و«خروج عن المفهوم والمعقول» (ابن ربن)، و«لا معنى له» (الماتريدي)، و«لا تقبله العقول لتعذر الوقوف على معناه وفهمه» (ابن أيوب)، الخ. وقد عبر الناشئ عن هذا الرأي في

(335) المصدر نفسه، 23.

(336) كتاب التوحيد، 213-214.

جملة مركزة جمع فيها أسباب الرفض المبدئي لأن يكون عيسى هو الله، فقال: «فإن صرنا إلى حجة العقل لم نجد لقولهم إن الانسان صار أزليا والأزلي صار إنسانا وجها البتة، لأنها إن كانا ثابتين على ذاتها غير مستحيلين فليس يصير هذا هو هذا بجهة من الجهات، وإن لم يكونا ثابتين على ذاتها فقد استحالا. وفاسد في العقل أن يستحيل البارئ الأزلي فيصير محدثا، لم يكن فكان، ويستحيل المحدث الزماني فيصير أزليا لم يحدث» (337).

كما اعتبروا أن القول بالتجسد يقتضي حدوث فراغ في إدارة الكون في تلك الحال، فيقول بعضهم مخاطبا النصارى: «وزعمتم... أن الله تبارك وتعالى نزل من وقاره وملكه وجبروته ونوره وعزته وسلطانه وعظمته وقدرته حتى دخل في بطن امرأة...، ومن كان يدبر أمر السماوات والأرض ويمسكها ويقضي فيها ويجري الشمس والقمر والنجوم والليل والنهار والرياح ويخلق ويحيي ويميت إذ كان عيسى في بطن أمه وبعد ما ولد؟» (338).

### دواعي تأليه عيسى

وإذا كان أمر التجسد مردودا لجميع تلك الاعتبارات، فما هي دواعي نسبة عيسى إلى الألوهية؟ بحث أصحاب الردود عن هذه الدواعي وحصرها في ثلاثة، دحضوها واحدا وحدا، وهي: كونه ولد من غير أب، وإتيانه الآيات العجيبة، وعوده إلى السماء.

ونحن نذكر أن القرآن أول من شبه خلق عيسى بخلق آدم، فما كان منهم إلا تفصيل ما جاء مجملا في الآية 59 من سورة آل عمران 3. يقول علي الطبري: «فإن قلم جعلتموه إلهًا لعجيب مولده وشأنه، فليس مولده وكونه بأعجب من كون آدم، فلا أم له ولا أب، وليس أيضا مولد المسيح بأعجب من الملائكة والروحانيين الذين لا والد لهم ولا والدة ولا طينة ولا مادة ولا يسمى شيء منهم إلهًا» (339). ويقول الجاحظ: «إن كان المسيح إنما صار ابن الله لأن الله خلقه من غير ذكر فأدم وحواء إذ كانا من غير ذكر وأنثى أحق بذلك، إن كانت العلة في اتخاذها ولدا أنه خلقه من غير ذكر»، ثم يضيف: «والأعجوبة في آدم عمّ أبعد وتربته أكرم

(337) الكتاب الأوسط في المقالات، ص 83.

(338) الرد المجهول المؤلف والعنوان، ص 27.

(339) رد الطبري، 32.

ومنتقله أعلى وأشرف، إذ كانت السماء داره والجنة منزله والملائكة خدامه، بل هو المقدم بالسجود، والسجود أشد الخضوع» (340).

وقام الباقلاني بنفس المقارنة وإن بالفاظ مختلفة: «وإن هم قالوا: إنما قلنا إن عيسى إله وإن الكلمة اتحدت به لأنه ولد من غير فعل، وليس كذلك من تقدم من الرسل، فيقال لهم: فيجب أن يكون آدم عمّ إله لأنه وجد لا من ذكر ولا أنثى، فهو أبعد عن صفة المحدث لأنه لم يحوه بطن مريم ولا غيره، ولا كان من معدن ولد ولا موضع حمل له، وكذلك يجب أن تكون حواء ربا لأنها خلقت من ضلع آدم من غير ذكر وأنثى، فهو أبعد. وكذلك المطالبة عليهم في وجوب كون الملائكة آلهة لأنهم لا من ذكر ولا أنثى، ولا على وجه التنبئ» (341).

أما أبو عيسى الوراق فلا يقارن بين عيسى وآدم وإن كان يصل إلى نفس النتيجة: «ومجيئه من غير ذكر لا يخرج عن عندكم من أن يكون إنسانا مخلوقا يجري عليه ما يجري على أمثاله، ولا يعصمكم من أن تزعموا أنه عبد مر بوب على ما ألزمناكم بدتيا، وإنما فارق من جاء من ذكر بأنه ليس له أب آدمي وأن لغيره أبا آدميا، فإنما اختلفا في تثبيت الأب للذي جاء من ذكر ونفي الأب عنه، وليس اختلاف الانسانين في شيء هو غيرهما يضاف الى أحدهما ونفي عن الآخر باختلاف في جوهريتها ولا في إنسانيتها ولا في عبوديتها. وإذا كان ذلك كذلك فقد ثبت أنه إنسان مخلوق مر بوب وعبد الله صالح كظرائه من الأنبياء صلوات الله عليهم» (342).

والسؤال الذي يطرحه هذا الإلحاح الشديد على أن ألوهية عيسى لا يمكن أن تستمد من ولادته من غير أب هو: هل كان النصارى يعتقدون أن تلك الولادة العجيبة - إذ فيها قطع لدورة طبيعية خلافا لولادة آدم التي هي ابتداء لتلك الدورة - علامة على ألوهيته، أم إن أصحاب الردود ينسبون إليهم ما لا يقولون به؟ وفي هذه الحال، يكونون إنما ضخموا المقارنة القرآنية بين عيسى وآدم - وهي مقارنة موجودة في المسيحية، فيطلق على عيسى لقب آدم الثاني أو آدم الجديد، على اختلاف في المقاصد - بدون أن تكون نصب أعينهم مسيلوجيا معينة. ونحن نميل إلى ترجيح هذا الاحتمال، رغم عدم إمامنا بكل ما كتبه آباء الكنيسة. وقد عثرنا

---

(340) رد الجاحظ، 33-32. وقارن بما جاء في هذا الفرض في الرد المجهول المؤلف والعنوان وقد أوردناه عند تقدمنا له في الفصل الأول من الباب الثاني، ص 155 أعلاه.

(341) التهيد، ص 101.

(342) رد الوراق، 39/2.

في رد أوريجينوس ( Origène ) على سلسيوس ( Celse ) على نص يقر فيه المؤلف المسيحي بأن ولادة آدم أعجب من ولادة عيسى، وهو يدافع عن كون عيسى ولد من غير أب، فيقول للفيلسوف اليوناني الذي أنكر ذلك: «إن جميع الناس، حسب اليونان أنفسهم، لم يولدوا من رجل وامرأة، وفعلا، إذا كان العالم مصنوعا - كما قبل ذلك العديد من اليونان - فالناس الأولون، بالضرورة، لم يولدوا من علاقة جنسية وإنما من الأرض التي تحتوي على الأسباب المنوية، وهو ما أجده أكثر خرقا للعادة من ولادة عيسى نصف الشبيهة بولادة سائر الناس» (343) فهو إذن لا يستدل على ألوهية عيسى بكونه ولد من غير أب. وإذا كان هذا رأي عامة النصارى فإن رد المسلمين في هذه النقطة بالذات أشبه ما يكون «بخلع الأبواب المفتوحة»!

وأنكر أصحاب الردود من ناحية ثانية الاعتقاد في ألوهيته لإتيانه بالآيات: «وإن قلت إنكم جعلتموه إلهًا لآياته الظاهرة فلقد كان سباقا إلى غايات المجد لكنه خبر في الإنجيل أنه مربوب موهوب وأنه راغب راهب، وقد فعل النبي يشع عم بعض ما يشبه فعله وإنه أحيًا في حياته ميتا وبعد وفاته ميتا، وأحيًا إيليا النبي ميتا، وبارك في ذقيق العجوز ودهنها فلم ينفد ما في جرّتها من الدقيق ولا ما في قارورتها من الدهن سبع سنين، وسأل الله سبحانه أن يحبس المطر سبع سنين. وإن قلت إن المسيح أظعم من أرغفة آفا من الناس فهذا نبي الله وكليمه موسى سأل الله سبحانه فأظعم قومه أربعين سنة المنّ والسلوى. وإن كان المسيح صاح بالبحر فسكتت أمواجه فقد ضرب موسى بعصاه البحر ففرقه وعبر قراره خلق من بني اسرائيل كثير ثم فجر من الحجر القاسي والصخر اثنتي عشرة عينا، لكلّ سبط من بني اسرائيل عين، وضرب أهل مصر بعشر آيات من العذاب» (344).

وفي رد آخر نجد بالإضافة إلى المقارنة بموسى مقارنة بمزقيال وإيليا وتعديدا للأعاجيب التي صنعها هؤلاء الأنبياء قصد الوصول إلى النتيجة التالية: «فليس ما صنع عيسى - إن كنتم تعقلون - بأعجب مما صنع موسى، فلم يصنع ما صنعنا إلا بإذن الله وأمره وقضائه...» (345).

ويضع الباقلاني المسألة في إطارها الحقيقي، فلا يهتم في نظره أن تكون آيات عيسى دون آيات الأنبياء الآخرين أو مثلها أو أعظم منها، إذ مدار الخلاف على

(343) Origène, Contre Celse, I, 37 (التعريب لنا).

(344) رد الطبري، 32.

(345) الرد المجهول المؤلف والعنوان، 28-27. وقارن بكتاب التوحيد، 211-212.

مدى دلالتها على ألوهيته. وإذا كانت تلك الآيات عند النصارى علامة على السلطان الفريد الذي تمتع به المسيح، فإنها عند المسلمين ليست إلا فعلا لله أظهره على يديه: «و يقال لهم: لِمَ قلتم إن كلمة الله أتحدت بجسد المسيح دون جسد موسى وإبراهيم وغيرهما من النبيين؟ فإن قالوا: لأجل ما ظهر على يد عيسى من فعل الآيات واختراع المعجزات التي لا يقدر البشر على مثلها من نحو إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص وجعل القليل كثيرا وقلب الماء خرا والمشي على الماء وصعوده السماء وإبراء الزمن وإقامة المقعد وغير ذلك من عجيب الآيات، فوجب أنه إله وأن الكلمة متحدة به، يقال لهم: لِمَ زعمتم أن عيسى فاعل لما وصفتم من الآيات ومخترع لها؟ وما أنكرتم أن يكون غير قادر على قليل من ذلك ولا كثير، وأن يكون الله تعالى هو الذي فعل جميع ما ظهر على يده من ذلك، وتكون حاله فيه حال سائر الأنبياء فيما ظهر عليهم من الآيات؟

ثم يقال لهم: فما أنكرتم أن يكون موسى عمّ لها؟ وأن تكون الكلمة متحدة به لما فعله من الآيات البديعة... مما لا يقدر عليه البشر؟ فإن قالوا: موسى لم يكن مخترعا لشيء من ذلك وإنما كان يدعو ويرغب إلى الله في أن يظهر ذلك على يده، يقال لهم فما أنكرتم أن تكون هذه حال عيسى، وأنه كان يرغب إلى خالقه وربه ومالكة في أن يظهر الآيات على يده، وقد نطق الانجيل بذلك...؟ فلا يجدون لذلك مدفعا» (346).

ولهذا يتعجب ابن أيوب من أن يكون عيسى هو الله ولا تكون آياته أجل من آيات الأنبياء: «فإن كان المسيح هو الأزلي الخالق أو كان متحدا به فكيف لم ترجف بين يديه الجبال ولم تتصرف عن مشيئته الأنهار والبحار، أو كيف لم تظهر منه آيات باهرات أجل من آيات الأنبياء قبله مثل المشي على متون الهواء والاضطجاع على أكناف الرياح والاستغناء عن المآكل والمشرب وإحراق من قرب منه من الشياطين والجن... ويمنع الآدميين من نفسه وما فعلوا - على زعمهم - بجسمه ليعلم الناس أنه خالقهم أو أنه هيكل الخالق؟» (347).

أما الاستدلال على ألوهية عيسى بصعوده إلى السماء فقد انفرد علي الطبري بتخصيصه بالرد قائلا بالخصوص: «إن قلتم إنكم جعلتموه إلهًا لأنه صعد إلى

(346) التمهيد: ص ص 99-98.

(347) الجواب الصحيح، 2/326. وانظر كذلك ص ص 332-335 مقارنته بالباس وحزقيال و يوسف وموسى والبع.

السماء فهذا أخنوخ وإيليا صعدا إلى السماء وهما فيها حيان مكرمان إلى الآن ما يشكهما شوكة» (348)، فتوخى نفس الطريقة المقارنة التي اتبعت في الرد على الاستدلال بالآيات.

إن ما يمكن استخلاصه من الردود في هذا الموضوع هو أن المسلمين لم يكونوا ينكرون تحقيق عيسى لعدد من المعجزات، فالعقلية السائدة ما كانت تجد صعوبة في قبول مبدأ خرق العادة والإخلال بالقوانين الطبيعية من قبل الذين منحوا القدرة على ذلك والأنبياء منهم بالخصوص، وإنما كانوا لا يرون في القيام بما لا يقدر عليه عامة البشر عنوانا على السمو إلى المنزلة الإلهية. ولذلك وضعوا عيسى في مصاف الأنبياء الذين ظهرت منهم آيات وأبرزوا عدم اختصاصه بها، خلافا لما يراه النصارى، وألحوا بصفة خاصة على أن كل ما قام به كان بإذن الله لا بسلطان من ذاته على الأشياء، أي أن موقفهم كان في نهاية الأمر رفضا للعملية التأويلية التي حصلت منذ الأجيال المسيحية الأولى في شأن شخص النبي الناصري ودفاعا عن التصور الاسلامي لمفهوم النبوة.

### اتحاد الكلمة بالانسان

إلى هذا الحد كان الرد على العقيدة المسيحية في ألوهية المسيح بالأدلة العقلية ردا عاما، فلم يسع إلى مجادلة النصارى في الصيغ المسيولوجية، ولم يعتن بالفِرَق النصرانية كل على حدة. ولكن من الردود ما لم يكتف بهذا التعميم وحرص الحرص كله على الدخول في التفاصيل والجزئيات المتعلقة بعقيدة التجسد، سواء منها ما يخص كيفية اتحاد الكلمة بالإنسان أو زمنه أو طبيعته، الخ.

وكان المشكل الأول الذي خامر أذهان المجادلين هو العلة في تجسد الكلمة في عيسى بالذات إن كان التجسد الإلهي ممكنا. فيذهب ابن ربّين الطبري - في أسلوب متسم بكثير من السخرية - إلى أنه لا وجه في تخصيص عيسى دون غيره بهذا التجسد، فيقول: «لئن كان ما قالت اليعقوبية من نزول القديم الأزلي واستحاثته لحما ودماء، أو كان ما قال غيرهم من نزوله وحلوله في بطن مريم مرة وفي جسم المسيح أخرى، حتى يبلغ من قمع الشيطان واستنقاذ الناس من يده المبلغ الذي يجبه... فلعل الله قد نزل كذلك أيضا منذ سنين واستحال جنينا في رحم جارية بتول وبقي مصورا في المشيمة (349) شهورا كثيرة كما قلت في المسيح، ولعل

(348) رد الطبري، 34.

(349) في النص الطبع: وبقي مصدرا في المشيمة!



أمة لما رأت أنها قد حملت من غير جماع دعاها الحنة والأنفة والخوف إلى أن غابت عن بلدها وهربت على وجهها وولدت ابناً ونشأ الصبي وربتي، فهو بعض من ترونيه يتردد معكم في الأسواق ويركبه الذباب ويمتص من دمه البق (350) ويضربه الشيطان على رأسه كما ضرب اليهود على رأس المسيح فيما يزعمون. فهذا نقض الحججة على اليعقوبية. فأما على غيرهم ممن يقول بالحللول فإنه إن صح من حللول الأزلي الخالق في المسيح لقد يجوز في قلوبهم أن يكون الله الخالق الأزلي حالاً في بعض غلمان دهرنا هذا، فهو يتردد معه كما كان يتردد مع يسوع المسيح، ولعله اليوم صانع أو أجبر أو أسير لا يعرف نفسه ولا أن الله حال فيه كما لم يعلمه المسيح إلا بعد ثلاثين سنة...» (351).

وعكف أصحاب الردود، وخاصة منهم الوراق والباقلاني، على بحث هوية الذي اتحد به الابن، فإن كان انساناً واحداً جزئياً - على حسب ما يقوله النساطرة واليعاقبة - فإن تخصيص عيسى لا مبرر له في نظرهم كما رأينا، أما إن كان المتحد به هو الإنسان الكلي - «وهو الجوهر الجامع لسائر أشخاص الناس» - على حسب ما يقوله الملكية فذلك يقتضي أن يصير معه واحداً بالاتحاد، ويجب إذ ذاك «أن يصير الجوهر الكلي جزئياً وأقنوماً واحداً، لأن الابن أحد الأقانيم وليس هو كل الأقانيم والخصائص. فهو من حيث القنومية شخص واحد جزئي، فإذا صار عند الاتحاد بالإنسان الكلي، الذي هو الجوهر الجامع لكل الناس، شيئاً واحداً وجب أن يكون كلياً جزئياً، لأنه كلي من حيث كان جوهرًا لسائر الناس، وجزئي من حيث كان خاصاً وقنوماً للجوهر العام... وهذه غاية الإحالة» (352).

ويجد الباقلااني في اتحاد الكلمة بالإنسان الكلي مظهرًا آخر من التناقض والاستحالة، إذ يكون الإنسان الكلي ابناً للإنسان الجزئي الذي هو مريم، «وهذا طريف جداً، لأننا لو فرضنا عندهم عدم مريم، لم يعد الإنسان الكلي، ولو فرضنا عدم الإنسان الكلي لم تكن مريم ولا غيرها من جزئيات الإنسان». ولذلك يتساءل: «فكيف يكون الكلي ابن ما لا يجب أن يعدم بعدهم ويرتفع بارتفاعه ويكون الجزئي والداً للكلي؟». ثم يستعمل برهان الخلف لإثبات فساد هذه

(350) في النص المطبوع: ويركبه الذباب ويمتص من دمه البق.

(351) رد الطبري، 27، والملاحظ أن خبر لعل وأن في الجملة الأخيرة أثبت منصوباً.

(352) التمهيد، ص 92. وقارن بالملاحظ، الرد على النصارى، ص 38: «إن زعموا أنه (أي اللاهوت) كان فيه وفي غيره فليس هو أولي بأن يكون خالقا و يتسمى إلهاً من غيره، وإن كان فيه دون غيره فقد صار اللاهوت جسماً»، والقول بأن اللاهوت جسم عنده هو التشبيه، فيعد بـ «كسره».

النظرية: «أنتم تقولون إنه الجوهر الكلي، وكل ما تقولون إنه كلي لا تصح ولادته ولا أن يحويه مكان دون مكان، والمولود من مريم كان في بطنها، وكان مكانه منها حاويا له، فكيف يكون كليا؟ وإن جاز أن يكون الكلي ابن الجزئي فلم لا يجوز أن تكون مريم ابنة عيسى المولود منها وأن يكون آدم ونوح ابني مريم التي هي ابنة لها؟» ويختم استدلاله بالقول: «وهذا تجاها. عظيم لا يبلغه صاحب تحصيل!» (353).

ويرد الوراق على الملكية كذلك في هذا الباب فيبين أولا أن الأمر لا يخلو من أن تكون مريم ولدت الكلمة والانسان الكلي والانسان الجزئي معا، أو اثنين منهم دون الثالث (الكلمة والإنسان الكلي، أو الكلمة والإنسان الجزئي، أو الإنسان الكلي والإنسان الجزئي) أو واحدا منهم دون الآخرين (الكلمة وحدها، أو الإنسان الكلي وحده، أو الإنسان الجزئي فقط). ثم يتصدى لإثبات تهافت كل حالة من هذه الحالات، ويؤديه ذلك إلى إلزامهم في كل مرة إما بالعدول عن أصلهم القاضي بأن القديم جوهر ليس بجسم ولا محدود ولا في مكان دون مكان ولا يحاط به، وإما بالرجوع إلى قول النسطورية واليعقوبية - وفيه من الفساد ما فيه كما سبق أن بينت - وإما بالالحاق بأهل التجاهل في إثبات ما لا معنى له ومكابرة العيان وتجويز ما لا يمكن أبدا ولا سبيل إليه. ومهما كان القول الذي يرتضونه فإنه في نظره يقتضي «إبطال الاتحاد ومفارقة أصولهم والانسلاخ من دينهم» (354).

والوراق يعلم حق العلم أن الملكية لا يوافقون على كثير من الاحتمالات الوهمية التي كلف نفسه مشقة دحضها بعد أن عرضها في شكل معادلة رياضية، ولذلك يبرر طريقته الجدلية بقوله: «ولن يقولوا بأكثر هذه التقاسم، ولكن الاستقصاء لهم وعليهم في الكلام والشرح لهذه القصة ولما فيها أدى إلى ذكر هذه الوجوه، وإرادتنا أيضا ألا يتعلق متعلق منهم بشئ منها متى ضاق عليه الكلام في هذا الباب، وإلا وجد المحقق ما يدفعه على تعلقه. وتحميل الكلام جميع ما يحتمل من الوجوه أشنى وأبلغ في الإنصاف وأكثر في البيان وأحسم لطمع الحائذ عن سنن الكلام وطريق الحجة». ثم يضيف: «وليس بعد هذه الأقسام شئ يتعلقون به في هذا الباب ولا لهم وجه غيرها يعولون عليه في قصة ولاد المسيح. وإذا دخل هذه الأقسام من الخلل والفساد ما دخلها تعطل عليهم الولاد والاتحاد، ولم يمكنهم أن

(353) المصدر نفسه، ص ص 96-97.

(354) رد الوراق، 2/22-12.

يزعموا أن المسيح مولود من مريم ولا أنه ابنها بوجه من الوجوه يثبت لهم طرفة عين! ولا بد لهم من التعلق ببعض هذه الوجوه الفاسدة أو ترك قولهم» (355).

وهي طريقة تسعى كما هو واضح إلى سد منافذ الهروب على الخصم، علاوة على ما تتركه في نفس القارئ من شعور بعدم جدية النظرية المسيحية وبأنها مبنية على أسس واهية من الوجهة المنطقية.

## مكان الاتحاد وزمنه

وأدى البحث في اتحاد الكلمة بالانسان الكلي حسب الملكية إلى إثارة مسألة المكان الذي يمكن أن يحصل فيه ذلك الاتحاد واستغلاها كمدخل إلى الطعن في تماسك هذه المقالة عن طريق المنطق الشكلي. فيقول الباقلاني مثلاً: «إن كانت الكلمة اتحدت بالانسان الكلي فلا تخلو أن تكون اتحدت به في مكان أولاً في مكان:

– «فإن كانت اتحدت به لا في مكان فليس بينها وبين الجسد المولود المأخوذ من مريم إلا ما بينها وبين سائر أجساد الناس... ولا مزية لمريم ولا للجسد المأخوذ منها إذا لم يكن للابن اتحاد به ولا بغيره. ويجب أن يكون القتل والصلب جارين على الجسد فقط لا على الابن ولا على المسيح، لأن الجسد الذي لا اتحاد للابن به ليس بمسيح، فكيف يكون المسيح مقتولاً مصلوباً؟

– «وإن كان اتحاد الابن بالكلي اتحاداً به في مكان ما هو الجسد المأخوذ من مريم أو غيره من الأجساد فيجب أن يكون الكلي محصوراً في ذلك المكان الجزئي وأن يكون الجزئي حاوياً محيطاً بالكلي ومكاناً له، وإن كان جزءاً منه. وهذا عكس ما في العقل وقلبه، لأن ذلك لو جاز لجاز اشتغال العدد القليل على العدد الكثير وزيادته عليه، ولجاز أن يكون الصغير من الأجسام محيطاً بالعظيم وحاوياً له. وإذا علمنا بأوائل العقول فساد ذلك علمنا أيضاً استحالة اتحاد الابن بالكلي إن كان ههنا كلي في مكان صغير جزئي» (356).

تترتب عن الاحتمال الأول إذن نتيجة مخالفة لما يتشبث به النصارى من أن الابن والمسيح هو المصلوب والمقتول، بينما يلزمون في الحالة الثانية بالتخلي عن مقالة

(355) المصدر نفسه، 22/2.

(356) التهيد، ص 95.

الاتحاد حسب ما تقتضيه «أوائل العقول» أي اعتماداً على القواعد المنطقية الأولية، دون حاجة إلى مزيد استدلال.

كما كان زمن الاتحاد، من جهة أخرى، منفذاً إلى الطعن في تماسك النظرية المسيحية سواء اتحدت الكلمة بالإنسان قبل الولاد أو في حال الولاد أو بعده:

(1) الاتحاد حصل قبل الولاد: في هذه الحالة كذلك لا يخلو الأمر من أن يكون قبل الولاد وقبل الحمل أو قبل الولاد وفي حال الحمل:

— إن كان الاتحاد قبل الولاد وقبل الحمل فإن قول النصارى «اتحاد القديم بإنسان تام» قول فاسد باعتبار أن المتحد به لم يكن بعد إنساناً سوياً ولتأ بصور. ويلزم النسطورية خصوصاً «أن يزعموا أن اللاهوت كان جملاً مع الناسوت تسعة أشهر أو نحوها من مدة الحمل، مقياً معه في الموضع الذي يحمل فيه الجنين ثم ولداً جميعاً. وهو خلاف قولهم إن المسيح ولد من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته»، كما ينقض قول اليعقوبية إن المسيح جوهر واحد أقنوم واحد وقول من زعم أن الاتحاد هو الاختلاط والامتزاج أو غير ذلك من الصور (357).

— وإن كان الاتحاد قبل الولاد وفي حال الحمل فذلك يقتضي أن اللاهوت قد كان «حلاً قبل الولاد، وإذا جاز أن يحمل جاز أن يولد. ولا يتهاً على أصوهم فرق بين أن يولد وأن يربى ويغذى ويأكل ويشرب» (358). إلا أن أهم ما يترتب عن هذا القول هو أن اللاهوت كان يزيد مع زيادة أجزاء المحمول وينمو مع نمو أعضائه، ويكون النصارى إذ ذاك قد «أوقعوا على اللاهوت الزيادة والنقصان وجعلوا الاتحاد متجدداً وقتاً فوقتاً: وهذا يوجب عليهم أن يزعموا أنه لم يستكمل الاتحاد إلى أن تناهت زيادة أجزائه. وينبغي، إن كانت أجزاؤه نقصت بعملة أو بضعف أو بخفة بدن، أن يكون اتحاداً منتقصاً على قدر ذلك». أما إن كان اللاهوت لا ينمو ولا يزيد «فاتحاده إذن قد وقع ببعض أعضاء الإنسان وبمض أجزائه دون بعض، وأكثره ليس متحداً به، فإنما اتحداً منه إذن بأقل من عشره في حال بلوغه، فبعضه على هذا القول مسيح وأكثره ليس بمسيح» (359).

(2) الاتحاد حصل في حال الولاد: هنا كذلك إما أن الولاد حصل للإنسان وحده، والإنسان ليس بمسيح، وإذ ذاك ينتقض قولهم: «مرم ولدت المسيح»،

(357) رد الوراق، 2/76.

(358) المصدر نفسه، 2/7.

(359) المصدر نفسه، 2/9.

وأما أن «الاتحاد قد اشتمل على الكلمة» فتكون مريم قد ولدت الكلمة ولادا صحيحا، وإذ ذلك يستدرجون إلى الاعتراف بأنهم لا يميزون بين المنزلة الإلهية والمنزلة البشرية: «الكلمة عندكم إله، والإله إذن قد ولدته مريم! فإن قالوا نعم، على ما أعطوا، قلنا: فإذا جاز أن يولد فليتم لا يجوز أن يكون حملا؟ فإن أجازوا ذلك لم يمكنهم أن يفرقوا على أصولهم بين أن يكون حملا وبين أن يرتبى ويقذى ويأكل ويشرب، فإن أجازوا ذلك أيضا لم يمكنهم أن يجعلوا بين الإله والانسان فرقا» (360).

(3) الاتحاد حصل بعد الولاد: إنه مجرد احتمال نظري باعتباره مخالفا لقول النصارى إن مريم ولدت المسيح، والمسيح عندهم ليس هو الانسان وحده، «وإن كانت هذه المرأة قد ولدت إلها فقد كان الاتحاد قبل الولاد» (361).

### اختصاص الابن بالاتحاد

ومن أهم المواضيع التي خاض فيها أصحاب الردود اتحاد الابن - دون الأب والروح القدس - بالانسان. فيتحدى الباقلاني النصارى في علة هذا الاختصاص بقوله: «وإنما الكلام في كيف يمكن أن يكون الابن متحدا بما اتحد به، كليا كان أو جزئيا، دون الأب والروح وهو غير مباين لهما ولا منفصل عنها. فأجيبوا عن هذا إن كنتم قادرين!» ويتساءل: «كيف اتحدت الكلمة التي هي الابن بجسد المسيح دون الأب والروح مع قولكم بأنه غير مباين لهما ولا منفصل عنها؟ وإن جاز ذلك فما أنكرتم من أن يكون الماء الممازج للخمر المختلط به مشروبا دون الخمر أو الخمر مشروبا دون الماء، وإن كانا غير منفصلين ولا متباينين؟ فإذا استحال هذا عندكم... فما أنكرتم من أن يجب متى كان الابن متحدا - وهو غير منفصل من الروح والأب ولا مباين لهما - أن يكون الأب والروح متحدين كما أن الابن متحد؟» (362).

إن المنطلق في إنكار الاتحاد هو قول النصارى بوجود «جوهر جامع للأقانيم» بحيث تكون تلك الأقانيم غير متباينة ولا منفصلة، بينما يقتضي تجسد الابن وحده حدوث تميّز وانفصال (363). وما يسمى إليه المفكرون المسلمون هو إذن حل

(360) المصدر نفسه، 2/8.

(361) المصدر نفسه، 2/8.

(362) التهدى، ص 94.

(363) المصدر نفسه، ص 96-95.

القارئ على الاعتراف بوجود تناقض باطني في البناء اللاهوتي المسيحي وإقناعه بأن المنظومة المسيحولوجية تحتوي على شرك خفي: «وإن زعموا أن الاتحاد فعل للكلمة دون الأب ودون الروح أثبتوا للابن فعلا غير فعل الأب وغير فعل الروح، وخصوه بصنع صنعه لم يصنعه الأب ولا الروح، وإذا جاز أن ينفرد واحد منها بفعل دون باقيها جاز ذلك في كل واحد من الأتومين الآخرين، وإذا جاز ذلك جاز أن ينفرد كل واحد منها بتدبير عالم دون صاحبيه وبخلق برية دون صاحبيه» (364).  
وكالعادة، فإن المسألة تقلب من مختلف أوجهها المحتملة، أن يكون الفاعل للاتحاد هو الجوهر الجامع للأقانيم دون الأقانيم، أو هو الأقانيم دون الجوهر، أو هو الجوهر والأقانيم معا، بالإضافة طبعا إلى كونه أتوم الابن بمفرده. وتطبق نفس الطريقة في الرد على كل وجه: إن قالوا... قيل لهم، إن زعموا... قلنا، إذا جاز... فلم لا يجوز؟ الخ، فتستنتج النتائج البلامعقولة أو الغريبة عن المقولات المسيحية من مقدمات تبدو منطقية ومقبولة، ويوظف القياس في مباحث قد يبدو لأول وهلة أنه لا شأن له فيها (365).

واستوقفهم بالخصوص رأي الملكية أن الاتحاد فعل للجوهر لا للأقانيم ولا لواحد منها، ورأوا فيه رأيا مؤديا إلى خلاف النصرانية، فيخاطب الوراق ملكيا يفترض أنه يدافع عن هذه النظرية قائلا: «فقد أخرجت الأب والابن والروح من ذلك الفعل. وإذا وجب ذلك في فعل واحد وجب في كل الأفعال، ووجب أن يكون لا فعل للأقانيم ولا لواحد منها، وإنما يكون الفعل للجوهر. فالأب عندك على سياق هذا القول لا يخلق شيئا ولا يصنع شيئا، وكذلك الابن وكذلك الروح. فرقتهم في اللفظ أم جمعهم... وإنما القادر العالم الإله القديم الحي على أصلك هو الجوهر. فن عبد واحدا من هؤلاء الثلاثة أو الثلاثة جميعا فقد عبد ما الإله غيره...» (366).

وحين يعرض رأي اليعقوبية والنسطورية أن الأقانيم الثلاثة تفعل اتحادا واحدا يكون اتحادا للابن دون الأب ودون الروح يتساءل: «لِمَ لا يجوز أن تفعل الأقانيم الثلاثة اتحادا واحدا يكون اتحادا للأب دون الابن ودون الروح، فيكون الأب متحدا بإنسان؟»، وبما أن المعروف من قولهم كراهة اتحاد الأب بالإنسان

(364) رد الوراق، 1/2. وقارن بالتهديد، ص 93.

(365) انظر رد الوراق، 2/2 والتهديد، ص ص 93-92.

(366) رد الوراق، 3.2/2.

فما تقدم من الزمان أو في المستقبل «سئلوا الحجة، ولا حجة عندهم فيه، لأن ذلك لا يعلم على أصولهم الا بخبر، وليس لهم في هذا خبر أنه لم يكن ولا يكون. [و] متى ادعى مدّع منهم في ذلك خبرا جاز لمخالفهم أن يعارضوهم بالأخبار التي تكون تنفي كون الاتحاد كله وكل ما اتصل به» (367).

الأمر إذن واضح: مهما كان الفاعل للاتحاد فلا مبرر لمختلف الفرق النصرانية في تخصيص الابن به، فإما أن يكون جائزا في الأب والروح كما هو جائز في الابن وإما أنه يبطل: «فإن تجاسر منهم متجاسر على منع ذلك [الاتحاد] في الأب أو في الروح قبل اتحاد الابن أو بدلا من اتحاد الابن عورض بامتناعه في الابن كما امتنع في الأب والروح وامتنع في غيره، لاستواء القضية. وإذا امتنع في الابن بطل الاتحاد كله ولم يجدوا إلى تبيينه سبيلا» (368).

إن الخوض في مكان الاتحاد وزمنه واختصاص الابن به كان، كما رأينا، منفذا إلى الطعن في تماسك النظرية المسيحية في التجسد. وقد أدى هذا البحث إلى دحض آراء الفرق الثلاث والزام أتباع كل فرقة منها بعدد من النتائج المترتبة منطقيا عن مقالاتها. فبالنسبة إلى النسطورية، لا بد «إذا زعموا أن المسيح جوهران جوهر قديم وجوهر محدث، ثم زعموا أن مريم ولدت المسيح، من أن يزعموا أن مريم ولدت هذين الجوهرين اللذين هما عندهم المسيح. وإذا ولدها وأحدهما عندهم إله، فقد ولدت إله قديما. ولا يجوز أن تلد أيضا إلا ما كان محمولا، فهذا يوجب أنها قد كانت حاملة لذلك الإله» (369).

أما الملكية، وخاصة منهم «الذين زعموا أن المسيح أقنوم قديم ذو جوهرين، فذلك عليهم أغلظ وأشد، لأنه لا بد لهم، إذا زعموا أن المسيح أقنوم قديم لاهوتي وزعموا أن مريم ولدت المسيح على الحقيقة ولادا صحيحا، من أن يزعموا أن المولود من مريم هو الأقنوم اللاهوتي، ولا تلد المرأة إلا ما كانت حاملا، فالأقنوم اللاهوتي هو المحمول، وكذلك هو المصلوب...» (370).

وأخيرا لا بد لليعقوبية: «إذا زعموا أن المسيح جوهر من جوهرين أحدهما قديم والآخر محدث من أن يزعموا أن مريم لم تلد إله قديما ولا إنسانا، لأن الإله

---

(367) المصدر نفسه، 4/2.

(368) المصدر نفسه، 65/2.

(369) المصدر نفسه، 8/2. وقارن بابن أيوب، في الجواب الصحيح، 318/2.

(370) المصدر نفسه، 928/2. وقارن برد الجاحظ، ص ص 26-27.

القديم عندهم ليس جوهرًا من جوهرين، والانسان ليس جوهرًا من جوهرين أحدهما قديم والآخر محدث». فلا غرو بعد كل ذلك أن يصدر الحكم البات المنتظر لا محالة: «وهذا كله اختلاط من قائله وتوحيه لقابليه» (371).

### نقد الصيغ المسيولوجية

إن النصارى لم ينفكوا يعتبرون طبيعة تجسد الكلمة في عيسى «سرًا» (Mystère) يعسر- إن لم نقل يستحيل - التعبير عنه. إلا أن إقرارهم بالعجز وتسليمهم به بلا دليل عقلي مقنع لم يحولا دون تداولهم لصيغ وتشابيه تحاول تقريب طبيعة الاتحاد من الأفهام (372). فإما كان من أصحاب الردود إلا أن عكفوا على تلك الصيغ والتشابه - التي وضعت لغايات تعليمية أساسا - يمحسونها ويخضعونها لنقد صارم ومفصل.

الصيغة الأولى تمثل في أن الاتحاد هو امتزاج الكلمة بالجسد واختلاطها به ومجاورته. فكانت حجة المسلمين الكبرى على فساد هذا القول أن الامتزاج والاختلاط وأمثالهما من المماساة والملاصقة والحركة والسكون والظهور والكمن أمور تختص بالأجسام ولا تجوز إلا عليها، بينما الكلمة في المفهوم المسيحي ليست جسما ولا بذات أجزاء مركبة. ولا ينفع النصارى قولهم إن ذلك الامتزاج والاختلاط خلاف المعقول والمعروف بين الناس، لأن كل ما تختص به الكلمة من حركة وسكون ولذة وألم وما إليها يكون إذ ذاك على خلاف ما يعقل (373).

ثم إن الاتحاد إذا ما كان امتزاج الكلمة بالجسد «يوجب الحد والنهاية وقلة المساحة للكلمة مع التبعض والتجزئ أيضا... وإذا أمكن ذلك في الكلمة - وهي عندهم أقنوم من أقانيم الجوهر القديم - أمكن ذلك في الأقنومين الآخرين، فيكون مساحة الجوهر بكامله مساحة ثلاثة أجساد كجسد المسيح، ومقداره هذا المقدار فقط، وعدد أجزائه كعدد أجزاء هذه الأجساد الثلاثة لا غير. وهذا، مع ما فيه من

(371) المصدر نفسه كذلك، 9/2.

(372) يعقوب بجيبى بن عدي مثلا على عرض الوراق لآراء النصارى بقوله: «إن هذه الأقاويل التي حكى أن النصارى تقولها في الاتحاد إنما يقولها من يقولها لا على أنها كنه معنى الإتحاد، فإن علماء النصارى وأهل التق منهم يحتقدون أن كيفية اتحاد الابن الأزلي بالإنسان ليس يعرفها البشر على كنهها، وإنما يشبهها من يشبهها بما ذكره على التقريب لا على التحقيق والاستقصاء»، تبين غلط محمد بن هارون...، 1/98 - 8 ظ.

(373) انظر في هذا المجال: رد الوراق، 3029/2؛ المغني 123/5؛ التمهيد، ص 91.



التجزئى، والتبعض والحد والنهاية، تصغير من قاسه أو أجازره في إله يدعيه لقدر إلهه!» (374).

كما أن قبول اتحاد قديم بمحدث يؤدي من باب أولى وأحرى إلى قبول اتحاد محدث بمحدث إذا خالطه ومازجه «فيصير الرطلان والقدهان اللذان أحدهما خمر والآخر ماء، إذا اختلطا وامتزجا، رطلا واحدا وقدها واحدا!» (375).

لكن أليس المسلمون أنفسهم يقولون إن الله في كل مكان لا على وجه المجاورة، فلم لا يجوزون مثله للنصراني؟ يجيب القاضي عبد الجبار عن هذا الاعتراض بالتمييز التالي: «إنا نقول ذلك مجازا ونعني به أنه مدبر في كل مكان، وعالم بكل مكان وبما يحدث فيه... فالذي قصدناه بهذا القول معقول، وصحة استعمال هذه اللفظة فيه مجازا مفهوم، وليس كذلك ما قلته لأنك جعلته مجاورا له في الحقيقة ومختصا بجسم عيسى في هذا الوجه دون غيره، ثم نقضت ذلك بقولك إنه لا يجاوره كمجاورة الجواهر، وهذا نفي لما أثبتته». و يعود إثر ذلك إلى المسألة الأم وهي العلة في اختصاص عيسى بالمجاورة - إن صححت - دون سائر الأنبياء، إذ لا يفيد «ظهور الأفعال الإلهية منه وعلى يده» أن الله اتحد به دون غيره، بل أن يكون «متحدا بالجسم الذي أحياه الله على يده وفي عين الأكمه الذي أبرأه الله على يده» أولى «لأن ذلك هو محل الفعل دون عيسى» (376).

والحجة الأخيرة على أن الاتحاد على وجه الامتزاج والمجاورة لا يصح، أن الله في هذه الحالة «لا يخلو من أن يكون مجاورا لكل أجزاء عيسى أو لبعضها ولا يصح كونه مجاورا لجميع أجزائه، لأن ذلك يوجب كونه أجزاء كثيرة، وقد ثبت بالدليل كونه واحدا، ويوجب أن يكون في حال واحدة في أماكن، وذلك يستحيل على كل ما يصح عليه المجاورة»، ولولا ذلك لم يمتنع كون الجسم في مكانين، وإن كان مجاور جزءا واحدا منه فيجب كونه متحدا به وأن يكون لذلك الجزء من الاختصاص ما ليس لغيره. وهذا يوجب أن يكون ذلك الجزء هو الشئ الذي يظهر عليه المعجز دون عيسى، وأن يكون الابن والكلمة دونه، وأن يكون هو المسيح العبود دونه» (377).

(374) رد الوراق، 29/2.

(375) التهيد، ص 91.

(376) المغني، 5/123-124.

(377) المصدر نفسه، 5/125-124. وقارن به ص 132-134، وانظر كذلك شرح الأصول الحسنة. 297.

وفي حين يعتبر القاضي القول بالامتزاج والمجاورة هو نفس القول باتخاذ الله عيسى هيكلا ومحلا فإن الوراق يردّ على حدة على «الذين زعموا أن الكلمة اتخذت ذلك الجسد هيكلا ومحلا والذين قالوا بل ادرعت الجسد ادراعا»، ويقول لهم مبيّنا ما يقتضيه هذا الزعم من فساد لا يرتضونه: «إن كان ذلك على ما يعقل لم الأجسام فقد جعلتم الكلمة جسما محدودا منتقلا يفرغ مكانا ويشغل مكانا، وينضم إلى أقنوميه الآخرين أحيانا ويبعد عنها أحيانا، وإن كان ذلك على خلاف ما يعقل من الأجسام جاز أن تكون الكلمة تماس وتباين وتتحرك وتسكن وتقرّب من الأقنومين الآخرين وتبعد وتلد وتأم على خلاف ما يعقل من الأجسام!» (378).

وتتمثل صيغة أخرى استعملها النصارى للتعبير عن سر التجسد في أن الكلمة اتحدت بعيسى «بمعنى أنها حلّت فيه فدبّرت به وعلى يديه». ونقدت هذه الصيغة كذلك من وجوه:

— أنه ينطبق عليها ما ينطبق على الصيغة السابقة، لأن الاتحاد «إن كان على ما يعقل من حلول الأجسام في الأجسام فقد أثبتوا جسما صغيرا محصورا حالا في اللحم والعظم والعصب والعروق وفي مجاري الدم ومسالك الطعام والشراب ومستقرهما» (379)،

— «أن كل شئ حل في شئ ووجد فيه بعد أن لم يكن فيه لا يخلو من قسمين: إما أن يوجد فيه بأن يحدث كوجود العرض في الجوهر، أو ينتقل إليه كانتقال الجوهر الذي يصير مجاورا لغيره... فإن حصل القديم في عيسى بأن انتقل، اقتضى ذلك كونه جوهرًا، وإن وجد فيه بأن حلّه وحدث فيه كحلول العرض، فهذا يوجب حدوثه. على أن الانتقال إذا استحال عليه فالحدوث أولى أن يستحيل عليه، لأن حدوث الموجود أشد استحالة من انتقال ما ليس بجوهر» (380)؛

— أن تجويز حلول الكلمة - وهي قديمة - في الجسد المخلوق يعني تجويز مماسة القديم ومقابلته ومحاذاته للمحدث، وتجويز الظهور والكون والحركة والسكون والبعث والقرب وما إلى ذلك من الأعراض على القديم (381)؛

(378) رد الوراق، 2/30.

(379) نفس المصدر والصفحة.

(380) المغني، 5/126، وانظر كذلك ص 130، وشرح الأصول الخمسة، 297.

(381) التمهيد، 89.

— «أن اللاهوت لم حل في عيسى لوجب أن لا يخرج من أن يكون حالا فيه إلا ببطلانه، لأن كل شيء حصل في غيره فلا يجوز أن يخرج من كونه حاصلًا فيه إلا بانتقال أو بطلان ما به يوجد، ومتى كان ذلك الشيء مما يستحيل انتقاله وكان مما يبتقى، فإنما يخرج عن المحل إما ببطلانه أو ببطلان ما يحتاج إليه» (382). وبعبارة أخرى فإن الحلول يقتضي جواز العدم على الله عند موت الناسوت إذا ما كان متحدا به، وبما أن ذلك مرفوض بطل الحلول والاتحاد؛  
— أن قولهم «دبرت به وعلى يديه» يحتمل تأويلات ثلاثة:

(1) أن الكلمة جعلت المسيح «آلة وأداة لتدبيرها، كما يقال قطع فلان بالسيف ونجر بالفأس وكتب بالقلم... وليس بواجب متى استعمل المستعمل شيئًا [من الآلات أن] يكون هو وما استعمل منها شيئًا واحدًا. ولا يكون أيضًا متحدا بها لاستعماله إياها واتخاذها إياها آلة وأداة كأننا ما كان الاتحاد»؛  
(2) أن التدبير هو إظهار «الأعلام والأدلة والآيات» على المسيح. ولا مناص في هذه الحالة من الإقرار بأن الله «قد فعل ذلك بالأنبياء من قبله صلوات الله عليهم، وكانت أعلام بعضهم أعلى وأعجب من كثير من الأعلام التي ظهرت على يديه وتمّ عليهم جميعًا. فإن كان الاتحاد هو ذلك فقد اتحد الإله بمن لا يحصى عدده من الانسان!»؛

(3) أو أن المقصود بالتدبير «أنه أمره بتدبير خلقه». وإذا كان ذلك كذلك فالسؤال المطروح هو: «متى أمره بذلك؟ وأي خلق من خلق الله من سماء وأرض أو حيوان أو نبات أو غير ذلك تولى المسيح تدبيره؟». ولا يمكن للنصارى «أن يذهبوا إلى الذي خلقه من الطين كهيئة الطير ثم نفخ فيه فكان بإذن الله طائرًا، فهذا يجري مجرى الآيات البديعات»، ولا يبقى لهم إذن «إلا أن يدعوا شيئًا كان سرا وأمرًا مكتومًا»، ولكن هذا «ما لا يعجز أحدًا ادعاؤه». وحتى إن سلم لهم جدلا بأن عيسى أمر بتدبير الخلق، «فليس كل من أمر بتدبير شيء وجب أن يكون الله تبارك وتعالى متحدا به، ولا أن يكون ذلك الأمر يوجب له العبادة من المخلوقين، ولا أن يكون رب العالمين» (383).

إن هذا الاهتمام الخاص بالحلول كتعبير عن التجسد، إنما مرده إلى أنه كان التعبير المعروف أكثر من غيره في الأوساط الإسلامية، وحين قال به الحلّاج وغيره

(382) المغني، 5/132.

(383) رد الوراق، 2/30-31. وانظر كذلك ما يقوله، ص 32. عن ظهور الكلمة لا على الحلول ولا على المخالطة.

من المتصوفة فقد كان المفهوم المسيحي هو الذي وقع التصدي له من وراء مقاومة مقالة الصوفية، إحساسا من السلط الدينية بأنه يتعارض مع جوهر التوحيد الاسلامي.

وان الأسلوب الوثوقي الذي تتسم به مناقشة أصحاب الردود للصيغ التي يعبرها النصارى عن التجسد قد يوحي بأن المنظومة الكلامية الاسلامية منزهة عن كل «تشبيه» وبعيدة عن كل لبس. ولكن القارئ المتمعن يستشف من عدد من الفقرات شعور المسلمين بوجود ثغرات، أو شبه بلغة عصرهم، يمكن أن ينفذ منها النصارى أو هم استغلوها بالفعل، فبدلوا قصارى جهدهم في إبراز التنزيه والمفارقة، الركنين الأساسيين للتوحيد في الاسلام. وفي هذا الاطار تدرج مثلا الفقرة الموالية من كتاب التمهيد: «وأما قول من قال إن الاتحاد هو حلول الكلمة في الناسوت من غير ماسة له، وإنه كحلول البارئ سبحانه في السماء وكحلوله على العرش من غير ماسة لهما، فإنه باطل غير معقول. وذلك أن البارئ سبحانه ليس في السماء ولا هو مستو على العرش بمعنى حلوله على العرش، لأنه لو كان حالا في أحدهما ومستويا على الآخر بمعنى الحلول لوجب أن يكون ماسا لهما لا محالة» (384).

وكذلك هذا الاعتراض - الفعلي أو المتوقع - الذي ورد في المعنى: «أليس عند شيخكم أبي علي [الجبائي] أن الكلام يوجد في اللوح واللسان من غير أن ينتقل إليه من مكان آخر أو يحدث؟ وهذا قسم معقول أغفلتموه، فجوّروا أن يتحد القديم تعالى على هذا الوجه. ولا يمكنكم دفع ذلك بأنكم لا تقولون به لأن ذلك لا يخرج هذا القول من أن يكون معقولا!». وما اعتناء القاضي عبد الجبار بمناقشته طويلا (385) إلا دليل على وجود ميادين تتقلص فيها الفروق الموضوعية بين علم الكلام وعلم اللاهوت، ولكن صبغتها التمجيدية والدفاعية تمنع المشتغلين بها من قبول هذا الواقع والتسليم به، وتدفع إلى إقامة المزيد من الحواجز كلما تقاربت المناطق الحدودية وخشي من تداخلها، إذ كانت العقلية الانطوائية لا ترضى غير هذا السلوك.

وقد شعر أصحاب الردود من جهة أخرى بأن نقدهم للصيغ المسيحولوجية قد يحميد عن هدفه إذا ما كان يلزم النصارى بما لا يعتقدونه. لذا نرى بعضهم يستجل رأي الطرف المقابل: «أنه اتحد به لا على وجه الحلول ولا على سبيل المجاورة»، فلا

(384) التمهيد، ص 90.

(385) المعنى، 127-126/5.

يبطل اعتقادهم إذن ما ذكره المسلمون، وحتى إن قالوا «إنه يحل فيه» فليسوا ملزمين بأن يجروه «بمجرى حلول العرض في المحل»، إذ هم يثبتونه «حالا فيه على غير هذا الوجه». فكان الجواب: «إن كون الشيء في غيره لا يصح أن يثبت إلا على وجه معقول، كما أن الشيء لا يثبت في نفسه إلا على وجه معقول، فكما يجب إبطال كل قول يوجب إثبات ما لا يعقل، فكذلك يجب إبطال القول بوجود الشيء في الشيء على وجه لا يعقل. وقد علم أنه لا يصح أن يعقل كون الشيء في غيره إلا أن يكون ذلك الغير كالطرف له، و يكون مجاورا له أو أن يصير حالا فيه وحيثه حيزه» (386).

إن هذه، في نظرنا هي عقدة القضية. ففي حين يصر المسيحيون على أن التجسد سرًا سبيل إلى إدراك كنهه بالعقل البشري المحدود لا محالة، وغاية ما يستطيع العقل بلوغه هو تقرّبه من الأفهام، يرفض المسلمون كل ما يتعارض والمعقول وما لا يمكن إقامة الدليل عليه بالبراهين العقلية. وبما أن الأطراف الإسلامية في هذا الجدل من المتكلمين، وخصوصا من المعتزلة، فلا غرابة أن يكون موقفهم من النصارى امتدادا لموقفهم من التيارات الإسلامية التي لا تبوّئ العقل نفس المنزلة التي يبوّئونها إياه في المسائل العقائدية. ومما سهّل عليهم هذا النقد عدم استناد هذه الصيغ في نظرهم، كما سبق، إلى أساس كتابي واعتقاد النصارى بأن سيرة عيسى هي التي حملتهم على الإيمان بذلك السر من غير حاجة إلى دليل إضافي، أي - من وجهة نظر إسلامية، أو بالأحرى غير مسيحية - الركون إلى التحكم لا أكثر ولا أقل.

## نقد الأمثلة على التجسد

وانعكس هذا الموقف المبدئي كذلك على الأمثلة التي يضرها النصارى للتجسد، وهي من نوع الأمثلة التي استعملوها لشرح التثليث، فإذا شبهوا ظهور الكلمة في المسيح بظهور نقش الخاتم في الطينة المطبوعة لاحظ لهم الوراق أنهم لم يعدوا «التمثيل بالأجسام المحدودة»، وإذا ساغ هذا التمثيل فإن الكلمة لا تخلو من أن تكون ظاهرة في جسد المسيح معاينة فيه كظهور نقش الخاتم في الطينة أو غير ظاهرة. في الحالة الأولى يقتضي هذا التمثيل أن «كل من شاهد المسيح إذن فقد عاين الكلمة ظاهرة في جسد»، وفي هذا «مكابرة الحس... والادعاء على

(386) المصدر نفسه، 127/5.

مشاهدات الناس ما ليس فيها» من ناحية، وفيه من ناحية أخرى إيجاب «المعاينة والحس» على القديم. وفي حالة عدم ظهور الكلمة كظهور النقش يسقط التمثيل وتبطل الحججة من حيث ادعوا التسوية بينها (387).

ويرى عبد الجبار في هذا التشبيه رجوعا إلى الحلول الذي بين لا معقوليته، فيقول: «أما ظهور نقش الحاتم في الطينة فهناك عرض يدخل فيه، ونقش الحاتم أثر فيه، وذلك أن الناتج في الحاتم إذا صادف جسما لينا انغمس فيه وبق أثره، فكما تنخفض مواضع منه ترتفع مواضع أخرى، فقد حصل فيه أعراض اختلفت بها حاله. وإن كان عندهم أن القديم اتحد بعيسى على هذا الوجه فيجب أن يصير حالا فيه أو يقتضي حلول شيء فيه سواء» (388).

ويذهب الباقلاني إلى أبعد من ذلك، فيحلل عملية النقش ويعتبر أنها لا تنفيذ اتحادا ما، بل يستنتج أنها تؤدي إلى القول بكلمتين لله: «وأما تشبيههم ذلك بظهور نقش الطابع في الشمع والطين فإنه باطل وتخليط من قائله. وذلك أن الظاهر في الشمع شيء مثل نقش الحاتم وهو غيره، لأن الحروف الموجودة بالشمع هي بعض له وجزء من أجزائه، وما في الطابع من الحروف هو بعض الطابع ومن جملته، وهما غيران يصح وجود أحدهما مع عدم الآخر، فظنهم أن نفس النقش الذي في الشمع هو نفس الطابع جهل وتفريط. فيجب على هذا - إن لم تكن الكلمة هي نفسها الظاهرة في جسد المسيح - أن يكون الظاهر فيه غيرها، وهو شيء مثلها، وأن يكون لله ابنان وكلمتان أحدهما لا يحل الأجسام ولا يتخذها هيكلًا ومكانًا، والآخر حال في جسد المسيح. وهذا قول بأربعة أقانيم وترك القول بالثلاث!» (389).

وإذا ما شبهوا ظهور الكلمة في المسيح بظهور صورة الانسان في المرآة أجبوا بعدم صحة هذا التشبيه، أولا لأن المرآة لا تنطبع فيها الصورة ولا ينتقل الوجه إلى المرآة أو يمازجها (390)، وثانيا لأنه «ليس في الدنيا إنسان صحيح البصر لا آفة به ولا مانع له نظر إلى مرآة نقية فيها صورة ظاهرة إلا رآها وعابنها معه من حاول النظر إليها ممن حكمه كحكمه وحاله كحاله. ولم تكن الكلمة بمرئية في جسد المسيح ولا معاينة، ولا كان بين ظاهر جسده وباطنه - صلى الله عليه - وبين ظاهر أجساد أمثاله ونظرائه في البشرية فرق» (391).

(387) رد الوراق، 32/2.

(388) المعنى، 129/5.

(389) التمهيد، ص 89.

(390) المعنى، 129/5؛ التمهيد، ص 88.

(391) رد الوراق، 33/2.

ونوقشوا كذلك في حقيقة الظهور الممثل بظهور نقش الخاتم والصورة (392) كما جودلوا في تمثيل اتحاد الكلمة بدخول النار على الفحمة والجمرة والدينار فخصص الوراق أربع صفحات كاملة (393) لإثبات عدم مطابقة هذا التشبيه لما يراد منه. ولئن لخص «أبيل» (Abel) طريقة أبي عيسى في هذا المجال بأنها «الفيزياء في خدمة علم الكلام» (394)، فإن خلاصة رأيه يمكن أيضا أن يدل عليها قوله: «فليس ينبغي لكم أن تجعلوا الاستعارة والاتساع في العبارة أصلا للأمور القياسية وللمقاييس الحقيقية، لأن الأمور القياسية على حقائقها - اتسعت العبارة أم ضاقت - لا تتغير ولا تتقلب حقائقها، والأمور التي يتكلم فيها على استعارة الأسماء والاتساع في العبارة إن لم يستعمل ذلك فيها وردت من الألفاظ والأسماء إلى مقدار استحقاقها لا إلى ما يتسع في العبارة، نقضت صفاتها وتغيرت أسماؤها» (395)، بحيث كانت البلاغة هي كذلك في خدمة علم الكلام.

### نقد مقالات الفرق الكبرى في التجسد

وأخيرا كانت بعض المسائل المتعلقة بالتجسد، مثل علاقة جوهر الإله بجوهر الإنسان، وعلاقة الإرادة الإلهية بإرادة عيسى أو مشيئة اللاهوت بمشيئة الناسوت، من الأغراض التي وقف عندها عدد من أصحاب الردود، وخاصة منهم الوراق وعبد الجبار، وقفه طويلة. ولم يعتبروا النصارى في هذا المستوى متضامنين، فردوا على آراء كل فرقة على حدة:

#### 1) النسطورية

نظروا أولا في مقالة النسطورية التي تستنكف، رغم إقرارها بأن المسيح إله وإنسان، من أن تصفه بأنه «إنسان مخلوق عبد مر بوب مملوك» بينما لا ترى حرجا في وصفه بأنه إله وكلمة الله وابن الله، متعلقة بأنه إذا ما أفرد له صفة البشرية «لم يبينه من سائر المخلوقين بشي ولم يفرق بينه وبينهم» (396) وبكراهية «إطلاق ذلك لما فيه من إيهام الخطأ ونفي الإلهية عن المسيح» (397). فالمنطق يقتضي إذن

(392) المصدر نفسه، 35-34/2.

(393) المصدر نفسه، 67-63/2.

(394) La physique au service de la Théologie... ص 49 من تحليله للرد على النصارى في الاتحاد

والولاد، ضمن أطروحته: La réfutation des trois sectes chretiennes...

(395) رد الوراق، 66-65/2.

(396) المصدر نفسه، 36/2.

(397) المصدر نفسه، 40/2.

أنهم حين يصفون المسيح لا بد لهم من الجمع بين صفتيه الإلهية والبشرية فيقولون «المسيح إله وإنسان وخالق ومخلوق ورب ومربوب، الخ» (398). وبما أنهم لا يفعلون ذلك، وبما أن مذهبهم يؤدي بصاحبه «إلى حال يستوي فيها عنده نبي ما اعتقده وإثباته»، فإن الاستنتاج الذي يخرج به الوراق قاس وقاطع: «ولو كانوا يردون هذا الحد من قولهم إلى قياس لقايسناهم فيه مقياسة مجردة. ولكن أوضاع لهم فإزاؤها ما يدفعها ويدل على فسادها، وربنا محمود!» (399).

ونوقش النساطرة في أفعال المسيح وأقواله وهل هي له بكامله أم هي مقسومة على جوهرية القديم والمحدث فيكون إذا قال إنه ابن البشر فإنه يعني «من جهة ن سوته» وإذا قال إنه مولود من الأب فإنه يقصد «من جهة لاهوته»، وافترضت لهم اجاببات عديدة عن الأسئلة التي تلتق عليهم في هذا الموضوع، وكلها تؤدي إما إلى نقض أصولهم أو إلى التناقض أو إلى إلحاق الكذب بالله وبعيسى أو إلى التصريح بأنه «لا فعل للمسيح على الحقيقة»، وفي ذلك رجوع «إلى المجاز ولتعليق الذي لا محصول له عند التحقيق» (400).

وما إثارة مشكل «الفعل» إلا تمهيد لبحث مسألة «المشيئة الواحدة» في المسيح، إذ «لا فصل بين من قال إنه يجب اتفاق مشيئة القديم والمسيح وبين من قال إنه يجب أن تتفق دواعيها وإنه يجب أن تتفق أفعالها حتى يصح على كل واحد منها من الفعل ما يصح على الآخر» (401). أما إذا اعتبرت المشيئة صفة وليست فعلا فذلك لا ينجي قائله، لأنه «قد جعل صفة القديم هي صفة المحدث وأثبت ما كان لنفس القديم كأننا لنفس المحدث. وهذا يلزمه أن يحكم بأن نفس القديم هي نفس المحدث» (402).

قلبت مسألة المشيئة الواحدة إذن من وجوهها المختلفة الممكنة قصد بيان فساد تلك الوجوه جميعا:

— مشيئة اللاهوت هي مشيئة الناسوت: يترتب عن ذلك إقرار بأن فعل الانسان هو فعل الإله وفعل الخالق هو فعل المخلوق، وأن يكون جميع ما خلقه الإله القديم بعد الاتحاد فعلا للمحدث (403). وبيطل هذا القول كذلك لأن «الدلالة قد دلت

(398) المصدر نفسه، 37/2.

(399) المصدر نفسه، 41/2.

(400) المصدر نفسه، 43-41/2.

(401) المغني، 117/5.

(402) رد الوراق، 44/2.

(403) المصدر نفسه، 43/2.



على أن القديم تعالى مرید بإرادة لا في محل... وقد علم أن الجسم لا يصح أن يرید إلا بإرادة تحمل في بعضه. فإذا صح ذلك لم يجر أن تكون إرادته جل وعز إرادة للمسيح، مع أنها لم توجد في بعضه، كما لا يصح أن يكون فعله فعلا للمسيح، مع أنه لم يوجد من جهته» (404).

ب- مشيئة المسيح هي مشيئة القديم: «في ذلك إيجاب كونه (الله) جاهلا بههل، لم وجد في قلبه (عيسى)، ومشتيا بما يوجد في قلبه، و يوجد كونه ناظرا بما يوجد في قلبه وظانا نادما. وكل ذلك يستحيل عليه تعالى...» (405)؛

– مشيئة واحدة بمعنى الاتفاق في الإرادة والأفعال: يقتضي هذا التصور مطلقا أن كل من وافقت مشيئته مشيئة القديم وإرادته إرادة الخالق فهو القديم إذن مشيئة واحدة، ويجب على هذا الأصل أن يكون الخالق متحدا به (406)، بل إن الاتفاق في المشيئة قد يكون بين الانسان والحيوان ولا يجب لذلك أن يكون الانسان والحيوان متحدين أو مشيئة واحدة (407).

لكن يمكن أن يفهم الاتفاق في المشيئة حسب ثلاثة أنحاء مختلفة:

أ) الاتفاق في المشيئة بمعنى أن المحدث لا تكون منه مشيئة تخالف مشيئة القديم: والجواب على هذا المفهوم أن الجماد كله لا تكون منه مشيئة تخالف مشيئة القديم، وكذلك الملائكة، فينبغي على هذا القياس أن يكون الجماد موافقا للقديم في مشيئته، وأنه والقديم بذلك مشيئة واحدة (408)؛

ب) أن توافق كل مشيئات المحدث مشيئة القديم: لكن ما دام المحدث حيا مستطعا فإن مشيئاته تحدث شيئا بعد شيء، فلا ينبغي إذن أن يكون هو والقديم مشيئة واحدة لا في حال الاتحاد ولا فيما بعدها من الأحوال باستثناء الحال التي تليها حال الموت أو العجز؛

ج) أن لا يكون من المحدث مشيئة إلا كانت موافقة لمشيئة ربه: وإذا ذلك «فكل إنسان كان المعلوم منه أنه لا يكون منه مشيئة إلا كانت موافقة لمشيئة ربه من سائر الأنبياء والصالحين فهذا إذن حكمه» (409).

---

(404) المغني، 5/119؛ وانظر أيضا من ص 121-122، وشرح الأصول الخمسة، 296.

(405) المغني، 5/121؛ وانظر شرح الأصول الخمسة، 296، كذلك.

(406) رد الوراق، 2/44.

(407) المصدر نفسه، 2/48.

(408) المصدر نفسه، 2/4544.

(409) المصدر نفسه، 2/4645؛ المغني، 5/118.

على أن اعتراض أصحاب الردود على القول بالمشيئة الواحدة المنسوب إلى النساطرة يمكن أن يتلخص في نقطتين: أولاً، أنه كما أن المسيح لو كان أقنوماً واحداً وجوهراً واحداً لكان أقنوم القديم هو أقنوم المحدث وجوهراً جوهراً. فكذلك لو كان مشيئة واحدة لكانت مشيئة القديم هي مشيئة المحدث وصفته صفته وفعله فعله (410). وهو أمر مرفوض من حيث المبدأ؛ وثانياً، «أن هذا القول يوجب أن يكون جل وعز متحداً بسائر الأحياء وأن لا يكون لعيسى في ذلك اختصاص. ويجب على كل حال أن يكون متحداً بسائر الأنبياء، لأن حالهم وحال عيسى في أي شيء قالوه في هذا الباب لا يختلف» (411)، بحيث نعود باستمرار إلى قضية انفراد عيسى بما لا ينطبق على غيره من الأنبياء.

## 2) الملكية

ولم تحظ مقالة الملكية في شأن طبيعة المسيح ومشيئته بنفس العناية التي حظيت بها مقالة النساطرة، فلم يهتم بها سوى الوراق، ولم يخل رده عليها من اضطراب وتكرار (412). فهو يقدمهم في بداية الأمر على أنهم فريقان: «من اختار منهم أن يعبر عن المسيح بذوي الجوهرين وذوي المشيئين» و«من كان الأحسن الأصوب عنده أن يقول إن المسيح أقنوم واحد ذو جوهرين» (413)، لكنه لا يلبث أن يرد عليهم جميعاً في قولهم «إن المسيح جوهران أحدهما الإنسان الكلي» (414) مستعملاً نفس الحجج التي سبق له أن استدل بها عند الحديث عن اتحاد الكلمة بالإنسان الكلي (415).

وقد تركّز رده على الملكية على ثلاثة محاور رئيسية:

أ) فساد عبارتهم «إن المسيح أقنوم واحد ذو جوهرين»، على أساس أن ذا الجوهرين إما أن يكون «غير الجوهرين اللذين أحدهما قديم والآخر محدث»، فلا يثبتون في هذه الحالة «ذا الجوهرين شيئاً... وليس المسيح على هذا القول وعند صاحب هذا الجواب شيئاً إن فهم قوله»، وإما أن يكون «أحد الجوهرين»، وإذا ذلك فهم يجعلون «المسيح جوهرًا واحدًا إما جوهر الإله عندهم لا غير وإما جوهر

(410) المصدر نفسه، 47/2.

(411) المغني، 120/5.

(412) رد الوراق، 5648/2.

(413) المصدر نفسه، 48/2.

(414) المصدر نفسه، 54/2.

(415) المصدر نفسه، 22-13/2. انظر أعلاه.

الانسان لا غير»، واما أن يكون ذو الجوهرين أخيرا «هو الجوهران»، فيكونون «كمن جرد القول بأن المسيح جوهران وصار قولهم «ذو جوهرين»، إذا أخرجناه على أحسن وجوهه، اتساعا في العبارة لا خلافا في المعنى، ومتى سقط ذلك الاتساع لم يخل المعنى» (416)؛

(ب) عدم استقامة التمييز الذي يقومون به بين اتحاد الكلمة بالانسان الكلي وبين ظهورها في جسد عيسى المولود من مريم، فيقيس على النحو التالي: «إن كان تأنس الكلمة بالانسان هو اتحادها به فكذلك ظهورها فيه هو اتحادها به»، ثم يلاحظ: «و ينبغي لمن طالبهم بالفرق في هذا الكلام وفي غيره ألا يقنع منهم بلفظ لا معنى تحته، فإنهم من أكثر الأمم ألقاظا لا معنى تحتها فيما يعبرون به عن مذهبيهم هذا، وأن يطالبهم بمعان تفرق بين ما قالوا وبين ما عورضوا به» (417)؛

(ج) إلزامهم بقبول أقانيم كثيرة في المسيح إذ كان عندهم هو الإله الماسح والانسان المسوح، وأثبتوا له جوهرين مختلفين على التحقيق، وكان أحد ذلك الجوهرين هو الانسان الكلي ذو الأقانيم الكثيرة بحسب أشخاص الناس (418). أي أن الوراق لا يرى فرقا بين إثبات أكثر من جوهر في المسيح - وهو ما يقبله الملكية - وبين إثبات أكثر من أقنوم - وهو ما يستنكرون منه -.

### (3) اليعقوبية

أما اليعقوبية فقد كانت مقالتهم أن «المسيح جوهر واحد من جوهرين» محل اهتمام كبير، وبالخصوص في رد الوراق والتمهيد والمغني وشرح الأصول الخمسة. وقد تميزت طريقة أبي عيسى «بسد المنافذ» عليهم من كل جهة سواء فيما يقولونه فعلا أو فيما يحتمله تقسيم المسألة نظريا. والنتيجة التي يصل إليها في كل مرة أن قولهم المفترض يؤدي إما إلى ترك مقالتهم، أو إلى الاختلاط والمناقضة، أو إلى اللحاق بالنسطورية (419). ولا نرى فائدة في عرض كل ما جاء في فصل الوراق

(416) المصدر نفسه، 49/2.

(417) المصدر نفسه، 53-52/2.

(418) المصدر نفسه، 55-54/2.

(419) انظر أمثلة لذلك في الجزء الثاني، ص ص 57-56: هل المسيح قديم أم محدث، أم ليس بقديم ولا محدث، أم قديم محدث، أم قديم ومحدث؟، و ص ص 58-57 فيما يخص فعل المسيح وهل هو فعل قديم ليس بمحدث، أم فعل محدث ليس بقديم، أم فعل شئ ليس بمحدث ولا قديم، أم فعل محدث وقديم، أم فعل محدث قديم، و ص ص 62-61: الألقوم القديم لا يخلو من أن يكون بطل عند الاتحاد فحدث غيره، أو أن يكون انقلب عن جوهره وتغير ذاته، أو أن يكون ثانيا لم يبطل ولم ينقلب ولم يتغير عن جوهره به؛ وأجوبة الوراق عن كل واحد من هذه الاحتمالات.

على اليعقوبية، ونكتفي باقتطاف هاتين الفقرتين المثلتين لمنهج المؤلف من ناحية، والمتضمنتين من ناحية ثانية لرد على نظريات يقول بها اليعاقبة بالفعل وليست مجرد احتمالات وهمية:

«وان قالوا: الإلهية والانسانية في شخصه (المسيح) جوهر واحد لاتحاد إحداهما بالأخرى لا جوهرين، لأن الاتحاد ينقض العدد، قلنا: فقد عاد الأمر إلى أن العين القديمة هي العين الحديثة، وأن الذي لم يزل هو الذي لم يكن، ولا وجه بعد هذا لذكركم الإلهية والانسانية في هذا الباب، إذ كانا قد صارا واحدا في قولكم، ولا سيما مع زعمكم أن الاتحاد يسقط العدد. ومتى ذكرتم إلهيته وإنسانيته فقد أوجبتم ذكر الجوهرين وأثبتتم الثنية (420) ورددتم العدد وصحتموه ولم تسقطوه. فهذه أقاويلكم تنقض بعضها بعضا نقضا ظاهرا.

«ويسألون من وجه آخر فيقال لهم: أخبرونا عن المسيح، أليس إنما كان مسيحا في حال الاتحاد؟ فلا بد من نعم على قولهم، فيقال لهم: وفي حال الاتحاد وقع الاتحاد بإنسان جزئي من الأتوم القديم؟ فإذا قالوا نعم - وكذلك يقولون، ولا بد لهم من ذلك على قولهم -، يقال لهم: وفي حال الاتحاد هو مسيح، والمسيح عندكم هو جوهر من جوهرين، أتوم من أتومين؟ فلا بد من نعم، يقال لهم: ففي حال ما هو أتومان متحد ومتحد به هو في تلك الحال أتوم واحد لا غير، وفي حال ما هو جوهران، جوهر المتحد وجوهر المتحد به، هو فيها جوهر واحد لا غير، وفي حال ما هو إله متحد وإنسان متحد به هو في تلك الحال شئ ثالث لا إله مفرد ولا إنسان مفرد، ولا إله وإنسان مجتمعان! وهذه هي المناقضة البينة المكشوفة، وهذه المسألة كافية ولو لم يكن عليهم غيرها!» (421).

فيتضح من هاتين الفقرتين أن غرض الوراق هو إقامة الدليل على تناقض أقوال اليعقوبية، ولذلك فهو يستدرجهم إلى تلك النتيجة عن طريق مجموعة من الأسئلة هي بمثابة المقدمات التي توضع بطريقة يؤدي الربط بينها إلى الغرض المقصود بصفة لا تشعر القارئ - من أول وهلة على الأقل - بوجود تعسف في الاستنتاج، والحال أن عدم التزام الطرف المقابل بملقعة واحدة من تلك المقدمات معناه بكل بساطة الحرث في البحر. وهو ما سهّل على رجل مثل يحيى بن عدي تحطيم كل ذلك البناء الشكلي الذي شيده الوراق.

(420) في النص الذي حققه أبيل (Abel): «فقد أجبتم ذكر الجوهرين وأثبتتم بالثنية»!

(421) رد الوراق، 2/6059.

وكان منهج الباقلاني عند رده على اليعقوبية شبيهاً بمنهج أبي عيسى في اعتماده على القياس الشكلي: «إذا جاز هذا فلم لا يجوز ذلك؟»، فيقول بالخصوص: «إذا جاز أن ينقلب ما ليس بلحم ولا دم لنفسه، وما هو مخالف للدم واللحم لنفسه (أي الله) لحما ودما بالاتحاد، فلم لا يجوز أن تنقلب الكلمة التي تخالف المحدثات لنفسه (أي عيسى)، قبل اتحاد القديم به، قديماً عند اتحاد القديم به، فيخرج عن اتحاد المحدث، كما صار لحما ودما عند اتحاده باللحم والدم؟ ولم لا يصير المحدث لنفسه (أي عيسى)، قبل اتحاد القديم به، قديماً عند اتحاد القديم به، فيخرج عن أن يكون لحماً ودماً عند اتحاده في المتحد به، فتصير الطبيعتان واحدة و يصير ما ليس بلحم ولا دم لحماً ودماً وما هو لحم ودم غير لحم ودم؟ فلا يجدون إلى دفع ذلك سبيلاً!» (422) وبعبارة أخرى فاليعقوبية في نظره مضطرون عند قولهم بالطبيعة الواحدة في المسيح إما إلى جعل الله يتخلى عن جوهره المنزه عن الأعراض أو إلى نزع صفات البشرية عن عيسى، ولا مهرب لهم إذن من قبول إحدى هاتين النتيجة المنطقتين الفاسدتين ما تمسكوا بأصلهم.

ولسنا نعرف بالتفصيل كيف رد أبو علي الجبائي على اليعقوبية ولكن القاضي عبد الجبار احتفظ لنا في المغني بتلخيص لأراء شيخه يلزمهم فيه بخمسة أشياء:

— «أن يقولوا إن المسيح كان عابداً لنفسه، إن كان عند الاتحاد قد صار هو والابن شيئاً واحداً. وكون العابد عابداً لنفسه يستحيل، لأن العبادة كالشكر، فكما أنه لا يجوز أن يشكر نفسه فكذلك لا يصح أن يعبد نفسه؛

— «أن يكون فعل اللاهوت هو فعل الناسوت عند الاتحاد. ومتى جاز ذلك جاز أن تكون قدرتها قدرة واحدة... فإن قدر الناسوت لذاته كاللاهوت وجب كونها مثلين، وكذلك إن قدر اللاهوت بقدرة الناسوت؛

— «أن الأقسامين الآخرين يجوز عليهما الاتحاد كجوازه على أقنوم الكلمة، لأن جوهرهما واحد، فإما يجوز على بعضها يجوز على سائرهما؛

— «القول باختلاف الأقسام وتغايرها من حيث جاز على بعضها الاتحاد دون بعض؛

— «القول بجواز التمانع بين هذه الأقسام، لأن جوهرها إذا كان واحداً، فيجب كونها قادرة، وذلك يصحح التمانع بينها، وذلك يوجب عجزها وضعفها أو ضعف بعضها» (423).

(422) التمهيد، ص 90.

(423) المغني، 5/140-141.

أما عبد الجبار فقد عقد فصلا «في إبطال قول من ذهب إليه من يعقوبية في أن جوهر الإله وجوهر الانسان اتحدا فصارا جوهرًا واحدًا» (424) لكنه أورد حججه الواحدة تلو الأخرى بدون ترتيب، أو بالأحرى اعتمد على حجة أساسية تتمثل في «أن الشئين يستحيل أن يصيرا شيئًا واحدًا في الحقيقة كما يستحيل أن يصير الشئ الواحد شئين»، ثم أتبعها بعدد من الاعتبارات مسبوقه بـ«على أن» أو بـ«و بعد». فكانت على التوالي:

(أ) «أن اللاهوت لو جاز أن يتحد بالناسوت و يصير شيئًا واحدًا لجاز أن يصير الجوهران بالمجاورة جوهرًا واحدًا، أو العرض بجلوله في الجوهر مع العرض شيئًا واحدًا، أو الأعراض باجتماعها في المحل الواحد تصير شيئًا واحدًا. فإذا بطل ذلك ولم يؤثر تعلق الشئ بغيره في هذا الباب على اختلاف وجوه التعلق فيه، بطل القول بأن اللاهوت باتحاده بالناسوت صارًا شيئًا واحدًا؛

(ب) «لوجاز ما قالوه لوجب أن يستحيل الموت على الناسوت إذ قد صار باتحاد اللاهوت به شيئًا واحدًا وخرج عن طبيعته الناسوتية. وجواز الموت عليه مما يختص به الناسوت؛

(ج) «يجب، على قولهم، أن يستحيل على المسيح، بعد الاتحاد، كل صفة تختص بالانسان وكل فعل لا يجوز إلا عليه، نحو الأكل والشرب والصلب والقتل والطول والعرض والعمق والحركة والزوال...؛

(د) «يجب على هذا القول أن يكون المسيح قد صار، بعد ما كان محدثًا، قديمًا باتحاد اللاهوت به. ويستحيل أن يصير المحدث قديمًا، كما يستحيل أن يصير القديم محدثًا، بل ذلك في المحدث أشد استحالة...»؛

(هـ) أن اللاهوت إذا اتحد بالناسوت فلا يخلو إذا صارًا شيئًا واحدًا من وجوه: — أن يكون ذلك الواحد بصفة اللاهوت وخرج عن صفة الناسوتية، وإذ ذلك «يجب أن يستحيل على المسيح سائر ما يختص به الناسوت من الرؤية والطول وسائر ما هو عليه من الصفات، والأكل والشرب والقتل والصلب. وفي ذلك خروج عن مذهبهم...»؛

— أن يكون بصفة الناسوت وخرج عن صفة اللاهوت بالاتحاد. وحينئذ «يجب أن لا يظهر منه فعل إلهي، وأن يكون حكم المسيح بعد الاتحاد كحكمه من قبل،

وأن تكون حاله وحال غيره سواء، ويجب أن يكون الإله قد بطل وخرج عن صفاته بالاتحاد، وأن يكون ذلك بمنزلة عدمه. وفي ذلك جواز العدم على القديم تعالى أو على الابن عندهم. وكلاهما سواء في الاستحالة...»،

— أن يكونا بالاتحاد صارا شيئا واحدا يختص بصفة الناسوت واللاهوت. وفي هذه الحالة لا مبرر لأن «يكونا شيئا واحدا أولى من أن يكونا شيئين كما كانا، لأنه لا وجه يقال لأجله إن المسيح جوهران وطبيعتان بعد الاتحاد إلا هو قائم في هذا القول»؛

(و) أن موت عيسى في الحقيقة يوجب كونه غيرا لللاهوت، لجواز انفراذه عنه عند موته، أو يوجب أن يكون اللاهوت يجوز الموت عليه والفناء، إن كان بالاتحاد قد صار والناسوت شيئا واحدا. ولو صح ذلك عليه لصح عليه سائر ما يجوز على الأجسام المحدثه (425)؛

(ز) «إذا جاز بعد الاتحاد أن يكون المسيح قد صار إلها قديما فما الذي به يعلم حدوث الأجسام؟ لأنه متى جوّز على شيء منها أن يكون قديما فقد بطل الطريق الذي تثبتت الأجسام لأجله محدثة. وفي هذا إبطال طريق معرفة الإله أصلا، فضلا عن أن يقال إنه ممن يجوز عليه الاتحاد أو لا يجوز ذلك عليه» (426).

من ذلك يتبين أن هذه الوجوه العديدة تصب كلها في مصب واحد وأن النتيجة الأخيرة هي بمثابة التتويج لها، فلا يخرج القارئ من تتبعها، وقد تراكم بعضها على بعض، إلا وقد تشبع بفكرة تقصير العقابرة بمقاتلتهم المتناقضة والمستحيلة في حق الله - وهي الكبيرة التي ما بعدها كبيرة - وفي حق المسيح معا.

وجدير بالملاحظة أن القاضي لم يلخص على عادته في شرح الأصول الخمسة ما أورده في المغني، بل استعمل في رده على اليعقوبية أدلة أخرى كما استعمل بالخصوص مصطلحات مخالفة. فقابل بين قول النساطرة إن الله اتحد بالمسيح من حيث المشيئة وبين قول اليعقوبية «بالاتحاد من جهة الذات»، بينما لم تكن عبارة «الذات» من المصطلحات المسيحية العربية. ومن رأيه أن الاتحاد من جهة الذات لا يمكن أن يراد به إلا أحد وجوه ثلاثة:

- إما أن ذات الله وذات المسيح صارا ذاتا واحدة، وذلك مستحيل «لأن الشيتين

---

(425) قارن برأي الناشئ في الكتاب الأوسط، ص ص 84-83: أن البارئ مات بجهة من الجهات إن مات بجهة ناسوته.

(426) المغني، 5/137-139.

لو صاروا شيئاً واحداً للزم خروج الذات عن صفتها الذاتية، أو حصول الذات الواحدة على صفتين مختلفتين للنفس»؛

— وإما أنها تجاورا، وذلك باطل «لأن المجاورة إنما تصح على الجواهر لأجل أنها من أحكام التحيز»، والتحيز مستحيل على القديم. على أن المجاورة لا تقتضي الاتحاد لأن «الجوهريين على تجاورهما لا يخرجان عن أن يكونا جوهرين ولا يصيران جوهرًا واحدًا»؛

— وإما أن يراد به أخيراً أن الله حل في المسيح فاتحد به على هذا السبيل، وذلك أيضاً محال لأن المرجح بالحلول «إلى الوجود بجنب الغير، والغير متحيز والله تعالى يستحيل ذلك عليه لأنه يترتب على الحدوث و يقتضي أن يكون من قبيل هذه الأعراض» (427).

نلاحظ إذن الحاحاً خاصاً على دحض النظرية المونوفيزية في التجسد لا يمكن تفسيره إلا بشعور المسلمين بأن هذه النظرية تمثل النقيض المطلق لمفهوم التوحيد الاسلامي ومفهوم النبوة في آن، وبأن اليعاقبة منطقيون مع أنفسهم أكثر من غيرهم وأنهم أكثر وفاء لقانون الإيمان المسيحي. فبيان فساد مقالته هو بالتالي بيان لفساد ذلك القانون. وهو ما عبر عنه الحسن بن أيوب بقوله: «فإن كانت الشريعة - بمعنى الأمانة عندكم - حقاً، فالقول ما قال يعقوب. وذلك أنا إذا ابتدأنا من الشريعة في ذكر المسيح ثم نسقنا المعاني نسقاً واحداً وانحدرنا فيها إلى آخرها وجدنا القوم الذين ألفوها لكم قد صححوا أن يسوع المسيح هو ابن الله وهو بكر الخلائق كلها وهو الذي ولد من مريم، ليس بمصنوع، وهو إله حق من إله حق من جوهر أبيه... فن أنكر قول اليعقوبية لزمه أن ينكر هذه الشريعة التي تشهد بصحة قولهم وتلعن من ألفها» (428). فكان التأكيد على فساد المسيلوجيا اليعقوبية شبيهاً من هذه الزاوية بالتأكيد على فساد مقالة الملكية في التثليث.

والآن ما هي النتائج التي يمكن الخروج بها من تحليل ما جاء في الردود الإسلامية على النصارى عن ألوهية المسيح وعقيدة التجسد؟  
نسجل أولاً أنه كان للمفكرين المسلمين في القرون الأربعة الأولى، وفي القرنين الثالث/التاسع والرابع/العاشر بالخصوص، حظ وافر من الاطلاع على علم

(427) شرح الأصول الخمسة، ص 297.

(428) الجواب الصحيح، 2/329.



اللاهوت في موضوع المسيولوجيا رغم ما يتميز به بصفة خاصة من تشعب ومن تعدد للآراء والمذاهب يعسر معه في كثير من الأحيان تبيين الفروق فيما بينها. ولئن هم استعملوا باطراد مصطلح «الاتحاد» - غير المرفوض من قِبل نصارى عصرهم - للدلالة - على صيرورة الكلمة جسداً، فإنهم كانوا لا يجهلون المصطلحات الأخرى المتداولة عند النصارى من أمثال التجسد والتأنس والحلول.

وسواء كان ردهم موجهها إلى ما اتفق عليه النصارى في المسيح أو على آراء الفرق الثلاث الكبرى فيه، فإن ما رفضوه باستمرار هو أن يكون عيسى إلهاً أو ابن الله أي أن يكون أكثر من بشري حتى وإن كان كلمة الله. بحيث كان النقد الذي قاموا به يرمي إلى تقويض النصرانية في أخص خصائصها باعتبار ألوهية عيسى محورها وأساسها.

ولقد كانت الآثار التي اعتمدها في هذا الغرض متكاملة: ركز بعضها على الأدلة النقلية - القرآنية و«الكتابية» - واختصت أخرى بالجدل العقلي المنطقي الصرف بينما جمع صنف ثالث بين هاتين الطريقتين. والحق أنه كثيراً ما يعسر الفصل بين هذين المظهرين لأن النص القرآني والمفهوم الإسلامي للتوحيد والنبوة كانا دائماً حاضرين في الأذهان، فلم يكن الاستدلال العقلي إلا تبريراً لها ودفاعاً عنها، مثلما يصعب أحياناً أخرى فصل ما يتعلق بالمسيولوجيا عما يتصل بالتثليث.

ونذكر من جهة أخرى بموقفين مرّ بنا في أكثر من مناسبة في هذا الموضوع: أن عقيدة التجسد ليست سوى جزء من نظام وضعه البشر ولم يستندوا فيه إلى سلطان إلهي، فكانت كثرة الآراء في المسيح دليلاً إضافياً على أن النظريات المتعلقة به بشرية محضة، وأن مقالة النصارى ينبغي أن تخضع للعقل في جميع مقتضياتها، فلا مجال لأسرار يتعلق بها الإيمان ولا مشروعية للتقليد الكنسي. فعقيدة التجسد التي أقرها مجمع نيقية ( Nicée ) ( 325م ) هي نتيجة إيمان طائفة من النصارى بأن عيسى إله ونتيجة عملية تأويلية لشخصه ولتعاليمه، ولذلك تركّز الرد بالأدلة النقلية على نفي الألوهية عنه - «إِنَّ هُوَ الْإِلَهَ عَبْدٌ» -، والرد بالأدلة العقلية على بيان فساد الوجوه التي يرى النصارى منذ ذلك المجمع أن الله تجسد بها في عيسى.

ونضيف أن الردود في هذه الفترة كانت مطابقة إلى حد بعيد لمقولات علم الكلام الإسلامي وللتفسير القرآني الكلاسيكي، خلافاً لما سيؤول إليه الأمر في بعض الأوضاع التاريخية الخاصة - مثل وضع الموريسكيين - من انزياح عن هذا

المسار (429)، بل إن الاهتمام بالمسيحولوجيا قد مكن المسلمين من توضيح آرائهم وتعميقها وشحذ وسائلهم الجدلية، وهو ما لم يكن ليتوفر لو لم يواجهوا فكرا مخالفا لفكرهم كان لهم بمثابة التحدي.

ونلاحظ أخيرا أن الفلسفة اليونانية لئن مكنت كلا الطرفين، المسيحي والاسلامي، من الإطار النظري لفهم المعطى الوحي به، والآلة المنطقية للدفاع عنه، فإنها لم تساعد على تقريب الشقة بين أتباع الديانتين، وبقي الخلاف كليا فيما يخص عددا من المفاهيم الأساسية. ومهما يكن من أمر فإن هذه الخصومات باسم الوحي أو باسم العقل لا ينبغي أن تحجب عنا عقدة القضية: فرفض العقيدة المسيحية في التجسد ينسب على رفض لتصور معين لله، وكل المجادلات في هذه العقيدة تنطلق من هذا المبدأ وتعود إليه. وهو ما يمكن التأكد منه من خلال مناقشة أصحاب الردود لمسألة الصلب والفداء.

---

(429) انظر في هذا المجال: L. Cardillac, Morisques et chrétiens. ص 298.

## الفصل الثالث

# الصَّلبُ والفداء

لقد رأينا أن النهاية المأسوية لحياة عيسى، وعلى نحو غير منتظر بالنسبة الى المسيح عند اليهود، كانت نقطة الانطلاق لعملية تأويلية واسعة النطاق سعت إلى تبرير كل الأحداث التي حقت ببشارته في السنوات الثلاث الأخيرة من حياته القصيرة وخاصة منها الأحداث السابقة مباشرة لمحاكمته وصلبه. ولهذا السبب ارتبط الاعتقاد بأن تعرض عيسى لهذا الموت الشنيع كان رغبة منه في فداء الجنس البشري من الخطيئة التي ارتكبها آدم في حق الله بأكله من الشجرة التي نهي عنها. بالاعتقاد في ألوهيته وفي علاقته الفريدة بالله. ووجد هذا الإيمان صيغته النهائية في قانون نيقية ( Symbole de Nicée ) الذي نص - كما رأينا كذلك - على أنه «من أجل خلاصنا نزل من السماء (1) وتجسد من روح القدس ومن مريم البتول وصار إنسانا... وأخذ وصلب وقتل أمام بيلاطس ومات ودفن وقام في اليوم الثالث كما هو مكتوب، وصعد إلى السماء وجلس عن يمين أبيه، وهو مستعد للمجيء تارة أخرى للقضاء بين الأموات والأحياء».

وفي مقابل ذلك، كانت مؤاخذه القرآن لليهود على «كُفْرِهِمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَيَّ مَرْيَمَ بُهْتَاتًا عَظِيمًا وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ»، والتأكيد اثرها مباشرة بأنهم «مَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ. وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتَّبَاعَ الظَّنِّ. وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ» (2) منطلقا لإنكار المسلمين أن يكون عيسى قتل وصلب، لا على أيدي اليهود ولا

(1) وقد رأى المسلمون في هذا النزول تناقضا مع قول المسيح أن الله أرسله. انظر رد الطبري، 31، وابن أيوب، في الجواب الصحيح، 2/324.  
(2) النساء 156/4-158.

على أيدي غيرهم. ومن الطبيعي أن لا تجد عقيدة الفداء مجالا مع نبي الصلب والبنوة الإلهية معا، لا سيما وأن الله قد تاب على آدم من جهة (3)، وأنه لا معنى لإرث أبنائه خطيئة لم يرتكبوها من جهة أخرى، حيث «لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» (4).

نحن إذن إزاء موقفين على طرفي نقيض ولا سبيل إلى التوفيق بينهما. كما أنها يتسمان بقدر كاف من الوضوح يغنياننا عن مزيد الشرح والتفصيل، ولكن المشكل المطروح بالنسبة إلينا هو مدى اطلاع الطرف الاسلامي على وجهة النظر المسيحية ونوعية الحجج والأدلة التي قدمها لدحضها، وبالتالي هل هذه الردود كفيلة بتحقيق الغرض الذي وضعت من أجله؟

## الصلب

من اليسير أولا أن نستجّل أن هذا الغرض لم يكن محل عناية كبيرة من قبل المفكرين المسلمين رغم أنه غرض محوري في المنظومة اللاهوتية المسيحية وبحق لنا أن نتساءل عن علة هذا الإعراض النسبي، وهل ينم عن نوع من الحرج في مواجهة الرواية ذات الصبغة التاريخية المتعلقة بالصلب والسائدة في أوساط النصارى - رغم تباينها في بعض الجزئيات الهامة وما تحتوي عليه من عناصر أسطورية لا سبيل إلى إنكارها - بمجرد آية قرآنية؟ أم هل اعتبر المسلمون أن نظرية الفداء تسقط بطبيعتها إن لم تتركز على أساس متين بعد النقد الصارم الذي وجه إلى عقيدتي التثليث والتجسد؟

ما هي إذن الرواية الاسلامية لنهاية حياة عيسى؟ إن خلو القرآن من الحديث عن الوقائع الحاففة بها قد حدا بالمؤرخين المسلمين إلى الرجوع فيها إلى الروايات المسيحية، لكن بطريقة توفق بينها وبين نبي الصلب عند الطبري. فيقول أبو جعفر في تاريخه بإسناد إلى وهب بن منبه، بعد أن قص ما دار بين عيسى وبين الحوارين «لَمَّا أَعْلَمَهُ اللهُ أَنَّهُ خَارِجٌ مِنَ الدُّنْيَا» (5): «فَلَمَّا أَصْبَحَ أَتَى أَحَدَ الْحَوَارِيِّينَ إِلَى الْيَهُودِ فَقَالَ: مَا تَجْعَلُونَ لِي إِنْ دَلَّتْكُمْ عَلَى الْمَسِيحِ؟ فَجَعَلُوا لَهُ ثَلَاثِينَ

(3) «فَشَلَّقَى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ»، البقرة 2/37، «وَمَنْ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى». طه 20/122.

(4) الأنعام 6/164، الإسراء 17/15، فاطر 35/18، الزمر 39/7، النجم 53/38.

(5) تاريخ الطبري، 601/1، والمقصود هنا الأحداث التي جرت في بستان الزيتون حسب رواية الأناجيل فيما يبدو.

درهما، فأخذها ودلّهم عليه - وكان شبه عليهم قبل ذلك -، فأخذوه فاستوثقوا منه وربطوه بالحبل، فجعلوا يقودونه ويقولون: أنت كنت تحيي الموتى وتنهر الشيطان وتبرئ المجنون أفلا تفتح نفسك من هذا الحبل!، و يبصقون عليه و يلقون عليه الشوك حتى أتوا به الخشبة التي أرادوا أن يصلبوه عليها، فرفعه الله إليه (6) وصلبوا ما شبه لهم، فكث سبعا...» (7).

ومما يلاحظ هنا على الأخص هو سذاجة هذه المحاولة التوفيقية. فإذا كان غرض القرآن من نفي الصلب الرفع من شأن عيسى وإنكار أن يكون نبي من أنبياء الله مات هذه الميتة الشنيعة، فإن هذا الخبر أخطأ الهدف تماما إن هورام تأييد ذلك الغرض، فنراه يحتفظ بنفس الضمير قبل الجملة الاعتراضية - وكان شبه عليهم قبل ذلك - وبعدها: ودلّهم عليه فأخذوه...، فإذا بالقارئ يبتى في حيرة من أمره، هل عيسى هو الذي أهدى إلى حين رفعه أم غيره؟ وكيف شبه لليهود - أو عليهم -؟ ومن هو المصلوب؟ (8)

ويمكن أن نعتز على أجوبة عن هذه التساؤلات في الأخبار التي دونها الطبري في تفسيره، وبالخصوص عند تفسير آل عمران 54-55 والنساء 4/157 والصف 61/14، وهي تعود في نهاية الأمر إلى روايتين أساسيتين تختلفان في أمر إلقاء الشبه على حوار واحد أو على جميع الحوارين:

— الرواية الأولى عن ابن عباس وابن اسحاق والسدي وابن جريج ومجاهد وقتادة: «إن بني اسرائيل حصروا عيسى وتسعة عشر (9) رجلا من الحوارين في بيت، فقال عيسى لأصحابه: من يأخذ صورتي فيقتل وله الجنة؟ فأخذها رجل منهم وصعد بعيسى إلى السماء... فلما خرج الحواريون أبصروهم تسعة عشر فأخبروهم أن عيسى قد صعد به إلى السماء فجعلوا يعدون القوم فيجدونهم ينقصون رجلا من العدة ويرون صورة عيسى فيهم، فشكّوا فيه، وعلى ذلك قتلوا الرجل وهم يرون أنه عيسى وصلبوه» (10).

— والطبري لا يرجح هذا القول ويميل إلى الرواية الثانية عن وهب بن منبه: «لما

(6) لاحظ أن اليهود كذلك يعتقدون في رفع موسى إلى السماء، انظر M. Choisy, Moise . الباب 14 وخاصة ص ص 272-266.

(7) تاريخ الطبري، 1/602.

(8) انظر الخبر الموازي في تفسير الطبري، 6/13.

(9) هناك اختلاف في هذا العدد، فهو 19 أو 17 أو 14 أو 13 أو 12.

(10) تفسير الطبري، 3/289؛ وانظر كذلك 6/15.14 و 28/92.

أحاطت اليهود به وبأصحابه أحاطوا بهم وهم لا يثبتون معرفة عيسى بعينه، وذلك أنهم جميعا حولوا في صورة عيسى، فأشكل على الذين كانوا يريدون قتل عيسى عيسى من غيره منهم، وخرج إليهم بعض من كان في البيت مع عيسى فقتلوه وهم يحسبونه عيسى» (11).

وتفاوتت هذه الأخبار إجازا وتفصيلا وقربا من العناصر الإنجيلية أو بعدا عنها. فهذا الخبر المرفوع إلى ابن عباس يوضح أنه «لما أراد الله أن يرفع عيسى إلى السماء خرج إلى أصحابه وهم في بيت اثنا عشر رجلا من عين في البيت ورأسه يقطر ماء، فقال: إن منكم من سيكفربي اثنتي عشرة مرة بعد أن آمن بي، قال: ثم قال أيتكم يلقي عليه شبهي فيقتل مكاني ويكون معي في درجتي؟ قال: فقام شاب من أحدثهم سنا فقال: أنا، فقال له: اجلس. ثم أعاد عليهم فقام الشاب فقال: أنا، قال: نعم أنت ذاك. قال: فألقى عليه شبه عيسى ورفع عيسى من روزنة في البيت إلى السماء. قال: وجاء الطلب من اليهود وأخذوا شبه فقتلوه وصلبوه...» (12). وهذا الخبر المروي عن ابن اسحاق يذكر أسماء الحوارين واحدا واحدا ويعتبر أن سرجس هو الذي تطوع ليصلب مكان عيسى وأن يودس زكريا يوطا (13) هو الذي دهم عليه مقابل ثلاثين درهما، ثم ندم على ما صنع فاختنق بجبل حتى قتل نفسه. كما يروي ابن اسحاق أن «بعض النصاري يزعم أن يودس زكريا يوطا هو الذي شبه لهم فصلبوه وهو يقول: إني لست بصاحبكم، أنا الذي دللتكم عليه» (14).

وقد مرّ بنا عند استعراضنا في الفصل السابق للمعلومات المتوفرة عن شخص عيسى أن اليعقوبي أورد رواية الأناجيل بأمانة، وقارن في الأثناء بين إنجيل يوحنا والأناجيل المتماثلة في شأن من حمل الخشبة، قبل أن يعقب عليها بما جاء في الآيتين 157 و158 من سورة النساء 4. وهذا التلخيص للرواية الإنجيلية جدير، رغم هذا التعقيب، بأن يثبت إذ أنه فريد من نوعه في المصادر الإسلامية ولم يحاول صاحبه التوفيق بين المعطيات المسيحية والإسلامية بل كان اعتراضه لاحقا لعرضه الموضوعي، وكأنه قصد به إرضاء ضميره الديني أو شعور قرائه المسلمين بعد أن أدى دوره كمؤرخ. قال اليعقوبي بالخصوص: «ثم إن الشرط أخذوا إكليلا من

(11) المصدر نفسه، 12/6.

(12) المصدر نفسه، 92/28.

(13) واضح أن المقصد هنا هو يهوذا الاسخريوطي Judas Iscariote

(14) المصدر نفسه، 15.14/6.

أرجوان، فوضعوه على رأسه، وجعلوا يضر بونه، ثم أخرجوه وعليه ذلك الإكليل فقال له رؤساء الكهنة: اصلبه! فقال لهم فيلاطوس: خذوه أنتم فأصليوه فأما أنا فلم أجد عليه علة! فقالوا: قد وجب عليه الصلب والقتل من أجل أنه قال إنه ابن الله. ثم أخرجوه فقال لهم: خذوه أنتم فأصليوه! فأخذوا المسيح وأخرجوه وحملوه الخشبة التي صلبوه عليها.

«هذا في إنجيل يوحنا، فأما متى ومرقس ولوقا فيقولون: وضعوا الخشبة التي صلب عليها المسيح على عنق قرناني وصاروا به إلى موضع يدعى الجمجمة ويسمى بالعبرانية «أيا خاله»، وهو الموضع الذي صلب فيه. وصلب معه اثنان آخران، واحد من هذا الجانب والآخر من هذا الجانب. وكتب فيلاطوس في لوح: هذا يسوع الناصري ملك اليهود، فقال له رؤساء الكهنة: اكتب الذي قال إنه ملك اليهود. فقال لهم: ما كتبت قد كتبت.

«ثم إن الشرط اقتسموا ثياب المسيح، وكانت أمه مريم، ومريم بنت قلوفا (15)، ومريم المجدلانية قياما ينظرن إليه، فكلم أمه من فوق الخشبة. وجعل أولئك الشرط يأخذون أسفنجة فيها خل يقرّبونها إلى أنفه فيتكرهها، ثم أسلم روحه. فجاؤوا إلى ذينك المصلوبين معه وكسروا سوقهما، وأخذ واحد من الشرط حربة قطعته في جنبه، فخرج دم وماء.

«ثم كَلِم فيه أحد التلاميذ فيلاطوس حتى أنزله، وأخذ حنوطا من مَرّوصبر، ولفّه في ثياب كتان وطيب. فكان في ذلك الموضع جنان، وفيه قبر جديد، فوضعوا المسيح فيه. وكان ذلك يوم الجمعة» (16).

أما أصحاب الردود في القرون الأربعة الأولى فلم ينقل منهم أحد رواية الأناجيل لمحنة عيسى، باستثناء القاضي عبد الجبار الذي لخصها في تثبيت دلائل النبوة على النحو التالي: «إن هذه النصارى واليهود جميعا يدعون [أن] فيلاطس الرومي ملك الروم أخذ المسيح بتظلم اليهود منه وسلّمه إليهم فحملوه على حمار وجعلوا وجهه إلى عجز الحمار، وجعلوا على رأسه إكليل شوك، وطوّفوا به تنكيلا، وأنهم كانوا يقفدونه من ورائه و يأتونه من تلقاء وجهه فيقولون له: يا ملك بني إسرائيل من صنع هذا بك؟ سخرية منه، وأنه لما ناله من الكد والشقاء عطش

---

(15) هي كذلك مريم بنت قليوفا ( Cleophas ) في «الإنجيل المنحول لمتى» بينما هي مريم امرأة قليوفا في إنجيل يوحنا.

(16) تاريخ يعقوبي، 1/78-77.

واستجدي وقال لهم: اسقوني ماء. فأخذوا الشجر المر واعتصروه وجعلوا الخل في ذلك العصير وأعطوه، فأخذه وهو يظنه ماء فغتب فيه فلما وجد مرارته مجّه فسقطه به وعذبوه يومه وليلته. فلما كان من الغد، وهو يوم الجمعة الذي يسمونه جمعة جشا (17) سألوا فيلاطس ضربه بالسوط فضربه ثم أخذوه وصلبوه وطعنوه بالرمح، وما زال يصيح وهو مصلوب على خشبة: يا إلهي لِمَ خذلتني. يا إلهي لِمَ تركتني؟ إلى أن مات ونزلوا به ودفنوه» (18).

وهكذا فإن المعلومات المتوفرة عن نهاية حياة عيسى في الآثار الإسلامية تقوم شاهدا على أن الاختيار المتوفر كان بين ذكر الرواية الانجيلية والتعقيب عليها بأن الصلب لم يقع في الحقيقة، مثلما فعل اليعقوبي وعبد الجبار، وبين تحوير تلك الرواية بحيث تتلاءم مع نفي الصلب، كما فعل الطبري أو بالأحرى مصادره. ولعل المصدر الإسلامي الوحيد الذي وضع في الفترة التي تعيننا ولم يسجل أي اعتراض على الرواية المسيحية لنهاية حياة المسيح هو رسائل إخوان الصفاء. فقد جاء في الرسالة الرابعة والأربعين منها - الثالثة من العلوم الناموسية والشرعية - فصل كامل (19) في الاستدلال «بفعل المسيح عَمَّ بناسوته» على «أن الأنبياء عَمَّ يرون ويعتقدون بقاء النفس وصلاحتها بعد مفارقة الجسد»، وفيه تأويل لرسالة المسيح مطابق لفلسفتهم العامة، وفي آخره: «وخرج من الغد وظهر للناس وجعل يدعوهم ويعظهم حتى أخذ وحمل إلى ملك بني اسرائيل فأمر بصلبه. فصلب ناسوته وسمرت يده على خشبتي الصليب، وبقي مصلوبا من ضحوة النهار إلى العصر، وطلب الماء فسقي الخل وطعن بالحربة، ثم دفن مكان الخشبة ووكل بالقبر أربعون نفرا - وهذا كله بحضرة أصحابه وحوار ييه. فلما رأوا ذلك منه أيقنوا وعلموا أنه يأمرهم بشي يخالفهم فيه. ثم اجتمعوا بعد ذلك بثلاثة أيام، وفشا الخبر في بني اسرائيل أنه لم يقتل فنش القبر فلم يوجد الناسوت. فاختلف الأحزاب من بينهم...» (20) وهو تلخيص موضوعي للرواية الانجيلية أبرزت فيه أهم عناصرها، ولكنه لم يحل ذلك من تلميح في آخره إلى أن المقتول ربما يكون شخصا آخر حيث فشا الخبر بذلك في بني اسرائيل، وزاد فراغ القبر المسألة تعقيدا.

(17) لم نمر على معنى هذه العبارة. أما الأناجيل فتحدث من يوم النجاة [اللبت].

(18) تثبيت دلائل النبوة، 122:121.

(19) رسائل إخوان الصفاء، 97:94/4، ط. القاهرة؛ 32:28/4، ط. بيروت.

(20) المصدر نفسه، 31/4، ط. بيروت.



وقد اهتم كل من عبد الجبار في المغني وابن أيوب في رسالته إلى أخيه بالاختلافات بين أهم الفرق المسيحية في تحديد هوية المقتول، فيقول القاضي في هذا الصدد: «واختلفوا في الصلب والقتل بعد اتفاقهم على أن المسيح صلب وقتل، فزعمت النسطورية أن الصلب وقع على المسيح من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته. وزعم أكثر الملكانية أن الصلب وقع على المسيح بكامله، والمسيح هو اللاهوت والناسوت (21)، وزعم أكثر اليعقوبية أن الصلب والقتل وقعا في الجوهر الواحد الكائن من الجوهرين اللذين هما الإله والإنسان، وهو المسيح على الحقيقة، وهو الإله، وبه حلت الآلام...» (22).

وواضح أن هذه الاختلافات التي ستكون محل رد من قبل هذين المؤلفين ومن غيرهما إنما هي امتداد للخصومات المسيحولوجية الحادة التي شغلت النصارى فترة طويلة. وما حرص المسلمين على تتبعها إلا من باب البحث عن أدلة إضافية للحقيقة التي يؤمنون بها، وهي أن النصارى يجهلون أمر المسيح، ولولا هذا الجهل لما اختلفوا فيه بينا مذهب القرآن في شأنه بالعلم اليقيني والحجة النهائية نظرا لسلطانه الإلهي الذي لا يمكن أن يقارن في صحته وشموله بالمعرفة البشرية المحدودة. ولهذا الفارق النوعي بين الظن والوحي تنقلب سخرية النصارى من المسلمين عليهم، ويصبح الاعتراض على إجماع اليهود والنصارى على وقوع الصلب آية محمد، كما في هذا النص من التثبيت: «وآدعى اليهود والنصارى العلم بذلك والمعايينة والمشاهدة وأنهم قد تلقوا ذلك، الجمهور عن الجمهور والأمم عن الأمم، وصار النصارى خاصة يسخرون من المسلمين إذا قالوا ما كان هذا من شئ، ويقولون: أي فائدة لصاحبكم في مكابرة الأمم المجمععة على ذلك وقد سبقوه وكانوا قبله، وهم أهل هذا الرجل وأصحابه وبينهم ولد ومعهم نشأ؟ وقد أجمع على ذلك عدوه من اليهود ووليه من النصارى فأنتكرونيكم. وهل هذا إلا كما قيل: رضي الخصمان وأبى القاضي! فنظر أهل العلم في قوله (ص) فإذا هو قد أخبر أنهم قد

(21) قارن فيما يخص الملكية بابن أيوب في الجواب الصحيح، 317، 316-315/2: «[قالت الملكية] إن المسيح - وهو اسم يجمع اللاهوت والناسوت - مات. وقالوا إن الله لم يميت، والذي ولدت مريم قد مات بجوهر ناسوته».

(22) المغني، 84/5. وقارن بما يقوله ابن أيوب عن اليعقوبية: «إن الله [في زعمهم] مات وألم وصلب متجسدا ودفن وقام من بين الأموات وصعد إلى السماء»، الجواب الصحيح، 316-315/2. والملاحظ أن الناشئ ينسب إلى القبولوسية زعمهم «أن المقتول المصلوب هو إله عز وجل بناسوته، وامتنعت من أن تقسم القول عليه»، الكتاب الأوسط في المقالات، ص 79. والمعروف أن فرقة هاشمية انطلقت منذ القرن الرابع م. - هي فرقة القائلين بحنة الأب (Patripassians) - وكانت تعتبر أن الأب قد تألم كذلك على الصلب. انظر عنها المعاجم المختصة:

، ص 343، مغلا. Petit dictionnaire de théologie catholique

قالوا ذلك وهم لا يعلمونه، وما معهم علم به، ولكنه ظن يظنونه، فإذا الأمر كما قال وكما أخبر. والعلم بأن الاعتقاد هو علم أو جهل أو ظن لا يعلمه إلا من قد صحب المتكلمين والنظارين وانقطع إلى صنعة الكلام ومهرفيا وكذ. وهذا رجل متكلف، فيعلم أنه ما علم هذا إلا بالوحي من قبل الله. وهذا من آياته العجبية» (23).

و يؤدي الاعتماد على القرآن بالضرورة إلى الطعن في خبر الأناجيل حيث لم تكن كتابا منزلا على شاكلة القرآن، وإنما هي من وضع متى ومرقس ولوقا ويوحنا، وخبر الأربعة لا يفيد القطع: «أبطلنا ما نقلوه من قتل عيسى وصلبه لأن أصل نقلهم هو هؤلاء الأربعة، وعولوا على تقليدهم في ذلك» (24). فالنصارى إذن مغرورون حين يضعون ثقتهم في أصحاب الأناجيل: «ولسنا ندعي على هذه الطوائف أنها كلها قد علمت [بعدم حصول الصلب] وكابرت. وهذا يكون الأصل فيه أن يخبر به الواحد والاثنان أو النفر القليل، فيقولون: أخذنا هذا عن جماعات كثيرة، فيصدقهم من سمعهم وبحسن الظن بهم، ويأتي من بعد هؤلاء فيصدقهم، ويكثر من يعتقد ذلك ويقول: من قبلي قد أخذ هذا عن جماعات. فتكثر أهل هذه الدعاوي بعد ذلك ويغترون بكثرتهم. وربما كان أصل هذه المقالة تأويل آية من كتاب أو من قول من يقتدى به، فيعتقد التالي له أنه نص...» (25)، وذلك بالإضافة إلى أن طبيعة خبر الصلب والقتل تحتمل وقوع الالتباس في هوية المصلوب: «إن الصلب بعد القتل قد يغير صورة المصلوب ويشبه حاله بغيره. فتمى نقل جاز أن تشبه الحال فيه. وما هذه حاله من الأمور لا تعلم صحته باضطرار، لأن من شرط ما تعلم باضطرار صحته أن يكون مما [لا] يلبس الحال فيه» (26).

ولئن كان بعضهم يرى أنه «لا يمتنع أن يكون قد ألقى شبهة عيسى على ذلك المصلوب، فلذلك اشتبه الحال فيه، وأن ذلك يصح لأن الزمان كان زمان نبي يجوز

(23) تثبيت دلائل النبوة، ص 122.

(24) المغني، 5/143.

(25) تثبيت دلائل النبوة، 134-135. وانظر كذلك ما يقوله الحسيني، ص 19: «وإنما أخذت النصارى وقلت هذه الكتب فيما زعمت وقالت عندما صلب عندهم المسيح صلى الله عليه، من اليهود. وليس أحد من خاصتهم ولا عامتهم عند النصارى بعد ولا محمود، ولا تقبل شهادته على يهودي مثله، فكيف تقبل شهادتهم على الله تعال وعلى رسله؟!».

(26) المغني، 5/143.

نقض العادة فيه ويكون معجزا لذلك النبي»، فإن عبد الجبار يفضل التفسير بفساد النقل على تفسير «وَلَكِنَّ شُبَّةَ لَهُمْ» بإلقاء شبه عيسى على المصلوب: «وما ذكرناه أولا أولى أن يعتمد عليه لأننا نعلم بقوله تعالى «وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنَّ شُبَّةَ لَهُمْ» أنه لا يصح أن يكون النقل قد وقع على وجه يوجب العلم، لأن ذلك يوجب إبطال الأصل الذي نؤصله في الأخبار. وإنما اشتبه الحال فيه لأن ذلك المصلوب وافق حال فقدهم لعيسى فقوي في الظن أنه المصلوب» (27). ومعنى ذلك أن رفع عيسى قد حصل في نفس الظرف الذي صلب فيه اليهود شخصا آخر، فالتبس الأمر على أصحابه وظنوا أن المصلوب عيسى فأخبروا بما ظنوه وصدقهم الأتباع، وبذلك شاع الخبر عبر الزمان والمكان دون أن تتوفر فيه شروط الصحة (28).  
ويأتي عبد الجبار بحجة أخرى، هي عنده «أصل كبير سبيلك أن تعني به وتكبر مراعاتك له»، وتتمثل في أن خبر الصلب لو كان صحيحا لفرض نفسه على المسلمين كما فرضت أخبارهم نفسها على النصارى: «فان قيل: ومن أين لكم أن الجماعات من أسلافهم ما شاهدوا ذلك ولا عاينوه كما ادّعوا؟ قيل له: من تأمل علم بعقله أن الأمر كما قال (ص) لا كما قالوا، لأن تلك الجماعات لو قد كانت شاهدت ذلك وعلمته لكان من لقيهم وسمع منهم في مثل حالهم في العلم بذلك، فكان يكون كل من لقي النصارى واليهود وسمع ذلك منهم عالما بذلك، فكنا نكون في مثل حالهم في العلم بذلك. ألا ترى أننا لما أخبرناهم بقتل حمزة وجعفر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم شاركونا في العلم بذلك وصارت حالهم في ذلك حالنا! فلما رجعنا إلى أنفسنا فلم نجدنا عالمين مع مخاطبتنا لهم وكثرة سماعنا منهم علمنا أنهم ليسوا بذلك عالمين وأن اعتقادهم لذلك ليس بعلم...» (29).

(27) المصدر نفسه، 144-143/5.

(28) فإذن بما جاء في التمهيد، ص 174: «وقد قال بعض الأمة وأكثر الناس: إن النقل مأخوذ عن أربعة من الخواريين، وهم لوقا ومتى ومرقس، ويوحنا، والأربعة يجوز عليهم الكذب. وقال بعضهم: إنكم قد صدقتم وصدق أسلافكم في أن شخصا صلب وقتل، ولكنكم توهمتم أنه المسيح، لأن المقتول تحول عن صفته وتقع الشبه في أمره»، وما جاء في إثبات نبوة النبي لأحمد بن الحسين الماروني (1020/411-944/333)، ص ص 153-154: «اختلف أهل العلم في كيفية التشبيه، فذهب الأكثر إلى أنه تعالى أتى شبه عيسى صلى الله عليه على رجل من أصحابه فظنوا أنه عيسى. وهذا التأويل عندي سائغ. وذهب بعض العلماء إلى أن اليهود لما لم يجدوا عيسى لأن الله عز وجل كان قد رفعه إليه، أخذوا رجلا من أصحابه فألبسوه مثل ثيابه وسبّروا وجهه ثم قتلوه وصلبوه وأوهوا بالباقي أنهم قد قتلوا المسيح صلى الله عليه، والذين فعلوا ذلك من اليهود كانوا عددا يسيرا من رؤسائهم. وهذا أيضا محتمل جائز».

(29) تثبت دلائل النبوة، ص 124؛ وانظر كذلك ص ص 133-134 من نفس المصدر.

كما يرى أن في تكذيب النبي لأهل الكتاب رغم حاجته إلى استمالتهم وتصديقهم دليلا على أن ما جاء به هو الحق وأنهم غير متيقنين من أمر المسيح: «وتأمل إلى إقدامه على أمتين عظيمتين من أهل التحصيل والعقل قد أجمعوا على أمر وسبقوه في الزمان، وهو أشد الناس حرصا على تألفهم وإجابتهم واستمالتهم فأكذبهم وردّهم. ولو كان مقتولا لتبّب ولم يقدم على ذلك خوفا من أن يكون الأمر كما قالوا وكما ادّعوا فيبين كذبه ويرجع عنه من قد تبعه، لأن الأنبياء يجوز أن يقتلوا ويصلبوا بل قد قتل قوم منهم، وأيضا فليس في قتل المسيح طعن عليه ولا قدح في أمره، وما به حاجة إلى مخالفتهم في ذلك، بل قد كان ينبغي أن يكون إلى تصديقهم في ذلك أحوج، ليكون تشييعه على النصارى أقوى لأنهم قد اعتقدوا فيه أنه إله ورب وقد رأوه أسيرا مقهورا في يد عدوّه ومصلوبا ومقتولا، ويزيد شناعته على اليهود لأنهم قد قتلوا نبيا آخر مضافا إلى غيره من الأنبياء الذين قد قتلوهم قبل المسيح. فتجنب (ص) هذا كله مع الحاجة إليه وقال: قد ادّعوا أنهم قد علموا ذلك وليسوا به عالمين ولا متفقين، وما معهم فيه إلا الظن...» (30). ويستوفنا في هذا النص قوله بالخصوص «إن الأنبياء يجوز أن يقتلوا ويصلبوا بل قد قتل قوم منهم، وأيضا فليس في قتل المسيح طعن عليه ولا قدح في أمره» حيث يتعارض مع الرأي الشائع الذي مفاده أن إنكار القرآن للصلب راجع أساسا إلى القالب الذي صبّت فيه أخبار الأنبياء المتعاقبين ويكون فيه الله في كل مرة منقادا لنيته من أعدائه (31).

وأخيرا يستدل عبد الجبار على فساد ما ادعاه اليهود والنصارى من الصلب بأنه لوشاع بين معاصري النبي و«علمه العقلاء» منهم علما يقينا لما اتبعوه وهم يعلمون أنه يكذب: «إذا كان العلم بذلك قد شاع في الأمم وعلمه العقلاء الذين سمعوا به لكان محمد (ص) ومن كان في زمانه من الأمم الذين صدّقه واعتقدوا نبوته قد علموا ذلك لا محالة، فكيف ادّعى أن ذلك لم يكن؟ وهل يفعل هذا عاقل كأننا من كان، فكيف بعامل يدّعي النبوة والصدق ويريد من الأمم كلها تصديقه واتباعه وهو أشد الناس حرصا على إجابتهم؟ وكيف اتبعت تلك الجماعات من قریش والأوس والخزرج واليهود والنصارى مع كثرتهم في جزيرة العرب وهم

(30) المصدر نفسه، ص 123.

(31) انظر مثلا: Pour répondre aux questions qu'on nous pose عدد VII، ص 2.

يسمعونه يكذب ويبهت وهو يعلم أنهم يعلمون أنه قد كذب في ذلك؟ وهذا لا يكون مثله ولا يقع من العقلاء» (32).

إلا أن تأكيد صاحب التثبيت على عدم صحة خبر الصلب الذي ورد في الأناجيل لم يمنع - خلافا لما هو منتظر - من العودة إلى تلك الأناجيل نفسها ليستدل بها على أن الشخص الذي صلب ليس عيسى، فيقول «على أن النصارى لورجعت إلى أخبارها وإلى ما في أناجيلها الأربعة لعلمت أن المقتول المصلوب غير المسيح إذا كانت هذه الأناجيل معولم»، ثم يروي ما جاء حسبه في الأناجيل ويدعم ما ذهب إليه. وروايته هذه جديدة بأن نسبتها - على طولها - حتى يتسنى لنا تقييمها. وقد جاء فيها بالخصوص: «إن اليهود قصدوا في خميس الفصح إلى هيريدس صاحب فيلاطس ملك الروم وقالوا: هاهنا رجل منا قد أفسد أحداثنا وغرهم، ولنا عليك في الشرط أن تمكنا ممن هذه سبيله لتنفذ حكنا فيه. فقال لأعوانه: اذهبوا مع هؤلاء فهاتوا خصمهم. فخرج الأعوان مع اليهود فصاروا بباب هذا السلطان، فأقبل اليهود على الأعوان فقالوا لهم: هل تعرفون خصمنا؟ فقالوا: لا. فقال اليهود: ولا نحن نعرفه، ولكن امشوا معنا فإننا لا نعدم من يدلنا عليه.

«فمشوا، فلقبهم يهوذا سرخوطا، وكان أحد خواص المسيح وثقاته وكبار أصحابه وأحد الاثني عشر، فقال لهم: أتطلبون يسوع الناصري؟ قالوا: نعم. قال: فإني عليكم إن أنا دللتكم عليه؟ فحل بعض اليهود عن دراهم كانت معه فعد ثلاثين درهما وسلمها إليه وقال: هذه لك. فقال لهم: هو كما قد علمتم صديقي وأستحي أن أقول هذا هو، ولكن كونوا معي وانظروا إلى الذي أصفحه وأقبل رأسه، فإذا أرسلت يدي من يده فخذوه.

«فساروا معه وقد كثر الناس ببيت المقدس واجتمعوا إليه لإقامة هذا العيد من كل مكان، فصافح يهوذا سرخوطا رجلا وقبل رأسه وأرسل يده من يده وغاص في الناس، فأخذه اليهود والأعوان، فقال المأخوذ: ما لكم ولي؟ وجزع جزعا شديدا. فقال له: السلطان يريدك. فقال: مالي وللسلطان؟ فجاؤوا به فأدخلوه على هيريدس وقد طار عقله خوفا وجزعا وهو يبكي فإيملك نفسه، فرجه (كذاء ولا شك أنه: فرجه) هيريدس لما رأى به من الخوف، فقال لهم: خلوا عنه. واستدناه وأقعده وبسطه وسكن منه وقال له: ما تقول فيما يدعي هؤلاء عليك من أنك المسيح ملك بني اسرائيل، هل قلت هذا أو دعوت إليه؟ فأنكر أن يكون قال

(32) تثبيت دلائل النبوة، ص 132.

هذا أو ادعاه، ومع هذا فما يسكن قلبه، وهير يدس يسكنه ويقول له: اذكر ما عندك من حجة إن كان لك، فلا يزيد على إنكاره وأنه لا يقول ذلك، وأنهم هم الذين يقولون ذلك لا هو، وأنهم قد ظلموه بهذه الدعوى وتقولوا عليه. فقال هير يدس لليهود: ما أراه يوافقكم ولا يقول ما تدعون، وما أراكم إلا متقولين عليه ظالمين له، هاتم الطست والماء لأغسل يدي من دم هذا الرجل.

«ووجه فيلاطس ملك الروم الكبير إلى هير يدس يقول له: بلغني أن اليهود رفعوا إليك خصما لهم فيه أرب ومعرفة، فأنفذه إليّ لأفأتمه وأنظر ما عنده. فأنفذه إليه، فأدخل على فيلاطس وهو في حالة من الجزع والخوف والقلق، فسكنه الملك وسأله عما ادعاه عليه اليهود من أنه المسيح، فأنكر أن يكون قال ذلك. ولم يزل يسأله ويباسطه ليذكر ما عنده وما معه وليسمع منه حكمة أو يستفيد منه أديا أو وصية، فما وجد عنده شيئا، ولا زاده على القلق والخوف والجزع والبكاء والانتحاب. فردّه إلى هير يدس وقال له: ما وجدت في هذا الرجل ما قيل فيه، وما عنده خير، ونسبه إلى النقص والغباء. فقال هير يدس: الآن هو الليل فاذهبوا به إلى الحبس. فذهبوا به.

«فلما كان من الغد بكر اليهود وأخذوه وشهروه تلك الشهرة وعذبوه ونالوه بأنواع العذاب، ثم ضربوه في آخر النهار بالسوط وجاؤوا به إلى مبطخة ومبقة وصلبوه وطعنوه بالرمح ليموت بسرعة. وما زال يصيح بأعلى صوته وهو مصلوب على خشبة: يا إلهي أخذتني؟ يا إلهي لِمَ تركتني؟ إلى أن مات.

«وإن يهوذا سرخوطا لقي اليهود وقال لهم: ماذا صنعتم بالرجل الذي أخذتموه أمس؟ قالوا: صلبناه. فتعجب من هذا واستبعده. فقالوا له: قد فعلنا، وإن أردت أن تعلم ذلك فصر إلى المبطخة الفلانية. فصار إلى هناك، فلما رآه قال: هذا دم بري، هذا دم زكّي، وشتم اليهود وأخرج الثلاثين درهما الذي أعطوه دلالة فرمى بها في وجوههم، وصر إلى بيته، فخنق نفسه» (33).

وتشير هذه الرواية لخبر الصلب عددا من الملاحظات:

أولا: أنها ليست نقلا حرفيا أميناً لما جاء في إنجيل بعينه، وإنما هي صياغة أخرى للخبر لا ندرى هل هي من وضع عبد الجبار أم إنه نقلها من مصدر إسلامي. حسب المرجح - لم ير من المفيد الإحالة عليه؛

ثانياً: أنها وإن اتبعت إجمالاً إنجيل لوقا، إذ هو الوحيد الذي ذكر فيه مثل عيسى

(33) المصدر نفسه، ص 137-140.

امام هيرودس، فإنها اعتمدت كذلك على إنجيلي متى ومرقس حيث كانا، مثلا، قد سجلا - دون لوقا ويوحنا - صياح عيسى وهو على الصليب: «إلهي، إلهي، لِمَ تركتني» (34)، وربما اعتمدت، بالإضافة إلى لوقا، على متى فقط - دون مرقس - لأن خبر انتحار يهوذا الاسخر يوطي لم يرد إلا فيه (35)؛

ثالثا: أنها أهملت مثول عيسى أمام الخبر الأعظم والسندرين قبل تسليمه إلى بيلاطس (36) رغم احتواء هذه الحادثة على عنصر كان يتوقع من عبد الجبار استغلاله لأنه يتماشى مع منطق روايته، ألا وهو «جحود» بطرس أن يكون يعرف الشخص المقبوض عليه (37)؛

رابعا: أن بينها وبين روايات الأناجيل فروقا ذات بال، وتصبح تلك الفروق أخطاء إن كانت تدعي حكاية ما يعتمد النصارى كما هو الحال هنا. من ذلك مثلا:

- 1) أن رؤساء اليهود هم الذين أرسلوا أعوانهم للقبض على عيسى، وليس هيرودس هو الذي تولى ذلك بطلب منهم،
- 2) أن بيلاطس هو الذي بعث عيسى إلى هيرودس وليس العكس،
- 3) أن الذي غسل يديه من دم عيسى هو بيلاطس لا هيرودس،
- 4) أن «خيانة» يهوذا سابقة للظرف الذي تدخل فيه الوالي الروماني وليست بعد تكليفه الأعوان بالقبض على عيسى،
- 5) أن يهوذا شنق نفسه، لا خنق نفسه،
- 6) وخاصة أن الأناجيل لم تنفك من ذكر اسم عيسى (يسوع) على امتداد الأحداث، من القبض عليه إلى مثوله أمام رئيس الكهنة فبين يدي الوالي، الخ، بينما يتحدث القاضي عن «المأخوذ» وعن «الرجل» ويستعمل ضمير الغائب المفرد مما يوحي بأنه شخص غير عيسى. ويتأكد هذا التصرف - المقصود ولا شك - عند مقارنة وصية عيسى كما أوردها عبد الجبار وكما جاءت في إنجيل يوحنا: يقول صاحب التثبيات: «وفي الإنجيل أن المسيح كان قائما في ناحية في موضع الصلب وأن مريم أم المسيح جاءت إلى الموضع فنظر إليها المصلوب فقال لها وهو على الحشبة: هذا ابنك، وقال للمسيح: وهذه أمك، وأن مريم أخذت بيده ومضت من

(34) متى 27/46، مرقس 15/34.

(35) متى 27/53.

(36) متى 26/57-27/12، مرقس 14/53-15/1؛ لوقا 22/54-23/1؛ يوحنا 18/12-28.

(37) متى 26/69؛ مرقس 14/66؛ لوقا 22/54؛ يوحنا 18/25-27.

بين الجماعة» (38). ويقول يوحنا: «وكانت أم يسوع وأخت أمه مريم التي لكليوبا ومريم المجدلية واقفات عند صليبه. فلما رأى يسوع أمه وبقربها التلميذ الذي كان يحبه قال لأمه: يا امرأة هوذا ابنك، ثم قال للتلميذ: هي ذي أمك. ومنذئذ أخذها التلميذ إلى بيته الخاص» (39).

حقاً، إن القارئ ليبقى في حيرة من أمره: كيف يمكن لرجل في مكانة عبد الجبار العلمية أن يميز لنفسه التصرف في نصوص خصمه المقدسة حتى تتلاءم وآراءه المسبقة فيها وفي محتواها؟ بل ما قيمة النتائج التي يستخلصها إثر روايته السابقة لما يظنه خبر الصلب في الأناجيل حين يقول: «فانظروكم في هذا من عجب، منها إقرار اليهود والروم أنهم ما عرفوه، وأخرى أن الذي دلّ عليه لو كان ظاهر العدالة لما عرف بخبره ولا بشهادته شيء، وأخرى جزعه وقلقه وإنكاره، ولو كان هو المسيح لأخبر بذلك ولقال: أنا هو الذي بشرني الأنبياء، واني كذا وكذا سبياً والحاكم بينه وبين اليهود ملك الروم وهم أعداء اليهود، وكان قد أقام الحجّة عليهم، هذا لو كان نبياً، فكيف وهو عند النصارى إله، فإن الأنبياء يبدؤون الدعوى والحجّة عند من لم يسأل ذلك، فكيف بمن يسأل ويرغب إليهم؛ وأخرى أن يهوذا سرخوطا قال: هذا دم بريئ، وبرئ منهم، ورد الدراهم، ورجع إلى بيته، وقتل نفسه ندماً على ما كان منه.

«فقلنا للنصارى: فكف في هذا من دلالة على أن المقتول المصلوب غير المسيح، فأنتم لا إلى حجج العقول ترجعون، ولا إلى ما كتبتم وسطرتم تتدبرون، ولا على ما نعلم تعولون، ولكنكم تمشون مكبتين على وجوهكم» (40)؟  
 أليس العجب من عجبه أولى؟ وكيف يستطيع نقد الآخرين لعدم تثبيتهم في الأخبار بيننا هو لم يكلف نفسه مؤونة الرجوع إلى النص الذي يستشهد به مباشرة وأحسن الظن - فيما يبدو - بمن عرضه على طريقتة الخاصة؟ وأغرب منه أن الروايات الإنجيلية تحتل النقد فعلاً، وفيها من الاختلاف ومن العناصر التي يعسر قبولها، مثل عدم معرفة اليهود لعيسى واللجوء إلى أحد تلاميذه حتى يدلهم عليه، ما

(38) تثبتت دلائل النسب، ص 143. و يروي عبد الجبار في موضع آخر هذا النص بترقة أخرى ويستلخ للشتنج على النصارى في اعتقادهم في الأناجيل بينا هي تثبت لرم أولادا غير عيسى من يوسف النجار، فيقول، ص 201: «وفي أناجيلهم وأخبارهم أنه لما صلب جاءت أمه مريم ومعها أولادها بمقوب وشمعون ويهوذا فوفقوا حذاه، فقال لها وهو على الخشبة: خذي أولادك وانصرفي. فإ الذي بعد هذا في البيان أن مريم ولدت بعد المسيح من يوسف النجار هؤلاء الجماعة وكانوا إخوة المسيح من أمه؟ فأني فضيحة تكون أشع من هذا؟».

(39) يوحنا 19/27-25.

(40) تثبتت دلائل النسب، ص 141.



يكفي لتبرير مؤاخذه النصارى على هشاشة الأصول الكتابية لمعتقدتهم (41). ونحن لا ندعي بذلك أنه كان يستبله قارئه، ولكنه وجد هذه الرواية التي تستجيب إلى ما كان يرغب فيه لا شعور يا فتعل حسه النقدي إزاءها ودونها مسرورا بالعثور عليها، مثلاً استنجد برأي اليهود رغم إنكارهم لأن يكون عيسى نبيا ومسيحا: «قالت طائفة من اليهود إن يسوع بن مريم، هذا الذي يعتقد المسلمون والنصارى ربوبيته (كذا)، الذي صلب وقتل هو ابن يوسف النجار، وهو زعيم من اليهود يرتقي صارت له رئاسة في اليهود فحسده بعضهم للرئاسة وسعى به وأذله إلى أن قتل مصلوبا. وهو ما ادعى ما يقوله النصارى ولا ما يقوله المسلمون من أنه المسيح وأنه نبي. قالوا: ألا ترون أنه قد سئل عن ذلك عند هيريدس وعند فيلاطس وأنكر ذلك كله! ولو كان نبيا لاحتج بحجة وآيات والبشارات به وأنه مولود من غير ذكر...» (42).

إن هذه «الطائفة من اليهود» تصرّح لا محالة، حسب القاضي نفسه، بأن عيسى «قتل مصلوبا»، ولكنه لا يريد أن يحتفظ من رأيها إلا بما يتلاءم مع نظريته، أي سلوك عيسى عند هيرودس وبيلاطس وعدم احتجاجه بأنه المسيح، فيعقب عليه بقوله: «فاحفظ رحمك الله هذا، فإنه يؤكد الحال في أن المسيح لم يصلب وأن المصلوب غيره صلى الله عليه. وهو شديد على النصارى من كل وجه» (42 مكرر)!

وليست هذه القراءة الانتقائية مما اختص به القاضي عبد الجبار وحده، فابن ربّان الطبري والحسن بن أيوب يستشهدان بقول شمعون الصفا (= بطرس) في أعمال الرسل: «رجال بني اسرائيل، اسمعوا مقالتي: إن يسوع الناصري هو

(41) أشاره. كوزين ( H Cousin ) إلى أن ف. دي سواريز ( Ph De Suarez ) نشر فصلا سنة 1975م. يتقدم فيه الأحداث الأخيرة في حياة عيسى بطريقتة يستغني فيها عن الصلب: Le prophète assassiné . هامش 1 من الباب الرابع، ص ص 238-239. وهو مثال من بين عديد الأمثلة على أن قضية الصلب مازالت قائمة إلى يومنا هذا. وانظر من جهة أخرى الدفاع المستميت عن عدم صلب عيسى والفاء شبهة على غيره عند منصور حسين عبد العزيز، دعوة الحق أو الحقيقة بين المسيحية والإسلام، وخاصة الباب الثاني، في الحقيقة بين صلب المسيح أو عدم صلبه، ص ص 392-397.

(42) تثبتت دلائل النبوة، ص 142. والملاحظ أن الظاهرانية ( Docétisme ) تعتبر، كما رأينا في الباب الأول، أن المسيح لم يصلب في الحقيقة، من ذلك مثلا أن بطرس يرى، في الرؤيا المتحوّلة المنسوبة إليه والتي عثر عليها أخيرا في نجح حامدي مصر، صلب المسيح ولكن المسيح الحقيقي يقف إلى جانبه و يقول له: «هذا الذي يدقون السامير في يديه وقدميه هو جزؤه الجسماني، إنه البديل الذي يخضع للذل والذي أتى إلى الوجود في صورته. لكن انظر إليه وانظر إلى...» JM Robinson ed The Naq Harimadi Library . ص 334. ولكننا نستبعد رغم ذلك نازر المسلمين براءه هذه الفرقة.

(42 مكرر) تثبتت دلائل النبوة، ص 143.

رجل ظهر لكم من عند الله بالقوة والتأييد والعجائب التي أجراها الله على يديه، وإنكم أسلمتموه وقتلتموه، فأقام الله يسوع هذا من بين الموتى» (43)، ولا يستنتجان منه أن اليهود أسلموا عيسى وقتلوه وأنه قام من بين الأموات حسب صريح عبارة هذا النص، وإنما يستدلان به على أن عيسى «رجل» وليس إلهًا: «فأي شهادة أبين وأفصح من هذا، وأي رجل عندكم أوثق من شمعون الصفا وهو يخبر كما ترون أن المسيح رجل وأنه من عند الله وأن الآيات التي ظهرت هي بأمر الله، وأن الله بعثه من بين الموتى!» (44). فكأن أصحاب الردود يقرؤون النصوص بواسطة مرشح ( filtre ) لا يمرّ منه سوى ما يبحثون عنه فيها، وليس ذلك المرشح إلا القوالب الجاهزة التي هيأتها الثقافة العربية الإسلامية تدريجياً لأصحابها وتجرّ فيها فهم النصوص التأسيسية تجرّاً لم يسلم منه إلا من عصم ربك.

وكما استنجد بالأناجيل وأعمال الرسل لإثبات عدم الصلب، استغلت «الأخبار المأثورة» لنقد بعض جوانب الروايات الإنجيلية ولا سيما جزع عيسى من الموت، فيعقد ابن أيوب مقارنة بين سلوك عيسى وسلوك «شهداء» المسيحية - وجرجيس منهم بالخصوص - تدل في نظره على تهافت ما يسبب إلى عيسى، فيقول: «ووجدنا الكتب تنبئ بأنه نيل من جورجيس - أحد من كان على دين المسيح (ص) - من العذاب الشديد بالقتل والحرق والنشر بالمناشير ما لم يسمع بمثله في أحد من الخلق، ونال خلقاً كثيراً من تلامذته أيضاً عذاب شديد... وما أظهروا في حال من تلك الأحوال جزعا ولا هلعاً، وهم بعض الآدميين التابعين له» (45). وجود النصراني في الانعكاسات اللاهوتية التي يمكن أن تكون للإيمان بالصلب في علاقته بعقيدتي التجسد والتثليث. فيتعلق الناشئ بتناقض القول

(43) أعمال الرسل 22/2-24؛ وانظر كذلك 3/15؛ 4/10؛ 10/40.

(44) رد الطبري، ص 33 وابن أيوب في الجواب الصحيح، 2/338. وانظر كذلك في نفس المصدر بين والصفحتين الاستشهاد بأعمال الرسل 2/36: «واعلموا يا بني إسرائيل قولاً علماً يقينا أن الله جعل يسوع هذا الذي قتلتموه ربا ومسيحاً»، فقد عقب عليه ابن أيوب بأنه «يزيل تأويل من لعله أن يتأول في الفصل الأول أنه أراد بقوله الناسوت، لأنه يقول إن الله جملة ربا ومسيحاً، والمعمول مخلوق مفعول!»، وكذلك استشهاد علي الطبري ص 33-34 من رده بلوقاً 24/17-19. أما الرد المجهول المؤلف فقد نقد خبر الصلب من وجه آخر مبرزا بالخصوص مناقضته لما جاء في التوراة من لعن المصلوب: «وزعمتم أن عيسى بعث موسى وأنزل عليه التوراة، وأنتم تجدون في التوراة أن كل مصلوب ملعون (تثنية الاشتراع 21/23). أفيلعن عيسى نفسه وقد علم أنه سيصلب كما زعمتم؟ معاذ الله أن نقول ذلك بل رفعه الله إليه...»، ص 27.

(45) الجواب الصحيح، 2-321.

بالصلب مع القول بألوهية المسيح مهما كانت الجهة التي مات بها ومهما كانت الاختلافات بين الفرق النصرانية في شأنه: «والذين زعموا أن البارئ - جلّ عما قالوا - مات وصلب ودفن، إن لم يدّلوا بهذا القول على أن البارئ قد ناله من ذلك ما ينال من فعل به مثل ذلك، فلا وجه لإطلاق القول، وإن دّلوا على ذلك فغير مشكوك في أن من مات فقد بطل ودثر، والأزلي لا يجوز عليه ذلك. ومن استثنى منهم القول فقال «بجهة ناسوته» فلا بدّ له أن يكون أفاد بهذا القول أن البارئ نفسه قد مات بجهة من الجهات، فإيالي أكانت تلك الجهة جهة ناسوته أو غير جهة ناسوته إذ كان هو نفسه الذي مات، وقد نعلم أن جميع ما يموت فليس يموت من كل جهة، لأنه ليس يموت بأن يذهب لونه ولا بأن ينتقض جسمه، من وجوه كثيرة لا يموت، وإنما يموت من الجهة التي يفقد منها. فليس لاستثناء الجهات في الشئ إذا مات وجه إذ كان ذلك ليس بزيل عنه أن يكون قد مات. أو لا يكون القول إن البارئ قد مات مفيدا أنه مات بل غيره، فليس لذكره في الموت وجه. ولا شئ أبين من هذا. والذين قالوا إن المسيح جوهران وقتومان ليقسموا كلامهم فيقولون «مات من جهة ناسوته ولم يموت من جهة لاهوته» لا يخرجون بما فعلوه مما يلزم أصحابهم لأنه إذا كان المسيح هو البارئ والعبد جميعا فسواء كانا جوهرين أو تركبا جوهرًا واحدًا إذا قيل إن المسيح قد مات لأن ذلك يوجب أنها جميعا اللذان لحقها الموت، إن شاؤوا كان واحدا وإن شاؤوا كانا اثنين» (46).

ويتساءل الباقلاني عن مصير الاتحاد زمن القتل مبينًا أن موت المسيح يؤدي إلى فساد عقيدة النصرانية سواء كان الاتحاد «باقيا موجودا» أو أنه «بطل عند القتل والصلب»: «و يقال لجمعهم: خبرونا عن اتحاد الابن بالجسد أكان باقيا موجودا، في حال وقوع القتل والصلب به أم لا؟ فإن قالوا: كان باقيا موجودا، قيل لهم: فالذي مات مسيح من طبيعتين - لاهوت هو الابن وناسوت هو الجسد -، فيجب أن يكون ابن الله القديم قد مات كما قتل وصلب، لأن جواز القتل والصلب عليه كجواز الموت. وإذا صار الابن عند القتل ميتا لم يميز أن يكون في تلك الحال إلهًا، لأن الإله لا يكون ميتا ولا ناقصا ولا ممن يجوز عليه الموت. ولو جاز ذلك عليه لجاز موت الأب والروح. وهذا ترك قولهم.

«وإن قالوا: إن الاتحاد بطل عند القتل والصلب، قيل لهم: فيجب انتقاض الاتحاد عند القتل والصلب. وهذا ترك قولهم. ويجب أيضا ألا يكون المقتول مسيحا

(46) الكتاب الأوسط في المقالات، ص 83-84.

لأن الجسد عند انتقاص الاتحاد ومفارقة المتحد به ليس بمسيح. وإنما يكون الجسد وما اتحد به مسيحا مع ثبوت الاتحاد وجوده، فإذا بطل كان المقتول المصلوب الواقع عليه الموت والدفن إنسانا، ولا معنى لقولهم إن المسيح قتل وصلب» (47).

أما ابن أيوب فيربط بين الصلب وبين ولادة مريم لإله معبرا عن اشتماراه من هذه المقالة: «إن قلت إن المقتول المصلوب هو الله فرم على قولكم ولدت الله - سبحانه وتعالى عما يقولون -، وإن قلت إنه إنسان فرم ولدت إنسانا. وفي ذلك أجمع بطلان شريعة إيمانكم»، ثم يستنكر ما «ينسونه إليه من حبس وضرب وقذف وصلب وقتل» على أساس منافاته لصفة المسيح الإلهية عندهم: «فهل تقبل العقول ما يقولون من أن إلهنا نال عباده منه مثل ما تدكرون أنه نيل منه؟ فإن تأولتم أن ذلك حل بالجسم - وليس بالقياس يحتمل ذلك لما شرحناه من معنى اتحاد اللاهوت به - أفليس قد وقع بجسم توحدت اللاهوتية به وحلت الروح فيه، وقد انتخبه الله على ما تزعمون وتصفون لخلاص الخلق وقوض إليه القضاء بين العباد في اليوم الذي يجتمع فيه الأولون والآخرون للحساب؟» (48). بينما يسخر عبد الجبار من هذا المعتقد: «عجبا لإله يضرب على رأسه! وتعالوا فانظروا إلى الإله يلطم و يضرب على رأسه!» (49).

وفي خضم هذه الردود التي ينطلق فيها أصحابها من فرضيات غير مصرح بها في كثير من الأحيان والتي تردّد نفس المعاني بألفاظ متقاربة، إن لم تكن نفس الألفاظ، وتبقى في العادة في مستوى شكلي ولا تطرح إشكالية مقنعة، كان موقف إخوان الصفاء من ظاهرة الاعتقاد في الصلب مفاجأة سارة لمن كاد يئس من العشور على رأي طريف، فكيف وقد ارتقى هذا الرأي إلى مستوى تحليل النفسية الجماعية! وقد جاء فيه بالخصوص: «من الآراء الفاسدة والاعتقادات المؤلمة لنفوس معتقديها رأي من يرى أن بارث وإله روح القدس الذي قتلته اليهود وصلبت ناسوته وذهب لاهوته لما رأى ما نزل بناسوته من العذاب فتركه مخذولا. ثم اعلم أن هذا الرأي والاعتقاد يكسب صاحبه غيظا على القاتل وحنقا، وعلى المقتول حزنا وغما، ثم يبقى طول عمره متألمة نفسه معذبا قلبه مشتتيا للانتقام من عدوه، ثم لا يظفر بشهوته ويموت بحسرتة وغصته» (50). وهذا الموقف لا يعني

(47) التمهيد، ص 97-98.

(48) الجواب الصحيح، 2/319-320.

(49) تثبيت دلائل النبوة، ص 104.

(50) رسائل إخوان الصفاء، ط. القاهرة، 4/57-58.

البتة أن إخوان الصفاء يتبتون رواية الأناجيل لنهاية حياة عيسى، فكان تسجيلهم لها تسجيلاً أميناً، كما سبق أن رأينا، من باب الحكاية ليس إلا؛ ولكن الأمر الأساسي أنهم لم ينقدوها على أنها تدوين لأحداث تاريخية بل تطفنوا إلى المحتوى النفسي والرمزي للصليب فأبرزوا فساده من هذه الزاوية باعتباره من أهم محاور الإيمان المسيحي. وقد سلطوا بهذه الفقرة القصيرة من الأضواء على قضية الصلب أكثر مما سلطته الردود المطولة شبه الآلية التي تبسط المشكلة من وجهة نظر تاريخية فلا تصل إلا إلى المماحكة العقيمة.

## القيامة

تلك إذن المواقف الإسلامية من حادثة الصلب، وإذا كان عيسى لم يصلب ولم يقتل عند أصحاب الردود فإن حديث القيامة يصبح بالطبع بلا معنى، ولذا لا نستغرب أن لم يحظ بعناية تذكر. إنه فقط من جملة «دعاوي النصارى» الباطلة، ومن باب «الكذب» الذي يؤكدونه «بأن يجعلوا له عيداً في يوم بعينه» (51). وإذا كان بولس يقول في رسالته الأولى إلى الكورنثيين: «إن كان المسيح لم يقوم فكرازتنا إذن باطلة وإيمانكم أيضاً باطل» (52)، فإن المسلمين لم ينفكوا من التأكيد على بطلان ذلك الإيمان، فلا غرو أن يكون الأساس الذي قام عليه هو أيضاً محل إنكار ضمني (53).

ولئن كانت رواية اليعقوبي، هنا كذلك، تلخيصاً أميناً لما جاء في الأناجيل عن قيامة المسيح، فإن هذا التلخيص قد أفرغها عند أبي جعفر الطبري من محتواها وأصبحت «هبوطاً» من السماء بعد الرفع لا قيامة من القبر بعد الموت، رغم أن الخبر مبدئياً منسوب إلى النصارى عند الرجلين. فيقول اليعقوبي: «فلما كان يوم الأحد - فيما يقول النصارى - بكرت مريم المجدلانية إلى القبر فلم تجده، فجاءت شمعان الصفا وأصحابه فأخبرتهم أنه ليس في القبر، فوضوا فلم يجده. وجاءت مريم ثانية إلى القبر، فرأت في القبر رجلين عليهما ثياب بيض، فقالا لها: لا تبكي! ثم التفتت خلفها فرأت المسيح، وكلمها وقال لها: لا تدنين إليّ لأنني لم

(51) تثبت دلائل النبوة، ص 125.

(52) رسالة بولس الأولى إلى الكورنثيين، 14/15.

(53) يرى ابن ربن الطبري أن حوار يبي المسيح قد قالوا إن الله أقام عيسى من بين الموتى ولم يدعوا قط أنه يقم أهل الدنيا كلهم بعد أن يموتوا، انظر رده على النصارى، ص 31. وانظر رأي ميخائيل نعيمة في هذه القيامة، من رحى المسيح، 240-227.

أصعد إلى أبي، ولكن انطلقي إلى إخوتي وقولي لهم إني أصعد إلى أبي وأبيكم وإلهي وإلهكم، وإنه لما كان عشية الأحد جاءهم وقال لهم: السلام عليكم! كما أرسلني أبي كذلك أرسلكم، وإن غفرتم ذنوب أحد فهي مغفورة. فقالوا: هذا الذي يكلمنا روح وخيال! قال لهم: انظروا إلى آثار المسامير بإصبعي وإلى جانبي الأيمن، ثم قال لهم: طوبى للذين لم يروني وصدقوا بي. وجاءوه بقطعة سمك فأكل وقال لهم: إن أنتم صدقتم بي وفعلمت فعلي، يحق ألا تضعوا أيديكم على مريض إلا برئ ولا يضره الموت. ثم ارتفع عنهم..» (54).

و يقرن الطبري بإسناد إلى ابن اسحاق (55): «والنصارى يزعمون أنه توفاه الله سبع ساعات من النهار ثم أحياه الله فقال له: اهبط، فانزل على مريم المجدلانية في جبلها، فانه لم يبك عليك أحد بكاءها ولم يحزن عليك أحد حزنها، ثم لتجمع لك الحوار بين فبثهم في الأرض دعاء إلى الله فإنك لم تكن فعلت ذلك. فأهبطه الله عليها فاشتعل الجبل حين هبط نورا، فجمعت له الحوار بين فبثهم وأمرهم أن يبلغوا الناس عنه ما أمره به الله. ثم رفعه إليه فكساه الريش وألبسه النور وقطع عنه لذة المطعم والمشرب (56)، فطار في الملائكة وهو معهم حول العرش (57) فكان إنسيا ملكيا سماثيا أرضيا، وتفرق الحواريون حيث أمرهم...» (58).

وبذلك تكون كل رواية تدور في فلك منطق معين: فالصلب قد عقبه الموت فالقيامة في حالة، والرفع إلى السماء دون صلب أو موت تلاه الهبوط منها في حالة ثانية. ولكن المدافعين عن كلتا الحالتين لم يكونوا واعين باشتراكهما في الانتساب إلى الضمير الميثي الذي يقبل بدون أية صعوبة أن يقوم الموتي من قبورهم وأن يسلك إنسان سبيل السماء صعودا وهبوطا مثلما ينتقل على وجه الأرض جيئة وذهابا.

(54) تاريخ يعقوبي، 79-78/1.

(55) يقول عنه ابن النديم في الفهرست، ص 105، بالخصوص: «مطعون عليه غير مرضي الطريقة... وكان يحمل عن اليهود والنصارى ويسمهم في كتبه أهل العلم الأول. وأصحاب الحديث يضعفونه ويتهمونه...» (56) تلمح إلى اعتقاد النصارى بأن نعم الآخرة غير مادي.

(57) لاحظ الفرق بين هذه العبارة الإسلامية وبين عبارة شريعة الإيمان المسيحية: «وجلس عن يمين أبيه». (58) تاريخ الطبري، 603.602/1. أما الرواية التي أثبتها الطبري في تفسيره، 13/6، عن وهب بن منبه فقد جاء فيها: «... فرفعه الله إليه وصلبوا ما شبه لهم (كذا)، فكث سبعا، ثم إن أمه والمرأة التي كان يداورها عيسى فأبرأها الله من الجنون جاءتا تبيكان حيث كان المصلوب، فبأها عيسى فقال: علام تبيكان؟ قالتا: عليك. فقال: إني قد رفعتني الله إليه ولم يصبني إلا خبز وإن هذا شيء شبه لهم، فأمرنا الحواريين أن يلقوني إلى مكان كذا وكذا. فلحقوه إلى ذلك المكان أحد عشر وقد الذي كان باعه ودل عليه اليهود، فسأل عنه أصحابه، فقالوا إنه ندم على ما صنع فاخنته وقتل نفسه. فقال: لوتاب لتاب الله عليه. ثم سأله عن غلام يتبعهم يقال له «بختا» فقال: هو ممك، فانطلقوا فإنه سيصبح كل إنسان منكم يحدث بلغة قوم، فلينذرهم وليذمهم».

فكيف كان شأن أصحاب الردود مع عقيدة الفداء؟ إن أوفى عرض لهذه العقيدة نجده في رد الحسين، وقد تولى فيه تقديم النظرية المسيحية الكلاسيكية التي تتمحور حول اشتراء الابن للبشر من أبيه عن طريق الصلب وتكفيره بذلك عن الخطيئة التي ارتكبها آدم وورثتها ذريته. يقول القاسم بن ابراهيم: «وقالت فرق النصارى كلها مع اختلافها وافتراق أقوالها: إن سبب نزول الابن الإلهي الذي نزل من السماء رحمة للبشر ومحافظة على الرسل والأنبياء، قالوا: من أجل خطيئة آدم، فإنه لما أخطأ وأكل من الشجرة التي نهاه الله عنها فعصى، تبرأ الله تبارك وتعالى منه وأسلمه إلى الشيطان باتباعه له.

قالوا: فكان في حيز الشيطان ودار ملكه. وكذلك زعموا كان معه فيها جميع ولده يحكم فيهم الشيطان بما أحب من حكمه. قالوا: وكان فيما ملك الشيطان من آدم ونسله أنفس كثيرة من أنبياء الله ورسله... قالوا: فتلطف الابن واحتال لاستخراج تلك الأنفس من يد الشيطان، فلبس لذلك ومن أجله جسدا آدميا ليكون بما لبس منه عن الشيطان خفياً، فتنكر الابن بذلك له لكي لا يخترس الشيطان منه فلا ينفذ منه مكروه... (59).

«قالوا: وذلك كله فإنما كان الابن يبذل نفسه للصلب ولما لقي من الأذى قبله والنصب إحسانا من الابن إلينا وكرما ورأفة من الابن بنا ورحمة. قالوا فاشترى الابن البشر من أبيه بما وصل من الأذى والصلب إليه. وذلك - زعموا - أن أباه لم يكن في حكمه وعدله أن يظلم الشيطان ما جعل له من آدم وولده أن صاروا إلى طاعة الشيطان وأمره لأنه قال للشيطان - فما نزعون من المقال -: كل من اتبعك فهو لك. قالوا: فلذلك اشتريانا الابن من أبيه بالعدل، وغلب الشيطان على ما كان في يده منا بالمكر. فلما استخرج آدم ونفوس الرسل والأنبياء صعد بعد فراغه من معاملة الشيطان إلى السماء بعد أربعين يوماً مرت به بعد الذي كان من صلبه. قالوا: فجلس عن يمين أبيه تاماً بكليته وجسده وجميع ما فيه من اللاهوت والناسوت وكل ما كان فيها ولهما من النعوت. قالوا: وسينزل أيضاً مرة أخرى فيدين الأحياء والأموات عند فناء الدنيا...» (60).

(59) لم نعرفها اطلعنا عليه من المصادر المسيحية على هذا التبرير للتجسد بأنه قصد التنكر والاحتراس من الشيطان ومن باب المكر.

(60) رد الحسيني، 17-18. وجدبر بالملاحظة أن الحسيني لم يرد على النصارى في هذا الفرض رغم وعده بذلك، ص 18.

ويمكن اعتبار هذا العرض في جلته موضوعيا، وخاصة إذا قورن مثلا بالتحامس الذي يبديه علي الطبري وبعرضه الكار يكاتوري، حيث يقول في آخر كتاب الدين والدولة إن من النصارى «طائفة تزعم أن الله لما رأى الشيطان قد علا شأنه واستفحل أمره وعجز الأنبياء عن مناوأته وجد ابنا له أزيلا قديما منفردا بخلق الخلائق كلها، فدخل في بطن امرأة ثم ولد منها ونشأ وناهض الشيطان فأخذ الشيطان وقتله ثم صلبه على يدي شزيمة من أحزابه» (61).

ولم تكن سائر العروض لعقيدة الفداء عند النصارى إلا مدخلا شديدا للإيجاز للرد عليها في كثير من السخرية والازدراء، فلا نعثر على مجادلات كلامية كالتي أثارها عقيدتا التثليث والتجسد. ان الأمر مفروغ منه عند المفكرين المسلمين وظاهر الفساد لا يستدعي سوى إبراز استحالته وتناقضه والتركيز على بعض النتائج المترتبة عنه كمي يتأكد القارئ من شناعته. فهو أولا غير لائق بالخالق لأنه يقتضي أنه مكّن الشيطان من نفسه: «وقد قال قوم من النصارى إن الله أراد (62) بنزوله ورجوعه إلى السماء أن يشرف بذلك جنس الناس حقيقا. ولئن كان صعود إنسان واحد إلى السماء شرفا بهذا لأهل الأرض أجمعين فإن (63) انحطاط خالق الدنيا ونزوله لمحاربة الشيطان وإمكانه إياه من نفسه حتى قتل عار ومنقصة لأهل السماوات والأرض» (64).

والفداء من ناحية ثانية يعني القضاء على الخطيئة وإنقاذ الناس من برائن الشيطان بينما حصل عكس ذلك تماما حسب منطق التصور المسيحي في نظر المسلمين: «وقد ذكروا أن سبب نزوله إنما كان لحلّ الناس من إصر الخطيئة، ثم زعموا أنه صار هو نفسه أسيرا وجاء مغيثا للناس فصار مستغيثا بالله من الشيطان... وإنّ من أعجب العجب اضطراب الخالق الأزلي إلى أن أنزل ابنه الأزلي من السماء ثم يرسله إلى الشيطان على يدي روحه الأزلية القاهرة ليمتحنه الشيطان ويهينه. ومن ذا الذي أوجب عليه ذلك وما كان دركه ودرك خلقه فيه؟ وما أحسب أن هاجيا (65) هجا الله تبارك وتعالى مذ قامت الدنيا، ولا مدح الشيطان مادح أكثر مما يقوله النصارى من ذلك! وذلك أن مدار الشريعة والتسايع التي

(61) الدين والدولة، ص 141.

(62) في النص المطبوع: «إن الله لما أراد». ولما تبدوا لنا زائدة.

(63) في النص المطبوع: كذلك: «لأن». وقد نصب خبر إن فأنبت «عارا» عوض «عار».

(64) رد الطبري، ص 20.

(65) في النص المطبوع: وما أحسبت أنّ هاج.



تقرؤها في كل يوم على أن الله وابنه وروحه صاروا إلى الشيطان ومعهم الملائكة  
والسماويون وخيار أهل الأرض أجمعين ونهضوا لمحاربة الشيطان وقعه وإبطال  
الخطيئة ودفع الموت عن الناس كافة، فلم يلقوا (66) ما أرادوا بل زادوا الشيطان  
نمردا واجتراء على الله وأمنا من أخذه، لأن الشيطان لما سلم من أعدائه ودام على  
حاله خلا له الجور وصفا له الكدر وأفرج عنه الروح، ولأن الحزن انجلي (67) عن  
ابن الله فيما يقولون فصار أسيرا لهم قتيلا» (68).

فيسى إذن قد عجز عن تحقيق ما جاء من أجله وعن «ربط الشيطان عن بني  
آدم»: «وقد علمتم أن من لم يؤمن بعيسى و يتبعه و يصدق به من الأمم أكثر من  
صديقهم وآمن به، فهلا ربط عيسى الشيطان عنهم وهداهم جميعا!»، وعجز  
بالخصوص عن «ربط الشيطان عن نفسه»: «وقد زعمتم أن الشيطان هو دلّ على  
عيسى وسلطهم عليه وأمكنهم منه (69) فهلا ربط عيسى الشيطان عن نفسه  
وامتنع منه، إن كان الشيطان هو فعل ذلك به كما زعمتم! معاذ الله أن يفعل الله  
ذلك. عيسى أكرم على الله من أن يفعل ذلك به ولكنكم قوم تجهلون» (70). وفي  
هذا النطاق بالذات استغلت تجربة ابليس لعيسى في البرية (71)، فأثبت نصها  
عن متى كل من ابن أيوب وعبد الجبار (72) واستدل كلاهما بهذا النص على  
عدم ألوهية المسيح من جهة، وعلى عدم صحة دعوى النصراني في بطلان الخطيئة  
بمجيئ المسيح من جهة أخرى، إذ لو كان له سلطان على الشيطان لما كان لتلك  
التجربة معنى. وهكذا يرمى عصفوران بمجر واحد، لكن يتناسى في نفس الوقت  
أن عيسى عند النصراني إله وإنسان، فالتجربة إذن لناسوته لا للاهوته، وأن  
الغداء عندهم لم يتحقق إلا بموت المسيح، حيث كان موته المأسوي هو الذي كفر  
به عن الخطيئة الأولى.

وربما تجاوز الأمر «التناسي» إلى نوع من الخلط بين الخطيئة الأولى وبين  
الخطايا والآثام عامة، وإلى تشويه لمفهوم «إبطال الموت»، وكأن النصراني  
يقصدون به الخلود المادي في هذه الدنيا. وهو ما يقوم به نصراني أسلم ويفترض

(66) في الطبعة كذلك: فلم يلتقوا..

(67) أثبت في النص المطبوع: انجليب.

(68) المصدر نفسه، ص 21. وانظر أيضا ص 27، حيث يؤكد على فشل ابن الله في إبطال الخطيئة.

(69) انظر في هذا الصدد لوقا 3/22.

(70) الرد المجهول المؤلف والعنوان، 28 - 29.

(71) متى 11/4 بالخصوص. وانظر مرقس 13-12/1 و لوقا 13-1/4.

(72) الجواب الصحيح، 325-324/2؛ تثبيت دلائل النبوة، 166-165.

فيه الإمام بحقيقة العقائد المسيحية، فيخاطب الحسن ابن أيوب إخوانه القدامى في الدين قائلاً: «ووجدناكم تذكرون أن المسيح نزل من السماء فأبطل بنزوله الموت والآثام. فإن العجب ليطول من هذا القول وأعجب منه من قبله ولم يتفكر فيه... لأنه إن كانت الخطيئة بطلت بمجيئه فالذين قتلوه إذن ليسوا خاطئين ولا ماثومين لأنه لا خاطئ بعد مجيئه ولا خطيئة، وكذلك أيضا الذين قتلوا حواريه وأحرقوا أسفاره غير خاطئين وكذلك من يراه من جماعتكم منذ ذلك الدهر إلى هذا الوقت يقتل ويسرق ويزني ويلوط ويسكر ويكذب ويركب كل ما نهى عنه من الكبائر وغيرها غير خاطئين ولا ماثومين. فمن جحد ذلك فليرجع إلى التسيحة التي تقرأ بعقب كل قربان وهي أن «يا ربنا الذي غلب بوجعه الموت الطاعني» وفي الأخرى التي تقال في اليوم الجمعة الثانية (كذا) من الفصح: «إن فخرنا بالصليب الذي بطل به سلطان الموت وصرنا إلى الأمن والنجاة بسببه»، وفي بعض التسابيح: «بصلوات ربنا يسوع المسيح بطل الموت وانطفأت فتن الشيطان ودرست آثارها». فأأي خطيئة بطلت وأي فتنة للشيطان انطفأت؟ أو أي أمر كان الناس عليه قبل مجيئه من المحارم والآثام تغير عن حاله؟» (73).

ويردف هذا الخطاب الذي اعتبر فيه أن النصراري قد قبلوا «المحال الظاهر الذي لا خفاء به عن الصبيان» بالاستشهاد بنصين من إنجيل متى (74) يفيدان في رأيه «خلاف قول علمائهم ما قالوا» وأنه ما «أدخل [أهل الميسرة] النار إلا خطاياهم التي ركبوها» ولا «صار [أهل الميمنة] إلى النعيم إلا لأعمالهم الجميلة التي قدموها بتوفيق الله إياهم». ويصل بذلك إلى النتيجة الحتمية: أن «من قال إن الخطيئة قد بطلت فقد بهت وخالف قول المسيح وكان هو من الكاذبين» (75).

كما يتقد ابن أيوب في سياق آخر دينونة المسيح للناس ويرى فيها كفرا وشركا بالله، فيقول بالخصوص: «وتشهدون عليه في الإنجيل بقوله إنه يصعد [إلى] السماء ويجلس عن يمين أبيه ويدرئ الناس يوم الدين ويجازهم بأعمالهم ويتولى الحكم بينهم، وإن الله عز وجل منحه ذلك إذ كان لا يراه أحد من خلقه في الدنيا ولا في الآخرة. فإن كان هذا الجالس للحكومة بين العالمين يوم الدين والقاعد عن يمين

(73) الجواب الصحيح، 2/330-331.

(74) متى 23/22 و25/31 ملخصا.

(75) الجواب الصحيح، 2/331-332. وقد استشهد هيد الجبار في التثبيت، ص 194، بمتى 25/31-46 فقلته بأنه «من عجيب أمورهم» وعقب عليه بأنه «نص واضح ببراءته (أي المسيح) منهم وعداوته لهم».

أبيه هو شخص قائم بذاته لا يشك فيه هو الجسد الذي كان في الأرض المتوحد به التبروية، فقد فصلتم بين الله تبارك وتعالى وبينه وبقتضموه باجتماعهما في السماء شخصين متباينين أحدهما عن يمين صاحبه، وهذا كفر وشرك بالله عز وجل. وإن كان جسدا خاليا من الإلهية وهي الكلمة وقد عادت إلى الله كما بدأت منه فقد زال عنه حكم الربوية التي تنحلونه إياها» (76).

وأخيرا كان انحدار المسيح إلى الجحيم لتخليص النفوس من قبضة إبليس (77) محل مؤاخذه شديدة من قبل بعض أصحاب الردود، لا سيما وأن فيمن ماتوا أنبياء وصالحين لا يقبل المسلمون أن تكون نفوسهم تحت سلطة الشيطان مهما كانت الأسباب والدواعي: «وزعمتم من غرتكم بالله وجهالتكم بأمره أنه من مات من النفوس منذ خلق آدم كانت عند إبليس رأس الخطيئة يسلط عليها ويحكم فيها حتى جاءه عيسى فانتزعها منه وغلبه عليها. وكان في تلك النفوس نفس آدم ونوح وإبراهيم وموسى وأنفس من أكرم الله من أنبيائه وصالح خلقه الذين كانوا يطيعون الله ويعبدونه ويعملون له ويعادون إبليس ويكفرون به. أفا كان إبليس ليعذب تلك النفوس الصالحة وقد قدر عليها بعد تركهم إياه وكفرهم به ويرحم النفوس الكافرة التي كانت تعبده وتؤمن به وتعمل له؟! ما كان الله سبحانه وبجمده ليستخزن إبليس على أنفس أنبيائه وصالح خلقه الذين يعبدونه ولا ليسلطه عليهم، وما كان الشيطان ليغلب الله على تلك النفوس فأمن قدرة الله وسلطانه. سبحانه الله ما أضل من قال هذا بقدرته وسلطانه إنكم لفي قول مختلف يؤفك عنه من أفك» (78).

ويمكن أن نتبين من مختلف الردود على النصارى في عقيدة الفداء عاملين أساسيين دفعا المفكرين المسلمين إلى رفض هذه العقيدة. أولها أن وضعية الخاطئ هي الوضعية العادية للمسيحي بينما ينكر الإسلام هذا الشعور بالإثم إنكارا مطلقا (79) ويؤقر على الإنسان المركبات الناتجة عنه في سائر مجالات الحياة، من صلواته بالشرعية إلى علاقاته الجنسية (80). وثانيها أن التصور الإسلامي لله يقوم على أنه ثواب غفور رحيم، فلا مجال فيه لإله فاد، وبالتالي لإله حقوق يؤاخذ عباده على

(76) الجواب الصحيح، 352/2.

(77) انظر مثلا أعمال الرسل 27/2؛ رسالة بولس إلى الرومانيين 7/10؛ رسالة بطرس الأولى 19/3، الخ.

(78) الرد المجهول المؤلف والعنوان، ص 28، والآية المضمنة في آخر الفقرة هي الذاريات 9/51.

(79) انظر في هذا المجال: G.C. Anawati, La notion de «péché originel» existe-t-elle dans l'Islam? وخاصة ص 39.

(80) راجع في هذا الصدد أطروحة بوحديبية: Islam et sexualité

خطية ما ارتكبت في حقه، حتى وإن كانت محبته لهم من ناحية أخرى هي الدافع إلى تخليصهم من تبعاتها.

وعلى سعيد آخر، لا شك أن مفهوم التاريخ في الاسلام يحتوي على فترات ممتازة هي التي يبعث فيها الله أنبياءه ورسله، ولكنه يرفض تقسيم التاريخ إلى عهدين متقابلين - ما قبل المسيح وما بعده - تختلف فيها المنزلة البشرية اختلافا جذريا كما هو الشأن في التصور المسيحي. ولذا لا تبلغ المقابلة بين «الجاهلية» والاسلام، رغم أهميتها في الضمير الاسلامي، الدرجة والحدة اللتين تتميز بها المقابلة بين وضع البشر قبل صلب المسيح وقيامته ووضعهم بعد سلوكه الفادي، بل يجدر القول إن الفارق هنا نوعي وليس في الدرجة فحسب.

هكذا إذن يمكن أن نفهم كيف يؤدي نفي ألوهية المسيح بصفة طبيعية إلى نفي الفداء أي إلى نفي ما يرمز إليه الصلب وما اكتسبه من أبعاد في المنظومة اللاهوتية المسيحية (81)، ولماذا يربط القرآن بين حادثة الصلب - أو عدمه - وبين صعود عيسى إلى السماء ورفع مع السكوت عن قيامته من بين الأموات، بينما يضمن النصراري على الصلب معناه بربطه بالقيامة.

إلا أن ما يثير الاستغراب هو اقتصار كافة الردود على نفي الصلب ودحض الفداء دون التوقف عند وفاة عيسى ورفعته كما ينص عليها القرآن (82). كنا ننتظر أن يكون الوحي أسوة لأصحاب الردود في تقديم بديل للنظرية المسيحية فلا يكتفون بالنقد السليبي، ولكن يبدو أن هذا البديل لم يكن واضحا في الأذهان بما فيه الكفاية كما يدل على ذلك اختلاف المفسرين في تأويل معنى الوفاة، فقال بعضهم: «هي وفاة نوم». وكان معنى الكلام على مذهبهم: إني منيمك ورافحك في نومك»، وقال آخرون: «معنى ذلك: إني قابضك من الأرض فرافحك التي» فيكون شأن عيسى كشأن ادريس (أخنوخ) الذي رفع ولم يميت (83)، وقال فريق آخر:

---

(81) جاء في رد الجاحظ على النصراري، ص 26: «وليس يحكم من ابتذل نفسه في توقير عبده ووضع من قدره في التوقير على غيره. وليس من الحكمة أن تحسن إلى عبدك بأن تسني إلى نفسك وتأتي من الفضل مالا يجب بضمح ما يجب... ولم يحمد الله ولم يعرف إلهيته من جود عليه صفات البشر ومناسبة الخلق ومقاربة العباد. وبعد، فلا يلهو المولى في رفع عبده وإكرامه من أحد أمرين: إما أن يكون لا يقدر على كرامته إلا بهوان نفسه، أو يكون على ذلك قادرا مع وفارة العظيمة وتسام البهاء. وإن كان لا يقدر على رفع قدر غيره إلا بأن ينقص من قدر نفسه فهذا هو المعجز وضيق الذرع، وإن كان على ذلك قادرا فأثر ابتذال نفسه والحط من شرفه فهذا هو الجبل الذي لا يحمل والوجهان عن الله جل جلاله متفتانين».

(82) آل عمران 3/55 والنساء 4/158 بالخصوص.

(83) تفسير الطبري، 96/16.

«معنى ذلك: إني متوفيك وفاة موت». ويستند هذا القول إلى ما يروى عن ابن عباس. ووهب بن منبه من أن «الله توفى عيسى بن مريم ثلاث ساعات من النهار حتى رفعه إليه». ويفيد قول رابع أن الرفع سابق للوفاة وأنها ستكون بعد نزول عيسى في آخر الزمان وقتله الأعمور الدجال (84).

والملاحظ أن الردود إلى آخر القرن الرابع/العاشر سكنت كذلك سكوتاً تاماً عن الدور الذي تنسبه بعض الأحاديث النبوية إلى عيسى قبيل قيام الساعة (85). ولئن كان من المرجح أن هذه الأحاديث المتعلقة بنزول عيسى قد وضعت في الأوساط السننية كردة فعل إزاء اعتقاد الشيعة في المهدي المنتظر (86)، فإنه لا مراء في أن انتظار عودة المسيح إلى الأرض قد كان شائعاً في الأوساط الإسلامية والشعبية منها على الأقل (87).

ونود في ختام هذا الفصل أن نشير إلى حقيقتين يعسر على الباحث المعاصر إهمالهما رغم ما يمكن أن تثيراه من حرج لدى من يخشى النقد الذاتي وإعادة النظر في المسلمات المحطّطة: الحقيقة الأولى أن نبي القرآن لصلب اليهود لعيسى لم يفهم إلا على أساس أنه تقرير لواقع تاريخي، وبذلك جرد النص المقدس من أبعاده الأخرى المحتملة والتي لا شأن فيها للتاريخ. وإذا كانت الرواية المسيحية لنهاية حياة عيسى تثير عدداً من المشاكل من المشروع الخوض فيها (88)، فلا ينبغي أن يكون الخوض في المشاكل التي تثيرها النظرة الإسلامية إلى تلك الأحداث أقل مشروعية، لا سيما إذا كان جلياً أن بعض عناصرها تنتمي بلا ريب إلى خصائص الضمير الميثي مثلما هو الشأن في مسألة رفع عيسى.

والحقيقة الثانية أن التأويل الرسمي في الإسلام لنهاية حياة عيسى لم يمنع اللاشعور الجماعي من الاحتفاظ بأنموذج الصلب الذي رسمته الأناجيل، فبرزت

(84) المصدر نفسه، 291-289/3.

(85) انظر. مثلاً صحيح البخاري، 3/178 و4/205: «لا تقوم الساعة حتى ينزل فيكم ابن مريم حكماً مقسطاً فيكسر الصليب ويقتل الخنزير ويضع الجزية ويفيض المال حتى لا يقبله أحد»؛ وكذلك تفسير الطبري، 3/291 و6/22، حيث أثبت عدة أحاديث في هذا الغرض مروية عن أبي هريرة خاصة.

(86) انظر Messiaon, La passion de Hallelu, 1/104 و195.

(87) من ذلك مثلاً ما أثبتته المقدسي في أحسن التقاسيم، ص 81: «وقد اختلف الناس في ترتيب قبر النبي (ص) وصاحبه: في رواية النبي، من ورائه أبو بكر ومن ورائه عمر، وفي رواية مالك بن أنس: النبي غربي البيت، إزاءه فضاه، خلف النبي أبو بكر، خلف الفضاه عمر، والفضاه هو الذي ذكر لمريم عبد العزيز ظمير نفسه له أهلاً، ويقال: فيه يقبر عيسى حتم».

(88) انظر أنودجين لهذا البحث، أحدها من مطلق إيماني مسيحي والآخر من مطلق «عقلاني ملحد» في:

L. Rouper La genèse des dogmes chrétiens و H. Cousin, le prophète assassiné

ملاحظه بصفة خاصة في بعض الروايات التي سجلت مأساة الحلاج على نفس الخط الذي دَوّن به النصارى محنة عيسى (89).

وهاتان الحقيقتان مجتمعتان تدلان على أن كل بحث اليوم في موقف الفكر الاسلامي من المسيحية لا بد أن يأخذ بعين الإعتبار عددا من المعطيات التي ما كان أصحاب الردود مؤهلين، بحكم عصرهم وثقافتهم، للانتباه إليها، ولا طر الآن البتة في تجاهلها.

وإذا كنا في الفصول السابقة قد رأينا عرضا أن موقف المفكرين المسلمين من العهد الجديد ومن دور البشر في تكييف العقائد المسيحية على النحو الذي عرفه المسلمون كان المنطلق في الاعتراض على تلك العقائد فقد حان الوقت لتحليل ما جاء في الردود عن كتب النصارى المقدمة ومحاولة تقييمه.

---

(89) انظر مثلا رواية ابن خفيف لصلب الحلاج في: ... Missignon, Textes inédits... ص 144.

## الفصل الرابع

# الكتب المقدسة

يجدر بنا قبل النظر في موقف المسلمين من الكتب المقدسة عند النصارى أن نتبين ماذا كانوا يعرفونه عنها، فنلاحظ أولاً أن لفظ «الإنجيل» بصيغة المفرد قد ورد اثنتي عشرة مرة في القرآن في سور كلها مدنية (1). وقد نصت آيات منها على أن عيسى أوتي إياه: «وَقَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ السُّورَةِ وَأَتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ السُّورَةِ وَلَهْدَى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ» (2)، ووصف هذا الذي أوتيته بالبينات: «وَأَتَيْنَا عِيسَى بِنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ» (3)، وكذلك بالكتاب: «قَالَ ابْنِي عَبْدَ اللَّهِ آتَانِي الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا» (4)، على غرار ما أنزل على إبراهيم وموسى ومحمد (5).

ولئن ذكر القرآن صراحة مثلاً ورد في الإنجيل: «وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيُغَيِّظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ...» (6)، فإن ما جاء فيه عن أشخاص يحيى ومرم وعيسى يشبه من وجوه عديدة ما أثبتته عنهم الأناجيل «المقننة» أو «المنحولة». وهكذا يكون الانطباع الذي يخرج به القارئ المسلم أن هناك تماثلاً كاملاً بين الإنجيل والقرآن

(1) آل عمران 3/3، 48، 65؛ المائدة 46/5، 47، 66، 68، 110؛ الأعراف 7/157؛ التوبة 9/111؛ الفتح

29/48؛ الحديد 27/57.

(2) المائدة 46/5. وانظر الحديد 27/57.

(3) البقرة 2/87، 253.

(4) مريم 19/30.

(5) ذكر «الكتاب» 230 مرة في القرآن، انظر محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، في هذه المادة.

(6) الفتح 29/48، قارن بمثل الزراع في متى 9.1/13. وربما كانت الآية 13 من سورة الحديد 57 صدى لمثل العذاري العشر في متى 13.1/25.

من حيث كان كل منها رسالة من الله أوحى بها إلى رسوله كي يبلغها إلى الناس ويدعوهم إلى الحكم بما فيها (7). وما كانت هذه الفكرة عن الإنجيل لتثير أية مشكلة في ذهن الجيل الإسلامي الأول ما دام القرآن عنواناً على التعاليم التي أوحى بها إلى الرسول طيلة نحو من عشرين سنة، ولكن ما أن دوّنت تلك التعاليم في مصحف واحد رسمي خشية «أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى» (8)، حتى أصبح الفارق بين الكتابين بارزاً للعيان ولم تزده الأيام إلا اتساعاً مع التنظير للخصوصية القرآنية والاطلاع على الأنجيل المتداولة عند النصارى وعلى عقائدهم.

لم يعرف الجيل الثاني من المسلمين إذن والأجيال اللاحقة القرآن إلا في صيغته المدوّنة، كمصحف يحتوي على سور وآيات مرتبة ترتيباً نهائياً، فلا غرابة أن يتصوّروا الإنجيل على شاكلته (9)، وأن يسقطوا عليه الطريقة التي احتفظ بها بالرسالة المحمدية على أنها الطريقة الوحيدة الجديرة بالوحي الإلهي. إلا أن طبقات كشيعة من الظلام تجب عنا في الحقيقة تطور النظرة الإسلامية إلى الأنجيل على امتداد قرابة قرنين كاملين، أي قبل انتشار حركة التدوين التي وصلتنا آثارها، بل إننا لا نستطيع الجزم بشئ في صحة الأحاديث المنسوبة إلى النبي والتي لا يستبعد أنها موضوعة من قبل بعض النصارى الذين أسلموا أو المسلمين الذين أمكنهم الاطلاع على كتب النصارى. فكيف نفسّر مثلاً وجود الحديث القدسي الشهير: «أعددت لعبادي ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر بله ما أطلعت عليه» (10) الذي هو نسخة طبق الأصل لما جاء في إحدى رسائل بولس (11) وفي إنجيل طوما (Thomas) (12)، أو «حديث الرقيا» كما أورده أبوداود: «ربنا الذي في السماء تقدس اسمك، أمرك في السماء والأرض، كما رحمتك في السماء اجعل رحمتك في الأرض واغفر لنا حوبنا وخطايانا، أنت رب الطيبين، فأنزل رحمة من رحمتك وشفاء من شفائك على هذا الوجع فيبرأ» (13) وهو الشديد الشبه بالصلاة التي علمها المسيح تلاميذه حسب

(7) انظر المائدة 47/5، 66، 68.

(8) صحيح البخاري، 226/6؛ ابن النديم، الفهرست، ص 27.

(9) انظر مثلاً الحديث الذي أثبتته الواحدي (ت 1075/467) في أسباب النزول، ص 10: «نزلت صحف إبراهيم أول ليلة من رمضان وأنزل التوراة لست مضيق من رمضان وأنزل الإنجيل لثلاث عشرة خلت من شهر رمضان وأنزل الزبور لثمان عشرة خلت من رمضان وأنزل القرآن لأربع وعشرين خلت من رمضان».

(10) ذكره من أصحاب الردود علي الطبري في الدين والدولة، ص 27.

(11) رسالة بولس الأولى إلى الكورنثيين 9/2. وقارن بأشعيا 3/64.

(12) Evangiles apocryphes، ص 337.

(13) سنن أبي داود، 101/1.



إنجيل متى: «أبانا الذي في السماوات، ليتقدس اسمك، ليأت ملكوتك، لتكن مشيئتك كما في السماء كذلك على الأرض، خبزنا كفافنا أعطنا اليوم، واغفر لنا ذنوبنا كما نغفر نحن لمن أساء إلينا، ولا تدخلنا في تجربة بل نجنا من الشرير» (14)؟ وهل يعني ما احتوته مجاميع الحديث (15) وكتب الأدب (16) من أحاديث تنسب إلى عيسى أقوالا وأفعالا لا يمكن إرجاعها إلى المصادر المسيحية المعروفة أن النسب استقى معلوماته تلك من مصادر شفوية أم إنها من جملة الاسرائيليات - أو بالأحرى «المسيحيات» - التي انتشرت في أوساط الوعاط والمحدثين والمفسرين؟

وفعلا فقد شعر المسلمون في وقت مبكر بالحاجة إلى تفسير ما جاء مجملا من الأغراض المسيحية في القرآن ووجدوا في الروايات الشائعة في أوساط «أهل الكتاب» معينا غزيرا لم يترددوا في الاعتراف منه. ولعب كل من كعب الأخبار (ت. 652/32) (17) ووهب بن منبه (ت. 728/110 أو 732/114) (18) دورا هاما في توفير المادة المرجوة، وإليها بالخصوص نسبت جل المعلومات عما في التوراة والأنجيل من الأخبار المتعلقة بتاريخ بني إسرائيل وسير أنبيائهم. إن بعض الأوساط المحافظة كانت تتحرج من استفسار أهل الكتاب لاسميا وأنه كان في اتجاه واحد ولم يكن يقابله سؤال هؤلاء عما في القرآن، كما يدل على ذلك هذا الرأي المرفوع إلى ابن عباس: «قال: كيف تسألون أهل الكتاب عن شيء وكتابكم الذي أنزل على رسول الله (ص) أحدث، تقرؤونه محضاً لم يُشَبَّ، وقد حدثكم أن أهل الكتاب بدلوا كتاب الله وغيروه وكتبوا بأيديهم الكتاب وقالوا

(14) متى 13.9/6.

(15) انظر على سبيل المثال الحديث الذي أورده البخاري، 204/4: «رأى عيسى ابن مريم رجلا يسرق، فقال له: أهرت؟ قال: كلا، والله الذي لا إله الا هو! فقال عيسى: آمنت بالله وكذبت عيني».

(16) انظر مثلا الحديث الذي أثبتته الجاحظ في البيان والتبيين، 35/2، وقد توهم ش. بلا

Ch. Pellat في Christologie gahizienne ، ص 231، أن هذا الكلام المنسوب إلى

عيسى ورد في خطبة لعمر بن عبد العزيز بينما يقول الجاحظ إنه حديث مروى عن ابن عباس أعاده محمد بن

كعب القرظي على مسمع عمر بن عبد العزيز في مرضه الذي مات فيه. وانظر عن الأقوال المنسوبة إلى عيسى في

الأثار الاسلامية: M. Asin et Palacios, Logia et agrapha... وكذلك د. طريف الخالدي، اللاهوت

السهجي وعلم الكلام الإسلامي، ضمن كتاب المسيحيين العرب، وخاصة ص ص 132-138، حيث صنف هذه

الأقوال إلى ثلاث فئات: الأقوال التي يمكن اعتبارها ترجمة حرفية وصادقة لما نجده في الإنجيل، والأقوال التي فيها

لب إنجيلي واضح ولكنها اكتسبت ثوبا جديدا أو تفسيرا جديدا لا أساس له في الإنجيل. وأخيرا الأقوال التي لا

يرد مثلها في الإنجيل من قريب ولا من بعيد.

(17) انظر عنه د.م.إ.، ط 2، 330/331.

(18) انظر أعلاه، الفصل الثاني من الباب الثالث، هامش 14.

هو من عند الله ليشتروا به ثمننا قليلا؟ ألا ينهاكم ما جاءكم من العلم عن مسألتهم؟ لا والله، ما رأينا منهم رجلا يسألكم عن الذي أنزل عليكم!» (19)، ولكن الحاجة إلى معرفة كتب اليهود والنصارى لتفسير القرآن كانت أقوى من أن يكبحها مثل هذا الاستنكار. وغاية ما في الأمر أن سعى المفسرون والمؤرخون إلى الاحتماء بأسماء من أسلم من الكتابيين، حتى إذا تقدمت المعرفة المباشرة لنصوص التوراة والإنجيل وتبينت المسافة التي تفصل هذه النصوص عما سجله المسلمون منها، بحث لأصحاب الاسرائيليات عن شتى الأعذار، فيقول الجاحظ مثلا عن كعب الأحبار: «وأنا أظن أن كثيرا مما يحكى عن كعب أنه قال: «مكتوب في التوراة» أنه إنما قال: «نجد في الكتب»، وهو إنما يعني كتب الأنبياء والذي يتوارثونه من كتب سليمان، وما في كتبهم من مثل كتب أشعيا وغيره» (20).

اشتملت كتب الحديث والتفسير إذن على عدد من العناصر التي تدل دلالة قطعية على معرفة بكتب النصارى المقدسة إن لم تكن دائما مباشرة ودقيقة فهي جديرة بالاعتناء على كل حال لأنها في الغالب قد ألبست تلك العناصر لباسا إسلاميا شفافا عن أصلها أحيانا ومخفيا له أحيانا أخرى (21)، وهي عملية لا تختلف في جوهرها عن إكساب القيم العربية الجاهلية أبعادا إسلامية بحيث ينعدم كل حرج في تبنيها (22)، كما أنها تعبر عن حيوية الفكر الإسلامي في تلك الفترة وعن قدرته على استيعاب الثقافات المختلفة بطريقة لا تولد في النفوس ازدواجية تعوقها عن الإبداع، وإن كانت لا تستجيب من جهة أخرى لاهتمامات المؤرخ والناقد وطموحه إلى إدراك السبل التي مرت بها والمراحل التي قطعتها. وما يدعو إلى مزيد الاحتراز فقداننا للوثائق التي تثبت وجود ترجمات عربية كاملة للمهدين القديم والجديد أو حتى لقطع منها قبل ظهور الإسلام وفي العصر الإسلامي الأول، وكل ما نملك إنما هي اشارات عابرة إلى وجود تلك الترجمات.

(19) صحيح البخاري، 136/9 و187. وكانت بعض الأحداث المذكورة في العهد القديم محل اعتراض مبني لما فيها من نيل من الكمال اللاتق بالأنبياء: «حدث بعضهم بقصة داود وأوريا (سفر الملوك الثاني، الفصل 11) فبلغ ذلك علي بن ابن أبي طالب فقال: من حدث بمحدث داود على ما يرويه القصاص جلده مائة وستين جلدة، وذلك حد القرية على الأنبياء»، تفسير النسفي، 4/30-29. (20) الحيوان 202/1.

(21) لم تحظ كتب الحديث فيما نعلم بدراسة مفردة ومستفيضة لهذه المسألة، وانظر عن تفسير الطبري دراستنا: المسيحية في تفسير الطبري؛ وارجع الى بحث رج. خوري: *AG Khoury, quelques réflexions sur les citations de la Bible dans les premières générations islamiques du 1er et du 2ème siècles de l'Hégire*

وقد اعتمد بالخصوص على ما جاء في حلية الأولياء لأبي نعم الإصهاني، ويمكن الرجوع أيضا الى:

W. Montgomery Watt, *The early development of the Muslim attitude to the Bible*

(22) نذكر على سبيل المثال قيم الجلم والكرم والشرف ونصرة الأخ ظالما أو مظلوما، الخ.

وربما كانت أقدم ترجمة عربية للإنجيل تلك التي ظهرت في بطريركية أنطاكية ونقلت إلى بطريركية القدس المجاورة قبل حرب الإمبراطور هرقل المظفرة ضد الفرس. وربما وجدت إلى جانب ذلك ترجمة للإنجيل من زمن الجاهلية نقلت عن الآرامية الفلسطينية. (23) وقد أخبر صاحب الأغاني أن ورقة بن نوفل كان يكتب نسخاً من الأناجيل (24)، كما ذكر أبو الفرج بن العبري أن البطريرك البعقوبي يوحنا الثالث قد قام بترجمة الإنجيل إلى العربية بين سنتي 631/10 و640/21 بأمر من عمرو بن العاص (25). لكن لعل أقدم نص وصلنا هو الذي أثبتته ابن هشام (ت. 833/218 أو 828/213) (26) في السيرة عن إنجيل يوحنا 15/23-27، بما أن ابن هشام لم يكن في الحقيقة إلا ملخصاً لسيرة ابن اسحاق (ت. 150/767) (27)، فيكون ذلك النص المتعلق بالتبشير بالنبي معروفاً إذن قبل منتصف القرن الثاني/الثامن، وليس مستبعداً أن يكون مأخوذاً من الترجمة المنقولة عن الآرامية.

ولنا في الواقع أكثر من حجة على اطلاع المسلمين المباشر على كتب النصارى المقدسة منذ القرن الثاني/الثامن: فقد وصلتنا نسخ من القرنين الثاني والثالث لأناجيل مترجمة إلى العربية من اليونانية مباشرة، وأخرى من السريانية، وكذلك قطع من أناجيل مترجمة من القبطية يعود تاريخها إلى القرن الرابع/العاشر (28)، وأثبت الجاحظ وابن قتيبة في آثارها الأدبية نصوصاً يمكن إرجاع أكثرها إلى مصادرها الإنجيلية (29)، واحتوت كتب الردود بالخصوص على مجموعات هامة

(23) بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، 90/4، هامش 2.

(24) د.م.إ.، ط2، 1276/III، فصل إنجيل، إلا أننا لا نعرف اللغة التي كان يكتب بها وهل هي العربية أم العربية؛ جاء في صحيح البخاري، 3/1: «وكان [ورقة] امرأً تنصر في الجاهلية، وكان يكتب الكتاب العبراني يكتب من الإنجيل بالعبرانية ما شاء الله أن يكتب»، وجاء في نفس المصدر في موضع آخر، 38/9: «وكان امرأً تنصر في الجاهلية وكان يكتب الكتاب العبراني فيكتب بالعربية من الإنجيل ما شاء الله أن يكتب»!

(25) Corbon. L'Église des Arabes، ط223، د.م.إ.، فصل إنجيل كذلك، حيث ورد أن اسم الأمير العربي هو عمرو بن سعد. ولم تتمكن من الرجوع إلى نص ابن العبري ذاته للتثبت من هذا الأمر.

(26) انظر عنه د.م.إ.، ط2، 824/III (W. Montgomery Watt)

(27) ترجم له J.M.B.Jones في د.م.إ.، ط2، 834-835.

(28) خلافاً لما يقوله مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص 311، ومصطفى محمود، القرآن، محاولة لفهم عصري، ص 23، من أن أول نص مسيحي ترجم إلى العربية هو مخطوط بمكتبة القديس بطرسبرج كتب حوالي 1060/452. وانظر عن هذه الترجمات تاريخ الأدب المسيحي العربي لقراف (G. Graf. G.CAL)، 1/142 وما يليها و224 وما يليها.

(29) سيصبح الاستشهاد بأقوال عيسى من الطرق المهودية في الآثار الأدبية ولكن هذه الشواهد ليست دائماً بما يمكن العثور عليه في الأناجيل، انظر مثلاً التوحيدي، البصائر والذخائر، 1/21، 23، 2/865، 3/86، 440، الخ؛ والامتع والمؤانسة، 2/44، 123، 127، 3/129، الخ.

من النصوص «الكتابية» المنقولة بأمانة ودقة جديرتين بالتنويه، لا سيما إذا قارناها بما أثبتته المجادلون البيزنطيون أو اللاتينيون من النصوص القرآنية في الفترة ذاتها. وغير بعيد أن يكون من بين المجادلين المسلمين من قام بترجمة شواهد من العهدين (30) إلى العربية بنفسه، مثلما هو الشأن بالنسبة إلى ابن ربن الطبري (31)، في حين أنه من المؤكد أن عددا آخر منهم - مثل القاضي عبد الجبار - لم يكن يحسن اللغات الأم التي ألفت فيها كتب النصارى المقدسة، فكان يرجع إذن إما إلى ترجمات عربية كاملة أو إلى مجموعات من النصوص المختارة أو إلى آثار أسلافه من المسلمين فحسب.

فإذا كانت مواقف المسلمين إزاء الكتب التي يقَدِّسها خصومهم؟ يحسن بنا، هنا كذلك، أن نعود إلى القرآن باعتباره منطلقهم في هذه القضية أيضا: إن التوراة والإنجيل - مثلهما في ذلك مثل صحف إبراهيم وزبور داود - إنما هما في المفهوم القرآني عبارة عن نسختين من «أُمِّ الْكِتَابِ» (32)، أي من كلام الله المحفوظ لديه، أنزلنا على موسى وعيسى قبل أن تنزل على محمد النسخة الأخيرة منه (33) إلى الناس كافة في شكل قرآن هو المعيار لصحة الكتب السابقة، المصدق لها والمهيمن عليها في نفس الوقت (34). وعلى هذا الأساس دعي اليهود والنصارى إلى أن يحكموا بما في التوراة والإنجيل ووبخوا على تركهم الحكم بها (35)، ودعي المسلمون إلى سؤالهم، هم «أهل الذِّكْر» و«الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ» (36). لكن

(30) يسمي ابن النديم في الفهرست العهد القديم «الصورة العتيقة» والعهد الجديد «الصورة الحديثة»، وقد عرف بما يحويه كل واحد منها من الكتب، ص ص 26.24؛ وانظر كذلك، ص 14، إحالته على تفسير السفر الأول من التوراة. ويجربنا السعدي فيما يخص التوراة السبعينية أنه «قد ترجم هذه النسخة إلى العربي عدة ممن تقدم وتأخر، منهم حنين بن اسحاق» (ت. 873/260)، التنبيه والإشراف، ص 112. انظر أيضا بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، 4/109-110.

(31) يرجع أبيل (Abel) أن الفصلين الخامس والسادس من إنجيل متى المثبت جلهما في رسالة الكندي الالماسي قد ترجما إلى العربية لأول مرة هناك، L'apologie d'al-Kindi، ص 522.

(32) الرعد 39/13؛ الزخرف 4/43.

(33) «وقال بعضهم: «ليُكَلِّلْ أَجَلِ كِتَابٍ»، يقول: لكل كتاب أجل: للتوراة أجل أي وقت يعمل بما فيها، وللإنجيل أجل أي وقت، وللزبور وقت، وللقرآن وقت «يَتَمَخَّرُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ» من تلك الكتب «وَيُنِيبُ» ما يشاء «وَعِشْدَةُ أُمِّ الْكِتَابِ»، يعني الأصل الذي نسخت منه هذه الكتب، وهو قوله «وَأَنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدُنَّا نَعْلَمُ حِكْمَهُ»، الخياط، الانتصار ص 94.

(34) انظر آل عمران 23/3؛ النساء 105/4؛ البينة 3-1/98، وخاصة المائدة 48.44/5.

(35) انظر مثلا: المائدة 43/5، 44، 45، 47، 68.

(36) النحل 43/16؛ الأنبياء 17/21؛ يونس 94/10. ولكن هناك من المسلمين من كان يعترض على اعتبار «أهل الذِّكْر» هم اليهود والنصارى فيروي القاضي النعمان مثلا في دعائم الإسلام، 27/1، عن جعفر بن محمد أن

ماذا يقصد القرآن بالضبط من التوراة والإنجيل؟ هل هما مجموع كتب العهدين القديم والجديد، أم الأسفار الخمسة الأولى من العهد القديم والأنجيل الأربعة من الجديد، أم جزء فقط من هذه الكتب، أم محتوى الرسالتين الموسوية والعیسوية دون الإحالة على كتاب بعينه؟ سؤال يعسر الجواب عليه في غياب نص صريح، وهو ما أدى بمفكری الإسلام إلى تأسيس نظرية متكاملة في الوحي قصد التوفيق بين مختلف العناصر القرآنية سواء المتعلقة منها بالقرآن أو بكتب الأنبياء، هي التي نجد آثارها في الرد على النصارى. وكان الغرض من إرساء هذه النظرية هو التوفيق بصفة خاصة بين إشارة القرآن إلى التوراة والإنجيل ككتابين متوفرين عند الجاليات اليهودية والنصرانية في عصر النبوة من جهة، وبين مؤاخذته لليهود والنصارى على تحريف كلام الله وتبديله من جهة أخرى. ولئن كان يصعب التمييز بين هاتين الطائفتين في الآيات التي نسب فيها التحريف الى «أهل الكتاب» عموماً، فن المؤكد أن جل الآيات في هذا الموضوع متعلقة باليهود - عبر التاريخ أو المعاصرین للنبي - في الدرجة الأولى.

وردت أولاً ثلاث آيات تقرر أن اليهود حرّفوا كلام الله أو الكلم عن مواضعه أو من بعد مواضعه (37) بدون تحديد، وكانت الآية 46 من سورة النساء 4 هي الوحيدة التي ضرب فيها مثل دقيق لذلك التحريف: «مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَ يَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأَسْمَعُ غَيْرَ مُسْمِعٍ وَرَاعَيْنَا لِيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَظَنًّا فِي الَّذِينَ كَلِمًا لَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأَسْمَعُ وَانظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَقْرَبَ» (38). وهذا اللبي بالألسنة قد نصت عليه كذلك آية أخرى: «وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُؤُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ» (39). أما التبديل فقد ذكر في آيتين: «فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ» (40)

«رجلا قال له: جعلت فداك، إن رجلا من عندنا يقولون إن قول الله عز وجل «فَأَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»، أنهم علماء اليهود، فتبسم وقال: إذن والله يدعونهم إلى دينهم، بل نحن والله أهل الذكر الذين أمر الله برد المسألة إلينا».

(37) البقرة 2/75؛ المائدة 5/13، 41.

(38) انظر النظرية التي قدمها Geiger (1833) و Hirschfeld (1902) لتفسير علاقة هذه الآية بسفر تشنية الاشتراع 24/5 في ترجمة Blachère القرآن إلى الفرنسية، وقارن — M. Hayek, Le Mystère d'Ismaël، ص 143، وكذلك لنفس

المؤلف: Les Arabes ou le Baptême des larmes، ص 28، هامش 3.

(39) آل عمران 3/78.

(40) البقرة 2/59؛ الأعراف 7/162.

بينما عيب على أهل الكتاب في آيات عديدة كتمانهم الحق ولبسهم إياه بالباطل: «وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (41)، «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةَ عَيْدِهِ مِنَ اللَّهِ» (42)، «وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ» (43)؛ «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ» (44). وإذا كان التبديل والكتمان واللبس أموراً مقصودة فإن النسيان قد يكون لا إرادياً ومن باب قلة الاعتناء فحسب، وهو على كل حال قد نسب إلى النصارى صراحة: «وَمَنْ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ» (45). وتندرج في نفس السياق الآيات التي يواخذ فيها أهل الكتاب على الكذب على الله (46)، والاختلاف في الكتاب (47)، وإخفاء ما فيه (48)، مما يتعلق، حسب المرجح، بالتبشير بمحمد (49).

وتثير هذه الآيات المتعلقة بالتحريف على اختلاف مظاهره عدداً من الأسئلة:

— ما هو مدى ذلك التحريف؟ وهل شمل كامل «الكتاب المقدس» أم بعض فقراته أم ربما بعض الكلمات والألفاظ فحسب؟

— وما هو نوعه؟ هل هو تحريف للنص ذاته أم يتعلق بقراءته أم بمعناه وتأويله؟

— ومن المسؤولون عنه والفريق الذي قام به؟ هل هم فئة من اليهود فقط أم من النصارى كذلك؟

— ومتى حصل؟ أبعد نزول التوراة والإنجيل مباشرة، أم في فترات معينة من تاريخ اليهود والنصارى، أم في عهد الرسول فحسب، أم هو مما يقومون به باستمرار؟

— وأخيراً كيف بشرت التوراة والإنجيل بمحمد؟ أذكر اسمه، أم باللمح

(41) البقرة 2/42.

(42) البقرة 2/140.

(43) البقرة 2/146.

(44) البقرة 2/159؛ وانظر كذلك البقرة 2/174 وآل عمران 3/71، 187.

(45) المائدة 5/14، وانظر كذلك المائدة 5/13، والأعراف 7/53 و165.

(46) البقرة 2/79؛ آل عمران 3/78؛ النساء 4/171.

(47) هود 110/11؛ فصلت 41/45.

(48) المائدة 5/15.

(49) انظر في هذا الصدد المحاور الدينية التي جرت بيت الخليفة العباسي المهدي ويطيموتاوس الجاثليق المسيحي

النسطوري، المسألة الخامسة عشرة، ص ص 135-136 من طبعة R. Caspar

والإشارة في النصوص المسيحانية، أم بالنص على البارقليط أو المنحمننا؟ (50).  
 وزيد، قبل أن نرى كيف أجاب أصحاب الردود عن هذه الأسئلة أن نحاول  
 وضع مشكل التحريف في إطاره الطبيعي والتاريخي. فنلاحظ بادئ ذي بدء أنه  
 لا معنى لإدخال تغيير ما على كتاب إلهي إلا في نطاق مفهوم للوحي يكون فيه  
 المتقبل له أداة سلبية تسجل وتبلغ ما أنزل إليها أو أهدت إياه أو أملي عليها من قبل  
 الله مباشرة أو بواسطة روحه أو بواسطة ملك. وهكذا بالفعل كان مفهوم الوحي في  
 المسيحية وفي الإسلام. ويكفي لكي نتأكد من ذلك أن نرجع إلى آراء  
 أوغسطينوس (Augustin) ذات السلطة الكبيرة في الكنيسة (51)  
 والتي تلح على أن «الكتاب المقدس» قد أملاه الروح القدس، فهو لذلك كتاب  
 الله، مبرراً من الأخطاء في جميع تفاصيله وفي كل الأحداث المذكورة فيه والتواريخ  
 التي يحتوي عليها. وهذه النظرة هي التي كرسها مجمع ترانت (Trente)  
 المنعقد سنة 1545/952 والذي نص في أحد قراراته على أن أسفار «الكتاب  
 المقدس» «قد أملاها المسيح شفويًا أو أملاها الروح القدس» (52). ومعلوم أن  
 هذا المجمع هو الذي ضببطت فيه بصفة نهائية الكتب التي تعتبرها الكنيسة  
 الكاثوليكية قانونية، وهي تختلف عن الكتب المعترف بها لدى اليهود  
 والبروتستانتين في ستة كتب.

وينبغي أن نذكر هذه الحقيقة باستمرار في دراستنا لعلاقة الفكر الإسلامي  
 بالمسيحية، إذ أن الاعتراف بالبعد البشري في هذه الكتب وعدم اعتبار الله مؤلفها  
 إنما هو ظاهرة حديثة في «علم لاهوت الوحي» عند المسيحيين. وقد اضطرت  
 الكنيسة اضطراراً إلى قبولها إثر النقد المتعدد الأوجه الذي وجه إلى النظرية  
 الكلاسيكية في شأن «الكتاب المقدس» على أيدي أعلام من أمثال سبينوزا  
 (Spinoza) في القرن السابع عشر م. (53) ورينان  
 (Renan) صاحب حياة المسيح الشهيرة ولوازي  
 (Loizy) (54) في العصور الحديثة. فقد كان التصوران الإسلامي

(50) يمكن الرجوع فيما يخص التحريف عموماً في الآثار الإسلامية إلى:

— فصل تحريف في د.م.إ.، ط 1، 650.649/4. (Buhl)

— I. Di Matteo, Il "tahrif" od alterazione della Bibbia Secondo i musulmani

R. Caspar et J.-Marie Gaudéul, Textes de la tradition musulmane concernant le tahrif (falsification) -  
 des Ecritures

(51) انظر مثلاً: Campenhausen, Les pères latins, ص 375.

(52) H. Küng, Infallible?, ص ص 218-219.

(53) انظر بالمخصوص رسالته في اللاهوت والسياسة.

(54) انظر مثلاً كتابيه: Les origines du Nouveau Testament و Choses passées

والمسيحي للوحي إذن متشابهين كل التشابه في الفترة التي نهم بدراستها، ولولا هذا التشابه لما كان هناك مجال للجدل في صحة الكتب المقدسة عند أتباع الديانتين.

والملاحظ من جهة أخرى أن تهمة التحريف قد ألصقتها النصارى باليهود قبل أن يلصقها المسلمون باليهود والنصارى معا (55). فقد كان مرقيون ( Marcion ) - وهو هرطوقي في نظر الكنيسة، عاش في القرن الثاني م. مقتنعا بأن اليهود قد حرّفوا إنجيل المسيح الأصلي، ولذلك كان لا يعترف بأنجيل متى ومرقس ويوحنا وبكل ما يعتبره من تحريف اليهود في إنجيل لوقا (56). كما أن خصوم النصارى من الوثنيين قد اتهموهم بتغيير النص الأصلي للإنجيل وتبديله (57)، قبل أن يتهمهم المسلمون بذلك. ثم تراشق أهل السنة والشيعنة الاسماعيلية بنفس التهمة فيما يخص القرآن (58).

كان الجوّ إذن مهيباً لنقد الأناجيل، ولم يبخل أصحاب الردود بأي جهد في سبيل تقويض الأساس الكتابي للديانة النصرانية وإن كان الذين اهتموا منهم بهذا الغرض بالذات قليلين نسبياً.

---

(55) انظر أمودجا من هذا التحريف في تاريخ الطبري 17/1-18؛ وارجع كذلك إلى Tor andrae, Mahomet, sa vie et sa doctrine ، ص ص 137-138.

(56) J. Quasten, Initiation aux pères de l'Eglise ، 309-308/1؛ وانظر كذلك، 323-324/1، ما يقوله عن دونيس الكورنثي ( Denys de Corinthe ) . وكان المانويون يقولون، حسب شهادة أوغستينوس، ان العهد الجديد محرّف ، Saint Augustin, Les Confessions ، ص 102.

(57) انظر مثلاً ما يقوله الفيلسوف سلسيوس ( Celse ) ( ق 2م): «إن بعض المؤمنين، مثلهم في ذلك مثل السكارى الذين يصل بهم الأمر إلى ضرب نفوسهم بأيديهم، قد غيّرُوا نص الإنجيل الأصلي ثلاث مرات أو أربع أو أكثر من ذلك، وحرّفوه ليتمكنوا من التصدي لاعتراضات التقادس، Origène, contre Celse ، II ، 27 (الترجمة لنا).

(58) يقول عبد الجبار عن جماعة من الروافض إنهم «جورّوا في القرآن الزيادة والنقصان وقالوا إنه كان على عهد رسول الله (ص) أضعاف ما هو موجود فيما بيننا، وحتى قالوا: إن سورة الأحزاب كانت بحمل جل، وأنه قد زيد فيه ونقص وغير وحرف»، شرح الأصول الخمسة، ص 601؛ ويقول المؤيد في الدين هبة الله الشيرازي داعي الدعاة: «وأما الكلام في القرآن ووقوع النقص منه والتحرّف فيه كتحرّف أهل الكتاب - الذين هم اليهود والنصارى - لكتبتهم، فقد يقع القطع على أن حرف (كذا، ولعله تحريف) الكلم عن مواضعه في القرآن لا من حيث يعتقد أنه نقص شيء من مسطوره بل أدخل عليه التحريف من جهة المعنى الذي هو الغرض والمغزى لا من حيث اللفظ... وكذلك أفاض القرآن الظاهرة محفوظة على ما كانت عليه وإنما دخل التحريف عليها من جهة معانيها»، المجالس المؤيدة، المائة الأولى، ص ص 88-89؛ وانظر عن اتهام الشيعة لأهل السنة بتحرّف القرآن، لطروحة الحبيب الفتى: Les idées religieuses et philosophiques ، ص 269 وما يليها؛ ويقول ابن تيمية: «واليهود حرّفوا التوراة وكذلك الرافضة حرّفوا القرآن» منهاج السنة النبوية، 6/1.



وقد كان علي الطبري في «الدين والدولة» هو الوحيد الذي عرّف بمحتويات أهم الأسفار التي يحتوي عليها «الكتاب المقدس»، فيقول عن التوراة: «ونجد عمتها في انساب بني اسرائيل ومسيرها في مصر وحطها وترحالها وأسماء المنازل التي نزلوها. وفيها مع ذلك سنن وشرائع تبهر العقول ويعجز عنها حول الرجال وطاقتهم»، وعن الزبور: «وأما كتاب الزبور ففيه أخبار وتساويح ومزامير بارعة الحسن فائقة الحلاوة. وليس فيها شئ من السنن والشرائع»، وعن كتب الأنبياء: «وأما كتاب أشعيا وإرميا وغيرهما من الأنبياء فجلها لعن لبني اسرائيل وبشارات بالخزي المدّ لهم وإزالة النعم عنهم وإنزال النقم والسطوات بهم...»، ويتحدث عن الإنجيل بصيغة المفرد فيقول: «وأما الإنجيل الذي في أيدي النصارى فإنّ جلّه خير المسيح ومولده وتصرفه، وآداب مع ذلك حسنة ومواعظ كريمة وحكم جسيمة وأمثال رائعة. وليس فيها من السنن والشرائع والأخبار إلا اليسير القليل». وهذا التعريف، على إيجازه، يدل على أن الرجل مطلع على تلك الأسفار، ولئن أبرز أهم ما يمتاز به كل واحد منها بصفة موضوعية فإنه لم يفعل ذلك إلا عرضاً ولكي يقارنها بالقرآن الذّٰع «التوحيد والتهليل والثناء على الله عز وجل، والتصديق بالرسول والأنبياء، والحث على الصالحات الباقيات، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والترغيب في الجنة والتزهيد في النار... وله من القلوب هذا المحل والجلالة والحلاوة...» (59)، بحيث فاقها من جميع الأوجه واشتمل على ما اختص به كل واحد منها.

أما أبو الحسن العامري فقد اهتم بالتعريف بمحتويات العهد الجديد فقط، مبرزاً بالخصوص اشتغال رسائل بولس على ما يخالف الأناجيل فقال: «فأما الأناجيل الأربعة التي كتبها تلامذة المسيح، أعني متى ولوقا ومرقس ويوحنا، فهي تشتمل على أخبار المسيح عمّ وماجرت عليه أحواله من لدن مولده إلى آخر أيامه، مقرونا بذكر ما سمعوه من مواعظه وأمثاله وثنائه على الله - تعالى جده - وبسابعه، ثم لا يزيد عليه. ولقد صنّف شمعون الصفا بعده كتاباً يعرف ببراكسيس، غير أنه لم يودعه إلا أخبار تلامذة المسيح وما تصرفت عليه أحوالهم، ثم تلاه في التصنيف بولس وسماه السليخ، وهو مشتمل على ما يخالف من الأشياء مخالفة ظاهرة. وكل ما عدا هذين الكتابين من كتب النصارى فليس يزيد على الأناجيل الأربعة شيئاً» (60).

(59) الدين والدولة، ص ص 46-45.

(60) الإعلام بمناب الإسلام، ص ص 208-207.

وإنه لمن العسير تبين رأي أصحاب الردود في كتب النصارى بكل وضوح، فابن ربن الطبري مثلا قد استشهد منها، من ناحية، بالعديد من النصوص بلفظها ليستدل بها على أنها بشرت بمحمد، إلا أنه من ناحية أخرى قد ذكر عددا من المآخذ على هذه الكتب ليبرئ القرآن منها: «فأما القرآن فلن يوجد فيه حرف مما يشبه ذلك، بل منسوج بالتوحيد والتهايل والتحاميد والسنن والشرائع والخبر والأثر والوعد والوعيد والرغبة والرغبة والنبوات والبشارات بالأمر الجميلة التي تليق بجلال الله وحكمته وطوله وبسط الأمل في الغفران والرفقة وقبول التوبة والمعاني التي ترتاح لها الأنفس وتستريح إليها الآمال فلا تقنط» (61). وما يزيد المسألة تعقيدا أنه ينسب تلك المطاعن إلى «الزنادقة الخبيثة»، فيصعب، والحالة هذه، أن يتبناها. وما قالوه مثلا «أن الحكيم الرحيم يتعالى عن أن يوحى بمثلها ويأمر بما فيها من رش الدماء على المذابح وعلى ثياب الكهنة والأئمة وإحراق العظام وذكر الرفوث والفروث وما أشبهه، وتتابع الغضب والسخطات والاستئتان بالجللاء عن البيوت إذا تلمعت جدرانها بالبياض لأن ذلك برص يعترى البيوت، وما أمر به قوم منهم بأن يمشي بعضهم إلى بعض مصلتين وأن يتجالدوا صابر ين حتى يتفانوا ضربا وخبطا...» (62). وهو، بالخصوص، قد وعد في رده بتفسير الكلمات التي تأولها النصارى بخلاف معانيها وبذكر التحريف والفساد الموجود في الإنجيل (63)، ومن المؤسف أن النسخة الوحيدة التي حفظ فيها نصه مبتورة من الآخر فلم يصلنا هذا القسم الذي خصصه لبيان ما يعنيه بالتحريف.

ولعل موقفه من هذه القضية لا يختلف جوهر يا عن موقف الحسن بن أيوب، وهو مثله قد كان نصرانيا قبل إسلامه وأثبت عددا ضخما من الشواهد «الكتابية»، فقد افترض في رسالته مجرد الافتراض أن الإنجيل سليم من التحريف ليجادل به النصارى: «فإن كان الإنجيل أنزل على هذه الألفاظ لم تبدل ولم تغير...» (64)، ولكنه عبر من جهة أخرى عن يقينه بثبوت هذا التحريف النصي: «وإن كنا لا نشك في أن أهل الكتب قد حرقوا بعض ما فيها من الكلام عن مواضع» (65)، بل ذهب إلى أبعد من ذلك فأشار إلى أن النصارى قد أحرقوا أسفار المسيح (66). على أن من الواضح، بالنسبة إليه وإلى

(61) الدين والدولة، ص 48.

(62) المصدر نفسه، ص 46.

(63) رد الطبري، ص 8.

(64) الجواب الصحيح، 340/2.

(65) المصدر نفسه، 344/2.

(66) المصدر نفسه، 331/2، وقد أثبتنا هذا النص في الفصل السابق.

جميع أصحاب الردود، أن أخطر ما وقع فيه النصارى من التحريف إنما كان على سبيل التأويل الفاسد لما جاء في كتبهم، وخاصة ما يتعلق منه كما رأينا بألوهية المسيح، ولذلك يقول مثلاً: «وكلهم لا يأتي من الكتاب بحجة واضحة يثبت بها دعواه ولا من قياسه لنفسه وتأوله بما يصح له عند المناظرة، وإنما يرجع في دينه واعتقاده إلى ما تأوله له المتأولون بما يخالف إنجيلهم وكتبهم بالهوى والعناد من بعضهم. فهم يشركون بالله على التأويل...» (67).

قد يكون من المشروع نعت هذا الموقف بالمتذبذب أو المتردد أو المتناقض لأن المنطق السليم قد يقتضي ترك الاعتماد على نص مقدوح في صحته، ولكن الأمر ليس في الواقع بمثل هذه البساطة الظاهرية إذ إن احتجاج أصحاب الردود بالنصوص «الكتابية» قد كان بمثابة البرهان الإضافي ومن باب «وشهد شاهد من أهلها». وإذا كان التحريف أو التغيير والتبديل قد لحق في نظرهم الكتب المنزلة على الأنبياء السابقين للإسلام فذلك لا يعني أنه لم يبق فيها أي شيء من الأصل الصحيح. وهنا يأتي دور القرآن كمقياس لتلك الصحة ودور العقل للتمييز بين ما يليق بالله وأنبياؤه وما لا يليق.

والنقد الوحيد، لكن الأساسي، الذي يمكن أن يوجه إلى هذا الموقف هو أنه لا يأخذ بعين الاعتبار بما فيه الكفاية البعد التاريخي لتلك الكتب، و ينتصب حكماً فضلاً في ميدان كان من الأحرى أن يترك للحكمة الإلهية فلا يضمني المطلق على غير الله ويقر بإمكانية تعدد الطرق المؤدية إلى الإيمان به. غير أن المؤرخ لا يسعه إلا أن يستدل أن الضمير الديني في الفترة التي نهم بها لم يصل إلى هذه الدرجة من الوعي والتقدم، ربما لارتباط الدين إذ ذاك بـ«الدولة» وبالأطر الزمانية التي كان يظن أنها الأفضل، في الإسلام كما في المسيحية سواء بسواء.

كان موقف أصحاب الردود من الأناجيل إذن موقفاً متماسكاً رغم الظواهر ورغم المآخذ التي يحق لمسلم اليوم أن يعيها عليه. وكما أن التحريف النصي والتحريف بالتأويل متكاملان عندهم ولا ينفى أحدهما الآخر، فكذلك النقد التاريخي للأناجيل ولطرق روايتها لا ينفى إمكانية تأويلها في الصيغة المتداولة عند النصارى. يقول الحسني: «وإنما أخذت النصارى وقبلت هذه الكتب - فيما زعمت وقالت - عندما صلب المسيح صلى الله عليه - من اليهود، وليس أحد من خاصتهم ولا عامتهم عند النصارى يعدل ولا محمود، ولا تقبل شهادته على يهودي مثله

(67) الصدر نفسه، 363/2.

فكيف تقبل شهادتهم على الله تعالى وعلى رسله؟ مع أن لما قالت النصارى من ذلك كله مخارج عندنا في التأويل صحيحة لا يعنى عنها ولا عما بين الله منها إلا من لم يقبل فيها عن الله بيانا ولا نصيحة. ولكن النصارى تأولت تلك الكتب بأرائهم وعلى قدر موافقة أهوائها فضلت في ذلك وما تأولت منه بعمى التأويل وأضلت من اتبعها عليه عن سواء السبيل» (68).

فهو يفرض في القسم الأول من هذا النص الثقة في الأناجيل لأن روايتها غير جديرين بتلك الثقة. وكذلك الأمر عند الجاحظ، فهو يؤكد: «وما ينكر من مثل لوقس (لوقا) أن يقول باطلا وليس من الحوارين، وقد كان يهوديا قبل ذلك بأيام يسيرة» (69). ولعل عبد الجبار قد أخذ هذه الفكرة عنه وزادها تحليلا. يقول في التثبيت: «وعند هؤلاء الطوائف من النصارى أن هؤلاء الأربعة أصحاب المسيح وتلاميذه، وهم لا يعلمون ولا يدرون من هم، ولا معهم في ذلك إلا الدعوى فقط، بل قد ذكر لوقا في إنجيله أنه ما رأى المسيح، فقال لوقا مخاطبا للذي عمل له إنجيله (70) - وهو آخر من عمل من الأربعة -: عرفت رغبتك في الخير والعلم والأدب فعملت هذا الإنجيل لمعرفةتي ولأني كنت قريبا إلى الذين خدموا الكلمة ورأوها (71). فهو قبل كل شيء قد أفصح بأنه ما رأى الكلمة - يعنون بالكلمة المسيح - ثم ادعى أنه رأى من رأى المسيح، وليس هاهنا إلا دعوى بأنه رآهم. ولو كان ثقة لما علم بخبره شيء، ومع هذا فقد ذكر أن إنجيله أولى من إنجيل غيره. فلو تأمل النصارى لعلموا أنهم ليسوا على شيء من هذه الأناجيل التي معهم، ولا معهم علم مما يدعيه أربابها والواضعون لها...» (72).

ولم يوجه النقد إلى لوقا فحسب، وإنما طعن في الإنجيليين الأربعة معا نظرا، بالخصوص، للاختلافات الموجودة بينهم. فيرد الجاحظ مستبقا على الذين يعترضون بأن أصحاب الأناجيل «كانوا أفضل من أن يتعمدوا كذبا وأحفظ من أن ينسوا شيئا وأعلى من أن يغلطوا في دين الله تعالى أو يضيعوا عهدا» بقوله: «إن اختلاف رواياتهم في الإنجيل وتضاد معاني كتبهم واختلافهم في نفس المسيح مع اختلاف شرائعهم دليل على صحة قولنا فيهم وغفلتكم عنهم» (73).

(68) رد الحسيني، ص 19.

(69) رد الجاحظ، ص 24.

(70) يقصد ثاوفيلس (Theophile).

(71) انظر لوقا 4/1.

(72) تثبيت دلائل النبوة، ص 155.

(73) رد الجاحظ، ص 24.

وفي هذا الموضوع كذلك نجد في التثبيت تفصيلا لما جاء مجملا في رد الجاحظ على النحو التالي: «واعلم - رحمك الله - أن هذه الطوائف الثلاث من النصارى لا نعتقد أن الله أنزل على المسيح إنجيلا ولا كتابا بوجه من الوجوه... وإنما معهم أربعة أناجيل لأربعة نفر، كتب كل واحد منهم إنجيله في زمانه وجاء من بعده فما رضي إنجيل غيره وكان إنجيله أولى. وهم يتفقون في مواضع ويختلفون في مواضع، وفي بعضها ما ليس في بعض. وهي حكايات قوم، رجال ونساء، من اليهود والروم وغيرهم أنهم قالوا كذا وفعلوا كذا. وفيها من المحال والباطل والسخف والكذب الظاهر والتناقض البين شي كثير، وقد تتبعه الناس وأقروه، وإذا قرأه المتأمل عرف ذلك. وفيها شي من كلام المسيح ووصاياه وأخباره قليل. فإنجيل منها عمله يوحنا، وإنجيل منها عمله متى ثم جاء بعدهما مرقس فما رضي بإنجيلها، ثم جاء بعدهم لوقا فما رضي بتلك الأناجيل فعمل إنجيلا آخر. وكان عند كل واحد من هؤلاء ان صاحبه الذي تقدم وعمل إنجيلا أنه قد ضبط أشياء وأخل بأشياء، وغيره أعرف وأضبط. ولو كان من قبله قد ضبط وأصاب لما احتاج أن يعمل هو إنجيلا آخر غير إنجيل صاحبه. وليس أحد هذه الأناجيل شرحا للآخر كما يشرح من تأخر كتاب من تقدم فيحكى كلامه على وجهه ثم يشرحه...» (74).

وتستوفينا هذه الفقرة الهامة من عدة أوجه:

- ففيها عرض صحيح إجمالا للعملية التي أدت إلى وضع الأناجيل الأربعة، باستثناء عنصرين كان خطؤه فيها واضحا: الأول ما ذهب إليه من أن «فيها من كلام المسيح ووصاياه وأخباره قليلا» بينما هي مركزة على شخص عيسى وعلى سيرته وأقواله وأفعاله؛ والثاني ترتيبه لواضعي الأناجيل على أنهم يوحنا ومتى ثم مرقس فلوقا (75)، ولعله كان أقرب إلى الصواب حين قال في الفقرة التي أوردناها قبل: «وهم (النصارى) لا يعلمون ولا يدرون من هم، ولا معهم في ذلك إلا الدعوى فقط» (76)؛

- وقد أوضح فيها عبد الجبار أن الاختلاف بين الأناجيل ليس مطردا، وأنه يوجد إلى جانبه اتفاق بينها في مواضع. كما بين أن هذا الاختلاف ليس يعني دائما

(74) نشبت دلائل النبوة، ص 154-155، وانظر كذلك ص 201. ولعله يجوز التساؤل إن كان أكبر لسحاب الأناجيل أربعة دخل في عدم تصديق خبر الأربعة، انظر المغنى، 15/361-367 (فضل في أن من علم الأيقع عند خبر أربعة وما دون ذلك).

(75) انظر ما قلناه في الباب الأول أعلاه عن وضع الأناجيل.

(76) أما ما ينسب إليهم من الكذب فهو من الأحكام الممهودة في الردود و يقتضي إقامة الدليل على نية قلب الحقائق بينما تشير كل الدلائل إلى أن الكذب - إن وجد - إنما كان غير مقصود.

التناقض، وإنما قد يكون بأن يرد «في بعضها ما ليس في بعض». ومن الطريف ما لاحظته من أن الأناجيل لا يشرح بعضها بعضا وإنما هي روايات متوازية؛

— وإن ما أثبتته من أن النصارى «لا تعتقد أن الله أنزل على المسيح إنجيلا ولا كتابا بوجه من الوجوه» هو في الحقيقة محور الخلاف بين المفهومين الإسلامي والمسيحي لكلام الله، ففي حين كانت العقائد المسيحية، وبخاصة منها ما يتعلق بشخص عيسى، سابقة لوضع الأناجيل التي لم تكن إلا تدوينا لشهادات الأجيال الأولى من أتباع نبي الناصرة وللتأويلات الناشئة في أوساطهم، قبل أن تفض عليها صبغة القداسة بمرور الزمن، كان القرآن هو المنطلق والمرجع في العقائد الإسلامية، واعتبارا لظروف تدوينه وحرص الجيل الإسلامي الأول على أن لا يختلف فيه فإن صفته ككلام إلهي لم تكن البتة محل أخذ ورد منذ عهد الرسول (77).

— وقد أشار القاضي في هذه الفقرة عرضا، بقوله «وقد تتبعه الناس وأفردوه» إلى وجود مؤلفات إسلامية سابقة له خصصت لبيان مظاهر التحريف التي في كتب النصارى. ولكن هذه الكتب المفردة لم تصلنا مع الأسف، مما يحملنا على كثير من الاحتراز في الإحاطة بهذا الغرض الهام من أغراض الجدل الإسلامي المسيحي. ويمكن أن نلحق بهذا النقد للأناجيل الذي يحاول الاستناد إلى التاريخ الرواية التي أثبتتها عبد الجبار كذلك في التثبيت وحاول أن يبرز من خلالها أن وضع الأناجيل ليس سوى عمل بشري قام به فريق من النصارى الموالين للروم دون موافقة الأوفياء منهم للإنجيل الصحيح، وذهب ضحيته هؤلاء بإيعاز من أصحابهم، كما أدى إلى فوات الإنجيل الأصل وتعدد الكتب التي عوضته (78). ولعل هذا الخبر صدى للخصومة التي اندلعت في وقت مبكر في تاريخ المسيحية بين اليهود المنتصرين من جهة والوثنيين المنتصرين من جهة أخرى، وخاصة حول الاشتراك في الطعام ومسألة الطهارة الطقسية. وليس يهيم في هذا المجال أن يكون القاضي قد تصرف في التاريخ حتى يستجيب لآرائه المسبقة في الصبغة البشرية الصرف للأناجيل فهو متكلم وليس مؤرخا، وربما كان رهين مصادره إلى حد بعيد، بل تكن أهمية روايته في أنها عنده دليل إضافي على أن التحريف عملية مقصودة من فئة غير مرضية الدين والأخلاق والسلوك. ولذلك فحتم كتابة

(77) انظر في هذا المجال المعني، 143-142/5.

(78) تثبيت دلائل النبوة، ص 152-153.

الانجيل بغير العبرية تصبح «حيلة ومكيدة وفرارا من الفضيحة... واحتيالا في تدليس ما وضعوه من الأكاذيب وسترا لما احتالوا طلبا للرئاسة...» (79).

إلا أننا حين نبحث بصفة منموسة عن نماذج من التحريف المنسوب إلى الأنجيل لا نكاد نظفر في ردود القرون الأربعة الأولى التي وصلتنا بما من شأنه أن يدعم هذه التهمة المتكررة، إذا ما استثنينا وجوه التأويل التي مرت بنا عند تعرضنا للاحتجاج على عدم ألوهية المسيح بالنصوص الكتابية. وفعلا لم نعر إلا على خمس حالات من التحريف هي، عند أصحاب الردود، من قبيل التناقض والاختلاف أو الفساد من وجهة نظر التقد العقلي:

(1) يتساءل علي الطبري عن معنى نزول روح القدس على يحيى في هيئة حمامة ويرى أنه مخالف لقول الملك ليوسف حين أنكر حمل مريم: «اضمم إليك أهلك ولا يربيك ما ترى فإن الذي يتوالد منها هو من روح القدس» (80)، إن «كان المسيح نفسه هو كما قال الملك» (81).

(2) وينكر نفس المؤلف ما جاء في الإنجيل عن ولادة عيسى من أن الله أرسل إلى يوسف النجار ملكا، لأنه يكون إذ ذاك نبيا من الأنبياء ينزل عليه الوحي (82).

(3) ويقول عن خبر المجوس الذين أتوا من المشرق عند مولد المسيح (83)، مبيّنا هافت الأوجه الثلاثة التي يمكن أن يفسرها علمهم: «فقد استحقوا اسم النبوة أيضا لأنهم لا يخلون من أن يكونوا سبقوا إلى علم ذلك بالوحي، فهذا هو النبوة التامة، أو أن يكون الشيطان أعلمهم ذلك، فهو إذن يعلم الغيب و يدل عليه إجراؤه الكواكب السماوية، أو أن يكونوا أدركوه بالنجوم، فهي إذن تقوم مقام الوحي والنبوة. فإن لم يصح في هذه الوجوه وجه واحد فالخبر إذن باطل!» (84).

(4) وقد عتب ابن ربن الطبري كذلك في «الدين والدولة» على جواب

---

(79) المصدر نفسه، ص 153-154. وقارن هذا الرأي بما جاء في رسائل إخوان الصفاء، 4/291 (ط. بيروت): «والنوراة موجودة بأيدي اليهود والنصارى باللغة العبرانية وباللغة السريانية وباللغة العربية لا خلاف بينهم نيا بل هم متفقون على صحتها وحقيقتها ما فيها».

(80) متى 1/20.

(81) رد الطبري، ص 30.

(82) نفس المصدر والصفحة.

(83) انظر متى 2/12.

(84) رد الطبري، ص 30 كذلك. والملاحظ أن عبارة النص المنشور لا تخلو من الاضطراب من الناحية النحوية فأصلحنا بما يقتضيه المعنى.

المسيح لبني اسرائيل عندما سألوه آية: «إن ذلك مما لا تجابون إليه» (85) بأنه وعد قد رجع عنه حسب نفس الأناجيل، فيكون إذن قد ناقض نفسه. فالمسيح «لا يخلو من أن يكون قال عن الله أو عن نفسه. فإن كان قاله عن الله فقد فعل الله إذن خلاف ما قال لهم لأنه أعطاهم بعد هذا القول آيات على يدي المسيح، وإن كان قاله عن نفسه فقد فعل المسيح إذن خلاف ما قال وناقض القول الأول. وهذا مما لا يليق به ولا يظن بمثله. فهذا أيضا مما أحسبه تحريفا وفسادا في الإنجيل من قبل التراجم والكتاب» (86).

5) أما عبد الجبار فإنه عاب على أصحاب الأناجيل ذكر نسب يوسف النجار، مما يوحي بأنه أبو عيسى، «وليس في ذلك نسب للمسيح إذ كان مولودا من غير ذكر، وإنما يتصل نسبه إلى سليمان بن داود عليها السلام من قبل أمه لا من قبل أحد من الرجال»، ثم يضيف: «وهذا تخليط بين وجه ظاهر، ولذلك وجد اليهود السبيل إلى الطعن في المسيح» (87).

فالنتيجة التي يمكن أن نخرج بها مما جاء في الردود التي بين أيدينا عن قضية التحريف في كتب النصارى المقدسة هي غياب التبعية المنتظم لمواطن الطعن في هذه الكتب ولظواهر الاختلاف والتناقض التي قد تكون تحتوي عليها، وبعبارة أخرى فهي لا تجيب عن كل الأسئلة التي تطرحها الآيات القرآنية المتعلقة بهذه المشكلة، فكان دورها يقتصر على توفير الأسس التي سيقوم عليها نقد تلك الكتب دون تطبيق كاف، وسيتكفل القرن الخامس/الحدادي عشر والقرون الموالية بتوفير الآثار التي ستحقق هذا العمل في كثير من الدقة، بحيث يكون «الفصل في الملل والأهواء والنحل» لابن حزم (ت. 1064/456) (88) و«شفاء الغليل فيما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل» للجويني (ت. 1085/478) (89) رائدين للنقد الذي سيمارسه المفسرون والمؤرخون الغربيون في العصور الحديثة.

والملاحظ من جهة أخرى أن اهتمام أصحاب الردود كان منصبا على

(85) متى 12/39؛ 16/4؛ لوقا 11/29.

(86) الدين والدولة، ص 127.

(87) تبييت دلائل النبوة، ص 201.

(88) يقع الفصل في 5 أجزاء في مجلدين، انظر بالخصوص 1/116-224 و2/75-77. وأرجع فيما يخص ترجمة ابن حزم

إلى د.م.إ.، ط 2، 3/822.814 (R. Arnaldez).

(89) نشره م. الأرد (M. Allard) في بيروت سنة 1968 مع «اللمع في قواعد أهل السنة»

بعنوان: Textes apologetiques de Guwaini، ص ص 38-83، مع ترجمة إلى الفرنسية، وأعيد طبعه في القاهرة

سنة 1979. وانظر عن الجويني د.م.إ.، ط 2، 2/621.620 [L. Gardet] - C. Brockelmann.



الأناجيل دون بقية أسفار العهد الجديد من أعمال الرسل والرسائل ورؤيا يوحنا. أما العهد القديم فلم نعتز إلا على فقرتين في المعنى متعلقان بما حصل فيه من تحريف التوراة. يقول عبد الجبار منتقدا تواتر النقل فيها: «إن الأمر على خلاف ما ادعوه في التوراة من اتصال النقل وتواتره، وذلك لأن المنقول في الأخبار أن التوراة انقطع نقلها وتغير حالها بما كان من غلبة بختنصر على بلاد القوم وإحراقه التوراة وقتله القوم وسببه لهم. والقوم يعترفون بذلك جملة، فمن أين أن النقل ثابت؟ وإنما يصح لهم التعلق بتواتر النقل واتصاله متى أثبتوا ذلك...» (90). ثم يسجل رأي بعض شيوخ المعتزلة أن التحريف من جهة التأويل دون الألفاظ ويتبناه ضمنا، أو لا يعترض عليه على الأقل، مع تمسكه بموقفه الأول: «فإن قال: أفليس في شيوخكم من أنكروا أن يكون التبديل في التوراة واقعا وقال إن التحريف المذكور في كتاب الله تعالى يجب أن يكون محمولا على المعاني وللتأويل دون الألفاظ المتعلقة بالنقل!، قيل له: إن من يقول ذلك إنما ينكر تحريف الكلمات منهم مع كثرتهم وحصول شروط التواتر فيهم، لأنه لا يجوز على الجمع العظيم أن يغيروا المنقول عما ينقل عليه، كما لا يجوز أن يكتبوه...» (91).

كما يهتم بالاختلاف بين توراة اليهود وتوراة السامرة وتوراة النصارى مبينا أنه لا يحمل على الثقة فيها: «وبعد، فقد ذكر بعض أهل العلم أن التوراة التي في أيديهم مختلفة فيما تضمنه وتشتمل عليه من ذكر أحكام وتواريخ، واستدل بذلك على أن النقل فيه غير مستمر، لأنه لو كان كذلك لما تغير حال ألفاظه، حتى يكون في توراة اليهود ما ليس في توراة فرقة يقال لها السامرة من الزيادات والذي في أيدي النصارى فيها أيضا زيادة ونقصان، وكل يدعي منهم فيه النقل بالعدد الكثير والجم الغفير، فكيف تصح الثقة بذلك مع ما فيه من الاختلاف؟!». ويقف بالخصوص عند الأخبار التي وردت فيها وتدل على أنها ليست من كلام موسى مثل خبر موته وأخبار الأنبياء بعده: «إن في التوراة ما يدل على أنه ليس من كلام الله تعالى ولا من كلام موسى لأن فيها الإخبار عن موت موسى وعم وعن أحوال بني اسرائيل بعده، كما أن فيها الإخبار عن أنبياء كانوا قبل (92) موسى، وكل ذلك يبين أنه من كلام من جاء بعد موسى وأن ذلك يقتضي القدح في كونه حجة».

(90) المعنى، 134/16.

(91) المصدر نفسه، 135.134/16.

(92) كذا في النص المطبوع، ولعلها «بعد»، إلا أن يكون قصد التأكيد على أن فيها أخبارا عما قبل موسى وأخبارا عما بعده.

وخلصه رأيه «إنما يعلم في الجملة أن التوراة حق، فأما هذا المنقول بعينه فالحال فيه ما ذكرنا فلا تصح الثقة به. وإنما نرجع في الثقة بالتوراة على الجملة إلى ما ذكره الله في القرآن في وصف حاله، كما نرجع في نبوة عيسى وذكر الإنجيل وأنه لم يصلب ورفع إلى السماء عم إلى ما ذكره الله في كتابه، ونستدل بذلك على بطلان كل أمر منقول يخالف ذلك» (93).

ويجدر بنا أن نلاحظ على صعيد آخر أن سوء ظن أصحاب الردود بالنصارى وكتبهم كان حائلا دون مقارنتها بكتب السيرة والحديث في الإسلام وموازاتها بها مثلما هو الشأن عند كثير من المفكرين المسلمين المحدثين. كما يجدر بنا أن نسجل أنهم لم يلحوا على كتمان أهل الكتاب لما في كتبهم وخاصة منه ما يتعلق بالبشارات بمحمد. وسنرى في باب لاحق أنهم قد اعتبروا على العكس من ذلك أن كتب النصارى مليئة في الصورة التي هي عليها بتلك البشارات.

ونلاحظ أخيرا أن الإشكالية التي طرحت بها قضية التحريف قد كانت، ولا شك، تجد صداها عند النصارى في ذلك العصر نظرا للتشابه الذي رأيناه بين مفهوم الكلام الإلهي المثبت في الكتب المقدسة في المسيحية والإسلام. ولكن إقرار المسيحيين اليوم بصفة عامة بأثر التاريخ وشخصية أصحاب الكتب المقدسة وثقافة عصرهم وآفاقهم الذهنية في تكييفها، واتفاقهم في ذلك مع النقاد والمؤرخين غير المؤمنين رغم اعتقادهم دون هؤلاء بأنها كتب «لمهمة» وبعمل الروح القدس فيها من جهة، وتمسك الإسلام الرسمي بالمفهوم الكلاسيكي للوحي ورفضه القبول بأثر الظروف التاريخية وشخصية الرسول في القرآن من جهة أخرى، قد خلق وضعاً جديداً يتميز بالتفاوت بين النظرتين وأصبح فيه البحث عن تناقضات الأنجيل مثلاً وأخطائها التاريخية أشبه ما يكون بالحرق في البحر، بما أنه بات من الأمور المسلم بها عند النصارى ولا يعتبر - عن حق أو غير حق - مأساً من قيمتها الدينية.

لقد وجدت لا محالة في العصر الحديث محاولات محتشمة لتجديد النظرة إلى القرآن، أو بالأحرى للملاءمة بين المعرفة الحديثة ومفهوم الوحي القرآني، ولكن الحملات الشعواء التي شنّها عليها المحافظون قد أخذتها - ربما إلى حين -، فلم تتقاع الحجج ببعضها بعضاً ولم يستفد الفكر الديني إلا بالنزول اليسير منها. فعندما أنكروا حسين في كتابه «في الشعر الجاهلي» أن يكون ما جاء في القرآن عن إبراهيم واسماعيل مثبتاً لوجودهما التاريخي حجز كتابه واضطر إلى حذف ذلك منه في

النسخة التي أخرجها بعنوان «في الأدب الجاهلي» (94)، ونال الطاهر الحداد ما ناله من شيوخ الزيتونة عندما تجرأ في مقدمة كتابه «امرأتنا في الشريعة والمجتمع» على القول إن شريعة القرآن «نتيجة ما في الحياة من تطور» ودعا إلى التمييز «ما أتى به الإسلام وجاء من أجله وهو جوهره ومعناه... وبين ما وجده من الأحوال العارضة للبشرية والنفسيات الراسخة في الجاهلية قبله دون أن تكون غرضاً من أغراضه. فما يضع لها من الأحكام إقراراً لها أو تعديلاً فيها باق ما بقيت هي، فإذا ما ذهبت ذهبت أحكامها معها» (95)، ومنع محمد أحمد خلف الله من مناقشة أطروحته عن «الفن القصصي في القرآن الكريم» لأنه يبين أثر نفسية الرسول وظروف عصره في صياغة القصص القرآني ونفى أن يكون الغرض من هذا القصص التاريخي، كما اضطّر الباحث الباكستاني فضل الرحمان إلى الهجرة لأنه صرح في كتاب نشره سنة 1966م. أن «القرآن بتمامه كلام الله، وهو بالمعنى الحقيقي بتمامه كذلك كلام محمد. فالقرآن يحتوي بدهاءة على الاثنين، إذ كيف يمكن أن يبقى خارج «قلب» النبي وهو يؤكد أنه بلغ قلبه؟» (96)، ودافع عن أن «القرآن إذن كلام إلهي خالص ولكنه كذلك بالتأكيد مرتبط ارتباطاً قلبياً عميقاً بشخصية النبي محمد الباطنية، ولا يمكن تصور علاقته بالقرآن على أنها آلية مثل الاسطوانة المسجلة، إن الكلام الإلهي يمرّ من قلب النبي» (97).

فلا أقلّ إذن من أن نسجل هذا التفاوت التاريخي بين مفهوم للوحي حديث وبين مفهوم آخر متحجراً بأبي التسليم بأن الوحي «يحدث بصفة عفوية في حجم النافذة التي تنفتح في باطن النبي، محلاً هندسياً لآراء عصره ومطامح شعبه» (98). وبقيننا أن موضوع التحريف لا يمكن أن يوضع الآن كما كان يوضع في

(94) يقول طه حسين: «للتوراة أن تحدثنا عن ابراهيم واسماعيل والقرآن أن يحدثنا عنها أيضاً. ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لاثبات وجودهما التاريخي، فضلا عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا بحجرة اسماعيل بن ابراهيم إلى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها. ونحن مضطرون إلى أن نرى في هذه القصة نوعاً من الخيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة وبين الإسلام واليهودية والقرآن والتوراة من جهة أخرى»، في الشعر الجاهلي، ص 26. وهو رأي يبطله لنا اليوم - بمرور الزمن وتقدم المناهج النقدية والتفسيرية - غير خلوم من الساذجة، وفيه استغزاز لا مبرر له.

(95) امرأتنا في الشريعة والمجتمع، ص ص 22-23.

(96) إشارة إلى ما جاء في الآية 97 من سورة البقرة 2: «قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ» وإلى الآية 194 من سورة الشعراء 26: «نَزَّلَ بِهِ الرُّوحَ الْأَمِينُ. عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ».

(97) Fazlur Rahman. Islam ، ص ص 30 و33 (والترجمة لنا).

(98) M. Choisy. Moise ، ص 285. ويكفي للتأكد من هذا التفاوت المقارنة بين جل المساهمات الإسلامية وجل المساهمات المسيحية في الملتقى الإسلامي المسيحي الثاني الذي نظمه مركز الدراسات

الماضي لأن الكتب المقدسة عند الطرف المقابل غذاء روحي له لا يفيد استنقاصها شيئاً ولا يمكن إنكار الآثار الخلقية الايجابية التي تتركها في نفوس المؤمنين بها، ولأن الجدل قد بان عقمه والمحاكمة قد تجاوزها الزمن فأصبح لا يرضيان الباحث الذي يرفض التقيد بأطر معرفية ضيقة و يتوق إلى معرفة الحقيقة أينما وجدت، وأخيراً لأن النقد الحديث قد أثبت أن العملية التي أفضت إلى وضع الأناجيل ليست شبيهة بعملية جمع القرآن وتدوينه، ومن الضروري أن يكون المقياس في الحكم لصحة أي كتاب مقدس أو عليها ملائماً لخصوصية ذلك الكتاب.

بهذا نكون قد أتينا على توضيح مواقف الفكر الاسلامي من العقائد المسيحية، ونتم هذا الباب بمحاولة تبين ملامح النصرانية التاريخية في المنظار الاسلامي.

---

= والبحوث الاقتصادية والاجتماعية بتونس حول «معاني الوحي والتنزيل ومستوياتها» سنة 1979 ونشر أعماله ضمن سلسلة الدراسات الاسلامية عدد 6، سنة 1980.

## الفصل الخامس

### النصرانية التاريخية في المنظار الاسلامي

إن ما جاء في الردود من نقد للدين المسيحي كما يمارسه أتباعه الذين أتاحت للمسلمين معرفتهم عن كذب يمكن اعتباره امتدادا لنقد العقائد المسيحية والأناجيل. فضلا كان المآخذ القار في جميع الحالات هو عدم الوفاء لتعاليم المسيح وللرسالة التي كلف بتبليغها. ولذا سنرى فيما يلي على التوالي تصور أصحاب الردود للطريقة التي حصل بها ذلك التغيير، فأخذهم على العبادات والطقوس النصرانية وأخيرا نقدهم لسلك النصارى وأخلاقهم. ونختم هذا الفصل، والباب كله، بعرض لصورة النصارى في الشعر.

#### أ) مخالفة دين المسيح

أثبت ابن السديم في الفهرست أسماء ستين فرقة من فرق النصارى ذكرها القحطبي في رده - الضائع اليوم - على النصارى (1)، وقد عرّف الناشئ بأهم ما قالت به ثلاث وعشرون فرقة منها (2)، كما رأينا إيراد اليعقوبي في تاريخه لإحدى عشرة مقالة في المسيح كانت موجودة في بداية القرن الرابع م. ولمقررات المجمع الستة الأولى (3). ويمكن العثور في مختلف الردود على إشارات سرية إلى حدوث هذا التغيير، إلا أن «تثبيت دلائل النبوة» يكاد يكون مصدرنا الوحيد في معرفة تفاصيل المراحل التي مرت بها مخالفة النصارى لدين المسيح والبواعث عليها حسب المنظور السائد في الأوساط الاسلامية (4).

(1) الفهرست، ص 405

(2) الكتاب الأوسط في المقالات، ص ص 82-77.

(3) تاريخ اليعقوبي 153/1، انظر أعلاه.

(4) وقد كان عبد الجبار شاعرا بأنه ستاق إلى طرق هذا الموضوع فيقول بالخصوص: «... وإن كان قد اتفق من حكايات أقوالهم والرد عليهم ما لا يكاد يوجد في كتاب»، ويضيف: «فاحتفظ بذلك فانك لا تكاد تجده في كتاب»، تثبيت، ص 198.

استغل القاضي عبد الجبار ما جاء في أعمال الرسل عن الخلاف بين اليهود و«اليونانيين» من المسيحيين الأولين مؤولا له بما يتماشى واقتناعه بتعمد النصارى الاستجابة إلى أهواء «الأمم» على حساب الوفاء لدين عيسى، فقال بالخصوص: «وفي الحملة إن المسيح جاء لإحياء التوراة وإقامتها... وما زال أصحابه بعده على ذلك وكذلك... ثم أخذوا في التغيير والتبديل والبدع في الدين وطلب الرئاسة والتقرب إلى الناس بما يهون ومكايده اليهود وشفاء الغيظ منهم وإن كان فيه ترك الدين. وهذا بيّن في الأناجيل التي معهم وإليها يرجعون، وفي كتابهم المعروف بكتاب «افراسكس» (كذا)، فإن فيه أن قوما من النصارى خرجوا من بيت المقدس وأتوا أنطاكية وغيرها من الشام فدعوا الناس إلى سنة التوراة وإلى تحريم ذبائح من ليس من أهلها وإلى الحتان وإلى إقامة السبت وإلى تحريم الخنزير وإلى ما حُرمته التوراة، وأن ذلك شق على الأمم واستثقلوه، فاجتمع النصارى ببيت المقدس وتشاوروا فيما يحتالون به على الأمم ليحببهم ويطيعوهم، فأوجب رأيهم مداخلة الأمم والترخص لهم والانحطاط في أهوائهم وترك مخالفتهم والاختلاط بهم والأكل من ذبائحهم والتخلق بأخلاقهم وتصوبيهم فيما هم عليه...» (5).

على أن بولس هو الذي اعتبر المسؤول الرئيسي عن ابتعاد النصارى عن الدين القويم، فلقد اتسم سلوكه بالنتفاق والانتهازية، كان يمدح التوراة لليهود ويقول لهم إنها «سنة حسنة لمن عمل بها» ويزدّمها «للروم وغيرهم من أعداء موسى والأنبياء» مدعيا أنها «مهيبة للبشر» وأن وضع شرائعها عن الناس به «كامل بزّ الله وتم فضله». وقد اعترف هو نفسه بذلك حين صرّح: «كنت مع اليهودي يهوديا ومع الرومي روميا ومع الارمائي ارمائيا» (6).

ولئن كان بولس عند النصارى «أجلّ من موسى وهارون وداود وجميع الأنبياء، وإذا قرئت رسائله وكلامه في البيعة قاموا قياما إعظاما واجلالا له ولكلامه»، فإنه كان عند عبد الجبار «يهوديا خبيثا شرّيرا ساعيا في الشر ومعينا للأشرار وناثرا في الفتن، طالبا للرئاسة والدولة، محتالا فيها بكل وجه»، ولذا خصّه بقرابة خمس صفحات كاملة (7) حاول فيها أن يثبت ترويمه للنصارى، بعد أن

(5) تثبيت دلائل النبوة، ص 149-150، قارن بأعمال الرسل، الفصل 15 بالخصوص.

(6) المصدر نفسه، ص 150-151. وفي هامش النص أن الارمائي من بعيد الكواكب والأوثان؛ قارن برسالة بولس الأولى الى الكورنثيين 9/22.

(7) المصدر نفسه، ص 156-160. وقد ذكر بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، 9/4، أن محمد بن السائب الكلبي (ت. 763/146) أثبت في تفسيره للقرآن قصة بولس على أنه أول مؤسس للطوائف النصرانية.

قلب لليهود ظهر المجن وأغرى بهم الروم حتى قتلهم تيطس ( Titus ) ثم انكشف حاله وتبين احتياله وتمخرقه «فصنع وحلقت لحيته وصلب» بأمر من نيرون ( Néron ).

وهذه نماذج من الوسائل التي نسب إلى بولس استعمالها قصد التقرب من الروم على حساب الوفاء لدين عيسى :

– «من عادة الروم أن لا يحل للرجل أن يتزوج بأكثر من امرأة واحدة، ثم لا يفرق بينها طلاق ولا هرم ولا عيب من العيوب بوجه ولا سبب، ولا يحل له غيرها إلى أن تموت. ونساء الروم يبغضن ديانات الأنبياء من بني اسرائيل لما فيها من إياحة الطلاق وأن للرجل أن يتزوج ما أطاق المؤونة، فقبل لشاؤول ( Saül ) : أنت من أمة هذا سبيلها، فقال : لا، وما يحل للرجل أكثر من امرأة واحدة على أحكام الروم. فنفق على النساء بهذا» ؛

– «والروم تكره الختان شديدا في الرجال والنساء، وتبغض الأمم التي تفعلها، فقالوا لبولس في ذلك، فقال : نعم، هو ما ترون، وما يجب عليكم ختان، وإنما يجب على بني اسرائيل، فإنها أمة قلفتها في قلوبها» ؛  
– «والروم تأكل الخنزير، فقال : ما هو حرام، وما يحرم على الانسان شيء يدخل جوفه وإنما يحرم عليه الكذب الذي يخرج منه» ؛

– «وبنو اسرائيل لا تأكل ذبائح الوثنيين ومن ليس من أهل الكتاب، والروم ليست كذلك، فصوبهم بولس في هذا» ؛

– «وكانت الروم تصلي إلى مشرق الشمس، ولا ترى وجوب الوضوء ولا غسل الجنابة ولا الحائض ولا التوقي من البول والغائط والدم، ولا تراه فحشا، وإن الروم تزوج الوثنيين وسائر الأمم، وبنو اسرائيل لا تفعل ذلك، فقالت الروم لبولس في ذلك، فقال : تزوج المؤمنة بالكافر، فإنها تطهره ولا ينجسها، والولد بينها طاهر» الخ...

وبقطع النظر عن صحة هذه المآخذ من الوجهة التاريخية الصرف أو عدم صحتها، فإن ما يلفت الانتباه خاصة هو هذا المفهوم للذين على أنه مجموعة من الأحكام الشرعية التي لا مجال للاجتهاد فيها أو لعدم تطبيقها تطبيقا حرفيا صارما مهما كانت الظروف والملاسات. ولا مناص من الاعتراف بأن عبد الجبار وغيره من المفكرين المسلمين الذين اهتموا بالمسيحية وتاريخها إنما عكسوا عليها التصور الغالب في الإسلام فأرجعوا إليه ما يخالف عاداتهم الذهنية باعتباره القاعدة - المقياس في كل شيء، بينما كانت مشاغل الصوفية تحذبهم إلى عدم التركيز على

الناحية التشريعية، رغم عدم إنكارهم لها، فكانوا بذلك أقرب إلى تقدير البعد الروحي في المسيحية التاريخية. إلا أن هذه المقابلة بين الضمير الديني عند الصوفية وعند غيرهم لن تتبلور بوضوح إلا في عهد لاحق للفترة التي نهتم بها في هذه الدراسة.

ويتحمل قسطنطين بن هيلانة الحرائية مع بولس قسطا وافرا من المسؤولية في العزوف عن دين عيسى الأصلي. فقد «أقام ديانات الروم على حالها كما كانت... وما أزال إلا عبادة الكواكب، وما زاد إلا تعظيم المسيح والقول بربوبيته وتعظيم الصليب» (8)، أي أنه قد دعم التيار الذي سار فيه النصارى قبله وكانت نتيجته أن «النصارى ترومت ولم تنتصر الروم»، والدليل على ذلك «أن الروم قد كانت قبل التنصر تأكل الخنزير وتستهمل الخضاء وتغزو الأمم وتسي وتقتل وتسترق» وتستبيح الزنا وغير ذلك مما يخالف شريعة عيسى، «ولما تنصرت دامت على تلك السيرة فما زایلها ولا زالت عنها» (9).

ولم تقف عملية التبديل في عهد قسطنطين، بل تفاقمت أثره ولكنها اتخذت شكلا جديدا عن طريق عقد المجامع التي ادعت مشروعية التحليل والتحریم: «وهم في كل حين يجتمعون إذا أرادوا تحليل شيء أو تحریمه و يكون لهم فيه سنودس - وتفسيره الاجتماع للتقرر - فيفعلون ذلك. فإذا تقادم عهده، قالوا: هذا ما حرّمته تلك الجماعة إلا بظهور آية أو معجزة» (10). و يضرب عبد الجبار ثلاثة أمثلة لتحریمهم ما كان مباحا دون حصول آية أو معجزة كما يزعمون:

— «ألا ترى أن الجشلقة والمطرنة قد كانت جائزة عندهم فيمن له الأهل والولد، فصار الجشالقة والرؤساء يجعلون الرئاسة في أولادهم و يوصون بها في ذريتهم، فاجتمع النصارى وعقدوا تحریمها فيمن له أهل وولد وعرف التزويج. فصار ذلك دينا لهم، فاجتمعوا عليه وعملوا به من غير آية ولا معجزة؛

— «وقد كان تزويج الأختين بالأخوين مباحا عندهم، فجرى من أختين كانتا عند أخوين عداوة أدت إلى معاداة بين الأخوين، فاجتمعوا وحرّموا ذلك وصار لهم دينا يعملون به، وإن لم يروا فيه آية ولا معجزة؛

— «وقد كان تزويج بنت الأخ عندهم مباحا، فجرى فيه نسب استنصر به

---

(8) المصدر نفسه، ص 162. وقد أثبت عبد الجبار، ص ص 160-163، خبر تنصر قسطنطين بطريقة تحتم رأيه فيه، من أنه كان «خبثا مفكرا صبوراً».

(9) المصدر نفسه، ص 173.

(10) المصدر نفسه، ص 174.



بعضهم، فاجتمعوا وحرّموا ذلك فصار لهم ديناً بغير آية ولا معجزة. وهذا منه ما فعلوه قريياً وفي الإسلام وفي دولة بني العباس» (11).

كما أن رؤساءهم يسمحون لأنفسهم بالتحريم والتحليل «مثل ما فعل مطران سمرقند، فإنه حرّم على أهلها الفراه وزعم أن روح القدس تنزل في هذه الحمامة، قبلوا ذلك منه وصيّروه ديناً» (12).

ولا يمكن تقدير خطورة هذه التهمة إلا بالرجوع إلى المبدأ المتفق عليه عند الأصوليين، وهو أن المشرع الوحيد هو الله. وكما أن الإنسان ملزم بتطبيق الشريعة الإلهية التي يأتي بها الوحي ويفترض فيها الإحاطة بجميع مجالات الحياة، فإنه لا يحق له أن يشرّع من عند ياته. وغاية ما يستطيع القيام به هو استنباط الأحكام حسب قواعد علم أصول الفقه التي ضبطت بصفة تكاد تكون نهائية منذ عهد الإمام الشافعي في رسالته الشهيرة. ولعل هذا ما يفسر غياب تتبع أصحاب الردود للاختلافات التي كانت بين المجامع في المسائل العقدية (13)، فقد كان مبدأ عقد المجامع مرفوضاً من جهة، وانصبّ الاهتمام من جهة أخرى على قراراتها التشريعية. لذا يني عبد الجبار أن يكون قصد «بيان فساد النصرانية»، وكأن صلاحية ما يتدّين به النصارى في حد ذاته أو عدم صلاحيته أمر خارج عن مشمولاته (14)، ويؤكد أن قصده هو «البيان عن مفارقتهم لدين المسيح ومخالفتهم له في الأصول والفروع جميعاً مع شدة تحقّهم به» (15)، ويخاطب النصارى قائلاً: «ومن سلّم لكم أن المسيح عمّ سلفكم؟ ونحن فقد دفعناكم عن هذا وبيّنا أنكم قد خالفتم المسيح عمّ في أصوله وفروعه ونقضتم عهوده وعظمت مصاباه بيانا لا يمكنكم دفعه» (16).

وعلى صعيد آخر، تمثلت مخالفة النصارى للمسيح في إنكارهم النعم المادي في الآخرة رغم نص عيسى عليه في أكثر من موضع بشهادة الأنجيل المتداولة ذاتها، فيذكر ابن ربن الطبري مثلاً ثلاثة نصوص من متى ولوقا ويوحنا «تصحح

(11) المصدر نفسه، ص 174-175.

(12) المصدر نفسه، ص 175.

(13) انظر نأذج منها في: ? *Quia infallibile* ص 211-212.

(14) وإن كان يقول في سياق آخر: «وإن حثرت لا تكون دلالة في صحة الديانة، وإنما يدل على صحة الديانة الحجّة والبرهان لا غير ذلك»، تثبت دلائل النبوة، ص 173.

(15) المصدر نفسه، ص 198.

(16) المصدر نفسه، ص 182. وانظر، ص 149 و195-197، مخالفة النصارى للمسيح في عدم تعطيل السب

الأكل والشرب في الآخرة والغرف والنعيم» (17). ويبدو أن القائلين بالنعيم المادي في الجنة هم الذين كانوا ممثلين لدى أصحاب الردود. ولا غرو، فقد كان المدافعون عن النعيم الروحي المعنوي قلة من الفلاسفة والمفكرين غير الملتزمين بمذهب معين بينما كان جمهور المتكلمين وجمهور العامة يؤمنون بضرورة فهم الآيات القرآنية المتعلقة بهذا الغرض فهما حرفياً، ويتوقعون بالتالي أن يجدوا في الجنة الأكل والشرب والنكاح (18). أما في المسيحية فقد كان التصور المادي لنعيم الجنة محصوراً عند بعض الآباء وأشهرهم القديس أفرام ( Ephrem ) (ق.4م). (19)، بينما كان الاتجاه الغالب عند اللاهوتيين هو الإنكار له. لكن لعل نظرة عامة النصراري إلى الآخرة لا تختلف اختلافاً جوهرياً عن النظرة الإسلامية الشائعة وتنعكس بالخصوص في الأناجيل والرؤى «المنحولة» (20)، بل ربما كانت الأوصاف التي خصصت لعذاب الآخرة في المسيحية تتجاوز بكثير ما نجاهه عن جهنم في الآثار الإسلامية رغم ما يقوله عبد الجبار أنه «قلماً نجد منهم من يخاف عذاب الآخرة، لأنهم يعتقدون أن المسيح إنما قتل نفسه ليقبهم من الذنوب والعذاب، وأنه جالس على يمين أبيه، وأمه جالسة مما يلي يساره فهي تلتقي الذنوب إذا طلعت وتقول لابنها: سل يا بني أباك الرب غفرانها، فهو عندهم يغفرها ويسأل أباه غفرانها» (21).

(17) الدين والدولة، ص 133-134؛ والنصوص المستشهد بها هي متى 29/26 ولوقا 30/22 ويوحنا 2/14. وانظر كذلك الرد المجهول المؤلف والعنوان، ص 31، حيث يستشهد بمتى 21/26 وبنص من إنجيل طوما.  
(18) في صحيح البخاري، 6/117، أن «الأخسرين أعمالاً» (الكهف 103/18) هم اليهود والنصارى. أما اليهود فكذبوا محمداً (ص) وأما النصارى فكفروا بالجنة وقالوا لا طعام فيها ولا شراب. وانظر الخبر الذي أورده التوجيهي في الإمتاع والمؤانسة، 3/192: «وحكى لنا أبو سليمان قال: وصف لنا بعض النصارى الجنة فقال: ليس فيها أكل ولا شرب ولا نكاح. فسمع ذلك بعض المتكلمين فقال: ما تصف إلا الحزن والأسف والبلاء!». وقد كان نقد المرعي الضمني في رسالة الغفران للتصورات الشائعة عن الجنة أمودجاً لسمو بعض «المثقفين» بغيرهم اللثة إلى ما فوق أبعاده المادية المحسوسة. وانظر في العصر الحديث رأي العلامة الهندي مولانا محمد علي الذي بنى الحياة الجنسية في الجنة، في: عبد الرحمن صدقي، المرأة والحلب في القرآن، ضمن كتاب: القرآن، نظرة عربية جديدة، ص 196-198.

(19) انظر عنه منشورات جامعة الروح القدس بالكسليك (لبنان) في: Parole de l'Orient

(1973)، عدد 1 و2.

(20) انظر على سبيل المثال: Les Evangiles apocryphes ، ص 127-130، ورؤى بطرس لى

المرجع نفسه، ص 291-293 وكذلك رؤى يا بولس، ص 297، 331، وعلى الأخص ص 305-308،

315-314 و325-324. وانظر كذلك كتاب أخنوخ ( Le livre d'Hénoch )،

الباب LIV في La Bible apocryphe ، ص 55-56.

(21) تثبتت دلائل النبوة، ص 191.

والمرجح عندنا أن الجدل في هذا الموضوع قد انطلق مع الكندي المسيحي حين هاجم بشدة الآيات التي جاء فيها وصف ما ينتظر المؤمنين في الجنة، فكان المسلمون يعرفون منذ أوائل القرن الثالث/التاسع مأخذ النصارى ونظموا هجوما مضادا بيتنوا من خلاله أن المسيح تحدث عن النعيم المادي وأن دين النصرانية «بغري بالقبيح و يبعث على ارتكاب الفواحش و يهيج على الفساد... إذ ليس فيه زاجر مخوف كالحدود المكتوبة ولا النار ولا عذاب الآخرة» (22).

هكذا إذن عرضت مخالفة النصارى لدين المسيح الأصلي في أطوارها والظروف الحافة بها، وفي الأصول والفروع حسب تعبير أصحاب الردود. وإذا كان الغلو في الدين التمثل في تأليه عيسى وعبادته من دون الله أخطر مطعن كما رأينا في فصل سابق، فإن طقوس النصارى وقرت هي بدورها مجالا لإبراز الفرق بين ما أمروا به وبين ما يقومون به من أشكال العبادة.

## ب) العبادات والطقوس

إن القارئ لأي رد على النصارى ينتظر أن يجد فيه نقدا للأسرار ( Sacraments ) المسيحية وأهمها العمد والقربان المقدس (23)، ولكنه يفاجأ في الردود الإسلامية إلى آخر القرن الرابع/العاشر بعدم تعرضها إلى الطقوس الأساسية عند النصارى (24)، واهتمامها على العكس من ذلك بما يختلفون فيه عن الممارسة الطقسية الإسلامية. وليس لهذه الظاهرة من تفسير سوى أنهم قاسوا مبدئيا طرق العبادة عند أتباع الديانات الكتابية على طرق العبادة في الإسلام، وكانوا واثقين بأن تعبد عيسى لا يمكن أن يختلف في شيء عن تعبد

(22) المصدر نفسه، ص ص 187-188.

(23) انظر مثلا رأي سبينوزا ( Spinoza ) من أن طقوس الدين المسيحي «هي بمثابة آيات خارجية للكنيسة الشاملة وليست أمورا توصل إلى السعادة الروحية أوها في ذاتها طابع مقدس». رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 213؛ وانظر النقد العنيف الذي وجهه ساد ( Sade ) للافخارستيا في: Justine ou les malheurs de la vertu ، ص ص 92-91؛ ومن أحدث ما صدر في هذا الموضوع: M De Diéguez، L'édote monothésiste

(24) الإشارة الوحيدة إلى القربان كانت في تثبيت دلائل النبوة. ص ص 164-165: «ولهم أيام - أعني الذين سلاذ الإسلام - ينظرون فيها بعد صلاة العصر يتحسون الخمر في البيعة. وهو القربان عندهم.. وقد قال بولس: إن هذا الشراب هو دم الرب وهذا البرشان هو لحم الرب. فن ارتاب في أن هذا لحم الرب ودمه فلا يأخذه ولا يذقه وإن ذلك لا يحل له - والبرشان هي أقراص تخبز وتحمل إلى البيعة وتثرد في الخمر وتوكل تقربا». قارن هذا الاعتماد عند النصارى بما يقوله م. ايليباد ( M Elade ) في La nostalgie des origines ، ص 272، هامش 42:

-Dans la mythologie d'un groupe pueblo، les Sia، la déesse-mère Utset («Est») dit aux hommes: «Cemais est mon cœur، et il sera pour mon peuple comme le lait de mon sein»

محمد، وانتهوا تبعاً لذلك إلى أن النصارى قد حادوا عن سنة المسيح. وقد استحقوا التشنيع والتقريع. وسنستعرض فيما يلي ما جاء في الردود التي وصلتنا عن هذا الموضوع مكثفين بترتيب مادتها والتعقيب عليها تعقيباً سريعاً:

(1) الطهارة: عيب على النصارى عدم قيامهم بفروض الغسل والوضوء كما يفعل المسلمون، بل وتعمدهم الصلاة وهم جنب: «كان المسيح يتدين بالطهارة ويغسل الجنابة وبوجوب غسل الحائض، وهذه الطوائف لا تختلف بأن ذلك ليس بواجب» و يرون «أن للإنسان أن يصلي وهو غير مطهر وغير مستنج، و يصلي وهو جنب. ولا يختلفون في أن الجنابة والبول والغائط وغير ذلك لا يقطع الصلاة، وأن المصلي له أن يصلي وهو يبول وهو يتغوط وهو يجامع - وإن كان الجماع في زنى -، فما هذا شيء يقطع الصلاة ولا يفسدها، بل الأفضل عندهم أن يصلي وهو جنب وهو يتغوط ويبول ويضطر، لأن ذلك أبعد من صلاة المسلمين واليهود! وكل هذا خلاف صلاة المسيح» (25). إن هذا النص غيبي عن كل تعليق. وإن المبالغة التي يتسم بها بالإضافة إلى الجهل الذي ينم عنه في شأن الصلاة المسيحية لخير تجسيم للمثل القائل إن كل ما هو مفرط غير جدير بالاعتبار.

(2) الصلاة: لم تتصور الصلاة إلا وهي قراءة لنصيب من كلام الله دون الكلام البشري، وعلى هذا الأساس ينبغي أن تكون صلاة عيسى وجميع الأنبياء نسخة طبق الأصل من صلاة المسلمين: «كان المسيح يقرأ في صلاته ما كان الأنبياء وبنو إسرائيل قبله وفي زمانه يقرؤون من كلام الله ومن قول الله من التوراة ومن زبور داود»، أما طوائف النصارى فإنها «تقول في صلاتها كلاماً قد لحنه لهم الذين يتقدمون ويصلون بهم، فجرى مجرى النوح والأغاني، فيقولون: هذا قداس فلان، ينسبونه إلى الذين وضعوه» (26).

(3) القبلة: كما أن المسلمين يتجهون في صلاتهم نحو الكعبة، فقد طولب النصارى بالاتجاه نحو بيت المقدس أسوة بنبيهم: «وهم يصلون إلى المشرق، وما صلّى المسيح إلى أن توفاه الله إلا إلى المغرب وبيت المقدس وقبله داود والأنبياء

(25) تثبيت دلائل النبوة، ص 148.

(26) المصدر نفسه، ص ص 148-149. وقارن بما يقوله المطران جورج خضر، لوحكيت مسرى الطفولة، ص 73: «ونحن (أي المسيحيين الشرقيين) كنا في الشرق قد تغلبنا على نصف الوثنية أو أكثر بإقصائنا الآلات واكتفائنا بالصوت البشري. وقد استبعدنا الآلة لارتباطها الوثني بالهياكل الرومانية وفحش كاهنتها وعبادتها. وعلى ذلك كان الرهبان يخافون جلال الصوت، ولكن جمهور المؤمنين لم يكن على هذا القدر من التشوف فتنازلت الكنيسة عننا إليه ولكنها وضعت قواعد روحية لضبطه...».

بنو اسرائيل» (27). ونوقشوا في تفضيلهم قبلة الروم على قبلة عيسى: «وإذا قيل لهم: لِمَ تصلون إلى المشرق وقد علمتم أن المسيح لم يزل يصلي إلى بيت المقدس إلى أن خرج من الدنيا. وإنما المشرق قبلة الروم؟ قالوا: لأن الله خاطب الأنبياء من قبَل المشرق. وبعضهم يقول إن المسيح لَمَّا صلب أَمال وجهه إلى المشرق فلهذا صلبنا إلى المشرق (28). فقيل لهم: فمن أعلم بالمصالح، أنتم أم المسيح؟ وقد علمتم وتيقنتم أنه ما صلي إلى المشرق، ولكنكم صرتم إلى ديانات الروم وفارقتم دين المسيح...» (29).

4) السجود: قد تستغرب مؤاخذه النصارى على عدم السجود بينما المعروف أنهم كانوا دوما يمارسونه (30)، ورغم ذلك فقد عييبوا على تركهم له في أحد الردود: «وأنتم لظلمكم وخطاياكم وجهالتكم بأمر الله لا تسجدون لله يوم الأحد ولا بعد الفسح (31) بعد أربعين ليلة. وقد أمر الله بالسجود وسجد له الملائكة وعيسى والأنبياء والصالحون من عباده» (32).

(27) المصدر نفسه، ص 149. ومن دواعي الاستغراب النص على أن المسيح كان يصلي إلى المغرب. أما اليهود فقد كانت قبلتهم وماتزال هي بيت المقدس فعلا، انظر فصل «قبلة» في د.م.إ. ط. 2، 84/5-85. ( Wensinck )

(28) في المحاورة بين الخليفة العباسي المهدي وطيموتاوس الجاثليق، المسألة الحادية عشرة، ص ص 132-133. تبريرات أخرى للعدول عن بيت المقدس إلى الشرق: يقول الجاثليق النسطوري: «السجود الواجب هو سجود المعلي لله في ملك السماء، ومثال ملك السماء في الأرض هو الفردوس، والفردوس هو في المشرق. وأيضا فالمسيح كمثل الناموس عتأ إلى أن ابتدأ بنا مومسه منذ عماده من يوحنا. حينئذ عمل وعلم تلاميذه ناموسه وأمرهم أن يعلمونا جميع ذلك فعلموا جميع المؤمنين به الصلاة إلى الشرق، وأيضا، فأول ما سجد الناس لله كان بالمشرق، لأن آدم كان يسجد لله في الفردوس، والفردوس في المشرق، وتبعه نسله إلى أن وردت السنة فسجدنا إلى المشرق طلبا لوطننا القديم الذي أخرجنا منه بالمصيبة... وأيضا، لَمَّا خَلصنا من ظلمة الخطيئة أقبل بنا إلى جهة النور وهي المشرق». وانظر فن نص القبلة عند النصارى فصل « Orientation » في

( H Leclercq ) 2669-2665، (1936) XII. Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie  
(29) تش. سوة. ص 197. والملاحظ أن الرد المجهول المؤلف، ص 31، أثبت اعتراض النصارى على اتجاه المسجدين... كعبه بدلا من بيت المقدس، وبرز القبلة الاسلامية بأن «ابراهيم أعظم الأنبياء ومسجده أعظم المساجد وأقدمها. وهو حرام الله وأمنه وبيته وأول مساجده»، فلا أثر فيه إذن لاتخاذ النصارى المشرق قبلة.  
(30) يقول عنه ديومنين ( Demombynes )، Mahomet، ص 290:

«C'est une posture chrétienne qui était inconnue des Arabes idolâtres/et odieuse aux Juifs»  
(31) كذا في النص، والمعروف أنه «فصح» بالصاد، ولعل صاحب هذا الرد قد نقل الكلمة العبرانية «فصح» كما هي دون تعريبها. ومعناها الاجتياز والعبور أو النجاة، إشارة الى خروج اليهود من مصر في عهد موسى. أما في المسيحية فتدل على عيد تذكار قيامة المسيح. والملاحظ أن عبد الجبار، تثبيت، 223، ينسب إلى النصارى نسبة هذا العيد عيد السلامة.

(32) الرد المجهول المؤلف والعنوان، ص 29.

5) الدفن في المساجد: «وتقبرون موتاكم في مساجدكم التي أمر الله أن تطهروا (و يذكر فيها اسمه) [33]، وقد قال الله على لسان أشعيا كما زعمتم: «إن الذين يتخذون مساجدكم قبورا و يتطهرون بعظام الموق [...] يصلون نارا لا تطفأ إلى يوم القيامة» (34)، وقد علمتم أنه لم تفعل ذلك أمة غيركم» (35). إن عبارة هذا النص في الحالة التي نشر عليها لا تخلو من الاضطراب، ولكن الغرض منه واضح، إذ يشير إلى ظاهرة معروفة في تاريخ الكنيسة وهي التعبد للشهداء والقديسين واستعمال زيت بقاياهم تبركا وتداويا، حتى أن تهيئة بعض الكنائس كانت مرتبطة بهذا التعبد (36).

6) تعظيم الصليب والصور: في النصين اللذين تطرقا إلى هذا الغرض قرُن بين تعظيم الايقونات والصليب وبين عبادة الأصنام والأوثان: «وأتم تعظيم الصليب والصوره وتقبلونها وتسجدون لها، وهي مما صنع الناس بأيديهم، وليست تسمع ولا تبصر ولا تضرو ولا تنفع، وأعظمها عندكم ما صنع بالذهب والفضة. وكذلك فعل قوم ابراهيم بصورهم وأوثانهم» (37)، «وكانت الروم مع عبادتها الكواكب تعظم الأصنام وتصورها في الهياكل، فبقيت على ذلك بعد إجابتها إلى تعظيم الصليب، وما كان منهم في ذلك قصور، والمسيح وأمه وأصحابه عوضا من تلك الأصنام...» (38). ومما يلفت الانتباه أنه لا أثر في الردود للخصومة التي ظهرت بين المسيحيين في القرن الثاني/الثامن وامتدت إلى منتصف القرن الثالث/التاسع حول التعبد للصور.

7) الصوم: يؤكد عبد الجبار على أن صوم النصارى يختلف عن صوم المسيح،

(33) في النص المطبوع: «أن تطهرون به وتداون به مرضاكم». والملاحظ أن الناشر تبه إلى الخطأ التحوي في «تطهرون» فقط، وترجمه بما يخالف نصه

que Dieu a ordonné de garder purs et où son Nom doit être invoqué

وأحال على السور 24/36 (في ثبوت أذن الله أن تُرفع ويُذكر فيها اسمه) منبها إلى أن التطهير لم يتعلق في القرآن إلا بالكعبة: الحج 22/26 والبقرة 2/125. لذا أثبتنا هذه القراءة بين معقنين.

(34) لعل هذا النص تركيب لأشعيا 4/65 و 24/66.

(35) الرد المجهول المؤلف، ص 29 كذلك.

(36) انظر مثلا في هذا المجال: J Lassus. Sanctuaires chrétiens de Syrie، ص ص 163-167.

وفي الحديث النبوي: «لعنة الله على اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد». مثلا صحيح البخاري،

146

(37) الرد المجهول المؤلف، ص 29.

(38) تشييب دلائل النبوة، ص 167. وفي رسائل إخوان الصفاء، 21/4 (ط. القاهرة)، أن النصارى استعملوا

التماثيل والصور في بيهم «ليكون ذلك تذكارا لهم».

فدته متأثرة بالعادات الوثنية، وطريقة القيام بهذه الفريضة غير موحدة: «وما صام هو (المسيح) وأصحابه إلى أن خرج من الدنيا إلا اليوم الذي صامه بنو إسرائيل. فأما هذه الخمسون يوما التي تصومها النصارى، وصوم نينوى (39)، وصوم العذارى (40)، فما صام شيئا منها قط ولا أكل في الصوم ما يأكلونه ولا حرم فيه ما يحرمونه» (41). ويقول في موضع آخر: «وكان للروم والصابئين أيام يصومونها تجري مجرى التقرب إلى الكواكب يمسون فيها عن أكل اللحم، فلما صاروا إلى القول بإلهية المسيح أقاموها ثم زادوا فيها من أشياء ونقصوا. وهم اليوم يصومونها خمسين يوما إلى زوال الشمس ثم يفطرون في بعض الأيام. هكذا يصومون ببلاد الروم... وهم يختلفون في الصيام، فإن هؤلاء الذين بالعراق لا يصومون في كل يوم نصفه كما تصوم الروم» (42).

8) أكل الخنزير وذبائح من ليس من أهل الكتاب: كان أكل النصارى للخنزير ولجميع الحيوان مناسبة لإبراز بعدهم عن شريعة التوراة، وبالتالي عن شريعة عيسى: «وحرم [المسيح] ذبائح من ليس من أهل الكتاب... وما أكل خنزيرا قط، بل حرّمه ولعن أكلته كما فعل الأنبياء من قبله. والنصارى تزعم أنه رقى مريم المجدلانية فأخرج منها سبعة شياطين، وأن الشياطين قالت: أين نأوي؟ فقال لها: اسلكي هذه الدابة النجسة، يعني الخنازير» (43). وقد كان الدافع لهم على ذلك، حسب عبد الجبار، اتباع الروم، إلا أنهم اختلقوا رؤيا نسبوها إلى بطرس لتبرير سلوكهم: «والروم تأكل الخنزير وجميع الحيوان وذبائح الناس كلهم، فتبعوا الروم في هذا كما تبعوهم في غيره. فإذا قيل لهم في ذلك قالوا إن شمعون الصفا رأى في المنام، وإذا ثوب مربوط بأربعة أطرافه وهو ينزل من السماء إلى الأرض فيه كل الدواب ذوات الأربع القوائم وزخارف الأرض وطير السماء وحيوان الماء، وسمع صوتا يقول: قم يا شمعون، قم اذبح وكل. فقال شمعون:

(39) صوم يدوم ثلاثة أيام ينقطع فيها النصارى في الكنائس النسطورية (الربانية والكلدانية اليوم) تمام الانقطاع عن الأكل والشرب استغفارا وتذكارا لما فعله الله من الرحمة مع أهل نينوى (Ninive) بعد إندار يونس (= يونان: Jonas) النبي. انظر البيروني، الآثار الباقية، ص 311.

(40) انظر كذلك عن هذا الصوم المصدر السابق، ص 314.

(41) تبييت دلائل النبوة، ص 149.

(42) المصدر نفسه، ص 164. وانظر كذلك ص 165: «فما صام [عيسى] صومك هذا ولا أمرك به ولا صام هو وأصحابه إلا صوم بنو إسرائيل فطلعت الصوم الذي تطلونه يقينا وصمت صوما ما صامه ولا أمرك به».

(43) المصدر نفسه، ص 149. قارن بلوقا 2/8.

حاشا لي يا رب. فإني منذ قط لم أكل شيئا نجسا. فعاد الصوت المرة الثانية يقول له: لا تنجس ما طهره الله. وهذا عندهم رآه شمعون بعد موت المسيح ورفع (44). قلنا: فقد شهد شمعون أن هذا مما حرّمه المسيح ونجسه. فقد أكد فضيحتكم إذ هو ما جاء إلا بالتمام لا بالتغيير والنسخ (45). والعجب أن معهم في أشعيا النبي أن شر الأمم وأنجس الأمم وأخبث الأمم هذه الأمة ذات القلفة الآكلة للخنازير وكل البهائم. وهذا هو صفتهم» (46).

(9) إقامة الحدود: إن اعتناء فقهاء الإسلام بضبط الحدود وتفريع الأحكام في الأحوال الشخصية والمعاملات اعتناء بالغا يفسر إلى حد بعيد أن أصحاب الردود لم يقبلوا أن تكون «شريعة المحبة» ناسخة «للناموس»، لا سيما أن المسيح كان ملتزما به: «وسار [المسيح] في المناكح والطلاق والموارث والحدود سيرة الأنبياء قبله، وليس عند هؤلاء النصارى على من زنى أو لاط أو افترى أو سكر حد البتة ولا عذاب في الدنيا ولا في الآخرة» (47).

(10) الأعياد: هي كذلك من البدع التي لا أصل لها في سيرة المسيح، إذ هو «ما اتخذ يوم الأحد عيداً قط»، وإنما «كان هذا بعد قسطنطينوس بالدهر الطويل، وعملوا لذلك سنهدوس». وكذلك الشأن في عيد الميلاد، فقد «كان للروم واليونان عيد يسمونه ميلاد الزمان، وهو عند رجوع الشمس في كانون، فجعلوه ميلاد المسيح وزادوا ونقصوا. وهو عيد لهم عظيم، وهو الذي يقيمه النصارى و يسمونه الميلاد وليلة الميلاد، وهذا سببه وأصله. وما كانت النصارى في زمن المسيح وأصحابه من بعده يعرفون هذا العيد ولا يقيمونه» (48).

(11) استعمال البخور في الكنائس: يلاحظ صاحب التثبيت أن المسيح «ما بنى

(44) قارن بأعمال الرسل 16/9/10. وانظر فرض قسطنطين أكل لحم الخنزير على اليهود بناء على هذا النص في تاريخ ابن البطريرق ص 133.

(45) قارن هذا الرأي بما جاء في آل عمران 50/3: «ولأجل لكم بغض الذي حرّم عليكم».

(46) تشيبت دلائل النبوة، ص ص 194-195. والملاحظ أنه لا يوجد في أشعيا نص بهذه العبارة.

(47) المصدر نفسه، ص 149. ويقول الجاحظ في رده، ص ص 21-22: «وهم مع شرار طبائعهم وغلبة شهواتهم ليس في دينهم تراجر كثار الأبد في الآخرة والحدود والقود والقصاص في الدنيا، فكيف يجانب ما يفسده ويؤثر ما يصلحه من كانت حاله كذلك؟ وهل يصلح الدنيا من هو كما قلنا؟ وهل يبيح على الفساد إلا من وصفنا؟». والواقع أن قوانين باسيليوس (Basile) (ق.4م.) كانت تنص على فضل الزناة وحرمانهم من المشاركة في القربان خمسة عشر عاما.

(48) تشيبت دلائل النبوة، ص ص 149 و164. وانظر عن هذا العيد وعن «عيد كنيسة القيامة»: المعودي، مروج الذهب، 2/198.



بيعة قط»، وكأنه يعيب على النصارى ضمنيا اتخاذهم معابد خاصة بهم، ثم يؤكد أن البخور مما استحدثوه نسجا على منوال الروم والصابئين، فقد كان لهؤلاء «دخن وبخورات في الهياكل للكواكب والأصنام، وهي قائمة عند النصارى ما عطلوها، وهي في البيع يسمونها دخنة مريم وبخور مريم - وما عرفته مريم ولا المسيح ساعة قط ولا أصحابه ولا استعملوا ذلك...» (49).

(12) الختان: إن الختان باعتباره طقسا من طقوس مرور الطفل الى مرحلة الكهولة عند البلوغ كان شائعا عند الكثير من الشعوب، وبالأخص في الشرق (50). وكان اليهود بصفة أخص يمارسونه - ربما أخذوا عن المصريين حسب شهادة هيرودوت (51) - وكذلك العرب في الجاهلية (52)، لكن سرعان ما اعتبر من علامات الاسلام (53) رغم أنه غير مذكور في القرآن، ومورس على أنه سنة. ولقد كان شائعا عند بعض النصارى، مثل العباد في الحيرة (54)، وخاصة عند الأقباط

(49) المصدر نفسه، ص 149 و166-167.

(50) انظر فصل «ختان» في د.م.إ.، ط2، 23-20/5 (A J Wensinck)

(51) Hérodoté. Histoire 140. حب M Hayek. Les Arabes ou le baptême des iarnes

ص 107، خامش 5.

(52) جاء في تاريخ الطبري، 78/3 ضمن الحديث عن غزوة حنين: «قتل مع عثمان بن عبد الله غلام له نصراني أغرل. قال: فبينما رجل من الأنصار يستلب قتلى من ثقيف إذ كشف العبد لستبه فوجده أغرل فصرخ بأعلى صوته: يعلم الله أن ثقيفا غرل ما تحتن! قال المغيرة بن شعبه: فأخذت بيده وخشيت أن تذهب عنا في العرب. فقلت: لا تنقل ذاك فذاك أبي وأمي! إنما هو غلام لنا نصراني. ثم جعلت أكشف له قلانا فأقول: ألا تراهم مختنين!». ويقول الجاحظ في الحيوان، 27/7: «وهذا الختان في العرب في النساء والرجال من لدن إبراهيم بهاجر إلى يومنا هذا»، ولكن يبدو أن الخفض للنساء لم يكن شائعا شيوع الختان للرجال، رغم أن لنا شهادات على وجود نساء ختانات. فأم سباع مثلا كانت «ختانة مكنة» (تاريخ الطبري، 516/2).

الجاحظ نفسه يورد في الحيوان، 250/1، بيت ابن عبدل:

أنهبت أمك غير باب واحد      أن قد ختننت وأنها لا تحن،  
ويقول ابن الهجاج عن ختان النساء:  
ولسكي رأيت الحرف فينا      يسام الخسف حالا بعد حال  
فبسطع أنفه طفلا وينشو      كبيرا وهو ممنوف السبال  
(نبذة الدهر، 70/3).

وانظر في هذا المجال فصل «خفض» في د.م.إ.، ط2، 946/4-947.

(53) كتب أشرس عامل خراسان سنة 110 هـ إلى الحسن بن أبي العمرة عامله على سمرقند: إن في الخراج قوة للمسلمين، وقد بلغتني أن أهل السند وأشباههم لم يسلموا رغبة وإنما دخلوا الاسلام تعوذا من الجزية فانظر من اختنق وأنام الفرائض وحسن إسلامه وقرأ سورة من القرآن فارفع عنه خراجه»، تاريخ الطبري، 55/7. فقدّه الاختنا على إقامة الفرائض وغيرها من العلامات الظاهرة للاسلام!

(54) وقد عاب عليهم عيسى بن نون الجليلي (ت. 828م.) ختان أنفسهم وبناتهم كما بعد... بروكمان. تاريخ الأدب العربي، 124/1.

(55)، إلا أن الأغلبية منهم كانت تعتبر أن المسيح قد «أبطل بالمعمودية الحثان» (56). ولهذا كان تركهم للختان مناسبة أخرى للإلحاح على مخالفتهم لدين عيسى: وقد اختن المسيح وأوجب الحثان كما أوجب موسى وهارون والأنبياء» (57)، بالإضافة إلى ما في ترك الحثان من القذارة (58).

إن الانطباع الذي يخرج به القارئ لهذه النصوص أن أصحاب الردود لم يولوا أهمية كبرى للطقوس ومظاهر التبعيد عند النصارى، فلم يتعرض لها بالخصوص المؤلفون الذين انتقلوا من النصرانية إلى الإسلام من أمثال ابن ربن الطبري وابن أيوب، ولا تدل مأخذ صاحب الرد المجهول العنوان وعبد الجبار - وهما الوحيدان اللذان أثارا هذا الموضوع - على اطلاع مباشر على الطقوس التي يمارسها النصارى، وبالتالي على المغزى الذي يصفونه عليها، فاقصر الأمر - أو كاد - على مطالبتهم بالالتزام بتعاليم الشريعة، بعد أن اقتنع بأنها لا يمكن أن تختلف عن الشريعة القرآنية، وتركزت العناية تبعاً لذلك على ما في سلوكهم وأخلاقهم من سلبيات حقيقية أو متوهمة.

### ج) السلوك والأخلاق

هناك ثلاثة عوامل رئيسية حدت مواقف المسلمين عموماً وأصحاب الردود خصوصاً من سلوك النصارى وأخلاقهم وقيمهم، أولها ما يقوله القرآن عنهم والطريقة التي فهمت بها الآيات المتعلقة بهم. كانت بعض هذه الآيات إيجابية بالنسبة إلى صنف منهم على الأقل من الذين تبينوا الحق في ما أنزل على محمد: «لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا، وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى، ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَسَّيْسَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ...» (59)، وكانت بعض الآيات سلبية بالنسبة إلى أصناف أخرى.

(55) انظر مرجعنا - مسيح حين في هذا اليوم، وهو ضمن من سائر - ونسخه من دون النصارى تحت خلاف غيرهم»، المقريري الخطط المقريرية، 266/1.

(56) طيموتاوس، في معاوثة مع المهدي، المسألة التاسعة، ص 131. وانظر في هذا المجال:

R Etax, Sermon inédit de Saint Augustin sur la circoncision

(57) تثبيت دلائل النبوة، ص 149. ولاحظ أنه لا ينسب هذه السنة إلى إبراهيم! (58) «والنصراني وإن كان أنظف ثوباً وأحسن صناعة وأقل مساختة، فإن باطنه الأم وأقذر وأسج، لأنه أنظف ولا يفتسل من الجنابة ويأكل لحم الخنزير ورامراته جنب لا تطهر من الحيض ولا من النفاس، وبفساها في الطمث، وهي مع ذلك غير محتونة»، رد الجاحظ، ص 21.

(59) المائة 83.82/5.

«إِنْ كَثِيرًا مِنَ الْأَخْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ» (60)، بينما كانت الآية 27 من سورة المجادلة 57: «وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ»<sup>60</sup> تحمل أكثر من تأويل واحد حسب العاملين الثاني والثالث. وفعلا، كان العامل الثاني هو الاتجاه الفكري للمتهمين بالنصاري في صلب المدارس والمذاهب الإسلامية، ولذلك لم يكن موقف المتصوفة عين موقف المعتزلة مثلا، وتأثرت النظرة إلى النصاري وتأثرتا تأويل النص القرآني بالمنطلقات الذهنية في كل حالة. أما العامل الثالث الرئيسي فقد كان طبيعة العلاقات السياسية والاجتماعية بين المجموعتين الإسلامية والمسيحية المتواجدين في البلاد الإسلامية. فكلما كانت تلك العلاقات طيبة اتسم الموقف من النصاري بالتسامح والتعاون، وكلما تأزمت انعكس تأزمها في مستوى التنظير. لذا لا نستغرب أن تكون الردود هي الوثائق التي وصلتنا عن أكثر المواقف تشددا وإغراقا في السلبية. وبحسن بنا ألا نقرأها إلا على أنها كذلك وعلى أنها لا تمثل نظرة مسلمي القرون الأربعة الأولى، كل المسلمين، إلى النصاري بصفة مطردة.

فالجاحظ مثلا يخبرنا - عن غير قصد منه - أن التأويل السائد في أوساط «العامّة» للمائدة 83-82/5 كان في صالح نصاري عصره: «وأمر آخر - وهو من أمّن أسبايهم وأقوى أمورهم - وهو تأويل آية غلظت فيها العامة حتى نازعت الخاصة وحفظتها النصاري واحتجت واستمالت قلوب الرعا والسفلة، وهو قول الله تعالى «لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ... إلى قوله: وَذَلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ». وفي نفس الآية أعظم دليل على أن الله تعالى لم يعن هؤلاء النصاري (أي نساطرة العراق) ولا أشباههم الملكانية واليعقوبية، وإنما عنى ضرب بجميرا أو ضرب الرهبان الذين كان يخدمهم سلمان» (61).

وقد سجل المحاسبي في بداية القرن الثالث/التاسع تأويلين للمجادلة 27/57، الأول أن «مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ» يعني «كنا كتبناها عليهم ابتغاء رضوان الله»، والثاني أنه يعني «لم نكتبها عليهم ولم يبتدعوها إلا ابتغاء رضوان الله فعابهم الله عز وجل بتركها» (62). ويرى ماسينيون

(60) التوبة 9/43.

(61) رد الجاحظ، ص 14.

(62) من كتاب الرعاية، في: ... Massignon, Textes inédits • ص 18.

( Massignon ) أن القرون الثلاثة الألى كانت تنظر إلى الرهبانية نظرة إيجابية ثم انتشر الإنكار لها ووضع الحديث «لا رهبانية في الإسلام» (63).

ويمكن تقسيم مآخذ أصحاب الردود على سلوك النصارى إلى صنفين كبيرين. يتعلق أولهما برجال الكنيسة والثاني بعامّة النصارى. فعاب الحسيني على الرهبان والشمامسة بالخصوص الرغبة في المأكل والمشرب واكتناز الفضة والذهب والتعويل في معيشتهم على غيرهم: «فرهبانهم - إلا القليل - وشمامستهم تعولهم أبدا أقوياؤهم وضعفتهم. وليس من الرهبان ولا الشاماسة من تكلف في مطعمه ولا مشربه ولا كسوته ولا مصلحته كلفة. ومن كفاهم ذلك من عوامهم وضعفتهم فقد يرى ذلك قرابة له عند من يعبدون وزلفة» (64). واعتبر الجاحظ زهدهم ضربا من الزندقة: «وأنت إذا سمعت كلامهم في العفو والصفح وذكرهم للسياحة وزرايتهم على كل من أكل اللحمان ورغبتهم في أكل الحبوب وترك الحيوان وتزهيدهم في النكاح وتركهم لطلب الولد ومدحهم للجاثليق والمطران والأسقف والرهبان بترك النكاح وطلب النسل وتعظيمهم الرؤساء علمت أن بين دينهم وبين الزندقة نسبا وأنهم يحتون إلى ذلك المذهب» (65).

على أن أهم ما يميزون به هو التناقض بين قولهم وفعلهم، فيقول عبد الجبار في هذا الصدد: «وإذا اختلطت بهم وقتشتهم ودخلت بينهم ولا بست الجثالفة والرهبان وجدت هناك من الكذب والجهل والحرص على الدنيا وطلب الرئاسة والجمع والنوع أمورا كثيرة. فإن الواحد منهم يترهب وما معه شيء ويصير كالأعلى غيره وما تمر الأيام حتى صار ذا مال كثير حتى مات عن عشرات ألوف» (66). وفي خبر مروى عن الجاحظ قدح مباشر في عقّة القسيسين، حيث أن «قوما من بني ثعلب أرادوا قطع الطريق على مال السلطان فأتتهم المعاينة فأعلمتهم أن السلطان قد نذر بهم، فساروا ثم أزمعوا على الاستخفاء في دير العذارى، فصاروا إلى الدير ففتح لهم، فما استقروا حتى سمعوا وقع حوافر الخيل في طلبهم. فلما أمنوا

، L. Massignon, Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane (63)

ص 145. وانظر كذلك في هذا الموضوع: Renet Daqorn, Le document almohade de Poble

ص 85-88.

(64) رد الحسيني. ص 20. وجدير بالملاحظة أن الرهبان بالخصوص كانوا لا يعولون في الأغلب على

غيرهم، وكثير منهم كانوا يشتغلون بشق أنواع النشاط في الأديرة.

(65) رد الجاحظ. ص 20.

(66) تثبت دلائل النبوة. ص 175.

وجاوزتهم الخيل خلا كل واحد منهم بجارية هي عنده عذراء، فإذا القس قد فرغ  
منهن» (67).

وإذا كانت هذه النصوص تتسم بالمبالغة والتعميم، فلا شك أن ما كان محل  
ظمن هو وجود الكهنوت ذاته (68) وادعاؤه منزلة فريدة من بين عامة المؤمنين  
(69) تؤهله لمغفرة الخطايا: «ومن عجيب ديانتهم أن المذنب منهم يقول للقس  
والراهب: اعمل لي مغفرة وتوبة وتحمل ذنوبي ويجعل له على ذلك جمالة على  
مقداره في الغنى والفقير. فيسقط القس كساءه ويأخذ الجمالة، ثم يقول للمذنب:  
هات الآن واذكري ذنوبك ذنبا ذنبا حتى أعرفها وأحملها. فيبتدئ ذلك المذنب -  
رجلا كان أو امرأة، ملكا أو سوقة - فيذكر ما قد فعله شيئا شيئا، حتى يقول: هذه  
هي كلها. فيقول له القس: إنها عظيمة ولكن قد تحملتها وغفرت لك فأبشر، وربما  
جمع الكساء من أطرافه ووضعها على ظهره وقال: ما أثقل ما في هذا الكساء من  
الذنوب!

«ومن الماثور عنهم والشائع عليهم أن المرأة تقرر عند القس بذنوبها، فتقول:  
أصابني رجل في يوم كذا، فيستفهمها: كم مرة؟ فتقول: كذا وكذا، فيقول لها:  
أخبريني، هذا الرجل نصراني أو مسلم؟ فرميا قالت: مسلم، فيستعظم هذا  
ويستزيدها في الجمالة، فإن زادته وإلا غضب وانطلق وهو يقول: قد زنى بها  
السلمون وتريد أن أغفر لها، وإنما أعطيتي كذا وكذا، فترده وترزده وترضيه...  
وقد قيل لبعض قسوسهم: ما هذا من التوبة! فقال: وما وجه تركنا له؟ لا  
نسألهم عن ذنوبهم ونطمعهم في غفرانها، فإننا لو لم نفعل ونأخذ المال منهم لافتقرت  
البيع» (70).

يتعرض هذا النص في الواقع إلى ثلاث ظواهر: الاعتراف، والغفران وما  
يسميه عبد الجبار أخذ الجمالة. وقد كان الاعتراف أمام القس شائعا بالفعل في  
مختلف الكنائس وإن لم يصبح إلزاميا في الكاثوليكية مرة في السنة إلا بعد مجمع

(67) الشابتي، الديارات، ص 107. وهذا الظمن في عفة رجال الكنيسة من الأغراض التي مازالت سارية إلى  
اليوم، انظر مثلا تانية ابراهيم طوقان الطويلة:

سيد وحسن وورد في البيجماتات يا شهر أيار يا شهر الكرامات.  
(68) انظر رأي المسعودي في تأثر المراتب عند النصارى بالمانوية والصابئة، مروج الذهب، 1/96-95.

(69) -Celui qui porte tort aux ministres des saints, lèse de toute évidence les saints eux mêmes, etc. (69)  
attente non seulement aux saints mais au Seigneur Christ», Miracles de Sainte Foy, I, 4, in G. Duby, L'année  
p 98.

(70) تثبت دلائل النبوة، ص ص 190-191.

اللاطران ( Latran ) الرابع المنعقد سنة 1215م. كما أن الغفران قد اتخذ في القرون الوسطى شكل «التساهلات» ( Indulgences ) التي يمنحها الأساقفة إثر الاعتراف والتوبة، باعتبار أنهم القائمون مقام بطرس الذي مكّنه المسيح من مفاتيح الحل والعقد في الأرض وفي السماء (71). أما «أخذ الجعالة» فليس سوى «السيمونية» ( Simonie ) التي قاست منها الكنيسة القرون الطويلة (72). فلا يخبرنا النص إذن بجديد في شأن هذه الظواهر، وإنما تكمن طرافته في تصويره لها تصويرا كاريكاتوريا يبرز النواحي السلبية في سلوك القسيسين و يضحكها إلى أبعد حد.

وقد نالت من جهة أخرى دعوى النصارى الخوارق والمعجزات لرؤسائهم النصيب الوافر من النقد، فرفض ادعاؤهم أن كل واحد من الآباء والأوائل نطق بلسان أمة من الأمم التي تنصرت وأن ذلك هو السبب في دخولها في النصرانية (73)، ورفض خبر قيام ميت وضعت عليه خشبة الصليب: «ادّعوا أن هيلانة الحرانية وقع إليها الخشبة التي صلب عليها المسيح مع خشب غيرها فلم تعرفها وأشككت عليها، فامتحن ذلك بجزاة مرت بها فجعلت تضع عليها خشبة بعد أخرى من خشب المصلين (؟) فلم يقيم الميت إلا بأخر خشبة. قالوا: فعلت أنها هي الخشبة التي صلب عليها المسيح» (74). كما رفضت من باب أولى وأخرى الآيات والمعجزات التي يدعون أن البطارقة والرهبان حققوها فأدت إلى دخول أهل الأمصار في المسيحية بدون إكراه، فيذكر صاحب التثبيت ما يتناقلونه من أن «البطرك وافي من بلاد الروم فنزل وجنده... فأقام موتاهم من المقابر فقاموا بأسرهم من تلقاء أنفسهم وصاروا إلى بلاد الروم» وأن ميخائيل الراهب «وافي إلى أهل المصيصة فقلب سيحون زيتا وجعل أغنامهم كلها خيلا، فقاموا من تلقاء أنفسهم فقبلوا الصليب وصاروا إلى بلاد الروم، وكذا أهل سميصاط وحصن منصور»، ثم يعقب عليه مؤكدا بالعكس من ذلك على القسوة والشدة اللتين تميز

(71) انظر مثلا عن الاعتراف والغفران: Nouvelle Histoire de l'Eglise 160/2.

(72) انظر عنها مثلا نصر ر. قلابير ( R. Glaber ) الذي أورده ج. دوبي ( G. Duby ) في Lan mil . ص 117-118. ويقول سبوزا عن بعد رجال الكنيسة عن ممارسة الفصيلة: «ولقد بحثت عن سبب هذا الشر ووجدته دون عناء في النظر إلى مهام تنظيم الكنيسة على أنها شرف وإلى وظائف الخائنين بالعبادة على أنها مصدر للدخل...». رسالة في اللاهوت والسياسة. ص 115.

(73) تثبيت دلائل النبوة، ص 207.

(74) المصدر نفسه، ص 223. وانظر كذلك ص 125. وقارن بما جاء عن هذه الحادثة في تاريخ ابن البطريق، ص 129.

بها فتح تلك الأمصار وإدخال أهلها في النصرانية كرها، فيقول: «وقلّ مصر من هذه الأمصار وثغر من هذه الثغور إلا وقد ترددت إليه ملوك الروم السنين الكثيرة ونزلوا عليه الأعوام المتتالية ورعوا زروعهم وحصروهم ومنعواهم الأقوات حتى أكلوا الكلاب والسنانير والميتة وقتلوهم جوعا وعطشا وقتلوا مقاتلهم وسبوا ذريتهم وقادوهم بالسلاسل والحبال وأنزلوا بهم إلى أنكاره ما يطول شرحه...» (75).

وأورد عبد الجبار عددا من الآيات والحوارق في كثير من التفصيل:

— قلب الخبز زيتا،

— أبا مرقس يرمي بنفسه في البحر فيلقى إلى أرض يأتيه فيها بعد صلواته في العشاء سمك مشوى ورغيفان وسكرجة عسل،

— مطران يمنعه جاثليقه من أكل اللحم فيقول عند بلوغه الأمر للعصافير في

المقل «كش» فتطائر،

— راهب من أصل يهودي يدعي أنه شاهد شيئا يقيم شجرة منتصبه على موج

البحر، فكان ذلك سبب تنصره،

— جورجس يخرج المسيح من السجن ويفتح له بابه ثلاث مرات يعود إثرها

إلى صومعته، و يعود إلى صومعته كذلك بعد ضرب عنقه ودفنه ثم بعد تقطيعه إربا ثم بعد حرقه وإلقاء رماده في البحر، عند ذلك أرسل إليه الملك الذي عذبه وقتله فأعتمر إليه وتنصر (76).

وكانت هذه الحوارق مناسبة لإبراز حيل رؤسائهم وخداعهم واستغلالهم لسذاجة عوامهم: «والفطناء من النصارى يقولون: هذه الآيات والمعجزات إنما هي من احتيالات الجثالثة والرهبان ومن يبغض العمل ويفر من الكد، ويسمونهم بلقمتهم السريانية «عازق معناتا»، معناه أنه ترهب ولزم الدين ليأكل من غير ماله ويستريح من الكد... وربما جاء الراهب إلى الجاثليق بمثل هذا لينفق عنده، فيقول له الجاثليق: عزمت على الهرب من العمل، أنت «عازق معناتا»، فرما بكى وقال له: أبونا ما يحل لك أن تقول لي هذا! فيقول الجاثليق: يا أخي ما ينبغي أن تعمل معي هذا فأنا أعرف بالصنعة، هينا خدعنا غيرنا، بعضنا يعرف بعضا والصنعة واحدة وأنا «عازق معناتا» مثلك، فلا تبك... ومثل هذا - رحمك الله - تجد كثيرا من القسيسين والرهبان إذا رأوا راهبا أو جاثليقا أو قسا أو

(75) المصدر نفسه، ص 183.

(76) المصدر نفسه، ص 202-206.

مطراناً قد اذعيت له المعجزات ونفق على النصارى يقول بعضهم لبعض: انفروا بأي شيء انفق هذا على النصارى الجهال ونفذت حيلته فيهم واستوت له عليهم الرئاسة...» (77).

وربما كان السبب الرئيسي في هذه الحملة الشعواء التي شنها القاضي اعتقاده أن المعجزات من اختصاص الأنبياء دون غيرهم وأن ادعاءها لرؤساء النصارى يؤدي إلى الشك في المعجزات النبوية جملة وإلى الإلحاد: «وعلماء النصارى يسرعون إلى الإلحاد... ومما يدينهم من هذا الأمر أن موضوع النصرانية أن الآيات والمعجزات تكون في عبادتهم في كل عصر لا تنقطع، تدعى ذلك الملكية لعبادها كما يدعيه باقي طوائفهم، ويدعون المشاهدة في كل زمان وأوان مع إكفار بعضهم لبعض، وليس فيهم أحد رأى شيئاً من ذلك، وليس إلا الدعاوي التي تقدم ذكرها والذكران والأعياد، فيلحدون و يظنون بما يدعى لموسى وهارون وعيسى عليهم السلام بمثل ما يدعى للرهبان» (78).

وهذه الخشية من انتقاص حجة كبرى من حجج النبوة هي التي أدت إلى التمييز في الإسلام بين معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء، وإن كان في كلتا الحالتين خرق لقوانين الطبيعة. لكن لم يطبق هذا التمييز على النصرانية وطعن في الخوارق التي تنسب فيها إلى القديسين أو التي تختص بها بعض الأماكن المقدسة. ولقد كانت القرون الوسطى المسيحية شغوفة بالإيمان بهذه الخوارق، لم يسم من ذلك المفكرون الممتازون (79) ولا عامة الناس (80). وهذا ما سهل على المسلمين تتبعها، فاستغلها أصحاب الردود للطعن في رؤساء النصارى وزعيمهم بالكذب والاحتيال، كما فعل عبد الجبار في الأمثلة التي استعرضناها، وكما فعل

(77) المصدر نفسه، ص 207-208.

(78) المصدر نفسه، ص 208-209.

(79) انظر مثلاً عن سجاد اعتقاد أغسطينوس ( Augustin ) في المعجزات: Campenhausen. Les Pères

Latins ، ص 310-311، وما يقوله المؤلف البيزنطي زيباين ( Zigabène ) عن المعجزات التي يحققها دم المسيح المحتفظ به عند النصارى، في A-Th Khoury, Polémique byzantine avec l'Islam، ص 100

(80) انظر نماذج من الخوارق الشائعة حوالي سنة ألف م. في أوروبا في: G Duby ر L'an mil : إبراء الملك روبرت ( Robert ) للأعشى، ص 82-81، مشي الناس فوق الماء دون أن يسد لأقدامهم يعملون بقاد

القديسين، ص 86، حبل امرأة عاقرة، ص 97-98، عودة بغل ميت إلى الحياة، ص 99، الخ. ويفسر سينورا

هذه الظاهرة بأن الناس «يصطنعون معجزات بخيالهم حتى يعتقد الآخرون أن الله قد فصلهم على الآخرين» ص 222.

هذه العلة الغائبة التي لأجلها خلق الله الأشياء جميعاً وما زال يسيّرهما». رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 222.



الجاحظ قبله في شأن نار كنيسة القيامة (81)، بينما سجلها غيرهم على أنها من العجائب دون إصدار أحكام أخلاقية والبت في صحتها أو عدم صحتها، فيذكر الشابستي مثلاً عدداً منها في كتاب الديارات:

– دير باطاله باب حجر يذكر النصارى أنه يفتحه الواحد والاثنان. فإن تجاوزوا السبعة لم يقدروا على فتحه (ص 305)؛

– في نفس الدير غرابان يصيحان في وجه من يطرقه كالمندرين إن كان في الدير قوم، فإن لم يكن فيه أحد لم يفعلوا شيئاً من ذلك (305-306)؛

– سطح دير الجودي يشبر فيكون عشرين شبراً ثم يعاود قياسه فيكون ثمانية عشر شبراً ثم يعاود فيكون اثنين وعشرين شبراً، في كل دفعة يشبر يختلف عدده (309)؛

– في بيعة أبي هور يعالج من كانت به خنازير بإرسال خنزير على موضع الوجع فيأكل الذي فيه لا يتعدى ذلك الموضع، ثم يذرع عليه من رماد خنزير فعل مثل هذا الفعل من قبل ومن زيت قنديل البيعة، فيبرأ (311)؛

– دير يحتس بدمهور يخرج شهيدته في يوم عيده من الدير في تابوت. فيسير التابوت على وجه الأرض لا يقدر أحد أن يمسه حتى يرد البحر فيغطس فيه ثم يرجع إلى مكانه (312)؛

– في عيد بيعة أتريب تحيي حمامة فتدخل المذبح لا يدرون من أين جاءت. ثم لا يرونها إلى يوم مثله (313)؛

– وفي دير بنواحي أخميم يجتمع الطير المعروف ببوقير في عيده ولا يتفرق حتى يعلق رأس طائر في شق من الجبل الذي بقربه (314-315) (82)، الخ.

وسواء كان الغرض من إيراد هذه الخوارق جدلياً أو إخبارياً فحسب فإن ما بلفت الانتباه بصفة خاصة هو خلو المصادر الإسلامية من الاهتمام بالناحية الإيجابية في سلوك الرهبان، مثل تقشفهم وكثرة صلاتهم وصيامهم. لقد كان

---

(81) الحيوان 483/4 و202.201/6، قارن بالمسعودي، التنبيه والاشراف، ص 123، وروج الذهب، 198/2؛ وانظر عن هذه التاريف في *Semaine sainte* في *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie* XV، واد 1176-1177 (H. Leclercq)، وفضل Feu، في، واد 271-270 *Dictionnaire de Spiritualité* (J. Gallard)

(82) ويقول المسعودي عن كنيسة النصارى: «وفيا نوابيت من حجارة فيها عظام الموت يسيل منها زيت ثخين كالرب تترك به النصارى»، مروج الذهب، 64/1.

مثلهم الأعلى الديني مخالفاً لا محالة للمثل الأعلى الاسلامي (83) قبل انتشار التصوف على نطاق واسع وما صاحبه من زهد في الدنيا وطول التعبد والعزوف عن المذات، ولكن هذا الفارق لا يكفي لتفسيرني صدق النية جملة عن هذا الصنف من النصارى واعتبار أنهم إنما «يخدعون الناس بلبس الصوف وإظهار الزهد» (84). ولذا لا مناص من الرجوع إلى الفرضية الضمنية التي هي أساس كل الأحكام الصادرة عن المسلمين ومفادها أن الاعتقاد الفاسد لا يولد إلا سلوكاً فاسداً. كما أن الاعتقاد الصحيح هو منيع السلوك الحسن (85)، بحيث لا يبقى أي مجال للنية الصادقة أو الاجتهاد الشخصي في الحكم على استقامة الأعمال والأخلاق.

وما ينطبق على رجال الدين ينطبق من باب أولى وأحرى على جمهور أتباعهم من النصارى، إذ كان هؤلاء يقتدون بأولئك. يروي القفطي أن يوحنا بن ماسويه - وهو طبيب ومترجم نصراني عاش في أيام الرشيد - قد عوتب على اتخاذ الجوارى فأجاب بقوله: «إنما أمرنا في موضع واحد أن لا نتخذ امرأتين ولا ثوبين، فن جعل الجائليق العاص بظر أمه أولى أن يتخذ عشرين ثوبا من يوحنا الشقي في اتخاذ أربع جوارى! فقولوا للجائليقكم أن يلزم قوانين دينه حتى نلزم معه، فإن خالف خالفناه» (86).

وقد تمثل المآخذ الرئيسي عليهم في مخالفة سلوكهم للتعالم المسيحية، وبصفة أعم في مخالفة أعماهم لأقوالهم، فهم يدعون الرأفة والرحمة ولكنهم مع ذلك يخصون الأطفال الأبرياء، فيقول الجاحظ في رده: «ومما يدل على قلة رحمتهم وفساد قلوبهم أنهم أصحاب الخصاص من بين جميع الأمم، والخصاء أشد المثلة وأعظم ما ركبته إنسان. ثم يفعلون ذلك بأطفال لا ذنب لهم ولا دفع عندهم. ولا نعرف قوماً

(83) «Le mépris du corps qui est mépris de l'esprit n'est point de saison. l'islam est de ce point de vue un naturalisme impénitent, ou, si l'on préfère, le spiritualisme islamique est plein de naturalité». Boudhiba. Islam et sexualité, p 35

(84) تبييب دلان النبو، ص 190.

(85) لنفسراً مثلاً هذا الخبر البسيط ونر كيف يمكن استغلاله في آخره لبيان فضل الاسلام: «كان للحسن جار نصراني وكان له كنيف على السطح، وقد نقب ذلك في بيته، وكان يتحلب منه البول في بيت الحسن، وكان الحسن أمر ببناء فوضعه تحته، فكان يخرج ما يجتمع منه ليلاً، ومضى على ذلك عشرون سنة، فرض الحسن ذات يوم فعاده النصرائي، فرأى ذلك، فقال: يا أبا سعيد، مذ كم تحملون مني هذا الأذى؟ فقال: منذ عشرين سنة، صلح النصرائي زناؤه وأسلد». الإمتاع والمؤانسة، 2/129.

(86) تاريخ الحكماء، ص 387.

يعرفون بخصاء الناس حيث ما كانوا إلا ببلاد الروم والحبشة. وهم في غيرها قليل وأقل قليل، على أنهم لم يتعلموا إلا منهم ولا كان السبب في ذلك غيرهم (87). ثم خصوا أبناءهم وأسلموهم في بيعهم. وليس الخصاء إلا في دين الصابئين، فإن العابد منهم ربما خصى نفسه ولا يستحل خصاء ابنه» (88). وينحوع عبد الجبار منحنى الجاحظ في مؤاخذتهم على هذا الصنيع لسببين: لأنهم «يأبون الحثان ويخصون الأطفال، وليس الخصاء من شريعة التوراة»، ولأنهم يفعلون ذلك بأطفال المسلمين من الأسرى في عصره، بعدما «كانوا في أول الإسلام يجترزون على الأسارى لقوة الإسلام وضعفهم ليفادوا بهم» (89).

وهذه القسوة في معاملة أطفال المسلمين لم تكن في الحقيقة مقصورة عليهم حسب شهادة المصادر الإسلامية، فيخبرنا الطبري عند عرضه لمحوادث سنة 241 هـ «أن تذورة أمرت... بعرض من في إسارها من المسلمين على النصرانية، فن تنصر منهم كان أسوة من تنصر قبل ذلك ومن أبي قتلته. فذكر أنها قتلت من الأسرى اثني عشر ألفا» (90). ويؤكد سوء معاملة الأسرى من المسلمين خطاب رسول عضد الدولة البوهبي لأحد أعضاء خاشية ملك الروم: «وهو (ورد - رومي هرب إلى بلاد الإسلام -) اليوم وإن كان أسيرا في أيدينا فإننا لم نفعل به ما تفعلون أنتم بأسراكم من المثلة» (91).

(87) يذكر الطبري في تاريخه، 214/8، أن سليمان بن عبد الملك كان «في متنزه له ومعه حرمه، فسمع من بستان نحر صوت رجل يتغنى، فدعا صاحب شرطته، فقال: علي بصاحب الصوت، فأتي به، فلما مثل بين يديه قال: ما طك على الغناء وأنت إلى جنبي ومعني حرمي؟ أما علمت أن الرماك إذا سمعت الفحل حثت إليه مأيا غلام جبه. نعب الرجل». وفي رحلة ابن بطوطة، ص ص 140-141، أن أبا عبد الله الفرنطاني رئيس المؤذنين بالرحم الشريف قد «جب نفسه خوفا من الأفتنة»، بينما يروي الجاحظ في الحيوان، 129-128/1، أن عثمان بن مظعون سأذن النبي في الخصاء فقال: «خصاء أمتي الصوم، والصوم وجاء».

(88) رد الجاحظ، ص 21. ويشنع الجاحظ على هذا الخصاء من جهة أخرى لأنه لوعته «لا تقطع النسل وذهب العين وقتن الخلق». وقارن بما يقوله في نفس الموضوع في الحيوان، 124/1، من أنهم «لا يحدثون في القضيبي حدثا لا يتعمرون إلا للأثنتين كأنهم إنما كرهوا لأولادهم إجمال نسانهم ورواهبهم فقط» ثم تأكيده على أن «كل خصاء في الدنيا فإنما أسله من قبل الروم. ومن العجب أنهم نصارى وهم يدعون من الرأفة والرحمة ورقة القلب والكيد مالا يدعيه أحد من جمع الأصناف. وحسبك بالخصاء مثله، وحسبك بصنيع الخاصي قسوة!...». وفي نفس المفسر، أحسن التقاسيم، ص 242، أن «الروم يسلون أولادهم ويجرزونهم على الكنائس لئلا يشغلوا بالنساء وتزييه الشهوة. وكان المسلمون إذا غزوا أغاروا على كنائسهم وأخرجوا الصبيان منها».

(89) تبييت دلائل النبوة، ص 168.

(90) تاريخ الطبري، 202/9.

(91) ذيل تجارب الأمم، ص 32. ويذكر التنوخي، نشوار المحاضرة، 55-52/1، أن الوزير علي ابن عيسى فرض على ملك الروم أن يحسن معاملة الأسارى المسلمين، وفي نفس المصدر، 56/1، أن ابن رزق الله التاجر البغدادي أنفد في بلاد الروم أكسية لتدفئة أسارى المسلمين. ويقول أيبيل (Abel) ساخرًا من ادعاء الكندي لسببسي أن التمام السحابة تدعو إلى الرحمة والطيبية،

ولم يكن أصحاب الردود ليروا في تلك القسوة خاصية للنصارى بصفتهم كذلك لولا أنهم كانوا يدعون الوفاء لما أمر به المسيح من المحبة والعفو وتجنب العنف، ويعززون أساليب القمع والإكراه إلى أصحاب السلطة المدنية. هذا الاقتسام للعمل كان مرفوضاً من وجهة النظر الإسلامية، فإذا نفى النصارى عن ملوكهم التعرض لإدخال الناس في الدين والاشتغال به: «إنما كان أخذهم للناس بالسمع والطاعة والخضوع للملك»، كان الجواب: «والعيان والموجود من دين النصرانية وما عليه هذه الطوائف، لهم القهر والغلبة والسيف مذ كانت إلى هذه الغاية. وما هاهنا سيف حل بباطل إلا سيف النصرانية من أول أمرها إلى هذه الغاية» (92)، «ادعيتم أن هذه الأمم ما أجابت إلى النصرانية إلا بالآيات والمعجزات... والناس معكم ويشاهدونكم فلا يرون لذلك أصلاً ولا أثراً ولا يرون إلا السيف والقهر والعنف، وأن أول هذا الأمر ما كان إلا بالسيف... وهو قائم باق ما زال ولا حال، بل زاد!» (93). ويبرز هذا الإكراه بالخصوص في معاملتهم لمن يريد منهم الدخول في الإسلام: «فإن من أسلم منهم يمنعون أهله ويبتلون ديونه ويذمون به بكل فاحشة ويسعون في كل ما يقدرون عليه من مكارهه واضرارها» (94). كما يأتي عبد الجبار بدليل إضافي على قسوتهم، ويتمثل في انعدام نظام الجزية عندهم، «فليس عند هؤلاء أخذ الجزية ممن ملكوه وقدروا عليه، ولا إقراره على دينه، وليس إلا الإجابة إلى الدين أو القتل. وهذا أعظم وأشد وأغلظ من دين الإسلام وشريعته» (95).

من هنا نستشعر وجود فكرة حسنة في الأوساط الإسلامية عن المبادئ والقيم المسيحية هي التي سعى المحادلون إلى تقويضها بالتأكيد على أنها ليست عملية، بدليل أن النصارى أنفسهم يطبقونها، بل إنها أدتهم إلى سلوك نقيض لما تدعوهم إليه، فكانت القسوة والقهر والعسف والإكراه عوضاً عن الرأفة والرحمة والشفقة والدعوة بالتي هي أحسن. ولهذا أخذ الرد عليهم اتجاهين متكاملين: أحدهما يلج

ص 518، 519، 520، 521

L'apologie d'al-Kindi..

ي:

-Cette prédication de bonté s'exerça particulièrement à l'époque où vécut notre auteur. Le massacre des païens, la persécution des sectes hérétiques, les violences exercées sur les convertis à l'islam et sur les prisonniers musulmans en furent les faits les plus marquants.

(92) تثبت دلائل النبوة، ص 185-186.

(93) المصدر نفسه، ص 182.

(94) المصدر نفسه، ص 183-184. وهذا الوصف لمعاملة النصارى «للمرتدين» من خاصيات النظم

«الكثانية» Totalitarisme - قديماً وحديثاً.

(95) المصدر نفسه، ص 188-189.

كما رأينا على أن النصارى لم يعملوا بوصايا المسيح ولم يحتفظوا إلا بما خفت عليهم منها (96)، أما الاتجاه الثاني فيسمى إلى دحض قياس صحة دين ما مدى الشدة والضيقة اللذين يميّز بهما: «وليس يدل على صحة الدين ضيقه وصعوبته، بل ربما احتال المخرق والمبطل على صحة ما يدعو إليه بالتصرف والتكشف وكثرة العبادة والمضايقة فيما يدعو إليه، إلى أن يتمكن، ثم يظهر مساوئه ويكون ذلك له شبهة على من يرى ذلك ويسمعه - والنفوس ترحم المتصوف والتكشف الموصل للصلاة والصيام وإن كان مبطلا - ويمسح ظنهم فيه ويسرعون إلى القبول منه قبل النظر في حاله، ويكتفون بما يظهر منه عن البحث عن حاله - وفي النظر والبحث شدة وشقّة! - وتتفرغ نفوسهم عن حامل السيف وإن كان محقا. وعلى أن ديانات المنانة أصبق من ديانات النصرانية... فينبغي أن يكون دين المنانة هذا أصح من مذاهب هذه الطوائف النصرانية؛ والهند لها عبادات كثيرة وزهد عظيم لا يذانيه ما يفعله أزهق رهبان النصارى... فينبغي أن يكون دين الهند هؤلاء أصح من النصرانية بألف طبقة!» (97).

وقد وجد أصحاب الردود في ميدان الزواج والطلاق والحياة الجنسية عموما بجلا رجبا لإبراز التفاوت بين ما تنص عليه النصرانية من جهة وبين ممارسات أتباعها من جهة أخرى. ولئن ذكر الناشئ قول عدد من الفرق الثانوية «بترك التزويج والنكاح» أو بتحريمها (98)، فإن من الواضح أن هذه المواقف كانت نشأت في نظره نزعات متطرفة، أما أغلبية النصارى «فن تزوج منهم امرأة لم يقدر على الاستبدال بها ولا على أن يتزوج أخرى معها ولا على التسري عليها» (99)، بحيث لا مجال عندهم - نظريا على الأقل - للطلاق (100) ولا لتعدد الزوجات ولا

(96) في الرد المجهول المؤلف، ص 29-31، عدة استشهادات بجنى قلم لما المؤلف بقوله: «وزعمتم أن عيسى نرض عليكم فرائض أمركم بها وبينها لكم، فلم تحفظوها ولم تعملوا إلا بما خفت عليكم منها»، وختمها بالتعبير عن نفس الفكرة بألفاظ متقاربة: «فيل، كل هذا زعمتم عيسى قد قاله وأمركم به وفرضه عليكم فلم تعملوا إلا باخف عليكم منه».

(97) تثبيت دلائل النبوة، ص 186-187. والملاحظ أن الكلام عن المنانة والهند مضطرب في النص المطبوع. وقد أصلحناه بما يناسب السياق. وانظر كذلك، ص 184-185، المقارنة بالمنانة والهند كذلك وبالبحر.

(98) وهي السليبية، والآدمية، والديقطنانية، وفرقة من المصلبانية، والوالسية، الكتاب الأوسط في المقالات، ص 77-79.

(99) رد الملاحظ، ص 21.

(100) ذكر بروتوكليمان، تاريخ الأدب العربي، 206/1، في معرض حديثه عن الأخطل الشاعر الأموي، أن لطلاق كان «حينذاك سهلا مسورا عند نصارى العرب كما هو عند المسلمين، فاستمتع الأخطل بجن الطلاق سناعا كثيرا». ولكنه لم يحل على مصدر مميّن في إثبات هذا الشيوع للطلاق.

لنكاح عدد غير محدود من الإماء المملوكات دون عقد زواج (101). وعلى هذا الأساس غابوا على المسلمين، وعلى الرسول بالخصوص، تزوج امرأة طلقها زوجها، و«اتخاذ النساء»، فانبىرى هؤلاء يعرضون بما فعله داود مع أوريا وامراته (102)، ويقارنون بين تعدد الزوجات عند المسلمين وعند أنبياء بني اسرائيل، وخاصة منهم ابراهيم ويعقوب وداود وسليمان الذين اتخذوا من الأزواج والسراري أضعافا مضاعفة (103).

هذه الحالة من الحالات النادرة التي يبدو فيها أصحاب الردود في موقف الدفاع، أما القاعدة فهي مهاجمة سلوك النصارى في ميدان العلاقات الجنسية بالذات، بسبب اتخاذ نسائهم للأصدقاء وانعدام الغيرة والحمية في رجالهم: «وعندهم أنه لا يحل للرجل أكثر من امرأة واحدة ولا يحل له أن يتسرى ولا يبطأ بملك اليمين، فإن صادق امرأة أو خادمة لم يكن بذلك بأس ولا عار» (104)، وبسبب فسق ظاهرة الزنا في المجتمع البيزنطي على وجه الخصوص. يقول صاحب التثبيت عن الروم: «وهم كانوا يستبيحون الزنا ولا يمتنعون منه، فبقوا على ذلك بعد تعظيم المسيح، فهو مباحث بينهم، وفي مدلتهم وأسواقهم منتشر. يقولون: المرأة إذا لم يكن لها زوج ولم تختر الزواج وآثرت الزنا فهي أملك بنفسها ولها أن تفعل ذلك. والملك يسقر ذلك و يقيم له الحكام والولادة، فلكل إنزالة تكون من الرجل فلس واحد - وكل أربعة أفلس قيمتها دانتق فضة - وللقحاب في بلدانهم أسواق كثيرة، ولهن دكاكين، تفتح حانوتها وتترتين وتجلس على بابه بارزة مكشوفة.

«وليس عندهم في كشف السوءة والغورة من الرجال والنساء تحريم ولا خطر، بل المرأة الحرة منهم تزف إلى زوجها راكبة فتمر بالناس في الأسواق مكشوفة الوجه والرأس وقد أرسلت ضفائرها وتجدلت بها وأبدت محاسنها كلها لينظر كل أحد إليها.

(101) تقول نوال السعداوي، المرأة والجنس، 2: الأنثى هي الأصل، ص 174: «وقد أباحَت المسيحية أيضا لمزوج أن يحتفظ بنساء أخريات في منزله مع زوجته، وسُمي هؤلاء النساء السراري. ولا زال المجتمع المسيحي حتى اليوم (ربما قبل الإطاحة بالنظام الامبراطوري، ع.ش.) يبيع للزوج أن يحتفظ بهؤلاء السراري في بيته. وقد ألغى نظام السراري والتسري في مصر في نهاية القرن العاشر (في عهد الأنبا أبرام بطريرق الاسكندرية الذي قتل بسبب ذلك سنة 970 م)». وهي كذلك لا تحيل على مصادرها.

(102) الرد المجهول المؤلف، ص 32، إشارة إلى ما ورد في الفصل الحادي عشر من سفر الملوك الثاني.

(103) المصدر نفسه، ص 3231؛ تثبيت دلائل النبوة، ص 190.

(104) تثبيت دلائل النبوة، ص 171. وانظر إثر هذه الفقرة خبر الأسير الذي تنصر فاعتقدت امرأته صديقا في غياه جريا على عادة الروم.

«ويقال إن الغالب على ذوات الأزواج العفاف، فأما من ليست بزوج فحالها كما وصفنا، وربما كانت تزني في بيت أبوها. ومن جاء من هؤلاء الزواني بولد حملته إلى البيعة إن شاءت. وسلمته إلى البطرك والمطران والقس وقالت: قد وهبت هذا للمسيح ليكون خادما له وقيما في البيعة. فيجيزونها خيرا و يقولون لها: ندبسة طاهرة مباركة، هنيئا لك رضى المسيح وثوابه و يدعو الناس لها وهنئونها بالثواب...» (105).

بل إن الراهبات أنفسهن لم يسلمن من هذه الفوضى الجنسية المقيتة: «ومن سيرتهم أن النساء الديرانيات العابدات ومن انقطع إلى البيع والعبادة يظفن على العزاب والرهبان ويخرجن إلى الحصون التي فيها الرجال والعزاب يبحن لهم أنفسهن ابتغاء وجه الله والدار الآخرة والرحمة بالعزاب، ومن فعل هذا ممن كان عندهم مشكورا محمودا على هذا الفعل و يدعى له، و يقال لها: لا ينسى لك السبع هذه الرأفة والرحمة!» (106).

إن وصف المجتمع البيزنطي بهذا الشكل ليدكرنا بخصائص المجتمع الايطالي في القرن الثامن/الرابع عشر كما صورها بوكاشيو (Boccaccio) في عدة فصول من «الديكامرون» (Décaméron) (107)، وهو وصف مبالغ فيه دون ريب، ولكن لا ننس أن القيم والأخلاق المسيحية الخالصة لم تنتغلغل في المجتمعات النصرانية إلا بصفة تدريجية - إن هي تغلغلت فعلا - وأنها كانت مضطرة إلى التعامل مع الرواسب الوثنية على صعيد الواقع وإن تمسكت في المستوى النظري بمثلها العليا دون أي تغيير (108).

ومها كان الأمر فإننا يمكن أن نخرج بنتيجتين هامتين من نقد أصحاب

(105) المصدر نفسه، ص 167. وقد رأينا أن المسلمين - والحلفاء بوجه خاص - كانوا يكثرون رغم ذلك من الزواج بالنصرانيات واتخاذهن أمهات أولاد، ولم يمنعهم من ذلك الترحج الذي عبر عنه عبد الله بن عمر، حيث يروي شيخاري في صححه، 62/7، أنه «كان إذا سئل عن نكاح النصرانية واليهودية قال: إن الله حرم الشركات على المؤمنين ولا أعلم من الإشراف شيئا أكبر من أن تقول المرأة ربها عيسى وهو عبد من عباد الله».

(106) تثبتت دلائل النبوة، ص ص 170-171.

(107) وقد أخرج بازوليني (Pasolini) شريطا سينمائيا عن هذا الكتاب ضخم فيه تلك النواحي.

(108) «Les actes du concile «in Trullo» en 692 donnent une peinture de la société byzantine, aussi bien ecclésiastique que laïque, qui n'est guère édifiante. Le déclin de la moralité chrétienne, le ritualisme qui souvent ne se distinguent pas de la superstition, l'attachement aux coutumes païennes, les vices, entre autres, les vices que châtiât sévèrement le Concile. Ce sombre tableau signale une baisse sérieuse de la discipline ecclésiastique dans cette société qui n'était encore qu'à moitié christianisée». Nouvelle Histoire de l'Église, 2/108

وما يوبله عبد الجبار يؤكد أن الأوضاع لم تتغير كثيرا من آخر القرن السابع إلى القرن العاشر م.

الردود لسلوك النصارى وأخلاقهم، فنلاحظ أولاً أن ممارسة هؤلاء كانت بمثابة المعيار للحكم على فساد دينهم. وإذا كان آباء الكنيسة من أمثال أوريجينوس ( Origène ) وأثناسيوس ( Athanase )، يتخذون من حياة المسيحيين في عصرهم حجة على صحة التعليم، فإن المجادلين المسلمين يستعملون نفس المنهج للوصول إلى النتيجة العكسية تماماً، إلا أنهم في مجتهدهم عن السليبات في ذلك السلوك إنما يصدر عن حكم مسبق على كل ما يخالف الممارسة الإسلامية السائدة.

والنتيجة الثانية، وهي مرتبطة بالأولى متين الارتباط، أن هناك نزعة واضحة في مختلف الردود إلى الشمولية ووحدة المشاعر والسلوك بشرط أن تكون بالطبع على النمط الإسلامي. ولقد كان تحقيق ذلك مستحيلاً حتى في صلب الدولة الإسلامية نفسها، ولكن الرغبة في تجسيم هذا الحلم ما فتئت تخامر الأذهان. ولعل هناك ارتباطاً بينها وبين طبيعة نظام الحكم المطلق، إذ لا تعتبر التعددية إيجابية وعامل إثراء إلا في ظل نظام ذي صبغة ديمقراطية. فهي من هذه الناحية غريبة كل الغرابة عن عقلية العصر ومشاغله.

#### د) النصارى في الشعر

نود أن نختم هذا الفصل المتعلق بلامح النصرانية التاريخية في الردود بالتعرض إلى ظاهرة طريفة نظنها جديرة بأن تدرس في حد ذاتها، وإن كنا نكتفي هنا بالوقوف عند نماذج منها فحسب وبصفة سريعة لا ندعي فيها الاستيعاب، ألا وهي أثر النصرانية والنبصارى في الشعر العربي. فلقد كانت أشعار قليلة تعكس انبهاراً بالمقولات المسيحية، كقول الحلاج الشهير:

سبحان من أظهر ناسوته سرسنا لاهوته الشاقب  
أو قوله:

على دين الصليب يكون موتي ولا البطحاً أريد ولا المدينة  
ولكن معظم الأشعار التي احتوت على أغراض مسيحية إنما كانت تتم  
بإحدى سمتين بارزتين. فإما أنها سلاح سياسي - مذهبي في الصراع الدائرين  
الروم والمسلمين، ومن الطبيعي أن نجد فيها لذلك عدداً من عناصر الجدل الديني  
الذي عهدناه في كتب الرد، وإما أنها مرآة للصلوات التي كانت قائمة في صلب  
المجتمع الإسلامي بين المسلمين والنبصارى أو بالأحرى بين بعض الفئات من  
هؤلاء وأولئك في ظروف معينة، فنتج عنها نوع من الشعر له خصائصه الفنية  
المتيزة.



تندرج في الصنف الأول عدد من القصائد أو الأبيات التي قيلت بمناسبة بعض الأحداث التاريخية مثل قصيدة أبي تمام المشهورة في فتح المعتصم لعمورية سنة 837/223:

السيف أصدق أنباء من الكتب في حده الحد بين الجد واللعب  
فها نمت النصارى بالمشركين ودينهم بالكفر والشرك:

أبقيت جدّ بني الإسلام في سعد والمشركين ودار الشرك في صيب...  
لم يعلم الكفر كم من أعصر. كمنت له المنية بين السم والقبض...  
حتى تركت عمود الشرك منقعرا ولم تعرج على الأوتاد والطنب. (109)

وقول البحترى من قصيدة يمدح بها يوسف بن محمد معرّضا بتحريف الإنجيل:  
أنزلت بالإنجيل ثم بأهله ذلاً أراهم عزّ أهل المصحف  
أسخطته بالبارقات وإنما أرضيته لو كان غير محرّف (110)

وفي سيفيات المتنبي كذلك عدد من الأبيات التي فيها تعريض بدين النصارى  
ذكر لعقائدهم وطقوسهم. من ذلك على سبيل المثال لا الحصر قوله عن الدمستق:

يمدح سيف الدولة الحمداني عند بنائه مرعش سنة 341 هـ:

بخلى العذارى والبطاريق والقرى وشعث النصارى والقرايين والصلبا (111)  
وقوله في وقعة الحدث سنة 343 هـ:

ولست مليكا هازما لنظيره ولكنك التوحيد للشرك هازم (112)  
وإنشاده سيف الدولة بآمد إثر انصرافه من بلاد الروم في بعض غزواته سنة 345 هـ:

خضعت لمنصبك المناصل عنوة وأذل دينك سائر الأديان (113)  
أوقوله بعد جلاء جيوش الروم عن طرسوس سنة 353 هـ:

نخروا لخالقهم سجدا ولو لم تفت سجدوا للصلب...  
وفد زعموا أنه إن يعد يعد معه الملك المعتصب

(109) ديوان أبي تمام، 1/7440.

(110) ديوان البحترى، ط. الجوانب، ص 185. وانظر مدحه للمتوكل، ص 14-15، حيث يقول بالخصوص لوفد الروم إليه:

أفسرتهم حججا لو اجتلبت بها  
نظروا إليك فقدسوا ولو أنهم

(111) ديوان المتنبي، ص 320.

(112) المصنف نفسه، ص 379.

(113) المصنف نفسه، ص 419.

ويستنصران الذي يعبدان وعندهما أنه قد صلب  
ويُدفع ما ناله عنها فيا للرجال لهذا العجب (114)  
إلا أن أبا بكر القفال المشاشي (904/291 - 976/365) (115) كان، فيا  
نعلم، الوحيد الذي خصص قصيدة كاملة من 74 بيتا للرد على النصارى. وقد أتت  
المبادرة من الروم حيث نظمت بإيعاز من الأمبراطور البيزنطي نقفور فوكاس  
( Nikephoros Phokas ) ( 963 - 979 م ) قصيدة موجهة إلى  
الخليفة العباسي المطيع لله (973/363-945/334) من 54 بيتا، مطلعها (من  
الطويل):

من الملك الطهر المسيحي رسالة إلى قائم بالملك من آل هاشم  
إلى الملك الفضل المطيع أخي العلي ومن يرتجى للمعضلات العظام

وفيا إثر هذين البيتين تعديد طويل للشغور التي افتكها الروم من المسلمين  
(الأبيات 28-3) وبالخصوص للرها (13) من حيث استرجعوا مندبل المسج  
(116)، يليها إعلان عن هجوم شامل على بلاد الإسلام وعواصمه (47-49)، وتبر  
الأبيات الأخيرة (48-54) هذا الهجوم بجور أقوياء المسلمين وفساد قضاتهم وشهادة  
شهودهم بالزور وبأن عيسى على عرشه في السموات بينا مات محمد وقتل أبناؤه  
(117). فانبرى القفال يردّ عليها بقصيدة مطلعها (من الطويل):

أتاني مقال لا مبرئ غير عالم بطرق مجاري القول عند التخاصم  
فبدأها بالتأكيد على ما وقع فيه نقفور من الوهم والادعاء الكاذب (3-1) ثم  
نقن عنه صفة المسيحي التي نسبها لنفسه قائلا (7-4):

تسمى بطهتر وهو أنجس مشرك مدنسة أثوابه بالمداسم  
وقال مسيحي ولينس كذا كم أخوقسوة لا يحتذي فعل راحم  
وليس مسيحينا جهول مثلث يقول لعيسى جلّ عن وصف آدم  
وما الملك الطهر المسيحي غادرا ولا فاجرا ركانة للمظالم

(114) المصدر نفسه ص ص 433-434.

(115) انظر عنه مثلا: بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، 303-304.

(116) انظر عن قصة هذا المندبل ابن العربي، تاريخ مختصر الدول، ص 167 وعن حادثة إرجاعه إلى النصارى  
نفس المصدر، 165، وتكلمة تاريخ الطبري، ص 340.

(117) انظر نص هذه القصيدة في طبقات الشافعية للسبكي، 179-181، وقد أسقط منها الأبيات 2 و36 و52

و53 و54. وأورد نصها كاملا مع رد القفال فون قرنباوم ( ) G. Von Grunebaum ( في

مجلة: Studia Arabica 1، ص ص 47-53.

وتخلص بعد ذلك إلى التقليل في مرحلة أولى من شأن انتصارات الروم (158) ثم إلى التذكير بالفتوحات الإسلامية (16-24) معبرا عن كرم نفوس المسلمين لعلمهم بوصايا نبيهم في مقابل لؤم الروم، وعن الأمل في استرجاع ما ضاع منهم، وببينا أن جور قضاتهم دليل على صحة دينهم وأنهم إنما «ظلموا فابتلوا بظالم» (33-25).

وخصص القفال العنصر الموالي من قصيدته (34-51) للرد على عقائد النصراني، لا سيما في عبادة الصليب والتثليث وعبودية عيسى وتبشير الإنجيل بحمد:

ومن رام فتح الشرق والغرب ناشرا  
ومن دان للصلبان يبغني بها الهدى  
وليس وليا للمسيح مثلث  
وعيسى رسول الله مولود مريم  
وأما الذي فوق السماوات عرشه  
وما يوسف النجار بعلا لمريم  
وإنجيلهم فيه بيان لقولنا  
وسماه فارقليط يأتي بكشف ما  
وكان يستمى بابن داود فيهم  
وهل أمسك المنديل إلا للحاجة  
وإن كان قد مات النبي محمد  
وعيسى له في الموت وقت مؤجل  
وختم هذا العنصر بالسخرية من  
رؤس كبرياء عند المسلمين:

فإن دفعوا هذا فقد علموا له  
صيام من إكليل شوك وأحبيل  
وإن نكأ أولاد لأحمد جرّعوا  
لعيسى على ما تزعمون مجرّع  
ويحسى وزكربيا وخلق سواهما  
نزلتهم أيدي الطفافة فلم تنل  
أما القسم الأخير من القصيدة (52-74) فهو في مدح منصور بن نوح وسيف الدولة على طريقة المتنبّي، فيرى فيها الشاعر المدافعين عن الإسلام في مواجهة

الأطماع البيزنطية وافتخر بالمسلمين مؤملا فتح القسطنطينية وهزيمة الروم (118).

وتندرج في الصنف الثاني من الشعر، وهو الذي قلنا إنه مرآة للصلوات بين بعض الفئات من المسلمين والنصارى، أبيات متفرقة أو قصائد كاملة جلها في الغزل. ولعل أهميتها تكمن في أنها دليل إضافي على اطلاع المسلمين على عقائد النصارى، وبالأخص على طقوسهم وأعيادهم وأسماء قد يسهم ومراتبهم. ونشير قبل إيراد نماذج من هذا الشعر الغزلي إلى أن غرضي الفخر والهجاء قد سمحا كذلك بالتعرض إلى بعض الألفاظ النصرانية. من ذلك مثلا قول الأخطل، الشاعر الأموي النصراني:

لما رأونا والصليب طالعا ومار سرجيس وموتا ناقعا  
وأبصروا راياتنا لوامعا خللوا لنا راذان والمزارعا (119)  
وقول جرير في الرد عليه:

نبئت تغلب يعبدون صليهم بالرقّتين إلى جنوب الماخر  
يستنصرون بمارسرجس وابنه بعد الصليب وماهم من ناصر (120)  
وقوله كذلك في هجائه:

عبدوا الصليب وكذبوا بمحمد وبجبرئيل وكذبوا ميكاالا (121)  
وقد تستغل نصرانية الشخص المهجول ذكر عدد من الألفاظ الخاصة بها، مثل ما نجده في هجاء البحري ليعقوب بن الفرج النصراني، حيث وردت: شاهد (بمعنى شهيد)، القسوس، الجاثليق، سفر شعيا، مرم، بيعة مارسرجس، ناقوس،

---

(118) وردت قصيدة القفال في طبقات الشافعية، 2/181-184. وقد رد ابن حزم أيضا بقصيدة طويلة (137 بيتا) على القصيدة التي ردّ عليها القفال، أثبتنا السبكي كذلك في طبقات الشافعية، 2/184-189، مرجحا أن ابن حزم «لم يبلغه جواب القفال». وقد ذكر رابع لطفي جمعة في فصل نشره أخيرا في مجلة الفكر التونسية، جويلية 1981، ص ص 63-70، بعنوان «بين ابن حزم الأندلسي والامبراطور البيزنطي نقفور فوقاس» أن ابن كثير أثبت في البداية والنهاية، 2/244 وما بعدها، قصيدة ابن حزم وقال: «لم يبلغني عن أحد من أهل ذلك العصر أنه رد على ناظمها جوابه إما لأنها لم تشتهر وإما لأنه (نقفور) أقل من أن يردوا عليه». وإذا كان ابن كثير معذورا في عدم اطلاعه على قصيدة القفال فلا عذر للباحثين المعاصرين في جهلها وقد نشرت أكثر من مرة. انظر مراجع إضافية عن هذه القصيدة في البيبليوغرافيا التي نشرناها في مجلة اسلاميات مسيحيات، 1/149 و2/193.

(119) شعر الأخطل، 3/309.

(120) شرح ديوان جرير، 1/308.

(121) المصدر نفسه، 1/450.

الصليب، المذبح الكبير، طماس (122). كما أن لسوء سمعة رجال الكنيسة في الأوساط الإسلامية (123) صدى في الشعر، فقد قال بعضهم في دير العذارى المتقدم ذكره:

وألوط من راهب يدعي بأن النساء عليه حرام  
بمزم بيضاء مكورة ويغنيه في البضع عنها غلام  
إذا ما مشى غص من طرفه وفي الدير بالليل منه عرام  
ودير العذارى فضوح لهن وعند اللصوص حديث تمام (124)  
ويقول جحظة البرمكي (125) في هجاء بعض القيسيين:

إن بالحيرة قسا قد مجن فتن الرهبان فيها وافتن  
نرك الإنجيل حب للصبا ورأى الدنيا مجونا فركن (126)

ولكن هذه الأغراض الشعرية تبقى هامشية جدا بالنسبة إلى الغزل، والمذكر منه بصفة أخص، حيث وصلتنا على الأقل أربع قصائد (127) لأربعة شعراء مختلفين كان المتغزل بهم فيها غلمانا نصارى. وتحتوي ثلاث قصائد منها علاوة على الغزل المحض ووصف المحبوب وذكر مفاتنه على توصل إليه بمقدساته، بحمها وبحمها. القصيدة الأولى لأبي نواس، يقول فيها بالخصوص (من الوافر):

بعمودية الدير العتيق بمطرينيتها بالجائليق  
بشمعون بيوحنا بعيسى بما سرجيس بالقس الشفيق (128)

(122) انظر نغم هذه القصيدة التي لا تخلو من الفحش في ديوان البحري ط. الجوانب، ص ص 100-101، وخاصة الأبيات 4222. والأبيات الأخيرة المعنية من هذه القصيدة غير منشورة في طبعة صادر بيروت، 174/173، وهي كاملة في طبعة القاهرة، 422419/1.  
(123) وبالعكس من ذلك فقد يكون النصارى محل عبة خاصة كما هو الشأن في قول أبي الطمجان الأسي في «ناس من بني الحلاء» (الجاحظ، الحيوان، 158/5):  
رأى وإن كانوا نصارى أحبهم ويرتاح قلبي نحوهم ويتوق (124) الشابشي، الديارات، ص 108.  
(125) هو أبو الحسن أحمد بن جعفر بن موسى بن الوزير يحيى بن خالد بن برمك (839/224 - 936/324)، انظر عنه الزركلي، الإعلام، 102/1.  
(126) التنوخي، نشوار المحاضرة، 196/2.  
(127) بالإضافة إلى الأبيات المفردة أو المقطوعات القصيرة. من مثل قول بكر بن النطاح، من شعراء عصر الرشيد (أوبكر بن خارجة):

يا سن إذا درس الإنجيل كان له قلب التقى عن الفيران منصرفا  
نأ رأشك في نومي تمنانقي كما تمانس لاء الكتاب الألفا  
انظر مجلة «المورد» العراقية، المجلد الخامس، العدد الثالث (1976)، ص ص 162، 174، 183.  
(128) «ما» في «ماسرجيس» تصحيف «المار» أو «مر»، وهي لفظة سريانية بمعنى السيد.

بميلاد المسيح بيوم دنح بأشموني وسبع قدمتهم بمارت مريم وبيوم فصح وبالصلبان ترفعها رماح بححك قاصدا ما سرجسان بهكيل بيعة الله المفدى وبالناقوس في البيع اللواتي بمرم بالمسيح بكل حبر ببرهان الصوامع في ذراها بانجيل الشعانين المفدى وبالصلب العظيمة حين تبدو وبالحسن المركب فيك إلا

بباعوثا بتأدية الحقوق (129) وما حادوا جميعا عن طريق وبالقربان والخمر العتيق (130) تلالاً حين تومض بالبروق بدير النوهار فدير فينق وقسان أتوه من سحين تقام بها الصلاة لدى الشروق حوارتي على دين وثيق أقاموا ثم في جهد وضيق وشمعة النصرى في الطريق (131) وبالزناز في الحصر الدقيق رحمت تحرقى وجفوف ربي (132)

والقصيدتان الموالياتان كلاهما مزدوجة (133)، إحداهما لمدرک بن علي الشيباني. وهو شاعر أعرابي من بادية البصرة دخل بغداد في العصر العباسي وتعلق بسلام نصراني يقال له عمرو بن يوحنا، ومطلعها:

من عاشق ناء هواه داني ناطق دمع صامت اللسان  
وهي طويلة يقول فيها بالخصوص:

متى يقل ها قالت الأحاظ قد كأنها ناسوته حين اتحد...

(129) الذبح هو عيد الغطاس أو اعتماد المسيح، يحتفل به في 6 يناير من كل سنة: وكلمة «دنج» سريانية ومعناها الظهور ويقابلها باليونانية «إيبيفانيا» التي جاءت منها الفرنسية Epiphane. وانظر عن أعياد النصرى التي سيرد ذكرها في الأبيات الموالية: البيروني، الآثار الباقية، ص ص 288-317، وعن الأذيرة كتاب الديارات للشابشتي. أما الباعوث فلفظة سريانية بمعنى الابتهاج والتضرع.

(130) «مارت» لفظة سريانية كذلك بمعنى السيدة.

(131) الشملة هي قراءة النصرى في أعيادهم.

(132) الشابشتي، الديارات، ص ص 205-206. ولأبي نواس قصيدة أخرى في غلام نصراني مطلعها:

لا أندب الدهر ربما غير مانوس ولست أصبو إلى الحادين بالميس

غير موجودة في ديوانه المطبوع، إذ فيها إياحية قد لا يستيخنها ذوق العصر، وهي مبثثة في مقامات الهفاني، ط. الجوزانب، ص 67، ويذكر فيها بالخصوص: النواقيس، القس، الشمس والقيس. وقد مكنته طول عشرته للنصرى عند تناوله الشراب في أديرتهم من معرفة عقيدتهم في الثلث قرن بينها وبين الخمر في خبر طريف: «أرأوا أبا نواس بقطر ليل وفي يده شراب وعن يمينه عنقود وعن يساره زبيب، فقيل له: ما هذا؟ قال: ابن وأب وروح القدس!»، التوحيدى البصائر والذخائر، 4/148.

(133) المزدوجة، أو المرتبة، أرجوزة جعلتة قافية كل أربعة أشطر منها واحدة.

باليتي كنت له صليبا	أكون منه أبدا قريبا...
باليتي كنت له قربانا	أثم. منه الشجر والبنانا
أوجائليقا كنت أو مطرانا	كيا يرى الطاعة لي إيمانا
باليتي كنت لعمرو مصحفا	يقرا مني كل يوم أحرفا... (134)
باليتي كنت له زنارا	يديري في الخصر كيف دارا...
ثم يتصل إليه بقوله:	
باعمرو ناشدتك بالمسيح	إلا سمعت القول من فصيح...
باعمرو بالحق من اللاهوت	والروح روح القدس والناسوت
ذاك اللذي في مهده المنحوت	عوض بالنطق عن السكوت
بحق ناسوت ببطن مريم	حل محل الريق منها في الفم
ثم استحال في قنوم الأقدم	فكلم الناس ولما يفطم
بحق من بعد الممات قتمصا	ثوبا على مقداره ما قصصا
وكان لله تقيا مخلصا	يشفي ويبري أكمها وأبرصا
بحق عميي صورة الطيور	وباعث الموتى من القبور
ومن إليه مرجع الأمور	يعلم ما في البر والبحور
بحق من في شامخ الصوامع	من ساجد لربه وراكع
يبكي إذا ما نام كل هاجع	خوفا من الله بدمع هامع
بحق قوم حلقوا الرؤوسا	وعالجوا طول الحياة بوسا
ففرعوا في البيعة الناقوسا	مشمعين يعبدون عيسى
بحق ماري مريم وبولس	بحق شمعون الصفا وبطرس
بحق دانيل بحق يونس	بحق حزقييل وبيت المقدس

(134) هذا الاستعمال لعبارة «المصحف» جدير بالملاحظة إذ يدل على أنه لم يكن يطلق على القرآن فقط.

ونينوى إذ قام يدعوربه ومستقيلا فأقبل ذنبه مطهرا من كل سوء قلبه (135) ونال عند الله ما أحبه

بحق ما في قُلة الميرون بحق ما يؤثر عن شمعون من نافع للداء والجنون (136) من بركات الخوص والزيتون

بحق أعياد الصليب الزهر وبالشعائين العظيم القدر وعيد شمعون وعيد الفطر وعيد ما ماري الرفيع الذكر

وعيد شعفاء وبالمهاكل يثني بها من خبل كل خابل والدخن اللاتي بكف الحامل ومن دخيل السقم في المفاصل

بحق سبعين من العباد وأرشدوا الناس إلى الرشاد قاموا بدين الله في البلاد حتى امتدى من لم يكن بهاد

بحق ثنتي عشرة من الأمم حتى إذا صبح الدجى جلا الظلم ساروا إلى الأقطار يتلون الحكم ساروا إلى الله ففازوا بالنعم

بحق ما في محكم الإنجيل مع خبر ذي نبي جليل من محكم التحريم والتحليل (137) يرويه جيل قد مضى عن جيل

بحق مارعيد الشفيق الناصح بحق لوقا ذي الفعال الصالح بحق تمليخا الحكيم الراجع والشهداء بالفلا الصالح (138)

بحق معمودية الأرواح ومن به من لابس الأمساح والمذبح المشهور في النواحي وعابد باك ومن نواح

(135) ليس المقصود بنينوى هنا عاصمة الآشور بين، وإنما هو حسب المرجح اسم لأسقف نظوري من القرن السابع م. ترهب في دير «ربان ثابور» بالاهواز.

(136) القلة هي القلاية أو القلية، ج. قلايا، بمعنى الصومعة يتفرد فيها الراهب، خُف هنا لضرورة الوزن.

(137) من الواضح أن الشاعر يعكس هنا على الإنجيل صفة القرآن وخصائصه عند المسلمين.

(138) المعروف هو «بيلخا» بالهاء، من أصحاب الكهف.



بِحَقِّ تَقْرِيْبِكَ فِي الْأَعْيَادِ      وَشَرَبِكَ الْقَهْوَةَ كَالْفِرْصَادِ (9)  
وَطَوَّلَ تَفْتِيْتِكَ لِلْأَكْبَادِ      بِمَا بَعَيْنِيكَ مِنَ السَّوَادِ

بِحَقِّ مَا قَدَّسَ شَعِيَا فِيهِ      بِالْحَمْدِ لِلَّهِ وَبِالْتَنْزِيهِ  
بِحَقِّ نَسْطُورٍ وَمَا يَرْوِيهِ      عَنْ كُلِّ نَامُوسٍ لَهُ فَقِيهِ

شِيْخَانِ كَانَا مِنْ شِيْخِ الْعِلْمِ      وَبِعَمَضِ أَرْكَانِ التَّقَى وَالْحَلْمِ  
لَمْ يَنْطَقَا قَطُّ بِغَيْرِ فِهْمِ      مَوْتَهَا كَانِ حَيَاةَ الْخِصْمِ

بِحَرْمَةِ الْأَسْقَفِ وَالْمَطْرَانِ      وَالْجَائِلِيْقِ الْعَالَمِ الرَّبَانِي  
وَالْقَسِّ وَالشَّمَّاسِ وَالْدِيْرَانِي      وَالْبَطْرِكِ الْأَكْبَرِ وَالرَّهْبَانِي

بِحَرْمَةِ الْمُحْبُوسِ فِي أَعْلَى الْجَبَلِ      وَمَارِ قَوْلَا حِينَ صَلَّى وَابْتَهَلِ  
وَبِالْكَنِيْسَاتِ الْقَدِيْمَاتِ الْأَوَّلِ      وَبِالْمَسِيْحِ الْمُرْتَضَى وَمَا فَعَلِ

بِحَرْمَةِ الْأَسْقُوفِيَا وَالْبِيْرِمِ      وَمَا حَوَى مَفْرَقَ رَأْسِ مَرْيَمِ (140)  
بِحَرْمَةِ الصَّوْمِ الْكَبِيْرِ الْأَعْظَمِ      وَحَقِّ كُلِّ كَاهِنٍ مَقْدَمِ

بِحَقِّ يَوْمِ الذَّبِيْحِ ذِي الْإِشْرَاقِ      وَلَيْلَةِ الْمِيْلَادِ وَالتَّلَاقِ  
وَالذَّهَبِ الْمَذْهَبِ لِلنَّفَاقِ      وَالْفَصْحِ يَا مَهْدَبَ الْأَخْلَاقِ

بِكُلِّ قَدَّاسٍ عَلَى قَدَّاسِ      قَدَّمَنَهُ الْقَسَّ مَعَ الشَّمَّاسِ  
وَفَرَّبُوا يَوْمَ الْخَمِيْسِ النَّاسِي      وَقَدَّمُوا الْكَأْسَ لِكُلِّ حَاسِ

إِلَّا رَغِبْتَ فِي رِضَا أَدِيْبِ      بِأَعْدِهِ الْحَبَّ عَنِ الْحَبِيْبِ، الْخ (141)

وَالْمَزْدُوجَةَ الْأُخْرَى لِأَبِي الْفَرَجِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُحَمَّدِ النَّحْوِيِّ الْمَعْرُوفِ بِالْمُسْتَوْرِ (تد-  
392 هـ) وَمُظَلِّمَهَا:

(139) التقریب هنا بمعنى تناول القربان المقدس.

(140) لم نبتدإ إلى معنى «الأسقفيا» ولعل المقصود بها «الأسقفية» أي درجة الأسقف. أما «البيرم» فترجع أن الشاعر يقصد «البيرمون» أو «البارامون» وهو اليوم الذي يتقدم بعض أعياد النصارى يستمدون فيه للعيد بالصوم والتعبيد.

(141) نص هذه القصيدة كاملة في ياقوت، معجم الأدياء، 145-136/19.

الحب بحر زاهر راكبه غاطر  
جنبوده المهاجر والحدق السواحر  
وقد أثبت فيها كذلك أسماء عدد من مقدسات النصارى عند توسله إلى محبوبه  
النصراني وإن لم يبلغ شأو مدرك بن علي الشيباني (142).

أما القصيدة الرابعة، وهي أيضا مزدوجة، فمن نظم أبي محمد الحسن بن علي ابن  
وكيع التنيسي، من شعراء القرن الرابع هـ، مطلعها:

رسالة من كلف عميد حياته في قبضة البصود  
بلغه الشوق مدى المجهود ما فوق ما يلقاه من مزيد  
ويكن موضع الطرافة فيها في تهديد المحبوب، واسمه جرجس، بالشكوى إلى رجال  
الكنيسة مبتدئا بالشماس فالراهب فالقس فالأسقف فالمطران فالبطرك، فيقول  
بالخصوص:

في أي دين حل قتل الروح وهل لما تفعل من مبيع  
إن قلت ذا جاء عن المسيح فليس ما تزعم بالصحيح

مرقص ما أخبرنا بذا الخبر عنه ولا لوقا حكاه في الأثر  
وقد نهى عن ذا يوحنا وزجر ولا ارتضى متى به ولا أمر

أربعة ليس لهم عديل ولا لهم في أمرهم كفيل  
ما فيهم من قال ما تقول فهل سوى إنجيلهم إنجيل

فإن زعمت أن ذا موجود في زبور جاء بها داود  
فما الزبور بيننا مفقود فكيف لم تعلم به اليهود

ولم يخبر أحد سواكا من النصارى كلهم بذاكا  
لا تتنقول غير ما أتاكا وغلب الحق على هواكا

سفك دمي يحظر في الأديان فدع حجاجا ظاهر البطلان  
لا تجمع الإثم مع البهتان وكن على خوف من العدوان

ثم يتخلص إلى التهديد الذي أشرنا إليه، فيقول:

واعلم بأنني إن تمادى بي الهوى  
ودمت في هجرك لي كما أرى  
وخفت أن أتلف من فرط الضنى  
ولم أجد منك لما بي مشتكى

شكوت ما تلقاه نفسي البائسة  
عفت رسوم الصبر فهي دارسة  
من خطرات للهموم هاجسة  
إلى جميع عصابة الشامسة

فإن هم لم يرحموا أنيبي  
وخيبوا في قصدهم ظنوني...

شكوت ما يلقي من الأحزان  
عساك تستحي من الشيخان  
قلبي إلى مشيخة الرهبان  
وإن تهاونت بهم في شأني

فلا أراك مغضبا عبوسا  
إذا أتيت أسأل القيسا...

وإن تماديت على جفائكا  
ودمت بالقللة من حباثكا...

فلا تلمي إن قصدت الأسقفا  
من برح السقم به رام الشفا...

سوف إلى المطران أنهي قصتي  
فإن رثي لي طالباً معونتي  
إن دام ما تؤثره من هجرتي  
ولم تشفعه بكشف كربتي

شكوت ما يلقيه من فرط السقم  
قلبي إلى البطرك والحبر العلم، الخ (143)

إن هذا الشعر ينم بصفة جليلة عن معرفة دقيقة لمقدسات النصراني وطقوسهم وأماكن عبادتهم ومراتبهم الكنسية وكتبهم وأعيادهم وشهادتهم، لا تتصور أنها تنوفر إلا لمن خالطهم مدة طويلة وعاشرهم عشرة عميقة دون نية في المباحة والمجادلة، ولئن لم يكن ذلك نصيب أعداد وافرة من المسلمين، فهذه القصائد دليل على وجود أفراد حظوا بهذه المعرفة المباشرة. وفعلا فإن النصرانية التي وصفوها نصرانية نسطورية كما هو منتظر عند شعراء العراق، ويبدو أثر النسطورية لا من ذكر نسطور فقط ولكن كذلك من تسجيل العديد من الألفاظ ذات الأصل

(141) الشعر الكامل في الثعالي، بتيمة الدهر، 1/356-363.

السرياني الذي هو لغة النساطرة. ومهما كان حظ هذه القصائد من الفن، أو إن شئت فقل الصنعة وحتى التكلف، فلا مرء في أنها تمدنا بمعلومات تنفرد بها كمادة الرهبان في حلق رؤوسهم أو شهرة بعض الأديرة في مداواة أنواع من المرض، وأنها تعكس نغمة أخرى غير معهودة في كتب الرد على النصارى، ليس فيها مهاجمة لعقائدهم أو استنقاص لدينهم. أليس نعت هؤلاء الشعراء للنصرانية بالدين الوثيق وبدين الله، ومدح أصحاب الأناجيل، وتعليل بكاء الرهبان بأنه خوفا من الله لا رياء ولا خداعا، مما يتناقض تناقضا كلياً مع نظرة أصحاب الردود؟ ثم أليس يحملنا هذا التقدير للنصارى والنصرانية على التعديل من الانطباع السلبي الذي نخرج به من قراءة كتب الجدل الديني؟ إننا مضطرون على كل حال إلى عدم التعميم وإلى التأكيد على أن «أدب الرد» لا ينبغي أن يكون معيارنا الوحيد في تبين موقف المسلمين من النصارى، إذ لا شك أنه كانت توجد مواقف مختلفة، بل متباينة أحيانا حسب الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية وحتى الشخصية.

لكن حسن الظن بالنصارى لم يكن يعني البتة التخلي عن العقيدة الإسلامية وعن الإيمان بأن الإسلام هو الدين الأمثل، وأن كتابه المعجز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وأن نبيّه قد بشرت به الكتب السابقة، وهي العناصر الأساسية التي انبنى عليها الأدب التمجيدي كما سنرى في القسم الموالي من هذا البحث.

أهل العلم يكتبون ما لهم وما عليهم ،  
وأهل الأهواء لا يكتبون إلا ما لاهم .  
عبد الرحمن بن مهدي

الباب الرابع

الأغراض التمجيدية



لقد حاولنا في الفصول السابقة تحليل مضامين كتب الرد على النصارى، ورأينا بالخصوص أنها تحتوي أساسا على نقد لعقائد النصارى ولسلوكتهم وأخلاقهم. ويمكن القول إن كل نقد يوجه إلى الخصم يفترض وجود بديل جاهز قد يكون ضمنيا وقد يصرح به، وهذا البديل لا يمكن أن يكون في نظر المجادلين غير العقائد الإسلامية وغير سلوك المسلمين وأخلاقهم. وعلى هذا الأساس فإن الأمر لا يختلف جوهريا باختلاف جمهور القراء الذين يتوجه إليهم مؤلفو الردود، فإذا كان المجادل يقصد القراء المسلمين فإن الهدف الذي يرمي إليه هو في المقام الأول ترسيخ وثوقهم من صحة المبادئ والقيم الإسلامية، وتحصينهم من مشاريع التشكيك في إيمانهم، وبالتالي دعم «بداهة» انتسابهم إلى الإسلام (1)، وإذا كان القارئ المسيحي هو المقصود تعين إقناعه بفساد معتقداته وتناقضها وتهاافتها، لا ليتخلى عنها فقط ولكن ليعتنق الإسلام بالذات، أي ليختار الدين الأكمل والأفضل، المستجيب في الآن نفسه لمتقضيات العقل والروح.

وهكذا يمكن اعتبار تمجيد الإسلام الجانب الإيجابي في الردود على النصارى. وهو، من هذه الناحية، يندرج بصفة طبيعية في المشاغل الكلامية عموما. أليس علم الكلام في جوهره «تمجيذا دفاعيا» (2)، أو هو حسب تعريف ابن خلدون

(1) إن عنصر البداهة ( Evidence ) من أبرز خصائص الإيمان الديني ومن أكثرها دلالة على نجاح الاندماج الاجتماعي ( Socialisation ) في المجتمعات التي لم تنتشر فيها «العلمنة» ( Sécularisation ) على نطاق واسع، خلافا لما عليه الأمر في المجتمعات الغربية الحديثة وعند بعض الفئات الاجتماعية في المجتمعات العربية الإسلامية الحديثة كذلك.

(2) العبارة ( Apologie défensive ) لشاردي وقتواني في:

Gerdet-Anewati, Introduction à la théologie musulmane

انظر مثلا ص 6 و309-315.

«علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة» (3)؟

وإننا بتأكيدنا على اندراج ما جاء في الردود من أغراض تمجيدية للإسلام ضمن المشاغل الكلامية، إنما نؤكد على الارتباط الوثيق بين كتب الجدل وكتب «التوحيد»، حيث أن «سر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد» كما قال ابن خلدون كذلك إثر تعريفه الآنف الذكر لعلم الكلام مباشرة. ولكننا، رغم ذلك، لن نتعرض في هذا الباب إلا للأغراض والمواضيع التي بدت لنا وثيقة الصلة بالمسيحية، فلن نستوقفنا إذن أدلة أصحاب الردود على التوحيد الإلهي في مفهومه الإسلامي لأنها بعيدة عن استيفاء المسألة على النحو الذي نجده في كتب علم الكلام من أمثال موسوعة القاضي عبد الجبار «المغني في أبواب التوحيد والعدل» من جهة، ولأنها لا تحتوي على عناصر طريفة تبرر تخصيصها بالدرس من جهة أخرى، بالإضافة إلى أن هذا المفهوم قد تبلور من خلال مناقشة عقيدتي التثليث والتجسد، ولا يسعنا بالتالي إلا الإحالة على الدراسات المختصة في هذا المجال (4). ولن يستوقفنا - لنفس الأسباب - من دلائل نبوة محمد التي دافع عنها أصحاب الردود إلا ما كان له مقابل، بالسلب أو الإيجاب، في المسيحية، وما يقتضي فهمه على حقيقته وتقييمه معرفتها. وإذا كانت هذه هي الحدود التي رسمناها لتناول ما يتعلق بما يكون به الإنسان مسلماً، أي شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، فن باب أولى وأحرى أن تكون نفس الحدود هي التي نقف عندها في بحث ما ورد في الردود من تمجيد لأركان الإسلام الأخرى أو لسلوك المسلمين وأخلاقهم.

### أمية النبي

لقد كان إذن لزاماً على أصحاب كتب الجدل في تمجيدهم للإسلام أن يركزوا - علاوة على دعوته إلى التوحيد المطلق والمجرد - على نبوة محمد، وكانت أمية النبي، وإتيانه بالقرآن المعجز، والخوارق التي تمت على يديه، وتبشير الكتب به، أهم المحاور التي دار عليها استدلالهم على نبوته. وكما هو الشأن في كل ما يتصل بمكونات الضمير الجماعي في الإسلام وعناصره، فإن من الضروري تحليل التفاعل الجدلي بين ما ينص عليه القرآن وما ينتظره منه قراؤه ومتدبروه في ظرف تاريخي

(3) ابن خلدون، المقدمة، الفصل العاشر من الباب السادس.

(4) انظر مثلاً فصل «الله» في د.م.إ. ط 2، 1/429 (L. Gardet) والبيبلوغرافيا الملحقه به.



معين، وإن أمة النبي خير مثال على نوعية هذا التفاعل، فقد وصف النبي بالأمي في آيتين متتاليتين من سورة الأعراف (5)، إلا أن السياق الذي وردت فيه هذه الصفة لا يدل في حد ذاته على معناها، إذ النبي الأمي في الآية الأولى هو «الذي تحدونه (أها الكتاب) مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ»، وهو في الآية الثانية «الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ». وعلى عكس ذلك فإن استعمال القرآن لصيغة الجمع «أميون» واضح في إثبات المقابلة بينهم وبين اليهود: «وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَسْلَمْتُمْ» (6)، «ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ (اليهود) قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ» (7)؛ «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ...» (8). ومن المستبعد جدًا أن يكون المقصود من نعت العرب بالأميين في هذه الآيات الدلالة على جهلهم القراءة والكتابة.

كان اليهود هم الذين يقسمون البشر إلى صنفين: شعب الله المختار المرتبط مع الله بميثاق من جهة، وباقي الشعوب والأمم أو الأميين ( gentils, païens ) من جهة أخرى، وهؤلاء كان ينظر إليهم في شيء من الاستعلاء ولا يعترف لهم بنفس المنزلة التي يحظى بها أولئك. فلما جاء الإسلام وكان نبيه من غير بني إسرائيل - أميا إذن - أكد القرآن على أنه امتداد للدعوة التي اضطلع بها أنبياء بني إسرائيل وأنه موجه إلى الناس كافة، يهوديهم وأميتهم على السواء. ولا شك أن يهود المدينة الذين يخاطبهم القرآن مباشرة في الآيات التي تذكر الأميين، وكلها مدنية، كانوا يتبتون هذه النظرة التي ترفض النبوة في غيرهم. لكن كيف فهمت الأجيال الأولى من المسلمين تلك «الأمية»؟ سؤال يعسر الجواب عنه، لأن الوثائق التي وصلتنا إنما تعكس آراء مسلمي القرن الثالث وما بعده، ولا يمكن الاطمئنان إليها بالنسبة إلى آراء مسلمي القرنين الأول والثاني للهجرة (9).

(5) الأعراف 157/7-158.

(6) آل عمران 20/3.

(7) آل عمران 75/3.

(8) الجمعة 2/62. ولكن الأمر يختلف في البقرة 78/2: «وَمِنْهُمْ (أي أهل الكتاب، ويهود المدينة بصفة أخص) الَّذِينَ لَا يُعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَنعَانِي وَإِنَّ لَهُمْ الْإِنشَارُونَ». فالأميون هنا صنف من اليهود. ولعل المقصود في هذه الآية عدم المعرفة بالتوراة لا جهل القراءة والكتابة بالضرورة، ويكونون في هذا المستوى مثل العرب وغير اليهود سواها.

(9) انظر مثلا تفسير الطبري، 1/173-174.

ومهما كان الأمر، فإنّ المعنى الذي أصبح شائعا لمفهوم الأمّي منذ عصر التدوين، وإلى اليوم (10)، هو جهل القراءة والكتابة. فيقول علي الطبري مثلا: «وكان صاحبه (أي القرآن) الذي نزل عليه أميا لم يعرف كتابة ولا بلاغة قط» (11)، ويقول الماتريدي: «وقد نشأ [النبي] أميا، والأمّي لا يأخذ عن الكتب ولا يستطيع التحفظ من الأفواه غاية الحفظ» (12)، ذلك أن عدم معرفة الكتابة والقراءة يعتبر في نظر أغلب المسلمين حجة قويّة على أن القرآن من عند الله وأن محمدا ليس إلا مبلّغا أمينا لما يلقى عليه، وأنه بالتالي لم يكن ينقل عن الكتب كما اتهم بذلك. وهنا لا بد من أن نعيد إلى الأذهان ارتباط هذا المفهوم للأمّي بالتصور الإسلامي للوحي والتنزيل الذي تبلور في نفس الفترة وأدى إلى إزاحة العامل البشري كلية عن الكتاب المنزل وجعل الرسول بمثابة الوعاء السلبي الذي يتلقى ما يوحى به إليه ويبلّغه فحسب. والغريب حقا أن يشيع هذا المفهوم في عصر لم تنتشر فيه الكتابة على النطاق الواسع الذي نعرفه اليوم، وكان يتم فيه تحصيل المعارف عن طريق السماع والرواية الشفوية ويعتمد فيه على الحفظ والذاكرة في المقام الأول. فهل كان محمد محتاجا إلى حذق القراءة أو الكتابة ليطلع على ما جاء في كتب اليهود والنصارى؟ وعلى فرض أنه اطلع عليها فتي كانت «مصادر» كتاب ما قادرة على تفسيره، لا سيما إذا كان الكتاب هو القرآن بما أحدثه ويحدثه في النفوس من تأثير عميق تغيّر به وجه التاريخ؟

إنّ ما يبدو لنا في هذه المسألة بكل وضوح وبكل بساطة هو أن المدافعين عن الإسلام، بالتأكيد على أن النبي لا يعرف القراءة والكتابة، قد حادوا عن المقصد القرآني في كسره احتكار النبوة الذي كان يدّعيه اليهود والنصارى وفي تأهيله

(10) بوبكر حمزة في ترجمته القرآن إلى الفرنسية يتردد في أداء الأمّي والأميين بين (Gentils و Incultes, illettrés) ، وحمادي صمود يصف النبي في أطروحته بأنه «رجل أمّي لا يعرف القراءة والكتابة»، ويعلق على تاويل بلاشير (Blachère) في تقديمه للقرآن (Introduction au Coran ص 7 وما بعدها) لمفهوم الأمّي بأنه «غير ممهود»، التفكير البلاغي عند العرب، ص 33. وانظر في هذا المجال أحمد شحلان، مفهوم الأميّة في القرآن، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، عدد 1 (1977)، ص 103-125، وقد ناقش في هذا البحث رأي R Paret في فصل أمّي من د.م.إ.، ط 1، ورأي Blachère ، وقارن بين معنى الأميّة في القرآن ومعناها في العبرية بالخصوص. واستخلص أن الأمّي «هو الذي لا يعرف كتابا سماوا يا حقيقة، أي بقي على طبيعته الأصلية دون تهذيب. والأمّي هو الذي يجهل الكتابة والقراءة استعارة، ولكن المعنى القرآني حوّلته إلى معنى حقيقي.

(11) الدين والدولة، ص 45. وقد خصص ابن رجب فضلا كاملا من كتابه «في أمية النبي (ص) وأن الكتاب الذي أنزله الله عليه وأنطقه به آية للنبوة»، ص 50-44.

(12) كتاب التوحيد، ص 205.

للأمين إلى جانب أهل الكتاب حتى يكون منهم الأنبياء و يكونوا متساوين معهم في الحقوق والواجبات، و يسري الميثاق الذي أخذه الله من نوح و ابراهيم و موسى و عيسى و محمد على بني آدم جميعهم لا يفرق بينهم لون ولا جنس. وقد فاتهم كذلك أن الرجوع إلى أصل الكلمة في اللغة والاعتماد على الاشتقاق وحده لا يكفي في تبين معاني التعبير القرآني، وأن القرآن كثيرا ما يجيد عن الاستعمال المعهود و يكسب الألفاظ دلالات خاصة و(أو) جديدة ليس مفتاحها لغويا بل حضاريا و تاريخيا و من منطلق الدعوة نفسه.

على أن هذا لا يعني البتة أن محمدا كان يحسن القراءة و الكتابة بالتأكيد، فلك مسألة تاريخية لم تنزل محل جدال، و القرائن الدالة على معرفته بالكتابة كدعوته في مرضه الأخير إلى أن يؤتى بدواة حتى يكتب للمسلمين كتابا، أو على جهله إياها، كاعتماده على عدد من الكتاب لتدوين الوحي أو الرسائل، لا تسمح بالقطع في هذا الاتجاه أو ذلك؛ إنما المهم في نظرنا أن التركيز على الأمية بمعنى جهل القراءة و الكتابة يمثل انزياحا عن المفهوم القرآني، أو بالأحرى بترا لأهم أبعاده.

ولعل ما جاء في فصل ابن ربن الطبري عن أمية النبي يوقر تفسيراً يمكننا للعملية التي أدت إلى طمس الانتساب إلى «الأمم» و الاحتفاظ بجهل الكتابة في معنى الأمية، يقول صاحب «الدين و الدولة» بالخصوص: «وقد يحتج علماء أهل الذمة بأن النبي عمّ كان أمياً و أن الله لا يخل على أنبيائه برسم الكتابة إذ كان أحسن ما اختصهم به و أقل ما علمهم من غيبه و آياته. و الجواب فيه أن الله تعالى خصّ كلاً منهم بما رأى جل و عز، فمنهم الخطيب البارع مثل داود، و منهم التمام و الأئشغ مثل موسى، و منهم من أحيا الميت دون غيره، و منهم من فلق البحر و فجر من الصخر ينابيع المياه و لم يعط ذلك غيره، و منهم حكيم كاتب مثل سليمان، و منهم أنبي مثل داود فإنه قال في زبور: «من أجل أني لم أعرف الكتابة»، فمن يزر ذلك به كما أنه لم يزر بالمسيح أن لا يكون ملاعب الأستهة أو من رماة الحدق أو لا يكون ماسحا و لا مهندسا، و كما أنه لم يزر بموسى أن لا يكون لسنا خطيبا أو ماشيا على الهواء و أن لا يكون أبرأ الأكمه و الأبرص، و أن لم يزر به و بداود و نظرائهما - عليهم السلام - أن لا يكون الله رفعهما إلى السماء كما رفع غيرهما. فليس لقائل أن يقول: بخل على فلان النبي بما جاء به لفلان النبي، بل قائل ذلك معاند مارد. أما ترى أنه لم يعب شمعون الصفا و لا متى و لوقا تلامذة المسيح عمّ بأن لم يكونوا بلعوا مدى فولوس في بلاغته و بيانه! و كذلك النبي (ص) لم يشنه أنه أمي مثل داود، بل جعل الله ذلك آية باهرة و حجة على من كفر به من قومه. إذ كان قد صت عند

الأمم وأهل الذمة أنه لم يجئ بهذا القرآن بفضل بيان أو حكمة أرضية...» ويحتم فصله بقوله: «فالأمية التي عابه بها أهل الذمة غير مزرية به ولا عاتبة، بل حجة وبرهان منير. فلو جاء بمثل هذا الكتاب الذي قد وصفته رجل أديب خطيب لكان كذلك آية من الآيات، فكيف إذا جاء به رجل بدوي أمي! فإن ذلك يشهد له أن الله أنطقه وروح القدس سدده له وأعانه عليه» (13).

إن قول عليّ الطبري هذا، وإن أشار في أوله الى مجرد احتمال (قد يحتاج) في احتجاج «علماء أهل الذمة» على عدم نبوة محمد بأميته، فإنه صريح في آخره في أن هؤلاء عابوه فعلاً بالأمية. ولا يستبعد إذن أن يكون موقف المسلمين، من بعض جوانبه على الأقل، بمشابهة رد فعل على هذا الطعن، باعتبار جهل الكتابة حجة إضافية على أن القرآن من عند الله، ولا يمكن استغلاله للقدح في النبوة، لا سيما وقد كان من الأنبياء السابقين من «لم يعرف الكتابة» واختص كل واحد منهم بصفات لم تتوفر في غيره.

### معجزات النبي

وكما احتج المسلمون على نبوة محمد بأميته فقد احتجوا عليها كذلك بالمعجزات والآيات التي حققها. وإذا كان القرآن يؤكد في أكثر من موضع على أن محمدا ليس إلا بشرا رسولا (14)، فإن الضمير الاسلامي أبى إلا أن يسبغ عليه صفات تسموه درجات على المنزلة البشرية وتؤهله لخرق النواميس الطبيعية بطرق مختلفة وفي مناسبات عديدة. ولا يمكن لنا أن نجزم متى وكيف نشأت الأخبار المتعلقة بمعجزات النبي، ولكن الثابت أن أصحاب كتب الجدل الذين اهتموا برغيب النصراري في الدخول في الإسلام كانوا في القرنين الثالث والرابع/التاسع والعاشر مجمعين على قبول تلك الأخبار والثقة بها، حتى أن القاضي عبد الجبار يربط بين ادعاء محمد النبوة وادعائه المعجزات، ويعتبر العلم بذلك اضطراريا، فيقرر «أن كل من سمع أخبار النبي عمّ فمن صدقه أو كذبه يعلم باضطرار أنه كان يدعي النبوة ويدعي أن معه آيات ودلالات ومعجزات» (15).

كان الإتيان بالمعجزات المادية من المعايير المعتمدة في تمييز النبي من سائر الناس عند اليهود والنصارى، فلما جاء الإسلام يبدو أن المسلمين لم يقبلوا بسهولة

(13) الدين والدولة، ص 4948، 30.

(14) الاسراء 17، 94، الكهف 18، الأنبياء 21/34، فصلت 41/4، الخ.

(15) تنبّه دلائل النبوة، ص 182.

أن يكون القرآن هو معجزة الرسول الوحيدة فيظهر نبئهم وكأنه دون نظرائه. ومن المؤكد أن «أهل الكتاب» قد عابوهم بخلو القرآن من ذكر أية آية لمن جاء به (16)، فكان رد فعلهم في اتجاهين متكاملين رغم تناقضهما الظاهري: الاتجاه الأول هو نفي التلازم بين صحة النبوة والإتيان بالآيات، وذلك بالاستدلال بعدد من أنبياء بني إسرائيل الذين لم يؤتوا بآيات مثل ملاخي وحجاي وناحوم ومرم النبوة أخت موسى (17)، أما الاتجاه الثاني الذي توخوه فهو البحث في القرآن وخاصة في السيرة عن المعجزات المنسوبة إلى النبي والدالة على نبوته رغم جحد أهل الكتاب إياها. وهنا لا بد من أن نلاحظ أن ابن ربن الطبري لم يعثر في القرآن إلا على آيتين للنبي هما الإسراء وكفاية الله رسوله المستهترين (18)، بينما اعتبر القاضي عبد الجبار أن هناك المعجزة القرآنية من جهة، وسائر المعجزات التي رويت فيها أخبار من جهة ثانية، فخصص فصلا من المغني «للكلام في إثبات سائر معجزات الرسول صلى الله عليه وسلم سوى القرآن وبيان دلالتها على نبوته» (19).

وإن الخوض في الأخبار المتعلقة بهذه المعجزات كلها وتحليلها يخرج بنا لا محالة عن حدود هذا العمل، ولا يمكننا استعراض المعجزات السبع عشرة الواردة عند علي الطبري (20)، أو التسع عشرة عند عبد الجبار، وهي عندهما ليست إلا نماذج مما نصت عليه السيرة (21)، ونريد فقط أن نشير إلى أن عددا منها ليس إلا صدى مضخما لمعجزات منسوبة إلى الأنبياء السابقين. من ذلك، على سبيل المثال، أن تخلل الماء من بين أصابع النبي حتى روى منه أربع مائة رجل (22)، يذكر مباشرة بتفجير موسى الماء من الصخر (23)، كما يذكر إطعامه الجماعة الكثيرة من يسير الطعام في أماكن متفرقة (24) بتكثير عيسى للأرغفة القليلة وإطعام الجَم الغفير

(16) انظر الدين والدولة، ص ص 17-18.

(17) المصدر نفسه، ص 19.

(18) المصدر نفسه، ص ص 29-30.

(19) المغني، 423/16؛ وانظر كذلك تثبيت دلائل النبوة في مواطن مختلفة من الجزء الأول.

(20) الدين والدولة، ص ص 30-34.

(21) ينسخي أيضا إضافة صنف آخر من المعجزات وهو الإخبار عن الغيوب اعتمادا على «الأخبار الصادقة».

انظر الدين والدولة، ص 36، والمغني 333/16، والتثبيت في مواضع متفرقة، الخ.

(22) الدين والدولة، ص 33، قارن بصحيح البخاري، 4/235.

(23) سفر الخروج 6/17، البقرة 2/60.

(24) الدين والدولة، ص ص 31 و33؛ المغني، 416/15، الخ. ولأبي بكر جعفر بن محمد بن الحسن الفريابي

(913/301-822/207) كتاب «دلائل النبوة مما كان النبي (ص) يدعي في الشئ القليل من الطعام فيجعل فيه

البركة حتى يشبع منه الخلق العظيم»، وهو مخطوط في 16 ورقة بالمكتبة الظاهرية بدمشق، بروكلمان، تاريخ

الأدب العربي، 3/159؛ مزكين، تاريخ التراث العربي، 1/419.

منها حسب رواية الأناجيل (25)، وكذلك الشأن في رده للشمس إذ فات وقت الصلاة (26) على غرار توقيف يشوع ( Josué ) للشمس مدة يوم كامل «إلى أن انتقم الشعب من أعدائهم» (27).

أما سائر المعجزات التي لا شبه بينها وبين معجزات الأنبياء السابقين (28) فقد لا نكون مغالين حين نرى فيها أثرا للنزعة المتأصلة في مختلف الحضارات العتيقة إلى ما يسميه م. ايلياد ( M. Eliade ) بالكوننة ( Cosmisation ) بمعنى إدماج العالم البشري في نظام كوني لا فرق فيه بين ظواهر ثقافية واجتماعية وأخرى طبيعية (29)، وذلك رغم أن الديانات الكتابية الثلاث إنما تتميز أساسا بنزعتها للصبغة السحرية عن العالم ( Désenchantement du monde ) ورفضها للكونولوجيا ( Cosmologie ) التي تصل الإنسان بالقوى الغيبية والإنسان بالطبيعة بواسطة عرى وثيقة لا معنى فيها للمفارقة الإلهية وجريان الطبيعة حسب قوانين خاصة.

ومع ذلك فن الجدير بالملاحظة أن مفكري القرون الأربعة الأولى قد قصرُوا، في تمجيدهم الاسلام، المعجزات على النبي ولم يتبتوا النظرة المسيحية التي تنسب الخوارق إلى القديسين، ولا النظرة الاسلامية التي استفحلت في عصر لاحق مع انتشار التصوف وتطوره إلى طرق والتي تقبل نفس الظاهرة للأولياء والصالحين مطلقة عليها اسم الكرامة حتى لا تلتبس بالمعجزة النبوية، وإن كان مضمون هذه لا يختلف جوهر يا عن مضمون تلك (30). بل إن بعضهم، مثل أبي عيسى الوراق

(25) متى 21-15/14، 38-32/14، مرقس 13-35/6، 44-35/6، لوقا 9-1/8، لوقا 17-12/9، يوحنا 13-5/6.

(26) المغني، 420/16 مثلا.

(27) سفر يشوع 13-12/10. وانظر كيفية تفسير سبينوزا لهذه المعجزة في رسالة في اللاهوت والسياسة. ص ص 235-234.

(28) من هذه المعجزات مثلا رد عين قتادة بن النعمان (سيرة ابن هشام، 30/3، تاريخ الطبري 516/2)، نفي كدية عند حفر الخندق لنضح النبي الماء عليها (سيرة ابن هشام، 233/3)، معرفته الشاة المسمومة (المصدر نفسه، 389/3، تاريخ الطبري 15/3)، حين جذع النخلة (تفسير الطبري، 297/2)، الإخبار عن ناقته الضالة (سيرة ابن هشام، 177/4، تاريخ الطبري، 106/3)، الخ.

(29) انظر بالمخصوص: M. Eliade, Cosmos and History

(30) يقول عبد الجبار: «وقد صار في هذه الأمة من يسلك هذا السبيل و يؤكد دعواه بادعاء الآيات والمعجزات والتواريخ والأيام...» و يضرب مثلا بما يدعيه الخنابلة لابن حنبل والصفية لمعروف الكرخي، وتبقى هذه الظاهرة رغم ذلك هامشية، تثبتت دلائل النبوة، ص 210.

- وقد رأينا دفاعه عن مفهوم التوحيد الإسلامي في مقابل المفهوم المسيحي - لم يتخرج من الطعن في ما كان يعتبر عادة معجزة نبوية كحضور الملائكة يوم بدر، متسائلا: «أين كانوا يوم أحد؟» (31). إلا أن هذا الموقف كان استثنائيا، وكانت مختلف الفرق الإسلامية، حتى المعروفة منها بالاعتماد على العقل مثل المعتزلة، تعتبر المعجزات من «الحجج» و«البراهين» و«الأعلام» التي لا تتم النبوة بدونها (32)، وكان مدار الاختلاف بينها في جواز ظهور تلك «الأعلام» على غير الأنبياء (33).

وهكذا كان المجادلون المدافعون عن الإسلام يعكسون في هذا الموضوع الرأي السائد عند معاصريهم ولم يباشروا أي نقد للأخبار المتعلقة بالمعجزات، وهم الذين تعودوا إخضاع السنة المسيحية للنقد الصارم واللاذع. ولا مناص إذن من الاستنتاج بأن الاشتراك في العقلية لم يكن يؤدي إلى التفاهم ما دام الحس النقدي لا يستعمل بغية الاقتراب من الحقيقة وتوسيع حدود المعرفة وإنما يقصد منه الكشف عن عيوب الخصم وافحامه. كانت الحقيقة في أذهان المجادلين وراءهم لا أمامهم وكان مهمهم الدفاع عنها وإثبات إشراقها.

## إعجاز القرآن

وما قلناه عن هذا المظهر من دلائل النبوة ينطبق انطباقا كلياً على ما جاء في كتب الجدل من دفاع عن إعجاز القرآن. فن المعروف أن هذا الغرض كان موضوع حركة فكرية نشيطة بين العلماء المسلمين لتبين الوجه في هذا الإعجاز، وخصوصاً بعد العصر الإسلامي الأول الذي كانت تكتفي فيه حرارة الإيمان للتسليم بالتحدي الذي نصت عليه الآية الـ 13 من سورة هود 11: «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ ذُوقِنَا إِنَّ كُنُوتَكُمْ صَادِقِينَ»، ونصت عليه بصفة أخص الآيتان 23 و24 من سورة البقرة 2: «وَإِنْ

(31) الماتريدي، التوحيد، ص 199. ويرد القاضي عبد الجبار في الشبث، ص 406. على هذا الاعتراض ناسياً لباء: «الخصوم» من غير تحديد. قارن بتأييد الملائكة للصليبيين في أنطاكية سنة 1098م في: *Historie anonyme de la première croisade*. ص 155. وانظر كذلك في هذا الصدد اعتراض النظام على معجزة انشقاق القمر، الشبث، ص 55-57.

(32) يعول الأشعري في مقالات الاسلاميين، 1/296: «وأجمعت المعتزلة بأجمعها أنه لا يجوز قول النبي إلا بحجة وبرهان وأنه لا تلزم شرائعه إلا من شاهد أعلامه وانقطع عذره بمن بلغه شرائع الرسول (ص)».

(33) المصدر نفسه، 2/125. وانظر مثلاً في العصر الحديث: كاظم آل نوح (1885-1959)، رد الشمس على أمير المؤمنين عم في موطنين في حياة رسول الله وبعده من طرق إخواننا أهل السنة.

كُنْتُمْ فِي رَبِّ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُقْرِبْتُمْ بِهَا النَّاسُ وَالْحِجَابَةُ أَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ»، وكذلك الآية 38 من سورة يونس 10: «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَن اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ».

وبالفعل، فقد تلت هذه الفترة الانفعالية فترة التعليل العقلي استجابة لعوامل ذاتية في التطور الطبيعي للثقافة الاسلامية من جهة، ولتوفير حجج مضادة لظن الطاعنين على اختلاف مشارهم من جهة أخرى (34). وكان المتكلمون، والمعتزلة منهم على وجه الخصوص، مؤهلين أكثر من غيرهم لتأسيس مفهوم الإعجاز على دعائم عقلية وبيان الوجوه التي تتعلق بها. وعلى الرغم من افتقارنا إلى الوثائق الصحيحة الكافية التي تعود إلى ما قبل القرن الثالث/التاسع، فإن كل الدلائل تشير إلى أن القرن الثاني/الثامن تميّز بمحاولة تجاوز الموقف الانطباعي في فهم الإعجاز القرآني حيث يقوم الإيمان بهذا الإعجاز على الأثر الفريد الذي يحدثه القرآن في النفس فيختلف به عن كلام البشر. وكان السؤال المطروح هو التالي: ما هي الخصائص التي يمتاز بها كلام الله على آثار الفصحاء والبلغاء والخطباء والشعراء والكهان؟

وبرز إذ ذاك جوابان: الجواب الأول ينسب عادة إلى ابراهيم بن سيار النظام، أحد شيوخ المعتزلة (ت. 847/232)، وإن لم يكن ينفرد به حسب المرجح، ومفاده ما عبّر عنه أبو الحسن الأشعري بقوله: «الآية والأعجوبة في القرآن ما فيه من الأخبار عن الغيوب، فأما التأليف والنظم فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد لولا أن الله منعهم بمنع وعجز أحدثهما فيهم» (35)، وهو ما اشتهر في تاريخ الإعجاز بالقول بالصرقة (36). ولكن هذا الجواب لم يكن يستجيب فيما يبدو للشعور الديني السائد في عصره، فكان الحل الثاني هو الذي فرض نفسه وقبلة المعتزلة وغير المعتزلة و يتمثل في اعتبار القرآن معجزاً من حيث نظمه وتأليفه، فتم بذلك التركيز على الناحية البلاغية حتى كاد تفسير الإعجاز بالبلاغة ينسي

(34) انظر على سبيل المثال ذكر الجاحظ لأصناف هؤلاء الخصوم في كتاب حجج النبوة، ص 119.

(35) مقالات الاسلاميين، 296/1.

(36) لاحظ فون غرنباوم ( Von Grunebaum ) في فصل «إعجاز» في د.م.إ.، ط 2، 1044/3 أنه

توجد سابقة للقول بالصرقة عند الكاتب المسيحي لاكتنيسوس ( Lactance ) (ت. نحو 320م).



التحدي ذاته وأن أساسه رد تهمة الافتراء عن النبي (37)، واستقر الرأي في القرن الرابع/العاشر على أن القرآن معجز من ثلاثة أوجه: «فكل سورة منه حجة من طريق الفصاحة والبلاغة، وهو حجة لما فيه من الإخبار بالغيب، وهو حجة لما فيه من التنبيه على دلائل العقول» (38).

وما يهمننا بصفة مباشرة من هذه النظرة السريعة على تطور مفهوم الإعجاز أن أصحاب كتب الجدل الإسلامي المسيحي لم يأتوا بجديد يذكر عند دفاعهم عن إعجاز القرآن وركّزوا هم كذلك على المظهر البلاغي مضافاً إليه الإخبار عن الغيب (39). وربما كان الأمر الذي اختلفوا به هو التأكيد على صحة رواية القرآن وعدم اختلاف المسلمين فيه في مقابل تفریط النصارى في إنجيل المسيح وتناقضهم في روايته (40). وبذلك نتبين أن التجديد للإسلام الموجه إلى النصارى وإن كان نشاطاً هامشياً في نطاق الفكر الإسلامي إلا أنه معيار جيد لمعرفة الاتجاهات الكبرى لهذا الفكر باعتبار أن إحدى وظائفه الأساسية هي إنتاج خلاصة عملية لنفس الفكر الذي أنتج ذلك التجديد.

#### التبشير بمحمد (41)

ولم تكن دلائل النبوة مقصورة على أمية النبي ومعجزاته وشمائله عامة وعلى إعجاز القرآن الذي جاء به، إذ أهتم المجادلون بصفة خاصة بالتبشير به في الكتب السابقة فلم يغفلوا، وهم يخاطبون النصارى، عن هذا الدليل الذي يعتمدونه هؤلاء في إثبات النبوة، فيرونه منطبقاً على عيسى وينكرونه على محمد، بينما يسعى المسلمون إلى سحب انطباقه على نبيهم في الدرجة الأولى.

إن منطلق بحث علماء المسلمين في البشارات بمحمد في التوراة والإنجيل إنما هو أساساً آيتان قرآنيتان وردت الأولى في سورة الأعراف، وهي من أواخر السور

(37) انظر بالخصوص: الباقلائي، إعجاز القرآن؛ ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، للرماني والحطايي وعبد القاهر الجرجاني؛ وانظر كذلك رسالة عباس بن علي الصنعاني التي حققناها بعنوان: الرسالة السجدية في المعاني الزيدية. وفي العصر الحديث لا تكاد الدراسات تخصي عن هذا الموضوع وهي غالباً ما تكرر الأطروحة الكلاسيكية، مثلاً: عمر الملاحوش، تطور دراسات إعجاز القرآن وأثرها في البلاغة العربية.

(38) ثبت دلائل النبوة، ص 86.

(39) لا نخجل هنا على نص يمينه لأن هذا المعنى مبثوث في كل الآكار التي تهتم بها في هذا البحث وتوجد عناصره بسعة في الجزء السادس عشر من المغني.

(40) انظر أعلاه، الباب الثالث، الفصل الرابع: الكتب القديمة.

(41) اعتمدنا في هذا الغرض على بحث لنا ينشر قريبا في نطاق مركز الدراسات والبحوث الإصطاعية الإجماعية بعون سنة 1976، وأدخلنا عليه تعديلات واقتراحات.

المنزلة في المرحلة المكية من مراحل التنزيل (42). وهذه الآية صريحة في أن الكتابين اللذين عند اليهود والنصارى قد نصا على محمد: «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ» (43)، ووردت الآية الثانية في سورة الصف، وهي سورة مدنية (44)، وأثبتت التبشير فيها أوضح لدلائلها على اسم الرسول المبشّر به في صيغة قريبة من صيغة محمد: «وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ» (45).

وبالإضافة إلى هاتين الآيتين الصريحتين في أن التوراة والإنجيل قد بشرا كلاهما بنبي الإسلام، توجد آيات أخرى تؤكد معرفة أهل الكتاب لهذا النبي لما في كتابهم من أمثال وإشارات تدل عليه: «مَحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ...» (46)؛ «الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ» (47)؛ «يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» (48) الخ.

لا غرابة إذن في أن يقوم المسلمون بنفس عملية التأويل التي قام بها المسيحيون حين قرؤوا العديد من نصوص العهد القديم على أنها رموز وإيحاءات أو تصريحات بعيسى المسيح، مطبقين نصوص العهدين القديم والجديد على السواء على محمد. وأساس هذا التأويل اعتبار الإسلام متما لليهودية والنصرانية، والقرآن مفتاح التوراة والإنجيل لا يفهمان حق الفهم إلا على ضوءه ولا معنى صحيحا لهما إلا ما ناسبه ولم يكن نقيضا لتعاليمه.

وقد كان من الممكن نظريا أن يحتل تأويل المسلمين لكتاب النصارى

(42) يعدها ابن النديم في الفهرست الـ 90 في ترتيبه، ونولده الـ 86، و بلاشير الـ 89. إلا أن ترتيبها في المصحف 39.

(43) الأعراف 157/7.

(44) ترتيبها 109 في المصحف و 111 عند ابن النديم و 97 عند نولده و 100 عند بلاشير.

(45) الصف 6/61.

(46) الفتح 29/48.

(47) الأنعام 20/6. وهناك اختلاف بين المفسرين في من يعود عليه الضمير في «يعرفونه». أهو النبي أم القرآن.

(48) الرعد 43/13.

لقدس نفس المكانة التي يحتلها تأويل العهد القديم عند المسيحيين لولا نص  
 لقرآن على تحريفه، فلم يعن علماء الإسلام بالبشارات الواردة فيه إلا عرضاً،  
 وخاصة في الردود التي ألفوها على اليهود والنصارى. وكانت القرون الأربعة  
 الأولى للهجرة هي التي شهدت نشأة المجموعات الأولى من البشارات قبل أن  
 نسمع متداولة عند أصحاب الردود يتناقلونها دون رجوع إلى أصولها في التوراة  
 والإنجيل والأنبياء في كثير من الأحيان. وقد وردت فقرة عند عبد الجبار في  
 البيت تدل على أن الأمر مفروغ منه عنده، فلا يرى حاجة إلى إعادة ما صنف في  
 هذه البشارات ويكتفي باستعراض عدد من عناوين المؤلفات فيها، فيقول  
 بالخصوص: «وفيه مع كونه دلالة على نبوة محمد (ص) لما في الكتب التي أنزلها الله  
 عليهم أن النبي الأخير من ولد اسماعيل بن هاجر [و] ابن ابراهيم، القائم من فاران  
 براز وأعلى وأقهر من جميع النبوات (كذا)، وأن أتباعه الصالحين يرثون الأرض  
 ويدين الحق ويميتون الباطل ويزلون الجبابرة كما هو مذكور في الكتب ذكراً تقدم  
 له الحجة عند العلماء، وقد ذكره من أسلم مثل عبد الله بن سلام ومن يليه طبقة  
 طبقة. وللعلماء فيه كتب مفردة... فإنهم ذكروا تلك المواضع من تلك الكتب وما  
 كان من البشارات والإشارات، فإن أردتها وجدتها، وإن كان فعك ما يفنك عنا»  
 (4).

أما أقدم نص نعر فيه على بشارة بمحمد في الإنجيل فنجده في سيره ابن هشام،  
 يورده هنا لأهميته ولما سيحظى به من رواج لم ينقطع: «قال ابن اسحاق: وقد  
 كان نبياً بلغني عما كان وضع عيسى ابن مريم فيما جاءه من الله في الإنجيل لأهل  
 الإنجيل من صفة رسول الله (ص) مما أثبت يحنس الحواري لهم حين نسخ لهم  
 الإنجيل عن عهد عيسى ابن مريم عمّ في رسول الله (ص) إليهم أنه قال: «من  
 يفضني فقد أبغض الرب، ولولا أنني صنعت بخصرتهم صنائع لم يصنعها أحد قبلي  
 ما كانت لهم خطيئة، ولكن من الآن بطروا وظنوا أنهم يغزونني وأيضاً للرب،  
 ولكن لا بد من أن تتم الكلمة التي في التاموس أنهم أبغضوني مجاناً (50)، أي  
 بلا، فلوقد جاء المنحتم هذا الذي يرسله الله إليكم من عند الرب روح القدس  
 هذا الذي من عند الرب خرج فهو شهيد عليّ، وأنتم أيضاً لأنكم قدما كنتم معي  
 لهذا. قلت لكم لكي لا تشكوا» (51). والمنحتم بالسريانية محمد، وهو

(4) كتبت دلائل النبوة، ص 352-353.

(5) سفر الزمير 19/35، 5/69.

(6) يوحنا 15/26-1/16.

بالرومية البرقليطس صلى الله عليه وعلى آله وسلم» (52). ويبدو من هذا النص بوضوح ما قلناه من تطبيق المسلمين للمنهج التأويلي المسيحي: فقد أول اليهود ما جاء في المزامير «إنهم أبغضوني مجاناً» في اتجاه مسيحي، وطبق النصارى هذا التأويل على عيسى، أو هو طبقه على نفسه، فواصل المسلمون نفس العملية بتأويل ما ورد في الأناجيل من ذكر المنحمن أو البارقليط على أنه محمد، إذ هو مرسل من الله ويشهد لعيسى ولا تنطبق صفته على غيره، ولم يرتضوا المقولة المسيحية التي تجعل منه «المحامي» و«المعزي» والأقنوم الإلهي في النظرية الثالوثية.

وقد عقد ابن سعد في طبقاته فصلاً في «ذكر صفة رسول الله (ص) في التوراة والإنجيل» (53) أثبت فيه بالخصوص نعمت الرسول في التوراة في أخبار مرفوعة إلى كعب الأحبار وعبد الله بن سلام وعبد الله بن عمرو بن العاص. فهو حسب كعب «محمد عبدي المختار لفظ ولا غليظ ولا صحاب في الأسواق ولا يجزي بالسيئة السيئة ولكن يعفو ويغفر، مولده بمكة ومهاجره بالمدينة وملكه بالشام» (54). وفي التوراة في الخبر المروي عن عبد الله بن سلام: «يا أيها النبي إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً وحرزاً للأمين، أنت عبدي ورسولي سميتك المتوكل، ليس بفظ ولا غليظ ولا صحب بالأسواق، ولا يجزي السيئة بالسيئة ولكن يغفر ويصفح، ولن أقبضه حتى أقيم به الملة المتعوجة بأن يقولوا لا إله إلا الله، فيفتح به أعينا عمياً وآذاناً صماً وقلوباً غلفاً» (55).

كما أثبت ابن سعد خبراً مروياً عن عائشة مفاده أن «رسول الله (ص) مكتوب في الإنجيل: لا فظ ولا غليظ ولا صحاب في الأسواق ولا يجزي بالسيئة مثلها ولكن يعفو ويصفح» (56). وهذا معناه أن التوراة والإنجيل كانا في أذهان مسلمي القرنين الأول والثاني للهجرة متفقين في صفة محمد، ولكن دون اعتماد

(52) سيرة ابن هشام، 1/20.

(53) طبقات ابن سعد، 1/360-363. وانظر عن ابن سعد، د.م.إ.، ط2، 3/946-947 (J.W. Fück).

(54) المصدر نفسه، 1/360. وقد ورد هذا النعت بروايتين أخريين تختلفان عنه بعض الشيء، ولم تنص إحداها على أن مولده بمكة ومهاجره بالمدينة وملكه بالشام. ولا يصرتين وضع هذا الخبر في زمن بني أمية من خلال الإشارة الأخيرة.

(55) المصدر نفسه، ص 360-361. ونحو نفس النعت التي وردت في التوراة حسب عبد الله بن عمرو بن

العاص مع اختلاف طفيف في الترتيب فحسب (ص 362). وقد أثبت البخاري نفس الخبر في صحيحه، 3/87. والملاحظ أن بداية الخبر تضمنين للأحزاب 45/3.

(56) المصدر نفسه، ص 363.

بالرومية البرقليطس صلى الله عليه وعلى آله وسلم» (52). ويبدو من هذا النص بوضوح ما قلناه من تطبيق المسلمين للمنهج التأويلي المسيحي: فقد أول اليهود ما جاء في المزامير «إنهم أبغضوني مجاناً» في اتجاه مسيحي، وطبق النصارى هذا التأويل على عيسى، أو هو طبقه على نفسه، فواصل المسلمون نفس العملية بتأويل ما ورد في الأناجيل من ذكر المنحمن أو البارقليط على أنه محمد، إذ هو مرسل من الله ويشهد لعيسى ولا تنطبق صفته على غيره، ولم يرتضوا المقولة المسيحية التي تجعل منه «المحامي» و«المعزي» والأقنوم الإلهي في النظرية الثالوثية.

وقد عقد ابن سعد في طبقاته فصلاً في «ذكر صفة رسول الله (ص) في التوراة والإنجيل» (53) أثبت فيه بالخصوص نعمت الرسول في التوراة في أخبار مرفوعة إلى كعب الأحبار وعبد الله بن سلام وعبد الله بن عمرو بن العاص. فهو حسب كعب «محمد عبدي المختار لافظ ولا غليظ ولا صحاب في الأسواق ولا يجزي بالسيئة السيئة ولكن يعفو ويغفر، مولده بمكة ومهاجره بالمدينة وملكه بالشام» (54). وفي التوراة في الخبر المروي عن عبد الله بن سلام: «يا أيها النبي إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً وحرزاً للأميين، أنت عبدي ورسولي سميتك المتوكل، ليس بفظ ولا غليظ ولا صخب بالأسواق، ولا يجزي السيئة بالسيئة ولكن يعفو ويصفح، ولن أقبضه حتى أقيم به الملة المتعوجة بأن يقولوا لا إله إلا الله، فيفتح به أعينا عمياً وآذانا صماً وقلوباً غلفاً» (55).

كما أثبت ابن سعد خبراً مروياً عن عائشة مفاده أن «رسول الله (ص) مكتوب في الإنجيل: لا فظ ولا غليظ ولا صحاب في الأسواق ولا يجزي بالسيئة مثلها ولكن يعفو ويصفح» (56). وهذا معناه أن التوراة والإنجيل كانا في أذهان مسلمي القرنين الأول والثاني للهجرة متفقين في صفة محمد، ولكن دون اعتماد

(52) سيرة ابن هشام، 1/207.

(53) طبقات ابن سعد، 1/360-363. وانظر عن ابن سعد د.م.إ. ط 2، 3/947-946 (JW. Fück).

(54) المصدر نفسه، 1/360. وقد ورد هذا النمط بروايتين أخريين مختلفتان عنه بعض الشيء، ولم تنص إحداها على أن مولده بمكة ومهاجره بالمدينة وملكه بالشام. ولا يصحرتين وضع هذا الخبر في زمن بني أمية من خلال الإشارة الأخيرة.

(55) المصدر نفسه، ص 360-361. وبني نفس النعت التي وردت في التوراة حسب عبد الله بن عمرو بن

الخاص مع اختلاف طفيف في الترتيب فحسب (ص 362). وقد أثبت البخاري نفس الخبر في صحيحه، 3/17.

والملاحظ أن بداية الخبر تضمنين للأحزاب، 3/45.

(56) المصدر نفسه، ص 363.

على سفر أو إصحاح معين من هذين الكتابين، أي دوح رجوع مباشر إليهما.  
 وختم ابن سعد فصله بذكر خبر عن رجل اسمه «سهل» مولى عتيبة «كان  
 نصرانيا من أهل مريس» وكان يقرأ الإنجيل فوجد في النسخة التي كانت بين  
 يديه ورقة ملصقة بغراء، ولما فتقها وجد فيها نعت محمد «أنه لا قصير ولا طويل،  
 أبيض ذو ضفيرين، بين كتفيه خاتم، يكثر الاحتباء، ولا يقبل الصدقة، ويركب  
 الحمار والبعير، ويحتلب الشاة، ويلبس قبصا مرقوعا، ومن فعل ذلك فقد برئ من  
 الكبر، وهو يفعل ذلك، وهو من ذرية اسماعيل اسمه أحمد» (57). وغني عن  
 القول إن هذه الأوصاف مطابقة تمام المطابقة لتصور المسلمين لصفات نبيهم من  
 جهة، وبعيدة كل البعد عن أسلوب التوراة والأنجيل من جهة أخرى، بحيث  
 يكون من العبث البحث لها عن أصول «كتابية».

ولم تكن هذه الإشارات القليلة لتغنيانا لولا اهتمام ابن ربن الطبري في  
 «الدين والدولة» بتتبع «نبوات الأنبياء على النبي» فخصها بـ69 صفحة من جملة  
 144 صفحة، أي قرابة نصف الكتاب. خصص إذن البابين التاسع (في أنه لولم  
 يظهر النبي (ص) لبطلت نبوات الأنبياء، ص ص 66-73) والعاشر (في نبوات  
 الأنبياء على النبي (ص) وعليهم، ص ص 73-124) من كتابه لبشارات العهدين  
 القديم والجديد بمحمد، فبدأ بما ورد في السفر الأول من أسفار التوراة، سفر  
 التكوين، خاصة باسماعيل. وكانت النصوص المستشهد بها تعود كلها إلى  
 «التقليد اليهودي» المسمى كذلك لأن الله يحمل فيه اسم «يهوه»  
 (Yahveh). وهذه النصوص هي على التوالي: تكوين 17/20:  
 16/10-12؛ 21/13، 14-31؛ 22/16-18 و15/3-5. فما هو محتواها وما هي  
 دلالاتها؟

يعتبر الطبري أن تبشير الملاك لهاجر وتبشير الله لابراهيم بأن يد اسماعيل تكون  
 فوق الجميع وأن الله يباركه وسيكثر ذريته وجاعله لأمة عظيمة قد تحقق بمجيئي  
 محمد من ذرية اسماعيل وبأمة الاسلام. فالمسلمون، وهم الغالبون في عصر  
 الطبري والمتفوقون على سائر الأمم، هم المقصودون بهذه البشارات التي تمت بظهور  
 محمد. والملاحظ أن التبشير بكثرة النسل والذرية مما يرد بكثرة في سفر التكوين  
 بالذات متعلقا، بالإضافة إلى اسماعيل، بابراهيم أبيه (58) وباسحاق (59)  
 ويعقوب/اسرائيل (60).

(57) نفس المصدر والصفحة.

(58) تكوين 12/2؛ 13/15-16؛ 22/17.

(59) تكوين 26/4، 24.

(60) تكوين 28/14؛ 35/11؛ 46/3.

والحق أنه يعسر في هذا الصدد تتبع منطق ابن ربّن بكل وضوح. فكيف يفسر استنتاجه بالنصوص الخاصة بإسماعيل وسكوته عن النصوص الشبيهة بها والخاصة بغيره؟ هل كان ينبغي من رواء ذلك إقناع اليهود والنصارى بأن المسلمين محقون في الانتساب إلى إبراهيم عن طريق إسماعيل وأنهم جديرون بمقتضى هذه البشارات بالاعتراف بهم على قدم المساواة معهم، أم هل يعتبر أن ما يخص اسحاق ويعقوب قد تحقق ثم جاء دور ما يخص ذرية إسماعيل لينسخ النبوات السابقة؟ ثم خاصة كيف يفسر اقتضاره أحيانا على الجزء من نص التوراة الذي يتناسب والغرض الذي يدعو إليه متغاضيا بذلك عن القسم الذي يمكن أن يعارض به كما هو الشأن مثلا في الفصل 17 من سفر التكوين حيث اقتصر على الآية 20: «وأما إسماعيل فقد سمعت قولك فيه وها أنذا أباركه وأتميه وأكثره جدا جدا وولد اثني عشر رئيسا وأجعله أمة عظيمة»، بينما جاء في الآية 21 الموالية: «غير أن عهدي أقيمه مع اسحاق الذي تلده لك سارة في مثل هذا الوقت من قابل»؟ ومعلوم أن أساس الديانة اليهودية هو هذا العهد أو الميثاق الذي أخذه الله مع ذرية إبراهيم واسحاق ويعقوب دون غيرهم، وأن المسيحية لم تنتكر لهذا العهد وإنما أولته تأويلا خاصا واعتبرت رسالة المسيح عهدا جديدا مع جميع الذين يؤمنون به لا مع اليهود فقط. فلا يأخذ الطبري هذا الأساس بعين الاعتبار بل يركز حججه على المقارنة بين وضع اليهود والنصارى من ناحية ووضع المسلمين من ناحية أخرى، فيقول: «وإنما تمت هذه الكلمات وظهرت بظهور النبي (ص)، فأما قبل ذلك فقد علمت النصارى واليهود كافة أنه لم يزل بنو إبراهيم المعروفون به المنسوبون إليه في طائفة من طوائف الدنيا، فريق منهم بمصر حول للقراعة والقبط ممتنون مقهورون، وفريق من ناحية البوادي وأرض الحجاز بالجفاء والحروب. ثم انتقل من كان منهم بمصر إلى الشام وبقادهم ويراوحهم فيها من حولهم بالحرب. ثم لم يلبثوا أن صاروا مشردين ومطرودين، مسلوبا عزهم، زائلا ملكهم، منتشرا جمعهم في آفاق لدنيا وأقطارها. فقد ضربت فيهم فوائح السودان وأمواج الحمرة حتى إذا ظهر النبي (ص) تمت تلك النبوات...»، ثم يضيف، «فأما اليهودية فإنما كانت ظهرت في طائفة من الناس، وأما المسيحية فإنما وإن كانت قد ظهرت في أمة كبيرة جليلة فإنه لم يكن لهم في بلد إبراهيم وزوجته سارة ولا في بلاد آبائهما وأجدادهما ولا في بلد هاجر وأبنائها سلطان قاهر ولا عز ظاهر كما جعل الله لهم بالنبي (ص)» (61).

(61) العين والدولة، ص 70، 71. ومن الطريف أن نقارن ما يقوله الطبري بما يقوله المؤرخ النصراني أبو

لا أثر إذن عند الطبري لمفعول انتخاب يخص به الله إبراهيم أو اسماعيل أو اسحاق أو غيرهم بينما تطفئ على النظرة «الكتابية» رمزية الابنين اللذين ينتخب أحدهما ويزاح الآخر، وهي في الأغلب علاقة تقابلية بين الابن الأصغر المصطفى والابن الأكبر المرفوض: قاين/هابيل، اسماعيل/اسحاق، عيسو/يعقوب، منسى/أفرائيم، الخ. وهو أمر يدعو في الواقع إلى الاستغراب حين يصدر عن رجل قضى الجزء الأوفر من حياته في المسيحية متشعبا ولا شك بهذه النظرة ثم أسلم في سن متقدمة. ولعله شعر بأن الإسلام وإن أقرب بما حظي به أهل الكتاب من عناية إلهية فإنه لا يعتبر حالات الاصطفاء في تاريخهم إلا أمثلة عن رحمة الله بعباده، وبالتالي فإنه يرفض حصرها في شخص أو في شعب يستأثر بها دون غيره من البشرية التي يجمعها الميثاق مع آدم (62).

ويبدأ الطبري الباب العاشر بتأويل نصين من السفر الخامس من أسفار التوراة أي سفر تثنية الاصحاح، الفصل 15/18، 18-19، يستنتج منها تبشيرا واضحا بمحمد على أساس أن نبوة موسى تتعلق بنبي من إخوة بني اسرائيل لا منهم أنفسهم، فبنو إخوتهم من العرب، ولا يمكن أن يكون المقصود من بين العرب غير نبي الإسلام. ويثير هذان النصان ملاحظتين: الأولى أنه لا يشير أية إشارة إلى النص الموازي للفصل 18 والوارد في الفصل 15/17 من نفس السفر، وفيه إقرار بأن الملك سيكون في إخوة بني اسرائيل كما هو الشأن بالنسبة الى النبوة، والثانية أن هذين النصين هما بالذات النصان اللذان ينتظر اليهود اعتمادا عليها مجيء المسيح «موسى الجديد»، ويستشهد بهما النصارى على أن المبشر به فيها هو يسوع المسيح. وهذا ما ورد مثلا في العهد الجديد على لسان بطرس في أعمال الرسل، 22/3، واستفانس ( Etienne ) في أعمال الرسل أيضا، 37/7، وكلاهما يستند صراحة إلى ما جاء في تثنية الاصحاح.

■ الفرغ بن العبري في القرن السابع الهجري: «فترأى ملك الرب لهاجر قائلا: لا تأسى من رحمة ربك فان الله قد هارك على الصبي حين خاطب آباء إبراهيم. وكان خاتمة البركة باللغة السريانية هكذا: وأكبرته طب طب وأعظمته جدا جدا. أقول: قد اتفق في هذه الألفاظ سر عجيب لاح في عصرنا وهو أننا إذا جمعنا حروفها بحساب الحسب كان الحاصل 636 سنة وهي المدة من الهجرة إلى السنة التي فيها آخر الخلفاء العباسيين وزال الملك العظيم جدا عن آل اسماعيل»، تاريخ مختصر الدول، ص 14.

(62) يبدو أن الطبري يرد في الفصل التاسع على مسيحي يظن في الإسلام عن طريق اسماعيل، لذا كان انتناؤه بإعادة الاعتبار إليه.



ثم يورد صاحب «الدين والدولة» من هذا السفر نصا (32/33) سيكون له رواج واسع عند أصحاب الردود على النصارى فيتفقون معه على أن مجيء الرب من طور سينين عنوان على نبوة موسى وطلوعه من ساعير دلالة على نبوة عيسى، أما ظهوره من جبل فاران فعلازمة على نبوة محمد، بدليل أن اسماعيل كان يتعلم الرمي في بركة فاران (63). وبما أن اسماعيل سكن مكة كما أخبر بذلك القرآن (64)، وأن محمدا من ذريته بلا منازع، فالمقصود بفاران لا يمكن أن يكون غير مكة مهبط الوحي على محمد.

و ينتقل الطبري إثر ذلك مباشرة إلى الاستشهاد بستة مزامير لداود، هي على التوالي: 45 (44)/63؛ 48 (47)/32؛ 50 (49)/32؛ 72 (71)/19-8؛ 110 (109)/7-5؛ 149/9-4 (65). ويمكن تقسيم هذه المزامير إلى مجموعتين: الأولى تضم المزامير 45 و110 و149، والثانية المزمورين 48 و50. أما المزمور 72 فله خاصيات المجموعتين كما سنرى.

يرى ابن ربن أن الصفات الواردة في مزامير المجموعة الأولى لا يمكن أن تنطبق إلا على نبي الاسلام، فهو الذي تقلد السيف، وشحذ النصول، وكانت له هيبة اليمين، ووقعت الأمم تحته، و«ركب كلمة الحق وتواضع لله بالديانة وجاهد المشركين حتى ظهر الدين» (ص 75)، و«كان الرب عن يمينه و... حكم بالحق وضرب الرقاب وأكثر القتلى والجيف»، و«هو الذي معه السيف ذو الشفرتين، وهو المنتقم بأمته من جبابرة فارس وطغاة الروم وغيرهم، وهو الذي قيدت أمته الملوك وسأقت جلتهم وأولادهم في السلاسل والأغلال، وهم الذين يستحون الله على مضاجعهم و يكبرونه صباح مساء تكبيرا وفي كل وقت» (ص ص 77-78). فإذا عدنا إلى هذه المزامير الثلاثة بالتحليل رأينا أن المزمور 45 كان في الأصل نشيد حب دنيوي لزفاف ملك اسرائيلي: سليمان أو جيروبوام II (Jéroboam) أو أشاب (Achäb)، و يتوجه فيه الشاعر إلى الملك - المسيح وكأنه قد جاء بعد مسبقا عليه صفات «يهوه»، فهو جبار تسقط

(63) تكوين 21/20-21.

(64) البقرة 2/125، 127.

(65) العدد الأول يشير إلى الترقيم العبراني للمزامير - وهو الذي يتبعه الطبري - والعدد الذي بين قوسين هو رقم المزمور في العهد القديم حسب ترتيب الرواية اليونانية - المثبتة مثلا في ترجمة اليسوعيين العربية - حين يوجد خلاف بينها، وقد استشهد المؤلف كذلك بالمزمور 152، ص ص 78-79، معتبرا إياه لداود وأضاف أنه ينسب إلى أشعيا (انظر أشعيا 42/13-11)، وهو دليل إضافي على رجوعه إلى الكتب المقدسة عند النصارى ومعرفة بتفاصيلها واختلاف نسخها.

تحتة الشعوب و يدوم ملكه إلى الأبد، إلا أن التقليد اليهودي يؤوله على أساس أن نشيد لزفاف إسرائيل إلى الملك - المسيح المنتظر. ومعلوم أن إسرائيل عند المسيحيين رمز للكنيسة، فيصبح المزمور نشيد لزفاف الكنيسة إلى عيسى المسيح (66).

أما المزمور 110 فيعتبر من المزامير التي اشتملت على تنبؤات قام بها الكهنة في الاحتفالات الدينية التي كانت تجري في الهيكل، وتتعلق هذه التنبؤات هي كذلك بالملك المنتصر المتغلب الذي سيكون لليهود (67).

ويحتوي المزمور 149، وهو المزمور قبل الأخير، على تسبيح لله وعلى وصف لإسرائيل وبني صهيون شعب الرب ولما ينتظر هذا الشعب وملكه من مجد ومن تحقيق للعدل الإلهي. وهو عبارة عن نشيد قومي يتغنى بالنصر (68).

ويؤول النصارى هذه المزامير تأويلا يؤدي إلى اعتبار الملك المقصود فيها هو عيسى، بالرغم من أن الصفات الواردة فيها لا تنطبق عليه ظاهريا، لا سيما كل ما يتعلق بالجبروت وحمل السلاح وغلبة الشعوب. ولعل ذلك ما أدى بصاحبنا إلى تطبيق نفس المنهج في التأويل تأثرا بالقراءة المسيحية لكنه يصل بالطبع إلى نتائج مخالفة لما يرتثيه المسيحيون ومطابقة لوجهة نظر إسلامية كانت في عهده في طريق التكوين ولم تتبلور بعد بصفة نهائية. ويمكن تحديد الخطوط الرئيسية لهذه النظرة بأنها تحتفظ لنفسها بحق تأويل النصوص «الكتابية» حسبما تقتضيه أصول العقيدة الإسلامية، فتقر اليهود على أن النبوءات الواردة في العهد القديم تتعلق بالمخلص المنتظر ولكنها ترفض نظرهم القومية الضيقة وترى في محمد النبي الموعود، وتنكر في الآن نفسه التأويل المسيحي لهذه النصوص، إذ أن عيسى وإن كان من بني إسرائيل، إلا أنه لم يحقق هذه النبوءات، وكانت سيرته في حياته، وكان موته باعتراف النصارى مخالفا لصفات المسيح - الملك الذي يبشر به العهد القديم. وكما طبق النصارى قواعد التأويل التي كانوا متشبعين بها ليتفهموا معنى رسالة عيسى أو ليدعموا ويبرروا بها فهمهم الخاص لهذه الرسالة، فإن الطبري يستعمل نفس الأسلوب لتدعيم إيمانه بنبوة محمد. وفي كلتا الحالتين ينعدم البعد التاريخي للنصوص المستشهد بها، فلا اعتبار للظروف الخاصة التي ظهرت فيها وكيفية

(66) La Bible de Jérusalem، ص 651 (Introduction aux Psaumes) و ص 696، هامش أ

(67) هي المزامير 2، 30، 75، 81، 82، 85، 95، 110. انظر المرجع السابق، ص 650.

(68) المرجع نفسه، ص 797، هامش ب .

صيفتها ومحتواها وإنما انطلاق من فرضية أساسية: أن الله يخاطب الإبتسان مباشرة في تحمّد مستمر لقيود الزمان والمكان (69).  
 ويتبوّأ النصان المستخرجان من مزموري المجموعة الثانية (أي 32/48 و32/50) مكانة خاصة في برهنة المؤلف على أن داود قد بشر بمحمد: ذلك أن تبشيره فيها كان على سبيل الإبانة والتصريح والتسمية لا على سبيل الوصف أو الكناية فحسب كما هو الشأن في نصوص المجموعة الأولى. ويجدر بنا في هذا الصدد إثبات الشاهدين كما وردا في «الدين والدولة» وفي ترجمتين عربيتين حديثتين:

ترجمة محمد الصادق حسين المزمور 48 (47) 32 ما أكبر ربكم، جدير بالحمد الكثير. في هذه القرية، قرية إلهنا! وهذا الجبل القدس بطلعته الفخمة. للأرض كلها بهجة...	ترجمة اليسوعيين، المزمور 32/47 الرب عظيم ومسيح جدا في مدينة إلهنا جبل قدسه. الجميل الذروة بهجة الأرض كلها...	لطبري، المزمور 48 ربنا عظيم محمود دا وفي قرية إلهنا وفي بله قدوس ومحمد عمت الأرض كلها فرحا
المزمور 50 (49) 32 إله الآلهة ربكم... من صهيون يسطع نجالا تاما. لعل ربنا يقدم علينا ويكف عن صمته إبن يديه نار تلتهم، ومن حوله عاصفة عاتية.	المزمور 32/49 من صهيون ذات الجمال الكامل تجلي الله. إلهنا يأتي ولا يصمت، قدامه نارتأكل وحوله عاصفة شديدة	مزمور 50 الله أظهر من صهيون إكليلا محمودا الله يأتي ولا يهمل، تحرق نيران بين يديه وتضطرم واليه اضطراما

ويلفت الإنتباه بصفة خاصة عند المقارنة بين هذه النصوص ذكر «محمد» و«محمود» في رواية «الدين والدولة» وخلو الترجمتين الحديثتين من هذا الاسم أو

(69) انظر نموذجا من التأويل من الدرجة الثانية - إن صح التعبير - في تفسير الفتح 29/48 المنسوب إلى ابن عباس: «مخزج أخرج شقاء»، قال: أصل الزرع عبد المطلب، أخرج شقاء، أخرج محمدا (ص)، قارنوا بأبي بكر، فاشغلتهم بمصر، فاشتوى على سوقه بعثمان ابن عفان، يُغيب الزرع هل بن أبي طالب ليبيط بهم الكفار»، الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، 11/171-172.

هذه الصفة التي يعتبرها الطبري تصريحا، إذ «معنى قوله إكليلا محمودا أي أنه رأس وإمام محمد محمود، ومعنى محمد ومحمود وحيد شئ واحد في اللغة، وإنما ضرب بالإكليل مثلا للربانية والإمامة» (ص 76). على أننا حين نعود إلى المزمور 48 ككل نلاحظ أنه من أناشيد صهيون التي تمجد المدينة المقدسة عند اليهود مقر الإله وقبلة الحجاج (70). ولئن أقر المسيحيون بأن المعنى الحرفي لهذا المزمور «هو التحدث بعظمة الله وجمال المدينة المقدسة والحث على حمد الله ومدح أو شلبي» فإنهم يرون فيه معنى رمزيا هو «مدح يسوع المسيح وكنيسته بعد اغتذال إبليس» (71). وقد مرّ بنا أن المزمور 50 يعد، كالمزمور 110، تنبؤا صادرا عن كهنة الهيكل وهو يبشّر بمجيء المسيح للفصل بين المخلصين في طاعة الله وبين المتسكين بشكلية القرابين والمعرضين عن الوصايا (72). لكن السؤال الذي يبقى مطروحا رغم ذلك بالنسبة إلى هذين النصين هو: هل تعسف الطبري في ترجمتها إلى العربية حتى يعترف فيها على محمد ومحمود أم هل أن التعسف من نصيب المترجمين المحدثين فيكونون تعمدوا جحد ما يتعلق بالحمد؟ ولعل بعض الجواب يتوفر عند الرجوع إلى مختلف النسخ القديمة في اللغات المختلفة وتفسيرها تفسيراً لغويا خالصا لا دخل فيه للفرضيات والتبريرات.

أما المزمور 72/198 الذي استشهد منه الطبري بأطول نص فهو مجموعة من الأدعية للملك والنبى سليمان (73) كما يشهد بذلك الإهداء الذي يفتح به: «لسليمان». وقد اتفق التقليد اليهودي والمسيحي على اعتبار الصفات الواردة فيه منطبقة على المسيح إما المنتظر أو الذي جاء بعد في شخص عيسى. فكان رأي علي ابن ربّنا أننا «ما نعلم أحدا ملك ما بين البحر والبحر وبين الأنهار التي ذكرها الله في التوراة، وهي دجلة والفرات وبيشون وجيحون، وخرت الملوك بين يديه سجدا على الركب، ولحس أعداؤه التراب وأتته ملوك اليمن بالقرابين إلا النبي (ص) وأمته... ولا نعلم أحدا يصلى ويبارك عليه في كل وقت غير محمد (ص)» (ص 77). فالصفات الواردة في هذا المزمور لا تنطبق إذن إلا على محمد كما هو الشأن في الزامير 45 و110 و149. لكن بالإضافة إلى ذلك فقد أورد الطبري الآية الأخيرة على النحو التالي: «فالأمم كلهم يتبركون به وكلهم يحمدونه»، وعند تأويله لها

(70) وهي الزامير 46، 48، 76 و 87. انظر La Bible de Jérusalem ، ص 649.

(71) حواش على سفر الزامير، الكتاب المقدس، ص 23.

(72) La Bible de Jérusalem ، ص 700، هامش g .

(73) المرجع نفسه، ص 651 وص 722، هامش e .

قال: «ولقد ختم داود النبي عم نبوته هذه بأن قال: فالأُمم كلها يتبركون به ومحمدونه ويسمونه محمدا» فزاد الجملة الأخيرة التي فيها تصريح باسم محمد. فأبي الرويتين أكثر أمانة للنص الأصلي؟ أليست الجملة الأخيرة زيادة من عنده كما يدل على ذلك ترده بين إثباتها وعدمه؟ وإن كان ذلك كذلك فعلام يدل هذا الأمر؟ هل يمكن أن نستنتج منه هدف المؤلف الرامي إلى توفير مجموعة من النصوص تكون تحت تصرف المسلمين حين يعيرون بأن العهد القديم لا يبشر بشعبهم كما بشر بأنبياء بني اسرائيل ولا سيما بعيسى؟ أم إنه، وهو الحديث العهد بالإسلام، قد فعل ذلك تقربا وتزلفا إلى أولياء نعمته الجدد وبالخصوص إلى الخليفة العباسي الذي أسلم على يديه؟

ويخصص الطبري، إثر احتجاجه بالبشارات الواردة في المزامير، الجزء الأوفر من هذا الباب العاشر للبشارات بمحمد الموجودة في نبوءة أشعيا . فاستخرج من هذه النبوءة 31 نصا تتفاوت طولا وقصرا ولكن يجمع بينها حسب المؤلف تصريحا باسم محمد أو دلالتها عليه من خلال الصفات التي وصف بها هو شخصيا أو وصف بها اسماعيل أو هاجر أو مكة أو العرب أو الأمة الإسلامية، كما هو الشأن بالنسبة إلى جميع نصوص العهد القديم التي يستغلها في كتابه. واهتمامه بأشعيا له أكثر من مغزى؛ فأشعيا يعد من الأنبياء الأَكابر عند بني اسرائيل، وهو، وإن لم يذكر في القرآن، من الأنبياء الذين أكدوا تأكيدا خاصا على وحدانية الله (74)، وقد دُعا في ميدان العلاقات الاجتماعية إلى توفير العدل الذي يرغب فيه الله، ودعا إلى الاخلاص في عبادته والتوكل عليه وحده. كما أنه عاش في فترة عصيبة من تاريخ الشعب اليهودي فكان يأمل في مجيء مسيح من ذرية داود يملأ الأرض عدلا وسلاما وينشر معرفة الله (75). فا كان من النصارى إلا أن اعتمدوا نبوءته ليؤولوها حسب الإيمان الجديد ورأوا في عيسى تجسما للمسيح الموعود فيها. ومن هنا تكوّنت منذ القرون الأولى للميلاد مجموعات من نصوص أشعيا المبشرة بالمسيح. ويبدو أن الطبري قد اعتمد بعض هذه المجموعات، إلا أنه اكتفى بأن يطبق على محمد جزءا من النصوص التي يعتبرها المسيحيون متعلقة بعيسى، ولم يرداعيا عند قيامه بهذا التحويل لمناقشة التأويل المسيحي رغم عدم جهله له.

(74) انظر مثلا كيف يصف ناشرو الترجمة الفرنسية للكتاب المقدس توحيد أشعيا :

«Son monothéisme a quelque chose de triomphal et d'effrayant aussi» المرجع نفسه، ص 977.

(75) لهما 2/151، 7/17، 19/161، 11/19، 28/16، 27.

وقد استشهد بثمانية نصوص من الفصول التي لا تثير مشاكل من حيث صحتها نسبتها إلى أشعيا (76)، أي الفصول 1-39. أما الجزء الأوفر من النصوص المستشهد بها (17 نصا) فهو مستخرج من الفصول 55-40 (77) التي يجمع النقاد والمفسرون اليوم على أنها ليست للنبي الذي عاش في النصف الثاني من القرن الثامن ق.م. في عصر سرجون ( Sargon ) و سنجريب (Sennachérib) وإنما كتبها بعض تلامذة أشعيا في عصر قورش ( Cyrus ). وفعلا فإن مؤلفها يتنبأ بنهاية الأسر البابلي وبعودة الأسرى واستقرار الشعب اليهودي في القدس مجددة سعيدة أبدا، ويعود تاريخها، بصفة تقريبية، إلى منتصف القرن السادس ق.م.، حوالي سنة 529 ق.م.، وهي السنة التي استولى فيها قورش على بابل. ويمكن تحديد الفكرة الرئيسية لهذه الفصول بأن ما يعانيه إسرائيل هو العقاب العادل على ذنوبه، فقد استعمل «يهوه» الملوك الأشوريين والبابليين كوسائل لتسليط نقمته، إلا أنه لا يترك شعبه المختار وسيستعمل مسيحه قورش لتحريره وإعادةه إلى سالف مجده، بل وسيعاقب الذين ساموه العسف من بين الوثنيين ويدمر بابل وبيبي أورشليم من الأحجار النفيسة ويمكّن الشعب المختار من السيطرة على العالم.

على أن العامل الرئيسي في انتشار ما يسمى بأشعيا الثاني ( Second-Isaïe أو Deutéro-Isaïe ) هو ما ورد فيه عن «عبد يهوه» الذي يتحمل أمراضنا وآلامنا ويمزقه ظلمنا وتطحنه خطايانا ثم يهب حياته فداء، ويكون من نصيبه المجد الخالد. ولئن كان المفسرون متفقين على تحديد الفترة التي ظهرت فيها هذه المجموعة من الأناشيد والأشعار والمزامير، فإنهم يختلفون فيما يخص شخصية «عبد يهوه». هذا، والمرجح أنه تشخيص لاسرائيل الذي يطلق عليه اسم «يعقوب» و «بيت يعقوب». وقد أدت الطريقة المتبعة في التأويل الأسينيين ( Esséniens ) إلى أن يروا فيه رمزا وإعلانا عن «سيد العدل» ( Maître de justice )، كما أدت المسيحيين إلى أن يروا فيه رمزا وإعلانا عن يسوع الناصري (78).

(76) عن أشعيا ونسبته وما تشير من مشاكل، انظر تلخيصا جيدا لآراء النقاد المحدثين في: Encyclopaedia Universalis ، فصل Bible .  
(77) لاحظ أنه لا يستشهد بأشعيا 1/42 وما يليها، وهونص كلاسيكي في الردود الاسلامية المتأخرة عن الطبري.  
(78) يقول لوازي ( Loisy ) في هذا الصدد: «وهكذا بعد ارتكاب أكثر الخروق المعنوية ( Contresens ) جراءة بتبين يوحنا المجدان في المقطع الثاني من القصيد الأول (أشعيا 3/40؛ قارن بقى =

وجد الطبري إذن هذا التأويل المسيحي لنصوص أشعيا الثاني فأعرض عنه إعراضاً مطلقاً ولم يسع إلى تفنيده، كما أعرض عن التأويل المسيحي لغيرها من النصوص، ولعله اعتبر أن تنبؤات هذا النبي لم تتحقق البتة في التاريخ اليهودي. فقد كرس انتصارات قورش تأسيس الإمبراطورية الفارسية لا سيطرة «يهوه» وإسرائيل على العالم، وقد عاد الأسرى من بابل بأعداد قليلة، ولم يعد تأسيس الهيكل إلا بصفة رديئة، ولم يكن نصيب «الشعب المختار» إلا تغيير أسياده تحت السلوقيين ( Séleucides ) والرومان، ولم تجتمع «أسباط يعقوب» بل شتتت بعد فتح تيطس ( Titus ) ثم هدر يانوس ( Hadrien ) للقدس. وإذا كان هذا الاعتبار مفترضاً فحسب، فإن الاعتبار الذي دافع عنه بحماس هو أن هذه البشارات قد تحققت فعلاً بمجئي محمد، فهو إذن المقصود دون سواه، لا سيما أنه سمي صراحة في عدد من النصوص. ففي الفصل الرابع والعشرين (79) يلاحظ أن النص العبراني الذي هو الأصل قد ورد فيه: «إنا سمعنا من أطراف الأرض صوت محمد» بينما جاء في تفسير ماركوس (؟): «إنا سمعنا من أطراف الأرض زمزورا وترتيلا للبر والخير»، وجاء في الفصل 2-1/35 (80)، حسب الطبري: «لتفرح أهل البادية العطشى... لأنها ستعطي بأحمد محاسن لبنان...»، و يترجم آخر الشاهد المستخرج من الفصل 16-8/41 (81) على النحو التالي: «وتكون محمداً بقدوس إسرائيل»، ثم يعقب عليه بقوله: «وإن شغب شاغب فأكثر ما يمكنه أن يقول إن تفسير اللفظة السريانية هو أن يكون محموداً وليس بمحمد. ومن عرف اللغة وفهم نحوها لم يخالفنا في أن معنى محمود ومحمد شيء واحد»، ويعثر كذلك على تصريح باسم محمد في الفصل 5-1/49 (82) في قول أشعيا: «(وصوت محمداً - أو محموداً - عند الرب». ومن الطريف

3-1/3؛ مرقس 4-2/1؛ لوقا 6-2/3؛ يوحنا 23/1)، لم يتردد [المسيحيون] في تبين عيسى ومعجزاته في المقطع الأول من القصيد الثاني (أشعيا 1/42؛ قارن متى 21-17/12) وفي أخذ مشهد الشتام عند قيافا (Caiphe) وفي عمكة بيلاطس (Pilate) من القصيد السادس (أشعيا 6-5/50؛ قارن مرقس 6-5/14؛ 19/15؛ متى 27/26؛ لوقا 6-4/63؛ يوحنا 22/18) وفي تأويل ما يقرأ في القصيد الثامن المتعلق بالعيد الذي يحمل عاهاتنا وأمراضنا تأويلاً رخيصاً بحيث ينطبق على مداواة عيسى للمرضى وفي اعتبار المسيح والعيد المهدود من بين الحظاء شخصاً واحداً (أشعيا 12-11/53؛ قارن بلوقا 37/22) هـ. La consolation d'Israël ، ص 21.

(79) أشعيا 19-16/24. وهو الفصل الحادي عشر عند الطبري، ص 84. والملاحظ أن الترقيم يختلف باطراد عند الطبري عما هو عليه في «الكتاب المقدس».

(80) هو الفصل 16 عند الطبري، ص 85.

(81) هو الفصل 20 عنده، ص ص 88-87.

(82) هو عنده كذلك الفصل 23، ص 90.

أنه حين يستشهد بالفصل 7.4/55 (83) يثبت قول أشعيا: «من أجل الرب إهد قدوس اسرائيل الذي أحمدك» ولكنه يعلق عليه بقوله: «فقد سمي النبي (ص) باسمه وقال: إن الله جعلك محمداً فإن أثر المخالف أن يقول ليس بمحمد بن محمود وافقناه فيه لأن معناهما معنى واحد» (84).

وإذا كان الطبري قد سمح لنفسه ببعض التصرف، فيما يبدو، في النص السابق، فلعل التصرف يظهر بصفة أوضح في ترجمته لجزء من المزمور الوارد في أشعيا 16-14/63 (85). فلنقارن بين ترجمة اليسوعيين: «هكذا هديت شعبك لتجعل لك اسم فخر. تطلع من السماء وانظر من سكتي قدسك وفخر. إن غيرتك وجبروتك. هل احتبس زفير أحشائك ومراحك لي. فإنك أنت أبونا. إن إبراهيم لم يعرفنا واسرائيل لم يعلم بنا. أنت يا رب أبونا وفادينا منذ الدهر اسمك»، ورواية «الدين والدولة»: «إني جعلت اسمك محمداً فانظر من محالك ومساكنك يا محمد يا قدوس لأنك أنت الرب أبونا ومخلصنا واسمك موجود منذ الأبد»، يتبين لنا الفرق الشاسع بين الترجمتين. فالإمام يعود ذلك؟ نعم! إن الطبري يعتمد النص السرياني، ولكن ألا يلخصه هنا ويتصرف فيه بعض الشيء! وعلى كل فالمهم بالنسبة إليه أنه ينص على اسم محمد مرتين، فيقول: «وقد سمي النبي فيها مرتين تسمية لم تدعهم في شبهة فإن غلط مغالط فقال إن قول الله تعالى يا محمد ويا قدوس إنما يقع على المساكن التي ذكرها فإن الكتاب السرياني يكذبه لأنه لو أراد بذلك المساكن لقال «قدوسين ومحمودين» ولم يقل قدوساً ومحمداً» (86).

أما بقية البشارات المأخوذة من نبوة أشعيا فيستخلص منها صفات محمد وأمه متبعاً نفس المنهج التأويلي الذي توخاه إزاء نصوص التوراة والمزامير. وهذه الصفات تتفاوت في الدلالة على نبي الإسلام، لذا يكتفي أحياناً بإيراد النص دون

(83) هو الفصل 28 عنده، ص 93.

(84) انظر كذلك ما يقوله، ص ص 111-112، عند استعراضه لنبوات حزقيال: «وأما ما يقول الماري المعاند منهم إن «مشيحا» ليس هو محمد بل محمد وسبع فإنه لا يقال للإنسان إنك مسيح أو مسيحا، وإنما يقال ذلك لله عز وجل، وقد قال كما بينت في عدة نبوات يا محمد. ويقال لمن انكر ذلك وأراد تليسه: قل بالسريانية «الحمد لله» فإنه لا يترجمه ويعبره (كذا) إلا بقوله «شويحا لألأها». فإذا كان «شويحا» الحمد ف«مشيحا» هـ محمد».

(85) هو الفصل 24 عند الطبري، ص 100.

(86) الدين والدولة، ص 101. ويضاف إلى هذه النصوص التي يعتبر الطبري أن أشعيا قد صرح باسم محمد في الفصل 21.11/2، ص 79، حيث وردت مادة ح.م.د. في قوله «ومن بهاء حمده» الذي ينطبق حسب رأيه على محمد.



تعليق أو شرح، داعيا فقط إلى تدبره (87) أو مقررا أنه يصرح بصفة محمد (88)، ويقارن أحيانا أخرى ما جاء في نبوءة أشعيا بما ورد في التوراة (89) أو في المزامير (90) أو في القرآن (91). وهو في كل ذلك لا يفتأ يستعمل الاستفهام الإنكاري متوجهاً إلى النصارى بنى عمه حسب تعبيره، ملتصقا منهم تفهم هذه البشارات والإعراض عن تأويلهم الخاطئ لها (92).

على أن الطريقة التي يتبعها في الغالب إنما هي سلخ النص المستشهد به والتعبير عن المعاني الواردة فيه بنفس الألفاظ أو بألفاظ متقاربة مع توضيح العلاقة المعنوية بين ما ورد فيه وما اختص به محمد والعرب والمسلمون. وهكذا يرى في كل حديث عن البلد البعيد الشاسع والبوادي والمعاطش والقفار والبلاقع والفلوات والخرايبات ووحوش الصحراء من ثعالب ونعائم، والحياض والأطناب، إشارة إلى محمد وأمه، فهم عنده أولى بالبادية وما يتعلق بها من غيرهم من الأمم (13). كما يرى أن المسلمين هم الذين يصدق عليهم قول أشعيا أنهم زجروا وتجبّروا وقتلوا أعداءهم (ص 79) و«صفر الله لهم فجاؤوا من بلدانهم سراعا لا يملّون ولا يسأمون، وكانت سهامهم مسنونة وقسيهم موترة وحوافر خيولهم كالصفا والجلمود وزئيرهم كزئير اللبوث، وهم الذين افترسوا الفرائس شرقا وغربا فأنجا من أيديهم ناج وصارت الجبابرة عندهم كالنعاج، وثار من زحوفهم العجاج، وضاحت بهم المناهج والفجاج» (ص 80)، وأن محمداهو الذي «فك النير عن ولد ابراهيم وأبطل سلطان الأعداء وبترقضيب الأعراء» (ص 81)، وأن العرب هم الذين «أمر الله باستقبالهم بالمياه والمطاعم عند نهوضهم لمحاربة الأمم المحيطة بهم الحائلة بينهم وبين المرعى والماء من فارس والروم وغيرهم» (ص 84)، وأن

(87) انظر تعليقه على أشعيا 1/63، ص 64، ص 100.

(88) انظر أيضا ما يقوله من أشعيا 6/9، ص 81.

(89) ص 86، بمناسبة أشعيا 11-10/40.

(90) ص 79، عند تعرضه لأشعيا 19-11/2، ص 100، عند تعرضه لأشعيا 16-14/63.

(91) ص 86، بمناسبة أشعيا 11-10/40. وانظر كذلك إشارته إلى القرآن في قوله، ص 93، عند تعليقه على أشعيا 1/55: «ما وعدهم الله تعالى به في الآخرة من أنهار من نهار وأنها من لبن لم يتغير طعمه وأنهار من خرقة للشاربين».

(92) انظر تعقيبه على أشعيا 42/9، ص 81، 10-1/21، ص 83، 15-13/21، ص 84، 19-16/24، ص 85،

2-1/35، ص 85، 53/40، ص 85، 20-17/41، ص 89، 7-6/44، ص 90، 3-1/54، ص 91، 24-23/45، ص

ص 192، 15-11/54، ص 192، 19-15/59، ص 194، 7-1/60، ص 195، 20-9/60، ص 196، 21-16/49، ص

99.

(93) اللبن والدولة، ص 79، 83-85، 89-91، 99.

الرعب إنما نزل بأهل الإشرار والكفر في الدولة الإسلامية، وأن أمة محمد هي التي أذل الله لها الجبابرة (ص 85) وأن عمدا هو الذي «لا تعد رماته وسيفوه وبه ضرب الله وجوه الأمم وخذلهم وأذلهم ثم أعقبهم الإيمان والإسلام والسلم» (87)، وهو الذي «استلأم البر كالدرع، ووضع على رأسه ستور الإنقاذ والفلح ولبس لباس الخلاص والانتقام من أعداء الله، وجازى أهل الجزائر، وأظهر اسم الله في مشارق الأرض ومغاربها، وخضع له أهلها» (ص 94)، وهو وأمته الذين «بني الغرباء سورهم وخدمهم الأعزة وسبق إليهم الملوك مصقدين مأسورين وأبادوا وأهلكوا بالسيف كل مملكة وكل ملة لم تخضع لهم» (ص 96)، وأنه «ما ورث الخرابات ولا فك الأسرى من الحبوس والقيد، ولا رعى في الطرقات بعد الحصار والجهد الذي كانت فيه العرب من قبل كسرى وقيصر، ولا صيرت الجبال طرقا وفجاجا إلا لهذا النبي وأمته التي... كانت مسترذلة مهانة» (ص 98)، وأخيرا أن أبناء اسماعيل وبناته هم الذين أرضعتهم ملوك الأمم وعقائل نسايتهم و«خزرت الأمم لهم بمكة على وجوهها سجدا ولحست الجبابرة مواقع قدم إبراهيم وأقدام النبي (ص) ندلا وتبركا وتحشعا» (ص ص 99-100).

وواضح أن كل هذه الأوصاف التي كانت في الأصل تعبيراً من أشعيا أو من تلامذته عن «يوم يهوه» الذي سيتم فيه النصر لشعبه ويتحقق له فيه المجد إنما استند الطبري في تطبيقها على نبي الإسلام وعلى المسلمين إلى الفتوحات الإسلامية التي تمت في العهد النبوي ثم في عصر الخلفاء وفي العهد الأموي ومثلت بدون منازع حدثاً لا مثيل له في سرعة انتشار دين من الأديان أو دولة من الدول وسعة ذلك الانتشار. ومما دعم هذا الاعتقاد لديه أن حركة مد الإسلام، وإن فترت في عصره، فإنها لم تتوقف كلياً ولم توجد بعد القوة التي تضع لها حداً نهائياً وتجبرها على الجزر.

ولكننا قد نخطئ خطأ فادحاً إذا نحن أخذنا بعين الاعتبار العوامل التاريخية التي كانت وراء تأويل ابن ربن الطبري لنبوة أشعيا ولم نقدّر العوامل الدينية البحت التي دفعته إلى أن يرى في المسلمين الأمة التي امتازت بحمد الرب وإذاعة تسابيحها في الهواجر والأسحار (ص 79) والتي تقسم باسم الله وتختر على الركب لاسم الفرد الواحد وتحديث بنعم الله صباحاً ومساءً وتفرد به بالدعاء والابتهاج (ص 92-91). لذلك لا نستغرب أن يؤديه إيمانه إلى قراءة أشعيا قراءة إسلامية قد لا يوافق عليها القارئ المعاصر لانعدام الرؤية التاريخية فيها، ولكن لا يسعه إلا أن يلاحظ أنها ليست أشد تعسفاً وتحميلاً للنص أكثر مما يحتمل من القراءة المسيحية.

وهي في الواقع مزاللق لا مفرّ منها لكل من يعتمد الرمز والإشارة و يبحث عن المعاني الباطنة الكامنة وراء المعنى الظاهر المباشر. لكن هل تعدل مساوئ التعسف في التأويل المزايا المنجزة عنه، وخاصة في إضفاء معنى متجدد حسب تجدد القراء بشخصياتهم وظروفهم ومذاهبياتهم المختلفة على وثائق ذات صبغة تاريخية أو ميثية؟ تلك هي المشكلة التي تواجه الباحث وتلح عليه بالخصوص حين ينزع إلى القسوة في الحكم على الذين طبقوا في الماضي هذا المنهج التأويلي.

وهكذا يجدر بنا عند ما نقرأ في نبوة أشعيا برواية الطبري: «لأن الرب قال لي هكذا امض فأقم الربينة على المنظرة ليخبر بما يرى، فكان الذي رأى راكبين أحدهما راكب حمار والآخر راكب جمل... فبينما كذلك إذ أقبل أحد الراكبين وهو يقول: هوت، هوت بابل وتكسر جميع آلهتها المنجورة على الأرض...» (94) أن نتساءل عن قيمة استنتاجه منها أن عيسى هو المقصود بركوب الحمار وأن محمدا هو المقصود دون غيره بركوب الجمل، لأنه «لم يزل في إقليم بابل ملوك يعبدون الأوثان مرة ثم النيران آخرة حتى ظهر النبي (ص) فاصطلم عزهم وهدم بيوت أوثانهم ونيرانهم وأدخلهم في الدين طوعا وكرها» (ص 83). والحال أن النقد الحديث يثبت أن أشعيا إنما كان يقصد سقوط بابل الذي تم بالفعل سنة 710 ق.م. على يد سرجون! (95) وكذلك الشأن في نصوص كتاب أشعيا الأول أو الثاني المقصود بها القدس والهيكل فيطبقتها صاحب «الدين والدولة» على مكة والكعبة، ويقول إنها هي التي بنيت بالفسيفساء ونفائس الأحجار وحمل إليها تيجان الملوك (ص 92) وإليها حجت إرسال الأمم، وعمر أهلها الإبل والقطرات عما يردها من الرواحل والجمال، وحج إليها أهل اليمن وأهل سبأ (ص 95)، وهي التي تلبس كل سنة من فاخر الديباج والتاج ويحمل إليها من نفيس الجواهر والصدقات (ص 99)، وهي القرية المدالة من أعدائها المنتقم لها (ص 101). وبذلك يصبح الأفق المسيحاني الأصلي واقعا تاريخيا ملموسا.

وفي الجملة، كلما عثر ابن ربن في أشعيا على أدنى صورة لها صلة بما يعرف عن النبي إلا وجد فيها بشارة به أو بأمته، بقطع النظر عن الغرض التاريخي للنص وأنه يعتبر مثلا عن انتظار مسيح من ذرية داود يخلص اليهود ويحقق لهم المجد الأبدي. وهكذا، فالذي على كتفه علامة النبوة هو محمد (ص 81)، وهو الذي كان أجره

(94) ص 82. قارن بأشعيا 10.1/21.

(95) La Bible de Jérusalem . ص 1008.

معه، وعجل للمجاهدين في سبيل الله نوافله وفضله بالعز والغلبة اللذين كانا معه. وشبهه بالراعبي لرأفته وتحننه على أهل دينه (ص 86)، وهو المدعو إلى موطنى قدم خليل الله (ص 87)، وهو الذي جعل الله لسانه كالسيف، وهو العربي المين الذي خبأه في كنانته لسره وتدبيره الذي قد أظهره، وهو الذي يقول في أمته صباح مساء: «لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ» (ص 90)، وهو الذي أتته الأمم هرولة وشدا وجعله الله مدبرا للأمم وداعيا إلى الله وسراحا منيرا (ص 94)، وهو الذي جهّد لبیت محمدة الله حمدا (ص 95). كما أن المذلة المتغلغلة في الموم هي هاجر، والبشارة متعلقة بولدها لأنهم جميعا يعرفون الله، وهم الذين صير بلدهم وزرا وملجأ للناس (ص 92) وهاجر هي الفريدة الوحيدة الواهة المسيبة المسترقة التي خاطبها الله، ونسلها وعترتها هم الذين أتت بهم الأمم من أقاصي الشرق والغرب والسند والهند وآفاق البربر والبوداي إلى مكة يزفونهم زفا ويعقونهم تعيقا (ص 99). أما المسلمون فهم الذين وعدهم الله في الآخرة بأنهار من خر وأنهار من لبن (ص 93)، وهم - هم أبناء قيدار واسماعيل - الذين احتوشوا مكة وصاروا سادتها وخدامها (ص ص 79، 95)، وهم الشعب الطاهر الذين خلصهم الرب (ص 101).

وينتقل الطبري مباشرة إثر فراغه من استعراض بشارات أشعيا إلى البشارات الواردة في عدد من نبؤات العهد القديم، فيعثره البحث على نصين لهوشع (أو هوشاع)، ونص لكل من ميخا وحبقوق وصفنيا، ونصين لزكريا (96)، وخسة نصوص لإرمياء، ونصين لحزقيال، وأخيرا ثلاثة نصوص لدانيال. والملاحظ أن هذا الترتيب لا يخضع - فيما يبدو - لأي اعتبار منطقي، فليس هو ترتيبا تاريخيا ولا حسب أهمية النصوص أو أهمية أصحابها (97)، إلا أن يكون المؤلف قد تابع ترتيبا لكتب العهد القديم غير الترتيب المتعارف اليوم. وما يدعم هذا الاحتمال أن ترقيم الفصول في نطاق كل نبوءة يختلف في أغلب الأحيان عن الترقيم المعهود، وإن كان المحتوى المعنوي العام هو نفسه في الغالب (98). ونحن مضطرون إلى البقاء في نطاق الافتراضات فحسب ما لم يتم اكتشاف نسخة من «الكتاب المقدس» شبيهة بالنسخة التي اعتمدها ابن ربن، أو لعله ترجمها بنفسه جزئيا على الأقل.

(96) زكريا صاحب هذه النبوءة ليس زكرياء والد يحيى المذكور في القرآن.

(97) لقد لاحظ بويج هذه الغرابة، أو هذا الخطأ، في الترتيب، انظر: Bouyges. Nos informations. ص

98.

(98) بخلاف الأمر في تفسير أبي جعفر الطبري حيث تنعدم المطابقة أو تكاد، انظر مثلا 35.33/15: 40.37.

لنستعرض الآن البشارات التي أثبتتها من نبوات هؤلاء الأنبياء الذين لم يرد لأي واحد منهم ذكر في القرآن: البشارة الأولى مأخوذة كما رأينا من نبوءة هوشع 5/13، ولا يحفل المؤلف بصدها على فصل معين و يكتبني بالقول: «وقال هوشع. قال الرب أنا الرب الإله الذي رعيتك في البدو وفي أرض خراب قفر غير مأهول ليس بها إنس»، ثم يعقب عليها بأنها شبيهة بما تقدم من نبوات أشعيا، إذ «لسنا نعرف أحدا رعاه الله في البدو وفي أرض قفر غير النبي (ص)» (ص 101)، والحال أن سياق هذا النص واضح في أن الخطاب موجه إلى إسرائيل، فيتكلم هوشع على لسان الله مذكرا شعبه بالخروج من أرض مصر وبالسنين التي قضاه في القفر على عهد موسى قبل دخول الأرض الموعودة. لكنه لا يعبر هذا السياق أهمية ويتعلق بأدنى سبب، وهو هنا الإشارة إلى البدو والأرض الخراب، ليطبق النص على محمد. ورغم أنه لا يحيل على فصل معين فإنه يقول إثر ذلك مباشرة: «وقال في هذا الفصل مؤكدا لقلوبه هذا يصف أمة أنها جليلة عزيزة لم يكن مثلها قط ولا يكون، وأن النار تحرق أمامها وتتوقد وخلفها الضرائر» (ص 102). ولئن لم نعر على هذا القول في نبوءة هوشع إلا أن الغالب على الظن أنه لا يثبت هنا - على خلاف عادته - شاهدا نصيا وإنما يلخص بعض المعاني المستقاة من هذه النبوءة. وكأنه يرذ على بعض من يرى أنها متعلقة بيهيى، إذ يقول في آخر تعليقه عليها: «فليس لذي مراقبة ولب أن ينسب هذه النبوة إلى يحيى بن زكريا ولا إلى أمة غير المسلمين» (ص 102).

والبشارة الموالية من نبوءة ميخا، وهي من أحسن الأمثلة على منهج صاحبنا في التأويل. يقول ميخا 2-1/4 حسب الطبري: «إنه يكون في آخر الأيام جبل بيت الرب مبني على قلال الجبال وفي أرفع رؤوس العوالي، وتأتيه جميع الأمم وتسير إليه أمم كثيرة وهم يقولون تعالوا نطلع إلى جبل الرب» (ص 102)، فيستخلص أن مكة هي المقصودة صراحة في هذه البشارة، «فهى التي يحج إليها الأمم الكثيرة ويسعون لها ويسيرون إليها وهم يلبون». فإذا عدنا إلى نص النبوءة لاحظنا أنه أسقط من الآية الثانية ما لا يتماشى واستنتاجه، فقد جاء إثر قول ميخا «تعالوا نطلع إلى جبل الرب» مباشرة قوله: «وبيت إله يعقوب، وهو يعلمنا طريقه فنسلك في سبله، لأنها من صهيون تخرج الشريعة ومن أورشليم كلمة الرب». والأمر هنا واضح في أن البشارة كل لا يتجزأ ومتعلقة بصهيون كما في أشعيا 4-2/2، فاضطر للرد مسبقا على من يعترض عليه بأن تأويله لا يحترم صريح النص الذي يستشهد به، قال: «فإن شغب شاغب فقال إنه عنى بيت المقدس فكيف يصح له ذلك وقد بين الله أن يكون ذلك في آخر الأيام، وكان بيت المقدس في زمان هذا النبي

موجودا، وإنما تنبأ النبي على شيء يحدث لا على ما كان ومضى» (ص ص 102-103)، ولم يشعر بأن حجته هذه يمكن أن تنقلب عليه إذ في قوله هذا دلالة ضمنية على أن مكة لم تكن موجودة في زمن ميخا في القرن الثامن ق.م.، وأنها تبعا لذلك ليست موطن اسماعيل وذريته كما أكد ذلك مرارا!

واهتم بعد ذلك بنبوءه حبقوق 3/13. وقد استرعت هذه البشارة انتباه الدارسين بصفة خاصة (99)، لعدة أسباب، أهمها أن فخر الدين الرازي ينقلها عن الطبري، وفي ذلك قرينة هامة على صحة نسبة الكتاب إليه، وكذلك أن اسم محمد قد ذكر فيها مرتين (100) مما حمل بويج (Bouyges) - وهو المنكر لنسبة «الدين والدولة» إلى مؤلف من القرن الثالث/التاسع ينقل عن السريانية - على الاعتراف: «إن وجود «محمدا» في السريانية يبدو لي اليوم الأمر الذي يستوجب التفسير قبل كل شيء» (101). واحتوت هذه النبوة ظاهريا على صفات خاصة بالله، حسب تصور حبقوق للتجلي الإلهي المأمول على غرار التجلي الذي تحقق في عهد موسى، فيرى فيها ابن ربن صفات محمد، وينكر في شيء من السخرية أن يكون «بنو اسرائيل المأسورون المسييون أو النصراري الخاضعون المستسلمون» هم المقصودون بها (ص 104).

وتكمن أهمية البشارة التالية، صفنيا 3/10، في الفرق بين الترجمة المتداولة: «لأني حينئذ أجعل للشعوب شفة نقية ليدعوا جميعهم باسم الرب» وبين رواية الطبري: «هنالك أجدد للأمم اللغة المختارة ليدوقوا اسم الرب جميعا». فقد مكنته هذه الرواية من أن يستنتج أن اللغة المختارة هي اللسان العربي المبين الذي تحقق له الانتشار دون اللغات العبرانية والسريانية والرومية والفارسية، وبه تشهد الأمة الإسلامية أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له.

أما زكرياء، آخر أنبياء المهدي القديم مع حجاي وملاخي في القرن السادس ق.م.، فقد عثرفيه على بشارتين قصيرتين، 9/14 و 20/14، هما في الأصل تعبير عما سيحدث في عهد المسيح المنتظر من توحيد، ولكنه يرى أن التوحيد قد تحقق بغد

(94) راجع في هذا المجال: Bouyges, Nos informations... ، ص ص 103-111، وفيه إحالات على البحوث التي اهتمت بها، ومقارنة نص الطبري بالنصوص الموازية له عند فخر الدين الرازي والماوردي والقرافي وابن تيمية وابن قيم الجوزية والمالكبي السعودي.

(100) في قوله: «لقد انكسفت السماء من بهاء محمد وامتألت الأرض من حمده... وتزوي السهام بأمر يا محمد ارتواء».

(101) Bouyges, Nos informations ، ص 110.

بدين الاسلام «فصار الدين واحدا والرب واحدا لا تثنية فيه ولا تثليث ولا تكثير ولا تعطيل» (ص 105).

و يعود إثر ذلك إلى الأنبياء الأكابر فيبدأ بنبوء إرميا (ق. 7 و 6 ق.م.) و يستخرج منها خمس بشارات بمحمد، الأولى، 10-5/1، يتحدث فيها إرميا في الأصل عن نفسه وكيف دعاه الله إلى التنبؤ، فيعتبر الطبري أنها لا تنطبق إلا على محمد، والثانية، 16-15/5، فيها تكهن بأن أمة عزيزة قديمة لا يفهم لسانها ستغزو اسرائيل، فلا يجد صعوبة في تأويلها على أساس أن الأمة الإسلامية هي المعنية؛ وتتعلق البشارة الثالثة لارميا، 34-33/31، بعهد جديد سيقطعه الله مع آل اسرائيل، فيسكت ابن ربن عن بداية الآية 33 التي تنص على ذلك ولا يتخرج من القول إن معانيها لا تجب لأحد سوى المسلمين. ثم يطيل في تأويل البشارة الرابعة، 38-35/49، وفيها يتنبأ إرميا بسقوط عيلم التي كانت تضطهد اليهود في عهده، فيغتم الطبري ما جاء فيها من نصب كرسي الله في عيلم ليؤكد أن الدولة العباسية أجدر بأن تكون المخصوصة بها نظرا لأن الذين غلبوا عيلم واستقروا فيها قبلها لم يكونوا من المؤمنين بالله، وأن خلفاء بني العباس هم الذين استوطنوا أرض العراق وبسطوا فيها سلطان الله، وأخيرا يؤول إرميا 24-20/51 على أنها خطاب للنبي، لأن الوعيد الذي فيها لم يتحقق إلا على أيدي المسلمين: هم الذين بددوا شمل الكلدانيين وإقليم بابل وأبطلوا عبادتهم وانتقموا منهم أيما انتقام (ص 109) (102).

ولا ينكر علي الطبري أن نبوءة حزقيال 14-10/19 (103) تتعلق باليهود، حيث مثلت أمها بكرمة نضيرة تلفت غصونها، إلا أنه يرى جريا على عادته في اعتبار الحديث عن البرية القاحلة الظمئة تبشيرا بالأمة العربية، أن حزقيال لم يكتف برثاء اليهود والتنبؤ بالدمار الذي سيحيق بهم وإنما بشر بإزاء ذلك بالمسلمين ممثلا إياهم بالفرس الجديد الذي يفرس في البادية المهملة العطشى وتخرج من أغصانها النار التي تأكل ثمار تلك الكرمه. فكيف تمكن من الوصول إلى هذه النتيجة؟ إن المقارنة بين روايتين لهذه النبوة وبين الترجمة المتداوله كفيلا بأن تمدنا بمفتاح تأويله، ففي حين يقول حزقيال في «الدين والدولة»: «... فعند

(102) ترتيب هذه البشارات عند الطبري هو، على التوالي: إرميا 1، ص 106؛ 4، ص 106؛ 19، ص 107؛ 31، ص 107؛ 32، ص 109.

(103) هو الفصل التاسع حسب الطبري، ص 110-109.

ذلك غرس غرس في البدو وفي الأرض المهملة العطشى وخرجت من أغصانها الفاضلة نار أكلت ثمار تلك حتى لم يوجد فيها عصا قوية بعدها ولا قضيب ينهض بأمر السلطان» (ص 110)، جاء في الترجمة العربية لحزقيال 14-13/19: «والآن هي مغروسة في البرية في أرض قاحلة ظمئة. فخرج من قضبان شعبها ناراً أكلت ثمرتها فلم يبق فيها قضيب صلب صولجان للتسلط...» (104). فالأمر يتعلق بغرس جديد، أي بأمة جديدة، في النص الأول، بينما يتعلق في النص الثاني بنفس الكرم المرموز بها إلى أمة اليهود، فهي المنقولة إلى برية قاحلة ومنها تخرج النار التي تقضي على قضبانها التي كانت تتخذ منها صولجانة الملوك. وهما يتماشى وتفكير النبي الاسرائيلي في القسم الأول من هذا الفصل حيث يستعرض بصفة رمزية ملك يوحاز ( Joachaz ) ويكنيا ( Joiakin ) اللذين رفعوا إلى سرير الملك باختيار الشعب ثم أخذوا أسيرين أحدهما إلى مصر والآخر إلى بابل بعد أن ملك كل واحد منها ثلاثة أشهر وعاش في الأرض فسادا. ومصيرهما هو الذي يوقر للنبي في القسم الثاني الذي يستشهد به الطبري مجالا للاعتبار لإندار صدقيا ( Sédécias ) ومعاصره بالشر الذي ينتظرهم.

ويذكر ابن ربن أن حزقيال وصف في آخر كتابه مكة وأطال صفتها، لكنه وجد «القوم» «قد ثبتوها ولبسوها إما تعمدوا وإما تناسيا» (ص 110)، فأضرب بسبب هذا التحريف عن ذكرها دون أن يفوته التأكيد على أن البيت المقصود هو مكة (!) وأضاف: «فإن أنكر ذلك منكر فليوجدنا صفة ذلك البيت الذي بني ببيت المقدس لنصده، وإلا فليصدق بما أنبأناه به وبيناه له» (ص 111). والغالب على الظن أنه يشير إلى الفصول 48-40 من نبوة حزقيال حيث يعرض تخطيطا لإعادة بناء الهيكل والأمة اليهودية دينيا وسياسيا.

ويصل مع البشارات المستخرجة من نبوءة دانيال إلى نهاية نبوات العهد القديم، فيورد نصين (105) متوازيين معروفين لدى النصارى وإليهما تشير بعض نصوص العهد الجديد (106). ونجد فيها وصفا مجازيا لتوالي الممالك العظيمة المعروفة زمن تأليف هذه النبوة (107)، أي الدولة البابلية ودولة أهل الماهين

(104) قارن كذلك بالترجمة الفرنسية في T.O.B. ، ص 1036 و La Bible de Jérusalem ، ص 1155.

(105) دانيال 45-31/2 (هو عند الطبري الفصل الأول، ص ص 114-113)؛ ودانيال 82/7؛ 24-19 (وهو عنده الفصل السابع، ص ص 116-114).

(106) انظر متى 17/4؛ 20/8؛ 21/44؛ لوقا 18-17/20؛ رؤيا يوحنا 13.  
(107) يجمع النقاد اليوم على أن هذه النبوة كتبت في منتصف القرن الثاني ق.م.



( Mèdes ) والفرس ودولة اليونان الوريثة كلها لمملكة الاسكندر الآسيوية. وترمز إليها نبوة دانيال - حسب النظرية الشائعة آنذاك فيما يخص أعمار العالم - بالمعادن ذات القيمة التنازلية: ذهب، فضة، نحاس، حديد، أو بالحيوانات البحرية الشبيهة بالأسد والدب والنمر، كما يرمز الحجر الذي يقضي على هذه المعادن المكوّنة للصنم في الرؤيا الواردة في النص الأول، أو الحيوان الرابع الذي يقضي على الحيوانات الأخرى في النص الثاني، إلى المملكة المسيحانية المنتظرة. فيتبنى الطبري التأويل المسيحي للممالك المقضيّ عليها ومخالفه في تأويل المملكة الغالبة، فيرى فيها مملكة الاسلام، وهي «الدولة الأبدية التي قال الله إنها لا تزول ولا تدع لغيرها دولة ولا سلطانا» (ص 117).

ويحتم شواهد من نبوة دانيال بما ورد فيها من تبشير لمن يدرك الأيام الألف والثلثمائة والخمسة وثلثين (دانيال 12/12). وقد وقف طويلا عند تأويل هذا العدد كما وقف عنده الباحثون المعاصرون (108)، فتبين له أن المقصود لا يمكن أن يكون الأيام ولا الشهور وإنما هو السنون لأنها توافق زمن الذولة العباسية (ص 177-118)، كما وجد «عدد هذه الأيام مساويا لما يجتمع من عدد حروف محمد خاتم الأنبياء مهدي ماجد» بحساب الجمل (ص 118) (109). ولئن كان النقد الحديث يلتزم أقصى الحذر في تأويل هذا العدد ويقرّ بجهل حقيقته، لا سيما وقد ورد في الآية السابقة (دانيال 11/12) عدد آخر هو 1290، وفي دانيال 14/8 عدد ثالث هو 1150، فإن الطبري ينسج في تأويله على غرار المسيحيين في نسبتهم هذا العدد إلى المسيح كما يشير إلى ذلك صراحة (ص 118) (110).

وينتقل إثر فراغه من استخراج البشارات بمحمد عند أنبياء بني اسرائيل إلى البشارات الواردة في العهد الجديد، فلا يعثر فيه إلا على سبعة نصوص: ثلاثة منها في إنجيل يوحنا ونص في رسالة يوحنا الأولى وآخر في كل من رسالة بطرس الأولى وإنجيل لوقا ورسالة فولس (= بولس) إلى أهل جالاطيا (=

(108) انظر: ... Bouyges. Nos informations ، ص 83-87.

(109) بيير البيروني، الآثار الباقية، ص 20، حساب الجمل بما يوافق التبشير بمحمد بقوله: «فإن لم يجزوا (البيد والنصارى) حساب الكلمات بالعربية لم نخرنح حساب ما أوردوه بالسرانية، لنزول التوراة وكتب هؤلاء الأنبياء بالبرانية، وكل ما ذكره ونذكره هي حجج قاطعة وأدلة واضحة على أن الكلم في الكتب محرف عن مواضع والنص فيها مغير عن مناهجه...».

(110) يعتبر البيروني، المصدر نفسه، ص 15-18، أن عدد 1335 بشارة باسم المسيح لا بوقت مجيء. وانظر أمودجا من التأويل المسيحي لهذه الأعداد عند ناشري الطبعة العربية للكتاب المقدس، ص 77 و80 من الحواشي.

غلاطية)، بحيث يأخذ منها يوحنا نصيب الأسد (4 نصوص على 7) و ينعدم بالخصوص ذكر متى ومرقس. وهو يعتبر أن المسيح ومن بعده من حواريه «أشاروا إلى زمن النبي عم إشارة وأوحوا إليه إجماء» (ص 116) دون تصريح باسمه كما كان الشأن في بعض نبوات العهد القديم، ولعل ذلك ما يفسر قلة اعتماده على العهد الجديد. وهو، من ناحية أخرى، لا يتردد في نسبة النصوص المستخرجة منه إلى المسيح نفسه، بالإضافة إلى نسبتها إلى أصحابها من الإنجيليين والحواريين، فيعنون هذا القسم من الباب العاشر بـ «نبوة المسيح على النبي صلي الله عليها وسلم» (ص 118).

تتعلق النصوص الثلاثة الأولى (يوحنا 26/14؛ 8-7/16؛ 16-14) بالفارقليط الذي وعد المسيح برسالة، وهو عنده ليس غير محمد، لأنه هو الذي «علم الناس ما لم يكونوا يعلمونه» (ص 119). و يلفت الانتباه في هذا الصدد عدم استشهاده بيوحنا 26/15 الذي ورد في سيرة ابن هشام، وكذلك بيوحنا 14-13/16، وهو نص يتعلق بمجيء روح الحق المذكور في المواضع الأخرى من إنجيل يوحنا. ولكنه في مقابل ذلك استغل الفصل الثاني من رسالة يوحنا الأولى، ذلك أن الآية الأولى من هذا الفصل هي الوحيدة التي سمي فيها المسيح فارقليط، فيستنتج أنه «لما سمي المسيح بفارقليط وسمي محمد بهذا الاسم لم ينكر من المسيح قوله إنه يرسلني باسمي، أي يكون سميتي...» (ص 119). و يلاحظ أيضا أنه لم يستعمل العبارة السريانية «منحمتا» المقابلة لفارقليط المعربة عن اليونانية، كما أنه لم يفسر معنى هذه العبارة، ولم ينص على أنها Paraklêtos بمعنى المعزي أو الشفيع أو المحامي، مثلما ثبت ذلك عدد من أصحاب الردود على النصارى المتأخرين (111). وبصفة عامة فإنه يكتفي بالتقرير دون الشرح والتعليل وكأن المسألة مفروغ منها عنده ولا تحتل النقاش، ولا يستوقفه بصفة خاصة إلا مساواة فارقليط بحساب الجمل لما يجتمع من حروف «محمد بن عبد الله النبي الهادي» أو «محمد رسول حبيب طيب» (ص 119).

أما النص الذي استخرجه من رسالة يوحنا الأولى، الفصل 3-1/4، فليس تبشيرا بمحمد بآتم معنى الكلمة بقدر ما هو دليل على أن روح محمد «روح صادقة برة من عند الله عز وجل»، إذ أنه آمن «بأن المسيح قد جاء، وأنه جسدي، وأنه روح الله وكلمته ألقاها إلى مريم» (ص 120)، فلمتحا إلى فساد عقيدة النصارى في المسيح وصحة عقيدة المسلمين فيه.

(111) انظر مثلا: Tor Androe. Mahomet. sa vie et sa doctrine ، ص 34.

وقد عثر على نص قصير في رسالة بطرس (= شمعون الصفا) الأولى، 17/4، هو قوله: «إنه قد حان أن يبتدئ الحكم ابتداء من بيت الله» (ص 120)، فينكر أن يكون الحكم المشار إليه فيه دين المسيح لأنه قد كان وظهر منذ حين، بينما يقول بطرس إنه قد حان أن يبتدئ، وأن يكون البيت المعني هو بيت المقدس لأن المسيح قد أخبر أنه «لا يترك في بيت المقدس حجر على حجر حتى ينسف و يبقى على الخراب إلى يوم القيامة» فلا مجال إذن عنده لفهم ما قاله «رأس الحوارين» إلا إذا كان يدل على دين الاسلام وعلى مكة التي كان ابتداء الحكم منها لا من غيرها.

و يوقر له نص لوقا فرصة جديدة ليبرر استعمال الاسلام للسيف، فلقد قال عيسى لشمعون ليلة مسكته اليهود: «إن من سل سيفا قتل بالسيف» (112) وهو يعني حسب الطبري من سلّه من أمته، بينما أمر تلامذته في لوقا 36-34/22 ببيع ثيابهم واشتراء السيوف، مشيرا بذلك إلى ما سيكون من أمر محمد. فلا يوجد إذن تناقض بين قولي المسيح هذين وإنما تعبير عن حكيمين مختلفين، حكم أمته وحكم الإسلام.

وأخيرا يستغل ما جاء في رسالة بولس إلى أهل غلاطية، 26-22/4، ليدعم ما سبق أن استنتجته من نبوات العهد القديم من أن الناموس الذي يأتي مع ولد هاجر ناموس سماوي يظهر في بلاد العرب. وهو يعلم تمام العلم أن بولس يقدم الناموس الذي يأتي مع أبناء الحرة سارة، إلا أنه يحمل ذلك على العصبية والميل وعلى التعلل وخداع النفس من قبل اليهود والنصارى (ص 123).

ومن المؤسف أن الكتب المفردة أو الأبواب التي وضعها المسلمون من أصحاب القرنين الثالث والرابع للهجرة، ونص عليها القاضي عبد الجبار في التشبيث، والتي كان الغرض منها تتبع بشارات التوراة والإنجيل بمحمد لم تصلنا، بحيث يتعذر علينا معرفة مدى الأثر الذي أحدثه ابن ربّن الطبري في كيفية تناول هذا الموضوع ومدى اقتصرهم على مجموعة النصوص التي تولّى هو جمعها وربما ترجمتها، وإن كنا نرجح أنهم مدينون له بسنّ منهج في طرق هذه المسألة لم يكن لهم بدّ من سلوكه كما تدل على ذلك الردود المؤلفة بعد القرن الرابع/العاشر والمحتفظة

بنصوص مجموعة الطبري وبتأويله لها معا (113). فالأثر الوحيد الذي احتوى، في القرن الرابع، على مبحث خاص بالبشارة بمحمد هو كتاب الإعلام بمناب الإسلام لأبي الحسن العامري، وجاء هذا المبحث في معرض الحديث عن «الشبهات التي يتسلك بها المعاندون للإسلام» (114).

ويتبين من عرض العامري لمطعن هؤلاء «المعاندين» في شأن تبشير الكتب بمحمد أن الرهان في هذه القضية لا يتعلق فقط بوجود البشارات أو عدم وجودها، وإنما يتعلق في الدرجة الأولى بمصداقية النبي ذاته. فهم يقولون: «إنا وجدنا صاحب دعوة الإسلام مدعياً صدق خبره وصحة ما حكاه من أمره بأن شهدت له الكتب المنزلة قبله... ثم إن أرباب الكتب السالفة يهتفون بأن البشارة به غير موجودة فيها، وإلا فدلونا من أسفارها عليها. وإن ادعيتهم عليهم الكتمان والتحريف فواعجبا من أمم تفرقوا في البلاد وأشاعوا في خاصها وعامها أجل نبي يتوقع حدوثه وصار كل واحد منهم منتظرا له ومبتلا إلى الله تعالى في أن يدينه، حتى إذا هجم زمانه وظهر مصداقه أعرضوا بمجملتهم عنه وتطابقوا على كتمانهم. فإن كان هذا أمرا ممكنا فما يؤمنكم وقوع مثله في بعض سور القرآن؟ قالوا: وإذا كانت الكتب السالفة خلوا من هذه البشارة فأقل حاله فيما نحلها من الإنصاح به هو أن يكون متقولا عليها، فتسقط درجته عن أن يرتضى للشهادة فضلا عن أن يؤتمن للنبوة» (115).

والعامري يرد عليهم بقوله: «إن بشارة الكتب السالفة بالنبي الأمي تكون برهاناً من براهيته، وذلك لتعلقه بعلم الغيب الذي أخبر الله تعالى بأنه لا يظهر عليه أحدا «إلا من ارتضى من رسول» (116). ثم يضيف رأياً على غاية من الأهمية حين يعتبر أن التبشير في هذه الكتب كان عن طريق الرمز لا عن طريق التصريح، فهو إذن قابل للتأويل: «ولن يجوز أن تكون ألفاظ البشارة به واقعة فيها على التصريح والإنصاح، لأنها لو وقعت على ذلك لما تبين عند ظهوره منزلة العاقل من الغبي ودرجة المجتهد من المقصر. وليس يشك أنها متى وقعت مرموزة فهي

(113) انظر مثلاً: الماروني، إثبات نبوة النبي، ص ص 157-169؛ الخنزرجي، مقام الصلبان، ص ص 138-118، 179-183 (الفقرات 112، 92، 152، 156).

(114) الإعلام، ص ص 185-208، وخصوصاً ص ص 201-208: «القول في مثل الشبهة الرابعة».

(115) المصدر نفسه، ص ص 186-187.

(116) الجن 27/26.

لا محالة تصير معرّضة للتأويلات. وكل قول كان عرضة لها فإن مسلك التلبس فيه وإيراد اللبس عليه لن يكون شاقاً على الخب الفطن». (117)

إلا أن الملاحظ هو أن تعليل العامري لورود البشارات مرموزة أقرب في الحقيقة إلى التبرير منه إلى التفسير الذي يأخذ بعين الاعتبار المعطيات التاريخية واللغوية معاً، رهو على الأخص تعليل يفضي عن مشكل المطابقة بين نص القرآن على تصريح عيسى بأنه يبشربني يأتي من بعده اسمه أحمد، وبين ما أثبتته الأناجيل من كلام المسيح وخلوها من هذا التصريح.

وفي مقابل ذلك لجأ العامري إلى اعتبارات اجتماعية ونفسانية عامة توّضح في نظره الوجه الذي تأتي منه لرجال الدين اليهود والنصارى كتمان خبر محمد في كتبهم، فقال: «ونحن نعلم أن الأبحار والرهابين كانوا سعدوا بالرؤس في الدين واغتبطوا بما أفادوا من الحظوة عند العالمين، ولم يكن قد خفي عليهم أنهم مهما اتبعوا النبي المبعوث فقد اضطروهم الأمر إلى تكلف السعي الجديد لاقتباس المعرفة بشرائعه وأحكامه وأنهم سيصيرون في تعلمها ذنباً لا رأساً. وتلك مشقة لا تسمح لها النفوس بالهويني، فإن استبقاء الكراسي المحصّلة واستدامة الرياسات المؤتلة مما يحرص عليه، وتحريف الألفاظ المرموزة بالتأويلات الفاسدة يكون أهون منه بكثير. فن هذا الوجه تأتي لهم كتمان خبره وإخفاء نبئه» (118).

وقد شعر رغم هذه التحريات بضرورة الإتيان بعدد من الشهادات على التبشير بمحمد تكون بمثابة التصديق للمقدمات التي وضعها. وهكذا استشهد من التوراة بثلاثة نصوص مستخرجة من سفر تثنية الاشتراع، هي على التوالي تثنية 18 / 9، و 15 / 18 و 2 / 33، واستشهد بنص واحد من الأناجيل هو يوحنا 14 / 26 (ص 203)، مؤكداً أن هذه النصوص «نقلت إلى اللسان العربي من اللسان السرياني وليس يجدها أحد من أهل المعرفة بالكتابين»، ثم وضح «مواقع الأدلة منها على صحة نبوة محمد» فجمع بين نصوص التوراة الثلاثة واستخرج منها أربعة نعوت تدل على أن المبشربه هو محمد دون غيره: «أولها أن المبشربه من إخوة بني إسرائيل، والثاني أنه مثل لموسى عمّه، الثالث أن من لم يؤمن به انتقم منه، والرابع

(117) الإعلام بمنافب الإسلام، ص ص 201-202.

(118) المصدر نفسه، ص 202.

الله يموت من جبل فاران». **واقفعل** إثر تحليله لهذه النصوص (ص ص 204-205) إلى «لفظ الإنجيل» واستنتج منه نعتين «يستدل بها على اتجاه البشارة إلى محمد عمّ، أحدهما قوله «روح القدس الذي يرسله أبي باسمي»، والآخر قوله «يعلمكم كل شيء»، واهتم بتحليلهما (ص ص 206-207) كما فعل مع النصوص المستقاة من التوراة.

وختم العامري فصله بالإشارة إلى احتواء كتب أشعيا وحزقيال وارميا ودانيال والزبور وغيرها على بشارات عديدة لم يمنعه من إثباتها سوى خوف التطويل (ص 208). ولعله لو أثبتها ما كان يزيد على النصوص التي أوردتها ابن ربن الطبري، وما كان يجد فيها غير ما وجد سلفه، على غرار الشواهد الأربعة التي اختارها.

وبالإضافة إلى فصل «الإعلام» هذا، لا نجد سوى إشارة طفيفة في كتاب التوحيد للماتريدي (119)، وفقرة قصيرة في الجزء السادس عشر من المغني يستشهد فيها القاضي بتكوين 20/17 وتثنية 18/18 كمثالين من «الألفاظ الكثيرة الدالة على البشارة بنبي يعظم حاله ويلزم شرعه». ولكنه لا يعتبر تلك البشائر حجة على نبوة محمد إلا من حيث هي تدعم لما جاء في القرآن عن هذا التبشيش، وفي نطاق «مدافعة القوم» عن احتجاجهم على المسلمين بكتبهم، لذلك يقول بالخصوص: «وإنما اقتصرنا على ما ذكرناه لأنه لا فائدة لنا من ذكره، لأننا لا نستدل بما حلّ هذا المحلّ على نبوة محمد (ص)، ولأن القوم لو نازعونا في الذي نتعنيه من هذه الألفاظ ومعانيها لم نرجع إلى الثقة فيما نوردّه لأن هذا التفسير لم تثبت عندنا صحته ولا المفسر ثبت عندنا نقله، وإنما نرجع فيه إلى ما يجري مجرى خبر الواحد أو إلى اعتراف القوم بذلك، وأيهما كان فإنه يضعف عندنا التعلق به على طريقة الاحتجاج، وإن قوي التعلق به إذا كان المقصد مدافعة القوم عما يحاولون الاحتجاج به علينا من ألفاظ التوراة» (120).

(119) التوحيد، ص 213.

(120) المغني 137/16. ويمكن أن نضيف إلى هذه النصوص ما ورد في كتاب المباهلة للشلمغاني (ص 322هـ)، فقد نقل عنه المجلسي في بحار الأنوار 643/6، أن الحارثة بن أمّال الشعبي البكري ذكّر اليمينيين المتضمنين في كنيسة نجران إثر وصول كتاب الرسول بأن المسيح في وصيته لشعوب بن يوحنا (كذا) قد عبر بجي نبي اسمه أحمد، فتهامس العاقب والسيد، وكانا يعرفان ذلك لكنها كانتا يريدان كتم هذا الخبر عن الشعب حتى لا يفقدا مركزهما... انظر عنه فصل ل. ماسينيو المباهلة... ترجمة بدوي في شخصيات قلقة في الإسلام، ص 178. كما تلخّر بما جاء في تفسير الطبري من تبشير أشعيا ودانيال محمد، انظر بالخصوص 26/15، 35/34.

ونشر أخيراً إلى امتناع الجاحظ من ذكر هذه البشارات لشيوعها عند الذين أسلموا من أهل الكتاب، إلا أنه لم يبيّن بوضوح موقفه منها، فاحتجاج مسلمي اليهود والنصارى بها ليس مبرراً كافياً في حد ذاته للإمسك عن ذكرها، ولعل ذلك راجع إلى أنها لم تكن بعد في عصره قد أدمجت في مادة كتب السيرة النبوية وفي المباحث الخاصة بالنبوة في كتب علم الكلام بصفة نهائية. يقول أبو عثمان: «ولم أستدل على ذكره في التوراة والإنجيل والزبور وعلى صفته والبشارة به في الكتب إلا لأنك متى وجدت النصراني واليهودي يسلم بأرض الشام وجدته يعتل بأمر ويحتج بأشياء مثل الأمور التي يحتج بها من أسلم بالعراق وكذلك من أسلم بالحجاز ومن أسلم باليمن من غير تلاق ولا تعارف ولا تشاعر» (121).

ويمكن أن نستخلص من دراستنا لهذا الغرض الهام من الأغراض التجديدية أن القرن الثالث/التاسع هو الذي شهد انتقال المسلمين من التأكيد على أن التوراة والإنجيل قد بشراً بمحمد إلى الاستشهاد بنصوص معينة من العهدين القديم والجديد تثبتت هذا التبشير وتبين أوجهه في كل نص، لكن دون مناقشة عميقة للتأويل المسيحي الذي يتنافى جزئياً أو كلياً وهذا الفهم الإسلامي، رغم تبني نفس المنهج التأويلي. وبذلك احتلت كتب أنبياء بني إسرائيل، وخاصة أشعيا، مكانة لم يكن يؤهلها لها سكوت القرآن عنها.

ونستخلص كذلك أن الإقرار بتحرّيف أهل الكتاب للتوراة والإنجيل لم يمنع المجادلين من البحث فيها عن البشارات بمحمد، مثلما لم يمنعهم من الرجوع إليها لدحض ألوهية المسيح، حيث اعتبروا أن التحريف لم يلحقها في جملتها بل بقيت فيها مواضع غير محرّفة عديدة كافية للدلالة على نبي الإسلام وعلى أمته. وهكذا تحول مركز الشغل في الاحتجاج لنبوة محمد من القرآن إلى «الكتاب المقدس». وتلك ظاهرة تسمّى بها الردود الإسلامية على النصارى، على خلاف المؤلفات الدينية ذات الصبغة الكلامية البحث حيث لا يحتلّ التوراة والإنجيل إلا مكانة متواضعة وثانوية جداً.

نتيجة أخرى هامة تستخلص من طريقة الاستشهاد بالنصوص «الكتابية» هي أن هذه النصوص معزولة في الغالب عن سياقها المعنوي والظروف الخاصة

(121) كتاب حجج النبوة، ص 141.

بتأثيرها وأغراض أصحابها منها، مما سمح لنا بالتأكيد على انعدام الحس التاريخي عند المجادلين. وليس التأكيد على ذلك من قبيل التحامل. فهم يشتركون مع معاصريهم، من نصارى ومسلمين على السواء، في التشبث بالنصوص دون الشعور بأنهم إنما يقومون بعملية احتواء ( *recupération* ) واختزال ( *réduction* ) لكل ما هو غريب عنهم أو مخالف لما ألفوه واعتقدوه وإرجاعه الى ما هو ثابت عندهم ولا يخرج عن دائرة تفكيرهم.

## أغراض تمجيدية أخرى

تلك إذن أبرز المحاور التي دار حولها الدفاع عن الإسلام، ولكن هناك إلى جانبها محاور أخرى لم تأخذ نفس النصيب من اهتمام أصحاب الردود، بحيث يمكن اعتبارها ثانوية أو مترتبة بصفة طبيعية عن مدى الإيمان بنبوته محمد من مختلف أوجهها. وما يلاحظ في الدرجة الأولى في هذه الأغراض التمجيدية العديدة أنها متعلقة بالمبادئ والقيم والأخلاق الإسلامية من ناحية، وبسلوك المسلمين من ناحية أخرى. وإذا كانت الصبغة المثالية هي التي تميز هذه الناحية وتلك فإن ما يميزها كذلك أنها على نقيض أخلاق النصارى وسلوكهم. ولا يهتما في هذا النطاق إحصاء كل الفضائل التي نسبت إلى المسلمين بقدر ما نسعى إلى تبيين خصائص النظرة الذاتية التي سلطها أصحاب الردود على مظاهر التدين في الإسلام من خلال نماذج من تلك الفضائل، لا سيما وأنها شاملة لجميع نواحي الحياة، فقد صنفاها أبو الحسن العامري مثلا بحسب ستة عناصر كبرى هم الأركان الاعتقادية والعبادات ونظام الحكم والعلاقات الاجتماعية والتطور التاريخي وأخيرا المعارف البشرية (122)، وهو لم يرقم في الواقع إلا بالتأليف بين ما يوجد متفرقا وفي صيغ أخرى عند المفكرين الذين سبقوه.

ولهذا السبب فإننا سننتقي من تلك الفضائل ما كان محل طعن من قبل النصارى، أي ما يختص به الإسلام في نظر هؤلاء. وسيكون اعتمادنا في المقام الأول على كتاب الدين والدولة باعتبار أن مؤلفه عاشر. مدة طويلة في النصرانية وكان يعرف هذه المطاعن إذن معرفة جيدة فتولى دحضها وقلب الآية فأبرز ما في

(122) انظر الإعلام بتناقض الإسلام، ص ص 129-183.



تلك الخصائص من إيجابيات، بل يتن أنه ليس فيها سوى الإيجابيات على عكس ما يعتقد النصارى (123).

ولسنا في حاجة إلى العودة إلى ما رأيناه عند تعرضنا إلى نقد أصحاب الردود للنصارى على إهمالهم للشرائع الإلهية في شأن إباحة الزواج بأكثر من امرأة والطلاق والختان والقبلة مثلا، فقد دار التمجيد الإسلامي في هذا الغرض على التزام المسلمين بالأمر الإلهي للتعالم التي نص عليها القرآن، وهي في نظرهم تعاليم لا تتعارض مع شرائع التوراة الملزمة للنصارى رغم تنكرهم لها (124). وما يلفت الانتباه بصفة خاصة في هذا المجال انعدام التبرير العقلي لهذه الأحكام التشريعية، فلا يدافع عن تعدد الزوجات بمبررات طبيعية كحاجة الذكر إلى أكثر من أنثى، ولا عن الطلاق بأنه أحفظ للتوازن العاطفي، ولا عن الحتان بأنه أنظف أو أسلم من الناحية الصحية، إلى غير ذلك مما يعرفه المشاركون للفكر الإسلامي في العصر الحديث. فقد كانت الفرضية التي ينطلق منها المدافعون عن الإسلام أن الإنسان عاجز عن إدراك الحكمة من تلك الأحكام وأن عليه فقط الخضوع للإرادة الإلهية التي وضعتها لا اعتبارا للمصلحة الدنيوية فحسب وإنما اعتبارا لخيري الدنيا والآخرة معا، ولأنها من جملة ما يجتبره الإنسان و يبتلى.

وإذا ما تجاوزنا الأحكام التشريعية التي دافع المجادلون عن ضرورة تطبيقها تطبيقا حرفيا، فإن أهم ما استأثر باهتمامهم كان استعمال السيف في الدعوة الإسلامية. وليس هناك مجال للشك في أن النصارى قد عابوهم بذلك واعتبروا الجهاد نوعا من الرجوع إلى الوراء بالنسبة إلى سمو «شريعة المحبة» التي جاء بها المسيح، فكان لزاما عليهم أن يبرروا حمل السيف على المخالفين، وكان ذلك من وجوه عديدة: فقد يتنوا أولا أن المسلمين إنما يفعلون ذلك امتثالاً لأمر الله بقتال «من أشرك بالله وكفر به وعبد غيره» (125)، وألتوا من جهة ثانية على أن محاربة الأعداء هي سبيل الأنبياء، فاستشهدوا بسلك إبراهيم ويشوع بن نون ودأود وموسى، وقارنوا بين قسوته وبين سماحة الإسلام في مبادرته إلى الدعوة بالتي هي

(123) من هذه الزاوية، ومن هذه الزاوية فقط، يمكن استفلال «رسالة الهاشمي إلى الكندي»، لأن مؤلفها

النصراني تعتمد تقديم ما كان يعتبر من الفضائل عند المسلمين، قبل أن يرد عليها.

(124) انظر أعلاه الفصل الخامس من الباب الثالث، وكذلك على سبيل المثال: الدين والدولة، ص 130، الرد

المجهول المؤلف من ص 32-31؛ تثبيت دلائل النبوة، ص 190.

(125) الرد المجهول المؤلف، ص 33.

أحسن وقبوله الجزية والغدية (126)، كما برّروا الالتجاء إلى السيف بما تقتضيه نواميس الاجتماع البشري، «فلولا الجهاد لما قام دين، ولا أمن حرم، ولا سدّ ثغر، ولصار المسلمون نفلا وخولا لأعدائهم، وقلما تلبث الناس على ملة هذا حال أهلها حتى ينتقلوا إلى ما هو أعز وأوسع منها»، إلا أنهم لم يغفلوا عن أن الجهاد إنما هو في سبيل الله لا في سبيل الدنيا «لأن الدنيا لله عز وجل وملكها وزخارفها لمن اختصه بها من عباده» (127).

وأكدوا أخيرا أن حمل محمد للسيف لم يكن السبب في دخول الناس في الاسلام، فقد أجابه المهاجرون والأنصار وهو أعزل مضطهد، واستجابت قبائل عربية عديدة الى دعوته وهي منيعة وقوية من غير حرب. يقول عبد الجبار في هذا الصدد بالخصوص: «ما أنكرنا أنه حمل السيف، وإنما كلامنا في الذين صاروا سيوفًا له وعساكره، وهم استطال على عدوّه، فإن هؤلاء قد أجابوه بلا دنيا ولا سيف كما قد قدمنا وبيّنا، وبمصيرهم إلى طاعته صحت نبوته فظهرت دلائل رسالته، لأنه ما خلق قوما حملوا السلاح معه، وإنما أجابه المهاجرون والأنصار الذين هم من قريش وغيرهم من العرب وقد أتاهم بأكفارهم وإكفار آبائهم على ما شرحنا وبيّنا، وهو من الوحدة والفرق على ما ذكرنا...» (128) ثم يحتم رده على هذا الاعتراض قائلا: «فهؤلاء الذين أجابوا بلا حرب وقيل الحرب احتجاجنا، وهو موضع دلالتنا في هذه الآية التي أخبر وهو في تلك الحال أنكم ستجيبونني، وإن كانت لنا في الحروب والمحاربين دلائل أخرى...» (129).

أما الاستدلال بنهي المسيح عن العنف في قوله الشهير: «من سحبك ميلا فانسحب معه ميلين، ومن سلبك قبضك فادفع إليه رداءك أيضا، ومن لطم خدك فحول إليه الخد الآخر» (130)، فقد ربطه ابن ربّن الطبري بقوله الآخر

(126) الدين والدولة، ص 130-132، تثبت دلائل النبوة، ص 188.

(127) الدين والدولة، ص 132-133.

(128) تثبت دلائل النبوة، ص 19-20.

(129) المصدر نفسه، ص 25.

(130) متى 141:39/5 لوقا 30:29/6، حيث وردت هذه الأوامر بترتيب آخر. انظر تفسير سبينوزا لهذا القول في رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 248. وتقول م. شوازي ( M. Choisy ) عن مد الحة الآخر:

-On sait comment les chrétiens le (l'autre joue) tendent. N'est-ce pas du reste exiger l'impossible? Et n'y a-t-il pas quelque danger d'accumuler de la rancune? N'est-il pas nuisible de refouler le désir de se venger? N'avons-nous pas tous entendu parler de l'effet thérapeutique obtenu par la libération de l'agressivité?-Mclée, p.115.

لتلامذته: «إني قد كنت أرسلتكم وليس معكم كيس ولا ترمال - يعني به المزود - ولا خف فهل ضرركم ونقصكم ذلك شيئاً؟ قالوا: لا. قال: أما الآن فليشتر من لم يكن له كيس كيساً ومن لم يكن له ترمال مزوداً ومن لم يكن له سيف فليبع ثيابه وليشتر به لنفسه سيفاً» (131)، واستخلص منها أنه قد وهب ميراث أمته لأمة أخرى حيث لم يوقر لها أسباب البقاء، فيصرح: «ولم تزل سنن المسيح وفرانضه التي يستن بها ويدعو إليها هي المسألة والاستسلام والانسلاب لا غيره فلما أمر تلامذته وأعلام دينه في آخر أمره أن يبيعوا ثيابهم و يشتروا السيوف عرف أهل التمييز والفهم أنه إنما أشار بذلك إلى أمر آخر وحدث متجدد بالنبي (ص)... ولا تتباع السيوف إلا لتسل و يضرب بها» (132).

لم يعتذر المفكرون المسلمون إذن عن استعمال العنف في نشر الدعوة، وإنما وضحوا غائيته وأخلاقيته والحكمة منه، وميزوا بالخصوص بين حمل السيف بالحق وحمله بالباطل (133). وكان من اليسير أن يبيّنوا أن الإسلام في نضجه على استعمال القوة، في سورة التوبة مثلاً، إنما كان مضطراً إلى ذلك اضطراراً، وكانت مسألة حياة أو موت إذ أن أعداءه لم يكونوا، لولا مقاومته، ليسمحوا له بمجرد الوجود، ولكنهم عاشوا في فترة كانت الحضارة الإسلامية تحتل فيها المرتبة الأولى على المستوى العالمي وكانت في موقع الهجوم لا الدفاع، فاعتبرت الغلبة من آيات النبوة لأنها من الله لا من الشيطان، ذلك الذي «لا يدوم له عز ولا يقوم له ملك» (134).

وكذلك لم يثن نقد النصارى لإيمان المسلمين بالنعيم المادي في الآخرة المجادلين عن إيمانهم، فدافعوا عنه لأن القرآن نص عليه ولأنهم يصدقون النبي ويستيقنون بما جاء به. وبما أن الهجوم هو أفضل وسيلة للدفاع فقد سعوا إلى إقناع النصارى بأنهم مقصرون في الإيمان بما أتى به عيسى - وهو ليس مما ابتدعه محمد كما يتوهمون - حيث نصحت كتبهم على الأكل والشرب في ملكوت الله (135). وبما يلاحظ في

(131) لوقا 22/36-34.

(132) الدين والدولة، ص ص 121-122، 133.

(133) تثبيت دلائل النبوة، ص 189.

(134) الدين والدولة، ص ص 50-54. وانظر دراستنا «الإسلام والعنف» المنشورة ضمن أعمال الملتقى الإسلامي المسيحي الأول عن الضمير المسيحي والضمير الإسلامي في مواجهتها لتحديات النهي المنطوق في نوفمبر 1974 بتونس، ص ص 187-205.

(135) انظر أعلاه الباب الثالث، الفصل الخامس.

هذا الصدد الإيجاز النسبي الذي تميّزه الدفاع عن النعيم المادي وسكوت الردود التي بين أيدينا عن الحياة الجنسية في الآخرة ودور «الحوار العيني» فيها، وذلك على خلاف ما حظي به هذا الموضوع في الردود النصرانية (136). ولعلنا نستشف من ذلك بعض الحرج الذي كان يشعر به المجادلون، لا سيما وأن الاجماع لم ينعقد بين المسلمين على تأويل الآيات القرآنية التي أشارت إلى هذا النعيم في اتجاه مادي بحت أو روحاني تجريدي أو تمثيلي، الخ (137).

ونتعرض في ختام هذا الباب إلى غرضين تمجيديين كانا من المفارح التي يعتر بها المجادلون باطراد، وهما صحة أخبار المسلمين وسيرة الصحابة. ولقد رأينا كيف كانت صحة رواية القرآن المتصلة عبر الأجيال والقرون والأقطار من أهم الدلائل على أنه لم يلحقه التبديل والتحريف، خلافا لما حصل في الكتاب المنزّل على عيسى، فكذلك الشأن في سائر الأخبار المروية عن النبي: تناقلها المسلمون بكل أمانة وبدون انقطاع، «فإن الرجل منهم يحدث عن جدّه أو جدّ جدّه أو بعض أهله بما رأى وأداه إلى أعقابه»، ودل فحواها على أنها «محمودة غير مذمومة»، تدعو إلى الله الواحد الفرد وإلى الحق والرشد، بينما أخبار النصارى أداها إليهم «عراقي عن جزري عن شامي وشامي عن عبراني، وفارسي عن رومي، ومشرقي عن مغربي بأسباب مظلمة متفاوتة»، و«لم يكن فيهم أحد ادّعى أنه أخذها عن من شاهد المسيح... من آبائه وأجداده» (138). وغني عن القول إن هذا المعيار يعكس بصفة مباشرة مدى تأثير علوم الحديث في تكييف العقلية الاسلامية وجعلها شديدة الحساسية لكل ما يتعلق بالإسناد في الأخبار.

أما سيرة الصحابة فقد كانت محل تنازع بين المسلمين أنفسهم، وخاصة منذ «الفتنة الكبرى» في آخر عهد عثمان، فلا غرابة أن يجد فيها خصومهم مدخلا إلى الطعن. وهو ما أحوج أصحاب الردود إلى أن يذكروا «من فضائلهم وزهدهم وتورعهم ما يدعو إلى حسن الظن بهم و يكف عن تنقصهم» (139) وإلى أن يبيّنوا

(136) أحسن مثال على ذلك ما جاء في «رسالة الهاشمي»، ص ص 24-18 ورد الكندي عليها.

(137) ارجع في هذا المجال إلى: Soubhi El-Salah, Les Délices et les Tourments de l'au-delà dans le Coran أطروحة مرقونة بالصربون (1954)، وفصل جنة في د.م.إ.، ط 2، 464-459/2 (L. Gardet). وانظر مقارنة بين وجهتي النظر الاسلامية والمسيحية في أطروحة ع. بوحديبة، Islam et Sexualité ، ص ص 237-229.

(138) الدين والدولة، ص ص 137-139، وانظر كذلك في نفس المصدر ص ص 21-9: في وجوه الخبر والاجماع العامي وفي الدلائل على تصحيح الأخبار.

(139) المصدر نفسه، ص 54، وانظر ما جاء في كامل الباب الثامن من نفس المصدر، ص ص 65-54. وكذلك في تثبيت دلائل النبوة، ص ص 34-32.

أن الخلاف الذي نشب بينهم إنما كان من باب الاجتهاد في خدمة الدين وليس لغايات دنيوية دنيئة. وذلك كما هو معلوم هو الاتجاه الذي فرضه «أهل السنة» بصفة تدريجية وتبناه الضمير الاسلامي بصفة عامة، إذا استثنينا مواقف الشيعة من أبي بكر وعمر، والخوارج من علي ومعاوية على وجه الخصوص، وهو اتجاه يتماشى ومصالحة الأنظمة القائمة من حيث يضمني على الأمر الواقع وعلى جذوره التاريخية مشروعية لم تكن في غنى عنها من جهة، ويدعم التضامن التاريخي بين أفراد الأمة الاسلامية عندما يكون في مواجهة القوى الخارجية، كالإمبراطورية البيزنطية، أو الأقليات الدينية والعرقية، ومنها النصارى، في الداخل من جهة أخرى، وذلك في زمن كان فيه الدين ظاهرة شمولية ولم تكن فيه التعددية المذهبية في عداد القيم الإيجابية.

وأخيرا فقد كان عموم الدعوة الاسلامية إلى جميع البشر في مقابل خصوصية دعوة الأنبياء السابقين (140) من أهم الأغراض التمجيدية عند جل أصحاب الردود. وهو ما يفسر حرصهم على شرح خصائص الاسلام للنصارى حتى يتبينوا الحق ويتخلصوا من سلطان التقليد والإلف. وكان هدفهم إذن القيام بالواجب وإرضاء الضمير. ومن حسن حظهم أن الظروف التاريخية في القرون الأربعة الأولى للهجرة كانت مواتية، فلم يخامرهم أدنى شك في شرعية عملهم ولم يرتابوا في صحة ما يدافعون عنه وخطل ما يردون عليه. وقد عبّر العامري عن هذا اليقين أحسن تعبير حين أكد أن «أحق الأديان بطول البقاء ما وجدت أحواله متوسطة بين الشدة واللين ليجد كل من ذوي الطبائع المختلفة ما يصلح به حاله في معاده ومعاشه ويستجمع له منه خير دنياه وآخرته» (141)، وهو يقصد بالطبع الدين الاسلامي. وبذلك توفر للمسلمين عموما ولأصحاب الردود خصوصا «ضمير مستقيم»، ولم يعانوا ما يعانينه معاصروننا من «ضمير مزيف» (fausse conscience) بعد أن دالت دولة الاسلام وحضارته المتكاملة وأصبح الإيمان بجثا قلقا في خصم قيم حضارية مفرقة وعالم معلم (142).

(140) لا يشذ في الدفاع عن هذه الفكرة إلا ابن ربن الطبري، حيث يعتبر أن المسيح مثل محمد قد «عم بالدعوة ووعد بالغفران والجنة»، الدين والدولة، ص 24.

(141) الإعلام يناقب الاسلام، ص 139.

(142) نسمح لأنفسنا بالإحالة في هذا الموضوع على دراستنا: La Sécularisation dans les sociétés arabo-musulmanes modernes في العدد الثامن من مجلة إسلاميات - مسيحيات.

# الخاتمة

في النصف الأول من القرن الثاني/الثامن، أي قبل تأليف أقدم رد على النصراني - من بين الردود التي وصلتنا على الأقل - كتب عبد الله بن المقفع في باب برزويه من أثره الخالد كليلة ودمنة ما يلي: «وقد وجدت آراء الناس مختلفة وأهواءهم متباينة وكلاً على كلّ راذٍ وله عدوّ ومفتاب ولقوله مخالف فلما رأيت ذلك لم أجد إلى متابعة أحد منهم سبيلاً». ثم أضاف بعد أن ضرب مثلاً بالمصدق المخدوع: «فلمّا تحرّزت من تصديق ما لا يكون ولم آمن إن صدّقه أن يوقني في مهلكة عدت إلى طلب الأديان والتماس العدل منها. فلم أجد عند أحد ممن كلمته جواباً فيما سألته عنه فيها، ولم أرفها كالموني به شيئاً يحق لي في عقلي أن أصدق به ولا أن أتبعه...» (1). فهل عساه كان يجد مبتغاه لو اطلع على المجادلات الإسلامية المسيحية التي آلفت بعده حتى نهاية القرن الرابع، وإن لم يكن هو بالذات من أصل نصراني؟ وإلى أي حدّ يمكن اعتبار قول المعري في لزومياته:

إن الشرائع ألفت بيننا إحنا وأودعتنا أفانين العداوات

جواباً عن هذا التساؤل النظري، وأبو العلاء قد عاش في آخر القرن الرابع والنصف الأول من الخامس، وكان مطلعاً اطلاعاً واسعاً على ما دونه أسلافه؟ وما الاعتراض بأن حكيم المعرة ليس حجة في تدبّره اعتراضاً مقنعاً، فما وضعت المجادلات، مبدئياً، للمؤمنين بعد بما هي تدعوا إليه وإنما وضعت لإقناع من في شبه حاله من المنكرين والشاكّين.

لنستعرض بعض النتائج التي استخلصها أحد المختصين في الجدل المسيحي الإسلامي من دراسته لمؤلفات البيزنطيين على الإسلام:

---

(1) كليلة ودمنة، ص ص 80، 82.

— «إنهم لاهوتيون مسيحيون غرباء عن عالم الإسلام الثقافي، غير متعودين على مقولاته الدينية، يصرون على فهم القرآن حسب عالمهم الذاتي وعلى ضوء آفاقهم اللاهوتية الذاتية».

— «يبدو الإسلام للمجادلين البيزنطيين إثر النقد الذي مارسوه بصرامة لا تسامح فيها وكأنه شرك خفي، بل أبشع أشكال الشرك...».

— «إن حكم المجادلين على الإسلام ليس في صالحه وسلبتي أساسا. ويمكن تلخيصه في العبارات التالية: محمد نبي كاذب، والقرآن كتاب مزيف، والإسلام دين مزيف... ماذا يتميز به؟ - عقيدة (...). تقدم أخطاء شنيعة عن الله - أخلاق منحلة تشجع على الفجور، وتشريع يساعد أوضاع غرائز الإنسان ويكرس الرذيلة مستهنا بالفضيلة - وأخيرا عبادات لا طائل من ورائها: وضوء، صلوات وطقوس في الحج مأخوذة عن عادات العرب المشركين» (2).

أليس لكل تهمة من هذه التهم التي رمي بها الإسلام مقابل مباشر في مأخذ المسلمين على النصارى، باستثناء القدح في نبوة عيسى بالطبع؟

— فتطبيق المقاييس الذاتية على الآخر هو هو،  
— واعتبار دينه شركا اعتبارا مشترك،

— وسلبية الحكم على عقيدة الطرف المقابل وأخلاقه وطقوسه هي هي كذلك.

وألا يدفع ذلك قارئ هذه المجادلات إلى الكفر بما تدعو إليه جميعا، وفي أفضل الحالات إلى التوقف وتعليق رأيه؟ وكيف تفسر مع ذلك استمرارية التأليف في الجدل إن كان يؤدي إلى نتائج عكسية أو مخالفة لما قصد منه؟

قلنا في مقدمة هذا البحث إن الجدل الديني ليس عملا ذهنيا مجانيا، بل هو سلاح نضالي، لذا يحق لنا الآن، وقد عرفنا محتواه، أن نرى هل أدى دوره على الوجه المرجو أم كانت حصيلته لا أدريه ابن المقفع وأضرابه وحيرة المعري وأمثاله. ولكن ما السبيل إلى التأكد من حقيقة أثره في النفوس في غياب معايير التأثير الموضوعية في هذا المستوى؟

هناك لا محالة دخول أعداد متزايدة من النصارى في الإسلام على امتداد القرون الهجرية الأربعة الأولى من جهة، وردود فعل من قبل المتشبهين بنصرانيتهم في قالب ردود على المسلمين أو تمجيد للمسيحية من جهة أخرى (يوحنا الدمشقي، أبوقرة أسقف حران، إيليا أسقف نصيبين، قسطا بن لوقا، يحيى بن عدي، ابن زرعة، الخ) (3). إلا أن هاتين الظاهرتين لا تفسران فقط على أساس ديني، بل

(2) A.-Th. Khoury, Les théologiens byzantins et l'islam, ص 312, 315-316.

(3) انظر عنهم مجلة اسلاميات مسيحية، عدد 1 (1975)، ص 152-169.

كان الدافع إليهما في كثير من الأحيان عوامل اجتماعية وسياسية متفاعلة مع العامل الديني الصرف. وهو ما يدعونا إلى البحث عن منهج آخر لتقدير الردود الإسلامية على النصارى حق قدرها. وهكذا يجدرنا تبين الأسباب العميقة التي دعت المفكرين إلى المجادلة، وخصائص العقلية المميزة لأصحاب الردود في طرقهم مختلف الأغراض الجدلية والتجديدية.

عندما نفتح العهد الجديد ونقرأ في الأناجيل عظة الجبل وحكاية عيسى مع السامرية وموقفه من المرأة الزانية ومن السبت ومن العشارين والخطاة ومن الفريسيين علماء الشريعة، نعجب كيف يمكن لأحد مهما كان دينه ومهما كان ضيق أفقه أن يخطر بباله نقض التعاليم السامية التي وردت فيها، فهي لا تعدو أن تكون مثلاً علياً حررت بالإنسان أياً كان أن يسعى إلى تحقيقها. فإذا حدث حتى اضطرت الناس إلى الرد على المؤمنين بها؟ لم يحدث سوى أن من يعتبرون أنفسهم أتباع المسيح لم يكونوا في الواقع أوفياء لرسالته في نظر غيرهم. لقد أحدثوا نظاماً لاهوتياً وكنسياً لا دخل له في تأسيسه على النحو الذي عرف به، فرد عليهم المسلمون فيما يتعلق بما أحدثوه مستندين إلى أن النظام الإسلامي نظام إلهي له أساس قرآني وفي السنة النبوية علاوة على دعامة العقلية المنطقية.

بنيت المسيحية كما رأينا في الباب الأول على التأويل، تأويل شخص عيسى وأفعاله وأقواله، وتأويل التوراة والأنبياء وفق ما أفضى إليه ما نسب إلى المسيح من دور إلهي وأخروي. ولم يكن هناك مناص من الاختلاف في هذا التأويل، فنشأت الفرق العديدة والطوائف المذهبية المتناحرة، واضطرت رجال الدين في الكنيسة إلى مجارة العقائد الشعبية المتأثرة بالوثنية وإلى فرض الحلول الوسطى بين التأويلات المتناقضة، لا سيما بعد أن أصبحت المسيحية دين الأباطورية الرومانية ثم البيزنطية الرسمي، واستوعبت شعوباً ذات حساسيات دينية لا صلة لها بالسنة التوحيدية الممثلة، حتى ظهور الإسلام، في اليهودية. ومن الطبيعي في هذا الظرف أن يتشعب علم اللاهوت وأن تتعدد مسالكه حتى أضحت الوقوع في الهرطقة التامة أو نصف الهرطقة أو ربعها من الأمور المعهودة. ولم يكن يحده من الذهاب في التأويل كل مذهب سوى وجود سلطة دينية مركزية في مستوى الأبرشيات والأسقفيات أو في مستوى الجامع المحلية و«المسكونية» تسعى إلى تحديد العقيدة وصيغ الإيمان.

وهكذا فإن المسيحية التي كانت في الأصل محاولة للتسامي الروحي بالتعاليم والمعتقدات اليهودية في المسيح المنتظر حين اكتشف في شخص عيسى، لم تستطع



التخلص من الخطرين اللذين كان يهدقان بها منذ البداية: أن تصبح دين أسرار ( mystères ) ونوعاً من الغنوص ( Gnose ) المعتدل لا محالة بالنسبة إلى غيره ولكنه غنوص على كل حال، وأن تحتوها المؤسسة التي من المفروض أن تحميها من الحرفية والشكلية والطقوسية، أي الكنيسة. ومحسن بنا الإلحاح على «المسألة التأويلية» بصفة خاصة لأنها كانت دوماً ملازمة للمسيحية، ولأن الوعي بها وبما يترتب عنها من شأنه أن يضع علاقة الاسلام بالمسيحية في إطارها الصحيح وأن يفسر ماآخذ المسلمين على النصارى لا في كتب الجدل فقط بل في الضمير والفكر الإسلاميين عموماً. يميز ريكور ( Ricoeur ) بين ثلاثة أوجه من التأويل متزامنة رغم تبلورها بصفة تدريجية:

— يتمثل الوجه الأول في تحويل المعنى داخل العهد القديم ذاته واعتبار ما جاء فيه مجازاً ( allégorie ) أو رمزاً للإعلان المسيحي، بحيث تبقى العلاقة مع كتاب اليهود مزدوجة: فالحدث الذي برز في ظهور عيسى ينسخ ذلك الكتاب ويكمله في آن واحد. وقد دَوّن هذا التأويل في العهد الجديد.

— أما الوجه الثاني، وهو المشهور في القرون الوسطى بنظرية معاني «الكتاب المقدس» الأربعة - التاريخي والمجازي والأخلاقي والباطني ( anagogique ) -، فيقتضي من قارئ الكتاب تأويل وجوده كله على ضوء محنة المسيح وقيامته، وإن احتمل هذا الموت وهذه القيامة معنى متجدداً على ضوء تأويل الوجود البشري، فيحصل ما يسمى «بالدائرة التأويلية».

— وكان الوجه الثالث من التأويل متجزراً في تطبيق المناهج النقدية المأخوذة عن العلوم التاريخية واللغوية عموماً على «الكتاب المقدس». فبدأ العهد الجديد نصاً يستدعي التأويل، ولم يعد معياراً مطلقاً لفهم القديم، وبعبارة أخرى فإن الإيمان أصبح يمرّ عبر تأويل نص هو بدوره تأويل لنص آخر (4).

وهي وجوه ليس من اليسير الوصول فيها إلى حلول مرضية وتثير معضلة تأويلية حقيقية، لاسيما أن العهد الجديد هو كالعهد القديم - موضوعي التأويل - مجموعة نصوص غير متجانسة لمؤلفين عديدين، اكتسبت صبغتها النهائية عبر مراحل وطبقات تحريرية لا تدرك ظروفها وأصولها إلا عن طريق التخمين والترجيح. في مقابل ذلك كان المسلمون يتمتعون بمعيار ثابت للإيمان هو القرآن كلام

(4) انظر P. Ricoeur, Préface à R. Bultmann, Jésus ... (La question herméneutique) ، ص 169.

الله، ولم يكن كتابهم تأويلا بشريا لشخص محمد كما كانت الأناجيل تأويلا بشريا لشخص عيسى. لقد كانوا منذ حياة نبيهم يميزون بدقة بين ما يُلغَمهم إياه على أنه كلام الله فيحفظ ويتداول، وبين كل ما يلفظ به من كلام في حياته العامة والخاصة، وهو ما جمع جزئيا في متون الحديث فيما بعد، ويدخل فيه الكلام الملهم المصطلح عليه بالحديث القدسي. وبقطع النظر عن أن رسالات الأنبياء السابقين قد صيغت في قالب مماثل أو كانت دعوات لم يحتفظ بها بنفس الدقة التي تميّز بها الاحتفاظ بالدعوة المحمدية، فلا مجال لعدم الاعتراف بأنه لا نظير للقرآن من هذه الزاوية، أي من حيث استثنائه دون سائر الكتب المقدسة بتسجيل ما جاء به الرسول تسجيلا أميناً ودون تأويل، رغم ما حصل من القضاء على المصاحف غير الرسمية - وبعضها لصحابيين غير مقدّوس - البتة فيهم. مثل عبد الله بن مسعود -، وما تمّ من تغليب قراءات على أخرى خوفاً للافتراق وتشتت الكلمة، وما افتقدناه إلى الأبد من «وضعية الخطاب» الأصلية بما تتضمنه من معانٍ حاقّة، ووعينا بالمسافة التي تفصل بينها وبين الخطاب المدوّن في المصحف.

وكان محور الخلاف أن النصارى سمحوا لأنفسهم بتأويل العهد القديم حسب إيمانهم الخاص وأضافوا على نظرياتهم صفة المطلق، ولم يسمحوا للمسلمين، وهم المتمتعون بمعيار أدق وأثبت، بنفس الحقوق فأنكروا عليهم مشروعية تأويل اليهودية والنصرانية وكتبها حسب مقتضيات الرسالة المحمدية. وتثبت المسلمون في هذا المجال بمنطق الدعوة القرآنية باستمرار، فاتجهت جهود المجادلين منهم في اتجاهين متكاملين تندرج تحتها كل الأفكار الفرعية التي عبروا عنها، أولها التأكيد على اشتراك الرسالات الدينية، بما فيها المسيحية والإسلام، في الدعوة إلى توحيد الإلهي، وثانيها بيان الانحرافات النصرانية المتأخرة عن زمن عيسى عن ذلك التوحيد ذاته. ويتعذر فهم حملتهم على عقيدة ألوهية المسيح، وبالتالي تجسد الله فيه، وعلى ما آلت إليه من إيمان بالثالوث، وما ارتبطت به من مفهوم للفداء وتمخضت عنه من سلوك وأخلاق، دون إدراك الأساس الذي قامت عليه هذه الحملة.

وقد يكون الانطباع الذي يحصل لقارئ ردودهم أنهم في واد والنصارى في واد. وهو انطباع صحيح إذا ما اعتبرنا نظريات الطرفين في حد ذاتها، فلا سبيل بالفعل إلى التوفيق بينهما دون الوقوع في تأليفية زائفة، ولكنه انطباع في حاجة إلى تعديل إذا ما اعتبرنا اشتراكهما في العقلية والمنهجية معاً. إنها متفقان رغم كل شيء على الإيمان بوجود إله واحد خالق كلّ البشر، وبلتجان كلاهما إلى المقولات

اليونانية لتفسير إيمانها وإلى المنطق اليوناني للبرهنة عليه، وبعبارة موجزة فهما ينتسبان إلى نفس الأطر المعرفية.

كانت كل الردود تنتسب إلى المحاولة المتمثلة في حصر جميع الحقائق - بما فيها الله - وترتيبها في نطاق الخطاب السائد آنذاك بما يطغى عليه من جدلية شكلية وخضوع إلى متصورات متحجرة لا تخرج عن المقولات الأرسطية العشر وتحديدات پرفيروس ( Porphyre ) المنطقية، بينما كان القرآن يتحدى هذا الحصر ويثير مع كل قارئ ومع كل قراءة جديدة معضلات المبدأ والمصير ومنزلة الانسان ووظيفته في الكون. ومن هنا كان السعي إلى توفير الأدلة على صحة كلام الله شبيها بقبول الأوامر الإلهية بلا تبرير من حيث عدم التمييز بين اللغة المفارقة واللغة الفطرية الآنية أو بين التعبير الرمزي الثري والمحتمل لعدد لا يحصى من المعاني والتعبير التصوري ( conceptuel ) المؤدي للمعنى واحد، ومن حيث اعتبار الخطاب البشري المتعلق بكلام الله كافيا للدلالة على كل أبعاده. ويمكن القول إن هذا النموذج المعرفي السائد في الإطار الثقافي العربي الاسلامي ذو صلة متينة بالضمير الميثي المهيمن في ذلك الاطار. ولا فرق في هذا المستوى بين المتكلمين وعلماء اللاهوت حين يسمحون لأنفسهم بالحديث باسم الله وعن ما يليق به وما لا يليق أي حين يسقطون المعطيات التجريبية على البنى المفارقة.

و ينبغي أن لا نغفل عن أن هذه العملية الذهنية ليست اعتباطية، فالدين والثقافة والدولة عناصر متآزرة تعمل على توفير الانسجام وتتوق إلى توحيد المشاعر والمصالح، وهي قوى معدلة في مواجهة قوى التفكك المتمثلة في تعدد الآراء والفرق والأجناس والأقليات والعادات وما شاكلها. فلا غرو أن ينقلب الدين الى جملة من القواعد والقوانين والمؤسسات في خدمة الشرعية الرسمية أو الشرعية المراد لها أن تكون رسمية، وأن ينحصر البحث عن المعنى في نوع من التقليد والتكرار يكرسه أنموذج خطاب مصطلح عليه إن خلا من العفوية فهو يحقق عملية الإبلاغ الضرورية ويجسم نمطا فعالا من التضامن التاريخي. ويفتصر إذن النصيب الشخصي للمفكر المجادل، متكلمها كان أو فقيها أو فيلسوفا، على تنظيم هذا الخطاب والتقريب بين الآراء والمشاكل المعهودة وترتيب القيم والخلو المستمدة في كثير من الأحيان من سياق تاريخي مختلف. وبذلك يمارس مع معاصريه ومع العرب والمسلمين عامة علاقات ذاتية نظرا لتعودهم على قبول هذا النمط من الكتابة وعلى استعماله باطراد بطريقة تفهم فيها الألفاظ فهما تضامنيا غير مدين إلى الأصل اللغوي والاشتقاق إلا في حدود ضيقة جدا. وحتى التخطيط المتبع في هذه المؤلفات

فليس القصد منه في الغالب التحليل ثم التأليف وربط الأفكار بطريقة تؤدي إلى نتيجة مقبولة، وإنما يتميز بتراكم المعلومات المتعلقة بغرض ما بصفة تؤدي إلى تشبع القارئ بها في مستوى اللاشعور أكثر مما تؤدي إلى الاقتناع العقلي الثابت. وما الترتيب إذن والتبويب والتفصيل إلا طرق في العرض هي من سمات نمط المعرفة يسعى إلى التتميم (totalisation) وشمول المعارف المسلم بها.

وهكذا يتجلى دور العقل في المباحث الدينية عموماً وفي تمييز صحة دين ما بحيث يكون كل عاقل ملزماً باتباعه وترك ما سواه. فقد اعتبر العقل قوة مؤسسة للحق واليقين وحكما بين الخطأ والصواب في ميدان الإيمان، ونفيت امكانية تعارض الحقيقة المبنية على البرهان العقلي مع الحقيقة التي يفرضها الدين الحق، إذ أن العقل منزّه عن الضلال إذا ما طبق قواعد المنطق تطبيقاً سليماً، وليس له أن يستنبط الحقيقة بل هي كامنة فيه وعليه فقط بيانها وتوضيحها إلا في «المعاني الجائزة» فينتظر «ورود الأمر به لعجزه عن إدراك الحقائق كلها بذاته واحتياجه في الكثير منها إلى مواد من خارج» وفي العبادات وسبيلها التقليد الذي به يستحق الثواب (5).

وقد أدى الاقتناع بدور العقل إلى جعله في خدمة الدين، وبالتالي إلى الحكم على الأديان الأخرى من خلال المعايير الإسلامية البحتة المستمدة من أصول الدين وأصول الفقه والتي يعتقد أنها معايير عقلية كونية وموضوعية. ولذا تقدّم المتصورات والتحديدات وفتيات العرض والتحليل المقبولة في نطاق الفكر الإسلامي على أنها يقين ملزم للآخرين، بينما هم يرفضونها من الأساس ويتوخون نفس المنهج للاستدلال على تفوق دينهم. فلا عجب أن نجد في الجدل بين المسلمين والنصارى نفس الأسباب الداعية إلى سوء التفاهم التي نلاحظها في الجدل بين الفرق الإسلامية نفسها من بناء نتائج تبدو مقبولة في نطاق منظومة ما ولكنها مرفوضة من قبل أصحاب منظومة أخرى لعدم موافقتهم على مقدماتها، ولأن اللغة مثقلة في كل مرة بشحنات معنوية خاصة تجعل الحوار ضرباً من المناجاة الذاتية. وفي هذه الحالة يبرز مدى تعويض العالم الواقعي بعالم آخر خيالي لكن منسجم ومتماسك لدى كل الذين اشتغلوا بالجدل الديني، كما يتضح بعد اهتمامات الإنسان المعاصر المعرفية عن اهتماماتهم.

وفعلاً فإن أصحاب الردود كثيراً ما ينسون مخاطبة النصارى على أنهم يمارسون

---

(5) العامري، الاعلام بمناب الاسلام، ص 104.

دينا حيا وهمتمون بالعكس بوثائق من كتبهم المقدسة أو من مقررات مجامعهم فيعاملونها وكأنها وثائق إسلامية ينبغي أن تتوفر فيها نفس الشروط، ويستخرجون منها نصرانية مجردة لا تمت إلى مشاغل النصارى أنفسهم إلا بصلة باهتة إن لم تكن صلة معكوسة. فما يعينهم في المقام الأول هو الإتيان بحجج مضادة تكون منسجمة مع علم الكلام الإسلامي وامتدادا له. والسبب في ذلك واضح، أن الإسلام تفسير كلي لجميع الظواهر الطبيعية والثقافية بدون استثناء، وقادر حسب تعبير عبد الله العروي عند مقارنته للماركسية بالإسلام على «استيعاب التاريخ كله وتبرير كل أمة في خصوصياتها ومدّ الجميع بمستقبل ليس هو في حد ذاته ملكا خاصا لأحد» إذ «القرآن والسنة يؤكدان أن الإسلام وإن كان متأخرا عن المسيحية واليهودية فإنه ليس شيئا مخالفا، وأنه لا يحتوي على بدعة ولا على تقليد خالص ولكنه في جوهره رجوع إلى معين مشترك. فلا اليهود ولا النصارى قد اختارهم الله، لقد كانوا مدعّوين أولا دون أن تكون تلك الأولوية الزمنية أولوية أنطولوجية في شيء. ولذا فإن الإسلام يدعوهم جميعا إلى كلمة واحدة وإلى مصير مشترك ليس لأحد بما أنه الله» (6).

وان الخوض في مقتضيات المعاصرة والمشاكل التي أحدثتها في مستوى الضمير الديني على وجه التخصيص يبعد بنا لا محالة عما التزمنا به من عدم تجاوز دراسة خصائص الفكر الإسلامي في صلته بالمسيحية في عصر نشوء هذا الفكر وازدهاره، ولكن الوقوف عند آفاقه في فترة مازالت وطأتها شديدة على الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر إلى حد تكبيله قد يساعد على تفجير السنة الثقافية المنغلقة وعلى فسح المجال لخطاب آخر لا يقل عنه مشروعية، ولعله أن يكون أكثر إخلاصا لمقاصد الوحي وأغراضه المتجاوزة للحدود الزمانية.

كان الإسلام، في ظل حضارة متكاملة، يمثل نظاما قادرا على استيعاب مختلف العناصر البشرية والثقافية وصهرها في بوتقته، ولم يكن يجد أمامه مزاحا جديا من شأنه تعطيل جاذبيته الفعالة. كان يمكن للفلسفة اليونانية أن تمثل عقبة جدية في سبيل انتشار مصداقيته، ولكنه تحطّطها بأخف الأضرار، وكانت الأديان المتواجدة في البلاد المفتوحة تمثل جهات تحتمّ عليه تكييف سلاحه في كل مرة لخرقها. فحصر اليهودية في الفئات المؤمنة بعد بها بدون صعوبة تذكر، لأنها ليست ديانة تبشيرية من جهة ولأن الفكر اليهودي كان يمر بفترة خول نسبي قبل

(6) A. Laroui, L'idéologie arabe contemporaine, ص 145.

ظهور متكلمين من بين أتباعه تشبعوا بترائهم الديني الخاص وبعلم الكلاء الاسلامي بداية من القرن الخامس /الحادي عشر من جهة أخرى. وقاوم ديانات الفرس بالترغيب والترهيب و بحصوص عن طريق تفكيك المؤسسات التي تدعمها. أما المسيحية فقد تحتم عليه تحييدها في مرحلة أولى بقطع صلاتها بمراكز النفوذ السياسي والديني خارج دار الاسلام وبتسيخ الخلافات التي تفرق بين كنائسها، ثم التفت إلى مستوى التنظير فيها، وكان مزدهرا إلى حد بعيد، فعمل على زعزعة أركانه، فكانت الردود على النصارى التي اهتمنا بها في هذا البحث.

وقد توخى المسلمون الطرق التي رأوها أكثر ملاءمة لبلوغ هذا الغرض بحيث لم يعتمدوا على النصوص القرآنية والأحاديث النبوية إلا في نطاق ضيق جدا، وناقشوا المسيحيين في تأويلهم للنصوص «الكتابية» متى كانت معتمدتهم، في عقيدة التجسد بالخصوص، وناقشوا في الأدلة العقلية والمنطقية متى كانت مستندهم، في عقيدة التثليث أساسا. ولم يراعوا في الأغلب الصيغ المعبرة عن تلك العقائد بقدر ما اهتموا بها في ذاتها وفي النتائج المترتبة عنها.

لهذه الأسباب كلها، وكذلك لأن جميع الردود لم تصلنا. تحتم علينا اعتبار مصادرها وكأنها تمثل مدونة واحدة تحتوي على مقاربات متكاملة وفيها أحيانا تكرار لنفس المعاني والأفكار، ولم نر فيها ما يبهر اتباع منهج زمني ( Diachronique ) رغم تنبيهنا إلى مظاهر التطور فيها كلما اقتضى الأمر ذلك، وحرصنا لنفس تلك الأسباب على الاستجداد بوثائق أخرى غير كتب الردود. وكما أننا اعتمدنا النصوص الأدبية - بالمعنى الواسع لفهوم الأدب - لدراسة العلاقات بين المجموعتين البشريتين الاسلامية والمسيحية، فإن الواقع اليومي لتلك الصلات كان نصب أعيننا عند تحليلنا للنصوص.

وربما كانت إحدى النتائج الهامة لاستغلال مختلف المعلومات المتوفرة تبين المستويات الثقافية التي يندرج فيها المجهود الجدلي: من الرغبة الصادقة والعميقة في إفادة الطرف المقابل بالحق الذي يؤمن المجادل أنه عرفه إلى ترديد قوالب جاهزة جريا على سنة التأليف في المباحث الكلامية، مروراً بمسيرة سياسة الدولة الظرفية في التضييق على أهل الذمة، وبالحرص على تثبيت المسلمين في عقيدتهم وتحصينهم من حملات التشكيك، وبردود الفعل على مبادرات نصرانية في التنقيص من شأن الاسلام أو في مهاجمته عسكريا وعلى مسؤولية بعض الفئات النصرانية في فساد الحالة الاقتصادية أو الاجتماعية أو الأخلاقية.

لكن الظاهرة اللافتة للانتباه في هذا الصدد أن الردود على النصارى مهما بلغت من العنف والصرامة لا تدعوا البتة إلى إرغامهم على الدخول في الاسلام ولا تدل على أية نية مبيتة في إكراههم على ذلك. وليس من قبيل الصدفة أن لا يوجد فيها مفهوم مقابل للتنصير ( conversion ) وأن يكون مصطلح «الأسلمة» ( Islamisation ) لم يظهر إلا منذ عهد قريب جدا في ظرف متأثر بالصراع الأيديولوجي - السياسي المتبني، عن غير وعي في كثير من الأحيان، لمقولات غربية - متأثرة إذن بالتراث المسيحي - غربية عن ماضي الفكر الاسلامي. كان أصحاب الردود يشعرون بأداء واجب في الدفاع عن الاسلام ودحض النصرانية، وكانت سماحة الاسلام في إبقاء غير الراغبين في اعتناقه على دينهم من جملة ما يفتخرون به عن جدارة.

وكما أن الممارسة الاسلامية التاريخية كانت منسجمة في هذا المستوى مع النظرية فلم تسع السلط الحاكمة إلى إكراه النصارى، وغير النصارى، على الاسلام، فإن كتب الجدل الديني لم تكن، مرة أخرى، «عقائد» شخصية، بل كانت أساسا تعبيراً عن عقيدة المجموعة الاسلامية الباحثة عن مميزاتا وتماسكها، بينما يبدو المفكر الاسلامي اليوم وكأنه يبحث عن إنقاذ نفسه أولاً، وافتقد ذلك التضامن العضوي مع المؤسسات الاجتماعية التي يتم في نطاقها تفاعل الفرد مع الأمة التي ينتسب إليها.

ويبدو هذا الفرق على صعيد آخر في أن العديد من المسلمين المحدثين بدؤوا يقتنعون بعدم جدوى الجدل، وبأن الخطاب في حد ذاته لا يؤدي إلى الايمان بالاسلام ولا بغيره، ما لم تعضده ظروف موضوعية تؤهل المتقبل لتغيير رأيه، وبالخصوص، ومن وجهة نظر مؤمنة، ما لم تحصل الهداية الإلهية لذلك المخاطب. وأدى هذا الاقتناع بدوره إلى اعتبار واجب المسلم متمثلاً في توضيح ما يؤمن به هو إن طلب منه ذلك، وفي التعبير عن الأسباب التي تدعوه إلى عدم مشاركة الطرف المقابل معتقداته في كنف الاحترام، ودون دحضها، بل مع الاستعداد النفساني إلى قبول ما هو إيجابي فيها أو في آثارها الأخلاقية مثلاً.

ومما يدعم هذا الاتجاه بروز عوامل موضوعية أثرت تأثيراً متزايداً في الفكر الاسلامي الحديث ودعته إلى مراجعة الحلول التي ارتضتها الأجيال الاسلامية السابقة. من أهم تلك العوامل دخول المجتمعات الاسلامية المعاصرة مرحلة التعددية المذهبية بصفة فعلية بحكم اتصالها بغيرها من المجتمعات والثقافات عن طريق البعثات والمبادلات التجارية والوفود السياحية والمليقات الدولية وعن طريق المطبوعات والأشرطة السينمائية والتلفزة وغيرها، وبحكم تغير أنماط المعيشة

وطرق الانتاج، وخروج المرأة إلى المجتمع، واستفحال الهجرة من البوادي والأرياف إلى التجمعات الحضرية الضخمة وإلى البلاد المصنعة أو الثرية. فكان من آثار هذه الأوضاع الجديدة أن تقلص الضغط الاجتماعي على الأفراد ولم تعد البنى التقليدية تؤدي دورها في تلقين الأجيال الصاعدة قيماً ثابتة تشترك فيها مختلف خلايا المجموعة. فلا الأسرة ولا المدرسة ولا هندسة البيوت والأحياء والمدن ولا التجمعات المهنية ولا الأنظمة السياسية استطاعت المحافظة على الوظائف التي كانت تشغلها إلى عهد قريب.

وليس تبني قيم الحداثة أهون تلك العوامل الموضوعية. فالمساواة وحقوق المواطنة وحرية الضمير والمعتقد من المبادئ التي أخذت تشق طريقها بثبات نحو الاستيطان في الضمير الإسلامي الحديث. فلم يعد الإلحاد والانتساب إلى غير الإسلام يمثلان نفس العار الذي كانا يمثلانه من قبل، وبذلك سقط العديد من الركائز الاجتماعية للمجادلات الدينية.

على أن العامل المباشر في العدول عن الجدل هو تجديد إشكالية القراءة للنصوص الأدبية والدينية على حد سواء، من جراء الدفع الكبير الذي عرفته الألسنية في العقود الأخيرة. فقد صار اليوم من الحقائق المتفق عليها عند الألسنيين أن النص لا يحتوي من المعاني إلا ما يضيفه عليه القارئ، وأن تلك المعاني ليست اعتباطية، بل هي ثمرة التفاعل بين ثلاثة عناصر رئيسية هي النص ذاته، والمجتمع بظروفه التاريخية التي هي في توازن غير قار، والقارئ بشخصيته المتميزة وموروثه الدلالي. ولا يخفى ما لهذا الاكتشاف من انعكاسات شتى على التعامل مع النص القرآني. فقد كان المؤمن مطمئناً إلى أن القرآن لا يحتوي إلا على معنى واحد صحيح، وأن المفسر قادر على الوصول إليه متى توفرت فيه جملة من الشروط وخاصة تمكنه من علوم العربية، وطرق رواية الحديث، وأسباب النزول، وتاريخ الأمم الماضية. وافتقد اليوم هذا الاطمئنان ولم يعد واثقاً كل الوثوق من أنه يستطيع بلوغ المعطى الموحى به بمجرد التسلح بالمعارف الضرورية، وتجاوزت إذن مسألة القراءة الخلاف الكلاسيكي حول المحكم والمتشابه في الآيات القرآنية لتحث المسلم على التحلي بقدر لا بأس به من التواضع في تقرير ما هو منسجم عضوياً مع مقاصد القرآن وما ليس بمنسجم معها، وعلى القبول بتعدد المسالك المستجيبة إلى توق الإنسان نحو المطلق، نحو الله.

لكن يحق لنا من جهة أخرى أن نتساءل عن مدى تهيؤ المفكرين المسلمين اليوم - أي في ظروف تحلف العالم الإسلامي - من الوجهة العلمية الخالصة إلى



محاورة أتباع الأديان والايديولوجيات الحديثة بحيث يكونون مخلصين اخلاصا حركيا للماضي وتممكين في الآن نفسه من الاطلاع على الأديان والثقافات التي يتعاملون معها. وإذا كان أصحاب الردود في الفترة التي اهتمنا بها مطلقين في جملتهم كما رأينا على كتب النصارى المقدسة وعلى تفاصيل الخصومات المسيحولوجية بين مختلف الكنائس الرئيسية في عصرهم وحتى على اللغات المستعملة في تلك الكنائس، فكم عدد المسلمين الذين يتابعون في عصرنا تطور «الحركة المسكونية» وتيارات الفكر المسيحي المتشعبة؟ ومن منهم - وبالخصوص من الذين يدعون عرض عقائد النصارى أو مجادلتهم والتي هي أحسن (7) - يعرفون بدقة خصائص فيفساء الكنائس المتواجدة في البلاد العربية، بله ما يميز المسيحية الكاثوليكية والأرثوذكسية والبروتستانية بعضها عن بعض في تعاليمها وتنظيمها وطقوسها، و يعلمون مثلا أن الكنائس البروتستانية المنضوية تحت لواء «مجلس الكنائس المسكوني» لم تتفق إلا على أن عيسى «رب» بكل ما تحمله هذه تعبارة من تاويلات عديدة بل متناقضة، وأن أربعة وثلاثين في المائة من الفرنسيين الكاثوليكين الذين شملهم سبر للآراء أجري سنة 1975 م. لا يؤمنون بأن عيسى إله، وأن أربعين في المائة منهم ينكرون أن يكون اليوم حيا حقيقة كما نقول الكنيسة؟ (8)، والحال أن تلك هي بعض مظاهر واقع المسيحية ومن الخطر الحديث عنها أو مخاطبة أتباعها وكأنهم مازالوا إما ملكيين أو نساطرة أو يعاقبة. فن المؤكد أن الفكر اللاهوتي المسيحي ما ينفك يتطور، وأن من العبث مناقشة القول بالأقانيم والأشخاص مثلا كما لو أنها مازالت تحتل في واقع ذلك الفكر نفس المكانة التي كانت لها في القديم، إذ هناك اليوم تهميش ملموس للتشليث واحتفاظ به كتعبير «أدبي» تاريخي لا يدل على حقيقة ما يعتقد عامة النصارى، مثلا أن عقيدة التجسد الالهي في عيسى وأخبار ولادته البتولية وقيامته من بين الأموات وصعوده إلى السماء تواجه صعوبات جمة في فرض نفسها على عقول

(-) الأمثلة عديدة ويمكن أن نذكر منها:

— محمد أبو زهرة، محاضرات في النصرانية،

— د. أحمد شبلي، مقارنة الأديان، 2 - المسيحية،

— عبد الله العظمي، كتاب سلاسل المناظرة الاسلامية النصرانية،

— أحمد حجازي السقا، أقانيم النصارى، الخ.

(8) J. Delumeau. Le Christianisme va-t-il mourir? ، ص 12 ، وهو ينقل عن La vie catholique

عدد 1557، 2 جويلية 1975.

مسيحي آخر القرن العشرين (9). بل إن الدين المسيحي أصبح في الولايات المتحدة الأميركية خاضعا إلى حد بعيد لقاعدة العرض والطلب التي تسيّر حسبها الحياة الاقتصادية فأصبحت تعاليم الكنائس وتنظيماتها تحاول الاستجابة قدر الامكان إلى رغبات جمهور «المستهلكين للبضاعة» الروحية والأخلاقية أو النفسانية في نطاق الحياة الخاصة والأسرة، وأزاحت منها العناصر الماورائية التي لا تجد نفس الإقبال أو كادت (10).

ومن السذاجة أن ندعي أن المسيحية وحدها عرضة لمثل هذا التحول. فالقوى السوسولوجية التي أحدثت هذا التغيير تعمل عملها، وإن في بطء ودرجات متفاوتة حسب الأصناف الاجتماعية، في المجتمعات التي تدين بالاسلام. إن بعض المفاهيم التي كانت لا تثير في الضمير الديني أي مشكل - مفهوم «السماء» مثلا - قد ثورتها المعرفة الحديثة من أساسها، وإن المعلومات التي يتلقاها الطلبة في المعاهد والجامعات عن أصل الإنسان وعن تكوينه البيولوجي وعن التفاعلات الكيميائية التي تتحكم في عمل المخ البشري، وغيرها مما لا يحصى من المعلومات التي ما كانت متوفرة لأسلافنا، لتفرض إعادة النظر في الكثير من المسلمات المصطبغة بالدين في ذهن عامة المؤمنين، وتحتّم تحديث الفكر الديني حتى يتلاءم مع العصر. وهو طريق محفوف بالمخاطر والمزالق، لكن لا تنفع فيه الخطابة الفارغة ولا كمّ الأقوال ومنع مواجهة الآراء المختلفة بعضها بعضا (11).

ألا تبدو حينئذ العناية بمثل هذه القضية الحيوية أجدر بأن تصرف الجهود إليها من الاشتغال بالمجادلات الدينية من نوع تلك التي درسناها في بحثنا؟ بلى! ولكن إلى حد ما، فالعناية بها لا يصح أن تكون من طريق واحد وبصفة مباشرة فحسب، ولعل دراسة الجدل الديني وغيره من ميادين الفكر الاسلامي القديم بناهج حديثة من الأعمال التي من الضروري القيام بها لتحقيق نفس الهدف. ثم

(9) يقول مثلا أ. مالي ( A. Malet ) . وهو فيلسوف مسيحي ينتمي إلى البروتستانتية التحررية :  
-Pour ma part, je ne crois pas que Jésus soit Dieu au sens où le dit le Concile de Nicée et toute la tradition dogmatique, il n'est pas la deuxième personne de la Trinité, il n'est pas Dieu. Il est-ce qui signifie tout autre chose - la révélation de Dieu, c'est à-dire celui qui a entièrement renoncé à soi pour faire la volonté de Dieu.- in Judaïsme. Christianisme islam. p 31

وانظر كذلك آراء رجل يعد نفسه من الكاثوليك مثل ج. موريل ( G. Morel ) في :

Questions d'homme Jésus dans la théorie chrétienne

(10) انظر في هذا الصدد P Berger. La religion dans la conscience moderne ص 228-232 بخصوص .

(11) لقد وضع كانط ( E. Kant ) قاعدة يجدر تطبيقها على ما نحن بصدده، ومفادها أنه «إذا أُنقِيت الصعوبات عمدا أو أبعدت فقط بواسطة مسكنات فإنها تصبح، طال الزمان أو قصر، أدواء لا علاج لها تنفس العلم بأن تدرجه في الشك المطلق» Critique de la raison pratique . ص 110 .

أليس ينبغي إلقاء الأضواء على هذا الجانب من التراث وتصنيفه الحساب معه حتى لا يبقى تعلق للكسل الذهني والخوف من مواجهة المشاكل مهما بدت مستعصية على الحل! وعلى كل، فنحن نفضل كنس الأوساخ من أمام بيوتنا بأنفسنا على أن يتولى غيرنا كنسها فيوشك أن يعثر فيها على جواهر، ولا يبقى لنا سوى الحسرة على إضاعة الفرصة.

وإننا لم نعثر في عملية التنظيف التي دُرِّجَ على جواهر ذات قيمة فريدة، ولا نقدر أن الردود على النصارى من الآثار التي تستحق الخلود بصفة خاصة، ولكننا استفدنا من تحليلها عن كثب، وعلاوة على كل النتائج الفرعية والعامية التي استخلصناها، فائدتين خطيرتين على الأقل: فقد نبهتنا كتب الجدال إلى ما ينبغي طرحه فيها من ناحية، وإلى ما يتعين الاحتفاظ به منها من ناحية ثانية. أما ما ينبغي طرحه بالخصوص فاحتقار الطرف المقابل وتشويه آرائه ومحتوى كتبه والحرص على إفحامه عن طريق المنطق الشكلي والبراهين السفسطائية. وأما ما يتعين الاحتفاظ به فغائية تلك الردود وهي العناية بالآخر وحب الخير والسعي إلى معرفة عقائده معرفة دقيقة ومفصلة والدفاع عما يعتقد أنه الحق دون التفكير في إكراهه على قبوله. تلك قيم إنسانية لا يسع الباحث التزام الحياد إزاءها، وتتعدى ميدان الجدال الديني الضيق لتشمل العلاقات بين البشر وتدعم كرامة الانسان مهما كان لونه وجنسه ومعتقده.

وأخيرا فإن ما يطمح إليه هذا البحث، بإلقاء الأضواء على ميدان كنا نشعر باستمرار أنه مثير بسرعة للحساسيات الشديدة وأنه في حاجة رغم ذلك إلى أن يتناول بصفة موضوعية، هو المساهمة المتواضعة في إرساء نمط واع من التعامل مع التراث العربي الاسلامي، بحيث يكون حافزا على الإبداع وعلى تجاوز ذلك التراث الذي أنتجته أناس مختلف عنهم أكثر مما نلتقي بهم في النظرة إلى الكون وفي القيم ومناهج التفكير وفي الظروف التاريخية بمعناها الواسع.

وإذا كانت صيغة الموضوع التأليفية قد فرضت علينا الجمع بين أغراض كثيرة كل واحد منها يصلح ليكون مادة بحث مستقل، فلم نوفقها حقها من التحليل وأوجزنا وعممنا متى كان التفصيل يبعدنا عن منطق البحث ذاته. وإن كان يقتضيه تشعب المسائل المطروقة، فلعل عملنا يسهل على الباحثين التعمق فيها والإحاطة بأبعادها المختلفة %

## فهرس انتقائي للمصطلحات \*

		- أ -	
Islamisation	أسلمة	Pères, Patriarches	آباء
Esséniens	أسينيون	Synchronique	آني
	اشترك الاسماء والصفات	Diocèse	أبرشية
Communication des idiomes		Paternité (divine)	أبوة
Réforme (protestante)	إصلاح	Ebionites	أبيونيون
Contre - Réforme	إصلاح مضاد	Union (hypostatique)	اتحاد (اقنومي)
(catholique)			
Arbitraire	اعتباطي	Conjonction	اتصال
Confession	اعتراف	Impossibilité	إحالة
Eucharistie	افخارستيا	Eschatologique	أخروي
Apollonaristes	أفولنارسطية	Disciples de Grégoire	أخريغورية
Hypostase (s)	أقنوم (ج أقانيم)	l'Illuminateur	
Clergé	اكليروس	Arianisme	أريوسية
Clérical	اكليروسي	Evêque	أسقف
Millénariste	ألفاني	Evêché, Episcopat	أسقفية
Elkasaïtes	ألكساثيون		

\* أثبتنا في هذا الفهرس المصطلحات المستعملة في معنى خاص أو غير المعهودة في تعبير اسلامي مع مقابلها في الفرنسية حتى نرفع ما عسى أن يحصل من اللبس في ذهن القارئ ، وأعرضنا عن ذكر ما اعتبرناه معروفا لشيوخه (لم نذكر مثلا تأليفي بمعنى Synthétique وشاهد بمعنى Témoin أو بمعنى Citation ، Texte cité ولم نثبت المصطلحات المشهورة من أمثال توراة ، إنجيل ، روح القدس ، الخ) بينما أوردنا مصطلحات عربية عديدة لنفس المفهوم (مثلا : عماد ، تعמיד ، تغطيس في مقابل Baptême) .

Interprétation, Herméneutique تأويل

Herméneutique, Interprétatif تأويلي

Mission تبشير

Totalisation تميم

Trinité, Trithéisme تثليث

Blasphème تجديف

Incarnation تجسد

Transfiguration تجلّ

Indulgences تساهلات

Credo تسيحة الايمان

Anthropomorphisme تشبيه

Chosification تشيئة

Vénération تعبد

Prédication تعليم

Baptême تعميم

Baptême تغطيس

Baptiste تغطيسي

Inquisition تفتيش

Con nunion تقريب

Tradition تقليد

Apologie تمجيد

Apologétique تمجيدي

Communion تناول

via remotionis تنزيه

Christianisation تنصير

Pénitence توبة

monothéiste توحيد

- ث -

Trinité ثلاث

Dualistes ثنوية

Théotokos أم الله

Paraboles أمثال

انثاق (الروح القدس من الأب والابن)

Procession

Déchristianisation انحسار النصرانية

Humain particulier إنسان جزئي

Humain Universel إنسان كلي

Ontologique أنطولوجي

Anoméisme أنومية

Disciples d'Eutychès أوطاخية

Icône ايقونة

Fidéiste إيماني

- ب -

Papauté بابوية

Anagogique باطني

Virginité بتولة

Espèces (saintes) برشان

Démonstration par برهان الخلف

l'absurde

Patriarche (s) بطرخ (ج بطارخة)

بطرك (ج بطاركة)

بطريق، بطريرك

Reliques بقايا القديسين

Filiation (divine) بنوة

Synagogue, Eglise بيعة

Pélagianisme بيلاجيانية

- ت -

Syncretiste تألفي

Incarnation تأنس

Apôtre	رسول
Pastoral	رعائي
Elévation	رفع
Monachisme	رهبانية، رهبنة
- ز -	
Diachronique	زماني
- س -	
Sabellianisme	سابليانية
Ordonner	سَامُ
Samaritain	سامري
Septante	سبعينية (توراة)
Mystère, Sacrement	سَرّ
Sacramental	سَرّي
apostolique	سليحي
Sanhédrin	سنهدرين
Synode	سنهدوس
Sociniens	سوسينيون
Simonie	سيمونية
- ش -	
Saint, Martyr	شاهد
Diaspora	شتات
Personne	شخص
Credo	شريعة الايمان
Rameaux	شعائين
Diacre	شمّاس
- ص -	
Sabéens	صابئة
Thaumaturge	صاحب كرامات

- ج -	
Catholicos	جائليق
Apostat	جاحد
Polémique	جدل
Polémique, Dialectique	جدلي
Substance	جوهر
ه	
- ح -	
Prêtre, Pontife	حبر
Inhabitation	حلول
Apôtre (s)	حواري (ون)
- خ -	
Péché originel	خطيئة أولى
Salut	خلاص
Chalcédonien (s)	خلفدوني (ون)
- د -	
Dogmatique	دغمائي
Epiphanie	دنج (= غطاس)
Matérialiste	دهري
Donatisme	دوناتية
Monastère (s)	دير (ج أديرة وديارات)
- ذ -	
Ousia	ذات
- ر -	
Pastoral	راعوي
Moine	راهب
Apocalypse	رؤيا
Apocalyptique	رؤيوية
rabbinique	رباني
Parousie	رجعة

Modalisme	فردانية وجهية
Postulat	فرضية
Phariséen (ون)	فريسي (ون)
Pâque	فصح (يهودي)
Pâques	فصح (مسيحي)
Force active	فعالية

- ق -

Adoptianiste	قائل بالتبني
Patripassiens	قائلون بمحنة الأب
Symbole	قاعدة إيمانية
Symbole des	قانون الايمان الرسولي
Apôtres	
Canonique	قانوني
Cappadociens	قبادوقيون
Messe, Eucharistie	قداس
Eucharistie, Sacrifice	قربان
Prêtre	قس، قسيس
Hypostase	قنوم
Monophysisme	قول بالطبيعة الواحدة
Monoénic gisme	قول بالقوة الواحدة
Monotélisme	قول بالمشيئة الواحدة
Cyrelliens, Collyridiens	قولورسية
Résurrection	قيامة
Césaropapisme	قيصرية — بابوية

- ك -

Prêtre	كاهن
La Bible	الكتاب المقدس
Biblique	كتابي
Prédication	كراسة
Verbe, Logos	كلمة

Sadducéens	صدوقيون
Ascension	صعود
Crucifixion	صلب
Monastère	صومعة

- ض -

Excommunication	ضرب بالحرم
-----------------	------------

- ط -

Nature	طبيعة
--------	-------

- ظ -

Docétisme	ظاهرائية
-----------	----------

- ع -

Accident	عرض (ج أعراض)
----------	---------------

Infaillibilité	عصمة
----------------	------

Dogme, Profession de foi	عقيدة
--------------------------	-------

Théologie	علم اللاهوت
-----------	-------------

Sécularisation	علمنة
----------------	-------

Baptême	عماد
---------	------

Pentecôte	عنصرة
-----------	-------

Parousie	عودة
----------	------

- غ -

Absolution, Rémission des	غفران
---------------------------	-------

péchés

Gnose	غنوص ،
-------	--------

Gnosticisme	غنوصية
-------------	--------

Zélate (s)	غيور (ون)
------------	-----------

- ف -

Rédempteur	فاد
------------	-----

Rédemption	فداء
------------	------

Hénothique مرسوم الاتحاد  
 Marcionisme مرقونية  
 Psaume (s) زمور (ج مزامير)  
 Masbothéens مسبوتيون  
 Volonté, Bienveillance مسرة  
 Oecuménique مسكوني  
 Messianisme مسيحانية  
 Christologie مسيولوجيا  
 Judéo-Chrétien مسيهودي  
 Postulat مصادرة  
 Messaliens مصليانية  
 Métropolitain مطران  
 Cognitif معرفي  
 Baptiste (Jean) معمدان (يوحنا)  
 Transcendant مفارق  
 Transcendance, Dissociation مفارقة  
 Canonique مقنن  
 Maccabées مكابيون  
 Royaume ملكوت  
 Melchites ملكية ، ملكانية  
 Monarchianisme ميوكانيكية  
 Controverse مباحكة  
 Manichéisme منانية  
 Apocryphe منحول  
 Mandéens مندائيون  
 Système منظومة  
 Converti مهتد  
 Diaspora مهاجر  
 Unitarien (s) موحد (ون)  
 Morisques موريسكيون

Totalitaire كلياني  
 Ecclésiastique كنسي  
 Clergé, Sacerdoce كهنوت  
 Clérical, Sacerdotal كهنوتي  
 Cosmologie كونولوجيا  
 Cosmisation كوننة  
 - ل -  
 Agnosticisme لا أدرية  
 Divinité لاهوت  
 Théologien, Théologique, لاهوتي  
 Divin لوليانية  
 Julianistes لوليانية  
 - م -  
 Manichéisme مانوية  
 Missionnaire مبشر  
 Consubstantiel متساو في الجوهر  
 Synoptiques متماثلة  
 Hellénisé متهيلن  
 Trinitaire (s) مثلث (ة)  
 Trismégiste (Hermès) المثلث (هرمس)  
 Idéalisaton مثلنة  
 Polémiste مجادل  
 Polémique, Controverse مجادلة  
 Synode, Concile مجمع  
 Passion محنة  
 Sauveur مخلص  
 Autel مذبح  
 Hiérarchie مراتب  
 Apostat مرتد



	- ه -		Montanisme	مونتانية
Hérésie		هرطقة	Monophysites	مونوفيزيون
Hérétique		هرطوقي	Mythologie	ميتولوجيا
Hellénistique		هلينستي	Mythique	ميثي
Homéousiens		هميوسيون		
Homéens		هوميون	- ن -	
	- و -		Humanité	ناسوت
Valentins		والينطية	Loi	ناموس
Prosélyte		وثنى متهود (أو متنصر)	Nestoriens	نساطرة
			Hiérarchie	نظام رتبي
Génération		ولاد (ة)	Spéculation	نظر
Filioque		(ومن الابن)	Grâce	نعمي
	- ي -		Antithèses	نقائض
Jacobites, Monophysites		يعقوبية	Novatianisme	نوفاتيانية

## قائمة المصادر والمراجع \*

### أ - العربية

- كاظم آل نوح، رد الشمس على أمير المؤمنين (ع) في موطنين في حياة رسول الله وبعده من طرق إخواننا أهل السنة، بغداد، 1955.
- الأخطل، شعر، 5 أجزاء في مجلدين، بيروت، 1891-1925.
- أبو الحسن الأشعري، مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، جزآن في مجلد واحد، ط. 2، القاهرة، 1969/1389.
- محيي الدين الأصفهاني، رسالة أشرف الحديث في شرفي التوحيد والتلث، نشرها وترجمها إلى الفرنسية م. أالار ( M. Allard ) وج. تروپو ( G. Troupeau )، (النص العربي ص ص 54-37) مع كلام لنفس المؤلف في العقل والعامل والمعقول ونتف من قوله في النفس، بيروت، 1962.
- أحمد أمين، ضحى الاسلام، 3ج، ط. 5، القاهرة، 1956/1375.
- أبو جعفر الصدوق محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، عيون أخبار الرضا، جزآن، طهران، د.ت.
- عبد الرحمان باچه چي زاده، الفارق بين المخلوق والخالق، القاهرة، 1904/1332.
- أبوبكر محمد بن الطيب الباقلاني،
- إعجاز القرآن، القاهرة، 1954/1374.
- كتاب التمهيد، ط القاهرة، 1947/1366 و ط. بيروت، 1957.
- البحتري، الديوان،
- ط الجوائب، 1300 هـ،
- بيروت، 1966/1385،
- القاهرة، 1963 (3 ج).

---

• أثبتنا في هذه القائمة المصادر والمراجع التي أحلنا عليها، دون غيرها من الكتب والفصول، ورتبناها ترتيبا أبجديا دون اعتبار «ابن» و «أبو».

- البخاري، صحيح، وج، القاهرة، 1345هـ.  
— عبد الرحمان بدوي،
- شخصيات قلقة في الاسلام، القاهرة، 1964،
  - شطحات الصوفية، ط. 2، الكويت - بيروت، 1976.
- ك. بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، 6 أجزاء صدرت، القاهرة، (ج 1، ط 3،  
1974؛ ج 2، ط 2، 1968؛ ج 3، ط 2، 1969؛ ج 4-5، ط 1، 1975-1976-1977).
- سعيد بن بطريق، (البطريك افثيشيوس المكنى بـ)، كتاب التاريخ المجموع  
على التحقيق والتصديق، جزآن، بيروت، 1905-1909.
- ابن بطوطة، تحفة النظائر في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار (رحلة ابن  
بطوطة)، ج 2، بيروت، 1395/1975.
- اسماعيل باشا البغدادي،
- إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، جزآن، استانبول، 1972.
  - هدية العارفين، أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، استانبول، ج 1، 1951،
- وج 2، 1955.
- الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج 14، بيروت، د.ت.
- عبد القادر البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، بيروت،  
1393/1973.
- أبو الحسن البلاذري، فتوح البلدان، القاهرة، 1350/1932.
- أبو القاسم البلخي،
- باب ذكر المعتزلة من كتاب المقالات، ضمن: فضل الاعتزال وطبقات  
المعتزلة (63-119)، انظر عبد الجبار.
  - مقتطفات من أوائل الأدلة في رد ابن زرعة، نشرة بولس سباط ضمن  
«مباحث فلسفية دينية لبعض القدماء من علماء النصرانية»، القاهرة، 1929، ص  
52-68.
- أبو الريحان البيروني،
- الآثار الباقية عن القرون الخالية، ط. بغداد (د.ت.)، مصورة عن ط.  
ليزرغ، 1923.
  - تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، حيدرآباد،  
1377/1958.

- عبد الله الترجمان، تحفة الأريب في الرد على أهل الصليب، ط. القاهرة، 1895م، وط. رومة، 1971م.
- أبو تمام، الديوان، 3ج، القاهرة، 1964.
- القاضي أبو علي المحسن التنوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، بغداد، ج1 و2، 1971/1391.
- أبو حيان التوحيدي،
- الامتاع والمؤانسة، 3ج في مجلد واحد، بيروت، د.ت. (مصورة عن ط. القاهرة).
- البصائر والذخائر، 4ج، دمشق، 1964.
- (ومسكويه) الهوامل والشوامل، القاهرة، 1951.
- ابن تيمية،
- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، 4 أجزاء في مجلدين، القاهرة، 1905/1322.
- منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، بيروت، د.ت. (مصورة عن ط. بولاق، 1904/1322).
- أبو منصور الثعالبي، يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، 4 أجزاء في مجلدين، مكة، 1979/1399.
- الثعالبي، قصص الأنبياء المسمى عرائس المجالس، ط.4، القاهرة، 1954/1374.
- الجاحظ،
- البخلاء، ط. الحاجري، القاهرة، 1958.
- البيان والتبيين، 4 أجزاء في مجلدين، القاهرة 1948/1367-1950/1369.
- التربيع والتدوير، ط. بلا، دمشق، 1955.
- حجج النبوة، ضمن رسائل الجاحظ، نشر السندوي، القاهرة 1933/1352، ص ص 117-154.
- الحيوان، 7ج، ط.3، بيروت 1969/1388.
- الرد على النصارى، ضمن ثلاث رسائل لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، نشر يوشع فنكل، القاهرة، ط.2، 1382هـ، ص ص 15-38.
- رسائل الجاحظ، ط. هارون، القاهرة، جزآن، 1964/1384 و3ج، 1979/1399.
- العثمانية، ط. هارون، القاهرة، 1955/1374.

- في الأخبار وكيف تصحح، نشره بلا Pellat في المجلة الآسيوية CCLV (Journal Asiatique) ، (1967) 1/105-91، مع ترجمة إلى الفرنسية، ص ص 81-90.
- عبد القاهر الجرجاني، الرسالة الشافية، ضمن: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، القاهرة، د.ت.
- جرير، شرح ديوان، بيروت، د.ت.
- الحاكم الجشمي، شرح العيون ضمن: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة (انظر عبد الجبار).
- رابع لطفي جمعة، بين ابن حزم الأندلسي والامبراطور البيزنطي نفقور فوقاس، مجلة الفكر، جويلية 1981، 63-70.
- ش. جنبيرو، المسيحية، نشأتها وتطورها، ترجمة عبد الحلیم محمود، بيروت، د.ت.
- أبو الفرج عبد الرحمان ابن الجوزي، نقد العلم والعلماء أو تلبيس ابليس، القاهرة، د.ت.
- ج. جوهر روس. اليافي، المسيح ابن مريم، بيروت، 1966.
- أبو المعالي الجويني، إمام الحرمين، شفاء الغليل فيما وقع في التوراة والانجيل من التبديل، بيروت، 1968؛ القاهرة، 1979.
- ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، 7 أجزاء، ط. 2، بيروت، 1370/1971 (مصور عن ط. حيدر آباد، 1329-1331 هـ).
- الطاهر الحداد، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، تونس. ط. 2، 1972.
- ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 5 أجزاء في مجلدين، القاهرة، 1321 هـ، وهامشه الملل والنحل للشهرستاني.
- علي إبراهيم حسن، التاريخ الاسلامي العام، القاهرة، ط. 2، 1959.
- طه حسين، في الشعر الجاهلي، القاهرة، 1926.
- إحسان حقي، منوسمرتي، كتاب الهندوس المقدس، دار اليقظة العربية (القاهرة ؟)، د.ت.
- هادي حسين حمود،
- مؤلفات المسعودي، مجلة «المورد» العراقية الفصلية، المجلد 8، عدد 3، (1979/1399)، 65-73.

- هنجح المستوحدي في بحث العقائد والفرق الدينية، رسالة ماجستير مرقونة، كلية الآداب، جامعة بغداد، 1975.
- د. طريف الخالدي، اللاهوت المسيحي وعلم الكلام الإسلامي، ضمن: المسيحيون العرب لجورج خضر وآخرين، 129-147.
- ظفر الإسلام خان، التلمود، نشأته وتعاليمه، بيروت، 1972.
- الخزرجي، مقامع الصليبان، تونس 1975.
- جورج خضر،
- لوحكيت مسرى الطفولة، بيروت، 1979.
- (وآخرون)، المسيحيون العرب، بيروت، 1981.
- الدكتور القس حنا جرجس الخضر، يسوع والغيورون، مجلة كلية اللاهوت للشرق الأدنى، 2/111 (1980)، ص ص 60-48.
- الخطابي، بيان إعجاز القرآن ضمن: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن.
- عبد الله الخلائقي، تحقيق القسم الثاني من الباب الثالث من كتاب الإعلام للقرطبي، شهادة الكفاءة للبحث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تونس، 1981 (مرقونة).
- ابن خلدون، المقدمة، ط. مصطفى محمد، القاهرة، د.ت.
- د. محمد أحمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، ط. 4، القاهرة، 1972.
- ابن خلكان، وفيات الأعيان، ط. بيروت، 1968-1972.
- حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، جزآن، استنبول، 1941/1360 - 1943/1362.
- أبو الحسين الخياط، كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، ط. بيروت، 1957.
- أبو داود، السنن، جزآن، القاهرة، 1952/1371.
- فخر الدين الرازي، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، 32 ج في 16 مجلداً، ط. 2، طهران، د.ت.
- رحمة الله بن خليل الهندي، إظهار الحق، جزآن في مجلد واحد، القاهرة، 1964/1384.
- رد على النصارى مجهول المؤلف والعنوان، نشره D. Sourdel بعنوان: Un pamphlet musulman anonyme d'époque abbaside contre les chrétiens في R.E.I. (1966) ص ص 27-33 مع مقدمة (1-12) وترجمة إلى الفرنسية (13-26).

- رسائل إخوان الصفاء مج، القاهرة، 1928/1347؛ بيروت، 1957/1377.
- أسد رستم، كنيسة مدينة الله أنطاكية العظمى، 3 أجزاء، بيروت، 1958.
- ابن رسته، الأعلاق النفيسة، ليدن، 1891م.
- ابن رشد، تلخيص كتاب الجدل، القاهرة، 1979.
- محمد رشيد رضا، انظر: عبده (محمد).
- الرهافي، النكت في اعجاز القرآن ضمن: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن.
- ظهير الدين الروذراوري، ذيل كتاب تجارب الأمم (لمسكويه)، القاهرة، 1916/1334.
- محمود أبو رية، دين الله واحد على ألسنة جميع الرسل، ط. القاهرة، 1970.
- خير الدين الزركلي، الأعلام، 10 ج + مستدركان وقسمان للخطوط والصور، ط. 3، بيروت، 1969/1389 - 1970/1390.
- محمد أبو زهرة، محاضرات في النصرانية، القاهرة، ط. 3، 1961/1381.
- السبكي، طبقات الشافعية، 6 أجزاء، القاهرة، 1324 هـ.
- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، القاهرة، 1971.
- فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي، م. 1. ج. 1، القاهرة 1971.
- ابن سعد، الطبقات، 8 ج، بيروت 1957/1376 - 1958/1377.
- نوال السعداوي، المرأة والجنس، 2: الأنثى هي الأصل، بيروت، 1974.
- أبو الفضل المالكي السعودي، المنتخب الجليل في تحجيل من حرف الانجيل، ليدن، 1980م.
- د. أحمد حجازي السقا،
- أفانيم النصارى، القاهرة 1977/1397.
- نبوءات عن محمد في الكتاب المقدس، القاهرة، 1978/1398.
- يحيى بن سلام، التصاريف، تونس، 1979.
- الشابشتي، الديارات، بغداد، ط. 3، 1966/1386.
- أحمد شحلان، مفهوم الأمية في القرآن، مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية، جامعة محمد الخامس (الرباط)، عددا 1 (1977)، ص ص 103-125.
- عبد المجيد الشرفي،
- الاسلام والعنف، ضمن أعمال الملتقى الاسلامي المسيحي عن الضمير

المسيحي والضمير الاسلامي في مواجهتها لتحديات النمو، تونس 1976، ص ص 187-205.

\* الحركة التبشيرية في تونس في القرن التاسع عشر، حوليات الجامعة التونسية، العدد الثامن (1971)، ص ص 131-156.

\* المسيحية في تفسير الطبري، المجلة التونسية للعلوم الاجتماعية، عدد 58-59 (1979)، ص ص 53-96.

— د. أحمد شلبي، مقارنة الأديان، المسيحية، القاهرة، ط3، 1967.

— الشهرستاني، الملل والنحل، 3 أجزاء في مجلد، القاهرة، 1968/1387.

— لويس شيخو، النصرانية وآدابها بين عرب الجاهلية، جزآن، بيروت، 1902-1923.

— أبو الحسين هلال بن المحسن الصابي، التاريخ، نشر الجزء الثامن منه في ذيل تجارب الأمم لمسكويه، ج 4، ص ص 333-460، القاهرة، 1919/1337.

— صبحي الصالح، علوم الحديث ومصطلحه، بيروت، 1965.

— حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره إلى القرن السادس، (مشروع قراءة)، تونس، 1981.

— عباس بن علي ابن أبي عمرو الصنعاني، الرسالة العسجدية في المعاني المؤيدية، ليبيا - تونس 1976/1396.

— محمد الطالبي، تراجم أغلبية مستخرجة من مدارك القاضي عياض، تونس، 1968.

— علي بن ربن الطبري،

\* الدين والدولة في إثبات نبوة النبي محمد (ص)، ط. منغانا، القاهرة،

1923/1342، والطبعة المصورة عنها، تونس - بيروت، د.ت. (1974 ؟)، وط. بيروت 1973/1393 و1977/1397.

\* الرد على النصارى، نشره الأبوان خليفة وكوتشك، بيروت، 1959.

\* فردوس الحكمة، نشره الصديقي سنة 1928.

— أبو جعفر محمد بن جرير الطبري،

\* تاريخ الرسل والملوك، القاهرة، المعارف، ط. 2، 1967/1387 - 1976،

11ج (الجزء 11 يحتوي على ذبول تاريخ الطبري وهي:

1 - صلة تاريخ الطبري لعريب بن سعد القرطبي

2 - تكملة تاريخ الطبري لمحمد بن عبد الملك الهمداني



- 3- المنتخب من كتاب ذيل المذيل لمحمد بن جرير الطبري).
- جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)، القاهرة، 1954/1373 - 1957/1377، ج 30 في 12م.
- أبو الحسن العاهري،
- كتاب الإعلام بمناب الإسلام، القاهرة، 1967.
- كتاب السعادة والإسعاد، طهران، 1957-1958.
- عبد الرحيم العباسي، معاهد التنصيص، بولاق، 1274 هـ.
- محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، القاهرة، د.ت.
- عبد الجبار بن أحمد الهمداني،
- تثبيت دلائل النبوة، بيروت 1966/1386.
- تنزيه القرآن عن المطاعن، بيروت، د.ت.
- شرح الأصول الخمسة، القاهرة، 1965/1384.
- فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تونس، 1974/1393، مع باب ذكر المعتزلة من مقالات الاسلاميين للبلخي والطبقتين 11 و12 من شرح العيون للحاكم الجشمي.
- المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج5، القاهرة، 1965؛ ج15، القاهرة، 1965/1385 وج16، القاهرة، 1960/1380.
- منصور حسين عبد العزيز، دعوة الحق أو الحقيقة بين المسيحية والاسلام، ط. 2، الاسكندرية، 1972.
- محمد عبده ومحمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج12، القاهرة، 1959.
- ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، بيروت 1958.
- عبد الكريم عثمان، قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمداني، بيروت، 1967/1387.
- يحيى بن عدي، تبين غلط محمد بن هارون المعروف بأبي عيسى الوراق (خ).
- ابن عساكر، تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، بيروت، 1979/1399.
- أبو العلاء عفيفي، نظريات الاسلاميين في الكلمة، مجلة كلية الآداب، جامعة فؤاد، 1934، (المجلد الثاني - العدد الأول)، ص ص 33-75.
- عبد الله العلمي، كتاب سلاسل المناظرة الاسلامية النصرانية بين شيخ وقسيس، د.م.، 1970/1390.

- سيد عويس، الخلود في التراث الثقافي المصري، القاهرة، 1966.
- لويس غرديه وج. قنواتي، فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية، 3 أجزاء، بيروت، 1967-1969 (ترجمة صبحي الصالح وفريد جبر).
- أبو حامد الغزالي، الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الانجيل، باريس، 1939.
- أبو نصر الفارابي، كتاب المنّة. ونصوص أخرى، بيروت، 1968.
- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، 4 أجزاء، ط. بيروت د.ت. (مصورة عن ط. الحلبي، القاهرة، 1952/1371).
- القاسم بن ابراهيم الحسني،
- الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع، نشره M. Guidi تحت عنوان:  
La lotta fra l'Islam eil manicheismo, un libro di Ibnal Muqaffà contre il Corano confutato da al-Qàsim b. Ibrahīm. رومة، 1927.
- الرد على النصراني، نشره I. Di Matteo في R.S.O. ، 9، (1921-1922) ص ص 304-331 مع مقدمة (301-304) وترجمة إلى الإيطالية (332-364).
- قاموس الكتاب المقدس، أصدره مجمع الكنائس في الشرق الأدنى، ط. 2، بيروت، 1971.
- ابن قتيبة، المعارف، القاهرة، 1960.
- القرآن الكريم، ط. القاهرة، 1968، (رواية حفص).
- القرآن، نظرة عصرية جديدة، لمجموعة من المؤلفين، بيروت، 1972.
- شهاب الدين أحمد بن ادریس القرافي، الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة، نبع على هامش الفارق لباحه چي زاده، القاهرة، 1904/1332، ص ص 2-265.
- يعقوب القرقساني، الأنوار والمراقب، 5 أجزاء، نيو يورك، 1939-1943.
- جمال الدين أبر الحسن علي بن يوسف القفطبي،
- إنباه الرواة على أنباه النحاة، 3 ج، القاهرة، 1369-1374 هـ.
- تاريخ الحكماء، ط. القاهرة وبغداد، د.ت.، مصورة عن ط. ليزر يخ. 1903.
- ج قنواتي، انظر ل. غرديه.
- ابن قيم الجوزية،

- أحكام أهل الذمة، جزآن، دمشق، 1961/1381.
- هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، طبع على هامش الفارق بين المخلوق والمخلوق لباجه چي زاده، القاهرة، 1904/1332، ص ص 265-108 و 119 من ذيل الفارق. وطبعته الجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة، 1396هـ.
- الكتاب المقدس، بيروت، 1960.
- عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، 15 ج، دمشق 1957/1376 - 1961/1381.
- كريستنسن، إيران في عهد الساسانيين، ترجمة يحيى الخشاب، القاهرة، 1957.
- الكسائي، قصص الأنبياء، القاهرة، د.ت.
- عبد المسيح بن اسحاق الكندي، رسالة الكندي إلى الهاشمي يرد بها عليه و يدعوه إلى النصرانية، لندن، 1885، ص ص 38-270.
- أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي، مقالة في الرد على النصارى في:  
Un traité de Yahya b.°Adi, Défense du dogme de la trinité contre les objections d'El-Kindi, texte arabe publié pour la 1<sup>e</sup> fois et traduit par A. Périer, in Revue de l'Orient chrétien, 3<sup>e</sup> série, T. II (XXII) (1920-21), n° 1 pp. 3-21.
- أبو منصور الماتريدي، كتاب التوحيد، بيروت، 1970.
- المؤيد في الدين هبة الله الشيرازي داعي الدعاة، المجالس المؤيدية، المائة الأولى، بيروت، د.ت. (1974؟).
- آدم هتز، الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري، جزآن، القاهرة، ط. 3، 1957/1377.
- المتنبى، الديوان، القاهرة، 1944/1363.
- مصطفى محمود، القرآن محاولة لفهم عصري، ط. 2، بيروت، 1970.
- محمد بن محمد بن مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، بيروت، د.ت. (مصورة عن ط. القاهرة، 1349 هـ).
- سفر المزاوير، نقله إلى العربية محمد الصادق حسين بالاشتراك مع الأب س. دي بوركي الدومنيكي، دار السلام، القاهرة، 1961.
- أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي،
- التنبية والإشراف، ليدن، 1894م.
- مروج الذهب ومعادن الجوهر، 4 أجزاء، القاهرة، ط. 4، 1964/1384.
- مسكه به أبو علي أحمد بن محمد،
- تجارب الأمم، جزآن، القاهرة 1914/1332 - 1915/1333، ويتتوي الجزء الثالث منه، القاهرة 1916/1334 على ذيل كتاب تجارب الأمم للروذراوري وقطعة من تاريخ هلال الصابي.

ه انظر التوحيدي .

— أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، القاهرة، د.ت. (سلسلة ذخائر العرب، 4).  
— شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد البشاري المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ط.2، ليدن، 1906م.

— المطهر بن طاهر المقدسي، البدء والتاريخ، 6 أجزاء، باريس، 1899-1910.  
— المقرئ، تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي، كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، المعروف بالخطط المقرئية، جزآن، بغداد، د.ت. مصورة عن الطبعة الأولى، بولاق، 1270هـ.

— عبد الله بن المقفع، كليله ودمته، تونس 1369هـ.  
— عمر الملاحويش، تطور دراسات إعجاز القرآن وأثرها في البلاغة العربية، بغداد، 1972.

— الملتقى الاسلامي المسيحي، الضمير المسيحي والضمير الاسلامي في مواجهتهما لتحديات النمو، تونس 1976.  
— الملتقى الاسلامي المسيحي الثاني، معاني الوحي والتنزيل ومستوياتهما، تونس، 1980.

— المنتقى من كتاب الرهبان، نشره صلاح الدين المنجد في مجلة MIDEO 3 (1956) ص ص 349-358 بعنوان: Morceaux choisis du livre des moines

— أبو سليمان المنطقي، كلام في مبادئ الموجودات ومراتب قواها والأوصاف التي توصف الذات الأولى بها وعلى أي وجه وصفتها النصراني بالتوحيد والكثرة والجوهرية والأفئومية، نشر G. Troupeau في Pensiamiento ، 25 ، 267-270.

— ج هونان، مفاتيح الألسنية، تعريب الطيب البكوش، تونس، 1981.  
— الناشئ الأكبر، مسائل الإمامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات، بيروت، 1971.

— مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، بيروت، د.ت.  
— الأب رفائيل نخلة اليسوعي، أربعة آلاف مثل، للوعاظ وأساتذة التعليم المسيحي وللعائلات، 4 أجزاء، ط.2، بيروت، 1962-1966.

— ابن النديم، الفهرست، تحقيق رضا تجدد، ط. طهران، 1391/1971.  
— أبو البركات النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل (تفسير النسفي)، القاهرة، 1381/1962.

— القاضي النعمان، دعائم الإسلام، وذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام

- عن أهل بيت رسول الله عليه وعليهم أفضل السلام، ج 1، ط. 3، القاهرة، 1969/1385؛ ج 2، ط. 2، القاهرة، 1965/1385.
- ميخائيل نعيمة، من وحي المسيح، بيروت، 1974.
- غازي النقاش، بكر بن النطاح، حياته وشعره، المورد، م 5، عدد 3، (1976)، 188-161.
- أبو الحسين أحمد بن الحسين بن هارون الهاروني الحسني الزيدي، إثبات نبوة النبي (ص)، بيروت، د.ت.
- عبد الله بن اسماعيل الهاشمي، رسالة الهاشمي إلى الكندي يدعوها إلى الإسلام، لندن، 1885، ص ص 372.
- أبو محمد عبد الملك ابن هشام، سيرة النبي (ص)، ج 4، القاهرة، 1937/1356.
- بديع الزمان الهمذاني، المقامات، ط. الجوائب، 1298هـ.
- م. وات، محمد في المدينة، بيروت، د.ت.
- أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري، أسباب النزول، بيروت، 1978/1398.
- اليافي (س.)، انظر جومير (ج).
- ياقوت، معجم الأديباء، ط. أحمد فريد رفاعي، ج 20 في 10م، القاهرة، 1938/1357 - 1936/1355.
- القاضي أبو يوسف يعقوب، كتاب الخراج، القاهرة، ط. 4، 1392هـ.
- أحمد بن أبي يعقوب البعقوني، تاريخ، جزآن، بيروت، 1960/1379.

## ب - الأعمية

- M. **Abdeselem**, Le Thème de la mort dans la poésie arabe, Tunis, 1977.
- A. **Abel**.
- \* L'apologie d'Al-Kindi et sa place dans la polémique islamo-chrétienne, in *Academia Nazionale dei Lincei*, 365 (1964) N° 62, pp. 501-523.
- \* Le Chapitre sur le christianisme dans le *Tamhīd* d'al-Bāqillānī, in *Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, Paris, 1962, I, pp. 1-11.
- \* Le Chapitre C I du Livre des Hérésies de Jean Damascène, son inauthenticité, in *S.I.*, (1963), 5-25.
- \* La réfutation des 3 sectes chrétiennes d'Abu-Isa-al-Warrāq, Bruxelles, polycopié, LXIX pages (Intr.) + 3p (notes) + 68 p. (Texte et trad. du *Traité de l'Union et de l'Incarnation*).

- E. **Aegerter**, Les grandes religions, Paris, 1950.
- P. J. **Alexander**, The Patriarch Nicephours of Constantinople. Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire, Oxford, 1958.
- M-Th. **D'Alverny**, Deux traductions latines du Coran au M.A., in Archives d'histoire doctrinale, XXII (1947), 87-96.
- G. C. **Anawati**
  - \* La notion de «péché originel» existe-t-elle dans l'Islam?, in S.I., XXXI (1970), pp. 29-40.
  - \* Polémique, apologie et dialogue islamo-chrétien. Positions classiques et positions contemporaines, in Euntes Docete, Rome, 22 (1969), pp. 375-451.
- M. M. **Anawati**, voir L. Gardet.
- Tor **Andros**
  - \* Mahomet, sa vie et sa doctrine, Paris, 1945.
  - \* Les origines de l'Islam et le Christianisme, Paris 1955.
- M. **Arkoun**
  - \* Comment lire le Coran?, Introduction à la traduction du Coran par Kasimirski, Paris, 1970.
  - \* Essais sur la pensée islamique, Paris, 1973.
  - \* et autres: L'étrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval, Paris, 1978.
- R. **Arnaldez**, Jésus fils de Marie, prophète de l'Islam, Paris, 1980.
- **Aspects** du judéo-Christianisme, (M. Simon et autres), Colloque de Strasbourg, Paris, 1965.
- Paul **Aubin**, Dieu: Père, Fils, Esprit. Pourquoi les chrétiens parlent de Trinité, Paris, 1975.
- J. P. **Audet** La Didaché, Instructions des Apôtres, Paris, 1957.
- Saint **Augustin**, Les confessions, Paris, 1964.
- H. **Bacht**, voir **A. Grillmeyer**.
- D. **Baldi**, voir P. **Lemaire**.
- G. **Bardy**
  - \* Paul **De Samosate**, étude historique, 2e ed. Louvain, 1929.
  - \* La question des langues dans l'Eglise ancienne, I, Paris, 1948.
  - \* Recherches sur Lucien d'Antioche et son école, Paris, 1936.
- C. K. **Barrett**, The Gospel according to S. John, London, 1955.
- A. **Benoit**, Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie, Paris, 1960.
- P. **Benoit** et M. E. Boismard, Synopse des quatre évangiles en français, avec parallèles des apocryphes et des pères, Paris, 2e éd. 1973.
- A. **Benoit**, voir M. Simon
- Peter **Berger**, La religion dans la conscience moderne, Paris 2e éd. 1973.
- La **Bible**
  - \* La Bible de Jérusalem, Paris, 1961.
  - \* Traduction œcuménique de la Bible (T.O.B.) A.T. Paris, 1975, N.T. Paris, 1977 (1ère éd. 1972).
- La **Bible** apocryphe, Evangiles apocryphes, Textes choisis et présentés par Daniel-Rops, et F. Amiot, Paris, 1975.
- R. **Blachère**
  - \* Le Coran, traduction nouvelle, Paris, 1949-50, 2 vol.
  - \* Introduction au Coran, Paris, 1959.

- M. **Black**, The Patristic Account of Jewish Sectarianism, in Bulletin of John Ryland Library, 41, (1959), pp. 285-303.
- E. C. **Blackmann**, Marcion and his Influence, London, 1948.
- M. E. **Boismard**, voir P. Benoit.
- J. **Bonsirven**, Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ, Paris, 1935.
- Ali **Bouamama**, La littérature polémique musulmane contre le Christianisme depuis ses origines jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle, Thèse de Doctorat ès lettres, Strasbourg, 1976 (dactylographiée) avec édition et trad. des 2 premières parties de l'I'lam d'al-Qurtubi.
- A. **Bouhdiba**, Islam et Sexualité, Thèse dactylographiée (Publiée aux P.U.F. à Paris, 1975, sous le titre: La Sexualité en Islam).
- N.M.D.R. **Boulet**, Eucharistie ou la Messe dans ses variétés, son histoire et ses origines, Paris, 1953.
- M. **Bouyges**
  - \* Aliy ibn Rabban at-Tabariy, in Der Islam, Leipzig, T XXII (1934), 120-121.
  - \* Nos informations sur Ali... at-Tabariy, in M.U.S.J., T. 28, Fasc. 4 (1949-50) pp 69-114 (Tiré à part).
- S.G.F. **Brandon**, Jésus and the Zealots. A study of the political factor in primitive christianity, Manchester, 1967.
- R. **Braun**, «Deus Christianorum»: Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien, Paris, 1962.
- C. **Brockelman**, Geschichte der arabischen Litteratur, (G.A.L.) 2v., Weimar et Berlin, 1898-1902; Supplement Band, 3v., Leiden, 1937-1942.
- Emil **Brunner**, Dogmatics, Vol. 1: The christian Doctrine of God, trans. Olive Wyon, London, 1949.
- R. **Brunschvig**, Simples remarques négatives sur le vocabulaire du Coran in S.I., V, (1956) pp. 1-32.
- R. **Bultmann**
  - \* Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques, Paris, 1969.
  - \* Jésus: mythologie et démythologisation (Préface de P. Ricœur), Paris, 1968.
- Cl. **Cahen**
  - \* L'Islam des origines au début de l'empire ottoman, Paris, 1970.
  - \* Note sur l'accueil des chrétiens d'Orient à l'Islam, in R.H.R.I. (1964).
- Hans von **Campehausen**,
  - \* Les Pères grecs, Paris, 1969.
  - \* Les Pères latins, Paris, 1969.
- J. **Carcopino**, Etudes d'histoire chrétienne: les fouilles de St Pierre et la Tradition, Paris, 1963 (nouvelle éd. augmentée).
- Louis **Cardillac**, Morisques et chrétiens, un affrontement polémique (1492-1640), Paris, 1977.
- R. **Caspar**,
  - \* et J. M. **Gaudeul**, Textes de la tradition musulmane concernant le tahrif (falsification) des Ecritures, in islamo christiana, 6 (1980) pp. 61-104.
  - \* Les versions arabes du dialogue entre le catholicos Timothée I et le Calife al-Mahdi (II<sup>e</sup>/VIII<sup>e</sup> siècle) «Mohammed a suivi la voie des prophètes». in Islamo christiana, 3 (1977) 107-175.
- Enrico **Cerulli**, Le Calife Abd ar-Rahmàn III de Cordoue et le martyr

Pélage, dans un poème de Hrotsvitha, in S.I. XXXII, (1970), 69-76.

— **A. Charfi**

\* Bibliographie du dialogue islamo-chrétien, Les auteurs musulmans, in *Islamochristiana*, 1 (1975), 142-152; 2 (1976), 190-194, 196-201; 4 (1978), 249-260.

\* La sécularisation dans les sociétés arabo-musulmanes modernes, in *Islamochristiana* n° 8 1982 pp. 57-67.

— **Maryse Cholsy**, Moïse, Genève, 1966.

— **J. Colson**, Les fonctions ecclésiastiques aux 2 premiers siècles, Bruges - Paris, 1956.

— **J. Corbon**, L'Eglise des Arabes, Paris, 1977.

— **V. Corwin**, Saint Ignatius and Christianity in Antioch, New Haven, 1960.

— **P. Courcelle**, Histoire littéraire des grandes invasions germaniques, Paris, 1948.

— **Hugues Cousin**, Le prophète assassiné, Paris, 2e éd., 1978. (1ère éd. 1976).

— **O. Cullmann**,

\* Les premières confessions de foi chrétiennes, 2e éd., Paris, 1948. (1ère éd., 1943).

\* Christologie du Nouveau Testament, Neuchâtel - Paris, 1966.

\* Dieu et César, Paris, 1956.

— **R. Dagorn**, Le document almohade de Poblet, in *Les Cahiers de Tunisie*, T. 23, 91-92, (1975), pp. 69-90. (Cf. *Ischr.*, 7 (1981), 147-166)

— **N. Daniel**, Islam and the West, The making of an image. Edimburgh Univ. Press, 1960.

— **J. Daniélou**

\* Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme, Paris, 1957.

\* Origène, Paris, 1948.

— **J. Decarreaux**, Les moines et la civilisation en occident. Des invasions à Charlemagne, Paris, 1962.

— **F. Decret**, Mani et la tradition manichéenne, Paris, 1974.

— **P. Devillard**, al-Qurtubī, Thèse de 3e cycle à Aix en Provence, 1970, (dactylographiée).

— **M. de Diéguez**, L'idole monothéiste, Paris 1981.

— **Jean Delumeau**

\* Le Christianisme va-t-il mourir?, Paris, 1978.

\* Naissance et affirmation de la Réforme, Coll. Nouvelle Clio, 3è éd., Paris, 1973.

— **M. G. Demombynes**, Mahomet, Paris. 2e éd., 1969.

— **Edouard Dhorme**, Les religions de Babylonie et d'Assyrie; **René Dussaud**, Les religions des Hittites, des Hourrites, des Phéniciens et des Syriens, Paris, 2e éd., 1949.

— **Dictionnaire** d'Archéologie chrétienne et de Liturgie, Paris, 17 T., 1907-1953.

— **Dictionnaire** de la Bible (F. Vigouroux), Paris, 1895-1912.

— **Dictionnaire** de spiritualité, Paris, T.V. (1962).

— **Dictionnaire** de Théologie catholique, 15 vol., Paris, 1903-1947.

— **H. Djait**, La personnalité et le devenir arabo-islamiques, Paris, 1974.

— **Dostolevski**, Les frères Karamazov, 2t, Paris, 1977.

— **A. Ducellier**, Le Miroir de l'Islam, Musulmans et chrétiens d'Orient au



- M.A. (VIIe - XIe s.), Paris, 1971.
- A. **Dupont-Sommer**, Les Ecrits Esséniens découverts près de la Mer Morte, Paris, 4<sup>e</sup> éd., 1980.
  - Ch. **Duquoc**
  - \* Dieu différent, Paris, 1977.
  - \* Jésus Homme libre, Paris, 1974.
  - R. **Dussaud**, voir E. Dhorme.
  - F. **Dvornik**, Histoire des conciles, de Nicée à Vatican, II., Paris, 1966.
  - M. **Ellade**
  - \* Cosmos and History, New York, 1959.
  - \* La nostalgie des origines, Paris, 1978.
  - \* Le Yoga, Paris, 1977.
  - M. **Elze**, Tatian und seine Theology Göttingen, 1960.
  - **Encyclopédie** de l'Islam ( E.I. ), 1<sup>ère</sup> éd., 4 vol. Leiden, 1913 et suiv., 2<sup>e</sup> éd., 4 vol. parus, Leiden, 1954 et suiv.
  - **Encyclopedia** Universalis, 20 v., Paris, 1975.
  - Raymond **Etaix**, Sermon inédit de Saint Augustin sur la circoncision, in Revue des Etudes Augustiniennes, XXVI, 1-2 (1980), pp. 62-87.
  - **Eusèbe**, Histoire ecclésiastique, éd. et trad. fr. de G. Bardy, Col. Sources Chrétiennes, 4 vol. Paris, 1952-1960.
  - A. **Fattal**, Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam, Beyrouth, 1958.
  - E. de **Faye**, Origène, 3 v., Paris, 1923-1930.
  - **Fazlur**, Rahman
  - \* Islam, London, 1966.
  - \* Pre-foundations of the muslim Community in Mecca, in S.I., XLIII, (1976), 5-24.
  - H. **Fekl**, Les idées religieuses et philosophiques de l'Ismaélisme fatimide, Tunis, 1978.
  - J. **Ferguson**, Pelagius, a Historical and Theological Study, Cambridge, 1956.
  - A. **Ferré**, L'historien al-Yaḳūbī et les Evangiles, in Islamochristiana, 3 (1977), 65-83.
  - A. J. **Festugère**, Les moines d'Orient, Paris, 1961.
  - J. M. **Fley**
  - \* Chrétiens syriaques sous les Abbassides, surtout à Bagdad, 749-1258, Louvain, 1980.
  - \* Communautés syriaques en Iran et Iraq des origines à 1552, London, 1979.
  - \* Jalons pour une histoire de l'Eglise en Iraq, Louvain, 1970.
  - J. P. **Foucher**, Préface à Chrétien de Troyes, Romans de la Table ronde, Paris, 1975.
  - Jean **François**, De la genèse à l'Apocalypse, Le Langage métaphysique et symbolique de la Bible, Paris, 1976.
  - W. H. C. **Frend**, The Donatist Church, a Movement of Protest in Roman North Africa, Oxford, 1952.
  - C. T. **Fritsch**, The Qumran community, New-York, 1956.
  - E. **Fritsch**, Islam und Christentum im Mittelalter, Breslau, 1930.
  - L. **Gardet** et M. M. Anawati, Introduction à la théologie musulmane, Paris, 1948.
  - J. M. **Gaudéul**, voir R. Caspar.

- S. **Glet**, Hermas et les Pasteurs, Paris, 1963.
- Daniel **Glmaret**, Matériaux pour une bibliographie des Ġubbāṭ, in J.A.T. CCLXIV, Année 1976, pp. 277-332.
- E. R. **Goodenough**, The Theology of Justin Martyr, Iéna, 1923.
- G. **Graf**, Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur, (G.C.A.L.) 5 T., Cité du Vatican, 1944-1953.
- **Grand Larousse** encyclopédique, 10 Vol., Paris, 1964.
- R. M. **Grant**
  - \* La formation du Nouveau Testament, Paris, 1969.
  - \* Gnosticism and Early christianity, New-York, 1959. Trad. fr.: La gnose et les origines chrétiennes, Paris, 1964.
  - \* The Mystery of Marriage in the gospel of Philip, in Virgile Christiane Amsterdam, 15 (1961) pp. 129-141.
- H. **Grégoire**, avec la collaboration de P. Orgels, J. Moreau et A. Maricq, Les persécutions dans l'Empire romain, 2e éd. revue et augmentée, Bruxelles, 1964.
- A. **Grillmeyer**, Christ in Christian Tradition, New-York, 1965. Trad. fr. : Le Christ dans la tradition chrétienne. De l'âge apostolique à Chalcedoine (451), Paris, 1973.
- A. **Grillmeyer**, H. Bacht, Das Konzil Von Chalkedon, Geschichte und gegenwart, 2v., 3éd. 1962 (1re éd. 1951-1953).
- B. **Groult**, Ainsi soit-elle!, Paris, 1975.
- Ch. **Gulgnebert**, Jésus, Paris, 1969. (1re éd. 1933)-
- J. **Gultton**, Jésus, Paris, 1956.
- Boubakeur **Hamza**, Le Coran, Traduction nouvelle et commentaires, 2v., Paris, 1972.
- R.P.C. **Hanson**, Allegory and Event. A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture, London, 1959.
- M. **Hayek**
  - \* Les Arabes ou le Baptême des larmes, Paris, 1972.
  - \* Le Mystère d'Ismaël, Paris, 1964.
- J. **Hick**, A Recent Development Within Christian Monotheism, (texte dactylographié).
- **Histoire** anonyme de la première croisade, Ed. Bréhier, Paris, 1924.
- **Histoire** de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours publiée sous la direction de A. Flische et V. Martin, Bloud et Gay.
  - \* T. I : L'église primitive, 1941.
  - \* T. II : De la fin du 2e s. à la paix constantinienne, 1946.
  - \* T. III : De la paix constantinienne à la mort de Théodose, 1939.
  - \* T. IV : De la mort de Théodose à l'élection de Grégoire Le Grand, 1939.
  - \* T. V : Grégoire le Grand, les Etats barbares et la conquête arabe, 1947.
- **Histoire** nestorienne inédite (Chronique de Séert), éd. et trad. par A. Scher in Patrologia Orientalis:
  - \* I, 1, T. IV, 211-313.
  - \* I, 2, V, 217-344.
  - \* II, 1, T. VII, 93-203.
  - \* II, 2, T. XVIII, 433-640.
- **Histoire** des religions (Encyclopédie de la Pléiade), T. II, Formation des religions universelles et les religions du salut dans le monde méditerranéen et le proche Orient, Paris, 1972.
- **Introduction** à la Bible, sous la Direction de A. Robert et A. Feuillet, T. II,

Le Nouveau Testament, Tournai, 1959.

— Fehmi **Jadaane**, La philosophie de Sijistani, in S.I., XXXIII (1971), 67-95.

— J. **Jeremias**, Théologie du Nouveau Testament, T. 1: La prédication de Jésus, Paris, 1973.

— **Judaïsme**, Christianisme, Islam, Ecriture, Traditions - Pratiques Sociales, Actes de la rencontre organisée sur ce thème à Sénanque en 1977, publiés par la Fondation d'Hauvillers et l'Association des Amis de Sénanque en 1979.

— E. **Kant**, Critique de la raison pratique, Paris, 7<sup>e</sup> éd. 1976.

— J.N.D. **Kelly**, Early christian Creeds, London, 1950.

— A-Th. **Khoury**

\* La controverse byzantine avec l'Islam, in Foi et vie, Cahiers d'Etudes Chrétiennes Orientales, VII, (1969) n° 1, pp 8-69.

\* Polémique byzantine avec l'Islam, 8<sup>e</sup> - 13<sup>e</sup> s., Leiden, 2<sup>e</sup> tirage, 1972.

\* Les Théologiens byzantins et l'Islam, Textes et auteurs (VIII<sup>e</sup> - XIII<sup>e</sup> s.), 2<sup>e</sup> tirage, Louvain - Paris, 1969.

— Paul **Khoury**, Jean Damascène et l'Islam, in P.O.C., 7 (1957), 44-63; 3 (1958), 313-339.

— R. G. **Khoury**

\* Quelques réflexions sur les citations de la Bible dans les premières générations islamiques du 1<sup>er</sup> et du 2<sup>e</sup> siècles de l'hégire, in B.E.O., T. XXIX (1977) pp 269-278.

\* Wahb B. Munabbih, Wiesbaden, 1972.

— J. **Knox**, Marcion and the New Testament Chicago, 1942.

— P. **Kraux**, Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte, in R.S.O., XIV (1933), 335-341.

— H. **Küng**, Infaillible?, Paris, 1971.

— A. M. **Labonnardière**, voir H. I. Marrou.

— P de **Labriolle**

\* La crise montaniste, Paris, 1913.

\* La réaction païenne, Etude sur la polémique antichrétienne du 1<sup>er</sup> au VI<sup>e</sup> s., 5<sup>e</sup> éd. Paris, 1942.

— M. **Lalstner**, Thought and Letters in Western Europe AD 500-900 2<sup>e</sup> éd., London, 1957.

— H. **Lammens**, A propos d'un colloque entre le patriarche jacobite Jean 1<sup>er</sup> et 'Amr b. al-'Asi, in J.A., T. XIII (1919), 97-110.

— Geoffrey **Lampe**, God as Spirit, Oxford, 1977.

— A. **Laroui**, L'idéologie arabe contemporaine, Paris, 1967.

— J. **Lassus**, Sanctuaires chrétiens de Syrie, Paris, 1947.

— K. S. **Latourette**, A. History of the Expansion of Christianity, T. I.: The first five Centuries, new York, 1937.

— Hava **Lazarus** - Yafeh

\* Etude sur la polémique islamo-chrétienne; qui était l'auteur de al-Radd... attribué à Gazzali?, in R.E.I., 37 (1969), 219-238.

\* Studies in Ghazzali, The Hebrew University, 1975.

— G. **Lecomte**, Les citations de l'Ancien et du N. Testament dans l'œuvre d'ibn Qutayba, in Arabica, TV (1958) pp. 34-46.

— P. **Lemaire**, et D. baldi, Atlas biblique : histoire et géographie de la Palestine, Louvain, 1960.

— A. **Lolzy**

\* Chose passées, Paris, 1913.

- \* La consolation d'israel, Paris, 1927.
- \* Le Mandéisme et les origines chrétiennes, Paris, 1934.
- \* Les origines du N.T. Paris, 1936.
- Wiffrid **Madelung**, Der Imam al-Qàsim ibn Ibrahim und die glaubens lehre der Zaiditen, Berlin, 1965.
- Amar **Mahjoubi**, Nouveau témoignage épigraphique sur la communauté chrétienne de Kairouan au XIe siècle, in *Africa*, I (1966) 85-96.
- A. **Mandouze**, Encore le donatisme, in *L'Antiquité classique*, Louvain, 29 (1960) pp. 61-107.
- T. W. **Manson**, *The Church's Ministry* London, 1948.
- D. S. **Margollouth**, On «The Book of Religion and Empire» by 'Ali b. Rabban al-Tabari, in *The proceedings of the British Academy*, London, Vol. XVI, (1930), V, 165.
- Yves **Marquet**, *La philosophie de Ihwàn al-Safà'*, Alger, 1973.
- H. I. **Marrou** et A. M. Labonnardière, *Saint Augustin et l'Augustinisme*, Paris, 2éd., 1955.
- Louis **Massignon**
- \* Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris, 1954.
- \* Opera Minora, 3 T., Beirut, 1963.
- \* Les origines schiïtes de la famille vizirale dans Banu-I-Furat, in *Mél. Gaudefroy Demombynes*, Le Caire, 1935, 25-29.
- \* La passion de Hallâğ, martyr mystique de l'Islam, 4v. Paris, 2éd. 1975.
- \* Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam, Paris, 1929.
- I Di **Matteo**, il «tahrif» od alterazione della Bibbia secondo i musulmani, in *Bessarione*, 26 (1922) pp. 64-111; 223-260.
- Dean W. R. **Matthews**, *God in Christian Thought and Experience*, 1930.
- A. **Méhat**, *Etude sur les «Stromates» de Clément d'Alexandrie*, Paris, 1966.
- Ali **Merad**
- \* Le Christ selon le Coran, in *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée (ROMM)*, No 5 (1968), pp. 79-94.
- \* Dialogue islamo-chrétien, Pour la recherche d'un langage commun, in *Islamochristiana*, No 1 (1975) pp 1-10.
- M. **Meslin**, *Pour une science des religions*, Paris, 1973.
- A. **Meziane**, Le sens de la Mubàhala d'après la tradition islamique in *Islamochristiana*, 2 (1976) 59-67.
- A. **Mingana**
- \* Remarks on Tabari's semi-official Defense of Islam, in *Bulletin of John Ryland's Library*, 9 (1925) 236-240.
- \* A. Semi-official Defense of Islam, in *J.R.A.S.* (1920), 481-488.
- J. **Molngt**, *Théologie trinitaire de Tertullien*, 3 v., Paris, 1966.
- P. **Monceaux**, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, 7 T., Paris, 1901-1923.
- C. **Mondésert**, *Clément d'Alexandrie, Introduction à l'étude de sa pensée religieuse*, Paris, 1944.
- J. **Moreau**, *La persécution du christianisme dans l'Empire romain*, Paris, 1956.

- G. **Morel**, Questions d'homme: Jésus dans la théorie chrétienne, Paris, 1978.
- J. **Morgan**, The Importance of Tertullian in the Development of Christian Dogma, London, 1928.
- Y. **Moubarac**
- \* La pensée chrétienne et l'Islam, Bilan de recherches. Des origines à la chute de Constantinople. Thèse de 3e cycle dactylographiée à la Sorbonne (1969).
- \* Recherches sur la pensée chrétienne et l'Islam dans les temps modernes et à l'époque contemporaine, Beyrouth, 1977.
- W. **Mulr**, The Apology of al-Kindi, London, 1882.
- Seyyed Hossein **Nasr**, Islam, perspectives et réalités, Paris, 1975.
- J. **Nasrallah**, Saint Jean de Damas, Harissa, (Liban), 1950.
- F. **Nau**, Un Colloque du patriarche Jean avec l'émir des Agaréens..., in J.A., T.V. (1915), 225-279.
- P. **Nautin**, Lettres et écrivains chrétiens aux 2<sup>e</sup> et 3<sup>e</sup> s., 1962.
- **Nouvelle** Histoire de l'Eglise.
- \* T.I.: Des origines à Grégoire le Grand, par J. Daniélou et H.-I. Marrou, Paris, 1963.
- \* T.II.: Le Moyen age, par M.D. Knowles et D. Obolensky (trad. de l'anglais), Paris, 1968.
- **Origène**, Contre Celse, texte grec et trad. fr. par M. Borret, Coll. Sources chrétiennes, Paris, 1967-1969.
- M. **Pacaut**, La Théocratie, L'église et le pouvoir au Moyen Age, Paris, 1957.
- Michaël Asin et **Palacios**, Logia et agrapha domini Jesu apud moslemicos scriptores, asceticos praestertim, usitata, in Patrologia Orientalis, T. XIII (1919), 333-431 et T. XIX (1926) 529-624.
- **Parole** de l'Orient, Publications de l'Université de l'Esprit Saint à Kaslik (Liban) IV (1973) N° 1 et 2.
- **Pascal**, Pensées, Paris, 1976.
- A. **Peeters**, La passion de Saint Michel le Sabaïte, in Analecta Bollandiana, 48 (1930), 65-77.
- Ch. **Pellat**, Christologie gahizienne, in S. I. XXXI (1970) 219-232.
- A. **Périer**, Yahya ben Adi, un philosophe chrétien, du 10<sup>e</sup> S., Paris, 1920.
- M. **Perlmann**, Note on the Authenticity of Ali Tabari's Book of Religion and Empire, in The Muslim World, XXXI, 3 (1941).
- **Petit** dictionnaire de Théologie Catholique, par K. Rahner et H. Vorgrimler, Paris, 1970 (trad; de l'allemand).
- **Philon** d'Alexandrie, Oeuvres publiées par R. Arnaldez, J. Pouilloux, C. Mondésert, Paris, 1961 et ss.
- H. **Portelli**, Gramsci et la question religieuse, Paris, 1974.
- **Pour** répondre aux questions qu'on nous pose, Textes ronéotypés établis par un groupe de Chrétiens de Tunisie.
- F. **Prat**, La Théologie de Saint Paul, 2v., nouvelle éd., 1962.
- G.L. **Prestige**, God in Patristic Thought, London, 1952. Trad. française: Dieu dans la pensée patristique, Paris, 1955.
- P. **Prigent**, Justin et l'A.T., Paris, 1964.
- A. **Puech**.
- \* Recherches sur le Discours aux grecs de Tatien, Paris, 1903.

- \* Les Apologistes grecs du 2e s. de notre ère, Paris, 1912.
- H. Ch. **Puech**, Le Manichéisme, son fondateur, sa doctrine, Paris, 1949.
- J. **Quasten**, Initiation aux Pères de l'Eglise, trad. française, par J. Laporte, 3v., Paris, 1955-1963.
- E. **Renan**, Vie de Jésus. Paris, 1965.
- **Revue** de Qumran, Paris. Letouzey et Ané, 1959 et ss.
- M. **Richard**, La question pascale au second siècle, in L'Orient Syrien, Paris 6 (1961) pp. 179-213.
- H. de **Riedmatten**, Les actes du procès de Paul de Samosat, Fribourg, 1952.
- B. **Rigaux**, Saint Paul et ses lettres, état de la question, Paris - Bruges, 1952.
- James M. **Robinson**, éd., The Nag Hammadi Library, San Francisco, 1977.
- M. **Rodinson**, Mahomet, Paris, 1961.
- L. **Rougier**
- \* Celse, Discours vrai contre les chrétiens, Paris, 1965.
- \* La genèse des dogmes chrétiens, Paris, 1972.
- K. **Rudolf**, Die Mandäer, 2 vol göttingen, 1960.
- **Sade**, Justine ou les malheurs de la vertu, Paris 1973.
- D. J. **Sahas**, John of Damascus on Islam, Leiden, 1972.
- Soubhi El **Saleh**, Les Délices et les Tourments de l'au-delà dans le Coran. Thèse dactylographiée à la Sorbonne (1954).
- L. **Sanders**, L'hellénisme de Saint Clément de Rome, Louvain, 1943.
- J. **Schacht**
- \* Introduction to Islamic law, Oxford, 1964.
- \* The origins of Muhammadan jurisprudence, Oxford, 1959.
- E. F. **Scott**, The varieties of New Testament Religion, New York, 1946.
- **Settimane** di Studio del Centro Italiano di Studi sull' alto medioevo, Spolète, 1954 et sv.
- W. H. **Shotwell**, The exegesis of Justin, Chicago, 1955.
- Marcel **Simon**, Les sectes juives au temps de Jésus, Paris, 1960.
- M. **Simon** et A. Beirioit, Le Judaïsme et le christianisme antique, (Coll. Nouvelle Clio, No 10), Paris, 1968.
- D. **Sourdel**, Le vizirat abbaside de 749 à 936, 2 vol., Damas, 1960.
- Moritz **Steinschneider**, Polemische und Apologetische Literatur in arabischer Sprache, Leipzig, 1877; reprod. anast. Hildesheim, G. Olms, 1966.
- M. **Talbi**, Du nouveau sur l'Ifzîzâl en Ifriqiya au IIIe/IXe siècle, in R.T.S.S., N° 40-43 (1975) pp 45-85.
- J. **Thomas**, Le mouvement baptiste en Palestine, Gembloux, 1935.
- L. **Thunberg**, Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor, Lund, 1965.
- F. **Toeschner**, Die alttestamentlichen Bibelzitate vor allem aus dem Pentateuch in At-Tabari's Kitâb ad-din wad-dawla und ihre Bedeutung für die Frage nach der Echtheit dieser Schrift, in Oriens Christianus, Dritte Serie, IX, Leipzig (1934), 23-39.
- A. **Toynbee**, L'histoire, Paris, - Bruxelles, 1978.
- J. Spencer **Trimingham**, Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times, London and New-York, 1979.

- E. **Trocme**, Jésus de Nazareth vu par les témoins de sa vie. Neuchâtel, 1971.
- Ortiz de **Urbina**, Histoire des conciles œcuméniques (sous la direction de G. Dumeige), T.I.: Nicée et Constantinople, Paris, 1962.
- J. C. **Vadet**, Une défense philosophique de la Sunna: Les manâqib al Islâm d'al-'Amiri, R.E.I., Année 1974, 2, pp. 245-276 et Année 1975, 1, pp. 77-96.
- G. **Vajda**, Le témoignage d'al-Mâturidi sur la doctrine des Manichéens, des Daysânites et des Marcionites, in Arabica, T.XIII, (1966), pp. 1-38.
- Josef **Van Ess**, Dirar b. 'Amr und die «Cahmiya», Biographie einer vergessenen Schule, in Der Islam, XL III, (1967), p. 241-79 et XLIV, (1968), pp. 1-70.
- Il **vangelo** arabo dell'infanzia, éd et trad. it. Mario Provera, Jérusalem, 1973.
- M. **Viller**, La spiritualité des premiers siècles chrétiens, Paris, 1930.
- Gustav **Von Grunebaum**, Eine Poetische Polemik zwischen Buzanz und Bagdad in X. Jahr hundert, in Studia Arabica, I, Analecta Orientalia, 14 (1937), 41-64.
- W. Montgomery **Watt**, The early development of the Muslim attitude to the Bible, in Glasgow Univers. Or. Sec. Trans., 16 (1955-6), pp 50-62.
- Harry A. **Wolfson**, The philosopher Kindi and Yahya Ibn 'Adi on the Trinity, in Etudes philosophiques offertes au Dr. Ibrahim Madkour, Le Caire, 1974, pp. 49-64.
- Osman **Yahia**
- \* Le vierge Marie dans la tradition islamique.
- \* La notion de Verbe dans la pensée islamique  
(Textes dactylographiés à la bibliothèque de l'E.N.L.O.V. à Paris).

## فهرس الأعلام \*

ابراهيم بن حماد بن اسحاق : 166 .	آدم : 140، 160، 161، 291، 306،
ابراهيم النصراني (الكاتب) : 180 .	310، 315، 333، 346، 347،
ابراهيم الطبراني : 188 .	348، 352، 377، 378، 397،
ابليس : 161، 255، 399، 401،	401، 457، 475، 485 .
489 .	آسية بنت مزاحم (امرأة فرعون) : 268 .
أبوليناريوس اللاذقي : 91، 92 .	آشاب : 486 .
أبيل (أ) : 128، 142، 143، 154،	ابراهيم (النبي) : 31، 124، 156،
365 .	193، 197، 203، 208، 210،
أثناسيوس الاسكندري : 89، 91، 97،	290، 314، 315، 327، 328،
454 .	329، 332، 333، 349، 401،
ابن الأخشيد (أحمد بن علي) : 167،	405، 410، 424، 436، 452،
304 .	473، 481، 483، 484، 485،
الأخطل : 459 .	493، 494، 495، 511 .
أخنوخ (النبي) : 31، 350، 402 .	ابراهيم الجنيد : 179 .

\* نثبت في هذا الفهرس الأعلام الذين ورد ذكرهم في المتن دون المذكورين في الاحالات ، مرتبين ترتيبا أبجديا ، دون اعتبار (ال) التعريف و « ابن » و « أبو » . وقد أعرضنا عن اثبات « محمد » (أو « أحمد ») (ص) و « عيسى » (أو « يسوع » ، « أشوع » ، « المسيح ») ، لتواتر ذكرهما في جل الصفحات .



496، 497، 498، 507، 508.  
أغناطيوس : 63، 65.  
أفرائيم : 484.  
أفرايم (القديس) : 77، 432.  
أفلاطون : 75.  
أفلوطين : 76.  
أكسيناياس : 101.  
أكليمنضس الاسكندري : 75، 76، 97.  
أكليمنضس الروماني : 63، 73.  
إلياس : 338.  
أمبروزيوس : 98، 100.  
أمونيوس سكاس : 76.  
أندرياس : 37.  
أنطونيوس (الراهب) : 101.  
أوتوليكوس : 74.  
أوتيوخيس (الراهب) : 94.  
أوريا : 452.  
أوريجينوس : 66، 76، 77، 81، 86، 97، 348، 454.  
أوزيبوس القيصري : 90، 101.  
أوزيبوس النيقومدي : 90.  
أوسيوس القرطبي : 85، 87.  
أوطاخي : 145.  
أوغسطينوس : 96، 97، 98، 99، 413.  
أولوفريانوس : 283.  
أونامس : 283.  
أوناميوس : 145.  
ايبيفانس : 101.  
الايرانشهري : 165.

ادريس : انظر : أخنوخ .  
أرسطو : 137.  
ارميا (النبي) : 31، 134، 415، 497، 499، 507.  
أريوس : 86، 87، 89، 90، 92، 282، 296.  
أسامة بن زيد : 173.  
استفانس : 46، 47، 49.  
استيفنس I (البابا) : 107.  
اسحاق (النبي) : 197، 483، 484، 485.  
ابن اسحاق : 173، 263، 274، 379، 380، 396، 409، 481.  
اسرائيل (يعقوب) : 30، 34، 37، 44، 52، 69، 270، 329، 333، 334، 493، 498.  
اسرائيل بن موسى (أبو سعد) : 180.  
الاسكافي : 146، 164، 304، 341.  
الاسكندر : 502.  
الاسكندر (الأسقف) : 86.  
الاسكندر سفيرس : 82.  
اسماعيل (النبي) : 134، 424، 481، 483، 484، 485، 486، 490، 495، 497، 499.  
أشباع بنت عمران : 262.  
الأشعري (أبو الحسن) : 166، 478 .  
أشعيا (النبي) : 43، 62، 71، 134، 149، 262، 408، 415، 436، 438، 458، 462، 463، 490، 491، 492، 493، 494، 495.

337، 341، 347، 348، 351،	ايرلس : 283.
353، 355، 364، 371، 393.	ايرينا : 106.
البحري : 455، 458.	ايريناوس : 75، 76.
بحيرا (الراهب) : 172، 441.	ايليا : 31، 348، 350.
البخاري : 269.	ايليا (أسقف نصيبين) : 516.
بختنصر : 423.	ايلياد (م) : 476.
بردصان : 77.	أيوب (كاتب سماعة) : 179.
برفيروس : 137، 209، 520.	ابن أيوب (الحسن) : 148، 149،
البرقليطس : انظر البارقليط.	201، 208، 219، 221، 228،
برلمان : 131.	237، 286، 289، 292، 294،
برنابا : 48، 50، 51، 63، 73.	295، 296، 316، 318، 319،
بروكلمان : 131، 142.	320، 321، 322، 323، 324،
بريسكيلا : 71.	326، 328، 329، 336، 342،
بريسكيليانوس : 99.	345، 349، 375، 383، 390،
البسطامي (أبو يزيد) : 162.	391، 392، 394، 399، 400،
بشر بن عبد الله بن بشر : 180.	416، 440.
بشر بن المعتمر (أبو سهل) : 164،	ابن أيوب (علي) : 148.
341.	باخوم : 101.
أبو بشر النصراني : 180.	بادوس : 255.
البصري : انظر أبو عبد الله .	البارقليط : 71، 412، 457، 482،
بطرس : 34، 37، 48، 50، 55، 71،	503.
73، 79، 85، 92، 107، 134،	باروخ (النبي) : 31.
328، 389، 391، 392، 395،	بازيليد : 69.
415، 437، 438، 444، 459،	بازيلوس القيصري : 97.
461، 462، 473، 485، 502،	الباقلاني (أبو بكر) : 146، 153، 154،
504.	203، 204، 205، 206، 208،
بطرس الطليلي : 127.	211، 212، 213، 217، 221،
بغا : 179.	223، 226، 227، 239، 242،
أبو بكر الباقلاني : انظر الباقلاني.	246، 247، 286، 288، 290،
أبو بكر الزهيري : انظر الزهيري.	299، 302، 305، 323، 329،

- أبو بكر (الصدّيق) : 134، 173، 514.  
أبو بكر القفال : انظر القفال.  
البلادري : 175.  
بلاطس البنطي : انظر بيلاطس.  
البلخي (أبو القاسم) : 146، 166، 207، 221، 228، 233، 318، 319، 320، 321، 322، 323.  
بلناريوس : 145.  
بليبي الأصغر : 65.  
بنيامين : 49.  
بنيامين (البطريك) : 187.  
بوذا : 79.  
بوكاشيو : 453.  
بولس — بولص : 32، 41، 48، 49، 50، 51، 52، 53، 54، 55، 57، 59، 60، 61، 70، 73، 134، 158، 188، 189، 316، 395، 406، 415، 428، 429، 430، 431، 432، 502، 504، 505.  
بولس السميصاطي : 79، 80، 145.  
بولي السميصاطي : انظر بولس السميصاطي.  
بويج (الأب) : 128، 131، 132.  
بيبان : 109.  
البيروني : 123، 165.  
بيربي : 136، 142.  
بيلاجيوس : 95.  
بيلاطس : 284، 287، 377، 381، 382، 387، 388، 389، 391.  
ناتيانوس : 67.  
تذورة : انظر ثيودورة.  
تراجانس : 57.  
ترتوليانوس : 77.  
الترجمان (عبد الله) : 14.  
تشنر : 131.  
تمام : 449.  
أبو تمام : 455.  
تمليخا : 462.  
توطينوس : 145.  
ابن تومرت : انظر المهدي.  
تيطس : 27، 492.  
توينبي (أرنولد) : 99.  
تيطس : 61، 429.  
تيموتاوس : 61، 322.  
تيموثاوس الجاثليق : 124، 188.  
ابن تيمية : 6، 14، 149، 167.  
تيودوسيوس الأكبر : انظر ثيودوسيوس الأول.  
ثامار : 77.  
الثعلبي : 277.  
ثيودورة : 106، 449.  
ثيودوروس الأول (البابا) : 104.  
ثيودوسيوس الأول : 92، 283.  
ثيودوسيوس الثاني : 94، 99، 100.  
ثيوفيلس : 74.  
ثيوفيلس (الامبراطور) : 106.  
الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) : 10، 137، 138، 140، 155، 160، 161، 164، 179، 270، 271، 276، 277، 286، 302، 304.

جيروبوام II : 486 .  
 الجيهاني (أحمد بن محمد) : 168 .  
 حاجي خليفة : 169 .  
 حاطب بن أبي بلتعة : 187 .  
 الحاكم (الخليفة الفاطمي) : 180 .  
 حبشية : 181 .  
 حقوق (النبي) : 134 ، 497 ، 499 .  
 أم حبيبة : انظر رملة بنت أبي سفيان .  
 الحجاج (بن يوسف) : 183 .  
 حجاجي (النبي) : 475 ، 499 .  
 حدّاد (سامي) : 132 .  
 الحداد (الطاهر) : 425 .  
 حزقيال (النبي) : 134 ، 348 ، 461 ،  
 497 ، 500 ، 501 ، 507 .  
 حزقيال : انظر حزقيال .  
 ابن حزم : 6 ، 13 ، 501 .  
 الحسن بن أيوب : انظر ابن أيوب .  
 الحسن بن القاسم (بن ابراهيم) : 135 ،  
 136 ، 198 ، 199 ، 200 ، 207 ،  
 236 ، 253 ، 257 ، 285 ، 286 ،  
 289 ، 292 ، 294 ، 295 ، 313 ،  
 318 ، 319 ، 320 ، 321 ، 322 ،  
 323 ، 324 ، 326 ، 328 ، 334 ،  
 341 ، 342 ، 345 ، 397 ، 417 ،  
 442 .  
 حسين (طه) : 424 .  
 الحسين بن عمرو : 179 .  
 الحسين بن القاسم (أبو علي المعروف  
 بأبي الجمال الوزير) : 180 .

305 ، 306 ، 307 ، 310 ، 312 ،  
 314 ، 318 ، 319 ، 320 ، 321 ،  
 322 ، 323 ، 329 ، 330 ، 341 ،  
 346 ، 408 ، 409 ، 418 ، 419 ،  
 441 ، 442 ، 447 ، 449 ، 508 .  
 الجبائي (أبو علي) : 142 ، 155 ، 166 ،  
 207 ، 245 ، 286 ، 288 ، 299 ،  
 307 ، 314 ، 315 ، 362 ، 372 .  
 الجبائي (أبو هاشم) : 166 ، 168 ،  
 270 .  
 جيراثيل (الأسقف) : 187 .  
 جيريل — جيرثيل — جيراثيل : 71 ،  
 262 ، 264 ، 269 ، 306 ، 307 ،  
 310 ، 311 ، 315 ، 333 ، 337 ،  
 457 .  
 جعظة البرمكي : 459 .  
 ابن الجراح (عيسى بن داود) : 167 .  
 جرجس : 458 .  
 جرجيس : 392 ، 445 .  
 جريج : 270 .  
 ابن جريج : 379 .  
 جرير : 458 .  
 جعفر (بن أبي طالب) : 385 .  
 جعفر بن منصور : 278 .  
 الجعفري (صالح بن الحسين) : 14 .  
 جمليقييل : 49 .  
 الجنيد : انظر ابراهيم الجنيد .  
 جورجس — جورجيس : انظر جرجيس .  
 ابن الجوزي : 166 .  
 الجوهني (إمام الحرمين) : 6 ، 14 ، 501 .

- الحسين بن محمد النحوي (أبو الفرج) :  
463.
- حفص الفرد : 164، 341.
- الحلاج : 361، 404، 454.
- حمزة (بن عبد المطلب) : 385.
- حميد بن سعيد بن بختيار : 168.
- حنّا : 25.
- حواء : 120، 346، 347.
- خالد بن عبد الله القسري : 178.
- خالد بن الوليد : 173.
- خديجة بنت خويلد : 172، 268.
- الخرزجي (أحمد بن عبد الصمد) : 6، 14.
- ابن خلّاد البصري (أبو علي) : 168.
- ابن خلدون : 469، 470.
- خلف الله (محمد أحمد) : 425.
- داقيوس : 82.
- دالفيرني : 128.
- داماسيوس (البابا) : 98، 99.
- دانيال (النبي) : 44، 134، 461، 497، 501، 502، 507.
- دانيال : انظر دانيال.
- داود (النبي) : 30، 92، 208، 265، 279، 290، 326، 327، 328، 329، 332، 333، 337، 410، 422، 428، 434، 452، 457، 464، 467، 473، 486، 488، 490، 496، 511.
- أبو داود : 267، 406.
- ابن دليل : 179.
- دليل بن يعقوب : 179.
- الدمستق : 455.
- ابن أبي الدنيا : 163.
- دوستوفيسكي : 99.
- دوميتيانوس : 65.
- دوناتس : 85.
- دي متيو : 135.
- ديودوروس الطرسوسي : 92.
- ديوسقوروس : 94، 284، 285.
- ديوقليانيس : 83، 101.
- ديونيزيوس الاسكندري : 80.
- الرازي (فخر الدين) : 309، 499.
- ابن ربّين : انظر الطبري.
- الرشيد : انظر هارون الرشيد.
- الرماني (أبو الحسن علي بن عيسى) :  
168.
- رملة بنت أبي سفيان : 172.
- ريكورن : 518.
- رينان : 413.
- زبدا : 262.
- زرادشت : 79.
- ابن زرعة (أبو علي عيسى) : 146، 516.
- زفيرين : 69.
- زكريا (النبي) : 497، 499.
- زكرياء (أبو يحيى) : 116، 134، 262، 264، 307، 457.
- أبو زكرياء النصراني : 167.
- زنوبيا : 79.
- الزهيري الكاتب (أبو بكر) : 169.

- زينون : 95 .  
 سابور : 83 .  
 سايلوريوس : 79 ، 87 .  
 سارة : 484 ، 505 .  
 سباط (بولس) : 146 .  
 سبتيمس سفيرس : 82 .  
 سينوزا : 413 .  
 ابن سحنون : انظر محمد بن سحنون .  
 السدي : 274 ، 276 ، 309 ، 379 .  
 سرجس : 380 ، 458 ، 459 ، 460 .  
 سرجسان (ما [R]) : انظر سرجس .  
 سرجون : 491 ، 496 .  
 سرجون بن منصور (الرومي) : 179 .  
 سرجيوس (البطريك) : 104 .  
 ابن سعد : 482 ، 483 .  
 سعيد بن عامر : 188 .  
 أبو سعيد النصراني : 180 .  
 سقراط : 67 .  
 السكران بن عمرو : 172 .  
 سلسيوس : 66 ، 77 ، 348 .  
 سلمان (الفارسي) : 441 .  
 سلمة بن سعيد : 179 .  
 سليمان (النبي) : 329 ، 330 ، 332 ،  
 408 ، 422 ، 452 ، 473 ، 486 ،  
 489 .  
 أبو سليمان المنطقي : 151 ، 152 ،  
 227 .  
 سمانة : 179 .  
 سمعان : 55 ، 57 .  
 سمعان الصفا : انظر بطرس .  
 سمير (الأب خليل) : 162 .  
 سنحريب : 491 .  
 السندي بن شاهك : 184 .  
 سهل مولى عتبية : 493 .  
 سودة بنت زمعة : 172 .  
 سورديل : 160 .  
 سييريانوس : 78 ، 79 .  
 سيرنتس : 68 .  
 سيريسوس : 100 .  
 سيسيليانس : 85 .  
 سيف الدولة : 455 ، 457 .  
 سينيزيوس القيرواني : 100 .  
 شاؤول : انظر بولس .  
 الشابستي : 177 ، 447 .  
 شارلمان : 107 ، 108 .  
 الشاشي : انظر القفال .  
 الشافعي : 431 .  
 شاول : انظر بولس .  
 شاول (الملك) : 49 .  
 ابن شبيب : 302 .  
 ابن شرشير : انظر الناشء الأكبر .  
 شعيا — شعياء : انظر أشعيا .  
 شغب : 180 ، 181 .  
 شمعان الصفا : انظر بطرس .  
 شمعون : انظر بطرس .  
 شهيد علي : 130 .  
 الصاحب بن عباد : 213 .  
 صالح بن الحسين : انظر الجعفري .  
 صدقيا : 501 .  
 الصديقي (محمد زبير) : 131 .

ابن عباد : انظر صاحب بن عباد.  
ابن عباس : 263، 264، 270، 379،  
380، 380، 401، 411.  
عبد الجبار (القاضي) : 10، 146،  
154، 155، 157، 158، 159،  
160، 163، 164، 165، 166،  
167، 168، 169، 200، 203،  
205، 208، 216، 218، 221،  
222، 223، 227، 232، 233،  
234، 238، 240، 241، 242،  
245، 250، 254، 257، 272،  
273، 282، 286، 287، 288،  
291، 292، 293، 295، 296،  
299، 302، 303، 304، 307،  
308، 310، 312، 324، 315،  
317، 323، 327، 329، 330،  
332، 336، 341، 359، 362،  
364، 365، 372، 373، 381،  
382، 383، 385، 386، 388،  
389، 390، 391، 394، 399،  
410، 418، 419، 420، 422،  
423، 428، 429، 430، 431،  
432، 436، 437، 440، 442،  
443، 445، 446، 449، 450،  
470، 473، 475، 481، 505،  
511.

عبد الرحمان بن عبد الملك : 188.  
أبو عبد الله البصري : 168.  
عبد الله الترجمان : انظر الترجمان.  
عبد الله بن سلام : 481، 482.

صفرونيوس (الراهب) : 104.  
صفنيا (النتي) : 134، 497، 499.  
ضرار(أم المعتضد) : 181.  
ضرار بن عمرو : 163، 341.  
طازاذ بن عيسى (أبو الحسن) : 180.  
الطالبي (محمد) : 23.  
الطبري (علي بن ربن) : 9، 128، 129،  
130، 131، 132، 133، 134،  
135، 279، 286، 294، 304،  
318، 319، 320، 321، 322،  
323، 324، 326، 326، 335،  
341، 342، 343، 345، 346،  
349، 350، 391، 399، 410،  
415، 416، 421، 431، 440،  
472، 473، 474، 475، 483،  
485، 486، 487، 488، 489،  
490، 493، 495، 496، 497،  
498، 499، 500، 501، 502،  
504، 505، 507، 511.  
الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير) :  
123، 129، 237، 261، 263،  
265، 273، 308، 311، 315،  
378، 379، 382، 395، 396،  
449.  
طرسوس : انظر ديوسقوروس.  
ط [و] ماس : انظر طوما.  
طوما : 406، 459.  
عائشة : 267، 482.  
العامري (أبو الحسن) : 149، 150،  
151، 168، 311، 415، 505،  
506، 507، 509، 514.

- عبد الله بن عمرو بن العاص : 482 .  
عبد المسيح : انظر الكندي .  
عبد الملك بن مروان : 179 ، 188 .  
عبد يسوع بن بهرين : 255 .  
ابن العبري (أبو الفرج) : 409 .  
أبو عبيدة : 175 .  
عبيد الله بن جحش : 172 .  
عبيد الله بن حسان : 138 ، 271 .  
عبيد الله بن سليمان : 180 .  
عتيبة : 483 .  
عثمان (بن عفان) : 385 ، 513 .  
ابن عدي : انظر يحيى .  
عروة بن مسعود الثقفي : 278 .  
العروي (عبد الله) : 522 .  
عز الدولة البويهى : 178 ، 180 .  
عزير : 138 .  
العزير (الخليفة الفاطمي) : 180 .  
ابن عساكر : 166 .  
ابن العسال : 140 ، 141 .  
عضد الدولة البويهى : 188 ، 449 .  
العلاف (أبو الهذيل) : 164 ، 341 .  
علي بن بويه : انظر عماد الدولة .  
علي بن ربن : انظر الطبري .  
علي الرضا : 162 .  
علي بن أبي طالب : 134 ، 385 ، 514 .  
علي بن عيسى (الوزير) : 167 ، 188 .  
عماد الدولة : 180 .  
عمار النصراني : 164 .  
عمر بن الخطاب : 134 ، 173 ، 182 ،  
183 ، 267 ، 385 ، 514 .
- عمر بن عبد العزيز : 134 .  
عمران (أبو مريم) : 261 ، 262 .  
عمران بن قاهت : 262 .  
بن العاص : 187 ، 409 .  
عمرو بن يوحنا : 460 ، 461 .  
عياض (القاضي) : 165 .  
عيسى بن الحسن بن ايزونا (أبو العلاء) :  
180 .  
عيسى بن داود : انظر ابن الجراح .  
عيسى المتطبب : 182 .  
عيسى بن نسطور : 180 .  
أبو عيسى الوراق : انظر الوراق .  
عيسو : 485 .  
غاليريوس : 84 .  
غريغوريوس الأكبر (البابا) : 106 .  
غريغوريوس السابع (البابا) : 99 .  
غريغوريوس صاحب الأعاجيب : 80 .  
غريغوريوس النازيانزي : 92 ، 98 .  
غريغوريوس النيسي : 97 .  
الغزالي (حجة الاسلام) : 14 .  
غصن : 181 .  
(ال) فارقليط : انظر البارقليط .  
فاطمة بنت محمد : 268 .  
فان اس (يوسف) : 140 .  
فالريانس : 82 ، 83 .  
ابن الفرات (الوزير) : 142 ، 182 ،  
185 .  
فرج بن جرجس بن افرام : 152 .  
أبو الفرج الحسين بن محمد النحوي :  
انظر الحسين بن محمد .



القرطبي : 14 .  
 قريلس ض انظر كيرلس الاسكندري  
 قسطا بن لوقا : 162 ، 516 .  
 قسطنديس الثاني : 104 .  
 قسطنسيون : 89 ، 90 .  
 قسطنطين : 65 ، 82 ، 84 ، 85 ، 86 ،  
 87 ، 89 ، 102 ، 108 ، 159 ، 163 ،  
 282 ، 283 ، 430 ، 438 .  
 قسطنطين IV : 105 .  
 قسطنطين V : 106 .  
 قسطنطين VI : 106 .  
 قسطنطينوس : انظر قسطنطين .  
 قسطنطيوس : 89 ، 90 .  
 القفال الشاشي (أبو بكر) : 456 ، 457 .  
 القفطي : 128 ، 129 ، 168 ، 448 .  
 قلوفا : انظر كليوبا .  
 قنوتي (ج) : 132 .  
 قورس الاسكندراني : 285 .  
 قورش : 491 ، 492 .  
 قولا (مار) : 463 .  
 قيافا : 25 .  
 قبيي : 131 .  
 قيदार : 497 .  
 قيصر : 495 .  
 ابن قيم الجوزية : 14 ، 183 .  
 كارا كالا : 82 .  
 كربوكراتس : 68 .  
 كرد علي (محمد) : 132 .  
 كرونوليوس : 48 .

ابن فرجويه : 182 .  
 فرعون : 138 ، 268 ، 270 .  
 فريتش : 131 .  
 فضل الرحمان : 425 .  
 ابن الفضل الشيرازي : 178 .  
 أبو الفضل بن ماري : 180 .  
 فلافيانوس : 94 .  
 فنسان : 99 .  
 ابن فورك : 167 .  
 فولوس : انظر بولس .  
 فيكتور (البابا) : 68 .  
 فيلاطس : انظر بيلاطس .  
 فيلاطوس : انظر بيلاطس .  
 فيليس : 47 .  
 فيليس العربي : 82 .  
 فيلون (الاسكندري) : 60 ، 62 .  
 القاسم بن ابراهيم : انظر الحسيني .  
 قاهت بن لاوي : 262 .  
 القاهر (الخليفة العباسي) : 180 .  
 قاين : 485 .  
 قتادة : 275 ، 308 ، 379 .  
 ابن قتيبة : 165 ، 379 .  
 ابن قتيبة : 165 ، 409 .  
 القحطبي (أحمد بن محمد) : 165 ،  
 427 .  
 قراطيس : 181 .  
 قراف : 131 .  
 القرافي (شهاب الدين) : 6 ، 14 .  
 قرب : 181 .  
 أبو قررة : 127 ، 188 ، 291 ، 516 .

- الكسائي (أبو بكر محمد بن عبد الله) :  
277.  
كسرى : 103، 495.  
كعب الأحبار : 407، 408، 482.  
الكمبي : انظر البلخي.  
كلوفيس : 102.  
كليوبًا : 381، 390.  
الكندي (عبد المسيح) : 123، 126،  
127، 433.  
الكندي (أبو يوسف يعقوب) : 136،  
137، 200، 208، 210.  
كيرلس الاسكندري : 93، 94، 97،  
98، 284.  
لاعار : انظر لعازر.  
لاكثانسيوس : 85، 97.  
لاوي بن يعقوب : 262.  
لعازر : 277، 338.  
لوازي : 413.  
لوط (النبي) : 332.  
لوقا (الأنجيلي) : 32، 60، 70، 73،  
134، 149، 262، 265، 272°.  
320، 325، 337، 337، 381،  
384، 388، 389، 414، 415،  
418، 419، 431، 462، 464،  
493، 502، 504.  
لوقش : انظر لوقا.  
لوقيانوس : 66.  
لوقيانوس الانطاكي : 80، 86.  
لوقيانوس : 84، 86.  
ليفني سترانس : 260.  
ليون I (البابا) 94، 100.  
ليون III الامبراطور) : 105.  
ليون V (الامبراطور) : 106.  
ماتام بن يعاقيم : 262.  
الماتريدي : 146، 286، 299، 302،  
318، 319، 320، 321، 322،  
223، 345، 472، 507.  
مارتينس التوري : 98.  
مارقش : انظر مرقس.  
مارية القبطية : 172.  
ماسينيون (ل) : 128، 142، 441.  
ماشطة بنت فرعون : 270.  
المأمون (الخليفة) : 126، 127، 188.  
ماني : 79، 332.  
متى (الانجيلي) : 32، 34، 59، 60،  
73، 134، 136، 149، 201، 202،  
262، 265، 270، 318، 319،  
320، 325، 327، 335، 338،  
340، 381، 384، 389، 399،  
400، 407، 414، 415، 419،  
431، 464، 473، 503.  
متى (صاحب مقالة في المسيح) : 284.  
المتقي (الخليفة العباسي) : 181.  
المتنبي : 455، 457.  
المتوكل (اسم الرسول) : 482.  
المتوكل (الخليفة العباسي) : 129،  
134، 179، 181، 184، 185.  
مجاهد : 309، 379.  
المحاسبي : 441.  
محمد بن سحنون : 165.

394، 403، 407، 421، 439،  
 457، 458، 460، 461، 462،  
 463، 480، 481، 503.  
 مرب ت قلوفا : 381.  
 مريم المجدلانية (أو المجدلية) : 381،  
 390، 395، 396، 437.  
 المستعين (الخليفة العباسي) : 179،  
 181.  
 المستكفي : (الخليفة العباسي) : 181.  
 المستور : انظر أبو فرج ... النحوي.  
 ابن مسعود (عبد الله) : 264، 519.  
 المسعودي (أبو الحسن علي) : 142،  
 167، 261، 265.  
 المطيع (الخليفة العباسي) : 180، 456.  
 معاوية بن أبي سفيان : 179، 514.  
 المعتصم (الخليفة العباسي) : 128،  
 129، 181، 455.  
 المعتضد (الخليفة العباسي) : 179،  
 180، 181.  
 المعري (أبو العلاء) : 515، 516.  
 معمر : 155.  
 المغيرة بن شعبة : 267.  
 مفلح : 180.  
 المقتدر (الخليفة العباسي) : 180، 181،  
 185.  
 مقدنيوس : 145، 283.  
 ابن المقفع (عبد الله) : 515، 516.  
 ابن مقلة (الوزير) : 180.  
 المقوقس : 187.

محمد بن الليث (ابو الربيع) : 163.  
 مخارق : 181.  
 مدرك بن علي الشيباني : 460، 464.  
 مرتينس الاول (البابا) : 105.  
 المرदार (ابو موسى عيسى بن صبيح) :  
 164، 341.  
 مرغوليوث : 131.  
 مرقس (الانجيلي) : 47، 58، 60، 73،  
 262، 265، 272، 320، 381،  
 384، 389، 414، 415، 419،  
 464، 503.  
 مرقس (أبا) : 445.  
 مرقص : انظر مرقس.  
 مرقيانوس : 94، 284.  
 مرقيون : 70، 77، 414.  
 مريم (النبية) : 475.  
 مريم (العدراء، أم المسيح، ابنة عمران) :  
 68، 92، 93، 116، 138، 140،  
 158، 159، 172، 199، 240،  
 253، 254، 255، 256، 257،  
 259، 261، 262، 264، 265،  
 266، 267، 268، 269، 270،  
 273، 275، 284، 287، 289،  
 290، 292، 293، 294، 295،  
 297، 298، 299، 303، 304،  
 306، 307، 308، 310، 311،  
 312، 313، 314، 328، 333،  
 337، 347، 350، 351، 352،  
 353، 354، 355، 357، 370،  
 375، 377، 381، 389، 390.

- 475، 485، 486، 498، 499،  
507، 511.
- موسى الكاظم : 162.
- مونتانس : 71.
- موير : 125.
- ميخا (النبي) : 134، 497، 498،  
499.
- ميخائيل الراهب : 444.
- ميكال (ميكائيل) : 458.
- ميليتونس : 69.
- ميرهورف : 131.
- ناحوم : 475.
- الناشء الأكبر : 10، 140، 141،  
168، 200، 208، 211، 217،  
221، 225، 226، 236، 286،  
287، 289، 293، 294، 296،  
297، 317، 318، 319، 320،  
321، 322، 323، 341، 345،  
345، 392، 427، 451.
- ابن النديم : 128، 142، 146، 148،  
163، 164، 165، 166، 167،  
168، 169، 427.
- نسطور : 92، 93، 284، 463، 465.
- نصر (سيد حسين) : 163.
- النظام (ابراهيم) : 304، 314، 478.
- نظيف بن يمن (أبو علي) : 188.
- النعمان الثالث : 103.
- نعمان الرومي : 338.
- نقفور فوكاس : 456، 457.
- أبو نواس : 459.
- المكثفي (الخليفة العباسي) : 179،  
181.
- مكسيمس : 82.
- مكسيمس دايا : 84.
- مكسيموس : 99.
- مكسيموس المعترف : 104، 105.
- مكسيميليا : 71.
- ملاخي (النبي) : 475، 499.
- ابن منبه : انظر وهب.
- المنتصر (الخليفة العباسي) : 181.
- ابن المنجم (أحمد بن يحيى النديم) :  
167.
- ابن المنجم (يحيى بن لمي) : 162.
- المنحمن : 412، 481، 482، 503،  
منسى : 485.
- المنصور (الخليفة العباسي) : 128.
- منصور بن نوح : 457.
- منغانا : 131، 132، 133.
- مينايبوس : 90.
- المهتدي (الخليفة العباسي) : 181.
- المهدي (الخليفة العباسي) : 128،  
188.
- المهدي بن تومرت : 281.
- المهلبى (الوزير) : 180.
- موسى بن عمران (النبي) : 25، 31،  
43، 134، 161، 197، 203، 208،  
255، 262، 265، 337، 338،  
348، 349، 401، 405، 410،  
423، 428، 438، 446، 473.

- النوبختي : (الحسن بن موسى) 157،  
165، 286.
- نوح (النبي) : 352، 401، 473.  
نوفاتيانوس : 79.
- نويهض (عادل) : 128، 132.  
نيرج : 142.
- نيرون : 28، 58، 429.  
نينوى : 462.
- هايل : 291، 485.  
هاجر : 481، 483، 484، 490،  
497، 505.
- هارون (النبي) : 203، 428، 440،  
446.  
هارون الرشيد : 163، 184، 448.
- الهاشمي (عبد الله بن اسماعيل) : 123،  
124، 125، 126، 127، 128.  
الهاشمي (محمد بن عبد الله) : 127.  
هامان : 138.
- هدريانوس : 492.  
أبو الهذيل : انظر العلاف.
- هرقل : 104، 174، 409.  
هرماس : 67، 73.  
أبو هريرة : 268.
- ابن هشام : 409، 481، 503.  
هلال : 49.
- هند (صاحبة دير) : 173.  
هنري الرابع : 99.
- هوشاع، هوشع : 134، 497، 498.  
هونوريوس (الامبراطور) : 95.  
هونوريوس I (البابا) : 104.
- هيرقليطس : 67.  
هيروُدس الأكبر : 24.  
هيروُدس أنتيباس : 24، 387، 388،  
389، 391.  
هيروُدوت : 439.  
هيرونيموس : 98.  
هيريدس : انظر هيروُدس أنتيباس.  
هيلاريوس : 98.  
هيلانة الحرانية : 430، 444.  
الوائق (الخليفة العباسي) : 181.  
الواسطي (محمد بن زيد) : 166.
- الوراق (أبو عيسى) : 9، 141، 142،  
143، 145، 146، 147، 154،  
165، 200، 208، 211، 212،  
213، 214، 215، 216، 219،  
220، 221، 222، 223، 224،  
229، 232، 233، 234، 235،  
240، 242، 243، 244، 245،  
246، 247، 248، 249، 282،  
286، 288، 290، 291، 293،  
294، 295، 299، 302، 317،  
341، 347، 351، 352، 356،  
360، 363، 365، 367، 369،  
370، 371، 372، 476.
- ورد : 449.  
ورقة بن نوفل : 172، 409.
- ابن وكيع التنيسي (أبو محمد الحسن بن  
علي) : 464.  
الوليد بن عبد الملك : 178.

يهودا الاسخريوطي : 387، 380، 388، 390، 389، 388  
يهودا سرخوطا : انظر يهوذا  
أد حريوطي.  
يهوه : 28، 29، 30، 483، 486،  
492.  
يو آحاز : 501.  
يوحنا (الانجيلي) : 58، 61، 62، 69،  
71، 73، 76، 134، 136، 151،  
262، 265، 272، 274، 307،  
320، 321، 322، 325، 326،  
334، 380، 381، 384، 389،  
390، 409، 414، 415، 419،  
423، 431، 459، 464، 481،  
502، 503، 504، 507.  
يوحنا الأنطاكي : 94.  
يوحنا الأول (البطريك) : 188.  
يوحنا الثالث (البطريك) : 409.  
يوحنا (الحواري) : 37، 61.  
يوحنا الدمشقي : 107، 187، 516.  
يوحنا الذهبي الفم : 98.  
يوحنا الرابع (البابا) : 104.  
يوحنا بن ماسويه : 448.  
يوحنا (المعمدان، ابن زكرياء) : انظر  
يحيى  
يودس زكريا يوطا : انظر يهوذا  
الاسخريوطي.  
يوستينوس : 67.  
يوستينيانوس : 95.  
يوسف. (النجار) : 68، 157، 261،

وهب بن منبّه : 263، 378، 379،  
404، 407.  
يحنس : انظر يوحنا.  
يحيى (النبي، المعمدان، ابن زكرياء) :  
28، 33، 43، 62، 116، 139،  
262، 307، 405، 421، 457،  
498.  
يحيى بن خالد البرمكي : 163.  
يحيى بن عدي : 136، 142، 143،  
145، 146، 153، 168، 188،  
234، 371، 516.  
يحيى النحوي : 187.  
اليسع : 338، 348.  
اليشع : انظر اليسع.  
يشوع بن نون : 476، 511.  
يعاقيم : 262.  
يعقوب (النبي) انظر كذلك اسرائيل :  
262، 452، 483.  
يعقوب (البار، أخو الرب) : 50، 55،  
57، 59، 65.  
يعقوب البردعي : 95، 375.  
يعقوب (الحواري) : 37.  
يعقوب بن الفرج : 458.  
اليقوي : 261، 265، 266، 282،  
283، 284، 285، 380، 382،  
395، 427.  
يكنيا : 501.  
اليمان بن رباب : 169.  
يهودا الجليلي : 27.  
يهودا : 77.

- أبو يوسف يعقوب : 174 .  
يوشع بن نون : 337 .  
يوليانس : 96 .  
يوليانس « الجاحد » : 84 ، 90 .  
يونس (النبي) : 279 ، 461 .
- 265 . 267 ، 276 ، 282 ، 391 ،  
421 ، 422 ، 457 .  
يوسف بن أبي الساج : 179 .  
يوسف (النبي) : 270 .  
يوسف بن محمد : 455 .

## فهرس الأماكن

- |  |  |
|--|--|
| الأناضول (البلاد) : 51، 54.  | آرل : 85.  |
| انجلترا : 108.   | آسيا : 51، 58، 65، 71، 87، 95، 1026.                           |
| الأندلس : 7، 12، 186.  | آمد : 455.   |
| أنطاكية : 47، 48، 50، 51، 57، 63، 65، 72، 79، 80، 91، 94، 101، 168، 428. | أنخيم : 447.   |
| الأهواز : 255.   | الأردن : 28، 55، 57، 262.                                      |
| أورشليم : انظر القدس   | اسبانيا : 12، 72، 99، 102، 107.                                |
| أوروبا : 95، 96، 99، 100، 102، 103، 106، 108، 186.                       | اسطنبول : 23، 128.   |
| ايرلندا : 102.   | الاسكندرية : 54، 65، 72، 82، 85، 87، 91، 174، 187، 190.        |
| ايطاليا : 12، 72، 107، 108.  | الاسكوريال : 23.   |
| باب الحديد : 177.  | الافرنجية (البلاد) : 108.                                      |
| بابل : 491، 492، 496، 500، 501.  | افريقيا (افريقية) : 12، 71، 72، 77، 82، 85، 95، 102، 105، 162. |
| باريس : 23، 128، 142.  | أفسس : 61، 93، 94، 284.  |
| البحر الأبيض المتوسط : 28، 108.  | ألمانيا : 107.   |
| البحر الايجي : 51، 54، 60.   | البيرة : 101.  |
| البحر الميت : 26، 42.  | البيرة : 108.  |



الجزيرة (ما بين النهرين) : 255 .  
الجزيرة (العربية) : 102، 103، 171 .  
الجليل : 24، 27، 265 .  
جمنيا : 63 .  
جيحون : 489 .  
الحبشة : 171، 172، 449 .  
الحجاز : 12، 102، 172، 484،  
508 .  
الحدث : 455 .  
حرّان : 186، 255، 516 .  
حصن منصور : 444 .  
حمص : 175، 188 .  
الحيرة : 103، 173، 439، 459 .  
خراسان : 165 .  
خلقدونية : 78، 94، 105، 284 .  
دار الروم : 178 .  
دجلة : 489 .  
دمشق : 47، 49، 50، 174 .  
دمهور : 447 .  
دير باطا : 447 .  
دير الشعالب : 177 .  
دير الجودي : 447 .  
دير الخوات : 177 .  
دير سمالو : 177 .  
دير العذارى : 442، 459 .  
دير فيق : 460 .  
دير النوبهار : 460 .  
دير يحنس : 447 .  
رادان : 458 .  
الرباط : 23 .

البحرين : 171 .  
بدر : 477 .  
بروكسيل : 143 .  
بريطانيا : 102 .  
بستان الزيتون : 147 .  
البصرة : 183، 187، 460 .  
البطراء : 93 .  
بغداد : 146، 177، 178، 180،  
184، 460 .  
البلقان ، البلقانية (شبه الجزيرة) : 108 .  
بمفيلية : 51 .  
بواتي : 98 .  
البوسفور : 94 .  
بيت لحم : 262، 265 .  
بيت المقدس : انظر القدس  
بيثينية : 65 .  
بيروت : 128، 132، 140، 162 .  
بيزنطة : 95، 103، 106، 108،  
114 .  
بيشون : 489 .  
بيعة أتريب : 447 .  
بيعة أبي هور : 447 .  
تدمر : 79 .  
ترانت : 303، 413 .  
ترواس : 108 .  
تسالونيكى : 98 .  
تكريت : 167 .  
تونس : 23، 132 .  
الجارزيم : 27 .  
جالاطيا : انظر غلاطية .

- الرقعة : 255 .  
الرقعتين : 458 .  
الرملة : 142 .  
الرّها : 77 ، 95 ، 101 ، 174 ، 456 .  
رومة (رومية) : 23 ، 24 ، 54 ، 55 ، 57 ، 58 ، 63 ، 70 ، 72 ، 73 ، 74 ، 79 ، 82 ، 83 ، 85 ، 87 ، 92 ، 93 ، 99 ، 105 ، 106 ، 108 ، 284 ، 285 ، 297 .  
الرّي : 180 .  
ساعير : 487 .  
السامرة : 27 ، 24 ، 47 .  
سر من رأى : 180 .  
سمرقند : 431 .  
سميصاط : 444 .  
السند : 497 .  
سورية : 50 ، 102 .  
سيحون : 444 .  
الشام : 12 ، 47 ، 54 ، 65 ، 87 ، 95 ، 104 ، 105 ، 173 ، 174 ، 183 ، 243 ، 274 ، 428 ، 482 ، 484 .  
صهيون : 487 ، 489 ، 498 .  
طبرستان : 127 .  
طبرية : 262 .  
طرسوس : 48 ، 455 .  
طليطلة : 107 .  
طور سينين : 486 .  
العراق : 12 ، 95 ، 102 ، 105 ، 127 ، 169 ، 171 ، 173 ، 246 ، 251 ، 284 ، 437 ، 441 ، 465 ، 500 .  
.508  
عكبرا : 177 .  
عمّاوس : 37 .  
عمورية : 455 .  
عيلم : 500 .  
الغال (بلاد) : 72 ، 108 .  
غلاطية : 134 ، 503 ، 504 .  
الغاتيكان : 142 .  
فاران : 481 ، 485 ، 507 .  
فارس : 12 ، 95 ، 102 ، 105 ، 171 ، 486 .  
الفرات : 489 .  
فرات ميشان : 187 .  
فرنسا : 12 ، 102 ، 107 .  
فلسطين : 12 ، 24 ، 27 ، 28 ، 31 ، 32 ، 38 ، 47 ، 49 ، 54 ، 58 ، 87 ، 102 ، 104 ، 173 ، 259 .  
فينيقية : 47 .  
قانا : 62 ، 274 .  
القاهرة : 23 ، 123 ، 142 ، 146 .  
قبرص : 47 ، 51 ، 54 ، 101 .  
القدس : 24 ، 25 ، 27 ، 28 ، 31 ، 42 ، 43 ، 44 ، 45 ، 46 ، 47 ، 48 ، 49 ، 50 ، 51 ، 54 ، 55 ، 56 ، 57 ، 58 ، 60 ، 103 ، 104 ، 174 ، 262 ، 409 ، 428 ، 434 ، 435 ، 461 ، 489 ، 491 ، 492 ، 496 ، 498 ، 501 ، 504 .  
قرطاج : 72 ، 78 ، 84 ، 85 .  
القرم : 105 .

187، 246، 273، 274، 348،  
415، 484، 501.  
المصيصة : 444.  
المعرة : 515.  
مكة : 172، 173، 482، 486،  
490، 495، 496، 497، 498،  
499، 501، 504.  
الموصل : 255.  
ميلانو : 84.  
الناصره : 28، 33، 37، 262، 265،  
420.  
نجران العراق : 173.  
نجران (اليمن) : 103، 116، 173.  
نربونة : 101.  
نصيبين : 174، 516.  
نهر عيسى : 178.  
نيقوميديا : 86.  
نيقية : 65، 78، 84، 87، 88، 89،  
90، 91، 92، 96، 107، 149،  
282، 283، 288، 296، 340،  
342.  
النيل : 102.  
نينوى : 104، 437.  
الهند : 497.  
يثرب : انظر المدينة.  
اليرموك : 175.  
اليمن : 103، 171، 429، 508.  
اليهودية (مقاطعة) : 24، 45.  
اليونان (بلاد) : 102، 108.

القسطنطينية : 12، 90، 91، 92، 93،  
94، 95، 101، 104، 105، 107،  
108، 186، 283، 284، 285،  
458.  
قطيعة الرقيق : 178.  
قلة الميرون : 462.  
قمران : 26.  
قيسارية : أنظر قيصرية.  
قيصرية : 86، 87، 174.  
قيصرية فلسطين : 76.  
قيليقية : 48، 50، 54.  
كانوسا : 99.  
الكوفة : 178.  
الكعبة : 434، 496.  
كنيسة القيامة : 447.  
كولسي : 61.  
اللاطران : 85، 105، 444.  
لندن : 23، 123.  
ليون : 72، 75.  
ما بين النهرين : 29، 54.  
الماخر : 458.  
مانشستر : 131.  
المدينة : 171، 173، 482.  
مدينة السلام : أنظر بغداد.  
مرسيليا : 101.  
مرعش : 455.  
مريس : 483.  
مصر : 54، 86، 87، 89، 93، 95،  
101، 104، 105، 131، 173.

## المحتوى

5	توطئة
13	المقدمة
21	الباب الأول: تاريخ العقائد المسيحية إلى نهاية القرن الرابع/العاشر
24	أ - البيئة
32	ب - عيسى
39	ج - نشأة العقائد المسيحية وتطورها إلى نهاية القرن الرابع/العاشر
41	1 - العهد التأسيسي
42	أولا : النشأة
56	ثانيا : نحو الاستقرار والانغلاق (70-125)
65	2 - من الفرقة إلى الكنسية
88	3 - الكنيسة والدولة : من مجمع نيقية إلى ظهور الإسلام
103	4 - المسيحية القروسطية : من ظهور الاسلام إلى آخر القرن الرابع/العاشر
111	الباب الثاني: الردود وظروفها
113	الفصل الأول : النصوص
114	أولا : النصوص التي وصلتنا (مرتبة ترتيبا تاريخيا)
163	ثانيا : النصوص التي لم تصلنا
171	الفصل الثاني : النصارى في دار الاسلام

189	.....	<b>الباب الثالث: الأغراض الجدلية</b>
197	.....	<b>الفصل الأول: التليث</b>
198	.....	— عرض العقيدة النصرانية في التليث
204	.....	— مناقشة القول بأن الله جوهر
207	.....	— مناقشة القول بأن الله ثلاثة أقانيم
214	.....	أ — اختلاف الأقانيم واتفاقها
217	.....	ب — اختصاص الأقانيم
221	.....	— الأقانيم والصفات
235	.....	— الأمثلة على مفهوم التليث
242	.....	— الرد على الملكية
246	.....	— الرد على اليعقوبية والنسطورية
248	.....	— خصائص الردود في هذا الغرض
259	.....	<b>الفصل الثاني: التجسد</b>
260	.....	I — عيسى في المصادر الاسلامية
282	.....	II — عرض المسيحولوجيا
289	.....	أ — المسيحولوجيا الملكية
291	.....	ب — المسيحولوجيا النسطورية
294	.....	ج — المسيحولوجيا اليعقوبية
296	.....	د — نظريات أخرى في المسيح
304	.....	III — مناقشة عقيدة التجسد
304	.....	أ — الأدلة النقلية
304	.....	أولا: الأدلة القرآنية
316	.....	ثانيا: الأدلة الكتابية
341	.....	ب — الأدلة العقلية
346	.....	— دواعي تأليفه عيسى
350	.....	— اتحاد الكلمة بالانسان
353	.....	— مكان الاتحاد وزمنه
355	.....	— اختصاص الابن بالاتحاد
358	.....	— نقد الصيغ المسيحولوجية

363	.....	— نقد الأمثلة على التجسد
365	.....	— نقد مقالات الفرق الكبرى في التجسد
365	.....	1 — النسطورية
368	.....	2 — الملكية
369	.....	3 — يعقوبية
377	.....	<b>الفصل الثالث : الصلب والفداء</b>
378	.....	— الصلب
395	.....	— القيامة
397	.....	— الفداء
405	.....	<b>الفصل الرابع : الكتب المقدسة</b>
407	.....	<b>الفصل الخامس : النصرانية التاريخية في المنظار الإسلامي</b>
427	.....	أ — مخالفة دين المسيح
433	.....	ب — العبادات والطقوس
440	.....	ج — السلوك والأخلاق
454	.....	د — النصراني في الشعر
467	.....	<b>الباب الرابع : الأغراض التمجيدية</b>
470	.....	— أمية النبي
474	.....	— معجزات النبي
477	.....	— إعجاز القرآن
479	.....	— التبشير بمحمد
509	.....	— أغراض تمجيدية أخرى
515	.....	<b>الخاتمة</b>
529	.....	فهرس انتقائي للمصطلحات
535	.....	قائمة المصادر والمراجع
557	.....	فهرس الأعلام
573	.....	فهرس الأماكن
577	.....	المحتوى