جامعة دمشق
كلية الشريعة
الدراسات العليا
قسم العقائد والأديان

جهود علماء المسلمين المعاصرين في دراسة النصرانية

"دراسة تحليلية مقارنة"

رسالة أعدّت لنيل درجة الماجستير في العقائد والأديان

إعداد الطالبة: يسر مُحَمَّد فيصل شربك

إشراف الدكتورة: ريمة الصّيّاد

الإهداء:

- إلى كل من يحمل همّ الأمّة، إلى المحسنين ذوي العطاء الفكري، الذين تجاوزوا ذواتهم، وارتقوا إلى طريق الإخلاص والانتساب لدينهم الحنيف.... أهدي هذا العمل راجية من الله القبول ومنكم القراءة والإفادة بنقد علمي.
- إلى صاحبي الفضل الأعظم "أبي وأمي":
- إلى الروح الهائمة في ملكوت الله، إلى النعمة التي افتقدتها مبكراً.... مع رجائي أن أكون عند حسن ظنك...والدتي رحمك الله وجمعنا في جناته.
- إلى المربي الحليم، والمعلم الأول، إلى قدوتي وسندي في الحياة، إلى من تحرَّى الخير في كل موقف وقرار، إلى من أوصلني بصبره، وعلمني بقوله وفعله، وغمرني بدعواته في سكون الليل....والدي الحبيب حفظك الله.
- إلى خير عون وسند في الحياة...عائلتي الغالية جمعنا الله على رضاه.

شكر وعرفان

لا تعدو إلا أن تكون هذه الكلمات تعبيراً بسيطاً عن شكري وامتناني لأصحاب الفضل الكرام...

أتوجه بخالص الشكر والامتنان إلى من جادت بعلمها ووقتها، وكانت خير ناصح لي في هذا العمل، إلى من كانت توجيهاتها العلمية وملاحظاتها النقدية أساساً لهذه الرسالة، وزاداً علمياً أرجو أن أفيد منه ما حييت، إلى المشرفة المعطاءة الدكتورة ريمة الصياد...حفظها الله وجزاها عني خيراً...

والشكر موصول لأساتذة كلية الشريعة الأفاضل على ما بذلوه ويبذلونه في تنشئة طلبة العلم، وتوجيههم منهجياً وأخلاقياً.

وأخص بالشكر الأساتذة الأفاضل في قسم العقائد والأديان على توجيهاتهم العلمية ونصائحهم الثمينة.

كما أشكر جميع من أسدى إليّ نصيحة علمية، ومن تطوع بوقته وجهده لمساعدتي في الحصول على مراجع لهذه الدراسة.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله الذي هدانا للإسلام، والصلاة والسلام على سيدنا مُحَمَّد وعلى آله وصحبه الكرام، وبعد:

فإن دراسة الأديان قد نشأت على يد العلماء المسلمين؛ حيث بدؤوا بدراسة فرق المسلمين، ثم انتقلوا إلى محاورة أهل الكتاب والرد عليهم، وقاموا بتدوين بعض مجادلاتهم وحواراتهم، ثم تناولوا الديانات الأخرى – التي وقفوا على تعاليمها ومعتقداتها– بالوصف حيناً وبالمقارنة وبالنقد حيناً آخر، ونقلوا ذلك في مؤلفاتهم الجليلة. وقد وضعوا بجهودهم اللبنة الأولى في بنيان هذا العلم، الذي استمر بعدهم وتطورت مناهجه ومادته.

وإن كان دور المسلمين في دراسة الأديان –اليوم– قد تراجع وضمر، وانتقل هذا العلم إلى الغرب؛ فقد وضع علماء الغرب مناهج جديدة ترتكز على نظرتهم للأديان، فلم يفرقوا بين دين سماوي، وآخر من صنع البشر، ولم يجعلوا الوصول للحق، وتمييز الصحيح من الباطل هدفاً من دراستهم للأديان.

وكثُرت دراسات الأديان في العالم متبعة مناهج الغرب ورؤاه. ومع ذلك فإنا لا نَعْدَم علماء مسلمين، حاولوا وضع مناهج تعتمد المبادئ الإسلامية في دراستها للأديان، ومنهم من جعل هدفه من دراسة الأديان تمييز الصحيح من السقيم، والدعوة للدين الحق.

وسيسلط البحث الضوء على جهود أربعة من هؤلاء العلماء المعاصرين، وهم (**الشيخ مُحَمَّد أبو زهرة، و د.عرفان عبد الحميد فتّاح، و د.حسن الباش، والأستاذ ساجد مير**) الذين تجمعهم مرجعيتهم الإسلامية، والابتعاد عن مشاكل الرؤى الغربية للأديان، وعنايتهم بدراسة النصرانية على وجه الخصوص؛ حيث أفرد كل منهم النصرانية بمؤلف خاص، حاول أن يكون دراسةً مركزةً تحوي جوانب النصرانية كاملةً؛ فتناولوا في مؤلفاتهم تاريخ هذه الديانة ومعتقداتها وشيئاً من تعاليمها وواقعها.

وقد عَنَيتُ بالمعاصرين علماء القرن العشرين وأوائل القرن الحالي. والمقصود بالجهود هنا مؤلفاتهم في النصرانية، حيث لم يشتهروا بمحاورات مع أبناء الأديان الأخرى مثلاً.

إن تأليف الكتب متشابهة العناوين؛ كمجوعة من الكتب التي تدرس النصرانية بعمومها، أو تلك التي تدرس العقائد النصرانية مثلاً، غالباً ما يكون لتجاوز ثغرات منهجية، وهذا الأصل، أما تكرار جهود السابقين فليس هدفاً علمياً. ولذلك فإننا نلمح في مقدمات العلماء رؤيتهم للمنهج الأصلح في دراسة النصرانية،

حيث يصرح الشيخ أبو زهرة بنبذه للجدل وسيره مع خطى التاريخ أنى سار به. وكذلك يرفض د.عرفان الأخذ بمناهج الجدل، وبالمناهج ذات المرجعية الوضعية الغربية، ويدعو إلى علم أديان وفق مسلمات إسلامية، وإن كان لم يبسط القول في عرض هذه المسلمات. وأمّا د.الباش فيرى أن الطريقة المثلى لفهم المسيحية هي دراسة تاريخ الديانة منذ النشأة وحتى اليوم، وتحليل عقائدها وفق قواعد العقل، وأنّ أجدر طريقة للمحاكمة المنطقية والعقلية هي علم مقارنة الأديان. بينما يكتفي أ.ساجد بأنه سيلتزم بالمنهج العلمي في بحثه عن إجابات لفرضياته البحثية، والتي منشؤها مرجعيته الإسلامية وإن لم يصرّح، ويضيف عنوانَ كتابه كلمة (التحليل) كمنهج لدراسته.

أهمية البحث:

– مكانة العلماء الأربعة وجهودهم البارزة في دراسة النصرانية؛ حيث تعد مؤلفاتهم مصدراً لكثير من الدراسات التي جاءت بعدهم.

– أهمية دراسة النصرانية والتعرف عليها عن كثب، كونها الديانة الملاصقة لديانة المسلمين في أرجاء المعمورة.

– ضرورة دراسة المؤلفات المعاصرة، وذلك للبناء على جهودها، بعد الوقوف على مزاياها ومآخذها.

سبب الاختيار:

– معرفة قيمة أعمالهم في ميزان العلم، والاستفادة من إيجابيات مناهجهم المتبعة، والتنبه لما يمكن أن يقع فيه الباحث من خلل في استقاء المعلومات، أو في النتائج التي يصل إليها.

– معرفة التشابه والاختلاف في مناهج هؤلاء العلماء، وفي نتائج أبحاثهم، وهم الذين تجمعهم المرجعية الإسلامية.

إشكالية البحث:

تتلخص مشكلة البحث في معرفة قيمة دراسات المسلمين المعاصرين بين الأصالة والتقليد، وبين الجدل الديني والتنكر للمرجعية الإسلامية، مع العلم أن المؤَلفات –موضع الدراسة– قد ادعى مؤلفوها اتباع المرجعية الإسلامية.

ويحاول البحث الإجابة عن الأسئلة الآتية:

- هل تناول العلماء مواضيع النصرانية كافة، وهل تطابقت عناوين مصنفاتهم مع محتواها؟
- ما المناهج التي اتبعها المعاصرون في تناولهم لمختلف مواضيع النصرانية من تاريخ وعقائد و...الخ؟ هل هي مناهج المتقدمين ذاتها أم جددوا في مناهجهم؟ هل استفادوا من المناهج الغربية الحديثة؟
- هل التزم العلماء بما وعدوا به –في مقدماتهم– من الحياد والموضوعية؟ وما مدى تأثير مرجعية الباحث على قراءته لأفكار المخالفين له؟
- هل أصّلوا لمناهجهم المتبعة نظرياً؟وما تأثير المرجعية الإسلامية، وما تقييم هذا التأثير –إن وُجد–؟
- ما مواطن الضعف والقصور في دراساتهم؟ وما إيجابياتها؟
- هل تغطي هذه الدراسات حاجة القارئ للتعرف على أبرز وأهم جوانب النصرانية؟

حدود البحث:

لا يهدف هذا البحث إلى عرض مكونات الديانة النصرانية وشرحها للقارئ، وإنما يهدف –بشكل رئيسي– إلى بيان جهد عيّنة من العلماء المعاصرين في دراستهم الشاملة للنصرانية؛ من حيث الأصالة والتجديد والمنهجية المتبعة في دراستهم، وبيان مواطن القوة والضعف في هذه الدراسات، ليتسنى للباحثين في الأديان البناء على جهودهم، وذلك من خلال:

– عرض الموضوعات التي درسها العلماء –موضع الدراسة– في مؤلفاتهم المختصة بدراسة النصرانية، واستنباط مناهجهم واستدلالاتهم. وسيكون عرض آراء العلماء مرتباً بحسب أقدمية العلماء، وذلك في كل مكوّن من مكوّنات الديانة النصرانية. وبالإضافة إلى مؤلفاتهم الخاصة سأستفيد من مؤلفاتهم الأخرى –حسب الحاجة– وذلك لمزيد إيضاحٍ لرؤاهم.

– اختيار أبرز المسائل المدروسة عند العلماء في كل مكون من مكونات النصرانية ومقارنتها بجهود غيرهم من الباحثين. وقد كان اختيار المسائل راجعاً إلى كونها محط اهتمام عند العلماء أو عند معظمهم، أو لكونها محط جدل في الدراسات الأخرى، أو لارتباطها بمناهجهم ومرجعيتهم، وقد كان اختلافهم في الآراء عاملاً مهماً في اختيار المسائل. وتمثّل هذه المسائل نماذج تغني عن البحث في كثير من المفردات المدروسة.

– تقويم كل مؤلَف على حدة بالنظر إلى بنيته الداخلية وبالنظر إلى مرجعية المؤلفين ومناهجهم وأهدافهم في التأليف.

منهج البحث:

يعتمد البحث على المنهج التحليلي في دراسته لأقوال وآراء ومصادر المؤلفين؛ ويأتي التحليل على مستويين التفسير والنقد، وسيحاول البحث إعادة تركيب كتابات المؤلفين في ظل غاياتهم الجزئية والنهائية المستنتَجة.

كما يعتمد البحث المنهج المقارِن، والذي يشمل عرض آراء العلماء ومناهجهم على التوالي. وسيلاحظ القارئ بعض الإشارات المقارِنة بين العلماء في ثنايا المباحث التي عرضت وحلّلت جهود العلماء، وذلك لمساعدة القارئ على فهم نتائج الدراسة، واستنباط مناهج المؤلفين.

وسيعرض البحث جهود العلماء في المواضيع التي درسوها كافةً، وقد أكتفي بعرض نماذج في بعض المسائل، وذلك عند كفايتها ببيان جهد العالم.

وسيكون النقد على عدة مستويات، الأول نقد داخلي في كل مؤلَف على حدة؛ وفيه أبحث عن توافق مضمون المؤلَفات مع ما ألزم العلماء أنفسهم به، وكذلك أبحث في مدى توافق مناهجهم مع أهدافهم. والثاني نقد خارج عن بنية المؤلفات؛ حيث سأقارن بين آراء العلماء موضع الدراسة وبين آراء غيرهم من الباحثين، وهو على ثلاثة مستويات: نقد بالنظر إلى مؤلفات النصارى، ونقد بالنظر إلى نتائج البحوث العلمية، ونقد بالمقارنة بين المؤلَفات موضع الدراسة، وذلك في المسائل البارزة وبما يتفق مع طبيعة المسألة المبحوثة.

إجراءات الكتابة:

سألتزم بالمنهج العلمي الأكاديمي في توثيق المعلومات والاقتباسات الحرفية، وسأكتفي بذكر كامل معلومات المصادر والمراجع في الفهرس. كما سأكتفي بترجمة الأعلام التي لها دور في الإجابة عن أحد أسئلة البحث، وذلك في هوامش الرسالة، وأما بقية الأعلام الواردة فسأكتفي بذكر لقبه العلمي أو رتبته الدينية مع

سنة الوفاة في متن الرسالة. وقد عرّفت بالمصطلحات الواردة في الرسالة عند أول ورود للمصطلح. ورتبت فهرس الآيات الشريفة حسب ورودها في القرآن الكريم، ورتبت الفهارس الأخرى ألفبائياً.

وسأختصر أسماء الأسفار المقدسة –في بعض المواضع–، مثال: (رسالة بطرس الأولى تصبح ١بط). كما سأختصر دائرة المعارف البريطانية إلى (.En. Brit).

صعوبات البحث:

تكمن صعوبة البحث في كثرة المسائل المبحوثة وتشعبها. وكذلك في صعوبة الحصول على بعض المصادر المهمة.

الدراسات السابقة:

يوجد مجموعة دراسات –فيما انتهى إليه بحثي– تناولت جهود علماء المسلمين –بعمومهم– في القرون الهجرية الأولى، في ردهم على المسيحيين، أو ما دار من حوار بين المسلمين وأهل الكتاب في تلك القرون، وهي الدراسات الثلاث الأولى:

١. (الفكر الاسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/ العاشر) للدكتور عبد المجيد الشرفي، تناول فيها بداية هذه الردود، وبيَّن الردود، وأوضح أسبابها.

٢. (حوار حول العقيدة بين المسلمين وأهل الكتاب حتى القرن الثالث الهجري في بلاد الشام والعراق) وهي رسالة الماجستير للدكتورة ريمة الصياد. عرّفت فيها بالمتحاورين في الحقبة المذكورة، وأوضحت آراء كل طرف من أطراف الحوار.

٣. (جهود علماء المسلمين في الرد على النصارى خلال القرون الستة الأولى) وهي رسالة دكتوراه، للدكتور بدر بن مُحَمَّد طراد المعيقل، ذكر فيها منهج القرآن والسنة في الرد على النصارى، ومناهج علماء المسلمين فيه، ثم تناول جهود العلماء في الرد على عقائد النصارى.

بالإضافة إلى دراسات تناولت جهود القرون اللاحقة بالدراسة، وهي الآتية:

٤. (جهود علماء المسلمين في الرد على النصارى في القرن الرابع عشر الهجري، عرض ودراسة) وهي رسالة دكتوراه، للدكتور مُحَمَّد منقذ بن محمود السقار، وهي دراسة مسحية؛ حاولت استقراء الجهود في القرون

الثلاثة عشر الهجرية وفي القرن الرابع عشر، وكذلك حوت الرسالة صياغة لكتابات علماء القرن الرابع عشر الهجري، فيما تناولوا من مواضيع في الرد على النصرانية، ولم تخرج الرسالة عن الوصف والوصف المقارن، وقد اعتنت بمقارنة الموضوعات المدروسة بين الماضي والحاضر.

٥. (جهود الباحثين المسلمين في القرن العشرين في عرض النصرانية ونقدها) وهي رسالة دكتوراه للباحثة هيا الشياب. وتشابه في المنهج الدراسة السابقة وإن كانت أكثر تحديداً لزمن الدراسة.

والأطروحتان الأخيرتان اعتمدتا المسح والشمول لجهود العلماء، بوصف وسرد وتكثيف الموضوعات المدروسة، وإن كانت الأولى أكثر اتساعاً من حيث الزمان المدروس وشريحة المؤلفات.

أما الدراسات الأقرب لموضوع البحث، والتي هي دراسات أكثر تحديداً (دراسة حالة):

٦. دراسة بعنوان: (منهج الإمام أبي زهرة من خلال كتابه محاضرات في النصرانية) للباحث ابراهيم أديسا، قدم للجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، عام ٢٠١٠م، وتقع في مائة واثنتين وسبعين صحيفة.

٧. بحث مقدم للجامعة الإسلامية العالمية، بعنوان: (جهود عرفان عبد الحميد في دراسة الأديان: النصرانية أنموذجاً)، للباحثين: سيكو توري، وان مُحَمَّد عزام، عوض الخلف. وهذا البحث عبارة عن عرض لموضوعات كتاب الدكتور عرفان (النصرانية)، مع ذكر خلاصة منهجه في نتائج هذا البحث. ويقع في تسع وعشرين صحيفة.

أما عن جديد هذا البحث الذي أقدم له، فإن المقارنة بين الباحثين ليست الفارق الوحيد عمّا سبق، ولن يكون عرضاً لمواضيع كتبهم، ولا صياغةً لما تناولوا من موضوعات –مجتمعين– وإنما سيحلل البحث أقوالهم، مستنبطاً مناهجهم ومقارناً بينها.

فإذا كانت دراسات القرون الأولى مهمة لنا في معرفه تراثنا وجهود العلماء الأوائل في وضع قواعد الجدل والحوار، وأسس ومناهج دراسة الأديان، والاستفادة مما دونوا وأرسوا من قواعد، وتجديد ما حقه التجديد؛ فإن إظهار جهود علماء المسلمين في هذا العصر لا يقل أهمية عن ذلك، لما في استنباط مناهجهم من فائدة كبيرة، حيث نتجاوز الخلل والضعف ونبني على ما قدموا ونكمل ما قصروا فيه في دراسة النصرانية.

وسيسير هذا البحث وفق الخطة الآتية:

خطة البحث:

المقدمة.

الفصل الأول: جهود علماء المسلمين في دراسة الأديان:

المبحث الأول: علم الأديان عند علماء المسلمين مفهومه ومنهجه.

المبحث الثاني: أبرز الدراسات المعاصرة حول النصرانية.

المبحث الثالث: التعريف بالعلماء –موضع الدراسة– وجهودهم في دراسة الأديان.

الفصل الثاني: جهود العلماء في دراسة تاريخ النصرانية:

المبحث الأول: السيد المسيح عليه السلام وعصره.

المبحث الثاني: أبرز المحطات التاريخية بعد السيد المسيح عليه السلام.

المبحث الثالث: مناقشة أبرز المسائل.

الفصل الثالث: جهود العلماء في دراسة مصادر النصرانية:

المبحث الأول: مكانة التشريع اليهودي عند النصارى.

المبحث الأول: الكتاب المقدس عند النصارى.

المبحث الثالث: المجامع المقدسة.

المبحث الرابع: مناقشة أبرز المسائل.

الفصل الرابع: جهود العلماء في دراسة العقائد النصرانية:

المبحث الأول: دراسة العقائد النصرانية عند العلماء.

المبحث الثاني: عقيدة التثليث.

المبحث الثالث: الاعتقاد في الصلب والقيامة والفداء.

المبحث الرابع: مناقشة أبرز المسائل.

الفصل الخامس: جهود العلماء في دراسة الفرق النصرانية:

المبحث الأول: الفرق القديمة والانشقاق العظيم.

المبحث الثاني: حركات الإصلاح والفرق المعاصرة.

المبحث الثالث: مناقشة أبرز المسائل.

الفصل السادس: جهود العلماء في دراسة نماذج من التشريعات والشعائر النصرانية:

المبحث الأول: العبادات والشعائر المسيحية.

المبحث الثاني: التشريعات الأسرية والتعاليم الأخلاقية.

المبحث الثالث: مناقشة أبرز المسائل.

المبحث الرابع: نظرة عامة في المؤلفات المدروسة.

الخاتمة.

الفصل الأول:

جهود علماء المسلمين في دراسة الأديان:

- المبحث الأول: علم الأديان عند علماء المسلمين مفهومه ومنهجه:
- المبحث الثاني: أبرز الدراسات المعاصرة حول النصرانية:
- المبحث الثالث: التعريف بالعلماء –موضع الدراسة–وجهودهم في دراسة الأديان:

الفصل الأول: جهود علماء المسلمين في دراسة الأديان:

سأبدأ هذا الفصل بذكر مقدمةٍ في علم الأديان عند علماء المسلمين. وسأعرض أبرز المؤلَفات الإسلامية المعاصرة التي تناولت النصرانية بالدراسة والبحث؛ لنقف على الموضوعات التي أولوها عنايتهم، ومدى اهتمام العلماء المعاصرين بجوانب النصرانية. وسيأتي التعريف بالعلماء–موضع الدراسة– ومكانتهم العلمية وبمؤلفاتهم في النصرانية في هذا الفصل.

المبحث الأول: علم الأديان عند علماء المسلمين مفهومه ومنهجه:

يعرض هذا المبحث تعريفاً لعلم الأديان، وتفريقاً بين هذا العلم وبين الجدل الديني، كما سيأتي الحديث عن المرجعية الإسلامية أو ما وراء المنهج الإسلامي، وعن مناهج المسلمين التي أبدعوها واتبعوها في دراستهم للأديان.

المطلب الأول: الفرق بين الجدل الديني وعلم الأديان:

يثار الكثير من الكلام حول جدوى الدراسات الإسلامية للأديان؛ وأعني بالدراسات الإسلامية الدراسات التي تعتمد الأسس والرؤى الإسلامية أساساً لها –وليس المقصود الدراسات التي تتناول الدين الإسلامي أو أحد جوانبه بالبحث– فهي دراسات معياريَّة دوغمائية/عقائدية، لذا لا يمكن تصنيفها خارج نطاق الجدل الديني، وليست موازيةً للدراسات العلمية للأديان.

إن اختلاف ظروف نشأة علم الأديان بين الغرب في العصر الحديث، والعالم الإسلامي منذ العصر الوسيط، أدّى بالضرورة لاختلاف المناهج والرؤى، ومن ثَمَّ النتائج والتقويم. فقد ظهر هذا العلم في الغرب في منتصف القرن التاسع عشر، في وقت اشتد فيه الصراع بين العلم والدين، وفي ظل انبهار الناس بسلطة العلم وقدرته، حصل الاتفاق على أن تكون أسس هذا العلم (علم الأديان) بعيدةً عن مسلمات الكنيسة وأن تكون دراسة الأديان من وجهة نظر علمية صرفة[1]. في حين نشأ هذا العلم في العالم الإسلامي مرتبطاً بالعلوم

(1). انظر: في علم الدين المقارن مقالات في المنهج، د.دين مُحَمَّد مُحَمَّد ميرا، ص٧–١٠.

الإسلامية مثل علم التفسير وعلم الكلام[١]، وبالتالي فلا يمكن توقع الاتفاق في الأهداف أو المناهج بين المدرستين.

وليزداد الأمر وضوحاً سنعرِّف كلاً من الجدل الديني وعلم الأديان:

الجدل الديني: الجدل لغةً: الجيم والدال واللام أصلٌ واحدٌ، وهو من باب استحكام الشيء في استرسالٍ يكون فيه، وامتدادِ الخصومة ومراجعةِ الكلام. وهو القياس[٢]. والجَدَل: اللَّدَدُ في الخُصومة والقدرةُ عليها وقد جادله مجادلة وجِدالاً، ورجل جَدِل ومِجْدَل ومِجْدال شديد الجَدَل، ويقال: جادَلْت الرجل فجَدَلته جَدْلاً؛ أَي غلبته. ورجل جَدِل إذا كان أَقوى في الخصام، وجادَله أَي خاصمه مُجادلة وجِدالاً، والاسم الجَدَل وهو شدَّة الخصومة. وقد فرقت المعاجم بين المحمود من الجدل وبين المذموم، فالمحمود ما كان القصد من ورائه إظهار الحق، والآخر هو الجدل على الباطل، ويقصد به المغالبة[٣].

فالجدل لغةً مرتبطٌ بالخصومة والنزاع، إلا أن ذمَّ النصوص الشرعية لبعض أنواع الجدل وأمرها بالجدال الحسن، جعل مقصِد الجدل مؤثِّر على مفهومه، فما كان القصد من ورائه إظهار الحق فهو المحمود، وما كان قصده الخصومة والغلبة فهو المذموم.

أمّا في الاصطلاح: فقد جاء في (التعريفات): الجدل: "هو القياس المؤلف من المشهورات والمسلمات، والغرض منه إلزام الخصم وإقحام من هو قاصر عن إدراك مقدمات البرهان، ..[وهو]: دفع المرء خصمه عن إفساد قوله بحجة أو شبهة، أو يقصد به تصحيح كلامه، وهو الخصومة في الحقيقة. [و]الجدال: عبارة عن مراء يتعلق بإظهار المذاهب وتقريرها"[٤].

---

(١). انظر: بحث بعنوان: جهود إسماعيل الفاروقي في علم تاريخ الأديان، أ.د.مُحَمَّد خليفة حسن، ص٩٢.

. انظر: مادة (جَدَلَ)، معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس.

(٣). انظر: مادة (جَدَلَ)، لسان العرب، ابن منظور.

(4). علي بن مُحَمَّد الشريف الجرجاني، ص٧٨.

ويُعرَّف أيضاً بأنه: "الخصومة والمنازعة في البيان والكلام؛ لإلزام الخصم، بإبطال مدّعاه وإثبات دعوى المتكلم، ومنه حسن ومنه قبيح"(١). وهذه التعريفات لا تُظهر الموقف القرآني من الجدل وشروطه جلياً. ويرى الشيخ أبو زهرة أن الجدل يكون بغرض إلزام الخصم والتغلب عليه من خلال الأدلة فقط، إلا أنه قد يطلق الجدل في اللغة ويراد منه المناظرة، والمناظرة يكون هدفها الوصول إلى الصواب في موضوع النقاش(٢)، كقوله تعالى: ﴿وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾ [النحل: ١٢٥]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾ [العنكبوت: ٤٦]. ولا مُشاحّة في الاصطلاح، وبما أن القرآن سمّاه جدلاً حسناً، فعلينا التركيز على هذا الأمر الإلهي باتباع الأحسن، والذي هدفه الوصول إلى الصواب، وسيأتي تفصيل شروط الجدل الإسلامي عند حديثنا عن المناهج(٣).

أما علم الأديان —وهو الاسم العام الذي ينضوي تحته كلاً من تاريخ الأديان، مقارنة الأديان، وغيرها، فلا يوجد تعريف حَدِّيّ متفق عليه لهذا العلم سواء في ذلك المؤلفات الغربية أو الإسلامية.

وقد عرَّفه الغربيون بتعريفات عدة، ومنها الآتي: علم الأديان: هو "دراسة علمية وموضوعية تتناول ديانات العالم الماضية والحاضرة. وهذه الدراسة تتوخى دراسة الأديان في ذاتها، واكتشاف ما يقوم بينها من نقاط تشابه واختلاف، واستخلاص مفهوم الدين بوجه عام، عبر ذلك، وإيضاح السّمات المميزة للشعور الديني، وعلى هذا، إنّ علم الأديان مبحث يقف بين التاريخ من جهة، وبين علم النفس، وعلم الاجتماع من جهة أخرى" وقريب من هذا المعنى، يُعرَّف تاريخ الأديان بأنه:" ..دراسة علمية موضوعية تتناول أديان العالم المختلفة، الغابرة والحاضرة، غرضها دراسة هذه الأديان أولاً، والعمل ثانياً على كشف ما بينها من تشابه وتباين، بغية الوصول إلى دراسة الدين بذاته؛ أي: مميزات العاطفة الدينية"(٤).

---

(١). مناهج الجدل في القرآن الكريم، د. زاهر عواض الألمعي، ص٢٤.

(2). انظر: تاريخ الجدل، مُحَمَّد أبو زهرة، ص٥.

(٣) . انظر ص٢٤-٢٥ من هذا البحث.

(٤). نقلاً عن: علم الأديان، تاريخه مكوناته مناهجه أعلامه حاضره مستقبله، خزعل الماجدي،ص٥٠-٥١.

وفي المؤلفات الإسلامية، يُعرَّف علم الأديان بأنه: "النشاط العقلي المنظَّم المهتم بدراسة الأديان نشأةً وتاريخاً وتطوراً، وعقائد ومذاهب وطوائف، وبدراسة أثرها وتأثيرها على الواقع الإنساني في جميع أبعاده وكافة جوانبه دراسة تقوم على مناهج علمية، وتعتمد على مصادر أساسية، وتهدف إلى الفهم والمعرفة قبل النقد والمقارنة"[١]. ويُعرَّف بأنه العلم الذي يسعى إلى "وصف الأديان وصفاً علمياً موضوعياً، ويهتم بمسيرة الأديان في التاريخ من ناحية، وبمقارنة ظواهرها الأساسية، مع الاهتمام بكل العناصر المكونة للظاهرة الدينية والعوامل المكونة للتجربة الدينية عند الإنسان"[٢].

لا تشير التعريفات –التي أوردتها– في المؤلفات الإسلامية إلى هدف علم الأديان بشكل واضح، ومع ذلك فإن بعض المؤلفات الإسلامية تعلن عن الهدف الأسمى لعلم الأديان، وهو أن يختار الإنسان الحقَّ، بعد أن يحلل ويقارن بين الأديان[٣].

إن الناظر في التعريفات الإسلامية –فضلاً عن الغربية– يجد أنها لا تنطبق على جميع الدراسات الإسلامية؛ حيث إنها تحوي دراساتٍ جدلية، وهذا ينطبق على الدراسات القديمة والمعاصرة. . والجدل الديني في المفهوم الإسلامي يرادف (الرد على النصارى، والحوار معهم).

وفيما يتعلق بدراسات المتقدمين من علماء المسلمين، فإنها صبغت هذه الصبغة العقائدية والنزعة المعياريّة التي كانت تسم التاريخ الوسيط بكافة مجالاته[٤]. وأمّا الدراسات المعاصرة، فيمكننا القول إنَّ عوامل كثيرة دفعت المعاصرين للرغبة عن الجدل[٥]، إلا أنَّ هذا لا يعني أنَّ هذا النوع من الدراسات قد ألغي وجوده تماماً؛ فلدنيا قسمان من الدراسات الإسلامية للأديان. قسمٌ دفاعيّ، حيث تُدرس الآراء المخالفة للرد عليها

---

(1). في علم الدين المقارن مقالات في المنهج، د.دين مُحَمَّد ميرا ص١٥٩.

(٢) . تاريخ الأديان دراسة وصفية، أ.د.مُحَمَّد خليفة حسن، ص٢١.

(٣). انظر: علم مقارنة الأديان أصوله ومناهجه ومساهمة علماء المسلمين والغرب في تأصيله، د.حسن الباش، ص١٤. وانظر: في علم الدين المقارن مقالات في المنهج، د.دين مُحَمَّد ميرا، ص٤٥، ٤٧.

(٤). انظر: علم الأديان، خزعل الماجدي، ص٧٣.

(٥). انظر: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/العاشر، عبد المجيد الشرفي، ص٥٢٥.

والدفاع عن عقيدة الإسلام[١]، وذلك كالكتب المصنفة كردود على النصارى، وهذه الدراسات هي تلبية لضرورة الحوار المجتمعي، حيث تمثل مناظرات مكتوبة، تنبئ عن المواضيع التي يهتم بها أطراف الجدال.

أمّا القسم الآخر من هذه الدراسات فهو الذي اتبع في بحثه مناهج علمية متعددة، كالوصف والمقارنة والنقد وغيرها، ولم يعن بالرد الجدلي على النصارى وعقائدهم[٢]. وقد استعانت الدراسات المعاصرة بما وصل إليه الغرب في دراسته للآثار والمخطوطات. وهو أمر لا غنى عنه في ظل قلة الأبحاث العربية المختصة في تاريخ الأديان واللغات القديمة[٣].

ويرى بعض الباحثين إلحاق القسم الأول من الدراسات بعلم الكلام الإسلامي[٤]، حيث إنه يهدف لإثبات العقيدة الإسلامية بإيراد الحجج ودفع الشبه عنها[٥]. ولكنّ هذا لا يمنع من دراسة الجدل بوصفه أحد أحد مناهج المسلمين في دراسة الأديان؛ فإن علم الأديان –كما مر– ليس له تعريف حدي، فمناهجه وأهدافه ليست محل اتفاق بين الباحثين الإسلاميين؛ فهدف المجادِل بيان بطلان عقائد المخالف والانتصار لعقيدة الإسلام، وأهداف دراسة الأديان –في الدراسات الإسلامية المختلفة– متنوعة فمنها ما يهدف إلى الوصول إلى الحقيقة المجردة ومنها ما يحمل هماً دعوياً وهو هداية المخالف إلى الإسلام –ويمكن القول: إنّ الوصول إلى الحقيقة هدف علمي أما هداية الناس فهي ثمرة ببيان الحقيقة لكن الباحث لا يملكه وإنما يملك بيان الحقيقة باجتهاده فقط– ومنها ما يهدف إلى التعرف على الأمم والحضارات، وهذا الأخير تتفرع عنه

---

(١). انظر: تاريخ الأديان دراسة وصفية، أ.د.مُحَمَّد خليفة حسن، ص٢٢،٢٣. وانظر: علم مقارنة الأديان عند مفكري الإسلام، د. إبراهيم تركي، ص٥٨، ٥٩.

(٢) . انظر: تاريخ الأديان دراسة وصفية، أ.د.مُحَمَّد خليفة حسن، ص٢٣.

(٣). انظر: تأصيل مقارنة الأديان في الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة: مياسمها وإشكالاتها، د.المبروك المنصوري، د. سليمان الميلي، د. مُحَمَّد الفاربي، ص٦٩.

(٤) . انظر: في علم الدين المقارن مقالات في المنهج، د.دين مُحَمَّد ميرا، ص١٧٩.

(٥) . انظر: المواقف في علم الكلام، عضد الدين الإيجي، ص٧.

أهداف وفوائد شتى، ككشف التاريخ وفهم الحاضر وسبل التعايش وغيرها. فهذه جملة من الأهداف، ونلاحظ أن بيان الحقيقة أو الهداية هو هدف أسمى ربما يحتوي الهدف الجدلي الأولي.

فالهدف بين الدراسات الجدلية والدراسات الإسلامية للأديان قد يتفق أحياناً، والجدل وإن كان له أسلوب حواري ولكنه يتبع مناهج متعددة في صياغة حواراته كالنقد والمقارنة وغيرها، فالتداخل في الهدف والمنهج واضح جداً، وهو من باب دخول الخاص في العام، مع الأخذ بالحسبان أن الأهداف والمناهج أمر مختلف فيه بين الباحثين الإسلاميين أنفسهم.

وأما فيما يتعلق بشرط الموضوعية وما يلزم عنه من رفضٍ للمعيارية (احتكار الحقيقة وإصدار أحكام قيمية) وبالتالي رفض للقول بتفاضل الأديان –والتفاضل المقصود هنا هو التفاضل الموضوعي المبني على التحليل والمقارنة بين الأديان، لا التفاضل الذاتي؛ الذي ينسبه كل متدين إلى دينه[١]–، الأمر الذي يعده أتباع المدرسة الغربية مقياساً لعلمية الدراسة[٢]، فسأبحثه في المطلب الآتي، الذي يبحث فيما وراء المنهج.

---

(١) . انظر: روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، د.طه عبد الرحمن، ص٦٦.

(2). انظر: علم الأديان المقارن ، مُحَمَّد يوسف إدريس، ص١٣٦.

المطلب الثاني: المرجعية الإسلامية:

يُقصد بالمرجعية ما وراء المنهج من الخلفيات الثقافية والمرجعيات الدينية التي تشكّل قناعات الباحث. فهي أعم مفهوماً من المنهج؛ إنها تمثل الهدف الذي يُستعان بالمنهج لتحقيقه، كما تمثّل نظرة الباحث الشموليّة للموضوع المراد دراسته؛ محددة إطاره وكيفية الوصول إلى الحقيقة[١]. إن ما وراء المنهج الإسلامي مكون من مبادئ مستمدة من القرآن الكريم، الذي كان الموجه الرئيس في حياة المسلمين، ومن ذلك دراساتهم للأديان. ويمكننا أن نجملها بالآتي: وحدة الإنسانية، وخلافة الإنسان على الأرض وتحمله لهذه الأمانة، ووحدة الحقيقة-وضرورة الوحي كمصدر معصوم عن الخطأ يوصل الإنسان للحقيقة المطلقة-، فلا تعارض بين العقل والوحي، ولا بين الحقائق والوحي، وكذلك شمولية المنهج الإسلامي للجوانب النظرية والتطبيقية في الحياة، كما أنها تشمل استمرار البحث؛ لأن سنن الله في خلقه غير محدودة[٢].

شكّل الوحي مرجعية المسلمين في حياتهم الاجتماعية والعلمية. وقد غدت أخباره عن الأديان المختلفة موجهات بحث وفرضيات يسعى الناقد للتثبت منها ميدانياً، ليزداد يقيناً، كما أن أبرز سمة للمنهجية الإسلامية هي إصدار الأحكام[٣]، فالقرآن الكريم أوضح أوجه الفساد والبطلان للمعتقدات التي تناولها بالدراسة بمختلف المناهج[٤].

إن تأثر الباحث بمرجعياته دينيةً كانت أم ثقافية، ليس حكراً على الدراسات الإسلامية، بل لا نجد اتفاقاً على منهج نظري يوحد دراسات الأديان، وكل ما نجده هو دراسات تحمل وجهة نظر محددة تدافع عنها في مواجهة وجهة نظر أخرى[٥]. فالمقاربات الغربية وبسبب العداء للعلم تبعاً للظروف التاريخية،

---

(1). انظر: في علم الدين المقارن مقالات في المنهج، د.دين محمد ميرا ص١٣٨.

(٢). انظر: أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل، د. إسماعيل الفاروقي، ص ٥١-٦١.

(٣).انظر: بحث بعنوان: أسس المنهج الإسلامي في دراسة تاريخ الأديان، أ. فرحات عبد الكريم، ص٩١، ١٠٤.

(4). انظر: المدخل في تاريخ الأديان، د. سعيد مراد، ص٦١.

(5). انظر: علم مقارنة الأديان، د.حسن الباش، ص٥٨.

استبعدت الوحي كمصدر للحقيقة، لكنها تجاوزوت الحقيقة ووقعت تحت تأثير مؤثرات أخرى[١]. فالمقاربات الأنتربولوجية (التطورية والانتشارية)[٢] سعت لإثبات صحة مسلماتها، وكذلك حال ما تلاها من مقاربات غربية[٣].

لا نستطيع أن نسلِّم بصحة كل معيار قيمي، وإلا لوصلنا إلى نسبية يستحيل معها استمرار مثل هذا العلم –علم الأديان– ولذلك لا بد من مرجع لكل هذه المعايير القيمية، والذي ينبغي ألا يكون إحداها، وإنما لا بد أن يأتي من مصدر إلهي يعلو على جميع الاجتهادات البشرية[٤].

إذا أمعنا النظر في المرجعية الإسلامية نجد أنها الوحيدة التي تمتلك نظرة متفهمة لوجود الأديان الأخرى وبالتالي قيام حوار بين أتباع الديانات–حوار يهدف إلى الوصول إلى الحق–، وفي الوقت ذاته لا تعطي مشروعية وتصحيحاً لجميع هذه المعتقدات، وهذه المعيارية لا تطعن في علمية الموقف الإسلامي، فالقرآن لا يقرر حقائقه دون تقديم للبراهين والحجج[٥].

لم يغلق القرآن مجال البحث فيما قرره من حقائق؛ إذ حوى دعوةً صريحة للتأمل والبحث والسير في الأرض؛ ليصل المؤمن إلى اليقين، والجاحد إلى الحقيقة. فما قرره القرآن بشأن أهل الكتاب، لم يمنع العلماء المسلمين من البحث في النصرانية، ومن الاستماع إلى حكاية أهل الكتاب عن دينهم. فانطلاق المسلم من معطيات دينه لا يتعارض مع علمية دراسته؛ "لأن كل دين يدرس في إطاره الخاص، وفي ظل معطياته النصية

---

(١). انظر: بحث بعنوان: المنهج العلمي للبحث من وجهة إسلامية في نطاق العلوم الاجتماعية ومهمة المساعدة الإنسانية، إبراهيم بن عبد الرحمن رجب، ص ٣١.

٢) . سيأتي التعريف بالمنهج الأنثربولوجي ص٣١، والمقصود بالمقاربات التطورية: تلك التي تفسر الأديان بوصفها عملية تطةرية من التعدد وصولاً إلى التوحيد، وبالانتشارية: تلك التي ترجع أي تشابه بين الأديان إلى الاستعارة والتأثر.

(٣). انظر: علم الأديان المقارن والآفاق الجديدة للدراسات الدينية، مُحَمَّد يوسف إدريس، ص١٧، ٢٠.

(٤). انظر: بحث بعنوان: المنهج العلمي للبحث من وجهة إسلامية في نطاق العلوم الاجتماعية ومهمة المساعدة الإنسانية، إبراهيم بن عبد الرحمن رجب، ص٦١،٦٢.

(5). انظر: في علم الدين المقارن مقالات في المنهج، د.دين مُحَمَّد ميرا، ص٣٩وما بعدها.

والتاريخية والواقعية، ثم المعيار في إصدار الأحكام –إن أراد الباحث المسلم ذلك– يكون في ضوء معطيات العقل، وهي معطيات لن تتناقض مع قناعاته الشخصية كمسلم"[١]. ولعلنا لا نجانب الحق إن قلنا إن متبعي المنهجية الإسلامية هم أولى الناس بهذا العلم، لما تقرره وتلزم به من ضرورة البحث الميداني والتأكد من الأخبار وإعمال العقل ووجوب الأمانة والصدق.

ويحق لنا التساؤل عن موقف هذه المعيارية من وجوب الموضوعية في الدراسات العلمية. إذ يتضح شمول المرجعية الإسلامية على إصدار الأحكام القيمية، وانطلاق الباحث من رؤية القرآن الكونية، فهل هذا يناقض الموضوعية المطلوبة؟

تُعرّف الموضوعية بأنها: "وصف لما هو موضوعي، وهو بوجه خاص مسلك الذهن الذي يرى الأشياء على ما هي عليه، فلا يشوهها بنظرة ضيقة أو بتحيز خاص"[٢].

وأن يكون الباحث موضوعياً يعني "أن يحرص على معرفة الوقائع كما هي في الواقع، ..... ويقتضي هذا إقصاء الخبرة الذاتية"[٣].

ويعرّف الدكتور عبد الوهاب المسيري (ت٢٠٠٨م) الموضوعية بشيء من التفصيل، فهي: "إدراك الأشياء على ما هي عليه دون أن يشوهها نظرة ضيقة أو أهواء أو ميول أو مصالح أو تحيزات أو حب أو كره. ولذا، فإن وصف شخص بأن تفكيره موضوعي، فإن هذا يعني أنه اعتاد أن يجعل أحكامه تستند إلى النظر على الحقائق على أساس العقل وبعد معرفة كل الملابسات والظروف والمكونات...[و]هي الإيمان بأن للموضوعات وجوداً مادياً خارجياً في الواقع،.....وأن الذهن يستطيع أن يصل إلى إدراك الحقيقة الواقعية القائمة بذاتها –مستقلة عن النفس المدركة– إدراكاً كاملاً..."[٤].

---

(1). المرجع السابق، ص١٩٩، ٢٠٠.

(2). مادة (الموضوعية) المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، ص١٩٧.

(٣). البحث العلمي أساسياته النظرية وممارسته العملية، أ.د. رجاء وحيد دويدري، ص٣٢.

(4). موسوعة اليهود واليهودية، د. عبد الوهاب المسيري، ج١/ص١٠٢.

وهذه الموضوعية التي عرّفناها، هي موضوعية مادية؛ لا تعترف بالخصوصية الإنسانية ولا بالغائيات والقصد، ولا تعترف كذلك بالإبهام والمجهولات، فلكي يتحلى الباحث بهذه الموضوعية عليه أن يتجرد من ذاتيته وخصوصيته، بل من إنسانيته[١].

إن تحقق هذه الموضوعية ضرب من الوهم في العلوم الإنسانية[٢]؛ حيث إنه لا وجود لنتائج مطلقة وثابتة في العلوم الإنسانية، كما إن كل ما يصدر عن هذه الدراسات فهو مرتهن بزوايا نظر ومناهج مختلفة[٣]. وقد حاول الدكتور المسيري إبداع بديل للموضوعية المادية مستحيلة التحقق، وهو الموضوعية الاجتهادية التي ترفض مبدأ الموضوعية المادية من تسطيحٍ للظاهرة الإنسانية وادعاءٍ لإمكانية الوصول إلى الحقيقة بكافة أبعادها، وتحاول الاجتهاد في الوصول إلى قدر من المعرفة عن الظاهرة موضع الدراسة. وطرح د.المسيري النموذج التفسيري كأداة تحليلية ملغيةً للثنائية الحادة (إما ذاتي وإما موضوعي)، فهذا النموذج يعي الفرق بين الإنسان والمادة، ويقوم على مراحل من تجريد لعناصر الواقع وما يعقب ذلك من تحليل وتركيب، كما أن النموذج التفسيري يبرز للقارئ التحيزات الكامنة والأسبقيات، فيتحرز القارئ عن تصور أن ما يُقدَّم له هو الواقع والموضوع كما هو، ويوقن أن ما يقرؤه إنما هو محاولة اجتهادية لفهم الواقع[٤].

ويظهر في بعض الكتابات الإسلامية الحديثة ادعاء اتباع الموضوعية وإرفاق ذلك بإبراز مرجعيتهم الإسلامية للقارئ. وهذا يعني أنهم لا يقصدون بالموضوعية الموضوعية المادية، وإنما قصدهم الالتزام بالمنهج العلمي دون إخفاء للحقائق أو تزييف للأدلة. فالموضوعية –في هذه المؤلفات– ترادف الأمانة العلمية حسب ما يوحي سياقها. ونرى في المؤلفات –موضع الدراسة– مصداقاً لهذا الكلام. فالشيخ أبو زهرة يلزم نفسه

---

(1). انظر: المرجع السابق، ج١/ص١٠٥،١٠٦.

(٢) . وأشير هنا إلى أن العلوم الطبيعية ليست بمنأى عن التحيز رغم ادعاء الموضوعية. انظر: سلسلة إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة إلى الاجتهاد، محور العلوم الطبيعية، لعدد من العلماء، تحرير: د. عبد الوهاب المسيري، المعهد العالي للفكر الإسلامي، أمريكا، ط٢/١٩٩٦م.

(٣). انظر: بحث بعنوان: تأصيل مقارنة الأديان في الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة: مياسمها وإشكالاتها، د.المبروك المنصوري، د. سليمان الميلي، د. مُحَمَّد الفاربي، ص٦٢-٦٤.

(4). انظر: موسوعة اليهود واليهودية، د. عبد الوهاب المسيري، ج١/١٥١،١٥٠.

الحياد التام وعدم التحيز؛ وذلك بالتخلي عن أفكاره المسبقة حتى لا تصبح مسيِّرة للبحث، مع إدراكه لصعوبة هذا الأمر[١]. ومع ذلك فإنه حين يبدأ بعرض المسيحية كما جاءت في القرآن الكريم يعنون المبحث ب(المسيحية كما جاء بها المسيح عليه السلام) وهو لا يقصد إلزاماً للقارئ غير المسلم بتصديق ما جاء به القرآن، وإنما بوصفه باحثاً مسلماً فهو لا يملك مصدراً صحيحاً جديراً بالاعتماد والثقة غير القرآن الكريم والسنة النبوية[٢]. وكذلك الحال عند الدكتور عرفان عبد الحميد فتّاح حيث يقرن التزامه بالموضوعية بالإفصاح عن مرجعيته الإسلامية، فيما يتعلق برد التشابه بين الأديان إلى وحدة المصدر الإلهي، وفيما يتعلق بتصديق القرآن لما سبقه من الأديان وهيمنته عليها، مع ملاحظة إرفاقه الموضوعية بعبارة (قدر المستطاع) [٣]. بينما لم يذكر أ. ساجد مير كلمة الموضوعية في مقدمته –وإن كان قد ألزم نفسه بالحياد (الذي هو وليد الموضوعية) في ثنايا بحثه[٤]–، واكتفى بإلزام نفسه اتباع المنهج العلمي الذي يحتم عليه اتباع الدلائل في إجاباته عن إشكاليات البحث، بالإضافة إلى إبرازه لعقيدته الإسلامية في المسيحية[٥]. وكذلك يوضح د. حسن الباش ضرورة التزام الموضوعية[٦]، مع بيانه لعقيدته في كون الديانة المسيحية الحالية ديانة محرفة[٧].

فعلى قرّاء الدراسات –أيّاً كانت توجهاتها– التيقن من أن طبيعة الموضوع المدروس تفرض وجود بُعدٍ ذاتي، فلا يمكن للباحث التخلي عن مرجعيته، بل تكون في أحيانٍ كثيرة ملهمةً للباحث في طرح أسئلة البحث وإشكالياته. إلا أن ذلك لا يعني صراعاً بين العلمية والمرجعية بالنسبة للباحث المسلم، فالمرجعية الإسلامية تفرض على الباحث الأمانة العلمية، وأعني بعدم الصراع في النموذج والمثال الذي يُفترض أن

---

(١) . انظر: محاضرات في النصرانية، ص٩-١١.

(٢) . انظر: المرجع السابق، ص١٢.

(٣) . انظر: النصرانية نشأتها التاريخية وأصول عقائدها، ص١٣، ١٧، ٢٧-٢٨.

(٤) . انظر: المسيحية دراسة وتحليل، ص١٦٧.

(٥) . انظر: المسيحية دراسة وتحليل، ص٧-٨.

(٦) . انظر: العقيدة النصرانية بين القرآن والأناجيل، ج١/ص٦.

(٧) . انظر: المرجع السابق، ج١/ص٥-٧، ج٢/ص٥-٦.

يحتذى، أما الواقع فالتزام الباحثين بهذا النموذج أمر متفاوت. وقد قدم البحث نبذة مختصرة عن المرجعية الإسلامية، وربما يعطي المطلب الآتي وما يليه من فصول تصوراً أكمل عن هذه المنهجية.

المطلب الثالث: المناهج التي اتبعها المسلمون في دراستهم للأديان:

يُعرَّف المنهج بأنه "الطريقة أو الأسلوب الذي ينتهجه العالم في بحثه أو دراسة مشكلته، والوصول إلى حلول لها أو إلى بعض النتائج"[١]. وتأتي أهمية الحديث عن المنهج باعتباره جوهر العلم، فلا يمكن تصور علم بلا منهج، والمقياس الذي تُقاس به علمية المنهج هو ثبوت مناسبته للموضوع المدروس. وقد شغلت قضية المنهج علماء المسلمين، حتى غدت بعض تلك المناهج علوماً مستقلة، كمصطلح الحديث وأصول الفقه وعلوم القرآن[٢].

لا يمكننا إنكار ضرورة وجود المنهج لبناء أي بحث علمي، إلا أن المناهج ليست قوالب جامدة تأبى التغير، بل على العكس من ذلك تماماً، فالمنهج هو نتاج اجتهادات بشرية متغيرة وبالتالي لا ريب بتغير المناهج وتطورها بمرور الزمن[٣]؛ لذلك نجد علم المناهج [methodology] لاحقاً للبحث العلمي لا سابقاً سابقاً عليه؛ فهو يتتبع خطوات الباحث العلمية ويحللها ويصنفها وينقدها؛ بغية الوصول لصياغةٍ نظرية تساعد الباحث وتزيد معرفته بطبيعة عمله العلمي[٤].

لم يكن القرآن الكريم مصدراً للحقائق فقط بالنسبة للمسلمين، وإنما حوى توجيهات منهجية، يمكن أن تُعد الأساس لقضية المنهج في دراسة الأديان، وقد استفاد العلماء المسلمون من هذه التوجيهات المنهجية

---

(١) .مناهج البحث العلمي في الفكر الإسلامي والفكر الحديث، د. عبد الفتاح مُحَمَّد العيسوي ود. عبد الرحمن مُحَمَّد العيسوي، ص.١٣

٢. انظر: في علم الدين المقارن مقالات في المنهج، د.دين مُحَمَّد ميرا، ص١٣،٢١،٥٥،٥٦.

(٣). انظر: ولادة المسيح وإشكالية التثاقف اليهودي المسيحي، يوسف هريمة، ص٦٥.

(٤) . انظر: مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العربي، د. مُحَمَّد عابد الجابري، ص٢٣.

واستنبطوا منها[1]. ومن هذه المناهج المستنبطة من الوحي: المنهج الجدلي، والتاريخي النقدي، والمقارن، والحكم على بعض المعتقدات بالتأثر بالأديان السابقة[2].

المنهج الجدلي:

قُيّد الأمر بجدال الكافرين وأهل الكتاب في القرآن بوصف الأحسن، وسواء أُدخل ضمن مناهج دراسة الأديان أم عُدّ تابعاً لمناهج علم الكلام. فالذي يهمنا هنا بيان هذا المنهج قرآنياً.

ورد الأمر بالجدال الحسن –بأسلوب صريح مباشر– في آيتين: قال تعالى: ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ ﴾ [النحل:١٢٥] وقال تعالى: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنۡهُمۡۖ وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱلَّذِيٓ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَأُنزِلَ إِلَيۡكُمۡ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمۡ وَٰحِدٞ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٦].

فالآية الأولى نزلت زمان الأمر بمهادنة قريش، وهي عامة في مجادلة الكفار[3]. أما الآية الثانية فهي تتحدث عن مجادلة أهل الكتاب بالتي هي أحسن وتستثني الذين ظلموا، وقد وقع الخلاف في المراد من أهل الكتاب ومن المراد بالظالمين. وأنقل هنا ترجيح الإمام الطبري (ت٣١٠هـ) مع أدلته: حيث يستبعد بداية أن يكون المراد من (أهل الكتاب) المؤمنين منهم وأن المراد (بالظالمين) الذين ظلموا أنفسهم بالكفر. ويرى أن المراد بأهل الكتاب هم الكافرون، والمراد بالظالمين: الظالمون للمؤمنين. وذلك لأن الاستثناء يعني وجود الفارق بين المستثنى والمستثنى منه، والمؤمن لا يُجادَل إلا إذا ظلم، وبالتالي فما فائدة الاستثناء لو كان المراد بالظالمين الكافرون من أهل الكتاب[4]. وعلى هذا فالآية الثانية لا تسمح بالجرح والإساءة لأهل الكتاب عند جدالهم مالم يكونوا ظالمين بالمعنى الحسي للظلم.

---

(1). انظر: في علم الدين المقارن مقالات في المنهج، د.دين محمد ميرا، ص١٦٥.

(٢). انظر: بحث بعنوان: أسس المنهج الإسلامي في دراسة تاريخ الأديان، أ. فرحات عبد الكريم، ص١٠٣.

(٣) . انظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، تفسير الآية ١٢٥من سورة النحل، ج١٠/ص٢٠٠.

(٤) . انظر: جامع البيان، تفسير الآية ٤٦ من سورة العنكبوت، ج٢٠/ ص٤٨.

إنّ الجدل الإسلامي وسيلة من وسائل الدعوة، هدفه الوصول للحق. وقد تنوعت الأساليب التي اتبعها المجادِلون، فقد اعتمدوا على نصوص الوحي في نطاق ضيق[١]، واستخدموا الأدلة العقلية والمنطق، وناقشوا المسيحيين في تأويلهم للنصوص الكتابية[٢].

وقد استنبط العلماء من الآيات قواعد في الجدل، ومنها: مراعاة حالة المجادَل النفسية، وعدم الغلظة والقسوة، فالله سبحانه وتعالى كنى عن ضلالهم في الآية ولم يصرح[٣] ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ﴾ وكذلك فإن في الآية ضبطاً لحماس الداعي واندفاعه، وتذكرة بأن وظيفته البيان فقط[٤].

كما تضمنت الآيات دعوةً لتحرير محل النزاع بين المتجادلين، ﴿وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْنَا... ﴾ليكون الجدل عن بينة بمواضع الاختلاف والاتفاق[٥]. إن حوار المسلمين لأهل الكتاب يمثل تطبيقاً للأمر بالمجادلة بالأحسن؛ فالحوار الإسلامي مناقشة علمية، هدفها التوصل إلى الحق ومساعدة الآخرين على إدراكه[٦]. وتمثل الردود الإسلامية المعاصرة على مؤلفات النصارى بشأن الإسلام، حواراً وجدالاً مكتوباً، بقطع النظر عن مدى التزام المتحاورين بقواعد الجدال بالتي هي أحسن.

ويمكننا القول إن المنهج الجدلي عبارة عن الحوار والرد المباشر كتابة أو مشافهة على أتباع الأديان الأخرى، مع مراعاة الأمر الإلهي بالجدال الحسن، وباتباع المناهج العلمية المناسبة للغرض.

---

(1). انظر: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، عبد المجيد الشرفي، ص٥٢٣.

(2). انظر المرجع السابق ذاته، وانظر: علم الأديان المقارن، مُحَمَّد يوسف إدريس، ص١٢٦.

(٣) . انظر: تأويلات أهل السنة، الماتريدي، تفسير الآية ١٢٥ من سورة النحل، ج٦/ ص٥٩٥.

(٤) . انظر: في ظلال القرآن، سيد قطب، تفسير الآية ١٢٥ من سورة النحل، ج٤/ ص٢٢٠١، ٢٢٠٢.

(٥). انظر: تفسير التحرير والتنوير، مُحَمَّد الطاهر بن عاشور، تفسير الآية ٤٦من سورة العنكبوت، ج٢١/ ص٧.

(6). انظر: في علم الدين المقارن مقالات في المنهج، د.دين مُحَمَّد ميرا، ص٤٨، ٥١.

المنهج التحليلي النقدي:

يعد التحليل والنقد من أبرز الخصائص التي تميزت بها دراسة علماء المسلمين للأديان، فلا يقتصر البحث على الوصف، وإنما يتسم هذا المنهج بالاستقصاء والشمول والتحليل العميق والنقد العلمي المستند على الحجج والبراهين[١].

التحليل هو التفسير أو التفكيك، ويكون بعرض الأعمال العلمية على سبيل الشرح والتأويل والتعليل، ثم يأتي النقد الذي يعد عملية تقويم وتصحيح وترشيد، فلا يعد النقد نقضاً، وإنما هو محاكمة إلى قواعد متفق عليها أو إلى نسق كلي، بينما النقض جدلي [بالمعنى اللغوي للجدل لا بالاصطلاح الإسلامي وقيوده]، وقائم على الصراع والرفض المطلق[٢]. ويسمى هذا النوع من الأبحاث (أبحاث التفسير النقدي)[٣].

ويقوم متبعو هذا المنهج في دراستهم للنصرانية بنقد سند الكتاب المقدس ومتنه، وكذلك نقد معقولية بعض العقائد النصرانية. ومن روّاد هذا المنهج النقدي من المتقدمين (ابن حزم الظاهري (ت٤٥٦هـ)) في كتابه: الفصل في الملل والأهواء والنحل؛ حيث كان نقده موجاً لسند الكتاب المقدس (النقد الأعلى)، ولمتنه أيضاً (النقد النصي)[٤]. وقد وُصف نقد المسلمين للكتاب المقدس بأنه نقد علمي وإن عبِّر عنه [في بعض الأحيان] بصيغة جدلية حادة[٥].

اقترب منهج (ابن حزم) في كتابه الفصل، مما اصطلح على تسميته (النقد الأعلى والنقد النصي)، ونعني بالنقد النصي: الدراسة المنهجية والموضوعية التي تهدف للوصول إلى الشكل الأصلي للنص، أو على الأقل الشكل الأقرب إلى الأصل، وذلك بالاعتماد على شواهد رئيسة؛ المخطوطات اليونانية، والترجمات

---

(١) . انظر: علم الملل ومناهج العلماء فيه، د. أحمد بن عبد الله جود، ص١٨٨.

(٢) . انظر: أبجديات البحث في العلوم الشرعية، د. فريد الأنصاري، ص٩٦-٩٨.

(٣). انظر: البحث العلمي أساسياته النظرية وممارسته العملية، أ.د. رجاء وحيد دويدري، ص٧٥،٧٦.

(٤). انظر: في علم الدين المقارن مقالات في المنهج، د.دين محمد ميرا، ص٧٧. وانظر: علم الأديان المقارن، محمد يوسف إدريس، ص١٣١.

(٥) . انظر: الإسلام ونقد العهد القديم في العصر الوسيط، المستشرقة الإسرائيلية حافا لازاروس يافيه، ص٥٠.

القديمة، والاقتباسات الموجودة في الكتابات المبكرة[١]. أما النقد الأعلى أو التاريخي فيقصد به: التحقيق النقدي في طبيعة وأصل الوثائق التاريخية للكتاب المقدس ومدى مصداقيتها؛ فيبحث النقد الأعلى –مثلاً– في الفارق الزمني بين تسجيل الحدث في الوثيقة وزمن وقوعه، فكلما قلَّ الفارق، كانت الوثيقة أجدر بالثقة، والعكس صحيح[٢].

ويجدر بنا أن نؤكد في ختام الحديث عن الجدل والنقد على التلازم بين الاتجاه النقدي وبين أساس التبليغ الإسلامي المتمثل في قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾ [البقرة: ٢٥٦][٣].

المنهج المقارن:

تعرّف الدراسات التي تتبع المنهج المقارن بأنها: "البحوث التي تسعى إلى إبراز مواطن الوفاق أو الخلاف، بين قضيتين أو قضايا، في موضوع واحد، مع تفسير ذلك وتعليله"[٤].

يمتاز هذا المنهج بنتيجة مهمة، وهي الخروج من المقارنة بأوجه الحُسن التي تدعو ضمناً إلى وجوب اتباعها وطرح الباطل. وتتفق غاية هذا المنهج الإسلامي مع الفطرة الإنسانية في اختيار الأقوم والأرشد أو ازدياد الإيمان بعد المقارنة. إن القرآن الكريم يقارن بين المعتقدات في بعض آياته، ويؤصل لهذا المنهج بما يوضح الغاية والهدف من استخدامه، في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّآ أَوۡ إِيَّاكُمۡ لَعَلَىٰ هُدًى أَوۡ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ﴾ [سبأ: ٢٤][٥].

وتتخذ مقارنة الأديان أشكالاً متعددة؛ فقد يقارن الباحث جانباً مشتركاً بين ديانتين أو أكثر. وقد يدرس ديانةً ما دراسة كاملة شاملة، لتأتي المقارنة كخطوة لاحقة[٦]. وقد وضع علماء المسلمين شروطاً علمية

---

(1) . An Introduction to the New Testament Textual Criticism, Christian-Bernard Amphoux, P1,5.

(2) . The Higher Criticism and the Verdict of the Monuments, Rev.A.H.Sayce, P2.

(٣). انظر: في علم الدين المقارن مقالات في المنهج، د.دين محمد ميرا، ص٤١.

(٤) . انظر: أبجديات البحث في العلوم الشرعية، د. فريد الأنصاري، ص٩٠.

(5). انظر: في علم الدين المقارن مقالات في المنهج، د.دين محمد ميرا، ص٤٥،٤٧.

(٦) . انظر: بحوث في مقارنة الأديان، د.محمد الشرقاوي، ص٤٣. طبعة دار الفكر العربي.

علمية للمقارنة الصحيحة بين الأديان، ومن ذلك: "ألا يوقع المقايسة إلا بين الأشكال المتجانسة، [أي] ..ألا يعمد [الباحث] إلى أشرف ما في [أحد الأديان].. فيقيسه بأرذل ما في صاحبه، ويعمد إلى أصل هذا فيقابله بفرع من فروع ذاك...[و] ألا يعمد إلى خلة موصوفة في فرقة من الفرق، غير مستفيضة في كافتها، فينسبها إلى جملة طبقاتها"[١].

إن المقارنة قد ينتج عنها حكم بالتأثر والتأثير بين الأديان، وهذا الحكم له ضوابط فليس كل تشابه هو بالضرورة تأثر، فلدينا الضابط المكاني، والزماني، وأيضاً ضابط الوحي السماوي المتمثل في الكتب المنزلة على الأنبياء[٢].

المنهج التاريخي:

إن البحوث التاريخية مع ما لها من طبيعة وصفية، لا تقف عند حدود الوصف، بل تتجاوزه إلى التحليل والتفسير[٣]، إن أهم مرحلة في المنهج التاريخي هي التي تلي جمع الوثائق وتسبق الوصول إلى نتيجة، فغربلة الوثائق وتدقيقها وتحليلها هي الجهد الأكبر في عمل المؤرخ[٤].

وقد ساهم علم الحديث النبوي في مساعدة مؤرخ الأديان على تلقي الخبر الديني، ونقده وتفسيره[٥]. ويهتم مؤرخ الأديان بدراسة ظهور العقائد الدينية وتطورها عبر المراحل الزمنية[٦].

إن هذا المنهج القائم على التحري والبحث في العوامل المؤثرة، غير المقتصر على جمع المعلومات التاريخية فقط، هو ما حثّ عليه القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿قَدۡ خَلَتۡ مِن قَبۡلِكُمۡ سُنَنٞ فَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ

---

(١) . الإعلام بمناقب الإسلام، أبو الحسن العامري، ص١٢٥.

(2). انظر: علم مقارنة الأديان ، د.حسن الباش، ص١٢٣-١٢٥.

(3). انظر: البحث العلمي أساسياته النظرية وممارسته العملية، أ.د. رجاء وحيد دويدري، ص٧٩.

(4). انظر: مناهج البحث العلمي، عبد الرحمن بدوي، ص١٨٦.

(5). انظر: تاريخ الأديان دراسة وصفية، أ.د.محمد خليفة حسن، ص٢٥،٢٨.

(6). انظر: علم مقارنة الأديان ، د.حسن الباش، ص٧٠.

فَٱنظُرُواْ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلۡمُكَذِّبِينَ﴾ [آل عمران:١٣٧] وكقوله تعالى: ﴿أَفَلَمۡ يَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَتَكُونَ لَهُمۡ قُلُوبٞ يَعۡقِلُونَ بِهَآ أَوۡ ءَاذَانٞ يَسۡمَعُونَ بِهَاۖ فَإِنَّهَا لَا تَعۡمَى ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَلَٰكِن تَعۡمَى ٱلۡقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ﴾ [الحج: ٤٦] فالآيات توجه المؤمنين لاصطناع المنهج التاريخي، والمصطلح القرآني "السير في الأرض" يتضمن ما وصل إليه المنهج التاريخي الحديث من وسائل بحث[١].

المنهج الوصفي:

يُعرَّف المنهج الوصفي بأنه: "عمليةٌ تقدم بها المادة العلمية كما هي في الواقع، فهو عمل تقريري يعرض موضوع البحث عرضاً إخبارياً، بلا تعليل أو تفسير، ولذلك فإنه يكون في نهاية المطاف عبارة عن دليل علمي، يهدي إلى القضايا أو الموضوعات أو المصطلحات أو الإشكالات العلمية، فيصفها كماً أو كيفاً أو هما معاً، بطريقة منهجية دون أن يبدي رأياً تعليلياً أو تفسيرياً لوضعها وطبيعتها"[٢]. حيث يعتمد هذا المنهج على سرد الظواهر والمعلومات دون تعليل أو تحليل أو تفسير. ويرى بعض الباحثين أن الوصف يشمل تفسير الظواهر بعد وصفها[٣]. ولكن هذه الدراسة ستُبقي اصطلاح المنهج الوصفي في دائرة الوصف المحض، وأما التفسير فيتبع المنهج التحليلي.

وقد عبّر الشهرستاني عن هذا المنهج بقوله: "وشرطي على نفسي أن أورد مذهب كل فرقة على ما وجدته في كتبهم؛ من غير تعصب لهم، ولا كسر عليهم، دون أن أبيّن صحيحه من فاسده، وأعيّن حقه من باطله، وإن كان لا يخفى على الأفهام الذكية في مدارج الدلائل العقلية لمحات الحق ونفحات الباطل "[٤].

---

(1). انظر: في علم الدين المقارن مقالات في المنهج، د.دين محمد ميرا، ص٥٣-٥٥.

(٢) . أبجديات البحث في العلوم الشرعية، د. فريد الأنصاري، ص ٦٦.

(٣) . انظر: البحث العلمي أساسياته النظرية وممارسته العملية، أ.د. رجاء وحيد دويدري، ص١٨٣، وانظر: التجاوز للنظريات المنهجية في البحث العلمي، د.حسين قاسم دياب، ص٥٧.

(٤) . انظر: الملل والنحل، لأبي الفتح الشهرستاني، ج١/ص١٤.

إن الدافع لاستخدام هذا المنهج بمفرده في مصنفات علم الأديان المتقدمة كان أحد أمرين: الأول: هو الأمانة في النقل لآراء الخصم وإنصافه وعدم الإخلال بمراده[١]. والأمر الآخر: هو استغناء بعض الآراء عن الرد لتهافت محتواها بذاته، بكونه متناقضاً أو غير مبني على الأدلة والحجج، أو مخالفاً للعقل[٢].

فقوام هذا المنهج الوصف بأمانة دون تحليل أو تعقيب. وقد يختار الباحث هذا المنهج كبداية ليتبعه بالنقد أو المقارنة –وهو الغالب في الدراسات المعاصرة–، وقد يختار الوصف فقط، بحيث يحوي مؤلفه على حشد كبير من المعلومات، ومن ذلك كتاب الملل والنحل للشهرستاني، ودوائر المعارف المعاصرة وأغلب الموسوعات العلمية.

المنهج الاجتماعي:

يدرس هذا المنهج "التأثير والتأثر المتبادلين بين الظواهر الدينية والاجتماعية، مع التركيز الشديد على أثر الأديان في تقدم الحياة الاجتماعية للجماعات أو جمودها، وفيما يتصل بالضبط الاجتماعي لمختلف أنماط سلوك هذه الجماعات"[٣]. ويعتمد هذا المنهج الملاحظة المباشرة (الدراسة الميدانية)، أو غير المباشرة؛ وذلك بتتبع المكتوب عن الظواهر المراد دراستها[٤]. ويجب أن نفرق هنا بين هذه الوسائل وبين ما ذكره البحث عن المنهج الوصفي؛ فالوصف لا يسعى لإبراز التأثر أو التأثير في الظواهر الدينية، وإنما يكتفي بسرد الحقائق بدون تحليل، وإن كان الوصف جزءاً أولياً لا بد منه عند اتباع المناهج الأخرى.

إن علماء المسلمين قد وعَوا العلاقة بين الدين والمجتمع، والتأثير المتبادل بينهما[٥]. وفي هذا السِّياق نقرأ للشهرستاني: "ولما كان نوع الإنسان محتاجاً إلى اجتماع مع آخر من بني جنسه، في إقامة معاشه،

---

(١) . انظر: المرجع السابق ذاته، وانظر: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، للإمام أبي الحسن الأشعري، ج١/ص٣٣.

(٢) . انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي عبد الجبار المعتزلي، ج٤/ص٢٧. وانظر: المنطق ومناهج البحث، د. ثائر الحلاق ود.مدين هواري، ص: ٢٨

(٣) . علم مقارنة الأديان في التراث الفكري الإسلامي منهجاً وقضايا، د.حمدي الشرقاوي، ص٨٠.

(٤) . انظر: علم مقارنة الأديان، د.حمدي الشرقاوي ، ص٨١.

(٥) . انظر علم مقارنة الأديان، د.حمدي الشرقاوي ، ص٧٩–٨٠.

والاستعداد لمعاده؛ وذلك الاجتماع يجب أن يكون على شكل يحصل به التمانع والتعاون، حتى يحفظ بالتمانع ما هو أهله، ويحصل بالتعاون ما ليس له؛ فصورة الاجتماع على هذه الهيئة هي الملة، والطريق الخاص الذي يوصل إلى هذه الهيئة هو المنهاج والشرعة والسنة. والاتفاق على تلك السنة هي الجماعة"[١]. يحكم الشهرستاني هنا بعظم أثر الدين والتدين في قيام مجتمع إنساني. وأمّا عن تأثر الدين بالمجتمع المحيط، فنجد في دراسة تأثير الإسلام[٢] –أو اليهودية[٣]– على البروتستانتية المسيحية مثالاً على ذلك.

وقد اتُّبع المنهج الأنثربولوجي[anthropology] الذي ينضوي اليوم تحت علم الأنثربولوجيا (علم الإنسان)؛ الذي يهتم بدراسة الإنسان وحضارته في مختلف الأزمنة[٤]. وهذا المنهج له صلة بعلم الاجتماع، فهو أحد طرائق البحث المستخدمة في الأبحاث الاجتماعية، وكلاهما يتخذ الملاحظة أساساً لعمله، وقد وضع منظِّرو هذا المنهج شروطاً منهجية، كإجادة لغة المجتمع المدروس، وإقامة الباحث في هذا المجتمع؛ فالملاحظة يجب أن تكون مباشرة. وبالتالي يُعدُّ البيروني من رواد هذا المنهج، في كتابه الشهير (تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة)؛ حيث ارتحل البيروني إلى الهند وبقي فيها أعواماً، معتمداً الملاحظة المباشرة فيما نقله عن أديان الهند[٥].

هذه هي المناهج التي استقى المسلمون معظمها من تعاليم القرآن، وكان لهم السبق في التأصيل لها، وقد استمر علماء المسلمين باستخدام جُلِّ هذه المناهج في أبحاثهم، وستكون مهمة هذه الدراسة البحث في تحديد علماء مسلمين في مناهج دراستهم للأديان. وما نراه هذه الأيام من ثورة في المناهج الحديثة في الغرب، كان نصيب عالمنا الإسلامي منها التلقي، وما يليه من أخذ أو نقد.

---

(١) . الملل والنحل، الشهرستاني، ج١/ ص٣٨. وراجع: المرجع السابق ذاته.

(٢) . انظر مثلاً: الأعمال الكاملة، لأمين الخولي، (الجزء التاسع، بعنوان: صلة الإسلام بإصلاح المسيحية).

(٣) . انظر: العقيدة النصرانية بين القرآن والأناجيل، د.حسن الباش، ج١/ص٢٩٢-٣٠٣.

(٤) . انظر: علم الأديان، خزعل الماجدي، ص١٥٥.

(٥) . انظر: علم مقارنة الأديان في التراث الفكري الإسلامي منهجاً وقضايا، د.حمدي الشرقاوي، ص٨١-٨٤.

ويمكننا أن نميز بين ثلاث مستويات من التأثر بثقافة القوي (الثقافة الغربية): الأول حاول أخذ الصالح وطرح ما عداه، كالمؤسسات المنادية بإسلامية المعرفة. والثاني ممن نشأ في الغرب وحاول تقديم رؤى توفيقية، كمجالات السياسة والاقتصاد. والثالث بقي في عزلة [نسبياً]، وذلك كالمدارس الفقهية. والواقع أن رصد التأثر ليس بالأمر السهل، وقد يخالف الباطنُ المعلنَ عنه من إسلامية الفكر والمنهج. ونشير هنا إلى أبرز مجالات التأثر وهو الساحة الأدبية، التي تأثرت بالنظريات الأدبية الغربية تأثراً كبيراً[١]. وهذه النظريات الأدبية اقتحمت مجال دراسة النصوص المقدسة وعاثت فيها فساداً[٢].

وليتضح موقف العلماء المسلمين سأكتفي بضرب مثال على تعاملهم مع أحد المناهج الغربية في دراسة الأديان، وهو **المنهج الظاهراتي [phenomenology]**:

يصعب تعريف المنهج الظاهراتي تعريفاً دقيقاً؛ نظراً لعدم تحديد مفهومه بدقه عند ممثليه في الغرب، وهو بتبسيط: منهج يهدف لترك المجال للأديان لتعبر عن نفسها بعيداً عن الأحكام المسبقة، ويتجاوز في عمله الوصف إلى تفسير الظاهرة عند بعض أتباعه[٣].

وبتعبيرٍ آخر نقول إن المنهج الظاهراتي بشكلٍ عام يقوم على أساس أن وصولنا إلى المعرفة يبدأ بالظاهرة ذاتها، ولا يحتكم إلى غيرها، فهو منهج يراقب الظاهرة دون قيود التحيزات والأسبقيات[٤].

وبالنظر إلى خلفية هذا المنهج نرى أنه يحمل خلفيته الغربية؛ من اعتبار الدين أمراً شخصياً، ولذلك فإن أضمن وسيلة للوصول إلى الحقيقة هي الاقتراب من المتدين ورصد تدينه. وقد قرّر الباحثون المسلمون أن هذا الأمر مرفوض بالنسبة لاتباع الأديان، وبخاصة تلك التي تملك كتباً مقدسة؛ فكتبها المقدسة هي المرجع لوصف الظاهرة الدينية ولا ينبغي أن يُكتفى برصد تصرفات المتدين[٥].

---

(١) . انظر: بحث بعنوان: حركة الفكر الإسلامي المعاصر خلال القرن العشرين، د. هبة رؤوف، ص٢٥٥،٢٥٤.

(٢) . وقد عالج هذه القضية بتفصيل وافٍ د.مُحَمَّد حسان الخيمي، في كتابه مفاتيح تفسير نصوص الوحي.

(٣). انظر: في علم الدين المقارن مقالات في المنهج، د.دين مُحَمَّد ميرا، ص٩٣،١٢٥،١٣١.

(4) . Phenomenological Research Methods, Clark Moustakas,P40.

(٥). انظر: في علم الدين المقارن مقالات في المنهج، د.دين مُحَمَّد ميرا، ص١٥٣.

وقد حاول د.إسماعيل الفاروقي (ت ١٩٨٦م) تأصيل هذا المنهج وفق منهجية إسلامية، حيث ركّز على فصل الظواهر الشخصية التي لا تساعد في فهمنا للظاهرة الدينية، ورأى أن دراسة الظاهرة بلغتها ومفاهيمها الخاصة هو المقصود من استنطاق الظاهرة الدينية، وأكد على عدم إهمال جوهر الظاهرة عند الاهتمام بمظهرها[١]. وسيأتي قريباً رفض د.عرفان عبد الحميد فتّاح لمسلمات ومنطلقات المناهج الغربية.

إن هذه النظرة العلمية والنقدية ينبغي ألا تفارق الباحث في علم الأديان، في خضم هذا الكم الهائل من المناهج التقليدية والحديثة. فلكل أمة خصوصيتها الثقافية، والتقدم العلمي لن يتم بتقمص الرؤى الغربية، ولا بالاستغناء بما نملك من مناهج عمّا عداها، وإنما يحصل التقدم بالاستفادة الواعية الناقدة من المناهج الغربية، وعدم التنكر للتراث الإسلامي. "وليس من منطق العلم أو العقل ولا من منطق الدين أن تحاول حضارة معينة فرض اتجاهاتها ونظراتها على حضارة أخرى، وإن كان ..[المطلوب].. أن تناقش الاتجاهات، وتفحص النظرات إذا رُؤي مجانبتها للصواب.."[٢]. وحري بمثل هذا الجهد النقدي والتقييمي أن يوسع ليشمل جميع المناهج المستحدثة، ليصبح مرجعاً للباحثين، يفتح باب الابتكار على بينةٍ من الواقع بمناقبه ومآخذه، ويحمي الباحث من الرفض المطلق لكل ما هو غربي أو يحميه من الانبهار والتسليم لكل ما هو غربي.

وختاماً نقول إنه رغم انتقال هذا العلم إلى الغرب ودأبهم على تطوير مناهجه ووسائل البحث فيه، ظهر علماء مسلمون في العصر الحديث، عملوا على إحياء هذا العلم كالدكتور مُحَمَّد عبد الله دراز، وأحمد أمين، والشيخ أبو زهرة، والدكتور إسماعيل الفاروقي الذي يعده بعض الباحثين المؤسس لعلم الأديان الحديث عند المسلمين[٣].

---

(١) . انظر: بحث محكم بعنوان: قراءة في محاولة الفاروقي لتأصيل المنهج الظاهراتي في مقارنة الأديان: إشكالية الموضوعية العلمية والخصوصية الدينية، د.صالح بن طاهر مشوش، ص١٢٧.

(2). في علم الدين المقارن مقالات في المنهج، د.دين مُحَمَّد ميرا، ص٣٤.

(٣) . انظر: بحث بعنوان: جهود إسماعيل الفاروقي في علم تاريخ الأديان، أ.د.مُحَمَّد خليفة حسن، ص٩٣

المبحث الثاني: أبرز الدراسات المعاصرة حول النصرانية:

يمكن تقسيم المؤلفات المعاصرة لأربعة أصناف رئيسة، توضِّح واقع الدراسات المعاصرة في القرن العشرين وأوائل القرن الحالي[١]. وهي الآتي:

المطلب الأول: دراسات شاملة لجوانب المسيحية أو قريبة من الشمول:

حاولت بعض المؤلَفات تقديم صورة شاملة أو قريبة من الشمول لجوانب النصرانية التاريخية والعقائدية والتشريعية. وهذا النوع من الدارسات يجذب الراغب بالتعرف على هذه الديانة لقراءتها، كما يدفع الباحث في النصرانية للبدء بها.

ومع اختلاف هذه المؤلفات الشاملة في الاتساع أو الاختصار، وفي التركيز وبسط القول في جانب ما على حساب جانب آخر، وفي المناهج المتبعة، إلا أنها حاولت أن تعطي تصوراً مبسطاً عن النصرانية، مثل كتاب (المسيحية) د. أحمد شلبي، وكتاب عبد الفتاح حسين الزيات (ماذا تعرف عن المسيحية).

وقد حوى كتاب د. مُحَمَّد ضياء الرحمن الأعظمي (دراسات في اليهودية والمسيحية وأديان الهند) دراسة لجوانب المسيحة المتعددة. وكتب د. داود علي الفاضلي (أصول المسيحية كما يصورها القرآن) وهذا الكتاب إلى جانب عرضه للتصور القرآني فإنه يعرض لتاريخ المسيحية وما حل بها، كما يعرض لحاضر الديانة المسيحية. وللشيخ مُحَمَّد تقي العثماني (ماهي النصرانية؟) وأصل هذا الكتاب مقدمة مفصلة للترجمة الأردية لكتاب (إظهار الحق) للشيخ رحمة الله الهندي. وكَتب مصطفى شاهين (النصرانية تاريخاً وعقيدةً وكتباً ومذاهب: دراسة وتحليل ومناقشة). وكذلك تُعد المؤلفات –موضع الدراسة– مندرجة تحت هذا النوع من الدراسات[٢].

---

(١). يعرض البحث وصفاً موجزاً لمضمون المؤلفات، مالم يكن عنوان الكتاب قد أبان عن مضمونه.

(٢) . سيأتي التعريف بالمؤلفات –موضع الدراسة–، في المبحث الآتي.

المطلب الثاني: دراسات اعتنت بالكتاب المقدس:

نال الكتاب المقدس اهتماماً كبيراً من علماء المسلمين تحليلاً ونقداً ومقارنةً. وما يأتي هو عرض لأبرز ما أُلِّف في دراسة الكتاب المقدس. وقد أعرضت عن ذكر الدراسات التي أفردت العهد القديم بالدراسة؛ فهو وإن كان مقدساً عند النصارى لكن تلك المؤلفات موجهة لدراسة اليهودية بالمرتبة الأولى.

فقد كتب د. مُحَمَّد توفيق صدقي (نظرة في كتب العهد الجديد وعقائد النصرانية)، ويعدُّ كتابه دراسة نقدية لسند ومتن كتب العهد الجديد، كما حوى رداً على النصارى في استدلالهم ببعض آي القرآن على صحة كتبهم المقدسة. وكتب علي خان جومَّال (الكتاب المقدس كلمة الله أم كلمة البشر) ليبرهن فيه على تحريف الكتاب المقدس، ومبيناً العقائد الأساسية للنصرانية وأصولها. ونطالع كتاب د. عزّية علي طه (منهجية جمع السنة وجمع الأناجيل، دراسة مقارنة) الذي سعت فيه لإثبات تفوق المصدر التشريعي الثاني بالنسبة للمسلمين، على المصدر الأول للتشريع النصراني في الثقة والمصداقية؛ حيث حاولت تطبيق شروط قبول الأحاديث النبوية على أسفار العهد الجديد بدءاً من الحديث الصحيح وانتهاءً بالحديث الموضوع. كما حوى الكتاب عرضاً لآراء المستشرقين، وللنشاط التنصيري ولتاريخ النصرانية. كما ألف علي الريس في (تحريف مخطوطات الكتاب المقدس). وكتب د. صابر طعيمة (قراءة في الكتاب المقدس: تأملات في كتب الأناجيل) والكتاب دراسة نقدية لموثوقية الأناجيل سنداً ومتناً.

وقد اعتنى د. منذر الحايك بالنصوص المقدسة للديانات في سلسلته (كتب مقدسة)، وما يخص النصرانية منها الآتي: (إنجيل برنابا، دراسة مقارنة) يبحث فيه في أصالة هذا الإنجيل، ومدى تلاقيه مع الكتاب المقدس ومع القرآن الكريم. وكتاب (ترجمة العالم الجديد –الكتاب المقدس لشهود يهوه– دراسة مقارنة). و (أسفار سليمان، دراسة مقارنة) و (الزبور مزامير داود، دراسة مقارنة) و (كتاب مورمون، دراسة مقارنة). وبعض كتب السلسلة تشترك فيها النصوص المقدسة للنصرانية مع بعض الديانات الأخرى، مثل: (صحف النبي يحيى، دراسة مقارنة).

وللدكتور سهيل زكار تحقيق وترجمة (الأناجيل النصوص الكاملة) حوى الكتاب مقدمة عن تاريخ المسيحية، حاول فيها البحث عن تسمية الديانة، وعن نبيها الحقيقي. واعتمد في ترجمة الأناجيل الأربعة على مخطوط يعود للعصر العباسي، كما ترجم إنجيل توما ويهوذا الإسخريوطي، وترجم فصولاً حول حياة السيد

المسيح عليه السلام من الأناجيل –غير المعترف بها–، وترجم فصولاً حول النبي يحيى عليه السلام من نصوص النصارى المندائيين المقدسة؛ حيث يؤيد المؤلف الرأي القائل بأن الصابئة المندائية هي فرقة من النصارى. وهذا الرأي انتشر في القرن السادس عشر، حيث اعتقد بعض المبشرين أنهم فرقة نصرانية، وذلك بسبب ممارسة المندائية لطقس التعميد. ولم يُحكم باستقلال الصابئة عن النصرانية إلا بعد عام ١٦١٥م[١].

وكَتب د. يوسف كلام (تاريخ وعقائد الكتاب المقدس بين إشكالية التقنين والتقديس، دراسة في التاريخ النقدي للكتاب المقدس في الغرب المسيحي).

وكَتب د. منقذ السقار (هل العهد الجديد كلمة الله؟) و (هل بشر الكتاب المقدس بنبي الإسلام؟). ومما كتب الداعية أحمد ديدات (هل الكتاب المقدس كلمة الله). وكتب مُحَمَّد علي الخولي (مقارنة بين الأناجيل الأربعة). وللواء أحمد عبد الوهاب كتاب (اختلافات في تراجم الكتاب المقدس، وتطورات هامة في المسيحية). وللدكتور أحمد حجازي السقا دراسات عديدة، مثل (إنجيل الدَّيداكي؛ إنجيل جديد مكتشف في أورشليم يحتوي عشرين بشارة بسيدنا مُحَمَّد ﷺ) و (إنجيل توما) و (البشارة بنبي الإسلام في التوراة والإنجيل). وكتب د. سامي العامري (استعادة النص الأصلي للإنجيل في ضوء قواعد النقد الأدنى –إشكاليات التاريخ والمنهج–) ويعد الكتاب الأول الذي بحث في هذه الجزئية في المكتبة العربية الإسلامية[٢]. وللمؤلف كتاب آخر باللغة الإنكليزية بعنوان:

(Hunting for the word of God; the quest for original text of the New testament and the Quran in light of textual and historical criticism).

البحث عن كلمة الله: البحث عن النص الأصلي للعهد الجديد والقرآن في ضوء النقد النصي والتاريخي.

---

(١). انظر: الصابئة منذ ظهور الإسلام حتى سقوط الخلافة العباسية، د.أحمد العدوي، ص٢٦–٢٧.

(٢). انظر: مقدمة أ. فيصل عازر على هذا الكتاب، ص١١، ومقدمة الكتاب ص٢٣. استعادة النص الأصلي، د. سامي العامري.

المطلب الثالث: دراسات اعتنت بمكونات النصرانية:

اقتصرت بعض الدراسات على جانب من جوانب النصرانية؛ كالأخلاق أو العقائد أو التاريخ...الخ، وبعضها اقتصر على موضوع محدد من موضوعات تلك الجوانب؛ كإفراد عقيدة التثليث بالدراسة مثلاً. ومن هذه المؤلفات كتاب د. إسماعيل الفاروقي: أخلاق المسيحية: تحليل تاريخي ومنهجي لأفكارها السائدة.

(Christian Ethics; a historical and systematic analysis of its dominant ideas).

والكتاب دراسة نقدية للتصورات الأخلاقية، ولبعض الأصول العقدية في المسيحية، وسعى المؤلف لإثبات حدوث تغيير في المسيحية[1]. وقد كتب د. أنمار أحمد مُحَمَّد (اللاهوت المسيحي: نشأته، وطبيعته) والكتاب مختص بالقرون الأربعة الأولى من تاريخ المسيحية إلى نهاية مقررات مجمع القسطنطينية الأول سنة ٣٨١م.

وكتب الإمام مُحَمَّد رشيد رضا (عقيدة الصلب والفداء). وللشيخ مُحَمَّد الغزالي كتاب (صيحة تحذير من دعاة التنصير) كما نقد بعض جوانب المسيحية في كتابه (قذائف الحق). وألف المستشار مُحَمَّد عزت الطهطاوي كتابه (النصرانية في الميزان: دراسة نقدية موثقة للعقائد والأفكار التي اشتملت عليها النصرانية).

وكَتب د. مُحَمَّد علي البار (دراسات معاصرة في العهد الجديد والعقائد النصرانية)، ويحوي الكتاب مدخلاً لدراسة العهد الجديد، وعرضاً لآراء علماء أهل الكتاب، كما يتحدث عن نقد أسفار العهد الجديد، ويعرض أمثلة مما بقي من الحق متضمناً في تلك الأسفار، وقبل أن يعرض لتطور العقيدة النصرانية، يعرض لكتاب (أسطورة تجسد الإله) الذي ألفه مجموعة من أساتذة اللاهوت في أربع من جامعات بريطانيا.

كما كتبت د. زينب عبد العزيز (المساومة الكبرى من مخطوطات قمران إلى المجمع الفاتيكاني المسكوني الثاني) وقدمت لدراسة مخطوطات قمران والمجمع الفاتيكاني بسرد لتاريخ المسيحة.

---

(١). انظر: البحث المحكم: قراءة في كتاب: الأخلاق المسيحية، نحو علم مسيحيات إسلامي، د. عامر عدنان الحافي، ص ١٩٦.

وكتب عن (لغز الثالوث المقدس، بنوة المسيح) علي خان جومَّال. وبحث عن (حقيقة عيسى المسيح) د. مُحَمَّد علي الخولي. وكتب د. منقذ السقار (هل افتدانا المسيح على الصليب؟) و (الله ﷻ واحد أم ثلاثة؟). وكتب مُحَمَّد مجدي مرجان (الله واحد أم ثالوث). ولدينا كتابان للدكتور أحمد علي عجيبة: (الخلاص المسيحي ونظرة الإسلام إليه) و (الرهبانية المسيحية وموقف الإسلام منها). كما كتب الباحث منير تمودن (الرؤية الميثولوجية لعقيدة التثليث) محاولاً التمييز بين الرؤية المسيحية والرؤية الميثولوجية (الأسطورية) بهدف معرفة الراجح من المرجوح[1]. ونقرأ للداعية أحمد ديدات: (مسألة صلب المسيح بين الحقيقة والافتراء) و (المسيح في الإسلام) و(هل المسيح هو الله؟) وللمؤلف كتب عديدة غير ما ذكرت. وللعميد جمال الدين الشرقاوي كتاب (ولكن شبه لهم: نقض أسطورة صلب المسيح وقيامته) كما له مؤلف عن أسرار الكنيسة (الكنيسة وأسرارها السبعة). وللمؤلف كتاب في دراسة وتحليل مصطلحات الديانة المسيحية بعنوان (معالم أساسية في الديانة المسيحية).

وله في البحث عن يسوع التاريخي كتاب بعنوان: (يسوع النصراني: الجنّي "مسيح بولس"؛ دفاع عن المسيح ابن مريم عليه السلام من واقع الأصول اليونانية). وللدكتور سامح القليني (حديث النبوءات والبحث عن يسوع). كما كتب اللواء أحمد عبد الوهاب (المسيح في مصادر العقائد المسيحية: خلاصة أبحاث علماء المسيحية في الغرب).

وفيما يتعلق بالفرق المسيحية ألف سعد رستم كتابه الموسع في الفرق النصرانية (الفرق والمذاهب المسيحية منذ ظهور الإسلام حتى اليوم: دراسة تاريخية دينية سياسية اجتماعية) ولنهاد خياطة كتاب (الفرق والمذاهب المسيحية منذ البدايات وحتى ظهور الإسلام)، وللواء أحمد عبد الوهاب (طائفة الموحدين من المسيحين عبر القرون). وكذلك أكدَّ م.فاضل سليمان على الأصل التوحيدي للنصرانية في كتابه (أقباط مسلمون قبل مُحَمَّد ﷺ). وكتب أمين الخولي (صلة الإسلام بإصلاح المسيحية). وكتبت د. إنعام مُحَمَّد عقيل

---

(١). انظر: مقال بعنوان: فريق بحث مغربي يقتفي أثر البحث في علم مقارنة الأديان، د. كريمة العيساوي، على موقع أنفاس: https://anfaspress.com

(طوائف الكنيسة البروتستانتية وعقائدها، دراسة مقارنة) وهي دراسة موسعة لتاريخ هذه الكنيسة منذ ظهورها وحتى الوقت الحالي.

ولسعد رستم أيضاً (التوحيد في الأناجيل الأربعة وفي رسائل القديسين بولس ويوحنا)، وللدكتور مُحَمَّد أحمد الحاج (النصرانية من التوحيد إلى التثليث). كما ألف د. فرج عبد الباري في (نقض دعوى عالمية النصارى). وللدكتور أحمد عجيبة دراسة نقدية تحليلية لروايات الأحاديث بشأن نصارى نجران، بعنوان (نصارى نجران بين المجادلة والمباهلة). وفي شأن تأثر النصرانية بالأديان الوضعية السابقة لها، كتب د. أحمد علي عجيبة (تأثر المسيحية بالأديان الوضعية). وكتب د. مُحَمَّد عبد الله الشرقاوي (دراسات في الملل والنحل: أصول المسيحية الهلينية). وسعى أحمد زكي لإثبات تحريف المسيحية في كتابه (انزعوا قناع بولس عن وجه المسيح). كما نقد د. أحمد حجازي السقا النصرانية اعتماداً على نصوصها المقدسة في كتابه (الأدلة الكتابية على فساد النصرانية).

وفي الرد على مؤلفات النصارى نطالع مؤلَف الدكتور أحمد حجازي السقا (اللقاء بين الإسلام والنصرانية) حيث يرد على ما جاء في كتابات الأنبا غريغوريوس. كما كتب د. سامي العامري (المرأة بين إشراقات الإسلام وافتراءات المنصرين) رداً على كتاب القمص مرقس عزيز (المرأة في اليهودية والمسيحية والإسلام). وقد ردّ د. صلاح الخالدي في كتابه (القرآن ونقض مطاعن الرهبان) على كتاب (هل القرآن معصوم؟) الذي يُنسب لرجل دين مسيحي يُدعى عبد الله الفادي. ورد مُحَمَّد عزة دروزة في كتابه (القرآن والمبشرون) على سلسلة مؤلفات للخوري يوسف إلياس الحداد تحمل عنوان (دروس قرآنية). وفي الرد على أقدم شبه المنصرين والمستشرقين، ألَّف د. سامي العامري كتاباً مفصلاً بعنوان (هل القرآن الكريم مقتبس من كتب اليهود والنصارى؟).

المطلب الرابع: دراسات مقارِنة بين الإسلام والنصرانية:

كثيرة هي الدراسات التي اعتنت بالمقارنة، ومعظمها يقارن بين مكونات الديانتين. ونجد اللواء أحمد عبد الوهاب يعرض لنقاط الاتفاق والاختلاف الأساسية بين الأديان السماوية الثلاث، في كتابه (الإسلام والأديان الأخرى). وله كتاب (الوحي والملائكة في اليهودية والمسيحية والإسلام). وللدكتور سامي العامري كتاب (الحجاب شريعة الله في الإسلام واليهودية والنصرانية). كما كتب الباحث عادل بنمنصور (الرهبنة

المسيحية والتصوف الإسلامي). وكتب د. فرج الله عبد الباري (يوم القيامة بين الإسلام والمسيحية واليهودية). كما قارنت مؤلفات عدة بين القصص القرآني وقصص الكتاب المقدس. وكان للرسائل الجامعية اهتمام كبير بمقارنة جوانب النصرانية –من عقائد وأخلاق وغير ذلك– بجوانب الدين الإسلامي.

إن هذا العرض الموجز لبعض المؤلفات الإسلامية المعاصرة، يظهر لنا كثرة الاهتمام بالدراسات المقارِنة. كما يظهر اعتناء المسلمين بالكتاب المقدس والعقائد النصرانية على وجه الخصوص؛ حيث إنهما يمثلان جوهر النصرانية.

المبحث الثالث: التعريف بالعلماء –موضع الدراسة– وجهودهم في دراسة الأديان:

لا بدَّ من عرض لمحة عن سيرة العلماء الذين عُني هذا البحث بدراسة جهودهم العلمية في دراسة النصرانية. وسأتناول في هذا المبحث تعريفاً بنشأة العلماء وجهودهم العلمية، بالإضافة للتعريف بمؤلفاتهم في النصرانية –التي ستكون محلاً للبحث– ومنهجهم في تأليفها، متبعةً في ذلك العرض الوصفي، دون تعقيب أو تقويم.

المطلب الأول: الشيخ مُحَمَّد أبو زهرة (١٨٩٨م _ ١٩٧٤م):

أولاً: نشأته وسيرته العلمية:

ولد الشيخ مُحَمَّد أحمد مصطفى أبو زهرة الششتاوي عام ١٨٩٨م في مدينة المحلة الكبرى في مصر، وبدأ تعلمه في الكُتَّاب، حيث تلقى مبادئ الكتابة والقراءة والحساب، وحفظ القرآن الكريم وهو في التاسعة من عمره، ثم انتقل إلى المدارس الراقية، التي تدرس العلوم المدنية واللغة العربية والدراسات الدينة المنهجية. انتقل بعدها إلى المعهد الأحمدي الأزهري في طنطا عام ١٩١٣م، وقد بدت عليه علامات الذكاء والتفوق.

وبعد ثلاث سنوات في هذا المعهد، التحق الشيخ بمدرسة القضاء الشرعي –وكانت لا تقبل إلا المتفوقين من طلاب الأزهر، ليُعَدوا إعداداً فقهياً تطبيقياً، وتخرج فيها سنة١٩٢٥م. التحق بعد ذلك بمكتب للتدريب على المحاماة، وبقي في التدريب لسنة. ثم حصل على شهادة دار العلوم معادلاً شهادة مدرسة القضاء الشرعي[(١)].

قضى الشيخ أبو زهرة حياته في التدريس، حيث عُيِّن مدرساً للعلوم الإسلامية والعربية في تجهيزية دار العلوم، انتقل بعدها للتدريس في مدارس الثانوية العامة. وفي أوائل عام ١٩٣٣م انتقل للعمل في كلية أصول الدين في الأزهر، حيث قام بتدريس الخطابة والجدل وتاريخ الأديان، وأنتج الشيخ بواكير مؤلفاته في هذه

---

(١). انظر: النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين، د. مُحَمَّد رجب البيومي، ص٢٧٧. وانظر: مآذن من بشر (أعلام معاصرن)، أ.د. خالد فهمي وأبو الحسن الجمال، ص١٤٧.وانظر: مُحَمَّد أبو زهرة (إمام الفقهاء المعاصرين والمدافع الجريء عن حقائق الدين)، د.مُحَمَّد عثمان شبير، ص٢٤، ٢٨-٣٥.

الكلية، ككتاب تاريخ الجدل، وكتابيه في الأديان. ومع استمراره في العمل في هذه الكلية، درَّس الشيخ في كلية الحقوق مواد الشريعة واللغة العربية، وشغل قسم الشريعة الإسلامية في هذه الكلية، وتولى وكالة كلية الحقوق بجامعة القاهرة. بالإضافة إلى عضوية الشيخ الدائمة في مجمع البحوث الإسلامية، كان يرأس لجنة الفقه في هذا المجمع ويشارك في أغلب مؤتمراته. ظل الشيخ بعد تقاعده يعمل في التدريس في الجامعة وفي عدة مراكز ومعاهد تعليمية، ولم ينقطع عن التدريس لطلبة الدراسات العليا حتى وفاته عام ١٩٧٤م[١].

عُرف عن الشيخ صدحه بكلمة الحق، وبدفاعه عن ثوابت الدين في وجه المستشرقين والمتأثرين بهم من أبناء المسلمين[٢]، كما كان من دعاة الوحدة الإسلامية[٣].

ترك الشيخ مؤلفات عدة، منها (زهرة التفاسير) في التفسير، و(المعجزة الكبرى) في علوم القرآن، وفي الفرق الإسلامية كتب (تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد). كما ألَّف الشيخ في أصول الفقه، وتاريخ التشريع، وتراجم الفقهاء، وألَّف العديد من كتب والأبحاث في المسائل الفقهية[٤]. وقد بُحثت جهود الشيخ العلمية في عدة رسائل جامعية.

وفي مجال علم الأديان فقد درّس الشيخ مادة تاريخ الأديان في كلية أصول الدين بجامعة الأزهر[٥]، وألف لطلبة الكلية كتابيه في الأديان. الأول بعنوان (مقارنات الأديان: الديانات القديمة، ١٩٩١م) وهذا الكتاب خلاصة محاضرات لطلبة كلية أصول الدين، ولطلبة معهد الدراسات الإسلامية[٦]. وقد حوى الكتاب

---

(١) . انظر: مُحَمَّد أبو زهرة، د.مُحَمَّد عثمان شبير، ص٤٥-٥٥، ١١٦.

(٢) . انظر: النهضة الإسلامية، د. مُحَمَّد رجب البيومي، ج٢/ ص٢٨٧،٢٩١،٢٩٠. وانظر: مآذن من بشر، أ.د.خالد فهمي وأبو الحسن الجمال، ص١٤٧. وانظر: مُحَمَّد أبو زهرة، د. مُحَمَّد عثمان شبير، ص٧١-٧٧/٨٩-٩١.

(٣) . انظر: النهضة الإسلامية، د. مُحَمَّد رجب البيومي، ج٢/ص٢٨٩.

(٤) . للتوسع في مؤلفات الشيخ وأبحاثه، ينظر: مُحَمَّد أبو زهرة، د. مُحَمَّد عثمان شبير، ص١٨٢-٢٣٧.

(٥) . انظر: محاضرات في النصرانية، الإمام أبو زهرة، ص٨.

(٦) . انظر: مقارنات الأديان الأديان القديمة، مُحَمَّد أبو زهرة، ص٥.

بالإضافة إلى الديانات القديمة، التي لا يزال معظمها حيّاً، حوى مقارنات مهمة بين أقوال النصارى في المسيح وبين أقوال كلٍ من البرهمية في كرشنا والبوذيين في بوذا[١]. وكتابه الآخر في الأديان هو موضوع الفقرة الآتية.

ثانياً: التعريف بكتابه (محاضرات في النصرانية):

عنون الشيخ رحمه الله كتابه ب (محاضرات في النصرانية: تبحث في الأدوار التي مرت عليها عقائد النصارى وفي كتبهم ومجامعهم المقدسة وفرقهم). وقبل أن أعرض محتواه، أشير إلى منهج المؤلف في كتابته، كما أبان عن ذلك في مقدمته.

ابتدأ الشيخ بتأليف هذا الكتاب كمحاضرات لطلبة كلية أصول الدين في أربعينيات القرن المنصرم، وقد صدرت الطبعة الأولى للكتاب عام ١٩٤٢م[٢].

مقدمة المؤلف: يبين المؤلف أن أصل هذا الكتاب هو محاضرات ألقاها على طلبة الدراسات الإسلامية، وقد طبعها في كتاب استجابة لرغبة القرّاء والطلبة.

ويقدّم عذره للقارئ المسيحي الذي تلقى الطبعات الأولى للكتاب بالنقد والتهجم، وقد ذكر أنه تجاهل التهجم وأعرض عنه، وقَبِل النقد، إلا أنّه لم يجد فيه ما يدعوه لتغيير أحكامه في هذا الكتاب. وأمّا الأعذار التي قدّمها فهي أنه يتبع المنهج العلمي في دراسته ويعمل على إيصال الحقائق إلى التلاميذ بأمانة، ويسير مع التاريخ ولا ينطقه ما لا يقول ويعتمد مصادر أهل الديانة أنفسهم[٣]. ويُرجع سبب النقد والتهجم إلى تعصب أتباع الديانات وتمسكهم الأعمى بدينهم لنزعة قومية؛ فغدا الدين عندهم رمزاً لجنسية بعينها أو قومية ما[٤].

---

(١) . انظر: مقارنات الأديان، ص ٢٦-٣٧/ ٤٨-٥٧.

(٢) . انظر: مُحَمَّد أبو زهرة، د. مُحَمَّد عثمان شبير، ص١٨٥.

(٣) . انظر: محاضرات في النصرانية، ص٣-٤.

(٤) . انظر: محاضرات في النصرانية، ص٦-٧.

تبرز مرجعية المؤلف –رحمه الله– في ثنايا كلامه وفي افتتاحيات مقدماته، وفي إخباره عن دافعه الذاتي لدراسة الأديان في كتابه مقارنات الأديان، حيث درسها ليعلم مكان العقيدة الإسلامية، مع إيمانه بأنها حق، وقد انتهى كما بدأ مؤمناً بهذه الحقيقة[١].

وأما المنهج الذي سيتبعه فيذكر أنه المنهج العلمي السليم، كما سيسير مع دلائل التاريخ أنّى أوصلته. ويشير إلى أنه سيُغفل ذكر النتائج بعد إيضاح مقدماتها، ولن يكتفي بالوصف بل سيستخدم المنهج التحليلي، وكذلك المنهج المقارن، والمنهج النقدي المعتمد على بديهيات العقول وأحكام المنطق، ولن يستخدم المنهج الجدلي؛ فهو كما ذكرنا في المبحث الأول يرى أن الجدل يكون بغرض الخصومة والمراء –أما الجدال الحسن فيعبّر عنه بمصطلح المناظرة–، ويؤكد هنا أنه لا يقصد إبطال عقيدة ما وإنما يضيء الطريق للباحثين عن الرشاد، فهو يذكر المقدمات ويترك استنباط النتائج للقارئ، يصل إليها باقتناعه دون إملاء. فهدفه من كتابه بيان الحقيقة وإعانة طالبها على الوصول إليها وهدايته[٢].

وقد ألزم الشيخ نفسه بالتخلي عن أفكاره السابقة، وبالموضوعية وعدم التحيز، مع إدراكه لصعوبة ذلك[٣]. وفيما يتعلق بالمصادر التي سيعتمدها، يذكر أنه سيعتمد على الكتّاب المسيحين في جمعه لدلائل تاريخ المسيحية.

أمّا عن أثر الكتاب وانتشاره؛ فقد تُرجم إلى لغات عدة، وتعرض الكتاب للنقد من المسيحيين –كما أشرنا سالفاً–، الأمر الذي أخّر إعادة طبع الكتاب مدة ست سنوات، ولكن المؤلف اطّلع على ما وصله من نقد، وأدى به إلى تغيير بعض العبارات، بما لا يؤثر على مضمون الأفكار، فهو لم يجد في النقد ما يستحق أن يعدُل به عن شيء من قناعاته ونتائجه، خلا عبارات غيّر من صياغتها –دون جوهرها–لما سببته من إزعاج للمسيحين[٤].

---

(١) . انظر: مقارنات الأديان، ص٣-٤.

(٢) . انظر: محاضرات في النصرانية ، ص٦،٨،٩،١١،٣.

(٣) . انظر: محاضرات في النصرانية ، ص٩،١١. وقد ناقشت إشكالية الموضوعية سابقاً، انظر: ص٢١ من هذا البحث.

(٤) . انظر: محاضرات في النصرانية ، ص٦-٩.

عرض لمحتوى الكتاب: وأما عن مضمون الكتاب، فإنه يبدأ بعرض عقيدة المسلمين في المسيحية الحقّة، ثم يسرد تاريخ المسيحية منذ البدء وما مر باتباعها من اضطهاد، وما أثر في الديانة وغيّر من جوهرها. كما يدرس الأناجيل المعتمدة لدى النصارى اليوم، وإنجيل برنابا. ويعرض أبرز عقائد النصارى، وبعضاً من طقوسهم وشريعتهم. كما يولي اهتماماً لتاريخ المجامع ومدى تأثيرها على تشكيل المسيحية كما نراها اليوم. ويدرس الفرق المسيحية القديمة مروراً بالانشقاق العظيم ووصولاً إلى الإصلاح الديني، ونذراً يسيراً عن موحدي المسيحية المعاصرين، مُظهراً وجود التوحيد في كافة أحقاب المسيحية.

المطلب الثاني: الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح (١٩٣٧م _ ٢٠٠٧م):

أولاً: نشأته وسيرته العلمية:

ولد الدكتور عرفان بن عبد الحميد بن فتاح الكركولي في مدينة بنجوين من أعمال محافظة كركوك، العراق، عام١٩٣٧م.

درس في بداية حياته في مدارس هذه المدينة حتى تخرج فيها وحصل على شهادة الثانوية، قَفل بعدها قادماً إلى بغداد عام ١٩٥٥م، لينضم طالباً جامعياً في قسم التاريخ كلية التربية جامعة بغداد، وليتخرج فيه، ليلتحق بعد ذلك ببعثة وزارة التربية عام ١٩٦١م لدراسة الفلسفة في جامعة كيمبردج، تحت إشراف المستشرق الانجليزي جون آرثر آربري (ت١٩٦٩م)[١]، وليحصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة في هذه الجامعة عام ١٩٦٥م.

وبعد حصوله على الدكتوراه، عاد إلى بغداد ليعمل في سلك التدريس في كلية العلوم الإسلامية بجامعة بغداد، وانتقل منها إلى قسم الفلسفة في كلية الآداب. وقضى حياته عاملاً في التعليم، فعمل أستاذاً للفكر الإسلامي في جامعة بغداد، وجامعة الكويت، وجامعة آل البيت في المملكة الأردنية الهاشمية، وأستاذاً بقسم كلية أصول الدين والأديان المقارنة بكلية معارف الوحي والتراث في الجامعة الإسلامية بماليزيا، وتوفي زمن عمله فيها عام ٢٠٠٧م.

أُطلقت على رؤى عرفان عبد الحميد فتاح الفكرية تسمية العقلانية الوسطية، باعتبار أن عقلانيته تقوم على اتساق المنقول والمعقول؛ العقل فيها مقيد بالنقل لتحقيق الموازنة بين الحكمة والشريعة.

---

(١). وهو: مستشرق إنجليزي برز في التصوف الإسلامي والأدب الفارسي. توفي عام 1969م، له إسهامان كثرة في تحقيق الكتب الإسلامية والعربية. منها: (التعرف إلى أهل التصوف) للكلاباذي، كتاب (رياضة النفس) للترمذي. انظر: موسوعة المستشرقين، د.عبد الرحمن بدوي، ص ٥-٨

وترك الدكتور عرفان جملة أبحاث ودراسات وكتب في الفكر الإسلامي (علم الكلام، والتصوف، والفلسفة، وعلم الأديان) بدأها منذ التحاقه بالتدريس في جامعة بغداد، بكليتيها العلوم الإسلامية والآداب وحتى وفاته في ماليزيا رحمه الله تعالى[1].

ومن مؤلفاته (دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية)، و(دراسات في الفكر العربي الإسلامي: أبحاث في علم الكلام والتصوف والاستشراق)، وله في الفلسفة (الفلسفة الإسلامية: دراسة ونقد) و(نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها)، كما كتب عدة أبحاث في التصوف، وفي منهج المتكلمين، وفي أسلمة المعرفة.

وبالإضافة إلى تدريسه للأديان في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، فقد ترك مؤلفين في علم الأديان، أحدهما عن اليهودية (اليهودية: عرض تاريخي، والحركات الحديثة في اليهودية، ١٩٩٧م)، والآخر عن النصرانية، والذي سيكون موضوع الفقرة الآتية.

ثانياً: التعريف بكتابه (النصرانية: نشأتها التاريخية وأصول عقائدها):

طُبع هذا الكتاب مرتين، الأولى عام ٢٠٠٠م، دار عمار، الأردن. والطبعة الثانية طُبعت قبل وفاته بعامين ٢٠٠٥م، وحوت إضافات مهمة، وهي التي سأعتمدها في هذه الدراسة.

مقدمة الكتاب: ظهرت مرجعية المؤلف –رحمه الله– الإسلامية ومنهجه في مقدمة الكتاب وكذلك في الفصل الأول (مقدمة عامة في مناهج دراسة مقارنة الأديان). ويمكن تلخيص رؤيته الإسلامية بالآتي: ينطلق في دراسته من وجهة نظر إيمانية خالصة مفادها أن الدين وضع إلهي معصوم أصالةً، مع ما قد يطرأ عليه من تحريفات بشرية. ومن رد التشابه بين الأديان إلى الوحي، المرجعية الواحدة للأديان السماوية. بالإضافة لتصديق القرآن وهيمنته على الأديان السابقة، فالقرآن ذكر هذه الأديان وبيّن وجوه انحرافها، وموقف القرآن هذا –مع عامل الفتوحات– هو ما دفع المسلمين لدراسة الأديان.

---

(١). انظر: مقال بعنوان: تأويل النص القرآني في الخطاب الفلسفي العراقي المعاصر: عرفان عبد الحميد فتاح إنموذجاً، د. حسن مجيد العبيدي، موقع https://kitabat.com.

ويرى أن المنهج القرآني له مَعْلمان، الأول: وجوب الدعوة بالحكمة المنبثقة عن الهدي الإلهي، وبالموعظة الحسنة والجدال الحسن اللذين يحفظان كرامة الإنسان. والمعلم الثاني: أن دعوة القرآن لم تكن لإلغاء الأديان، وإنما جاءت مستوعبة لها، هادفة لتصحيح مسارها والعودة بها إلى أصلها السماوي. ولذلك فإن مخالفة الإسلام لليهودية والمسيحية لم تكن إلا فيما لم يتفق عليه علماء الأمتين، كالاختيار الإلهي لبني إسرائيل، فهذه العقيدة تخالف عقيدة التوحيد الإبراهيمية في اقترانها الشرطي بالعالمية، وكالحلول والاتحاد والتثليث في النصرانية.

أمّا منهجه في دراسة الأديان، فيرى أن الأديان ينبغي أن تدرس دراسة علمية موضوعية محايدة؛ والموضوعية التي يلزم نفسه بها يقيدها بـ (قدر المستطاع)، بعيدة عن التشنج العاطفي، وبعيدة عن الأحكام المسبقة وإصدار الأحكام القيمية، ومتجاوزة لمناهج الدحض والتثبيت أو الدفاع والتبرير التي قوامها الرد مع الانتقاص من المخالف مع الدفاع عن معتقد صاحب المقال، ونلمح تعجباً منه لادعاء المناهج المعاصرة أنها بمنجاة مطلقة عن مناهج الدحض والتثبيت. ويرى أن سبيل التعرف إلى الأديان، هو الدخول في حوار مثمر يلتزم بالمنهج المبين سابقاً، وقد استنبط من آيات القرآن مبادئ يجب مراعاتها ليتصف الجدال/الحوار بالحسن، وهي: صيانة كرامة الإنسان، والتفاهم والاحترام، والبعد عن المواجهة العدوانية والفظاظة وتشويه الآخر[1].

وإن كانت دراسة الأديان ضرورة إنسانية، فهي في عصرنا ضرورة وجودية بالنسبة للمسلمين، لأسباب ثلاثة: الأول: أن هذا العصر ألغى إمكانية بقاء الدين في عزلة متعالية، وأوجب التعرف عليه من منظور عالمي. والثاني: اتفاق الباحثين على دور الدين في تشكيل ملامح الحياة المعاصرة. والثالث –وهو الأهم–: انتشار وهيمنة المناهج الغربية في دراسة الأديان، وهي التي تقوم على مسلمات تنقض الإيمان الديني.

ويبين هذه المسلمات الغربية التي انطلقت من إيمانها بنظرية التطور، فغاب عنها مفهوم الألوهية. والأمر الأخطر هو غياب صفة الثبات عن الحقيقة، حيث أصبحت أمراً نسبياً، فالدين لم يعد يمثل أكثر من مظاهر متغيرة وتطوراً ثقافياً. مع انعدام للتمييز بين الأديان السماوية والوضعية، في ظل غياب مفهوم الوحي والقداسة، فغدت الأديان تدرس باعتبارها ظواهر تاريخية تخضع لسنة التطور. هذا التطور التاريخي جعل

---

(١) . انظر: النصرانية، ص١١-١٣، ١٧-١٨.

العلاقة بين الأديان علاقة اعتماد واستعارة، فكل دين أخذ من سابقه، وأجرى تغييرات وأضاف خبرات، ليتفق مع أيدولوجيات اللاحقين. ويبين خطورة وتلفيقية الدراسات التي تتبنى دراسة التشابه، مالم تأخذ بالحسبان وجوه المخالفة والتضاد بين الأديان المدروسة التي تمتلك رؤى كونية متمايزة. وقد طُبقت هذه الرؤى على الأديان السماوية الثلاثة. كما برزت قضية الوحدة المتعالية للأديان، وإبراز الديانات السماوية الثلاثة — بوضعها الحالي–بهيئة الدين الواحد. بالإضافة لدعوات التعددية الدينية التي تتستر تحت رداء الإنسانية والسلام.

وهكذا نجد أن موقف الدكتور عرفان يركز على خطأ المنطلق والمسلمات لهذه المناهج والرؤى الغربية. الأمر الذي يستدعي تأصيلاً لمنهج إسلامي علمي متميز، يصدر عن مسلمات إسلامية أصيلة[١].

ود.عرفان كما هو واضح يبيّن الخلل أمّا البديل فيؤصل لمنطلقاته الكبرى، ويمكن أن نفهم هذه المحاولة في ضوء تأييده لفكرة أسلمة المعرفة أو إسلامية المعرفة، التي يعرِّفها بأنها: عنوان المنهج الفكري في التثاقف الحضاري، وهي ذو بعدين أو معنيين متضايفين: "الأول منهما: ..يراد به جهد الفكر الإسلامي المعاصر، وسعيه الحثيث، من أجل هضم جميع ما أنجزه الفكر الغربي وتمثله في بعديه: الحضاري المادي، والثقافي المعنوي. أما الثاني: ففيه التنبيه على وجوب تأمين تحرير تلك المنجزات ضمن مفاهيم فلسفية، لا دينية، ومادية وإلحادية، وذلك بإعادة تفسيرها، وربطها بإطار قيمي إسلامي، موصول ومتصل بالهدي الإلهي، الذي بلغ كماله وختامه بالإسلام."[٢].

فهو يدعو لضرورة الاستفادة من منجزات الحضارة الغربية، في سبيل إنقاذ الأمة الإسلامية من ركودها الحضاري، مع تحذيره من الوقوع في مثالب دعوات التغريب.

عرض لمحتوى الكتاب: يقسِّم الكتاب إلى عشرة فصول، الأول يقدم فيه رؤيته للخلل في مناهج مقارنة الأديان وفق الرؤى الغربية، ويبيّن منهجه ومرجعيته. والفصول التالية تتحدث أولاها عن حياة السيد المسيح عليه السلام، يعقب ذلك تعريف بالكتاب المقدس، لينتقل للقسم التاريخي بدءاً من عصر المسيح،

---

(١) . انظر: النصرانية، ص١١، ١٩–٢٩.

(٢) .بحث: إسلامية المعرفة ومنهجية التثاقف الحضاري مع الغرب، ص٩.

مروراً بعصر الاضطهاد وانتهاءً بتحول النصرانية لدين رسمي للدولة الرومانية. ثم يخصص فصلاً للحديث عن أبرز المجامع الدينية. لينتقل للحديث عن الزهد والرهبانية، والأسرار السبعة في النصرانية. ويتناول الحركات الإصلاحية بالدراسة، ليختم كتابه بدراسة المسيحية منذ عصر الإصلاح البروتستانتي وحتى اليوم.

المطلب الثالث: الدكتور حسن مصطفى الباش (١٩٤٧م _ ٢٠١٦م):

أولاً: نشأته وسيرته العلمية:

ولد الدكتور حسن الباش في قرية طيرة التابعة لمدينة حيفا في فلسطين عام ١٩٤٧م، وهاجر مع أهله رضيعاً. وقد استقر في مخيم اليرموك بدمشق عام ١٩٥٤م. تلقى تعليمه في مدارس دمشق، والتحق بجامعة دمشق لدراسة اللغة العربية، وتخرج فيها عام ١٩٧٣م، وتابع دراساته العليا، حيث حصل على درجة الماجستير عام ٢٠٠١م عن رسالته (القرآن والتوراة، أين يتفقان وأين يفترقان؟) وحصل على درجة الدكتوراه عام ٢٠٠٣م، عن رسالته (العقيدة النصرانية بين القرآن والأناجيل)، وذلك من جامعة أم درمان في السودان.

عمل بالتدريس مدةً طويلة، وعمل مدرساً لمادة مقارنة الأديان ومادة التاريخ في كلية الدعوة الإسلامية في جامعة أبو النور في دمشق. وكان عضواً في الأمانة العامة لاتحاد الكتّاب والصحفيين الفلسطينيين، وكذلك كان عضواً في اتحاد الأدباء والكتاب العرب. توفي رحمه الله عن عمر يناهز السبعين عام ٢٠١٦م[(١)].

ترك المؤلف رحمه الله عشرات المؤلفات والمقالات، ومن الكتب الفكرية (صدام الحضارات حتمية قدرية أم لوثة بشرية) و(القرآن وحوار العقل) و(الإنسان في ميزان القرآن) و(نقيضان في المواجهة الإسلام وثقافة الهزيمة)، كما ألّف في التراث الشعبي الفلسطيني (الأغنية الشعبية الفلسطينية) وغيره من المؤلفات، وللمؤلف دواوين شعرية.

وترك د. الباش مؤلفات عديدة في علم الأديان، إحداها في مناهج هذا العلم، وهو: (علم مقارنة الأديان: أصوله ومناهجه ومساهمة علماء المسلمين والغرب في تأصيله). والأخرى في دراسة الأديان، ومعظمها في دراسة اليهودية، مثل: (القرآن والتوراة: أين يتفقان وأين يفترقان) وهذا الكتاب هو أطروحة الماجستير، و(الكتاب والتوراة: عندما باع الحاخامات موسى عليه السلام)، و(إبراهيم عليه السلام: كاهن التوراة أم نبي الإسلام)، و(سليمان عليه السلام: صرخة النبوة في وجه الخرافة التوراتية)، (موسى عليه السلام

---

(١). انظر: مقال بعنوان: حسن الباش: الباحث عن الفقراء، خليل الصمادي، نُشر بتاريخ ٢٠١٦م، على موقع pulpit.alwatanvoice.com. وقد وثقت المعلومات من السيرة الذاتية المختصرة للدكتور حسن الباش، التي طُبعت في ختام كتابه (المسيح عليه السلام بين اللاهوت والناسوت) وقد تأكدت من معلومات السيرة الذاتية وصححت بعضها بمساعدة دار قتيبة للنشر فجزاهم الله خيراً.

وترتيلة التوحيد: من الصراع مع فرعون إلى الصراع مع إسرائيل) و(الميثولوجيا الكنعانية والاغتصاب التوراتي)، و(القدس بين رؤيتين، هل تحسم النبوءات الصراع؟). كما ألف في النصرانية: (إنجيل برنابا يبعث من جديد) و(المسيح بين اللاهوت والناسوت)، وكتبه (العقيدة النصرانية بين القرآن والأناجيل) هو موضوع الفقرة الآتية.

ثانياً: التعريف بكتابه (العقيدة النصرانية بين القرآن والأناجيل):

كتاب (العقيدة النصرانية بين القرآن والأناجيل) والذي سيكون موضعاً لهذه الدراسة. وهو رسالة الدكتوراه للباحث عام ٢٠٠٣م، وقد طبعت للمرة الثانية عام ٢٠١٣م.

مقدمة الكتاب: يذكر المؤلف –رحمه الله– أن الطريقة المثلى لفهم المسيحية، هي دراسة تاريخ الديانة منذ النشأة وحتى اليوم، بالإضافة إلى تحليل عقائدها وفق قواعد العقل. ويرى أن أجدر طريقة للمحاكمة المنطقية والعقلية هي علم مقارنة الأديان. ويعرض في مقدمته رؤيته للمسيحية بوصفها ديانة محرفة، ويطرح أسئلة البحث بصيغة تساؤلات استنكارية عن العقيدة المسيحية، وقد تعجل فوضع إجابات لبعض هذه التساؤلات في المقدمة. ويُلزِم المؤلف نفسه بالموضوعية وعدم التهاون في إظهار الحق، وبالتحكيم وفقاً لقواعد العقل[1].

عرض لمحتوى الكتاب: وأمّا عن محتويات الكتاب، فهي أوسع من عنوانه؛ فالكتاب شمل جوانب النصرانية المتعددة إضافة إلى العقيدة، وأيضاً لم تقتصر المقارنة على القرآن الكريم والأناجيل، وإنما وظّف أحاديث نبوية واستعان أيضاً ببعض النصوص من التراث الإسلامي، ككتب قصص الأنبياء، وإن كان الاعتماد الأكبر على نصوص القرآن الكريم. وقد ابتدأ الكتاب بعرض للجانب التاريخي ابتداءً من قُبيل ميلاد المسيح ومروراً بولادته ونشأته ودعوته. ثم تناول الأناجيل المعتمدة لدى الكنيسة اليوم بالدراسة، إضافة إلى إنجيل برنابا. وأعقب ذلك بدراسة ظهور الكنيسة والانشقاق العظيم. لينتقل إلى الحديث عن عقيدة النصارى في المسيح وتجسده وصلبه، وعن عقيدتهم في الأنبياء وعالم الغيبيات. ثم تحدث عن الفرق والمذاهب المسيحية، إضافة لبحثه في تأثر المسيحية بالفلسفات الوضعية. كما عرض مجمل العبادات، وبعض التشريعات الفقهية والعقوبات المسيحية والطقوس الكنسية. ليختم دراسته بالحديث عن المسيحية المعاصرة.

---

[1] . انظر: العقيدة النصرانية بين القرآن والأناجيل، حسن الباش، ج١/ ص٥-٩، ١٤.

المطلب الرابع: البرفسور ساجد مير (ولد ١٩٣٨م):

أولاً: نشأته وسيرته العلمية:

ولد الأستاذ ساجد مير عام ١٩٣٨م في مقاطعة البنجاب في باكستان. وهو باحث وسياسي باكستاني، تلقى تعليمه في مدارس إسلامية تقليدية، تُعرف باسم (Fazil Darse Nizami) حيث تقدم هذه المدارس علوم اللغة العربية والدراسات الإسلامية والمنطق والفلسفة والحساب. وحصل على درجة الماجستير في اللغة الإنجليزية في جامعة البنجاب عام ١٩٦٠م، وحاز درجة الماجستير في الدراسات الإسلامية عام ١٩٦٩م في الجامعة ذاتها.

يعمل كعضو في مجلس الشيوخ الباكستاني، وقد فاز بانتخابات مجلس الشيوخ مرات عدة، آخرها في انتخابات ٢٠١٥م والتي تستمر لست سنوات. وهو رئيس لجنة شؤون كشمير، وعضو لجنة الشؤون الدينية والانسجام بين الأديان، وغيرها من اللجان السياسية[١]. وقد عمل الأستاذ ساجد مير في التدريس أثناء إقامته في نيجيريا. ويعمل كرئيس لجمعية أهل الحديث المركزية في باكستان، وللجمعية نشاط دعوي وإعلامي وتعليمي[٢]. وله مقالات عديدة فيما يتعلق بالقضايا المعاصرة للأمة الإسلامية، وفيما يتعلق بالوضع الداخلي لبلده باكستان[٣].

ثانياً: التعريف بكتابه (المسيحية: دراسة وتحليل):

ألَّف البروفيسور كتابه في المسيحية بعنوان (المسيحية دراسة وتحليل) وسيكون هذا الكتاب موضعاً لهذه الدراسة. وهذا الكتاب ترجمة عن الأصل الأوردي (عیسائیت تجزیہ و مطالعہ)، وقد ترجم إلى لغات عدة.

---

1. انظر: موقع أعضاء مجلس الشيوخ الباكستاني: http://www.senate.gov.pk/en/profile.php?uid=854 .

(٢) . انظر: حوار مع الشيخ ساجد مير، أجراه رئيس تحرير مجلة رسالة الإسلام، الشيخ مشبب بن سعد آل نصر، وأعد الحوار: عمر غالب، على موقع رسالة الإسلام على الشابكة. main.islammessage.com.

(٣) . على سبيل المثال، انظر: موقع صحيفة(Nawaiwaqt)www.nawaiaqt.com.pk . وانظر: موقعurdu.alarabiya.net .

مقدمة الكتاب: لخص المؤلف منهجه بأنه محاولة جادة للإجابة المقرونة بالدلائل عن أسئلة البحث. وقد قدم تصوره كمسلم عن الديانة المسيحية وتصور المسيحين عن ديانتهم على ذكره لأسئلة البحث وإشكالياته[١]. وقد ألَّف هذا الكتاب بعد احتكاكه بالمسيحين، فقد قضى عدة سنوات في نيجيريا يعمل بالتدريس، وفي هذه الفترة احتك بالمسيحيين، الذين شكلوا غالبية السكان، فحاور بعض القساوسة، ووجد أنهم معترفون بتغير (الإنجيل) الذي نزل على عيسى -عليه السلام- فزار مكتباتهم واطلع على كتبهم، وعندها عقد العزم على التأليف في النصرانية، ثم زار المملكة المتحدة وعكف على الاستفادة من كتبها، وعاد -بعد ذلك- إلى باكستان بمجموعة من الكتب، وعكف على دراستها وتوسعت قراءاته عن النصرانية مدة عام تقريباً. فاستفاد المؤلف في هذا الكتاب من مكتبات أوربا وأمريكا، ومن تواصله مع علماء مسيحيين أثناء إقامته في نيجيريا. وأشار إلى أنه سيعتمد في بحثه على المصادر الأساسية عند المسيحيين وأولها الكتاب المقدس[٢].

عرض لمحتوى الكتاب: وأمّا محتويات هذا الكتاب؛ فقد بدأ بتعريفٍ للمسيحية، وعرضٍ للعقائد الأساسية الثلاثة، المعروفة بقوانين الإيمان المسيحي الثلاثة المسكونية. لينتقل إلى عرض تعاليم عيسى عليه السلام بين الحقيقة والتحريف. ثم بحث في سيرة بولس باعتباره مؤسساً للمسيحية الحالية، كما بحث في أطوار المسيحية وتطورها. وأعقب ذلك تحليل لطبيعة السيد المسيح ولعقيدة الكفارة والخلاص. وانتقل بعد ذلك للحديث عن تدوين الكتاب المقدس، وناقش مصداقيته سنداً ومتناً، قارناً ذلك بذكر أمثلةٍ وافية. وعرض تعاليم الكتاب المقدس فيما يتعلق بمفهومي الألوهية والنبوة وفيما يتعلق بالجانب الأخلاقي، وقد خصص الباب الأخير لدراسة أثر التعاليم الأخلاقية للكتاب المقدس.

---

(١) . انظر: المسيحية دراسة وتحليل، أ. ساجد مير، ص٧-٨.

(٢).انظر: حوار مع الشيخ ساجد مير، أجراه رئيس تحرير مجلة رسالة الإسلام، الشيخ مشبب بن سعد آل نصر، وأعد الحوار: عمر غالب، على موقع رسالة الإسلام على الشابكة. . main.islammessage.com .وقد تحدث الأستاذ ساجد مير في مقدمة كتابه (المسيحية دراسة وتحليل) عن تنوع مصادره، انظر ص٨.

الفصل الثاني:

جهود العلماء في دراسة تاريخ النصرانية:

- المبحث الأول: السيد المسيح عليه السلام وعصره.
- المبحث الثاني: أبرز المحطات التاريخية بعد السيد المسيح عليه السلام.
- المبحث الثالث: مناقشة أبرز المسائل.

الفصل الثاني: جهود العلماء في دراسة تاريخ النصرانية:

يتناول هذا الفصل المحطات الكبرى في تاريخ المسيحية بدءاً بعصر السيد المسيح عليه السلام، يليه عصر الانتشار والاضهاد، ثم سيقف مع الحدث الجلل وهو تحول بولس إلى النصرانية، فتحول الديانة إلى دين رسمي للإمبراطورية الرومانية، وفي الختام وقفة مع أبرز المؤثرات الفكرية في صياغة النصرانية بعد المسيح عليه السلام.

المبحث الأول: السيد المسيح عليه السلام وعصره:

المطلب الأول: جهود الشيخ أبو زهرة في دراسة حياة المسيح وعصره:

يحاول الشيخ التوصل للمسيحية الحقّة التي جاء بها المسيح، وفي سبيل ذلك لا يجد مصدراً موثوقاً عنده –كمسلم– إلا القرآن الكريم والسنة النبوية، أما روايات التاريخ فهي مضطربة ويصعب تمييز صحيحها من سقيمها. وهو يبيّن أنه لا يرمي إلزام النصارى بما يقرره القرآن، وإنما ينقل عن مصدر موثوق عنده، ليتسق البحث[1].

ويظهر أن الشيخ قد أراد عرض القصة الإسلامية كقصة كاملة الجوانب لنشأة مريم وعيسى عليهما السلام، وبما أن القرآن الكريم يذكر القصص القرآني لأغراض معينة، فهو ليس سرداً تاريخياً لتفاصيل الأحداث، فقد اضطر الشيخ إلى ملء الفجوات في الرواية الإسلامية بأقوال المؤرخين حيناً وبافتراضات عقلية قياسية حيناً آخر. وما يأتي هو عرض للرؤية الإسلامية كما استنبطها المؤلف:

– عصر السيد المسيح: اقتصرت دراسة الشيخ على عرض الوضع الديني ليهود ذلك العصر. وإن كان لم يسم طوائفهم، بل اقتصر على ذكر جملة من المعتقدات التي اعتقدها أغلب اليهود –معتمداً أقوال المفسرين والمؤرخين–، وهي نزعتهم المادية؛ فقد أنكروا الروح واليوم الآخر، وساد فيهم القول بصدور الكون عن مصدره الأول كالعلة من المعلول، كما اهتموا بالظواهر على حساب الباطن. ومؤدى ذلك أنهم عكفوا على المادة، وفسد كهنوتهم، وقست قلوبهم. وهذه المعتقدات والصفات ساقها ليسلط الضوء على ملاءمة دعوة عيسى عليه السلام لاحتياجاتهم، وعلى موقفهم من هذه الدعوة[2].

---

[1] . انظر: محاضرات، ص ١٢.

[2] . انظر: محاضرات، ص ١٧– ٢٢.

– تعاليم السيد المسيح: ركَّز الشيخ على تلك التعاليم التي تُخالف معتقدات يهود عصره آنفة الذكر، فدعوته عليه السلام تقوم على الزهد، والإيمان باليوم الآخر. بالإضافة إلى التوحيد الكامل، وعدم الحاجة للوساطة في عبادة الله[1].

– مريم عليها السلام ونشأة السيد المسيح: يركز المؤلف على نشأتها الإيمانية التي تعين طالبي الحقيقة على الوصول إليها، ويسرد محتوى القصص القرآني عن مريم ونشأة المسيح[2].

– الحكمة من ولادة المسيح المعجزة ومعجزاته عليه السلام: يربط الشيخ بينها وبين النزعة المادية لليهود وإنكارهم للروح، بالإضافة إلى أنها إظهار لقدرة الله عز وجل. وكذلك يستنبط الحكمة من ماهية معجزات عيسى عليه السلام، وهي تأكيد وجود الروح في قوم أنكروها، مخالفاً قول ابن كثير من أنها جاءت موافقة لمهنة يهود زمن المسيح، حيث اشتهروا بالطب الطبيعي، فالشيخ أبو زهرة يؤيد المؤرخ الفرنسي رينان (ت١٨٩٢م) في أنهم لم يكونوا يعرفون الطب الطبيعي[3].

ويستطيع القارئ مقارنة التفصيل –النسبي– الذي أورده د.عرفان بشأن تاريخ طوائف اليهود زمن المسيح مع ما أورده الشيخ أبو زهرة من فكرة مقتضبة واقتصاره على إبراز بعض ما شاع بينهم، كإنكار البعث الأخروي، حيث يبيّن د.عرفان أن الصدوقيّين كانوا ينكرونه على عكس الجماهير المؤمنة المتمثلة بالفريسيين الذين آمنوا بالبعث الجسماني. وكذلك فإن موقف الشيخ المؤيِّد للمؤرخ رينان في عدم معرفة اليهود بالطب الطبيعي، يبيّنه د.عرفان بتوصيف آخر، فالأسينيّون —الذين زادت معرفة المؤرخين بهم بعد اكتشاف مخطوطات قمران عام ١٩٤٧م– قد اهتموا بالطب الروحاني والمداواة بالأعشاب الطبيعية[4].

– موقف اليهود من دعوة المسيح ونهاية المسيح عليه السلام: يوضح الشيخ أن اليهود أنكروا دعوة المسيح وناصبوه العداء–إلا قليلاً منهم–، وسعوا بالوشاية به إلى الحكام الرومان، وفي سبيل ذلك اختلقوا أنه يتحدث

---

(١) . انظر: محاضرات، ص ١٢–١٤.

(٢) انظر: محاضرات، ص ١٤–١٨.

(٣) . انظر: محاضرات، ١٧–٢٢.

(٤) . انظر: النصرانية، ص١٠٠، ١٠١، ١٠٤.

عن الحكومة، ليحكم الرومان عليه بالإعدام صلباً، ويرى الشيخ أنهم اختلقوا ذلك لأنهم لم يجدوا في حديثه حديثاً عن الحكومة، لأنه لم يكن قد اتجه إلى إصلاح الحكومة بعد[١].

أمّا حادثة الصلب فالمسيح لم يُصلب –وفق ما يقرره القرآن– ولكن شبه لهم، ويذكر أن بعض الآثار تقول بأن شبه عيسى ألقي على يهوذا الإسخريوطي، وهو ما توافقه رواية إنجيل برنابا، ويذكر اختلاف المفسرين في رفع المسيح –عند أكثر المفسرين– أو وفاته–عند قلة من المفسرين– ولا يرجح أحد القولين، وإنما يكتفي بالحقيقة القرآنية بأنه لم يصلب دون تفاصيل أخرى[٢].

كل ما سبق هو شرح الشيخ للرؤية الإسلامية أمّا الرؤية المسيحية: فيكتفي فيها بتلخيص روايات الأناجيل المعتمدة لقصة المسيح منذ ولادته وحتى رفعه إلى السماء بعد قيامته، دون أن يتعرض لاختلافات الأناجيل ودون أن يحاول تحليل رواياتها أو ملء فجواتها بمصادر أخرى[٣]، وذلك لأن المباحث التالية ستتجه لتحليل الرؤية المسيحية تفصيلاً.

تسمية الديانة: لم يتعرض الشيخ لهذه القضية بالدراسة، وإن كان قد اختار (النصرانية) عنواناً لكتابه، لكنه لا يفرّق بين مصطلحي (النصرانية والمسيحية) في الدّلالة بل يعدهم من المترادفات، ولا يشير إلى أيهما أكثر أصالة[٤].

وهكذا نجد أن المؤلف اعتمد المقارنة بين النظرة الإسلامية وبين النظرة المسيحية، وعنى بالإسلامية: القرآن الكريم، ونادراً ما لجأ للسنة الصحيحة دون أن يوثّق نصوصها، وبعض الآثار الأقل صحة، كما استعان بالروايات التاريخية، لملء فجوات الرواية الإسلامية حيناً، ولتعليلها وتفسيرها حيناً. وقصد بالنظرة المسيحية روايات الأناجيل المعتمدة، مختصراً إيّاها ومعرضاً عن تعارضها. كما اعتمد مقارنة موضوع بموضوع دون أن يعقبها نتائج لنقاط الاتفاق والاختلاف، ودون تصريح بترجيح إحدى الروايات، ولكن ما قاله في بداية هذا

---

[١] . وإن كانت العبارة الأخيرة (لأنه لم يكن قد اتجه إلى إصلاح الحكومة بعد) تدل على أمرين، الأول: اعتقاد المؤلف ضرورة شمول دعوة الرسل لأمور الحكم. والثاني: أن النبي عيسى عليه السلام قد (رُفع) قبل أن يوصل كامل دعوته.

[٢] انظر: محاضرات، ص ٢٣–٢٥.

(٣) . انظر: محاضرات، ص٢٥–28.

(٤) . انظر مثلاً: محاضرات، ص١٢.

المبحث يؤكد إيمانه بتفاصيل الرواية الإسلامية، ومقارنته لهذه الرواية مع الرواية المسيحية تساعد القارئ على استيعاب اختلاف الرؤى ومآلات هذا الاختلاف، وكتابه مختص بتحليل الرواية الثانية/المسيحية، أما الرواية الأولى فهي بمثابة إعلان عن مرجعية المؤلِّف وزاد للقارئ عند المقارنة، ولن يتطرق لتحليلها في مباحث كتابه.

المطلب الثاني: جهود د.عرفان عبد الحميد في دراسة حياة المسيح وعصره:

مدخل إلى عصر السيد المسيح: يجعل د.عرفان من قضية التواصل العقدي بين اليهودية والمسيحية مدخلاً لدراسة عصر المسيح، وبالتحديد يهود عصر المسيح، حيث لم يدرس ملمحاً آخر من ملامح ذلك العصر، ويقدّم نتيجته بأن اليهود لم يكونوا أمة متفقة فكرياً وعقدياً بل كانوا طوائف شتّى، بالإضافة لكونهم أمة مستضعفة منذ الأسر البابلي ٥٨٦ق.م. ويشير إلى قضية مهمّة تشكّل مبرّره لعرض الوضع الديني والسياسي للطوائف اليهودية في ذلك العصر، وهي أن دراسة وضعهم ضروريٌّ لفهم المسيحية.

ويؤيد د.عرفان نظرية التواصل بين الديانين وهي ما ذهب إليه جمهور المؤرخين المعاصرين؛ وتجزم هذه النظرية بيهودية السيد المسيح عليه السلام وحوارييه والتزامهم بالشريعة الموسويّة وعدم نشرهم للديانة بين غير اليهود، وأن المحيط الديني العام الذي ولد ونشأ فيه المسيح هو محيط يهودي[١]. وتستند هذه النظرية إلى نصوص العهد الجديد.

يهتم د.عرفان بالسرد التاريخي لمحطات العلاقة بين الديانتين منذ عصر النشأة وحتى اليوم؛ فمنذ البداية كانت العلاقة متوترة بين أتباع الديانتين وكل طرف يكيل الاتهامات للطرف الآخر، وبقي هذا الحال قروناً واضُطهد اليهود في العالم المسيحي. إلا أن الحال تغيَّر بعد الحرب العالمية الثانية واستغلال اليهود لأحداث الهولوكست، حيث توارت النظرة المعادية لليهود، وتوالت الأبحاث المؤكدة على الصلة بين الديانتين، ولا يفسر المؤلف هذا التغيّر بأكثر من قوله من أنه اتجاه بين لاهوتيي الكنائس عامة والإيفانجيلية خاصة (وهي فرع عن الكنيسة البروتستانتية) وفي الولايات المتحدة بشكل أخص[٢]، ويؤجل د. عرفان نقده للوسائل الغربية

---

(١) . من نتائج تأييد د.عرفان لنظرية التواصل العقدي بين الديانتين وعدّ المسيح وحوارييه يهوداً، أنه أطلق -في أكثر من موضع- لقب "اليهود المتنصرين" على اليهود الذين آمنوا بعيسى ودعوته مع بقاء التزامهم بالشرائع اليهودية، في حين يبيّن المؤلف أن كون المسيح لم يسع لتأسيس ديانة جديدة هو من نتائج دعوات المصالحة التاريخية بين أتباع الديانتين —التي نقد المؤلف وسائلها كتزويرها لحقائق التاريخ- وهي نتيجة تخالف ما ثبت في الوعي الجمعي لأتباع الديانتين لألفي سنة. انظر: النصرانية: حاشية١٢ ص١٥٨.

ولم يطلق هذا اللقب غيره من العلماء موضع الدراسة بل سمّوهم نصارى أو مسيحيين فقط، وبناء على الرؤية القرآنية فإننا نفهم أن المسيح جاء بدين يحمل اسماً جديداً ولكنه جاء لدعوة بني إسرائيل فقط، وأما التشريع فقد أخبرنا القرآن أنه قد خفف على بني إسرائيل بعض المحرمات. وبالتالي فالمتبادر للذهن أن اليهود المتنصرين هم النصارى الأوائل قبل تحريف دعوة المسيح على يد بولس وغيره.

(٢) . انظر: النصرانية: ص٨٧-٨٩، ٩٤-٩٦، ١٢١-١٢٢.

المستخدمة من قبل دعاة المصالحة والتواصل بين الديانتين، فهو وإن كان يثمّن الدعوات التصالحية لكنّه يركز على ضرورة سلامة الوسائل أيضاً؛ حيث يستنكر اتباع الكذب وتشويه الحقائق ومعارضة الشواهد التاريخية وتحريف النصوص في سبيل إحلال المصالحة، وفي المقابل ينقد حملات تشويه اليهود ووصفهم بصفات غير لائقة، فالسبيل إذن تتبع الحقائق التاريخية دون تحريف لها لصالح المصالحة وكذلك دون توظيف لها أو تحميلها معان لتأصيل العداء. كما يشير المؤلف إلى أسباب الانقطاع التاريخية بين الديانتين وهي ترك النصارى لتعاليم العهد القديم، وانقطاع الحوار بين الطرفين، وحلول الاتهامات المتبادلة بدل الحوار، والتي تضمنت حملات التشويه التي نقدها، بالإضافة لاعتبار اليهودية حركة مهرطقة وجريمة سياسية حين أعلنت النصرانية كدين رسمي للإمبراطورية الرومانية، بل زاد اضطهاد اليهود على يد النصارى عمّا كان عليه من اضطهاد وثني روماني[1].

طوائف اليهود وأهم معتقداتهم: يركز د.عرفان على أهم معتقدات هذه الفرق وموقفهم من دعوة السيد المسيح ومن السلطة الرومانية الحاكمة. ويعزز كلامه بمراجع للتوسع. ولا يحاول توجيه القارئ لتأييد رأي للمؤرخين على حساب رأي آخر، بل يكتفي بعرض الآراء التي تقدّم كمعلومة بدون أدلتها أحياناً ويترك مهمة المقارنة والتوسع للقارئ.

ونقف هنا على أهم ملامح هذه الطوائف: وبداية مع الفريسيين (المعتزلين) فقد عُرفوا بالزهد، وباتباع تعاليم التوراة دون التقيّد بحرفيتها، واتبعوا المصالحة مع السلطة لينعموا بالحرية الدينية. ويقارن بينهم وبين المعتزلة (الفرقة الكلاميّة الإسلاميّة) من حيث تشابه التسمية فقط، ويبيّن سطحية وخطأ من تكلّف إيجاد تشابه بين جوهر الفرقتين. ويعرض آراء المؤرخين في تفسير انتقاد المسيح لهذه الفرقة؛ حيث يرى بعض المؤرخين أن الانتقادات ما هي إلا إشاعات ملفقة والحقيقة أن السيد المسيح كان فريسياً، والبعض يرى أن الانتقادات كانت للمغالين منهم، أو للمنافقين. وأهم معتقدات هذه الفرقة هي اعتقادهم بالبعث الجسماني الأخروي.

أمّا الصدوقيون: فقد مثّلوا الطبقة الارستقراطية، وكانوا ذرائعيين سياسياً ومحافظين دينياً، وأهم عقائدهم إنكار البعث. وقد كانت العلاقة بينهم وبين الفريسيين متوترة.

---

(١) . انظر: النصرانية، ص١٦١، ١٣١-١٣٢.

وأمّا الأسينيّون: فقد سلكوا طريق الرهبنة. ويعرض لاختلاف المؤرخين في قضية اعتزالهم للمجتمع ولجوئهم للكهوف –ولذلك سمّوا بالمغاريّة– في حين رأى بعض المؤرخين أنهم كانوا منتشرين بين أبناء المجتمع. ويشبه الدكتور بعض عاداتهم بالمتصوفة المسلمين، كما يُرجع عادة الغطس عندهم إلى ديانة الصابئة والتي اتبع عادتهم يوحنا المعمدان الذي يبدو أنه كان من الأسينيّين.

والفرقة الأخيرة هم الغيوريّون: الذين مثّلوا الجناح العسكري من الفريسيين، ورأوا في ذلك الحل الوحيد للتخلص من العبودية التي فرضتها السّلطات الرومانية، ويرى البعض أن المسيح كان متعاطفاً معهم، مما أدّى للحكم عليه بالصلب. وقد ظهر من هذه الطائفة جماعة أشد تطرفاً عُرفوا باسم sicaris وتعني الخنجر المعكوف، وهو الأداة التي استخدموها في اغتيال خصومهم، وقد انتهت حركتهم الثورية بالكارثة التي قام بها القائد الروماني طيطس (والذي حكم لاحقاً بين عامي ٧٩-٨١م) عام ٧٠م من هدم للهيكل وتدمير للقدس وبداية عصر الشّتات الأكبر لليهود في أصقاع العالم[١].

نشأة المسيح عليه السلام وسيرته: يُلحق الدكتور مفردات عنوان مبحثه بإشارة استفهام (السيد المسيح عليه السلام: ولادته، نشأته، ونهايته المفجعة؟) مما يوحي بأن النهاية المفجعة موضع للبحث لا حقيقة مسلّم بها، لكنه –كما سيأتي قريباً– لا يبحث في احتمالية عدم صلب المسيح، بل يبحث عن المسؤول عن صلبه.

التعريف بالمصطلحات وتسمية الديانة: يبدأ د.عرفان بداية أكاديمية؛ فيعرّف بمصطلحات المسيحية والنصرانية، ويقدم التعريف بأسماء السيد المسيح وألقابه: المسيح/ Christ / عمانوئيل / يسوع أو يشوع. ويرى المؤلف أن الاسم الأصلي للمسيح هو عمانوئيل، ويعني: الله معنا، كما وردت تسميته في العهدين (إشعيا: ١٨/ ١٤) و(متّى: ١/ ١٨-٢٢). ويقف د.عرفان موضحاً عدم صحة البحث عن جذر عربي لكلمة (المسيح)، وكذلك فإن هذا اللقب أطلق على شخصيات توراتية غير عيسى، و(المسيح) من أصل عبري وتعني المنقذ الموعود. كما يرى أن كلمة (Jesus) قد أخذت عن الكلمة اليونانية (le Sous) والتي

(١) . انظر: النصرانية، ص٩٦-١١٠.

هي ترجمة لكلمة يشوع العبرية التي يُركب أصلها من كلمتين وتعني الإله المخلِّص. وأما اسم (عيسى) فلا يخصه المؤلف بالبحث، وإنما يجعله مرادفاً ل(Jesus) الإنجليزي فقط[١].

وأمّا تسمية الديانة: فمن الواضح أن المسيحية مشتقة من لقب (المسيح)، لكن سبب تسمية الديانة بالنصرانية ليس بهذه السهولة؛ يقول إن أول مرة ورد فيها مصطلح النصرانية في الكتاب المقدس هو ما جاء في سفر أعمال الرسل: (وفي أنطاكية سُمِّي التلاميذ أول مرّة مسيحيين)[١١/ ٢٦]وواضح أنه قصد مصطلح المسيحية لا النصرانية. ويعرض أقوال المؤرخين في سبب التسمية: فهي نسبة إلى مدينة الناصرة موضع ولادة المسيح كما تؤكد المصادر اليهودية، وهو الرأي الذي يبدو أنه المرجَح عند المؤلف، ولا يعقّب على استدلال اليهود ونفيهم أن يكون ميلاد المسيح في بيت لحم وإنما في الناصرة، وإنما يذكر وجود اختلاف حول مكان ولادته عليه السلام؛ الناصرة أم بيت لحم[٢]. فالمؤلف يرجح نسبة التسمية إلى الناصرة دون أن يبحث في مكان ولادة المسيح، وهي قضية لا تؤثر في نسبة التسمية، فقد كان للناصرة دور في المسيحية الأولى، حيث نشأ المسيح فيها.

ويذكر آراء بعض المؤرخين في أصل التسمية بالنصرانية: فمنهم من يرى نسبتها إلى كلمة (الناظر) أقدم تسمية للصابئة، ويردّ هذا الرأي بأن الخلط بين الديانتين ربما حصل لتشابه عادة الغطس في كليهما. ويورد قولاً آخر بأنها ليست نسبة إلى الناصرةNazareth وإنما نسبة لجماعة دينية Nazarenesسلكت

---

(١) . انظر: النصرانية، ص٣٩. وقضية أسماء المسيح وألقابه لم تدرسها المؤلفات الأخرى –موضع الدراسة–، وهي قضية تعددت فيها الآراء، وبخصوص اسم (عيسى) فإن بعض الدراسات تجعل الاسم العربي (عيسى) هو الاسم الأصلي للمسيح، وتُرجع أسماء عيسى المتعددة في اللغات إلى أنها ترجمة للاسم اليوناني (Ιησους) –ويقرأ إيسوس–، وتُرجع جذر الكلمة اليونانية (Ιησ) –إيس- إلى الاسم العربي عيسى لا إلى الاسم العبري يشوع أو يسوع لدلائل متعددة، للاطلاع انظر: بحث بعنوان: التأثير اليوناني على اسم السيد المسيح، سومة خالد، ص ٣٥٦، ٣٥٨-٣٦٢، ٣٧٢-٣٧٣.

وفيما يتعلق بالاسم (عمانوئيل) الذي رأى المؤلف أنه اسم أصلي للمسيح، فإن بعض الكتابات النصرانية تجعل من اسم (عمانوئيل) لقباً من ألقاب المسيح، وأنه اسم رمزي، ويبرر التسمية به ما رافق ولادة المسيح من أحداث. انظر: جمان من فضة قاموس أعلام الكتاب المقدس، مكرم مشرقي، ص١٤٢. وانظر: قاموس الكتاب المقدس، نخبة من اللاهوتيين والمتخصصين، ص٦٣٩.

(٢) . انظر: النصرانية، ص٤٠، ٤٨.

طريق العزلة والتفرغ للعبادة وكان من متقدميهم القديس يعقوب أخو السيد المسيح[١]. ولا يسوق المؤلف أدلة لهذا الرأي[٢].

والمؤلف في ثنايا كتابه يجعل النصرانية مرادفة للمسيحية، وذلك واضح من عناوين فصوله وإن غلب مصطلح المسيحية. وربما عنونته لكتابه بالنصرانية، كان تأثراً بالمصطلح القرآني "النصارى".

مصادر دراسة سيرة عيسى عليه السلام: يبيّن المؤلف غموض سيرته عليه السلام، وأن الطريق الوحيد أمام المؤرخين هو الاعتماد على ما جاء في الأناجيل المعتمدة حصراً، بالإضافة إلى الشذرات التي وردت في مؤلفات المؤرخين الوثنيين. وعند سرده لنماذج من هذه الشذرات يضم إليها التلمود اليهودي وأقوالاً لعدد من المؤرخين اليهود، ويتضح للقارئ حجم التحامل على المسيحية في هذه الشذرات. ولا يذكر المؤلف مبرّره لاستثناء الأناجيل المنحولة كمصدر تاريخي[٣].

ومن هذه الشذرات التاريخية التي ذكرها يستنتج أنها تؤكد بلا شك تاريخانية السيد المسيح أي وجوده التاريخي، القضية التي ثارت الإشكاليات حولها كأثر لفلسفة الأنوار[٤]، وينتقل إلى نقد اتجاهات دراسة المسيحية وحياة المسيح في ق١٩م في الغرب[٥]، والتي قسّمها إلى قسمين؛ الأول: منظور فلسفة هيجل الجدلية، والتي مثّل المسيح فيها حالة من سلسلة التمظهرات المتوالية للروح المطلقة، وهو مجرد أسطورة صاغها

---

(١) . يعقوب: أخو الرب الملقب بالبار بسبب غيرته على الشريعة، وهو أحد الإخوة الذين ينسبهم العهد الجديد للمسيح، وقد تضاربت الآراء حول حقيقة هذه النسبة، فمن قائل إنهم أبناء يوسف من زوجة قبل مريم، ومن قائل إنهم أولاد أخت لمريم أو أولاد أخ ليوسف وهؤلاء يعدون إخوة في عرف اليهود، ومن قائل إنهم إخوة للمسيح من يوسف ومريم عليها السلام بعد ولادة المسيح المعجزة. ويعقوب هذا قد اهتدى إثر ظهور المسيح له بعد قيامته. انظر: قاموس الكتاب المقدس، نخبة من اللاهوتيين والمختصين، ص١٠٧٦.

(٢) . انظر: النصرانية، ص٤٠-٤١.

(٣) . في حين يرى بعض المؤرخين أنها أكثر أهمية بالنسبة للباحث من الأناجيل القانونية، لأنها كُتبت في تواريخ أبكر ولأنها لم تكن خاضعة لرغبات السلطات الرومانية. انظر: الأناجيل النصوص الكاملة، أ.د.سهيل زكار، ص١٨.

(٤) . حركة فلسفية بدأت في القرن الثامن عشر، وتتميز بفكرة التقدم وعدم الثقة بالتقاليد، وتتمسك بالتفاؤل والإيمان بالعقل، وبالدعوة إلى التفكير الذاتي والحكم على أساس التجربة الشخصية. انظر: المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية في القاهرة، ص١٣٩.

(٥) . وللاطلاع على دراسات النقاد الغربيين في القرن العشرين، انظر:

The Quest of Jesus, Ben Witherington, all book, you can take a look of the book by its preface, P.9-13.

قومٌ في لحظة من لحظات السيرورة الجدلية المستمرة. والثاني: معطيات الكانتية المحدثة[١]، والتي لا تهتم بالأفكار المجردة، وإنما تتحدث عن عالم المظاهر والتاريخ التي حدثت على مسرحه الأحداث. ويذكر المؤلف رفض الكنيسة لهذه الاتجاهات[٢].

ليعود إلى المصدر المتبقي وهو الأناجيل الأربعة، والتي تعد غير جديرة بالثقة في نظر النّقاد وغلاة الشّكاك. ومن هنا ينطلق لتحليل هذا المصدر، وذلك بسرد مراحل تطوره وتشكّله كمادة تاريخية، وتتلخص هذه المصادر بالآتي: ١-روايات تتصل بفترة قيام السيد المسيح بالدعوة وشذرات متناثرة من أخبار ذات صلة بالمسيح تؤكد حدوثها. ٢-أخبار متصلة بالدعوة إلى بشارته، وهي روايات تراكمت من الثلاثينيات وحتى الستينات من القرن الأول المسيحي، ويهتم النقاد بدراستها. ٣-روايات تتمثّل فيما حققه واختاره وصاغه وعدّله كتبة الأناجيل، ويهتم النقّاد بدراستها أيضاً. وبناءً على هذه الأطوار -والتي اقتبسها المؤلف من أحد المراجع الغربية- تبرز إشكالية إمكان الانتقال من المرحلتين الأخيرتين إلى المرحلة الأولى، أم أنه لا يمكن ذلك، لأن الأناجيل ليست ترجمات لسيرة تاريخية بل هي شهادات إيمان؟.

ومع وضوح إشكالية هذا المصدر يرفض د.عرفان التخلي عنه أو الاستعانة بغيره، وربما الدافع لذلك رغبته في دحض مبالغة الشّكّاك الغربيين من عدم إمكان الوصول لشيء من سيرة المسيح ومن تشكيك بوجوده التاريخي عليه السلام. ولذلك يستنكر تمييز الشكّاك بين عيسى التاريخ وعيسى الإيمان، أو بين إيمان ديني بعيسى ودين عيسى. ولكنه يفعل الأمر ذاته فهو يميز بين البشارة العيسوية الموحدة وبين المسيحية التاريخية[٣].

عرض سيرة المسيح عليه السلام: يبدأ المؤلف بذكر ما أجمعت عليه الدراسات الحديثة -التي قام بها علماء يهود ونصارى معاً- وهي جملة أحداث أوردتها الأناجيل غدت مسلمات وموضع إجماع، ومنها أن المسيح كان يهودياً حريصاً على يهوديته وأكّد على عقيدة التوحيد الموروثة.

---

(١) . الكانتية المحدثة: هي حركة إحياء فلسفة كانت في الجامعات الألمانية والتي بدأت عام ١٨٦٠م، وفلسفة كانت تعارض الميتافيزيقا وتقصر المعرفة على مجال الظواهر. للتوسع انظر: .En. Brit. , (Neo-Kantianism), (Nineteenth-century Kantianism)

(٢) . انظر: النصرانية، ص٤١-٤٤.

(٣) . انظر: النصرانية، ص٤٤-٤٥.

لينتقل إلى عرض بعض أحداث السيرة بالتحليل والمقارنة بين روايات الأناجيل المتعارضة. ويبحث عن المسؤول عن اتهام المسيح ومحاكمته وموته صلباً، حيث يذكر استنتاجات المؤرخين المختلفة؛ فبعضهم يتهم المجلس الديني اليهودي الأعلى، ومنهم من يتهم رجال الطبقة الأرستقراطية (الصدوقيين)، ومنهم من يتهم السلطة الرومانية، وجميع هذه الاستنتاجات لها مؤيدات نصيّة كتابية. وفي حين يميل إنجيل يوحنا إلى تحميل اليهود مسؤولية ما حلّ بالمسيح، يبيّن د.عرفان رأي النقاد في هذا الإنجيل وتحامله على اليهود الذي يرجع لظروف تأليفه، كما يبيّن اتجاه دعاة المصالحة بين الديانتين لتبرئة اليهود الأمر الذي حصل في مؤتمر الفاتيكان الثاني (١٩٦٢-١٩٦٥م)[١]، ويذكر أدلتهم على ذلك[٢]، ولا يهتم بترجيح رأي على آخر. وبعد سرد اختلافات الروايات في حادثة الصلب يعمد إلى تفسير الأحداث —من قيام المسيح وما تبعه من اعتقاد الفداء- نفسياً واجتماعياً، ولكن سنرجئ الحديث عن هذه المسألة إلى الفصل المختص بدراسة عقائد المسيحية.

اتبع د.عرفان في هذا المبحث المنهج التاريخي؛ حيث حصر المصادر وبيّن درجة موثوقيتها. وقد اكتفى بالعرض الوصفي في بعض المواضع، بينما حلّل وفسّر في مواضع أخرى. كما نقد الاتجاهات الغربية المؤدلجة في دراسة سيرة المسيح عليه السلام. ونلاحظ أنه لم يعتمد النص القرآني نهائياً بل التزم المصادر التاريخية التي حدّدها.

المطلب الثالث: جهود د.حسن الباش في دراسة حياة المسيح وعصره:

عصر المسيح عليه السلام: يمهد الدكتور لدراسة هذا العصر بدراسة وضع فلسطين منذ التسرب الثاني لليهود عام ٥٣٨م بعد السبي البابلي وصولاً إلى عصر البعثة. وقد كان جُل تركيزه على وضع اليهود في ظل توالي الإمبراطوريات على حكمهم، حيث يبيّن أثر هذا الوضع السياسي على الوضع الديني لليهود؛ فقد رافق ذلك جلب كل إمبراطورية لمعتقداتها، إضافة لاضطهاد اليهود، الأمر الذي أدّى لانتشار معابد الآلهة الرومانية واليونانية، ولتعدد طوائف ومعتقدات اليهود، وحاصل القول أنهم كانوا أمة مضطربة غير متحدة.

---

(١) . مؤتمر الفاتيكان الثاني: هو مؤتمر مسكوني (١٩٦٥- ١٩٦٢م) وكان من ضمن ما أعلن: (إعلان في عصرنا) الذي تحدث عن العلاقة مع الأديان الأخرى، وركز على إدانة معاداة السامية، كما برَّأ اليهود من دم المسيح. انظر:

Encyclopedia Britannica (The church since Vatican II).

(٢) . انظر: النصرانية، ص٤٦-٥٢.

ويركز المؤلف على مقاومة سكان فلسطين الأصليين (الكنعانيين) لوجود اليهود، وتأكيده على هذه القضية مراراً، ربما يكون عائداً لتأثره بقضية فلسطين المحتلة اليوم. ويذكر أسماء بعض طوائف اليهود عند بعثة المسيح (الفريسيون، والصدوقيون، والأسينيّون)، ويشير إلى أنهم كانوا في تشوف لظهور المسيا المنتظر[١].

قصة زكريا وقصة مريم عليهما السلام: يقارن د.الباش بين القرآن وإنجيل لوقا فقط في كلا القصتين. ففي قصة النبي زكريا عليه السلام لم ترد قصته إلا في إنجيل لوقا، ويسير مع أحداث القصة مقارناً بين المصدرين، ومستعيناً بأقوال المفسرين بجانب النص القرآني، ومبيّناً نقاط الاتفاق والافتراق، وربما أهم خلاف جوهري هو كون زكريا نبياً في القرآن ومجرد كاهن في لوقا.

بينما يكتفي بإنجيل لوقا في قصة السيدة مريم، لأن كلاً من مرقص ويوحنا[٢] أغفلا ذكرها، ومتّى تكلم عنها بشكل هامشي، فهو بذلك يرى لوقا مصدراً وحيداً جديراً بالمقارنة، ويتعامل مع الأناجيل ككتب مستقلة لا كمكوّنٍ واحد للعهد الجديد. ويضم إنجيل برنابا كطرف ثالث في هذه المقارنة، وهدفه من ذلك إظهار إقحام لوقا للفظ (وابن الله يُدعى..) ا/ ٣٥حيث تتشابه القصة في القرآن وإنجيل برنابا ولوقا، ولكنها تتفرق عند التسمية بابن العليّ أو ابن الله، والتي يتفرد بها إنجيل لوقا.

ويشير إلى البعد الإنساني الظاهر في القصة القرآنية؛ حيث يتحدث النص القرآني عن معاناة مريم عليها السلام وآلام ولادتها. ولا يرجح د.الباش الرواية القرآنية لذاتها، وإنما يعلل ذلك؛ بتسلسلها المنطقي وموافقتها للعقل والفطرة. ويحاول تأكيد حصول معجزة (الميلاد العذراوي) في ظل وجود من ينكر حصولها في أوساط المسيحيين المعاصرين، وفي سبيل ذلك يستعين بنصوص من التراث الإسلامي، وهي نصوص لمحيي

---

(١) . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/ ص٢٣-٣٣، ٨٩-٩٠.

وقد أُطلق مصطلح (المسيحانية) على انتظار مسيح موفّد من الله يحمل إلى البشرية الخلاص الموعود به، ونميز في مسيحانية اليهود أنماطاً عديدة من الأسماء: المسيح الملكي أو الداوودي، والمسيح النبوي، والمسيح الكهنوتي. وللاطلاع على تفاصيل وافيّة عن هذا الموضوع، انظر: المحيط الجامع في الكتاب المقدس والشرق القديم، د. الخوري بولس الفغالي، ص ١١٩٥-١٢٠٣.

(٢) . وعند الرجوع للأناجيل نرى أن يوحنا يشترك مع متى في الحديث عن السيدة مريم بشكل هامشي أيضاً، كما في يو: ٢/ ١-١١، ويو: ١٩/٢٥-٢٧.

الدين بن عربي بالإضافة لأقوال بعض المفسرين تشرح فيها هذه المعجزة[١]، لكن هذه النصوص تحوي كلاماً ينبغي أن يؤخذ من مصدر تشريعي لأنه كلام في أمر غيبي، ولا يعقب الدكتور على هذه النصوص.

نشأة المسيح عليه السلام وسيرته: يبدأ د.الباش بذكر الاختلافات في تحديد سنة مولده عليه السلام، ثم يعتمد على الأناجيل ويقابلها مع ما جاء في القرآن في سرد سيرته، وقد توقف عند بعض النصوص الكتابية ناقداً لمتنها حيناً ولسندها ومتنها حيناً؛ فقد نقد نزول الوحي على يوسف النجار لأنه ليس نبياً[٢]. وقد ورد ظهور ملاك الرب ليوسف في الحلم في عدد من النصوص، متى: ١/٢٠، ٢/١٢-١٣. وبالرجوع للتفاسير الإيمانية نجد أنها لا تحمّل هذا الظهور معنىً أكبرَ من كونه إرشاداً من الله تعالى لعبدٍ بارّ[٣]، ولدينا مواقف شبيهة في القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ [القصص: ٧] فقد قذف الله في قلبها وأعلمها بما ينبغي لها أن تفعل دون أن يردنا خبر نبوتها[٤].

وينقد قصة هرب العائلة المقدسة إلى مصر خوفاً من هيرودس، فهو لا يرى مبرّراً للخوف لأن المسيح لن يصبح ملكاً وإنما نبي فقط، وكذلك لا تصح قصة اعتماد هيرودس على قصة المجوس، لأنها قصة تفرّد بها متّى وانقطع سندها. والمنطلق الرئيس في نقده لمتن وسند هذه الروايات هو عدم وروده في القرآن أو ورود ما يعارضها[٥].

ولكننا إذا أسقطنا قصة المجوس، يبقى احتمال خوف هيرودس قائماً، فهيرودس لا يمكنه التنبؤ بمآل المسيح، وقد ذكر د. الباش آنفاً أن السلطات الرومانية كانت تعد كل حركة مسيحانية هي حركة معادية للسلطات، واليهود كانوا ينتظرون مسيحهم المخلِّص[٦].

---

(١) . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/ ص٣٧ -٥٤، ١١٥، ١٢٣، ٥٥-٥٩.

(٢) . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/ ص٦٠-٦٣، ٨٦-٨٧.

(٣) . انظر: التفسير التطبيقي، لمجموعة من الأكاديميين، ص١٨٧٠، وانظر: تفسير العهد الجديد، د. وليم باركلي، مج١/ ص٣٥.

(٤) . انظر: جامع البيان، الطبري، تفسير الآية ٧ من سورة القصص، ج١٩/ ص٥١٩.

(٥) . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/ ص٨٥-٨٧.

(٦) . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/ص ٩٠.

يقارن د.الباش بين الرؤية القرآنية لحواريي المسيح الصادقيين، وبين الرواية الإنجيلية التي تُثبت عدم أهلية اثنين منهم لأن يكونوا حواريين، وهما يهوذا الخائن وبطرس الذي أنكر معرفته بالمسيح عندما قبض عليه. ويجعل موقف اليهود موحداً وهو معاداة السيد المسيح مستنبطاً ذلك من القرآن والأناجيل، ويصف فترة الدعوة بأنها فترة الصراع مع اليهود، والتي انتهت بصلبه وفق الرواية الإنجيلية وبنجاته من الصلب وفق القرآن الكريم[١].

ويرى أن تعاليم المسيح كانت مناسبة لواقع يهود زمانه، فقد جاء ليصحح معتقداتهم، لذلك حارب المادة وركز على العمل يوم السبت وعدّل في الوصايا العشر فحرّم القتل قصاصاً وحرّم الطلاق[٢]، ولكنه – كما سيأتي[٣]– يؤوّل هذه النصوص لتصبح متطابقة مع العهد القديم. ولا يمكننا التوفيق بين رأييه.

لم يحدد د.الباش مصادره التاريخية بشكل نظري، إلا أنه اعتمد المقارنة بين القرآن والأناجيل، وإن كان قد قال في موضع لاحق إن الأناجيل المنحولة مادة تاريخية ثرية[٤]، إلا أنه لم يعتمد عليها، إلا ما كان من رجوعه إلى إنجيل برنابا، الذي يعتبره ناقلاً لحقيقة دعوة المسيح –كما سيأتي في الفصل الآتي–.

تسمية الديانة: يرى د. الباش أن مصطلح المسيحية لا يحوي دلالة صحيحة على دين عيسى عليه السلام، لأنه ابتُدع بعد رفعه. كما أن هذا المصطلح يحوي خطأً ذاتياً؛ فنسبة الديانة إلى شخص مؤسّسها هو شأن الديانات الوثنية فقط.

أمّا مصطلح النصارى الذي ورد في القرآن فيرى أنه قُصد به الذين اتبعوا عيسى عليه السلام وناصروه. ولا يرى صواب إرجاع هذا المصطلح إلى مدينة الناصرة التي شبّ فيها المسيح –ولا يفرق المؤلف بين مصطلح النصارى والناصريين[٥]– وكذلك ينقد القول بأن النصرانية هي ديانة منسلخة عن المسيحية، لأن الأمر بعكس ذلك، فقد أُطلق مصطلح المسيحية بعد أن رُفع المسيح بحوالي ثمانين سنة في أنطاكيا، وكذلك فإن

---

(١) . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/ ص١٠٧-١١٤.

(٢) . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/ص ١٢٦-١٣٥، ٩١-٩٣.

(٣) . انظر: ص ١١٠-١١١من هذا البحث.

(٤) . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/ ص٢٢١.

(٥) . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/ ص١٩٢-١٩٣.

مصطلح المسيحية لم يرد ذكره في الأناجيل مع أنها أُلّفت بعد رفع المسيح بعشرات السنين. ويرى أن هذا المصطلح أُطلق على من يدّعي الانتساب للمسيح وهم في الحقيقة أتباع بولس، فالمسيحية الغربية بتأييد من السلطات الرومانية انتصرت على النصرانية، واختفت النصرانية بدليل أن الصفات القرآنية التي أطلقت على النصارى –من إيمانهم بالقرآن وبالنبي مُحَمَّد ﷺ– غير موجودة عند المسيحيين اليوم(١).

وهكذا فهو يرى أن مصطلح النصرانية يُقصد به الديانة الحقّة التي جاء بها عيسى عليه السلام، ولكنّ الآيات القرآنية ذمّت النصارى أي اتباع الديانة المحرَّفة دون أن تغيّر من تسميتهم، كما في البقرة:١٢٠، والمائدة:٥١، وعلى هذا فالقرآن الكريم يُطلق النصرانية على الديانة التي جاء بها المسيح وعلى المحرَّفة أيضاً. وقد ذكر د.الباش ذلك عندما ذكر ذم القرآن للمنحرفين عن الحق من النصارى(٢). ولكنه يخصص تسمية المسيحية – نظرياً– بالديانة المحرفة، والنصرانية بالديانة الحقة. وستأتي مناقشة رأي المؤلف في المبحث الثالث.

وبالرجوع إلى كتابه نرى أنه وافق هذا التفريق المصطلحي حيناً وخالفه حيناً آخر، ومثال الأول قوله: "فهذا من فلسفة بولس ودينه المسيحي المبتَدع، وليس من النصرانية الحقّة مطلقاً"(٣)، ومثال الثاني قوله: "فهناك اختلاف جذري بين ما تطرحه العقيدة النصرانية وبين ما نصّ عليه القرآن"(٤).

المطلب الرابع: جهود أ.ساجد مير في دراسة حياة المسيح وعصره:

لم يتوسع أ.ساجد في دراسة عصر المسح عليه السلام وسيرته، وحاول إبراز اختلاف جوهر دعوة المسيح عن المسيحية الحالية. وقد بدأ مبحثه ببيان أن المصادر المادية التاريخية الموثوقة لسيرة المسيح غير متوفرة. أما ما يعتمده النصارى فهو العهد الجديد فقط؛ حيث لا يثق المؤمنون بكتابات المؤرخين الذين عاصروا المسيح ولا بالأدب المسيحي غير المِلهَم. ويذكر المؤلف القرآن الكريم كمصدر لهذه السيرة وإن لم يعتمد عليه المؤلف في التأريخ، وإنما قارن مقارنات وصفية في مواضع محدودة بين القرآن وبين العهد الجديد الذي اعتمد عليه في سرد أحداث السّيرة.

---

(١) . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/ ص٢٨٣-٢٩١.

(٢) . انظر: العقيدة النصرانية، قارن بين ج١/ص٢٨٨ وص٢٩١.

(٣) . العقيدة النصرانية، ج٢/٥٣، ولأمثلة أخرى: ج٢/ص١٩٨.

(٤) . العقيدة النصرانية، ج١/ ص٧٥، ولأمثلة أخرى: ج١/ص١١٥.

عصر السيد المسيح عليه السلام وسيرته: يوجز المؤلف وضع اليهود منذ عودتهم من الأسر البابلي وحتى البعثة؛ فقد كانوا مضطهدين من قبل الإمبراطوريات المتعاقبة وكانوا ينتظرون مسيحاً يخلصهم من الرقّ والاضطهاد. ولذلك أُطلق لقب المسيح على عيسى عليه السلام.

سيرة المسيح عليه السلام: يبدأ أ.ساجد بتحديد فترة زمنية لميلاد المسيح بين عامي ٨ق.م و٤ق.م دون أن يفصّل القول في الآراء الأخرى لسنة ميلاده، ويعتمد على العهد الجديد في سرد أحداث سيرته، وإن كان هذا العهد لا يحتوي أكثر من إشارات عن طفولة المسيح وشبابه. بالإضافة إلى عرض المؤلف لمقارنات وصفية مع القرآن الكريم وبعبارات موجزة وذلك في قصة الحواريين والمعجزات وفي قضية الصلب(١).

ويرى أن تعاليم السيد المسيح كانت تهدف لإصلاح بني إسرائيل لا المجيء بعقيدة جديدة. ويعتمد على نصوص من الأناجيل –وهي نصوصٌ صدّق القرآن معناها– لرسم ملامح دعوة المسيح، وذلك مثل التوحيد والإيمان باليوم الآخر والحث على الأخلاق الحميدة. وهو هنا يشير إلى هذه الملامح على عجالة؛ بهدف وضع أسس تعاليم المسيح الأصليّة، ليقارن القارئ بينها وبين ما آلت إليه الديانة من تثليث وتغيير لمفهوم اليوم الآخر، وتغيير للتعاليم الأخلاقية التي تحولت إلى القول بالخطيئة الأصلية والكفارة(٢).

موقف اليهود من دعوة المسيح عليه السلام: يخص أ.ساجد هذه القضية بشيء من التحليل؛ فاليهود قد علموا من معجزاته عليه السلام أنه المسيح المخلص، فحاولوا تنصيبه ملكاً عليهم لكنّ المسيح رفض ذلك لأنه جاء للإصلاح الروحي، كما جاء في يو: ٦/١٤-١٥، ١٠/٢٤-٢٨. (وهنا تفترق رؤية أ.ساجد عن رؤية الشيخ أبو زهرة الذي رأى أن زمان الإصلاح السياسي لم يأتِ في فترة دعوة المسيح)، وهذا الأمر زاد من عداوة اليهود إلى أن اتفقوا مع يهوذا الخائن وأسلموه للحاكم الروماني لصلبه. ثم يناقش ما أورده يوحنا: ٣/٣٥، ٥/ ٢٠، من أن اليهود عادوا المسيح لأنه قال إن الله هو أبوه معادلاً نفسه بالله، ولا يرى صواب ذلك، لوجود نصوص في العهدين –بما في ذلك يوحنا– تقول بأبوة الله لأوليائه الصالحين، ولم يُقصد بهذه النصوص البنوة والأبوة الحقيقية، فالمقصود في جميع هذه النصوص –بما في ذلك التي تتحدث عن المسيح– البنوة المجازية والتي تعني علاقة الاحترام والحب. ويرى أن إنجيل يوحنا أورد السبب الحقيقي للعداوة، (إن تركناه

---

(١) . انظر: المسيحية، ص ٢٣-٢٧.

(٢) . انظر: المسيحية، ص ٣٠-٣٥.

وشأنه آمنوا به جميعاً، فيأتي الرومانيون فيدمرون حُرُمنا وأمتنا) يو: ١١/ ٤٨، وهذا المعنى قد تكرر في نصوص أخرى كما في يو١٢/ ١٩، ٨/ ٤٠، والتي تعبّر عن تخوف اليهود من أن يسلبهم الرومان موطنهم وأمتهم، وكذلك لكون تعاليم المسيح تخالف أهواءهم، كحال جميع الأمم. وتخوف اليهود من الرومان يكمّل ويوضح السبب الأول الذي ذكره المؤلف، وهو رفض المسيح لأن يكون ملِكاً؛ فمؤداهما واحد وهو رغبة اليهود في التخلص من الرومان وتمكين مملكتهم(١).

تسمية الديانة: لم يتطرق أ.ساجد لهذا الموضوع، وكتابه ترجمة عن الأصل الأوردي، وبالتالي فقد يكون التفريق بين -مصطلحي المسيحية والنصرانية- الذي حصل في بعض المواضع، نتيجة عفوية للترجمة، وذلك لأن التفريق لم يستقر على نهج موَّحد، فنقرأ مثلاً: "إن المسيح عليه السلام ليس مؤسساً للنصرانية السائدة اليوم، [لكنّ]...الديانة المسيحية فعلاً تدور حول حياة المسيح"(٢)، فهذا النص يستخدم المصطلحين للدلالة على الديانة المحرَّفة. وفي نص آخر يترجمه عن أصله الإنجليزي يقول عن بولس: "مؤسس المسيحية الكنسية التي تختلف عن نصرانية عيسى"(٣) مع أن الأصل الإنجليزي يضع مصطلحاً واحداً Christianity.

والذي يبدو أن التفريق كان عفوياً، ويظهر ذلك من ترجمة عنوان الكتاب: المسيحية دراسة وتحليل، ويضع النصرانية بين معكوفتين بما يدل على ترادفهما.

وإن كان المؤلف يبيّن أن مصطلح النصارى أو الناصريين -دون أن يفرق بين المصطلحين- كان لقباً للنصارى الأوائل، وذلك اعتماداً على ما جاء في سفر أعمال الرسل: ٢٤/٥(٤).

---

(١) . انظر: المسيحية، ص ٢٧-٣٠، ١١٠-١١٢.

(٢) .المسيحية، ص١١.

(٣) . المسيحية، ص٦١.

(٤) . انظر: المسيحية، ص٦٦.

المبحث الثاني: أبرز المحطات التاريخية بعد السيد المسيح عليه السلام:

بعد أن تحدثنا في المبحث الأول عن سيرة السيد المسيح عليه السلام وعن نشأة المسيحية، نتحدث في هذا المبحث عما تلا عصر النشأة، وهو عصر الانتشار والاضطهاد، ونعرّج على دور الرسول بولس. ثم نقف مع بداية القرن الرابع وتحول النصرانية لدين رسمي للإمبراطورية، وهذا العصر يستمر حتى سقوط القسطنطينية ١٤٥٣م على يد العثمانيين، وبسبب اتساع هذه المدة فسأقتصر في هذا المبحث على بيان بداية التحول والملامح العامة لهذا العصر مع أثره على الديانة، وأما ما تم فيه من مجامع وما تشكلت فيه من فرق متخالفة فسيأتي الحديث عنه في الفصول اللاحقة.

المطلب الأول: جهود الشيخ أبو زهرة في دراسة المحطات التاريخية بعد المسيح :

عصر الانتشار والاضطهاد (من رفع المسيح عليه السلام وحتى نهاية ق٣ م): يرى الشيخ أن هذا العصر بدأ بإلقاء القبض على المسيح، وانتهى بمجيء قسطنطين الأكبر وتوليه الإمبراطورية. ويصف ما حلّ بالمؤمنين من صنوف العذاب والاستشهاد، كما يسمّي أكثر الأباطرة إجراماً. ويجعل من الفترات التي توقف فيها الاضطهاد استثناءً لا يلبث أن يزول. والأمر المحوري في دراسة هذا العصر، هو بيان أثره على الديانة: حيث يرى أنه أثّر سلباً على مصداقية الديانة وأفقدها سندها، وأورث الشّك في كتبها، حيث كُتبت الأناجيل في هذا العصر؛ ففقدت سندها، بالإضافة إلى أن المؤمنين اضطروا لممارسة شؤونهم الدينية بسرّية –بما في ذلك كتابة الأناجيل–، مما يشكك في كل ما نُقل عن اجتماعاتهم وشؤونهم، إذ يسهل الكذب فيه[١]. وكذلك فإن من نتائج هذا العصر كمون الاختلافات الحادة حول العقيدة المسيحية وعدم إمكان إعلانها[٢].

تحول بولس إلى النصرانية:

مدخل القضية: يقرر المؤلف أنه ثمة اختلاف بين المسيحية الأولى[٣] والمسيحية الحاضرة التي تعظم بولس وتسير وفق كلامه، ثم يعود فيخفف من تأكيده بجعل ما قرره كفرَضيّة تصحّ إذا أثبت عدم أمانة بولس

---

(١) . انظر: محاضرات، ص٢٨-٣١.

(٢) . انظر: محاضرات، ص١١٢-١١٣.

(٣) . لمراجعة تعاليم عيسى عليه السلام الأصلية عند المؤلف، انظر: ص٥٧ من هذا البحث.

في نقل التعاليم الأصلية للمسيحية، وبالتالي عدم صحة اعتبار بولس حلقة وصل بين الديانتين، والعكس صحيح. فهدف المؤلف من دراسة سيرة بولس هو إثبات تحريف بولس للمسيحية الأصلية أو إثبات أمانة بولس. وقد صرّح باعتماده على المصادر المسيحية وحدها؛ ليكون أميناً في وصف بولس[١]. لكن هذا لا يعني أن المؤلف قد انتهج الوصف لتلك المصادر فقط، وإنما نجده يحلل النصوص الكتابية عندما يرى بينها تعارضاً، ويستنبط من هذه النصوص وينقد محتواها، والنصوص الكتابية هي عمدة مصادره، بالإضافة إلى تأييدها من كتابات المسيحيين. ونحن نرى في خروج المؤلف عن الوصف إلى التحليل والنقد مبرراً بما يذكره –في موضع لاحق– من أنه لا يمكنه تجاوز النقد إذا كان الخلل واضحاً، لئلا يؤثر ذلك على التسلسل المنطقي للبحث[٢].

سيرة بولس (٦–٦٣م): يرى الشيخ أبو زهرة تعارضاً في أقوال بولس، فتارةً يقول إنه يهودي فريسي، وتارةً يقول إنه روماني، ويرى عدم إمكان الترجيح في النهاية، فبعد أن سار مع رأي المسيحيين من أن بولس يهودي وإنما قال إنه روماني خوفاً من بطش الرومان، استخدم التعليل ذاته في فهم قول بولس إنه يهودي فرأى أنه من الممكن أنه قال ما قال ليوقع الخلاف بين الصدوقيين والفريسيين وهو ما حدث بالفعل، فتبقى نسبته رهن الاحتمالات. وسيأتي قريباً أن المؤلفين الآخرين –موضع الدراسة– لم يروا تعارضاً في نسبة بولس.

وينقد الشيخ قصة التحول المعجزة من العداء الشديد والكفر المطلق ليس إلى الإيمان –وهو أمر كثير النظائر– وإنما إلى الرسالة والتبشير بما كان يكفر به، ويقول إنه لا نظائر لهذا في قصص أنبيائهم، فإنه إن لم تُسبق دعوة النبي بإرهاصات لا تسبق بما ينافيها ويجعلها مدعاة للتكذيب.

وأما أسباب نجاح بولس فيختزلها في صفاته الشخصية من نشاط وذكاء وشدة تأثير على الجماهير، فبهذه الصفات استطاع فرض رؤاه على المؤمنين، وبها استطاع اقناع التلاميذ، وبها حمل الناس على نسيان ماضيه.

---

(١) . انظر: محاضرات، ص٦٥.

(٢) . انظر: محاضرات، ص٧١.

يؤكد المؤلف في الختام أن بولس هو المؤسس الحقيقي للمسيحية الحاضرة، وأما كونه محرِّفا لتعاليم المسيح فهو ادعاء يسقط إن ثبت إلهام بولس، وهو الأمر الذي ينفيه الشيخ لاحقاً[1]، وسيأتي بيانه في الفصل الآتي. فبولس إذن محرف للنصرانية الأصلية ومؤسس للنصرانية الحاضرة وليس رسولاً ملهماً.

وهكذا نجد أن الشيخ أبو زهرة لم يدرس الحركة البولسية كحدث تحفه العوامل والمؤثرات الشخصية والخارجية معاً، بل درسها كبنية منفردة ومع ضيق المساحة التي أفردها لهذا الموضوع لم تكتمل الفكرة تماماً فلم تظهر الأسباب الكامنة وراء حركة بولس، وكذلك اختُزلت أسباب النجاح بصفات بولس الشخصية وحدها.

تحول النصرانية إلى دين رسمي للإمبراطورية الرومانية (بداية ق٤م): يُعدّ هذا العصر عند الشيخ أبو زهرة عصر الاستقرار الذي أعقب عصر الاضطهاد. وقد ركّز الشيخ على نتائج هذا العصر، وهي: ظهور الاختلافات الحادّة بين المسيحيين، حيث ظهر أن النصارى لم يكونوا متفقين على أكثر من التعلق باسم المسيح والانتساب إليه.

كما كان قسطنطين الأكبر –الذي بدأ الاستقرار بتوليه الحكم– (حكم بين عامي ٣٠٦-٣٣٧م) صاحب أثر كبير على الديانة؛ حيث أيّد بسلطته رأي القائلين بتأليه المسيح في مجمع نيقية، ومثَّل تدخله هذا في الشأن اللاهوتي تدخلاً سياسياً في القرار الديني؛ حيث يرى المؤلف أن قسطنطين لم يكن قد تنصر عند عقد المجمع، وإنما كان تنصره على فراش الموت –بناءً على الرواية التاريخية التي تقول إنه عُمِّد على فراش الموت[2]–، فتأييد قسطنطين لرأي المؤلهين كان راجعاً لإرادته تقريب النصرانية من الوثنية، وقد فعل ذلك عمداً أو بميل وتأثر طبيعي بدينه السابق[3]. وباختصار فهذا العصر مهّد لتدخل السلطة الحاكمة في الشؤون الدينية وأظهر الخلافات الكامنة بين المؤمنين.

---

(١) . انظر: محاضرات، ص٦٦-٧٠.

(٢) . إن بعض المؤرخين يرى أن تعميد قسطنطين قبيل وفاته لا يدل على أنه كان مظهراً للإيمان نفاقاً، وإنما كان كثير من الناس في زمانه يأخرون المعمودية إلى قُبيل الوفاة؛ ليذهبوا إلى الدار الآخرة بنقاء. انظر: تاريخ الكنيسة المسيحية القديمة والحديثة، يوحنا لورنس، ص١٢٦-١٢٧.

(٣) . انظر: محاضرات، ص١١٢-١١٨.

المؤثرات الفكرية في صياغة المسيحية بعد المسيح عليه السلام[١]: جعل الشيخ أبو زهرة من إثبات تطور العقيدة أو ثباتها بعد المسيح هدفاً عاماً لدراسة تاريخ المسيحية، وهدفاً للبحث فيما عاصر المسيحية من فلسفات وأديان ومقدار اتصالها بالمسيحية[٢]. وقد كان المؤلف ملتزماً بهذين الشرطين للحكم بالتأثر والتأثير، وهما المعاصرة أو الأسبقية والاتصال؛ فلم يحكم بالتأثر إلا بعد بيان تحققهما.

وقد شرط على نفسه في دراسته لأفكار الأمم المعاصرة للمسيحية، أن يعتمد على "ما أثبته تاريخ العلم والفلسفة، وما أجمع عليه المؤرخون."[٣].

والمؤثرات في نظر المؤلف هي الآتي: المهتدون الجدد إلى النصرانية في القرون الأولى (ق٢، ٣، ٤م)، حيث بقيت تعاليم الوثنية في عقولهم، وتسربت إلى النصرانية التي فهموها وفقاً لتعاليمهم الموروثة. ومعظم هؤلاء المهتدين كانوا من الرومان والمصريين. فأمّا وضع الرومان فقد كان مجتمعهم منقسماً لطبقات اجتماعية متباينة، ولم يجد عامّة الشعب من الفقراء عزاءً لهم إلا في الالتجاء إلى الدين والتطلع لعالم علوي يستمتعون به بما حرموا منه في هذه الحياة، وقد رافق حاجتهم للدين ضعفٌ في تأثر تماثيلهم ومعابدها، وقد استطاع فلاسفتهم اقتحام الشعور الديني والتأثير على الناس بأفكارهم.

وهنا يستعين المؤلف بتحليلٍ لأحد المؤرخين الغربيين يحلل به ما قام به الفلاسفة آنذاك، حيث يرى أن الفلاسفة خلقوا مزيجاً بين الأديان المتضادة في الدولة الرومانية. ويطرح المؤلف تساؤلاً عن إمكانية أن يكون هذا المزيج هو المسيحية الحالية، ويترك الإجابة للقارئ هنا، ويعزز رأيه بعرض رأي بعض المستشرقين من أن هذا المزيج هو المسيحية الحالية[٤].

لينتقل الشيخ إلى الإسكندرية التي كانت معقلاً لفلاسفة اليونان، ويركز على دور الفيلسوف أفلوطين (ت٢٧٠م) الذي سافر إلى فارس والهند واستقى هناك التصوف الهندي، واطلع على تعاليم بوذا وكرشنا، ثم عاد إلى الإسكندرية وبدأ ينشر أفكاره، وكان يعتقد في مُنشئ الكون أنه عبارة عن المنشئ الأول ثم العقل

---

(١) . وإن كانت بعض هذه المؤثرات قد مرّت عَرَضاً في الفقرات السابقة، إلا أن هذه الفقرة ستزيدها وضوحاً وستحوي إضافات عديدة.

(٢) . انظر: محاضرات، ص٢٨.

(٣) . محاضرات، ص٣٢.

(٤) . انظر: محاضرات، ص٣٢، ٣٣، وهامش ٣٤-٣٦.

المتولد عنه ثم الروح (وحدة الأرواح) المنبثقة عن العقل. ويرى الشيخ أن هذا الثالوث يوافق في مضمونه ثالوث النصارى: الآب/ والابن/ والروح القدس[1]-وسيأتي الحديث عن التثليث في الفصل المختص بالحديث عن العقائد-. كما يرى تشابهاً كبيراً بين سيرة المسيح عليه السلام وسيرة كل من كرشنا وبوذا[2].

ويعتمد المؤلف في إثبات أن المسيحية هي التي تأثرت بالفلسفة اليونانية لا العكس، يعتمد على عامل الزمن، فبما أن أفلوطين صاحب فكرة التثليث توفي ٢٧٠م، بينما التثليث ثبت جزئياً في نيقية ٣٢٥م، فالأسبق هو المؤثر. ولا يجزم الشيخ في قاعدته هذه وإنما يعطيها درجة الظن المعتبر[3]. وسيأتي تفصيل أصل التثليث عند الحديث عن العقائد في الفصل الرابع.

---

(١) . انظر: محاضرات، ص٣٣-٣٤.

(٢) . انظر: مقارنات الأديان، ص ٢٥-٣٧، ٤٧-٥٧.

(٣) . انظر: محاضرات، ص٣٤-٣٦.

المطلب الثاني: جهود د.عرفان عبد الحميد في دراسة المحطات التاريخية بعد المسيح :

عصر الانتشار والاضطهاد (حتى نهاية ق٣م): يبدأ د.عرفان ببيان سبب هذه الاضطهادات وهو نشأة النصرانية في ظل التقاليد الوثنية للإمبراطورية الرومانية التي عدّت النصرانية ديناً غير معترف به، ولاحقت النصارى بوحشية، لرفضهم عبادة القيصر. وهذه الفترة استمرت للقرون الثلاثة الأولى للميلاد. ويصف نماذج مما حلّ بالمؤمنين. ويذكر تمتع النصارى بفترة سلام دامت ٦٠ عاماً عادت بعدها الاضطهادات أواخر ق٣م، إلى حين إصدار مرسوم البراءة في عهد جاليرس الذي أعطى النصارى حق العبادة في شرق الإمبراطورية، ثم انتهت كافّة أشكال العنف بمرسوم ميلان عام ٣١٣م الذي أصدره قسطنطين الأكبر والذي سمح بالحريّة الدينية[١].

وإن كان سبب الاضطهاد الذي ذكره المؤلف يحتاج بحثاً عن الأسباب التي وراءه، ولا يُكتفى به لفهم كل هذه الوحشية التي حلّت بالنصارى الأوائل، وكذلك فإن فترات الاستقرار التي ذكرها تستدعي البحث عن أسبابها. وربما تتسع لهذه الأسباب دراسة مختصة بالتأريخ لعصر الاضطهاد.

لم يبحث المؤلف في الأسباب الباطنية للاضطهادات إذن، وإنما ركّز على النتائج الإيجابية لهذه العصر، حيث ترك هذا العصر أثراً بيّناً في تطور بنية الكنيسة وانتصارها على الوثنية الرومانية، ويسير الدكتور مع نصوص الأناجيل مستنبطاً آثار هذه المرحلة: فقد انتشرت المسيحية خارج تخوم الإمبراطورية على يد الفارّين بدينهم، وذلك عملاً بوصية المسيح: (فاذهبوا وتلمذوا جميع الأمم، وعمّدوهم باسم الآب والابن والروح القدس،....)متّى: ٢٨/ ١٩-٢٠، بالإضافة إلى ازدياد ترابط الجماعة المؤمنة وتماسكها، وكذلك قيام المؤمنين بالتواصل السريّ لنقل الأخبار بين نصارى الإمبراطورية وبين المهاجرين[٢].

وهكذا فقد اعتمد د.عرفان النصوص الكتابية لتفسير هذه المرحلة التاريخية المهمة من تاريخ النصرانية، ويلحظ القارئ اختلاف اتجاه البحث بينه وبين الشيخ أبو زهرة الذي ركز على استنباط الآثار السلبية التي قطعت صلة الديانة بمصدرها.

---

(١) . انظر: النصرانية، ص١٣٢-١٣٣، ١٣٥.

(٢) . انظر: النصرانية، ص١٣٣-١٣٤.

تحول بولس إلى النصرانية: ينطلق د.عرفان في دراسته لبولس من دوره الكبير في تحويل البشارة العيسوية إلى المسيحية التاريخية أو البولسيّة كما يسميها بعض الباحثين. وبولس يهودي يحمل جنسية الإمبراطورية الرومانية وكانت وفاته سنة ٦٣م على يد نيرون، وإن كانت الروايات التاريخية مختلفة في قصة وفاته. ويرى المؤلف أن بولس قد استقى أفكاره من مصادر متنوعة: كالديانات الباطنية القديمة وطقوسها الوثنية المشوبة بالأسرار، وكالفلسفة الهللينستية ذات النوازع الغنوصية، وكالفلسفة الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة(١).

التغييرات التي أدخلها بولس على النصرانية: حوّل بولس الحدث التاريخي البسيط (الصلب) إلى حدث أسطوري ارتبطت به عقائد (الصلب والقيامة والفداء) والتي سيأتي حديثنا عنها في الفصل المختص بالعقائد. ويستنبط المؤلف من أقوال بولس تدرجه في إعلاء شأن المسيح رافعاً إياه من "ابن الإنسان" إلى "الإنسان السماوي الذي كان قبل كل شيء" إلى "الموجود المفارق الذي هو صورة الله"، وبهذا فالمؤلف يرى أن بولس مهّد للتثليث وإن كان التثليث ظهر بعد وفاته وارتبط ظهوره بحادثة هدم المعبد والهيكل عام ٦٦م، وقد أُقر التثليث كعقيدة في المجامع الثلاثة الأولى. ومما أدخله بولس على النصرانية إبطاله العمل بالشريعة التوراتية؛ حيث عَولم الدعوة، وغيّر قواعد الحلال والحرام، وأبطل سنة الاختتان(٢).

وقد أجرى بولس هذه التغييرات ليستطيع إقناع غير اليهود بالإيمان، وفي سبيل هذه التغييرات اعتمد بولس على تأويل النصوص الكتابية، كما يظهر من أقوال بولس اتصافه بالانتهازية؛ فقد كان مستعداً أن ينسب نفسه لأي فئة دينية ليكسب قبولها(٣).

وفي تفسير حركة بولس يسرد د.عرفان وجهات النظر المتباينة، فالأولى: ترى أن بولس أراد إدخال جميع الناس في دعوته ولذلك حاول التوفيق بين تعاليم عيسى والتراث الهللينستي، وهذا الرأي يتبناه عامة الإسلاميين وعامة المؤرخين الغربين، ويفترق أصحاب هذا الرأي بين من يرى أن بولس قد حقق مراده وانتصر

---

(١) . انظر: النصرانية، ص٥٧، ١٢٢، ٦٠-٦٢، ١٢٨. وسيأتي التعريف بهذه المصطلحات قريباً، انظر: ص ٨٢-٨٣ من هذا البحث.

(٢) . انظر: النصرانية، ص ٦١-٦٢، ١٢٣-١٢٤، ١٢٦-١٢٩.

(٣) . انظر: النصرانية، ص٦٠-٦١، ١٢٤-١٢٥.

على الوثنية الرومانية حين غدت المسيحية ديانة شرعية للإمبراطورية الرومانية، ومنهم من يرى أن انتصار بولس كان شكلياً والحقيقة أن دعوته انصهرت في الوثنية حتى غابت معالمها "لم تتنصر روما، ولكن النصرانية تروّمت". ويذكر نظرة بعض الباحثين الغربيين من عدّ بولس مؤسساً للمسيحة بينما كان المسيح يهودياً فقط، ويعقّب د.عرفان على هذه النظرة ليهودية المسيح بأنها من تبعات المصالحة بين اليهودية والمسيحية في العصر الحديث وإلا فإنها تخالف ما استقر في وعي أتباع الديانتين من كونهما ديانتين ومن أن عيسى صاحب دين جديد لا أنه يهودي وحسب. هذه النظرية التي ترى في بولس مغيراً لتعاليم عيسى "اليهودية" سادت لعقود طويلة، وذلك بسبب استغلال اليهود لظروفهم التاريخية المأساويّة وبالتالي فرضهم لرأيهم بتظلمهم، فظل بولس خائناً مرتداً عن اليهودية ومتسبباً في انفصال المسيحية عن اليهودية.

ولكن النظرة الثانية: والتي ظهرت بعد الحرب العالمية الثانية رأت أن بولس كان يهودياً صادقاً[١] كعيسى تماماً، فهو لم يتخل عن يهوديته وإنما خاطب الناس باليونانية لإيصال مقاصده لغير اليهود. وتعتمد هذه النظرة على أقوال بولس[٢].

---

(١) . يشير د.عرفان في موضع سابق إلى أن هذه النظرة الجديدة هي من نتائج المصالحة التاريخية بين المسيحية واليهودية، حيث اتجهت الدراسات لنفي كون بولس قد قطع العلاقة بين الديانتين، وإنما هو يهودي صادق حاول بإخلاص تجديد اليهودية. ولم تحو مصادر الدكتور هنا مصدراً لباحث يهودي، (وإنما كانت مصادره ترجع لعالمين مسيحيين والثالث مسلم إيراني الأصل) ونفهم من ذلك أن المسيحيين غيّروا معتقدهم من تقديس بولس المعادي لليهودية إلى تقديس بولس اليهودي المخلص. انظر: النصرانية ص٣٤. وإن كانت قضية المصالحة وآثارها لا يتسع البحث لها، ولكني أورد ملاحظة أولية بأن التنازلات التصالحية واضحة المعالم من الجانب المسيحي (الكاثوليكي تحديداً) أكثر منها من الجانب اليهودي، فعلى سبيل المثال تحوي المكتبة الافتراضية اليهودية(JVL) –والتي تتبع (AICE) المؤسسة التعاونية الأمريكية الإسرائيلية، أي أنها متصالحة مع الغرب المسيحي بما يخدم مصالحها، تحوي مقالات تصالحية وأخرى تُرجع معاداة الساميّة إلى الكنيسة الأولى، وهي مكتبة متجددة باستمرار ومعاصرة لنتائج المصالحة التاريخية. وفيما يأتي أمثلة من مقالات هذه المكتبة:

For example: -Christian-Jewish relations: anti-Semitism is not a Christian value. By: Robert Royal وهو كاتب كاثوليكي

- Christian-Jewish relations: the early church and the beginnings of anti-Semitism. By Jewishgate website.

(٢) . انظر: النصرانية، ص٦٤-٦٥، ١٢٢-١٢٤، ١٢٨-١٣٠.

ويظهر أن المؤلف يؤيد النظرة الأولى التي ترى تحريف بولس للنصرانية، وكذلك يكرر فكرة انتصار المسيحية على الوثنية بسبب جهود بولس[١].

تحول النصرانية إلى دين رسمي للإمبراطورية الرومانية (بداية ق٤م): يوضّح د.عرفان القرارات الثلاثة المتعاقبة والتي بموجبها تحولت الإمبراطورية من الوثنية إلى النصرانية، وقد صدرت عن قسطنطين الأكبر، وهي: الاعتراف بالمسيحية ديناً معترفاً به عام ٣٠٣م، ثم اعتناق قسطنطين للمسيحية، ثم أخيراً جعل المسيحية ديناً رسمياً للإمبراطورية.

ويتابع المؤلف في التأريخ لصعود المسيحية، حيث أُصدر قرار إمبراطوري عام ٣٨٣م عدّ المسيحية ديناً مفروضاً على الإمبراطورية أولاً ثم على العالم الغربي كله. فهذا العصر كان عصر التوسع والازدهار للمسيحية، وقد حُفظت مكانة المسيحية على يد الأباطرة المتعاقبين، باستثناء مدة قصيرة، وهي مدة حكم الإمبراطور جوليان (٣٦١-٣٦٣م) الذي انقلب على المسيحية وانتصر للوثنية.

ولا يقتصر المؤلف في عرضه لنتائج هذا العصر على ما يخصّ الديانة المسيحية، بل يذكر ما يتعلق باليهود والوثنيين أيضاً. ففيما يتعلق بالمسيحيين: مُدت الكنائس بالأموال، وبني العديد من الكنائس، وأصدرت قرارات تثبّت أركان الكنيسة وتقوي نفوذها، وسُلّم النصارى مناصب مهمة في الدولة. وأمّا اليهود: فقد تقلّص عددهم في الأراضي المقدسة، وأصبحوا عُرضةً للاضطهاد، حتى أن قسطنطين نفسه اتهم اليهود بأنهم قتلة الرب. وفيما يتعلق بالوثنيين: فقد تعرضوا أيضاً للاضطهاد ومُنعوا من ممارسة شعائرهم.

وباختصار يرى المؤلف أن هذا العصر مثّل انتصار النصرانية على الوثنية، كما وثّق العلاقة بين السلطتين الدينية والدنيوية، وأصبح الإمبراطور –رأس السلطة الدنيوية– حاكماً أعلى للسلطة الدينية والكنيسة الرسمية، ومن هنا نشأ ما بات يُعرف باللاهوت السياسي[٢].

---

(١) . انظر تكراره لهذه الفكرة: النصرانية، ص ٦٤، ١٣٣، ١٣٧.

(٢) . انظر: النصرانية، ص١٣٥-١٣٨. واللاهوت السياسي (Political Theology): مصطلح غير متفق على تعريفه، وهو بحسب عالم الاجتماع الأمريكي جوناثان كول: طرح أسئلة لاهوتية متعلقة بالحكم ثم العمل بناءً على إجابات تلك الأسئلة، فاللاهوت السياسي يشمل جانب البحث الفكري والنشاط العملي متطلباً المهارة والمعرفة. انظر:. Christian Political Theology, P. 18-19

وقد اكتفى المؤلف بالتأريخ الوصفي لهذا العصر، ولم يهتم بالتفسير والتعليل سواء لموقف قسطنطين المفاجئ، أو للاضطهاد الذي تتوارثه الأقليات في هذه الإمبراطورية.

المؤثرات الفكرية في صياغة المسيحية بعد المسيح عليه السلام: جاء حديث د.عرفان عن المؤثرات الفكرية في سياق حديثه عن جهود آباء الكنيسة الأوائل[١] في الدفاع عن المسيحية والرد على المهرطقين. حيث بيّن الدكتور أن المدافعين عن المسيحية واجهوا مخاطر الاندماج في البيئة الوثنية —وهي ديانة الرومان واليونانيين والمصريين-. وكذلك مخاطر الغنوصية[٢] المبشرة بديانة تلفيقية عالمية. ومخاطر التكيّف كليّاً مع الميراث الإمبراطوري الروماني الغارق في الوثنية. وأكبر المخاطر هو ما مثلته الفلسفة الهللينستية وصياغتها للدين الوليد في مقولات فلسفية[٣].

(١) . آباء الكنيسة: هم كبار الأساقفة والمعلمين البارزين في القرون الأولى، الذين أصبحت كتاباتهم بمثابة حَكَم على خلفائهم، خاصةً فيما يتعلق بالتعارض في أمور العقيدة أو الشعائر..(Church Father) , .En. Brit

(٢) . يوضح د.عرفان غموض مصطلح الغنوصية، ويقول إن رأي عامة المؤرخين اليوم منعقد على وجوب الفصل بين الغنوص (Cnosis)كمذهب في المعرفة، وبين الغنوصية (Cnosticism)كاسم للهرطقات التي ظهرت في القرنيين الأول والثاني الميلادي، كالمرقونية وغيرها. ولنزيد الأمر وضوحاً أنقل تعريف كل من الغنوص والغنوصية. فالغنوص في أساسه معرفة أشياء دينية تسمو على مستوى عامة المؤمنين، أو على مستوى العقيدة الرسمية، وكان للمسيحية غنوصها في القرنين الثاني والثالث الميلادي، ثم تحوّل الغنوص إلى المعتقدات السرية والخفية بل الملحدة أحياناً. وأما الغنوصية: مذهب تلفيقي يجمع بين الفلسفة والدين، ويقوم على أساس فكرة الصدور ومزج المعارف الإنسانية بعضها ببعض، ويشتمل على طائفة من الآراء المضنون بها على غير أهلها، وفيه تلتقي الأفكار القبالية بالأفلاطونية المحدثة وبعض التعاليم الشرقية كالمزدكية والمانوية، وكان له أثره في التفكير الفلسفي في المسيحية والإسلام. انظر: المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، ص١٣٣.

(٣) . انظر: النصرانية، ص٣١.

وهذه المخاطر شكلت جملة المؤثرات الفكرية، فبولس –أبرز الشخصيات المؤثرة في صياغة المسيحية– كان متأثراً بالديانات الباطنية[١]، وبالغنوصية، وبالفلسفة الهللينستية[٢] وبالأورفيّة[٣] وبالفلسفة الأفلاطونية[٤] والأفلاطونية المحدثة[٥]. بالإضافة إلى تأثير الأفلاطونية المحدثة على مدرسة الإسكندرية، وكان من آثارها تمسك هذه المدرسة بأن عيسى عليه السلام هو الكلمة الإلهية الأزلية[٦].

(١) . الباطنية: ديانات أو فلسفات تحمل معنى داخلي أو سري مقصور على فئة معينة، وقد ارتبط هذا المصطلح أول مرة بالألغاز اليونانية القديمة، ثم أطلقه فلاسفة اليونان على مجموعة التعاليم التي يختص بها التلاميذ النجباء دون غيرهم.

En. Brit. ,(Esoteric philosophy and religion).

(٢) . الفلسفة الهلّنستية: هي نتيجة التمازج الحضاري بين الحضارة الهلليينية [الحقبة اليونانية البحتة] وبين الحضارة الشرقية، في القرن الرابع ق.م، فهي فلسفة تجمع بين ماهو يوناني وما هو شرقي. انظر: استمرارية التاريخ، حسن إبراهيم أحمد، ص١٦١.

(٣) . الأورفية: ديانة هلّنستية غامضة، لا توجد معلومات تاريخية موثوقة عنها، ولكن يتفق معظم العلماء على أنها وُجدت في القرن الخامس ق.م، وبشّرت بتعاليمها القائمة على مجموعة من العقائد والأساطير. .(Orphic Riligion) , En. Brit.

(٤) . الأفلاطونية: مذهب الفيلسوف أفلاطون، وتتميز بالمثالية، وتصويرها للحياة الإنسانية تصويراً روحياً، وبإيمانها بقدرة العقل على الوصول إلى الحقيقة. انظر: المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، ص١٨

(٥) . الأفلاطونية المحدثة: هي مذهب أفلوطين وأتباعه، وأساسها القول بالواحد الذي صدر عنه الكثرة، وفيه نزعة صوفية تمزج الفلسفة بالدين، وهو المذهب التي قالت به مدرسة الإسكندرية من ق٣م إلى ق٦م، وهو مذهب توفيقي بين الآراء الفلسفية، مع الاعتداد بأفلاطون خاصةً. انظر: المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، ص١٨.

(٦) . انظر: النصرانية، ص١٢٨-١٢٩، ٦١، ١٨١.

المطلب الثالث: جهود د.حسن الباش في دراسة المحطات التاريخية بعد المسيح :

عصر الانتشار والاضطهاد (حتى نهاية ق٣م): يشير المؤلف بكلمات قليلة إلى هذه المأساة، كحقيقة تاريخية مؤلمة، دون أن يبحث في أسبابها أو نتائجها خلا إشارات قليلة. كما يشير إلى الميزتين المتضادتين في هذا العصر، وهما انتشار الديانة ومارافقها من اضطهاد. ويركّز على اتهام كلٍّ من الرومان واليهود عمّا حلّ بالنصارى من اضطهاد، على عكس المؤلفين الآخرين –أصحاب المؤلفات موضع الدراسة– الذين لم يشيروا لمشاركة اليهود في اضطهاد النصارى(١).

ومع أن الكاتب يعتمد على المؤرخين النصارى هنا، لكن يظهر للقارئ اعتماد المؤلف على النص القرآني حين قرّر أن التلاميذ بعد رفع المسيح انطلقوا يبشرون بالتوحيد. ويذكر أن التلاميذ انتشروا عَقِب رفع المسيح لدعوة الأمم، لكنه لا يلبث أن يذكر أن التلاميذ الذين تفرقوا إثر الاضطهاد لم يجرؤا أن يدعوا غير اليهود من الأمم(٢).

تحول بولس إلى النصرانية: ينطلق د.الباش في دراسته لشحصية بولس، من كون بولس واحداً من الشخصيات المؤثرة في المسيحية خلال القرون الأولى، ويبيّن أن أصول هذه الشخصيات المحورية إما وثني روماني وإمّا يهودي، فليس من بينهم مشرقي أو عربي، وهذه القضية تشكل قضية محورية في فكر المؤلف؛ حيث يسعى في أكثر من موضع إلى التدليل على اغتراب المسيحية عن أصلها المشرقي الموّحد ودخولها تحت الجناح الغربي –وسيأتي حديثنا عن هذه القضية قريباً عند الحديث عن المؤثرات الفكرية–. والمنطلق الثاني في دراسة سيرة بولس هو تغيير بولس لتعاليم عيسى عليه السلام(٣)، وبالتالي سيبحث المؤلف في حقيقة دعوة بولس هل هو محرّف لتعاليم عيسى أم هو رسول ملهَم؟(٤).

---

(١) . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/ص١٨٥.

(٢) . انظر: العقيدة النصرانية، قارن بين ج١/ص١٨٥، وص١٨٦.

(٣) . لمراجعة تعاليم عيسى عند المؤلف، انظر: ص٦٩ من هذا البحث.

(٤) . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/ ص١٨٩-١٩١.

ويركز المؤلف على يهودية بولس في معرض الذم، حيث يقول: "ولم يُعرف في تاريخ اليهود أن يهودياً واحداً آمن حق الإيمان بالمسيح" حيث يرى في اليهود ومن أشهرهم بولس وكتبة الأناجيل (متى ومرقص ويوحنا) محرفين للمسيحية[١]، في حين يوظف المؤلف حقيقة أن معظم كتبة الأناجيل من اليهود توظيفاً مغايراً؛ حيث يرى في ذلك مصداقاً لكون دعوة المسيح كانت خاصة ببني إسرائيل[٢]. ونتوقف مع التعميم الذي أورده د. الباش في حق إيمان اليهود بالمسيح، ونرى أن هذا يخالف وجهة نظر المؤلف نفسه حيث ذكر في موضع آخر الوصف القرآني لصدق إيمان الحواريين وهم قد كانوا يهوداً[٣]، وقد خصّ المؤلف بعض اليهود فقط بالإيمان الصوري في موضع آخر[٤].

سيرة بولس وتعاليمه: يسرد سيرة بولس واضطهاده للمؤمنين ثم تحوله إلى التبشير بالمسيحية، ويفسّر سبب اضطهاد بولس للمؤمنين الأوائل بأنه كان متعصباً ليهوديته وكان يرفض مقولة بعض النصارى الأوائل بتأليه المسيح، ويتابع سيرة حياة بولس ويرى أنه دفع حياته ثمناً لأفكاره التي لم ترق للرومان[٥]. ونلاحظ هنا اعتماده على الكتّاب المسيحيين في تحليله لسيرة بولس.

وينتقل المؤلف لعرض تعاليم بولس معتمداً أقوال بولس ومستعيناً بتحليلات مؤلفين معاصرين مسلمين ومسيحيين. ويعرض مخالفات بولس العقدية كأزلية المسيح وبنوته الحقيقية للأب؛ أي مشاركته للأب في الطبيعة والجوهر، ومخالفاته التشريعية كإبطال أحكام التوراة. والمؤلف في اعتماده على تحليلات المسيحيين ينقل عنهم بصياغة تُظهر تأييده لكلامهم، أي أنه يقتبس عنهم بطريق التناص، ومن ذلك نقله لاستنكار المسيحيين المعاصرين لتعنت اليهود المتنصرين في الالتزام بالشريعة التوراتية. ولكن المؤلف يرى أن مخالفة أحكام

---

(١) . انظر: العقيدة النصرانية، ج٢/ ص١٧.

(٢) . انظر: إنجيل برنابا يبعث من جديد، ص٧٩.

(٣) . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/ ص١١٠-١١١.

(٤) . انظر: العقيدة النصرانية، ج٢/ص١٣.

(٥) . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/ ص١٩٠-١٩٤.

التوراة ونسخها مما خالف به بولس تعاليم عيسى عليه السلام[1]، فأسلوب صياغة المؤلف هنا قد توهم تعارضاً ولكن المؤلف لا يؤيد كلام المصادر المسيحية كما يظهر ذلك في سياق كتابه.

ويرى د. الباش أن بولس كان بهذه التغييرات محرِّفاً لا رسولاً ملهماً، ويستدل على ذلك بعدة أمور مستنبطاً إياها من رسائل بولس، وهي: مخالفة التلاميذ لبولس وردِة الناس عنه –كما في رُومة: ١٣/١، وتيموثاوس: ١٥/ ١-٢- الأمر الذي ألجأ بولس لاتهام مخالفيه بالكذب والغباء. وقد ذكر بولس أنه يعتمد على رأيه في التشريع بالإضافة لتحرره من شرائع التوراة. وقد اعتمد بولس أيضاً على كثرة ادعاء الإلهامات والرؤى، وهذه الإلهامات يُستبعد أن تكون إلهية، حيث يذكر بولس أنه كان يعرض إلهاماته على التلاميذ خوفاً من أن يكون سعيه باطلاً، (وكان صعودي إليها بوحي. وعرضت عليهم البشارة التي أعلنها بين الوثنيين، وعرضتها في اجتماع خاص على الأعيان، مخافة أن أسعى أو أكون قد سعيت عبثاً) غلاطية: ٢/٢. فكيف يصح للرسول الملهَم أن يشك بما يوحى إليه. فبولس إذن محرِّف لتعاليم عيسى عليه السلام، ويؤيد د. الباش رأيه هذا بشهادات من الباحثين الغربيين وكذلك بشهادة الكلبي (ت١٤٦هـ) أحد المؤرخين العرب القدامى[2].

تحول النصرانية إلى دين رسمي للإمبراطورية الرومانية (بداية ق٤م): يؤرخ المؤلف لبداية هذا العصر باستلام قسطنطين للحكم ٣٠٦م، وذلك بإصداره لمرسوم ميلانو عام ٣١٣م الذي سمح فيه باعتناق المسيحية لمن يريد، ويبيّن المؤلف أن قسطنطين لم يتنصر في حياته وإنما تم تعميده بعد موته [ويبدو أنه قصد قُبيل موته]. ويركز د.الباش على أن مرسوم ميلانو وما أعقبه من مراسيم تعزز من الوجود المسيحي وتفرضه ديناً رسمياً ووحيداً للإمبراطورية، قد أدى إلى انتشار المسيحية في الجهات الأوربية والشرقية كافّة؛ أي في جميع أنحاء الإمبراطورية. وينبه إلى اختلاف المسيحيين الغربيين عن المشرقيين، ولذلك ظهرت الجدالات العنيفة بين

(١) . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/ ص١٩٤-١٩٦.

(٢) . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/ ص ١٩٦-٢٠١

الطرفين، وأبرز موضوع يفرّق الطائفتين هو ميل الغربيين إلى التثليث في حين كانت الأفكار التوحيدية تلقى قبولاً بين المشرقيين[١].

المؤثرات الفكرية في صياغة المسيحية بعد المسيح عليه السلام: يرى د. الباش أن عصر بولس وما بعده بقليل هو العصر التي تطورت فيه العقيدة المسيحية. ويسرد أسماء الشخصيات الدينية المؤثرة ليستنتج أنه لا يوجد بينها اسم مشرقي أو عربي، وأنها شخصيات من أصل روماني أو ممن يدين باليهودية أو بالوثنية الرومانية. ولذلك يرى المؤلف أن العقيدة توجهت من الشرق (فلسطين على وجه الخصوص) إلى الغرب، ومثّلت الإسكندرية وأنطاكيا استثناءً؛ حيث وُجد فيها نشاط مسيحي على عكس باقي المدن الشرقية[٢].

ويؤكد المؤلف مراراً على التفريق بين المشرق والمغرب، ويقصد بالمشرقيين العرب أو سكان البلاد العربية اليوم أو سكان القسم الشرقي من الإمبراطورية الرومانية، وأميل إلى أن المؤلف قد قصد المعنى الأخير، وإن كان بضيق مفهومهم في بعض الأحيان فيحصرهم في سكان فلسطين أو في العرب. يقول المؤلف: "فالمسيحية عندما لُوّنت باللون الوثني الغربي الأوربي الروماني اليوناني لم تعد مسيحية المسيح"[٣]. ويرى المؤلف اختلاف العقل المشرقي عن الغربي حيث مال المتنصرون المشرقيون إلى التوحيد، في حين مال الغربيون إلى التثليث[٤]، فالأناجيل المؤلهة للمسيح كُتبت لتناسب المزاج الغربي الأوربي، ولو أنها وُجهت للعقل المشرقي لرفضها، لأن ذاك الزمن شهد وجود عقيدة الحنيفيين الذين اتبعوا نهج إبراهيم عليه السلام[٥].

وقضية تحول النصرانية من بيئتها المشرقية الموحدة إلى المحيط الغربي، وبالتالي انحرافها عن تعاليم عيسى عليه السلام تشكّل قضية محورية في كتابات د.الباش.

---

(١) . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/ ص٢٠٤-٢٠٥.

(٢) . انظر العقيدة النصرانية، ج١/ ص٢٠٢، ١٨٩-١٩٠.

(٣) . العقيدة النصرانية، ج٢/ ص٢٦٣.

(٤) . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/ ص٢٠٤-٢٠٥.

(٥) . انظر: إنجيل برنابا يبعث من جديد، ص٣١.

وفي مناقشة د.الباش في تحليله هذا تعترضنا مشكلة، وهي عدم وضوح المفاهيم التي ذكرها، فكلامه هنا عن اختلاف العقليتين (الشرقية والغربية)، فهل قصد العِرق كما صرّح بذلك في موضع لاحق، وذلك عند حديثه عن الفَرق بين الكنيستين الشرقية والغربية، حيث وصف بعض رعايا الكنيسة الغربية بأنهم أصحاب العرق الجرماني الوثني[١]. وحتى لو فهمنا كلامه هنا على أنه قصد اختلاف العرق الأوربي عن العرق المشرقي، فإن مفهوم العرق يحتمل معنى شائعاً وهو أن العرق صفة بشرية مميزة وفطرية، وهذا المعنى يخالف صريح القرآن، الذي يبيّن وحدة الفطرة البشرية، قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ [الروم:٣٠]، وقال تعالى في بيان تشابه حال الأمم: ﴿كَذَلِكَ مَا أَتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ﴾ [الذاريات:٥٢]. ويحتمل العرق معنىً آخر وهو أنه بنية اجتماعية وتاريخية وثقافية لا علاقة له بالجينات البشرية[٢].

فإن قصد المعنى الأول فهو مخالف لصريح القرآن كما ذكرت. بالإضافة إلى مخالفته للواقع المشاهد حيث نعلم أن الغرب اليوم فيه طائفة مسيحية موحدة، وسواء توصلت للتوحيد بتفكيرها أم بتأثرها بالأمم المجاورة فإن الأمر يدل على تعاقب الهداية والضلال على الأمة الواحدة. وإن قصد أن عقيدة التثليث قد انتشرت في الغرب فقط، فإن بعض الباحثين يرون انتشارها على نطاق أوسع، فقد اعتقدها الآشوريون والبابليون وغيرهم من المشرقيين/ بلاد العرب حالياً[٣]. وإن قصد بالعرب المشرقين منهم حصراً -كما قيدهم بهذا الوصف في أحد مواضع كتابه-، فلا يسلم صفاء عقيدة العرب وتوحيدهم، بل وُجد فيهم الشرك والوثنية وعبادة الكواكب وغير ذلك[٤]، بالإضافة إلى علمنا أن دعوة المسيح كانت لبني إسرائيل لا للعرب. وإن كان المؤلف في بحثه عن التوحيد قد توصل إلى آثار الحنيفية الإبراهيمية في المشرق، فإننا وبقطع النظر عن البحث في عالمية دعوة إبراهيم عليه السلام من عدمها، فإننا نؤمن بتشابه حال الأمم جميعها وتعاقب أحوالهم بين

---

(١) . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/ ص٢٦٦-٢٦٧.

(٢) . لمزيد من الاطلاع حول الاختلاف في مفهوم العرق، انظر: الأعراق البشرية، آلان إتش جورمان وآخرون، ص١٥٢وما بعدها.

(٣) . انظر: المسيحية، أ.ساجد مير، ص١١٦-١١٧.

(٤) . للتوسع انظر: تاريخ أرض القرآن، العلامة السيد سليمان الندوي، ج٢/ ص٤٦٥-٥٤٠ .

الهداية والضلال، قال تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ *وَإِنْ يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَبِالزُّبُرِ وَبِالْكِتَابِ الْمُنِيرِ﴾ [فاطر: ٢٤-٢٥].

وإن قصد د.الباش تأثير العقيدة السائدة على قبول أو رفض العقيدة الجديدة/ تأثيراً اجتماعياً، فنحن نرى مصداق ذلك، فعلى سبيل المثال نرى أن مصر —في القرن العشرين- وقد طغت عقيدة التوحيد الإسلامية فيها على غيرها من العقائد، مما ألجأ مسيحييها إلى إلباس التثليث رداء التوحيد؛ وهم في سبيل ذلك يرفضون ما وصفهم به القرآن من اعتقاد بالتثليث، ويعملون جاهدين من خلال طرح أمثلة مبسطة تبين أنهم موحدون، فهم قد وعوا غلبة التيار التوحيدي، ولا سبيل لنشر أفكارهم وقبولها بين المسلمين إلا بهذا الادعاء[١]. وعلى هذا نستطيع أن نتخيل ما حلّ بالعقيدة النصرانية وهي تحاول اقتحام قلوب الوثنيين.

لكن د.الباش لم يوضح حال المشرقيين وأديانهم السابقة، مع أن هذه الفكرة تشكّل فكرة مركزية في كتاباته. ونستطيع أن نتصور قصد د.الباش: بأنه يرى أن الفكر التوحيدي كان سائداً ومقبولاً في المشرق/فلسطين وما حولها/أو القسم الشرقي من الإمبراطورية الرومانية —دون أن يقدم شهادات كافية على هذا الادعاء- في حين كان التثليث منتشراً في القسم الغربي من الإمبراطورية، وقد تم فرض التثليث عقيدة على جميع النصارى تبعاً لعوامل أخرى تغلبت على عقائد المشرقيين التوحيدية[٢].

وسيأتي في الفصل الآتي الحديث عن انتشار فكر آريوس التوحيدي —عند بعض العلماء-في القسم الشرقي من الإمبراطورية الرومانية، وكذلك الخلاف بين الكنيستين (الغربية والشرقية) والذي ظهر منذ عصر المجامع وتوّج بالانشقاق العظيم بين الكنيستين وسيأتي الحديث عن ذلك عند الحديث عن المجامع ثم عند الحديث عن الفِرق.

---

(١) . وقد أورد الشيخ مُحَمَّد الغزالي —رحمه الله- طائفة من مقولات النصارى في هذا الموضوع ورد عليها، انظر: قذائف الحق، ص٤١-٤٧.

(٢) . ولكن بعض الباحثين رأوا أن المشرقيين هم من أثّروا في عقائد الإمبراطورية الرومانية الغربية، وأن الإمبراطورية لم تحقق إلا تجمع ظاهري لحضارات البحر المتوسط ولم تستطع أن تصبغ إلا فئات قليلة بالصبغة الرومانية بينما بقيت جموع السكان محافظة على هويتها اللغوية والدينية. انظر: الإمبراطور قسطنطين والمسحية، عبد العالي الفيتوري، نتائج الدرسة، ص١٧٥-١٧٦. ويبدو أن الأمر يحتاج مزيداً من البحث والمقارنة.

وبالإضافة إلى الأثر الغربي، يجعل المؤلف من التأثير اليهودي تأثيراً موازياً للتأثير الغربي؛ فبولس كان يهودياً وكتبة الأناجيل (متى ومرقص ويوحنا) كانوا يهوداً، ويرى د. الباش أن اليهود لا يوثق بإيمان أيٍّ منهم بالمسيح، وبالتالي فقد ساهموا في تزييف الديانة[١].

كما يشير المؤلف إلى تأثر النصرانية بالفلسفة اليونانية، كما يظهر في حديث يوحنا عن مفهوم اللوغوس/الكلمة، وهو المفهوم الذي وُجد عند كل من أفلاطون وأرسطو. بالإضافة إلى التأثر بالأديان الهندية (البرهمية) وبعقائد الرومان الوثنية، ويعتمد في حكمه بالتأثر على التشابه بين أقوال الأناجيل ومعتقدات هذه الأديان[٢]. وبناءً على هذا التشابه يحاول إرجاع كثير من المعتقدات والطقوس المسيحية إلى مصدرها[٣].

(١) . انظر: العقيدة النصرانية، ج٢/ص١٣، ١٧. وقد ناقشنا قضية الثقة بإيمان اليهود في الفقرات السابقة. وتأثير اليهود قضية يوليها د. الباش اهتماماً بالغاً وخصوصاً تأثيرهم في العصر الحاضر. وسيأتي الحديث عن ذلك عند الحديث عن الفرق المعاصرة.

(٢) . انظر: العقيدة النصرانية، ج٢/ ص٣٠، ١٢٥.

(٣) . وسيأتي الحديث عن ذلك في مواضعه من البحث، ويمكن أن تنظر على سبيل المثال، ج٢/ ص١٩٣-١٩٤، ٢٥٢-٢٥٦.

المطلب الرابع: جهود أ. ساجد مير في دراسة المحطات التاريخية بعد المسيح :

عصر الانتشار والاضطهاد (حتى نهاية ق٣م): اكتفى أ.ساجد بتلخيص قرون الاضطهاد بكلمات قليلة، حيث يرى أن النصارى تعرضوا لاضطهاد الرومان ابتداءً من نهاية القرن الأول وحتى بداية القرن الرابع بإعلان قسطنطين التسامح. ولا يستنطق هذا العصر ولا يبحث عن تأثيره في الديانة[١]، ويشير عَرَضاً لدور اليهود في اضطهاد النصارى[٢].

تحول بولس إلى النصرانية: ينطلق أ.ساجد من حقيقة اختلاف المسيحية الحالية عن تعاليم عيسى عليه السلام الأصلية[٣]، ويرى في بولس أوّل من ابتدأ عملية التغيير هذه والتي حوت عوامل كثيرة. ويؤيد هذا المنطلق بشهادات الباحثين الغربيين.

ويستند المؤلف إلى أقوال بولس؛ حيث يصرح بولس باستغنائه عن تعاليم عيسى عليه السلام، ويؤيد نتائجه بشهادات لباحثين غربيين؛ حيث ينقل عن علماء مؤمنين بالمسيحية الحالية ومع ذلك يعترفون بابتداع بولس لمذهب جديد[٤].

ومع أن مصادر سيرة بولس غير موثوقة، لكنها تعطي تصوراً عن سيرة الرجل، فبولس كان يهودياً يحمل الجنسية الرومانية، ويرى أنه اضطهد النصارى لأنه كان يرى فيهم منحرفين عن الشريعة اليهودية؛ حيث كانوا يؤمنون بعيسى على أنه المسيح المنتظر[٥].

---

(١) . انظر: المسيحية: ص٧٢.

(٢) . انظر: المسيحية، ص٤١.

(٣) . لمراجعة تعاليم عيسى الأصلية عند المؤلف، انظر: ص ٧١ من هذا البحث.

(٤) . انظر: المسيحية، ص٥٧-٥٩.

(٥) . انظر: المسيحية، ص ٣٩-٤٠، ٤٠-٤٣. وإن كان الكلام هنا يبين تمسك بولس بيهوديته قبل التحول، إلا أنه سيأتي قريباً أن من ممهدات تحول بولس إلى النصرانية هو توقه للتخلص من الشريعة اليهودية. وقد مرّ تفسير د.الباش للاضطهاد بتمسك بولس بيهوديته أيضاً ورفضه مقولة تأليه المسيح. وقد ذكرت الموسوعة البريطانية أن سبب مشاركة بولس بالاضطهادات ليس واضحاً، وإنما تقدم اجتهادات احتمالية، وترى الموسوعة أن الفريسيين لم يضطهدوا النصارى الأوائل وإنما فعل ذلك الصدوقيون. فمن المحتمل أن يكون بولس قد أقدم على اضطهادهم لأنه وجدهم غير ملتزمين بالشريعة التوراتية بما يكفي. .(St. Paul the Apostle) ,.En. Brit

وأما تغييرات بولس؛ فقد أدخل عقيدة ألوهية المسيح وبنوته، ومهد لألوهية الروح القدس، وأدخل عقيدة الفداء، وأبعد الناس عن العمل بالتوراة، وقد اعتمد المؤلف على أقوال بولس. وفي سياق التأكيد على مخالفة بولس لتعاليم عيسى عليه السلام، يسرد المعارضة التي تلقاها بولس من اليهود والتلاميذ والناس، ويذكر أن إبطال بولس للناموس التوراتي واجه مقاومة شديدة، لأن للتشريع أثراً حسيّاً في حياة الناس أكثر من العقيدة. ويبين عدم صحة موافقة الأناجيل لما جاء في رسائل بولس من عقائد، فبولس يختلف عنها بإيراده لتفصيلات عقدية وشروح لم يأت بها غيره، وأن التشابه بين الرسائل والأناجيل، مرده لتأثر كتبة الأناجيل بأفكار بولس لا العكس، فكتبة الأناجيل ليسوا من الحواريين وقد سبقهم بولس في كتابة رسائله[1]. وسيأتي تفصيل وضع الكتاب المقدس في الفصل الآتي.

وأمّا مصادر أفكار بولس وعقائده فيرى أنه تأثر بالفلسفة اليونانية، وببعض الديانات الوثنية المعاصرة له وذلك كالديانة المثراوية Mithraism التي يعتقد أتباعها أن إلههم مثرا كان بطلاً شاباً، وأن له مجيئاً ثانياً، وكانوا يحتفلون بفداء إلههم للبشرية يوم ٢٥ كانون الأول[2]. فالمؤلف يعتمد على المعاصرة والتشابه الفكري حين يحكم باستقاء بولس أفكاره من هذه المصادر.

تحليل سيرة بولس وإلهاماته: يرفض أ.ساجد التفسير الإيماني لتحول بولس فجأة من اضطهاد المؤمنين إلى التبشير بدينهم، وهو التفسير الذي يعتمد على قصة إلهام بولس من قبل المسيح. ويرى أن هذا التحول قد سُبق بممهِدات وكان التحول المرحلة الأخيرة، ومن هذه الممهدات: تأثر بولس بصبر المؤمنين المظلومين، وتوقه للخلاص من الشريعة اليهودية. وأمّا ادعاء بولس للإلهام فيناقش المؤلف قول بولس: (ومخافة أن أتكبَّر بسموِّ المكاشفات، أوتيت شوكةً في جسدي: رسولاً للشيطان وُكِل إليه بأن يلطمني لئلا أتكبَّر) ٢قورنتس: ١٢/ ٧. فبداية يناقشه من منحى إيماني، وهو احتمال أن تكون هذه الإلهامات من الشيطان أساساً ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ﴾ [الأنعام:١٢١]. ثم يؤيد هذا الاحتمال بما يذكره من تفسيرات لباحثين غربيين —مع سوقه لأدلتهم الكتابية– لهذه "اللطمة" التي ذكرها بولس، فبولس بحسب هذه التفسيرات كان مصاباً بالتهاب

---

(١) . انظر: المسيحية، ص ٤٦-٥٢، ٥٥-٥٧.

(٢) . انظر: المسيحية، ص٥٩-٦٠.

العين، بالإضافة إلى الصّرع الذي يجعل الحالة العقلية للمصاب غير مسقرة وقد تؤدي في أحيان كثيرة إلى الهلوسة. وبناءً على وضع بولس الصحي يقرر المؤلف استحالة أن يصح اعتماد كلامه ككلام موحى به واستحالة تصديق دعوى إلهامه[١].

أسباب نجاح دعوة بولس: يُرجع أ.ساجد نجاح بولس إلى أسباب عديدة، وهي: صفات بولس الشخصية من قوة وحماس، بالإضافة إلى وضعه الاجتماعي؛ فقد كان متمتعاً بالحقوق المدنية للجنسية الرومانية، وكان –كما مر– من زعماء اليهود المضطهِدين للنصارى، فمن الطبيعي أن يلفت تحوله إلى النصرانية الناس إليه ويدعوهم ذلك إلى الإصغاء له. بالإضافة إلى قبول الناس لتفسير بولس لحادثة الصلب بأنه كان فداءً للبشرية واطمئنان نفوسهم إليه بعد صدمة الصلب، أكثر من تفسير التلاميذ من أن المسيح سيعود مرة أخرى. فبولس أعطى الناس حماساً وأملاً، وأسس لهم عقيدة متكاملة.

وكذلك يجعل من أسباب نجاحه استخدامه للانتهازية والكذب في نشر أفكاره؛ حيث كان يؤمن بالتقية (الكذب من أجل المصلحة). بالإضافة إلى رحلاته التبشيرية حيث وصل إلى مناطق بعيدة، فتعرف الناس إلى المسيحية عن طريقه فاعتنقوها. وكذلك فقد أسهم بعض الحكام والعلماء في تعزيز الفكر البولسي وذلك في القرون اللاحقة للقرن الأول. ويذكر انتشار الفلسفة اليونانية كسبب في توطيد أفكار بولس؛ حيث أدّى انتشار هذه الفلسفة إلى إعجاب الناس بكل من يبالغ في شخصية عيسى عليه السلام، وأصبحت مواجهة هذه المبالغات بالعقلانية أو النصوص المقدسة أمراً صعباً، فقد عُدّت هذه المواجهات محاولات للتقليل من شأن المسيح[٢].

حاول المؤلف أن يوضّح النسق الفكري العام من خلال استقرائه لنشأة الدعوة البولسية ثم تطورها صعوداً إلى هيمنتها على الديانة؛ فقد درس فكر بولس كحدث تاريخي متفاعل مع محيطه السياسي والاجتماعي لا كبنية مستقلة وجدت في زمن ما. وإن كان ذلك قد ظهر في استنباطه لأسباب النجاح أكثر منه في السرد التاريخي لتطور الدعوة وانتشارها، الذي جاء مختصراً.

---

(١) . انظر: المسيحية، ص٤٣-٤٥.

(٢) . انظر: المسيحية، ص ٥٢-٥٥، ٦١، ٦٥، ٦٧-٦٩.

تحول النصرانية إلى دين رسمي للإمبراطورية الرومانية (بداية ق٤م): يذهب أ.ساجد إلى أن هذا العصر ابتدأ بحكم قسطنطين ٣٠٦م، الذي آمن في أيامه الأخيرة، ويرفض المؤلف أن يكون سبب إيمانه ما يروى من أنه رأى إشارة الصليب في السماء واعتبرها بشارة بنصره، ويرى أن السبب الحقيقي هو رغبة قسطنطين بجلب الأمن والاستقرار والوحدة لدولته، بالإضافة إلى رغبته بالتوبة إثر الجرائم التي ارتكبها ليحظى باستمرار ملكه، وبما أن التوبة غير ممكنة في الديانة الوثنية فقد وجد مبتغاه في النصرانية.

يركز المؤلف على نتائج هذا العصر، وهي: ازدهار المسيحية وانتشارها، الذي أدى إلى ظهور المجادلات العنيفة بين المسيحيين حول شؤون عقيدتهم، ورافق ذلك تدخل الحكّام في القرار الديني تدخلاً نابعاً من سلطتهم السياسية وهادفاً الوصول للاستقرار والأمن، وأصبح تأييد الحاكم للآراء الدينية مطلباً لزعماء المسيحية، وبناءً على هذه العلاقة المصلحية بين الحكام ورجال الدين ظهرت فكرة المجامع الدينية التي يُفرض فيها المجتمعون ما يشاؤون من أمور دينية[١].

المؤثرات الفكرية في صياغة المسيحية بعد المسيح عليه السلام: يمكن استنباط هذه المؤثرات عند أ.ساجد من المصادر التي استقى بولس –مؤسس المسيحية الحالية– أفكاره منها، والتي تحدثنا عنها قريباً، وهي: الفلسفة اليونانية والديانات الوثنية. وكذلك ساهمت الغنوصية بتأييد الفكر البولسي، وإن خالفته في بعض الجوانب[٢].

بالإضافة إلى دور المهتدين الجدد في إدخال موروثاتهم العقدية في المسيحية، فالمصريون والرومان والآشوريون والبابليون والكلدان كانوا يؤمنون بالتثليث، وكذلك الهندوسية والبوذية حوتا عقيدة التثليث. فالمؤلف يجمع كل هذه الأمم في سياق دور المهتدين إلى النصرانية ويبين سيطرة عقيدة التثليث على المحيط المسيحي[٣].

---

(١) . انظر: المسيحية، ص٧٣-٧٤.

(٢) . انظر: المسيحية، ص٦٧.

(٣) . انظر: المسيحية، ص١١٦-١١٧.

ويمكننا القول إن التأثيرات تُقسم إلى أفراد مؤثرين، وإلى أفكار وظروف اجتماعية، فالأولى تتمثل في الشخصيات المسيحية أو مدعيّة المسيحية والتي كان لها أثر ظاهر في تحويل مسار الديانة: كالرسول بولس، والإمبراطور قسطنطين، ويمكن إلحاق المجامع هنا، لكون قراراتها صدرت عن شخصيات ذات سلطة دينية أو مؤيَّدين من قِبل السّلطة الحاكمة، لكني آثرت دراستها ضمن مصادر الديانة، لِعِظَم المكانة التي تحتلها في الكتابات الإيمانية، وللسلطة التي مُنحت لها كمقنن ومهيمن على الديانة وكتابها المقدس —وسيمر الحديث عن تأثير هذه المجامع على العقيدة النصرانية ونصوصها المقدسة في الفصل الآتي-. إلا أن تأثير هذه الشخصيات في صياغة المسيحية لم يكن بمنأى عن المؤثرات الفكرية والظروف الاجتماعية التي عرضناها، بل تأثيرهم كان لاحقاً لخضوعهم لتلك الظروف الاجتماعية والمؤثرات الفكرية التي ختمنا بها الحديث عن تاريخ المسيحية عند كل عالم على حدة.

المبحث الثالث: مناقشة أبرز المسائل[1]:

– تسمية الديانة:

لم يدرس الشيخ أبو زهرة هذه القضية، وإنما جعل المصطلحين (النصرانية والمسيحية) من المترادفات في ثنايا كتابه. وكذلك فعل أ.ساجد، وما مر في كتابه من تفرقة بين المصطلحين هي تفرقة عفوية لم ينظِّر لها ولم يعمل بها إلا في مواضع محدودة. وكذلك جعل د.عرفان المصطلحين من المترادفات، وبحث في أصل هذين المصطلحين، ويبدو أنه رجح أن التسمية بالنصرانية جاءت نسبة إلى مدينة الناصرة التي نشأ فيها المسيح عليه السلام. أمّا د. الباش فقد رأى افتراق دلالة كل من المصطلحين، فالمسيحية يُقصد بها الديانة المحرفة، والنصرانية يُقصد بها الديانة الحقة، ويرى أن كلمة "النصارى" منشؤها الذين اتبعوا المسيح وناصروه، ولا يرى صحة نسبة النصرانية إلى مدينة الناصرة.

ولن نتوقف عند مصطلح المسيحية كثيراً كون الأمر فيه يسير؛ حيث يمكن الكشف عن معنى هذا المصطلح بسهولة، فهو نسبة إلى المسيح عليه السلام، وتُعرف نشأة هذا المصطلح مما جاء في سفر أعمال الرسل: (وفي أنطاكية سُمي التلاميذ أول مرة مسيحيين) [١١/ ٢٦] ويظهر من النص أن هذه التسمية من صنع غير المسيحيين، وظهور هذه التسمية يدل على أن كنيسة أنطاكية كان يُنظر إليها كجماعة دينية جديدة تنتمي إلى المسيح. وقد وردت تسمية أتباع المسيح بالمسيحيين في أسفار العهد الجديد (أعمال الرسل: ٢٨/٢٦، ١بطرس: ٤/ ١٦)، لكن لم يرد مصطلح المسيحية صراحةً[2].

أما مصطلح النصرانية فليس من السهل معرفة أصله، وقد اختلفت المصادر في أصل هذا الاسم وفي معناه.

---

(١) . هذا المبحث يناقش أبرز المسائل التي درسها العلماء أو اختلفوا فيها، وإن كنت سأعيد ذكر آرائهم التي مرت في المباحث السابقة بهدف المقارنة والتحليل، فإني سأكتفي بعرض هذه الآراء دون إعادة توثيقها.

(٢) . انظر: تعقيب النسخة اليسوعية على الآية: أعمال الرسل: ١١/ ٢٦.

ترى الموسوعة البريطانية أن كلمة (الناصري) وردت بصيغتين في النص اليوناني، الأولى (Nazarenos) الناصري ومعناها نسبة إلى الناصرة، والثانية (Nazoraios) وهي اسم لا يدل على الارتباط بالمنطقة (الناصرة)، وقد يشير إلى طائفة يهودية ملتزمة ثم نُقل الاسم إلى المسيحيين، وكذلك أطلق هذا الاسم على طائفة اليهود المتنصرين في سوريا في القرن الرابع الميلادي[١].

فالنصوص اليونانية فرّقت بين مصطلح يُنسب إلى الناصرة ومصطلح آخر بمثابة اسم العلم على طائفة معينة. وبالعودة إلى النسخة النقدية للكتاب المقدس اليوناني (نستل-ألاند)[٢] نجد أنها اختارت مصطلح (Ναζωραῖον) – وتُقرأ نادزورايون_للدلالة على كلمة الناصريين أو النصارى وفق الترجمات العربية المختلفة كما سيأتي قريباً (...وإماماً لشيعة الناصريين) أعمال الرسل: ٢٤/ ٥. وهذا اللفظ هو الصيغة الثانية التي أشارت إليها الموسوعة البريطانية وهي التي لا تدل على الارتباط بالناصرة. وقد اختارت الترجمة العربية-اليونانية الصيغة ذاتها وترجمتها إلى (النصارى)[٣]. بينما يترجم قاموس سترونغ هذه الصيغة اليونانية إلى ساكن الناصرة وتوسعاً تطلق على المسيحيين[٤].

واختارت نسخة (نستل ألاند) كلمة (Ναζαρέτ /Ναζαρέθ) -وتُقرأ نازاريت/ نازاريث- للدلالة على (الناصري) كما في متّى: ٢/ ٢٣ ويترجم قاموس سترونغ هذه الكلمة بساكن الناصرة باشتقاق غير مؤكد[٥].

فهذه الآراء في المصادر الغربية تفيد عدم قطعية أمر مصطلح النصرانية، وتفرّق بينه وبين مصطلح الناصريين، لكنها لا تعطينا تفسيراً لأصل التسمية بالنصرانية.

---

(1) . En. Brit., (Nazarene).

(2) Nestle-Aland/28. The Scholarly Edition of the Greek New Testament.

(٣) . انظر: العهد الجديد: ترجمة بين السطور (عربي-يوناني)، الخوري بولس الفغالي وآخرون.

(4) . Strong's Dictionary, G3480, P.49.

(5) . Strong's Dictionary, G3478, P.49.

وللبحث في معنى مصطلح (النصرانية)، نرجع إلى آراء العلماء –موضع الدراسة– ونجد أن د. الباش ينسب المصطلح إلى صفه أتباع المسيح؛ فقد كانوا مناصرين له، فسمّوا بالنصارى.

وبالرجوع إلى آراء المتقدمين من علماء المسلمين نرى أن الشيخ الطبري لخص الآراء في الآتي: سمّوا بذلك لقوله تعالى: ﴿..قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ..﴾ [الصف:١٤]، و[آل عمران:٥٢]، أو نسبة إلى مدينة الناصرة، أو لتناصرهم فيما بينهم(١).

وأما المعاصرون فيرى بعضهم أن سبب التسمية ناشئ عن قول أتباع المسيح إنا نصارى، وذلك إما لتناصرهم أو لاتصافهم بأنهم أنصار لله، أو لنزولهم بلدة الناصرة(٢).

بينما يستبعد بعض المعاصرين أن يكون سبب التسمية راجعاً لكون النصارى "أنصاراً لله"، وذلك لأن القرآن طلب من المسلمين أن يكونوا أنصاراً لله أيضاً ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا أَنْصَارَ اللَّهِ..﴾ [الصف:١٤]، ولأن القرآن وصف أتباع عيسى عليه السلام بأوصاف متعددة كالأنصار، والشاهدين [المائدة:١١٣]، والمسلمين [المائدة:١١١]، وليست التسمية بأحد هذه الأوصاف بأولى من الأخرى(٣).

ونلاحظ اهتمام من رأى هذا الرأي بالاشتقاق العربي للكلمة، مع أننا لا نعلم يقيناً اللغة الأصلية للمسيح وحوارييه والتي يفترض أن تكون التسمية من لغتهم.

وتخصيص مصطلح النصرانية بالديانة الحقة قبل أن يدخلها التحريف، وهو الرأي الذي مال إليه د.الباش، أمر غير صحيح، وذلك لأن القرآن جعل النصارى لقباً لأتباع عيسى قبل التحريف وبعده، كما في قوله تعالى: ﴿... وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ [التوبة:٣٠]. ولكن يعذر من مال إلى ذلك، لأنه رأى أن أصل التسمية ناشئ من قول الحواريين (نحن أنصار الله) وهذا القول لا يتصور في المحرِّفين(٤).

---

(١) . انظر: جامع البيان، الإمام الطبري، تفسير الآية ٦٢ من سورة البقرة، ج٢/ ص١٤٤ومابعدها.

(٢) . انظر: بحث بعنوان: مصطلح النصارى ودلالاته، د. أحمد القاضي، ص٧٠٤.

(٣) . انظر: النصرانية والتنصير أم المسيحية والتبشير، د. مُحَمَّد عثمان صالح، ص١٢-١٣.

(٤) . انظر: المرجع السابق، ص١٣-١٤.

وقد مرَّ معنا أن د.عرفان ود.الباش لم يفرقوا بين مصطلحي النصارى والناصريين مع اختلافهما في معنى مصطلح "النصرانية"، وبعض الباحثين المعاصرين يوافقونهم في ذلك، ويعزون تحوّل اللفظ من النصارى إلى الناصريين، إلى التجاوز في التصريف حين تُرجمت الكلمة الأصلية إلى العربية[١].

والملاحظ أن لقب (النصارى) كان سائغاً ومستعملاً من قبل النصارى العرب لقرون طويلة، إلى أن تم الاستغناء عنه والتنصل منه والاستعاضة عنه بلقب (المسيحيين) إثر التواصل مع النصارى الغربيين، وذلك لدواع مجتمعية اعتبارية أو لصرف الذم القرآني إلى طائفة منقرضة[٢]. وكمصداق لهذا الكلام نجد في بعض الترجمات العربية للكتاب المقدس استخدام لقب النصارى بدل الناصريين في سفر أعمال الرسل: ٢٤/ ٥، وذلك كالترجمة العربية المشتركة والترجمة الكاثوليكية وترجمة الحياة.

– التفسير التحليلي لأحداث التاريخ:

لن نتكلم هنا عن المنهج التاريخي عند العلماء أو عن مصادرهم في التأريخ فذلك موضعه في نهاية الدراسة. وإنما سنتكلم عن التفسير التحليلي لأحداث التاريخ، فعلم التاريخ قد تطور في النصف الثاني من القرن العشرين، ومن تطوره أنه استفاد من علوم أخرى كعلم الاجتماع وعلم النفس وغيرها، وكذلك فقد اتسعت موضوعاته لتشمل كل أنشطة الماضي بعد أن كان مقتصراً على الجانب السياسي والعسكري فقط[٣]. وينظر اليوم إلى المنهج التاريخي على أنه منهج تأويلي؛ حيث يتضمن فرضيات غير قابلة للتحقق، كما تختلف آراء المؤرخين حول الموضوع التاريخي الواحد[٤].

وهذا التأويل والتفسير بالاستفادة من نتائج العلوم الأخرى ظهر عند د.عرفان في قضية تأريخه لظهور عقيدة الفداء –والتي سيأتي الحديث عنها في الفصل المختص بالعقائد–. كما ظهر بشكل بسيط عند أ.ساجد في جمعه لأسباب نجاح بولس. وأما عوامل صياغة النصرانية التي ذكرها العلماء –والتي مر الحديث

---

(١) . انظر: النصرانية والتنصير أم المسيحية والتبشير، د. مُحَمَّد عثمان صالح، ص١٧.

(٢) . انظر: بحث بعنوان: مصطلح النصارى ودلالاته، د. أحمد القاضي، ص٧٠٥.

(٣) . انظر: إشكالية المنهج في دراسة التراث، د.محمود إسماعيل، ص٦.

(٤) . انظر: التجاوز للنظريات المنهجية في البحث العلمي، د.حسين قاسم دياب، ص٥٣.

عنها في المبحث الثاني- فهي وإن كانت تُفسِّر افتراق النصرانية الحالية عن تعاليم عيسى، لكنها تحتاج تفسيراً وبحثاً في أسبابها.

والواقع أن العلماء لم يبسطوا القول في ذلك وإنما أشار بعضهم إلى أسباب هذه العوامل إشارات سريعة. وسنقف مع تفسير العلماء لتحريف النصرانية، ومع تفسيرهم للاضطهاد المروّع الذي حلّ بالنصارى الأوائل.

-تفسير تحريف الديانة: يتفق العلماء -موضع الدراسة-على تغيّر النصرانية الحالية عن النصرانية الأصلية، ويتفقون على جملة من الأسباب التي أدت إلى تحريف الديانة، وهي: دور بولس ودور السلطة الحاكمة في التدخل في الشأن الديني، ومن ثم تأثير هذه السلطة على قرارات المجامع، بالإضافة إلى المؤثرات الفكرية المتنوعة، ومن أبرزها الفلسفة اليونانية. وزاد عليهم الشيخ أبو زهرة عامل الاضطهاد.

وسنركز على رؤية العلماء الكلية لهذه العوامل، حيث يلحظ القارئ من سياق أبحاثهم وبنسب متفاوتة، أنهم رأوا في هذه العوامل قوى قاهرة أرغمت الديانة على تغيير مسارها كليّاً حيناً، وعلى إدخال الأفكار عن طريق الأفهام الجديدة للمهتدين الجدد، وعن طريق انتشار الديانة على رقعة واسعة تحوي أفهاماً وفلسفات متعددة.

ولكن هذا الرأي الذي يمكن حمله على تبرير تحريف الديانة وإبراء المؤمنين من تعمّد التحريف يخالفه بعض الباحثين. فالدكتور مُحَمَّد علي البار يرى أن النصرانية كانت في غاية المرونة في قرونها الأولى وكانت مستعدة لتلقي العقائد الوثنية المحيطة بها بعد أن تعدلها لتوائم عقيدة الكنيسة؛ فلذلك اقتبست المسيحية مفاهيمَ من الثقافة اليونانية من شأنها أن تزيد المسيحية عمقاً وجمالاً، ووسعت المسيحية من أبعاد أركان إيمانها البسيطة بمزجها مع معتقدات ونظريات من البيئة المحيطة[1].

فالدكتور البار وإن نسب التغيير إلى الديانة بصياغة أدبية، لكن كلامه يُفهم منه أن التحريف كان متعمداً.

---

(١) . انظر: دراسات معاصرة في العهد الجديد والعقائد النصرانية، د.مُحَمَّد علي البار، ص٢١٨-٢١٩.

وكذلك تُرجع الباحثة هيلين إيليربي سبب التحريف إلى إرادة المؤمنين أن ينشروا ديانتهم في جميع أرجاء المعمورة، وهم في سبيل ذلك أباحوا كل شيء؛ فأعاد النصارى النظر في كتاباتهم وعدّلوها لتصبح أكثر قبولاً لدى السلطات الرومانية، ودمجوا عناصر من الوثنية وتبنوها، وسهلوا شروط قبول الانضمام إلى الديانة، وقاموا بتجميع أسفارهم لإعطاء المظهر الموحد للديانة، وتقربوا من الحكومة لا كديانة تدعو إلى التنوير أو الروحانية وإنما كحركة تَعِد بإعادة النظام والطمأنينة إلى الإمبراطورية. وفي سبيل تقربهم من السلطات حمّلوا اليهود —لا الرومان– مسؤولية قتل المسيح عليه السلام.

وتزيد الباحثة أن تدخل السلطة السياسية بالشأن الديني كان بإرادة المسيحيين وتشجيعهم؛ فبعد أن دعمتهم السلطات وأعطتهم الميزات سمحوا للإمبراطور أن يتدخل بشؤونهم الدينية وأن يحل خلافاتهم العقائدية، وأقنعوا قسطنطين بترأس أول مجمع (مجمع نيقية ٣٢٥)[١].

ولكن المؤلفين –موضع الدراسة– ومعهم عدد من المؤرخين يرفضون أن يكون تدخل قسطنطين قد حصل بإرادة النصارى، فالمؤلفات الإيمانية ترى فيه شخصاً قد تنصر وبالتالي فلا يعد تدخله تدخلاً سلطوياً. وأما المؤلفات الأكاديمية فترى أن تدخل قسطنطين حدث بإرادته ومهد لتدخل السلطة في القرار السياسي[٢].

وقد ذكرت قبل قليل أن سياق المؤلفات موضع الدراسة يُبعد عنصر الإرادة عن عملية التحريف ولكن بنسبٍ متفاوتة؛ وذلك لأنه سيأتي في الفصول القادمة تلميح بعض المؤلفات موضع الدراسة إلى إرادة التحريف عند المؤمنين في جزئيات محددة؛ فالأستاذ ساجد ينسب بعض التحريفات في نصوص الكتاب المقدس إلى إرادة النساخ، ود. الباش يذهب إلى أن النصارى المتأثرين بالفكر الغربي كانت لهم إرادة في ابتداع وثنية جديدة.

ويجدر بنا هنا أن نشير إلى رؤية القرآن لتحريف النصارى لكتابهم وديانتهم، والذي يظهر من بعض آي القرآن أن النصارى قد نسوا حظاً مما ذكروا به، وأخفوا شيئاً من كتابهم، واختلقوا أقوالاً ما أنزل الله بها من سلطان، مما يعني أن القرآن ينسب إلى النصارى التحريف المقصود (الإخفاء) حيناً، وغير المقصود (النسيان)

---

(١) . انظر: الجانب المظلم في التاريخ المسيحي، هيلين إيليربي، ص٢٩-٣١، ٣٤-٣٥.

(٢) . انظر على سبيل المثال: تاريخ الفكر المسيحي، جوناثان هيل، ص٦٣.

حيناً آخر، وأمّا ابتداعهم لأقوال جديدة فهو أمر يرجع إما إلى الإخفاء وإما إلى النسيان أو كليهما. قال تعالى: ﴿وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَسَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ اللَّهُ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ * يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾ [المائدة:١٤-١٥]

﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ [المائدة:١٧]

﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ [المائدة:٧٣]

وختاماً نفترض أن ما أورده د.عرفان عن الفئة التي أطلق عليها اسم النصرانية –فئة اليهود المتنصرين– والتي استطاعت الصمود أربعة قرون، والتي كانت تلتزم شرائع التوراة بالإضافة لاعتقادها أن عيسى عليه السلام هو المسيح المنتظر[١]، والتي ربما كانت فئةً مقاومة لعوامل التحريف، وربما كانت محافظة على تعاليم النصرانية الأصلية. ونعتقد أن ديانة عيسى عليه السلام الأصلية لا تحمل مضموناً عالمياً، حيث خُصّ بها بنو إسرائيل وحدهم، فاقتضى التوسع والانتشار ضرورةَ عولمة التعاليم النصرانية، وبالتالي إدخال أفكار غريبة عليها. والكلام في هذه "الضرورة" يستلزم بحثاً منفرداً، ولا يتسع المقام للبحث في أدلة كلا الرأيين، ولا في دعائم لفرضيات أخرى.

–تفسير الاضطهادات:

إن العلماء بينوا أن القرون الثلاثة الأولى للمسيحية كانت قرون الاضطهاد والاستشهاد وجعلوا الأمان الجزئي الذي تخلل هذه السنوات استثناءً يؤكد حقيقة استمرار الاضطهاد تلك المدة الطويلة. في حين يرى بعض الباحثين اللاهوتيين أن المسيحيين لم يكونوا عُرضة للاضطهاد طيلة القرون الثلاثة، بل عاشوا حقبات طويلة من الأمان الديني، وما شهده القرنان الأوليان من اضطهادات كانت محصورة الزمان والمكان. ولكن عندما أعلن السلام بمرسوم ميلانو ٣١٣م بدأت حكايات الشهداء تكثُر وظهرت كتابات تروي قصص الاضطهادات بشكل أقرب إلى الأساطير[٢].

(١) . انظر: النصرانية، ص١٢٥.

(٢) . انظر: دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة، الأب جان كمبي، ص٥٦-٥٨.

والعلماء لم يركزوا على اضطهاد اليهود للنصارى بقدر تركيزهم على اضطهاد السلطات الرومانية، باستثناء د. حسن الباش الذي ساوى بين الاضطهادين، وأشار د.عرفان إشارة عابرة لاضطهاد اليهود للنصارى.

ومع أن اليهود هم أوّل من بدأ الاضطهاد وهم من قام بتحريض السلطات والعوام على إبادة المسيحيين، لم يهتم معظم العلماء باضطهاد اليهود للنصارى، وربما يرجع ذلك لأن قوة وبطش السلطات فاقت قوة اليهود[١]، أو لأن اضطهاد اليهود كان محصوراً بمساحة صغيرة وهي فلسطين على عكس اضطهاد السلطات[٢].

إن أكثر العلماء اهتماماً بالتأريخ للاضطهاد الشيخ أبو زهرة ود.عرفان، وكلاهما ركز على نتائج هذه الحقبة على الديانة؛ وفي حين ذهب الشيخ أبو زهرة إلى تأثير الاضطهاد سلبياً على موثوقية مصادر هذه الديانة، ركز د.عرفان على الآثار الإيجابية حيث أدت هذه الفترة إلى تكافل المؤمنين وإلى انتشار ديانتهم على نطاق واسع. وأما أسباب الاضطهاد فقد انفرد د.عرفان بذكرها على عجالة، فقد رأى أن الاضطهاد يرجع إلى سببين، الأول: أن النصرانية نشأت في محيط وثني التقاليد، والثاني: أن النصارى رفضوا عبادة القيصر.

وكلام د.عرفان يحتاج مزيد إيضاح حتى تقبل الأمور التي ذكرها كأسباب حقيقية للاضطهاد. والسبب الأول: نشأة النصرانية في ظل التقاليد الوثنية للإمبراطورية الرومانية، غير أن بعض المؤرخين يرون أن الإمبراطورية لم يكن من عادتها ملاحقة ديانة ما، وقد أعطت لليهود حرية دينية في تلك الحقبة، ولكن التضييق على النصارى واضطهادهم يرجع إلى ازدراء النصارى لديانة الإمبراطورية والتي كانت مرتبطة بهيبة الحكومة، فنُظر إلى النصارى كجماعة غير محبة للسلام ومثيرة للحروب الأهلية. بالإضافة إلى اختلاف

---

(١) . انظر: تاريخ الكنيسة القديمة والحديثة، يوحنا لورنس، ٢٠-٢١.

(٢) . انظر: كنائس المشرق، د.عزت زكي، ص١٤.

النصرانية بشكل جذري عن غيرها من الأديان، فلم يكن فيها جامع مشترك مع أديان الإمبراطورية، كالذبائح والتماثيل والترتيب الكهنوتي، والرومان اعتبروا من كان بلا هذه الطقوس جماعة لا دينية أو منافقة[١].

والسبب الثاني وهو رفض عبادة النصارى للقيصر: فتذكر المصادر أن عدم عبادة النصارى للآلهة المعترف بها رسمياً جعلهم سعاة انفصال عن المعايير المجتمعية القديمة في نظر السلطات[٢]، وقد كان لعبادة القيصر رمزية مهمة؛ فعندما تزعزعت أركان الإمبراطورية قرر الأباطرة جمع الناس وتوحيدهم عن طريق عبادة القيصر، وعندما رفض النصارى ذلك -مع ولائهم للإمبراطورية- سنَّ الأباطرة تشريعات تحد من حريتهم وتضيق الحياة على النصارى، حيث رأوا فيهم تهديداً للمجتمع القديم التقليدي[٣].

وهذه التفسيرات وغيرها تعتمد روايات المؤرخين وتقوم على أدوات الباحثين وأفهامهم، فمن الطبيعي أن تتعدد الآراء وتختلف، وما ذكرته يدعم ويوضّح قصد د.عرفان مما ذكره كأسباب للاضطهاد.

---

(١) . انظر: تاريخ الكنيسة القديمة والحديثة، يوحنا لورنس، ص٢١-٢٢. وقريب من هذا المعنى في كتاب دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة، الأب جان كمبي، ص٤٧-٤٩.

(٢) . انظر: المسيحيون الأوائل، إ.س. سفينسيسكايا، ص٢٦٣.

(٣) . انظر: دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة، الأب جان كمبي، ص٦٢-٦٥.

الفصل الثالث:

جهود العلماء في دراسة مصادر النصرانية:

- المبحث الأول: مكانة التشريع اليهودي عند النصارى.
- المبحث الأول: الكتاب المقدس عند النصارى.
- المبحث الثالث: المجامع المقدسة.
- المبحث الرابع: مناقشة أبرز المسائل.

الفصل الثالث: جهود العلماء في دراسة مصادر النصرانية:

تُسمى مصادر الديانة المسيحية "التقليد"، ويُقصد به: كل تعليم وصلهم عن طريق التسليم الرسولي والآبائي، فالكتاب المقدس يمثل الجزء المدوَّن من التقليد، وبالتالي فالتقليد يتضمن: كل ما تركه الآباء والرسل، والمجامع المقدسة، والقوانين والنظم الكنسية، وما حوت الكنيسة من طقوس ونظم، وما وصل من تعليم شفهي عبر الأجيال الطويلة[١].

وقد أشار الشيخ أبو زهرة إلى اختلاف الفرق المسيحية في مصادر الديانة، فبينما يكتفي البروتستانت بالكتاب المقدس كمصدر وحيد[٢]، تتوسع الكنائس التقليدية في إدخال الرسائل غير المسطورة، والتعاليم التي نُقلت إلى الباباوات خلفاً عن سلف، ويسمون ذلك بالمصادر التقليدية[٣]. وسنرى أن بعض هذه المكونات لم تحظَ بدراسة جميع العلماء، كميراث الآباء الأوائل؛ حيث لم يدرسها سوى د.عرفان الذي تحدث عن شيء من كتابات الآباء ودورهم. كما لم يتحدث أحد من العلماء عن تعليم الرسل (الديداخي)[٤]. وسيكون هذا الفصل مبيناً لأهم مصدرين، الكتاب المقدس والمجامع الكنسية، وسيأتي الحديث عن طقوس الكنيسة وأسرارها، والعقائد وأهم التشريعات في فصول لاحقة.

ونلاحظ أن العلماء لم يفردوا مبحثاً للمصادر ماعدا الشيخ أبو زهرة وقد درس في هذا المبحث الكتاب المقدس فقط، وهو المصدر الذي حاز اهتماماً بالغاً من العلماء. ويمكن أن نعزوا عدم دراسة المصادر مجتمعة في فصل واحد إلى كونها –بالمعنى الذي ذكرناه أعلاه– تشمل الديانة بتفاصيلها.

---

(١) . انظر: التقليد وأهميته، الأب متى المسكين، ص٩. وانظر: اللاهوت المقارن، الأنبا شنودة، ج١/ص٥٠،٦١.

(٢) . راجع: اللاهوت المقارن، الأنبا شنودة، ج١/ص٥٠.

(٣) .انظر: محاضرات، ص١٦٨.

(٤) . تعليم الرسل الاثنا عشر: وهم التلاميذ الذين اختارهم المسيح وسمّاهم [لوقا: ٦/ ١٣]، ولازموه في حياته وكانوا شهوداً على معجزاته وتقلوا تعليمهم مباشرة عن المسيح. والديداخي/الديداكيه هو "تعليم الرب كما نقله الرسل الاثني عشر إلى الوثنيّين –كتيّب الواعظ المتجوّل– [و]يتضمّن جوهر الأخلاقيّات والليتورجيّات [أي العبادات والصلوات الاجتماعية] وتنظيم الجماعة. دوّن في سورية في بداية القرن الثاني وقد تعود بعض من مواده إلى زمن الرسل" انظر: المحيط الجامع في الكتاب المقدس والشرق القديم، الخوري بولس الفغالي، ص٥٧٦،٥٧٥، ٥٤٥.

المبحث الأول: منزلة التشريع اليهودي عند النصارى:

المطلب الأول: جهود الشيخ أبو زهرة في دراسة التشريع اليهودي:

لم يتطرق الشيخ للعهد القديم بالتحليل، حيث رأى أن مكان تحليله ودراسته عند دراسة اليهودية، وقد خصص هذا الكتاب للحديث عن النصرانية، ولم يدرس اليهودية في كتابه الآخر "مقارنات الأديان". واكتفى الشيخ هنا بتلخيص محتويات العهد القديم. وبتركيز الشيخ على دراسة العهد الجديد كونه العماد للمسيحية، يحجِّم دور العهد القديم.

ويبرز نقطتين بخصوص العهد القديم، الأولى: عدم التوافق بين المسيحيين واليهود بشأن قدسية بعض أسفار العهد القديم. إلا أنه لم يوضح الاختلافات في هذه المسألة. والثانية: عدم التزام النصارى بما جاء في العهد القديم. ويفصّل المؤلف القول هنا، فالقاعدة التي يحاكم موقف النصارى إليها مسلَّمة منطقية؛ حيث يُفهم من التقديس، أن تأخذ المسيحية بجميع ما جاء في العهد القديم، إلا ما نسخه عيسى عليه السلام بنفسه.

ويرى الشيخ أن النصارى نسخوا ما لم ينسخه المسيح، ففي مسألة التوحيد التوراتي والتثليث الإنجيلي، حاولوا تأويل التوراة بما يناسب أقوالهم، وحاولوا إرجاع التوحيد إلى التثليث. وفي مسألة المحرّمات، فقد خفف التلاميذ –لا المسيح– من المحرمات وحصروها في أربعة محرمات. ويذكر المؤلف وجهة نظر المؤمنين، من إلهام التلاميذ وتأييدهم بروح القدس، ويحيل إلى ما سيأتي من بيانٍ لبطلان القول بالإلهام. وكمثال على تخفيف التلاميذ من محرمات التوراة تحليلهم أكل لحم الخنزير، ويذكر المؤلف بعض مستندات المؤمنين، كقول المسيح (ليس ما يدخل الفم يُنجِّس الإنسان) متى: ١٥/ ١١، وكاعتقادهم أن المسيح أبطل شرائع التوراة كافة[1]. ولا يحاول الشيخ أبو زهرة أن يؤول الآية، ولا يعقب على استدلالاتهم، ويبدو أن الاستدلال الوحيد الذي رآه الشيخ جديراً بالبحث هو ادعاء التلاميذ بحلول روح القدس عليهم وإلهامهم التشريعات الجديدة، وهو أمر يؤجّل بيان بطلانه، كعادة الشيخ بالابتداء بالوصف وتأخير النقد. وسيأتي الحديث عن الإلهام في المبحث الثاني.

---

(١) . انظر: محاضرات، ص٣٧، ١٠٨-١١٠.

المطلب الثاني: جهود د.عرفان عبد الحميد في دراسة التشريع اليهودي:

يشير الدكتور إلى دلالة مصطلح (العهد الجديد) على نسخه وإبطاله للعهد القديم/اليهودي. كما أنّ الرد على الافتراءات اليهودية، التي انتشرت منذ نشأة المسيحية وحتى العصور الوسطى، ساهم في تأكيد النصارى على نسخ العهد الجديد للقديم. ولذلك فإن دعاة المصالحة التاريخية بين اليهودية والمسيحية، عدَلوا عن هذه التسمية، واستبدلوها بHebrew Scripture or Hebrew Bible أي الكتاب المقدس العبري أو النص المقدس العبري[١].

إن الخلاف بين العهدين برز في إشكالية التوحيد والتثليث، ولم يشر الدكتور هنا إلى طرق النصارى لحل هذه المشكلة إيمانياً –كما فعل الشيخ أبو زهرة–، بل أوضح أن هذا الخلاف تحول إلى قضية معقدة منذ بداية ق١٩م وحتى أواسط ق٢٠م،وقد كانت النظرية السائدة رفض التواصل العقدي بين الديانتين[٢]، بل وصل الأمر إلى إنكار كون المسيح يهودياً سامياً، وحصلت مطالبات مسيحية بحذف العهد القديم من طبعات الإنجيل. إلا أنه في العقود التالية طغت روح الصلح ودعوات تأكيد التواصل العقدي والتاريخي بين الديانتين، وقد راجت هذه الدعوات التوافقية بعد مؤتمر الفاتيكان الثاني[٣].

كما يرى المؤلف أن البحث عن الأسبق بين الأناجيل، له تأثير على منزلة التشريع اليهودي، فمناصرو أسبقية إنجيل مرقص، يرون في العبارات التي أوردها متّى من أن المسيح ملتزم بالناموس الموسوي، أمر معلَّل بأحد سببين: إما دفاع من النصارى ضد دعاوى الفريسيين، الذين اتهموا النصارى بالحط من المقاييس الأخلاقية المعتبرة، أو أنها رد فعل يهودي–مسيحي مشترك للنزعات الأثميدية التي ظهرت في الكنيسة المسيحية. ومصطلح الأثميديَّة تعريبٌ من د. عرفان ل(Antinomian) والتي أخذت من مقطعين يونانيين

---

(١) . انظر: النصرانية، ص٧٣.

(٢) . وقد بسط د.عرفان القول في العلاقة التاريخية المتأرجحة بين الديانتين –كما مر في الفصل السابق–، انظر: النصرانية، ص٨٧-٩٣.

(٣) . انظر: النصرانية، ص ٣١، ٣٤.

anti بمعنى ضد، وnomos بمعنى قانون، فهي تعني (ضد القانون)، وبشكل خاص: رفض وحي ديني للقواعد والمعايير الأخلاقية والطقسية وغيرها من المعايير المقبولة تقليدياً، وقد ظهرت هذه النزعة في الكنيسة المبكرة، عقب استخفاف بولس بالشريعة الموسوية لصالح شريعة العهد الجديد[١].

ويشير د.عرفان إلى أن العهد القديم قد سبق الجديد في تعرضه للنقد، حيث انتهت بحوث النقاد إلى القول بما يعرف ب(نظرية الوثائق الأربعة)، مع تأكيد القول على بشرية العهد القديم، فهو ليس وحياً إلهياً. ويحيل القارئ لتفصيل هذه النظرية إلى كتابه عن اليهودية[٢].ويوضح موقف اليهود من هذه النتائج، فهم طائفتان: الأولى: تعتقد بإلهية التوراة والتلمود، ويشار إليهم اختصاراً بTMS، وتعرف جماعتهم باسم anti Madda community، والثانية: ترى أن التوراة صنعة بشرية، ولا اعتبار لأحكامها الثابتة ويعرفون اختصاراً بMSPM [٣]وتعرف جماعتهم باسم: [٤]Torah Madda community.

المطلب الثالث: جهود د.حسن الباش في دراسة التشريع اليهودي:

ينطلق الدكتور حسن من كون المسيح عليه السلام مكمّلاً لا ناقضاً للشريعة الموسوية، ويبحث في موقف المسيح من الوصايا العشر ليؤكد نتيجته السابقة؛ حيث يرى أنّ الأناجيل موافقة لتلك الوصايا؛ فهي لم تلغ

---

(1). Jewish Encyclopedia. And encyclopedia Judaic: (antinomianism) , by (Jewish virtual library).

(٢) . انظر: اليهودية، عرض تاريخي، ص١٤٤-١٤٩.

(3) . TMS: Torah was revealed by God to Moses at Mt.Sinai. التوراة أنزلت من قبل الله على موسى في جبل سيناء

MSPM: Pentateuch is an edited product of (**multiple-source post-Moses**) materials.

التوراة هو منتج تم تحريره من مواد متعددة المصادر بعد موسى.

وكلمة (madda) أصلها عبري (מַדָּע) وتعني حرفياً (العلم)، وتُنطق (مَدا).

وقد استُخدمت لتشير إلى الارتباط بالعالم العلماني، واليوم يغلب فهم هذه الكلمة كدعم لكسب العيش في العالم العلماني، دون الانخراط الثقافي والفكري معه. راجع: مقال بعنوان:

the state of orthodox Judaism today, by: Michael Kress, on jewish virtual library .

(٤) . انظر: النصرانية، ص ٧٥، ٨١-٨٤.

عقوبة القتل والقصاص، وحد الزنا، ولم تحرم الطلاق، ولم يحلل أكل الخنزير، وذلك وفقاً لنصوص الأناجيل. وإنما جاءت الآيات –الموهمة بأنها غيّرت الوصايا– في مواقف تربوية، أراد فيها المسيح الرقيَّ بأخلاق أتباعه، ثم جاء الرهبان فأوَّلوا كلامه وأبطلوا العقوبات وحرموا الطلاق. ويقارن بين هذه الموافقات التوراتية–الإنجيلية وما يقابلها من القرآن الكريم –ومن الأحاديث في موضع– ليجد أنها متوافقة تماماً.

ويذكر موقف النصارى الذين أبطل رهبانهم الناموس وهم اليوم يستبدلون الناموس بالمسيح، ويرون عدم حاجتهم إلى الناموس(١).

وفي قضية التثليث لا يذكر مفارقة الإنجيل للتوحيد التوراتي، وإنما يجعل مفهوم الألوهية المتطور في أسفار العهد القديم، من تجسيد ومن تحول الإله من إله خاص بشعب إسرائيل وإله غاضب منتقم، إلى إله الرحمة الخالق إله الأمم جميعاً في أسفار الأنبياء، فهذا المفهوم المتطور مع ما رافقه من تصورات الرومان واليونان الوثنية والتعددية للآلهة، أدّى إلى اختلاق القول بالتثليث(٢). وسيأتي الحديث عن التثليث لاحقاً.

وفي العلاقة بين آيات العهدين: يرى د.الباش أنها تحوي تشابهاً في التعاليم. وتحوي تكلفاً في حمل نبوءات العهد القديم على المسيح عليه السلام، ويبين خطأ حمل نبوءة إشعيا على المسيح. وتحوي آيات العهد الجديد اقتباسات كثيرة من العهد القديم، وكذلك تحوي استشهادات للسيد المسيح بآيات من العهد القديم. ويريد الدكتور بهذا الكلام أن يؤكد نتيجته من أن النبي اللاحق يعلم التشريعات الإلهية التي أُنزلت على الأنبياء السابقين، ولذلك زخرت أقوال المسيح بتفاصيل التوراة(٣).

لكن سيتبين للقارئ أن د.الباش لا يعد كتبة الأناجيل أنبياء أو ملهمين، فسوق اقتباساتهم عن العهد القديم لا يعزز نتيجته، بخلاف الاستشهادات المنسوبة للسيد المسيح. كما أن د.الباش يقطع صلة الأناجيل الحالية بإنجيل عيسى عليه السلام الحقيقي بشكل كامل(كما سيأتي في المبحث الثاني من هذا الفصل)، وكذلك حال العهد القديم، بينما يجعل –في هذا الموضع– من القرآن مصدقاً لتصديق الأناجيل للتوراة، دون أن يشير

---

(١) . انظر: العقيدة النصرانية، ج٢/ ص ٢٤٧-٢٥١.

(٢) . انظر: العقيدة النصرانية، ج٢/ ص ١٣-١٥.

(٣) . انظر: العقيدة النصرانية، ج٢/ ص١١٤-١١٨.

للتفريق بين صحيحها وسقيمها. وفيما يتعلق بموافقة تعاليم المسيح لتعاليم التوراة ولوصاياها العشر، فقد مرّ في الفصل السابق رأي للدكتور الباش يناقض النهج التأويلي التوفيقي بين التوراة والإنجيل الذي اتبعه هنا؛ حيث رأى في ذاك الموضع أن تعاليم المسيح تضمنت تعديلاً على الوصايا العشر، ولا يمكننا التوفيق بين رأييه[1].

المطلب الرابع: جهود أ.ساجد مير في دراسة التشريع اليهودي:

اهتم أ.ساجد بدراسة العهدين بالتساوي باعتبارهما قسمي الكتاب المقدس، اعتماداً على وجهة نظر المؤمنين، دون تطرق لدعوات نبذ العهد القديم.

ويستغرب الأستاذ هذا الموقف الإيماني، رغم التناقض والاختلاف الواضح بين العهدين، ويتوسع في ذكر أمثلة على ذلك، فبداية يرى تناقضاً بين نسخ أحكام العهد القديم، وبين قول المسيح(لا تظنوا أني جئت لأبطل الشريعة أو الأنبياء: ما جئت لأبطل، بل لأكمل) متى:٥/ ١٧[2]. وهنا يفترق في هذا الموقف عن د. عرفان، الذي أورد هذه المشكلة مع إمكانية حلّها إذا فهمت مناسبة هذا القول، وإذا علم الأسبق بين الأناجيل، ويفترق عن الشيخ أبو زهرة الذي استثنى نسخ سيدنا عيسى لشيء من الأحكام بنفسه. ونحن كمسلمين نعلم أن عيسى خفَّف عن بني إسرائيل بعض الأحكام، قال تعالى: ﴿وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَلِأُحِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ﴾ [آل عمران: ٥٠]. ونحن نؤمن أن الأنبياء يكملون الرسالة الواحدة، ولا ينقضون أسسها.

وأمّا الأمثلة على التناقض بين العهدين فيذكر استبدال التوحيد بالتثليث، المسألة التي اتفق على أهميتها جميع العلماء، وسيأتي بيان ذلك عند الحديث عن العقائد المسيحية. كما يشير إلى التناقض في تصور

---

(١) . بإمكان القارئ المقارنة بين هذه الفقرة وبين ج١/ ص١٢٨-١٣٢، ٩١-٩٣. وقد مر الحديث عن رأيه الأخير في موضع سابق، انظر: ص ٦٩من هذا البحث.

(٢) . انظر: المسيحية، ص ١٦٧، ١٦٨.

الخلاص، وفي الرحمة والعنف بين العهدين[١]. وينبّه إلى دور بولس في إبعاد الناس عن العمل بالشريعة اليهودية[٢].

ويركّز على سرد الخلافات بين اليهود والمسيحين في تقديس الأبوكريفا، فالبروتستانت يقدّسون ما يقدّسه اليهود (الستة والثلاثين سفراً)، بينما تضيف الكنائس التقليدية ستة أسفار أخرى. ويسرد الاختلافات الداخلية بين الكنائس في قداسة بعض الأسفار، يصل عددها لأربعة عشر سفراً، وفي قداسة بعض الآيات أيضاً. ويُرجع أصل الخلاف إلى الترجمة السبعينية التي أضافت أسفاراً على النص العبري، ولأن أصل الخلاف هو الترجمة السبعينية، فيذكر موجزاً لتاريخ تدوين الأصل العبري وصولاً إلى الترجمة السبعينية، معتمداً نصوص العهد القديم، ومؤيّداً ذلك بشهادات مختصّين غربيين. وهو في نقله عن العهد القديم يفترض صحته جدلاً، حيث يخصّص مباحثَ لنقده سنداً ومتناً. وهنا يؤيد رؤيته بقول الباحثين "المحققين" من اعتبار قصة تدوين عزرا مجرد أسطورة. لكنه يفترض صحّتها جدلاً ليبيّن مشكلة هذه المدوَّنة من داخل نصوص العهد القديم؛ حيث يبطلها إبطالاً داخلياً؛ فهذه المدونة احتاج اليهود إلى ترجمتها لأنهم تأثروا بلغاتٍ جديدة، ثم فقد هذا الأصل سنة ١٦١ ق.م، وتتابعت الحملات عليهم وعلى كتبهم.

ويؤخر عرضه لمعاني مصطلحات العهد القديم ولأقسامه، فيذكر أن التوراة أصلها عبري وتعني القانون، وأن Pentateuchتعني الأسفار الخمسة، وأصلها يوناني[٣]. وستأتي دراسة أ.ساجد لسند ومتن العهد القديم في المبحث الآتي.

---

(١) . لأمثلة التناقض بين العهدين انظر: المسيحية، ص:١٢٩-١٣٠، ٢٤٦، ٢٤٥-٢٤٧.

(٢) . انظر: المسيحية، ص٤٦.

(٣) . انظر: المسيحية، ص: ١٦٧-١٧٣.

المبحث الثاني: الكتاب المقدس عند النصارى:

إن العلماء –باستثناء أ.ساجد– قد أغفلوا دراسة العهد القديم، أو أشاروا إليه إشارات مقتضبة عند حديثهم عن مكانة التشريع اليهودي عند النصارى. لكن الأستاذ ساجد –كما سيأتي– درس الكتاب المقدس ككتلة واحدة ولم يهتم بأحد العهدين على حساب الآخر، وذلك لأنه يرى أن جماهير النصارى المؤمنين يعتقدون أن العهد الجديد تكملة للقديم، وأن العهدين يشكلان الكتاب المقدس عند النصارى ويحملان الأهمية ذاتها. ولذلك سنرى أن هذا المبحث سيركز على العهد الجديد عند العلماء، وعلى العهدين معاً عند أ.ساجد.

المطلب الأول: جهود الشيخ أبو زهرة في دراسة الكتاب المقدس:

مدخل القضية: أوضَح الشيخ أنه سيهتم بدراسة العهد الجديد والأناجيل على وجه الخصوص؛ لكونه عماد الديانة، فإن نُقد أو نُقض بطلت الديانة برمتها. ولذلك سنرى تحليله للأناجيل يصب في بيان هذه النتيجة التي قُدِّمت على هيئة فرضية..

ويجعل من الإجماع التاريخي على تعدد الأناجيل تاريخياً وتناوبها على مركز القداسة، ومن المسلَّمة التاريخيّة بأن هذه الأناجيل كُتبت بعد المسيح عليه السلام، ولم يوح بها إليه، يجعل من ذلك مدخلاً لتحليله للأناجيل. والمسلَّمة الثانية عبَّر عنها عنوان مبحثه (مصادر المسيحية بعد عيسى)[1].

الأناجيل ومؤلفوها: يدرس كل إنجيل على حدة، بادئاً بذكر الرواية الدينيّة حول شخص المؤلف، ويَعقّب ذلك بسرد لآراء مؤرخي النصارى حول اللغة التي كُتب بها الإنجيل، وتاريخ تدوينه، وما يتعلق بشخصية المؤلف، وفيما يأتي أبرز القضايا التي سلَّط الضَّوء عليها:

(١) . انظر: محاضرات، ص ٣٧-٣٩.

فبدراسته لإنجيل متّى تطرق لنظرية إنجيل متّى العبريّ بوصفها النظرية التي يقول بها أغلب النصارى[١]. كما ينقل أن مرقس وأستاذه بطرس الحواريّ[٢] كانا ينكران القول بألوهية المسيح، دون تعقيب منه. وأنكر عقلاً القول بأن بطرس رئيس الحواريين هو من كتب إنجيل مرقس عن تلميذه مرقس. وقد ترك مهنة لوقا رهن الاحتمالات دون ترجيح، فهو إما طبيب أو لا أو طبيب ومصور.

وفيما يتعلق بإنجيل يوحنا فيوليه اهتماماً، لكونه أساس عقيدة ألوهية المسيح. ويؤيّد أن يوحنا المؤلف ليس يوحنا الحواري، بدليل إنكار هذه النسبة زمن تلميذ تلميذ يوحنا الحواري (أرينيوس) مع عدم إنكاره لذلك، بالإضافة إلى الصيغة الفلسفية التي يستبعد أن تكون من كتابة يوحنا الصياد[٣].

ويناقش استدلال د. جورج بوست –مؤلف قاموس الكتاب المقدس–، حيث يستدل د. جورج بموافقة ما جاء في رسالة بطرس، لما جاء في يوحنا، فشهادة بطرس ليوحنا دليل كاف على أن يوحنا هو الحواري ذاته. بداية يضطر الشيخ أبو زهرة هنا لترجيح تقريبي لتاريخ كتابة كل من رسالة بطرس وإنجيل يوحنا، فالأول يقدره ب٦٥م، والثاني ٩٥م، معتمداً ترجيح د.بوست، ويقرر أنه لا يصح أن يكون السابق شاهداً للّاحق، وإنما يصح العكس فقط. كما يرى خطأ هذا الكاتب في توثيق النص؛ فالكاتب يقول بأن ٢بط: ١/ ١٣-١٤ هي شاهد ل إنجيل يو:٢١/ ١٨، بينما يقول الشيخ أبو زهرة أنه ربما أخطأ وكان يقصد رسالة بطرس الأولى لا الثانية[٤].

والشهادة هي موافقة وتصديق نص مقدس لآخر. وهنا إنما تعني موافقة نص يوحنا المتأخر لنص بطرس المتقدم، والذي يرى فيها الشيخ شهادة لبطرس لا العكس، لأن المتأخر إن وافق قوله من سبقه يكون قوله شهادة للسابق.

---

(١) . إن الاختلاف في لغة هذا الإنجيل لم يحسم: فقد جاء في النسخة اليسوعية للكتاب المقدس: أن إنجيل متى يعكس تقاليد آرامية أو عبرية، وفيه ما يدل على أنه مدوَّن باليونانية، لا أن اليونانية ترجمة للأصل الآرامي، انظر: ص٣٤. وقد ذكر رحمة الله الهندي اختلاف النصارى في لغة هذا الإنجيل، مع نقله لاتفاق متقدميهم وكثير من متأخريهم على عبرية هذا الإنجيل، انظر: إظهار الحق:ج١/ص ٧٤، ٧٥.

(٢) . وترى بعض المصادر المسيحية أن تحديد صلة إنجيل مرقص بتعليم بطرس أمر عسير، انظر: النسخة اليسوعية، ص ١٢٣، ١٢٤.

(٣) . انظر: محاضرات، ص٣٩-٤٧.

(٤) . انظر: محاضرات، ص٤٧-٤٨.

ولا يسلم تصحيح الشيخ لقصد الكاتب المسيحي فيما يتعلق بالآية المقصودة، فبالرجوع إلى النصوص نرى صحة كلام الكاتب المسيحي، وهذه النصوص: ٢بط: ١/ ١٣-١٤ تحت عنوان: شهادة الرسل: (وأرى رأي الحق، ما دمت في هذه الخيمة، أن أنبهكم بتذكيري، لعلمي أن رحيلي عن هذه الخيمة قريب، كما أعلمني يسوع المسيح) فبطرس هنا يخبر بقرب أجله كما أنبأه المسيح، ونص إنجيل يو:٢١/ ١٨تحت عنوان: يسوع يجعل بطرس راعي الخراف، والقول موجه من المسيح لبطرس: (الحق الحق أقول لك: لما كنتَ شاباً، كنت تشد الزنار بنفسك وتسير حيث تشاء. فإذا صرت شيخاً بسطت يديك، وشد لك الزنار، ومضى بك إلى حيث لا تشاء) وتشرح النسخة اليسوعية معنى بسط اليد، بأنه دليل على الصلب. فهنا أيضاً ينقل يوحنا حوار المسيح مع بطرس، وإخبار المسيح بمنيّة بطرس. والعلاقة واضحة بين النصين، والنسخة اليسوعية تربط بين تتمة سياقات آيات رسالة بطرس الأولى وبين ما جاء في يوحنا.

بينما رأى الشيخ استبدال ٢بط ب١بط تحت عنوان الحث على القداسة: (فنبهوا أذهانكم وكونوا صاحين، واجعلوا كل رجائكم في النعمة التي تأتيكم يوم ظهور يسوع في المجد. وشأنكم شأن الأنبياء الطائعين..). وهي الفقرة الثالثة عشر من الإصحاح الأول لا الرابعة عشر كما ذكر الشيخ، وهذه الآية بحسب النسخة اليسوعية تدل على الحث على الدعوة، وعلى التزام الطاعة وهو الأمر الذي تكررت الدعوة إليه في هذه الرسالة. فلا يظهر ارتباط بين هذه الآية وشهادة بطرس آنفة الذكر.

واستنتج الشيخ من كون إنجيل يوحنا قد كُتب لإثبات لاهوت المسيح حسب المصادر المسيحية، أن الأناجيل الثلاثة ليس فيها دليل على الألوهية، أو كانت كذلك قبل تدوين الرابع، وبأن اعتقاد الأساقفة بألوهية المسيح سابق لوجود النص في ذلك، وفيما يتعلق بورود النص على الألوهية في رسائل الرسل قبل إنجيل يوحنا، فيعترض الشيخ بانعدام فائدة طلبهم من يوحنا أن يؤلف إنجيلاً يثبت لاهوت المسيح وهو مثبت أصلاً في رسائل الرسل، فطلبهم من يوحنا ينبغي أن يقترن مع ما استنتجه الشيخ من أسبقية الاعتقاد بلاهوت المسيح على وجود النص في ذلك[١].

(١) . انظر: محاضرات، ص٤٩-٥٠.

إنجيل عيسى: يذكر المؤلف الأدلة على وجود هذا الإنجيل، من عبارات في الأناجيل، وأبرز آية يستدل بها هي ما جاء في متّى: ٤/ ٢٣: (وكان [أي المسيح] يسير في الجليل كله،...ويعلن بشارة الملكوت) فالمسيح إذاً كان يعلن أو يدعو إلى البشارة التي هي ترجمة لكلمة الإنجيل اليونانية، وحيث لا يمكن أن يكون المسيح قد وعظ بأناجيل تلامذته، فالمقصود بالبشارة أو الإنجيل التي وردت بكثرة في أسفار العهد الجديد إنجيل عيسى عليه السلام. ويستنبط من ذكر المؤرخين لوجود رسالة في القرن الأول تُعد الأصل للأناجيل، احتمالية أن تكون هي إنجيل عيسى المفقود، لكن لا دليل على ذلك وهذه الرسالة مفقودة.

وهنا ترك ذكر تأويل النصارى للنصوص التي تحدثت عن هذا الإنجيل مع أنه ألزم نفسه بالرجوع إلى مصادرهم، وأيّد رأي من وصفهم بالأحرار من المسيحين؛ وهم الذين قالوا بوجود هذه الرسالة، وإن كانوا لا يعتقدون في هذا الأصل فوق ذلك؛ فهذه الرسالة –عند هؤلاء الباحثين–ليست إنجيلاً موحى به على عيسى عليه السلام[1].

إنجيل برنابا: تتفرع دراسة الشيخ أبو زهرة لهذا الإنجيل إلى فكرتين رئيسيتين، أولهما إثبات أن برنابا من الحواريين، وصحة نسبة هذا الإنجيل إليه. والثاني: إبعاد تهمة تأليف هذا الإنجيل من قبل شخص مسلم.

وفي محاولته لإثبات أنه حواري، استدل بوجود إنجيل باسمه، وإن كان النصارى يعدون برنابا رسولاً ملهماً [2]فقط وليس من الحواريين. ويحاول إثبات صحة نسبة الإنجيل إلى شخص برنابا، الذي وردت سيرته في العهد الجديد. ويعتمد على أدلّة: منها كونه اكتُشف في بيئة مسيحية، ويرجح الرواية التاريخية التي تزعم تحريم البابا جلاسيوس لأناجيل كثيرة من بينها إنجيل برنابا، يرجحها على رأي من زعم أن هذه الرواية مزورة، ودليله تواتر واشتهار الروايات التاريخية على منع الكنيسة لبعض الأناجيل على مر العصور.

والأمر الثاني –أي نفي تهمة أن يكون مؤلف هذا الإنجيل مسلماً– مبنيٌّ على دليله الأخير بخصوص أمر جيلاسيوس في القرن الخامس الميلادي، حيث ينطلق من هذا الدليل لنفي أن يكون للمسلمين صلة بتأليف هذا الإنجيل، حيث يسبق هذا الحدث البعثة النبوية بما يقرب القرنين، ويستدل بأمّيّة النبي ﷺ، وبعدم

---

(١) . انظر: محاضرات، ص٥٠-٥٢.

(٢) . وأرى أن مصطلحي النبوة والرسالة يحتاجان بحثاً منفرداً، لفهم المراد منهما وتطور مفهومهما في العهدين.

احتجاجه بهذا الإنجيل، ويذكر بأن الجزيرة العربية لم تكن مكاناً لانتشار المسيحية[1]. وهو يرد بهذا على خليل سعادة في مقدمة ترجمته لهذا الإنجيل إلى العربية.

ويناقش زعم الأصل العربي أو الإسلامي، بأدلة خطابية تعتمد على مبدأ الاحتمالات، حيث لا أدلة صريحة تنهي الجدل لصالح أحد الطرفين. وربما أكثر الأدلة منطقيّةً، هي ما ذكره من انعدام فائدة هذا الإنجيل بالنسبة للمسلمين الأوائل، حيث لم يستخدم في مجادلاتهم الكثيرة. كما يستنكر رفض الكنيسة لهذا الإنجيل، وحال سنده لا يختلف عن الأناجيل القانونية، بل ربما يتفوق عليها، ويُرجع الرفض الكنسي إلى محتوى هذا الإنجيل.

فالشيخ ينوع من أدلته وهذا يناسب هدفه الإقناعي لعموم القرّاء.

ينتقل بعد ذلك لوصف محتوى الإنجيل، ومواضع مخالفته لمألوف نصوص العهد الجديد القانونية. ويشير إلى أن عدداً من العلماء الذين قارنوا بينه وبين القرآن، استبعدوا أن يكون قد استقى من القرآن الكريم[2].

وأرى أن استدلال الشيخ بوجود إنجيل باسم برنابا على أن برنابا من الحوارين، أمر لا يستقيم؛ فهل كل من يُنسب له إنجيل هو حواري، والشيخ ينفي كون كتبة الأناجيل الأربعة من الحواريين مع وجود أناجيل باسمهم. وفيما يتعلق بترجيح الشيخ للرواية التاريخية التي تزعم أن جلاسيوس أمر بتحريم عدد من الأناجيل منها برنابا، يستند الشيخ كما ذكرنا على مسلمة تاريخية تبرر أخذه بهذه الرواية، وهذه المسلمة هي كثرة الأنباء عن تحريم الكنيسة لعدد من الأناجيل. والشيخ يتكلم بصيغة الجزم بأن إنجيل برنابا الذي حُرّم هو بعينه إنجيل برنابا المكتشف —موضع البحث–، وأرى أن الأفضل ألا نجزم بوحدة الإنجيلين لوحدة الاسم فقط. وأما

---

(١) . يذكر أ.د. مُحَمَّد خليفة حسن أن الجزيرة العربية قبل الإسلام كان للمسيحية وجود فيها، حيث تمركزوا على مقربة من حدود الصحراء وفي المناطق المحيطة بالجزيرة، وقد كونت المسيحية مراكز لها في شبه الجزيرة، ومنها مملكتا الغساسنة والمناذرة، كما وُجدت جاليات مسيحية في الحجاز واليمن. انظر: الشرق الأدنى القديم وحضارته، ص٢٢٥، ٢٢٦. وانظر: تاريخ أرض القرآن، العلامة السيد سليمان الندوي، ج٢/ ص٤٨٢، ٤٩٧-٤٩٨.

(٢) . انظر: محاضرات، ص ٥٢- ٦٢.

ترجيح الشيخ لحكاية جلاسيوس فهو بذلك يتبع منهجه -الذي يبينه لاحقاً- من أن مسائل التاريخ أكثرها تندرج تحت الترجيح لا اليقين، فلا يلتفت للاحتمال الذي لا ينشأ عن دليل، بجوار الناشئ عن دليل.

رسائل الرسل: عرضَ الشيخ أبو زهرة لتقسيمات هذه الرسائل وترجم لمؤلفيها باختصار، معتمداً الرواية المسيحية ومرجئاً النقد. إلا أنه توسع في ترجمته لبولس وحياته[١]، وقد مرَّ حديثنا عن بولس في الفصل السابق.

الإلهام في الكتاب المقدس: ذكرت سابقاً أن الشيخ قد خصص مساحة لوصف معظم النقاط التي تتعلق بمصادر النصرانية قبل أن ينتقل إلى التحليل والنقد. وفيما يتعلق بقضية معنى الإلهام، فقد اكتفى في الجزء المخصص للوصف بالقول إن النصارى يقصدون بالإلهام إلهام المعاني الرئيسية فقط[٢].

ويبحث الشيخ أبو زهرة في قضية الإلهام بشكل أوسع عند انتقاله إلى التحليل والنقد، معتمداً كتب النصارى وكتب غيرهم. وينطلق من أهميَّة موثوقيّة ومصداقيّة الكتاب المقدس لأيّ دين، وإلا تحوَّل ذلك الدين إلى مجموعة أساطير وأوهام. ويضع ضوابط لحجّيّة الكتاب الديني، وهي: صدق الرسول، وادعاؤه الوحي، وتأييده بالمعجزات[٣]، بالإضافة لصحَّة نسبة الكتاب إليه، وعدم تناقض هذا الكتاب.

ويحلِّل الشواهد التي ادعت إلهام الرسل، ويبدأ بإنجيل لوقا: ولا يكتفي بالمنع؛ بطلب الدليل على ثبوت الإلهام للوقا، بل يثبت عدم إلهامه، بسبب اعترافه بالدافع الشخصي للتأليف في مقدمة إنجيله، وانقطاع السند بين لوقا وبين المسيح وتلاميذه، على فرض صحَّة نسبة الإنجيل للوقا، فلا يؤخذ بقوله في إلهامهم. ويؤيِّد كلامه بشهادة علماء نصارى على نفي الإلهام عن لوقا. ويكتفي بالقول إنَّ بطرس ذكر في مقدمة رسالته أنَّه رسول المسيح، ولم يذكر الرسالة المطلقة عن الله. وكذلك حال بولس تارةً يتكلَّم عن نفسه، وتارةً يتكلَّم عن الله. ولكنّ كلام الشيخ أبو زهرة عن بطرس يحتاج منا استحضار النظرة المسيحية المؤلِّهة للمسيح.

---

(١) . انظر: محاضرات، ص ٦٣-٧٠.

(٢) . انظر: محاضرات، ص٧٠.

(٣) . وسيأتي في المبحث الرابع من هذا الفصل أن العلماء لم يوضحوا مستند ضوابطهم، فهل يقرّ بجميعها النصارى؟ أم هي ضوابط الوحي الإسلامي؟. وعند جزئية تأييد النبي بالمعجزات، يذكر رحمة الله الهندي، أنها ليست شرطاً وفق أناجيلهم، انظر: إظهار الحق، ج٢/٣٠٤.

وقد أشار الشيخ أبو زهرة إلى عدم إجماع النصارى على معنى الإلهام؛ فهم ثلاثة فرق، الأولى ترى أَّن كلَّ ما في الكتاب المقدس هو إلهام، والثانية: تعتقد أنَّ المعاني الأساسية هي الملهَمة فحسب، والثالثة: ترى أنَّه ليس بملهَم أصالةً. وإن كنت أرى أنَّ موضع هذا الكلام، ينبغي أن يُقدَّم عند حديثه عن وجهة النظر المسيحية للإلهام، لا أن يستفاد منه عند النقد فقط.

وآخر دليل له على بطلان دعوى الإلهام، هو الإبطال الذاتي، من تناقض ومخالفة للعقل والتاريخ. حيث يذكر أربع أمثلة على التناقض بين كتب العهد الجديد، ليلزمهم ببطلان أحد الموضعين المتناقضين، وبالتالي بطلان دعوى الإلهام. كما يذكر عجائب لم تذكرها كتب التاريخ، كحادثة صراخ المسيح عند الصلب وما أعقبه من معجزات، فهذه الحادثة المهمّة لم ترد في كتب التاريخ، ولو أنَّها حدثت لآمن الرومان. ويجعل من كلام علماء نصارى شاهداً ومؤيِّداً لرأيه[1]. ولكنَّ دليله هنا فيه نظر، فعدم وجود ذكر للأمر في كتب التاريخ، ليس دليلاً على عدم حصوله، وربما يرجِّح ذلك فقط، فالتاريخ لا يُكتب بأمانة في أغلب الأحيان، وخصوصاً مع قِدم هذه الحادثة واندثار كثير من المصادر. كما أنَّ إيمان الرومان بعد هذه الحادثة ليس لازماً، حيث ذكر القرآن قصص أقوامٍ زادتهم المعجزات عناداً.

إشكاليات أخرى في الكتاب المقدس(ظهور الأناجيل المقننة، وانقطاع سندها): يبيِّن الشيخ أبو زهرة أنَّ الاعتراف بقانونية الأسفار المقدسة هو اعتراف قد تم على مراحل، فهي لم تعرف كاملة قبل مجمع نيقية ٣٢٥م، وبعضها لم يعترف به إلا في مجمع لوديسيا ٣٦٤م، ولم يأت ذكرها قبل ذلك إلا على لسان أرينيوس ٢٠٠م، وكليمنس ٢١٦م[2]. فبين كتابتها والاعتراف بها أكثر من قرنين، وهذا مع ما نزل بالمسيحيين من اضطهاد وتنكيل كفيلٌ أن يهيِّئ الظروف المناسبة للتحريف، ويقيم الشك في نسبتها إلى قائليها؛ حيث لا يوجد دليل على اتصال سندها، والسند الذي يؤخذ به، هو ما أصَّل له علماء مصطلح الحديث المسلمين من

(١) . انظر: محاضرات، ص ٧١-٨٢.

(٢) . وتتفق معظم المصادر على أن الاعتراف بقدسية الأناجيل وأسفار العهد الجديد قد تم على مراحل، فالعهد الجديد ظل الاضطراب حول تقديس أسفاره إلى نهاية القرن الرابع، انظر مثلاً: إظهار الحق، رحمة الله الهندي، ج١/ ص٧٧-٨١. وانظر: بحوث ودراسات في مقارنة الأديان: د.مُحَمَّد الشرقاوي، ص٥٥. وبخصوص تدرج الاعتراف بالأناجيل منذ القرن الثاني، انظر: الصليب والهلال، جيرالد ف.ديركس، ص٨١. وانظر: دراسات معاصرة في العهد الجديد والعقائد النصرانية، د. مُحَمَّد علي البار، ٦٣، ٦٤، ٨٢.

سند الحديث الصحيح. وعند هذه النقطة ينقل مقارنة للقسِّ إبراهيم سعيد يقارن فيها بين إنجيل لوقا والأحاديث النبوية، ويستنتج تفوُّق إنجيل لوقا بدقَّة معلوماته وطريقة نقله. كما إنَّ هذا القسَّ من الفريق القائل بضيق مساحة الإلهام، فليس كل المكتوب في الكتاب المقدس ملهماً. ويمكن تلخيص مشكلات كلام هذا القس: بانعدام الترابط المنطقي بين المقدِّمات والنتائج/المنطق المعكوس، وأنَّ أدلَّة القسيس لا ترقى لدرجة الأدلَّة الخطابية[١]. ومع ذلك فقد فنَّد الشيخ أبو زهرة مزاعمه ودافع عن السنة النبوية. وينبغي هنا أن نستحضر الهدف الأول من تأليف هذا الكتاب "محاضرات في النصرانية" وهو كونه محاضرات لطلبة أصول الدين، وغالب الظنِّ أنَّ هذه الردود لا تخفى عليهم، ولكن مع الهدف الدعويّ والإقناعي للمؤلف، يمكن أن نضع حماسه في بيان بطلان مزاعم القسيس وبيان تهافت زخرف قوله.

لقد اعتمد المؤلِّف بشكل كامل على المصادر المسيحية، وأحال القارئ إلى كتاب إظهار الحقِّ لرحمة الله الهندي في موضوع تناقض الكتاب المقدس[٢]. ويمكن تلخيص عمله بأنَّه نقل عن كتب التأريخ المسيحية، وكتب النصارى الأخرى، وإن كان لم يكثر من التوثيق. وقد كان منهجه الوصف بداية، ثمَّ التحليل لبعض القضايا، بما يتضمَّنه التحليل من نقد أو نقل للنقد.

وقد ختم الشيخ بحثه في العهد الجديد بالتأكيد على أهمية موثوقية الكتاب المقدس لأي دين، وأنه إن فقد مصداقيته فيصبح الدين عبارة عن أوهام وأساطير، و الشيخ يترك التصريح بمآل النصرانية بعد أن أبان عن حالة كتابها المقدس، ويترك ذلك للقارئ.

المطلب الثاني: جهود د.عرفان عبد الحميد في دراسة الكتاب المقدس:

مدخل القضية: ابتدأ د. عرفان دراسته للكتاب المقدس بمنهج أكاديمي، حيث عرّف المصطلحات (الإنجيل، والعهد الجديد، and Bible)، وردّ كل كلمة إلى أصلها، فالإنجيل كلمة يونانية تعني الخبر السّار، وكلمة "بايبل" مشتقة من الكلمة اليونانية biblia وتعني الكتب. والعهد الجديد عبارة مأخوذة عن اللاتينية

(١) . انظر: محاضرات، ص ٨٣-٩٠.

(٢) . للاطلاع راجع: إظهار الحق، ج١/ ص٨٥-١٥٨،

(Novum Testamentum). ويشير إلى عدم جدوى محاولات ردِّ كلمة إنجيل إلى أصل عربي، ويعزز كلامه بتأييد بعض مفسري القرآن له[١].

الأناجيل والمشكلة الإزائية[٢]: يذكر بداية أسماء الأناجيل القانونية بكل من العربية والإنجليزية، مرقص/مارك Mark، متّى Mathew، لوقا Luke، يوحنا John . لينتقل إلى عرض المشكلة الإزائية أو إشكالية التماثل. منطلقاً في عرضه لهذه الإشكالية من إيمانه بأهمية البتِّ في هذا الموضوع؛ ليتمَّ تحديد معالم آراء عيسى (عليه السلام)[٣].

ويسرد د.عرفان تطور الأفكار تاريخياً –عند النقاد الغربيين– فيما يتعلق بالمشكلة الإزائية:

فقد أجمع النّقّاد منذ نهاية القرن الثامن عشر على اعتبار الأناجيل الثلاثة إزائية أو متماثلة لاختلافها الكبير عن يوحنا. واتفقوا على ما اصطلح على تسميته عند الباحثين بنظرية ثنائية المصدر، أو فرضية الوثيقة المزدوَجة، وسنأتي على بيان ذلك.

والبداية مع جهود Johann Jacob الذي أظهر الازدواجية في الأناجيل؛ من الجمع بين الاتفاق والتماثل مع الاختلاف الحاد. ليصل إلى حلِّ هذه القضية بأحد أمرين (سبقه إليهما في ق١٨م Johann G.Eichon): وهما إمَّا القول بأنَّ الأناجيل الثلاثة الأوائل اعتمدوا على بعضهم البعض. أو أنَّهم جميعاً اعتمدوا على مصدر مشترك واحدUr-Gospel. وهذا المصدر إمَّا شفوي وإمَّا كتابي، ثمَّ تلاشى القول

---

(١) . انظر: النصرانية، ص٧٣.

(٢) . تعرَّف المشكلة الإزائية بأنَّها: مشكلة العلاقة الأدبيَّة بين هذه الأناجيل الثلاثة (متّى، ومرقص، ولوقا)، وسُمِّيت بالإزائية؛ لإمكان إجراء مقارنات للثلاثة معاً؛ حيث تحوي هذه الأناجيل العديد من القصص والأقوال نفسها، وترتبط غالباً بالتسلسل ذاته. كما تحوي اختلافات مهمَّة في صياغة القصص والأقوال الفردية، وترتيب بعض المواد، وفي النسق الكليّ لكلِّ إنجيل على حدة. هذه المشكلة من اتفاق كبير بين الأناجيل الثلاثة حيناً واختلاف حادّ حيناً، دفعت العلماء لوضع أسئلة بحثيَّة، ومنها السؤال عن المصدر المشترك الذي اعتمدته الأناجيل الثلاثة

. Bibliographies of Oxford (Synoptic Problem), by:John S. Kloppenborg. On https://www.oxfordbibliographies.com

(٣) . انظر: النصرانية، ص٧٥.

بالشفوي على حساب المدوَّن، وبُرِّر الاختلاف مع وجود أصل مشترك[١]؛ بأنَّه نتيجة لانتشار هذا الأصل جغرافياً، وما جرى عليه من تحويلات وتعديلات، ثمَّ عورض بأنَّ هذا الأصل مدون بالآرامية ولم يكتشف قط وبقي فرضية.

وبعد الرفض العلمي لنظرية الأصل المشترك، ظهرت نظرية قوامها: أنَّ محرري الأناجيل الإزائية اعتمدوا منهجاً وعرفاً وأسلوباً متماثلاً في التحريرusage-relationship، وبالتالي نحن أمام احتمالين: إمَّا القول بأسبقية متّى، وهي الفرضية التي تعرف باسم روّادها (Owen-Griesbach hypothesis)، وإمَّا القول بأسبقية مُرقص (Marcan hypothesis)، وبالتالي إمَّا يُرجَّح أنَّ متَّى ولوقا اعتمدا على مرقص، أو أنَّ مُرقص اعتمد عليهما معاً (نظرية أوِن–كريشباخ)، وظهرت إشكالية التراتب الزمني بين متَّى ومُرقص، فذهب أون وكريشباخ إلى أنَّ مُرقص قد اعتمد عليهما، ويؤيِّد د.زايتلن[٢] هذا الرأي، ويرى أنَّ متَّى هو الأقدم والأكثر بياناً لتعاليم المسيح وأصالتها. ويعقِّب د. عرفان بذكر الرأي المعتمد اليوم في نظر أغلبية علماء النقد النصيّ، وهو أسبقية مُرقص، فهو الأساس للإنجيلين متَّى ولوقا، ويضيف هؤلاء العلماء أَّن المادة المشتركة بين متَّى ولوقا آتية من مصدر ثانٍ، اصطلح على تسميته بالحرفU ، اختصاراً للكلمة Quellوالتي تعني المصدر، وهي كلمة ألمانية.

كما طوَّر النقّاد منهجاً أسمَوه: تاريخ أساليب الخطاب في الأناجيل، وانتهى بهم البحث إلى أنَّ مادة الأناجيل كانت وحدات متفرِّقة لا ترابط بينها. كما ساهمت معرفة الجماعة التي كُتب لها الإنجيل، على فهم الخلاف بين الأناجيل، فمُرقص (حوال٧٠م) لم يخاطب جمهور كنائس النصارى السوريين، ممن خاطبهم كل

---

(١) . نلاحظ في مسألة أصل الأناجيل أنَّ الإمام أبو زهرة اعتمد الآراء القائلة بوجود أصل مدون مشترك كدليل على احتمال وجود إنجيل عيسى، دون أن يذكر الاعتراضات على هذه الأقوال، ونستذكر منهجه بالأخذ بالاحتمال الناشئ عن دليل في أمور التاريخ. بينما نرى د. عرفان ناقلاً لتطوُّر الفكرة ومبيناً أنَّها لم تتجاوز كونها فرضية لا دليل عليها.

(٢) . الدكتور آيرفنغ زايتلن: ولد عام ١٩٢٨م ، حصل على شهادة الدكتوراه من جامعة برينستون في علم الاجتماع والأنثربولوجيا بعد تخصصه في تاريخ الفكر الاجتماعي والسياسي. وكثيراً ما ينقل د.عرفان آراءه . للمزيد عنه انظر:

https://www.canadianscholars.ca/authors/irving-m-zeitlin

من متَّى ولوقا (حوالي ٨٠م)؛ فأكثريَّة جمهور متَّى كانوا من اليهود المتنصّرين المتأثّرين بالثقافة الهلينستيّة، في حين كان غالب إنجيل لوقا من المتنصّرين من غير اليهود[١].

أمَّا مؤلِّفو الأناجيل: فلا يشير د.عرفان إلى سيَرهم كما فعل الشيخ أبو زهرة، وإنَّما يكتفي ببيان أصلهم، حيث يرجِّح الرأي المعاصر، بأنَّ أغلب مدوني أسفار العهد الجديد –الخمسة عشر مدوناً على الأقل– من اليهود المتنصّرين. والمؤلف بهذا يؤيد رأي الباحثين المعاصرين خلافاً للباحثين المتقدمين الذين اعتقدوا أن المدونين كانوا من الأغيار –غير اليهود– المتنصرين[٢].

وكعادة د. عرفان لا يستنطق النتائج التي يذكرها، ففي هذه النقطة نقارنه مع د. الباش، الذي استنبط من كونهم يهوداً متنصّرين، أنَّ الدعوة لم تكن عالمية وإنَّما لبني إسرائيل فقط[٣]. وإن كان كل من المؤلفَين متفق في النتيجة أي خصوصية دعوة المسيح لبني إسرائيل كما مر بيانه في الفصل السابق.

كيف ظهرت الأسفار المقدسة: يبيّن د.عرفان تعقيد هذا الأمر، فقد استغرق قرابة الأربعة قرون، وأوَّل إعلان عن الصيغة المقنَّنة جاء في رسالة أثناسيوس٣٦٧م، وقد تمَّ اعتمادها من قبل الكنائس الغربية بعد الشرقية، بسبب جهد القديس جيروم، من ترجمته اللاتينية (الفولجيت)، ومن خلال عمله كمستشار لدى الإمبراطور داماسوس الأول. وتمَّ اعتماد الصيغة المقنَّنة التي اقترحها اثناسيوس في مجمع روما ٣٨٢م، والإقرار بالسبعة والعشرين سفراً للعهد الجديد، ومع هذا الإجماع أُسقطت بعض الأناجيل وعُدَّت باطلة وهرطقة، كإنجيل مرقيون (وكان أول محاولة لحذف أسفار من العهد القديم؛ لقطع التواصل بين العهدين)، وأسقطوا إنجيل توماس الذي اكتُشف ١٩٤٥م ضمن مخطوطات قمران/ نجع حمادي في مصر، وإنجيل طائفة الأبونايتس[٤].

---

(١) . انظر: النصرانية، ص٧٤-٧٩.

(٢) . انظر: النصرانية، ص ٨٠.

(٣) . انظر: إنجيل برنابا ينبعث من جديد، ص٧٩.

(٤) . انظر: النصرانية، ص٨٠.

موقف المؤمنين المسيحيين من نتائج الأبحاث النقديّة: بكلمات قليلة أشار الدكتور إلى ثقة المؤمنين بما ترويه الأناجيل، فالأناجيل في صورتها المعتمَدة هي الأصل في التصديق والاعتقاد. أمَّا المساجلات التي قام ويقوم بها أصحاب البحث العلمي فليست محلّاً لاهتمامهم(١).

وهكذا نجد أنَّ دراسة د. عرفان قائمة على القراءة العميقة للمصادر الأكاديمية الغربية، وعلى تلخيص جهودهم، دون مناقشة لأدلَّتهم، بل دون ذكر لتلك الأدلة. ونلمح تأثُّره بالمنهج الغربي في عرضه لتسلسل جهود النقاد؛ حيث يأخذ القارئ انطباعاً بأنَّ الدراسات الأحدث هي الأجدر بالثقة دوماً. وما قصدته بالمنهج الغربي هو ما يُرى من حال كثير من الدراسات الأكاديمية الغربية التي تنفر من تكرار الجهود السابقة، في مقابل عدد من الدراسات الأكاديمية العربية التي تهاب مخالفة جهود السابقين. لكن ما قام به د.عرفان له مبرر وإن كان لم يذكره –وأتوقع أنه لا يخالف رؤاه– وهو أن الدراسات الحديثة ينبغي لها أن تمتلك مزيد علم عما كان عليه السابقون، ولذلك فنقد المتأخر للسابق ناتج عن اكتشاف مزيد من الدلائل، وإن كان د.عرفان لم يشر إلى أي من الدلائل اختصاراً، وأحال من أراد التوسع إلى مراجعه.

المطلب الثالث: جهود د.حسن الباش في دراسة الكتاب المقدس:

إنجيل عيسى: ينطلق د. الباش من الرؤية القرآنية التي تروي نزول الإنجيل على عيسىعليه السلام والتي لا تشير إلى علاقة الحواريين بذلك. ولأنَّ هذا الإنجيل مفقود اليوم، والأناجيل متناقضة في تعاليم المسيح، فيعتمد في التعرُّف على مضمونه على الخبر القرآني، ثمَّ يقارن بين القرآن والأناجيل الحاليّة، وفي هذا الموضع أتى بالرؤية القرآنيّة وحدها، والمقارنات في المحتوى جاءت في مواضع أخرى سآتي على ذكرها. فأمَّا الرؤية القرآنية: فيستنبط من الآيات التي تحدثت عن تعاليم عيسى أنَّه كان يدعو للتوحيد، وأنَّه موافق للتوراة في العقيدة والتشريع، وأنَّ عيسى حلّل بعض الذي حُرِّم على بني إسرائيل، دون أن يبيّن تخصيص العبارة الأخيرة لعموم موافقة الإنجيل للتوراة. ويظهر اهتمام المؤلف بإنجيل برنابا، فهو يقتصر في هذا الموضع على المقارنة مع إنجيل

(١) . انظر: النصرانية، ص ٨١.

برنابا، حيث يورد تصديق القرآن لإنجيل برنابا في موضوع نزول الوحي على عيسىعليه السلام وفي تبشيره بالنبي مُحَمَّد ﷺ[1].

الأناجيل وظهورها: يركّز د.الباش على كثرة هذه الأناجيل، وكثير منها يلحق بالأبوكريفا، لكنَّها حظيت بتأييد الكنيسة في عصر ما، كما يستفاد منها من الناحية التاريخية؛ حيث تكشف لنا عن كثير من سمات الكنيسة الأولى. ولكنَّ القارئ يلحظ عدم استفادة المؤلف من مثل هذه الأناجيل في حديثه عن تاريخ المسيحية. ويعطي لمحة عن بعض هذه الأناجيل غير المعترف بها. أمَّا الأناجيل الأربعة فهو يحشد ما قيل عن هذه الأناجيل سواء في ذلك الرواية المسيحية أو المصادر الإسلامية (قديمة ومعاصرة) أو أقوال النقاد الغربيين، معتمداً سرد الاقتباسات، مع بعض الإشارات والإضاءات التي يذكرها، وسأعرض أهمَّ ما وقف عنده: فبخصوص إنجيل متَّى: يصل إلى أنَّ مؤلِّفه بالتأكيد ليس متَّى الحواري، باستقرائه للاقتباسات الكثيرة على الوجه الذي ذكرته، ومما وقف عنده وأصبح كالدليل لهذه النتيجة: التعارض بين تبحُّر مؤلِّف الإنجيل في العلوم الدينية اليهودية وبين كونه عشّاراً كما ورد في إنجيله. واعتماد متَّى علىُ مرقص، واستنكر اعتمادَ كبيرٍ على شابٍّ لم ير المسيح، فالأمر إذن أنَّ المؤلِّف من الطبقة الثالثة للتلاميذ –وقد سبق ذكرنا لاستنكار الشيخ أبو زهرة لهذه الجزئية أيضاً–، كما أشار المؤلف –كالشيخ أبو زهرة– إلى استفادة لوقا من نظريات أستاذه بطرس، الذي كان يقول بإنسانيّة المسيح. وأمَّا يوحنا فيشير لاختلافه عن الأناجيل الإزائية باختصار. ويمكننا أن نلمح هدف المؤلِّف مما سبق وهو إظهار خلل الأناجيل وتضارب المعلومات حولها[2].

ويتطرق د. الباش لذكر تاريخ تأليف هذه الأناجيل ومعها برنابا بشيءٍ من الحسم، وبدون ذكرٍ لمرجِّحات واضحة لرأيه، حيث يرى أنَّ متَّى أُلِّف (٦٠م) ومُرقص (٦٣) ولوقا (٦٣-٦٥م) ويوحنا (٩٠م) وبرنابا (قبل القرن الخامس) فهنا متَّى سابق لمرقص، مع جزمه بتأريخ تأليف إنجيل متَّى وجعله هذا التاريخ متفقاً عليه بين اللاهوتيين والباحثين. وهذا التأريخ يتعارض مع إشاراته المتكررة –على سبيل التأييد– لرأي

(١) . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/ص ١١١، ٢١٥، ٢١٩، ٢٢٠.

(٢) . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/ص ٢٢١- ٢٤٣.

النقاد بأسبقيَّة إنجيل مُرقص[١]. وأمّا ظهور الأناجيل الأربعة ككتب مقدسة فقد تمَّ في نهاية القرن الثاني وأوائل القرن الثالث[٢].

إنجيل برنابا: يوضِّح سبب اهتمامه بهذا الإنجيل: بأَّنه ينسب لبرنابا الذي ورد ذكره في الأناجيل المعترف بها كأحد التلاميذ السبعين للمسيح، وبأنَّه إنجيل وصل إلينا كاملاً. وأرى أنَّ السبب الأساسي هو مضمون هذا الإنجيل الذي يقترب من الموقف القرآني –كما يشير إلى ذلك المؤلف في مقارناته الكثيرة بين القرآن وإنجيل برنابا–. فهو يقرِّر منذ البداية أنَّ مؤلِّف هذا الإنجيل هو بعينه من وردت سيرته في سفر أعمال الرسل، ويمكن إيجاز نتائجه بالآتي: سبب رفض الكنيسة لهذا الإنجيل هو مضمونه الذي يخالف عقائد الكنيسة، حيث لم تدخله في عداد الأناجيل الإزائية ولا الأبوكريفا[٣]. وربما قصد المعترَف بها بشكل عام لا الإزائية فقط. وكذلك قد أُدخل هذا الإنجيل في قائمة الأبوكريفا[٤].

والدكتور لم يتوسَّع في قصة هذا الإنجيل في هذا الباب، ولكنَّنا نكمل وجهة نظره من كتابه (إنجيل برنابا يبعث من جديد) حيث يؤكِّد ما سبق، ويضيف عليه أنَّ برنابا من أوائل التلاميذ وأوَّل من دوَّن أقوال المسيح، كما يضيف برهانه على أنَّ إنجيل برنابا أُلِّف قبل القرن الخامس، بناءً على قرار البابا جلاسيوس الأول (٤٩٢م) بتحريم الاطلاع على قائمة من الأسفار ومنها إنجيل برنابا، وهو هنا يعتمد توافق الاسم دليلاً قطعياً على وحدة المسمى –وقد سبقه لذلك الشيخ أبو زهرة لكن مع محاولة ترجيح لهذا الاحتمال–. ويوظِّف د. الباش هذا الدليل في نفي شبهة أن يكون مؤلِّف هذا الإنجيل شخصاً مسلماً. ويُتبع ذلك بأدلَّة بعضها خطابي رادّاً على د. خليل سعادة؛ من أنَّه كيف يجتمع في شخص ويكفي عمره لأن يكون متضلِّعاً

---

(١) . انظر: العقيدة النصرانية، قارن بين ج١/ص ٢٤٢ وبين ص٢٢٨،٢٤٧، كما إنه بدّل هذا التواريخ في كتابه: "إنجيل برنابا يبعث من جديد"، بشكل حسمي ودون مبررات أيضاً، ولم يشر إلى أن قد عدَل عن رأيه، مع كثرة تلخيصه لفقرات من كتابه محل الدراسة ضمن كتابه "إنجيل برنابا"، حيث غدا متى ولوقا(٨٠–٩٠م) ومرقص (بعد ٦٠م) ويوحنا (١١٠–١١٣م) لكنه في "إنجيل برنابا" يوضح الدليل على أن برنابا ألِّف قبل القرن الخامس. انظر: كتاب المؤلف، إنجيل برنابا، ص٧٨. وسنأتي على هذه القضية.

(٢) . انظر: إنجيل برنابا يبعث من جديد، ص٦٤.

(٣) . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/ص ٢٢٤، ٢٣٦–٢٣٩.

(٤) . انظر: الصليب والهلال، جيرالد ف.ديركس، ص١١٠.

في الديانات السماوية الثلاثة حتى يُخرج الإنجيل بهذه الصورة، ومن أنَّ الإنجيل وُجد في محيط مسيحي. ولكنَّه في موضع سابق ينسب لخليل سعادة قولاً بنفي حاجة المسلمين لتأليف إنجيل يدعم إيمانهم. وقد كان كلام د.الباش معبّراً عن حماسه وانبهاره بهذا الإنجيل، ويرى أنَّ مثله لا يصدر عن شخص عاديّ[١]. وأمّا نسبته قولين متعارضين للدكتور سعادة بخصوص حاجة المسلمين إلى هذا الإنجيل؛ فالواقع أنَّ د.سعادة حاول إثبات نسبة هذا الإنجيل لمؤلف مسلم، وعندما أورد عدم حاجة المسلمين لهذا الإنجيل، أو عدم استخدامهم له في مجادلاتهم، وغير ذلك من الأدلَّة، كان ناقلاً لأدلَّة مخالفيه لا معبّراً عن رأيه[٢].

والحقيقة أنَّ الحماس لهذا الإنجيل بسبب مضمونه، ينبغي أن يقترن بتجريم نسبة أقوالٍ لنبي مرسل ولو احتمالاً، قال تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ﴾ [البقرة:٧٩] كما ينبغي أن يقارن مقارنةً حقيقة مع القرآن، لا أن نكتفي بأوجه الاتفاق[٣]. ويضعنا كلام د. الباش أمام تساؤل: لمَ لم ينقل التلميذ برنابا إنجيل عيسى الحقيقي بدل أن يؤلِّف كما ألَّف الآخرون، وفقاً لقول د. الباش بأنَّ برنابا أوَّل من دوَّن كلام المسيح وكان من تلامذته المقربين، وخصوصاً أن برنابا –كما يرى المؤلف–يشهد على وجود كتاب إلهي المصدر أُنزل على عيسى عليه السلام[٤].

تحريف الإنجيل–رؤية قرآنية–، ودعوى الوحي في الأناجيل: إنَّ تقديم هذه الرؤية على معالجة دعوى الوحي المسيحي، يعطي القارئ تصوُّراً عن الحقيقة التي ينطلق منها المؤلف، وبالتالي ما سيأتي هو برهنة على صدقها. وهو لم يتوسَّع في هذه القضية، فالشبهة المسيحية: أنَّ القرآن لم يُشِر لتحريف الإنجيل بوجه خاص. وجوابه: أنَّهم يتناسون تكذيب القرآن لعقيدتهم في التثليث (ولم يذكر بقية العقائد)، ويرى أنَّ الإنجيل قد اختفى تماماً، وما ورد في الأناجيل لا علاقة له بإنجيل عيسى عليه السلام وعقيدته. ولو بقي الإنجيل مع التحريف

(١) . انظر: ص ٢٩–٣٤، ٥٣–٦٦، ٦٨–٧١.

(٢) . انظر: إنجيل برنابا، ترجمة د. خليل سعادة، المقدمة: ص٢٠، ٢١.

(٣) . انظر –مثلاً– في التركيز على أوجه الاتفاق بين القرآن وبرنابا، كتاب: إنجيل برنابا ينبعث من جديد، ص٢١٦–٢٢٥.

(٤) . انظر: إنجيل برنابا ينبعث من جديد، ص٥٥.

لأشار إليه القرآن. وهو هنا يبدو أكثر حسماً من أ. ساجد مير الذي أبقى مساحة لوجود وحي سَلِم من التحريف داخل الأناجيل.

أمّا معالجته لدعوى الوحي، فيضع أسئلةً وافتراضات مفادها البحث في الشواهد الداخليّة للأناجيل، ويتساءل عن التلازم بين اختلافات الأناجيل وبين تعدُّد مصادرها وبشريتها، وعن أسس الوحي الإلهيّ. فيبحث عن شواهد للوحي في إنجيل متَّى ولا يجد، ويجعل من موافقة بعض القساوسة لنتيجته شاهداً ومؤيداً لكلامه. وأمَّا اختلاف الأناجيل فهي تختلف في المنهج والأسلوب والوقائع وتأثّر كلِّ إنجيل ببيئته، وتعتمد مصادر متنوعة، ويشير هنا إلى المصدر الشفهي المجهول سنداً، والمصدر المكتوب Q، والمصدر المفتَرض للأناجيل الإزائية، وهو هنا لا يركز على صحة هذه المصادر، لكنه يقول إنَّها مصادرُ ماديَّة، فأين دور الوحي؟ كما يستدل من اعتمادهم على هذه المصادر بأنَّهم ليسوا حواريين، وإلا فلمَ لم يعتمدوا مشاهداتهم بأنفسهم؟، وهنا يظهر الفرق بين د. الباش، ود. عرفان، الذي ساق معلومات المصادر سوقاً سلبياً دون أن يستنطق ما وراءها.

لكنَّ د.الباش لم يراع فيما ذكره المبرِّر المسيحي الإيماني، فبعض ما ذكره من دور الكتّاب في تحرير أناجيلهم، وأثر الفئة التي كُتب لها الإنجيل في أسلوبه، يُعدُّ من المبرِّرات الإيمانية للاختلاف بين الأناجيل[1]، وقد ذكر ذلك الشيخ أبو زهرة، بينما حاول د. عرفان حلَّ بعض التعارض بين الأناجيل بمعرفة الأسبق تدويناً.

وأرى أنَّ د.الباش قد تسرَّع في نفي الوحي عن الأناجيل بسبب لغاتها المختلفة، وأنَّ بعضها يحوي ترجمة لبعض المفردات ليفهمها الناس[2].

---

(١) . انظر مثلاً: الكتاب المقدس هل تم تحريفه، د.شوكت مقري، ص٣٦

(٢) . وكذلك رأى ابن تيمية: أن سائر الكتب المقدسة لا ينزلها الله إلا بلسان واحد. انظر: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، مج٢/ص٥٢. ويشهد لهم قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم:٤]. لكن د. الباش علل وجود الكلمات المغايرة للغة الأصلية للكتاب المقدس، بأنها وجدت ليفهمها الناس. أظنه سبب يوافق الهدف من إنزال الكتب المقدسة. وقد اختلف علماء المسلمين في وجود كلمات أعجمية في القرآن وفي سبب وجودها، راجع: البرهان في علوم القرآن، للزركشي، ج١/٢٨٧-٢٩٠، وراجع: الإتقان في علوم القرآن، للسيوطي، ج١/ ٤٢٧-٤٤٤.

فمشكلة اللغة الأصلية لبعض الأناجيل ما زالت محلَّ جدل[١]، وأرى أنَّ مناقشة إلهاميّة المؤلِّفين أجدى في النقد مما ساقه هنا، وخصوصاً أن يحوي كتابٌ مقدسٌ بلغة ما مفردات من لغة أخرى يتعارف عليها الناس زمن نزوله. كما تسرَّع في نفي الوحي عن جميع الأناجيل، بسبب وجود كمٍّ هائل منها، سواء اعترفت بهم الكنيسة أم لا.

وبخصوص أسس الوحي السليم، فلم يتوسَّع أو يضع ضوابط جامعة. ويمكننا الاستنباط مما سبق: أنَّ الموحى به ينبغي أن يكون من مصدر إلهي واحد، لا أن يكون مؤلفاً من مصادر مادية مختلفة (كالروايات الشفوية والمخطوطات القديمة التي تتألف منها مادة الكتاب المقدس)، وأن يكون منسجماً في المضمون. بالإضافة إلى وحدة اللغة، وعدم كثرة الأسفار التي يدَّعي مؤلِّفوها الوحي. كما يشترط صدق الأخبار الواردة في الكتاب، الأمر الذي لا يتحقق في أسفار العهد الجديد، حيث لم تصدق نبوءاتها. ويشترط عدم التعارض، الذي يمثل له باختلاف الآيات بين الدعوة للسلام والدعوة للعنف، ويرجِّح صدق الدعوة للسلام، لأنَّ هذا شأن دعوة الأنبياء. وعدم التغيُّر، والحال أَّن نُسَخ الأناجيل تتطوَّر باستمرار ويُزاد عليها أو يُحذف منها، وهذا لا يمكن أن يكون كلام الله الذي أُنزل على عيسى. ونفهم من كلامه أنَّ طروء التغيير يمنع الثقة بالنصِّ الحاليِّ المتغيِّر لا بالأصل الإلهيِّ[٢].

النسخ والترجمات: فالنُّسخ متغيِّرة كما سبق، لكن رؤيته للترجمة تتلخَّص في أنَّ الترجمة تُفقِد النص قدسيته ومعانيه، فإجازة النصارى للترجمة، تدلُّ على أنَّ الأصل ليس وحياً، ولذلك لم يجز المسلمون ترجمة القرآن[٣].

---

(١) . وقد مرَّ –قريباً–تقنين اليهود لاختلاف اللغة في السفر الواحد، والنصارى لا يعدون كثرة لغات المخطوطات مشكلة، ويقررون أن جميع أسفار العهد الجديد كُتبت باليونانية، مع قطع النظر عن الأصل، انظر: النسخة اليسوعية، مدخل إلى العهد الجديد، ص١٢. فعلى هذا أرى أن معيار الحكم ينبغي أن يصرّح به، فهل يحاكمهم د. الباش إلى لغة القرآن الواحدة مع الخلاف حول وجود كلمات أعجمية فيه، أم يحاكمه إلى ما يعتقدون؟.

(٢) . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/ص ٢٤٢-٢٥٣.

(٣) . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/ص٢٥٥.

وهذه القضية تُقبل مقدماتها مع شيء من التقييد. فتصبح المقدمة الأولى: أن الترجمة تُفقِد النص كثيراً من معانيه، ولكن المشكلة ليست في الترجمة، وإنَّما في اعتبارها مقدَّسة كالأصل، وهم اليوم يقدِّسون الترجمة كالأصل، بل ويفخرون بذلك ويعدُّوه دليلاً على عالمية الديانة[١]. والمقدمة الثانية: أنَّ النصارى أجازوا الترجمة، فهم أجازوها في مرحلة لاحقة[٢]، وهذا يُردُّ به على الاستدلال بالترجمة على العالمية، لكنَّه ليس موضوعنا الآن. وبالتالي فربط عموم ترجمة الكتاب المقدس –كما صاغ ذلك د.الباش دليله– بأن الكتاب ليس وحياً غير صحيح، فهل كان وحياً قبل السماح بترجمته؟، وهل ترجمة القرآن تُفقِد الأصل مصدره الإلهي؟ إنَّ المسلمين أجازوا الترجمة بضوابط وأهمُّها أنَّ الترجمة تفسير للأصل فقط[٣]، وأسمَوها ترجمة معاني القرآن، فينبغي للنقد أن يُحصر في هذه الجزئية لا أنَّ الترجمة بعمومها تدلُّ على أنَّ الأصل بشريٌّ حتماً. وهذا النقد بسبب طبيعة الترجمة التي لا تعطي دلالة الأصل في الكتب العادية، فكيف بها مع الكتب المقدسة.

ويطرح المؤلف تساؤلاً مهمَّاً عن تاريخ أوَّل نسخة مترجمة إلى العربية، ألم يترجم قبل ترجمة الأب صبحي حموي، والأب يوسف قوشاقجي ١٨٦٩م؟ ولا يقدم جواباً لذلك. وهذه النسخة التي ذكرها سبقها الكثير، وأوَّل نسخة مترجمة للعربية لكامل العهدين مع الأسفار القانونية الثانية، كانت عام١٦٧١م، وقد سبقها ترجمات جزئية[٤]. هذا ما يتعلق بالعصر الحديث، أمّا تاريخ أوَّل نسخة مترجمة إلى العربية، فلا نملك وثائق لمثل هذه الترجمات تعود لما قبل ظهور الإسلام، أو إلى العصر الإسلامي الأوَّل، وكلُّ ما نملكه هو إشارات على وجود الترجمة في ذلك العصر، وقد وصلتنا نسخ لأناجيل مترجمة من القرون الثاني والثالث والرابع للهجرة[٥].

---

(١) . انظر: الكتاب المقدس: هل تم تحريفه؟ د.شوكت مقري، ص٤٩.

(٢) . حيث يرى أ.مُحَمَّد تقي العثماني أن أول من ترجم الكتاب المقدس إلى الإنجليزية هو ويكلف/ Wycliff (ت١٣٨٤م) –الذي كان يدعو لإصلاح الكنيسة– وطُبعت ترجمته عام ١٣٨٥م، وكانت ترجمة الكتاب المقدس تعد جريمة قبل ذلك. انظر: ماهي النصرانية، ص٩٦.

(٣) . انظر: البرهان في علوم القرآن، للزركشي، ج١/ ٤٦٤-٤٦٦.

(٤) . انظر: مقدمة منهجية في تاريخ الأديان المقارنة، د. مُحَمَّد الفاضل بن علي اللافي، ص٩٨.

(٥) . انظر: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، د. عبد المجيد الشرفي، ص٤٠٨،٤٠٩.

كما ينقل نصاً عن أ. عبد الأحد داوود يبرهن فيه على انفكاك الصلة بين الوحي والأناجيل، ولكنَّه هنا يقدِّمه كشاهد بوصفه لاهوتياً، دون أن يشيرَ إلى أنَّ كلامه هذا كان بعد إسلامه[1].

وهكذا فإنَّ د. الباش انتهى إلى القول بالتحريف التام لأسفار العهد الجديد، والأناجيل على وجه الخصوص؛ حيث اعتنى بدراستها أكثر من غيرها. كما يلحظ القارئ إعلاء منزلة إنجيل برنابا؛ فهو الناقل الأمين لأقوال المسيح. وهنا يظهر التعارض بين ما توصل له من تحريف تام وما توصل له سابقاً من تصديق القرآن لتصديق الأناجيل للتوراة (اعتماداً على النصوص الحالية للعهدين)، ويمكن أن نفترض أن د. الباش لم ينف بقاء أثر إلهيّ في نصوص العهدين، والضابط في معرفة هذا الأثر، هو تطابقه مع الوحي السليم المتمثّل في القرآن الكريم، وإلا فلا مجال للجمع بين التحريف والتصديق. ولكنه-كما أسلفت- لم يصرّح ببقاء أثر إلهي وإنما قرّر التحريف التّام.

المطلب الرابع: جهود أ.ساجد مير في دراسة الكتاب المقدس:

مدخل القضية: يبرِّر الأستاذ اهتمامه بدراسة الكتاب المقدس والذي استغرق نصف كتابه تقريباً[2]، بأنَّه عِماد إيمان المسيحيين، وسندهم ومرجعهم. ويخبر القارئ بأنَّه سيكون محايداً في دراسته للكتاب المقدس. والإشكالية التي يسعى لحلِّها —وهي تطابق إشكالية الشيخ أبو زهرة-، هي معرفة مدى موثوقية هذا الكتاب، واستحقاقه لأن يُنسب للوحي. وقد ذكرنا-في المبحث السابق- أنَّه لم يفرِّق بين العهدين بالدراسة، ولم يلتفت للأصوات المسيحية التي ترفع شأن العهد الجديد على القديم، وإنَّما اقتصر على وجهة نظر الأغلبية المؤمنة، التي تقدِّس العهدين وتعتبر الجديد تكملة للقديم[3].

موثوقية العهد الجديد: يبدأ بذكر ادِّعاء المسيحيين الأصوليين؛ بأنَّ الكتاب المقدس كلام الله الذي دوَّنه قدِّيسون ملهَمون، وبأنَّ هذا الاعتقاد لم يتغيَّر منذ ظهور المسيحية وحتَّى بعد حدوث حركة إصلاح

(١) . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/ص ٢٥٣-٢٥٩.

(٢) . لن تكون جميع فصول الكتاب المقدس في كتاب الأستاذ ساجد محلاً للبحث في هذا المطلب، فبعضها سيدرس مع العقائد، أو التشريع..الخ

(٣) . انظر: المسيحية، ص ١٦٧، ١٦٨، ١٧٣.

الكنيسة، وهذا الادِّعاء تتفق عليه طوائفهم. ويوجِز مبرِّراته لنقض هذا الادِّعاء؛ حيث الأدلَّة الخارجية المتمثِّلة بوقائع التاريخ، والأدلة النصية الداخلية للكتاب المقدس تفنِّدان هذا الادعاء.

ويضع أسئلةً معياريّةً، يتحقَّق بها الكشف عن موثوقية العهد الجديد، وتتضمَّن: مناقشة ادعاء إلهامية الكتاب المقدس اعتماداً على آيات الكتاب المقدَّس. والبحث في سيرة الشخصيات التي دوَّنت، وزمان التدوين ومنهجه، وكيفية الاعتراف بصحَّتها. وهل يوجد مخطوط يمكن الاعتماد عليه؟ وهل تتطابق النسخ قديمها مع حديثها؟ بالإضافة لشرط خلوِّه من التحريف والتناقضات، وخلوِّه من الأشياء الرديئة التي يحيل العقل والأخلاق أن تكون إلهية المصدر(١).

ولأن تتمة البحث هي إجابات لهذه الأسئلة الثمانية، فسأفرد فقرة لكل سؤال:

القرائن الداخلية لإثبات الوحي:

يعتمد أ.ساجد التحليل النقديّ لمتن النصوص التي تحتمل الوحي في العهد القديم، ويؤيِّد استنتاجاته وتأويلاته بشهادات للباحثين الغربيين. وقد كان منطلقه دينياً في نفي الوحي عن القصص الغريبة والأنساب التي لا فائدة من ذكرها، وهو بذلك يقيس واقع وحينا الإسلامي على ما يفترض أن يكون عليه وحيهم، فلا بد من عبرةٍ وراء كلِّ قصة، فالوحي الإلهي غايته هداية الناس للحق وحثُّهم على الخيرات. ولذلك فالنتيجة التي وصل إليها: أنَّ القرائن الداخلية تدلُّ على عكس الدعوى، ولو سلَّمنا بالنصوص التي تحتمل صحة الوحي فإنَّ وجود مثل هذه الغرائب والأنساب التي لا فائدة من ذكرها، تدلُّ على أنَّ العهد القديم هو مزيج من الأثر الإلهي والتدخُّلات البشرية(٢). وحال العهد الجديد لا يختلف عن ذلك، فأقوال المسيح عليه السلام ذُكرت في ثنايا قصة حياته، ولا يناقش هنا صحة نقل أقوال المسيح، وإنما يرى أن الأسفار بكل محتوياتها من قصة حياة المسيح ونسبه وغير ذلك ليست جزءاً مما نزل على المسيح من وحي.

---

(١) . انظر: المسيحية، ص١٧٥-١٧٧.

(٢) . انظر: المسيحية، ص ١٧٧-١٨٤.

وليؤكد نتيجته يبحث في آيات العهد الجديد عن ادعاء للإلهام، ويمكن تلخيص أدلَّته على عدم الإلهام، بالآتي: أن مؤلِّفي الأسفار لم يدّعوا الإلهام، ومقدِّمة لوقا خير دليل على ذلك. بالإضافة إلى احتواء العهد الجديد على ما يخالف العقل، وتناقض محتوياته.

وبسبب الآيات التي تحتمل إثبات الإلهام في الرسائل (بولس وغيره) يقول أ. ساجد بالمصدر الثنائي[المزج بين الإلهي والبشري] أيضاً كحال القديم[1].

ونلاحظ هنا قصوراً في تعريف المراد بالإلهام، وشروط الملهَمين. وقد انصبَّ جهده في هذا السؤال على الإبطال الداخليّ لفكرة أن يكون الكتاب كلُّه ملهَماً من عند الله. وسيلاحظ القارئ تدرج أ. ساجد في تحجيم حجم الأثر الإلهي على حساب التدخُّلات البشرية. وإن كان لا ينفي هذا الأثر الإلهيّ فيما بعد، بناءً على عقيدته في الكتب المنزلة على الأنبياء السابقين.

ويمكن تقسيم الأمثلة التي ذكرها أ. ساجد على مخالفة مضمون الأسفار للعقل: إلى مجموعتين: الغرائب والأساطير، وبعض المعجزات. فمن الأولى قصة اختبار الشيطان للمسيح، وإضافات مرقس التي تحمل نفَس القصص الشعبي، وحلول الأرواح النجسة، والتي تسربَّت من المحيط الثقافي أيضاً. ومن الثاني: سجود المجوس للمسيح عند ولادته، وتحرُّكه في بطن أمه عندما سلمت على أليصابات، والمعجزات التي حصلت بعد موته، ويلحق بذلك قصَّة موته وقيامته. ولا يوضِّح مقصوده بمخالفة هذه الوقائع للعقل، ففي حين نرى الشيخ أبو زهرة أنكر ما حصل بعد وفاة المسيح، ووضع تعليلات لذلك، اكتفى أ.ساجد باختيار ما رآه مخالفاً للعقل من المعجزات، ويبرِّر وجودها بأنَّها أُقحِمت بين النصوص تأثُّراً بالواقع زمن التأليف[2].

فإذن لدينا نصوص بشريَّة قطعاً، ونصوص تحتمل الوجهين. والضابط الذي نستنجه من ثنايا بحثه: أنَّ كلَّ ما يخالف العقل والأخلاق، وكلَّ ما لا فائدة من ذكره، وكلَّ ما حوى تناقضاً، فهو بشريُّ المصدر قطعاً.

---

[1] . انظر: المسيحية، ص١٨٥-١٨٦.

(٢) . انظر: المسيحية، ص ١٨٦-١٨٨.

شخصية المؤلفين، ومنهج التدوين وزمانه:

يشير أ. ساجد بدايةً إلى قضية أهمُّ من الثقة بهؤلاء المؤلفين، وهي قضية صحَّة نسبة هذه الأسفار إليهم، حيث لم تثبت النسبة تاريخياً. ويقول إنَّ المصدر التاريخيّ لا يعطي أكثر من الشك بوجود أثر إلهيّ، أو بأنَّ جميع الكتاب المقدس إلهي. فهو اعتمد وثائق التاريخ، وقدّم النتيجة: "ثنائية مصدر الكتاب المقدس".

إنَّ ما نقله عن الباحثين الغربيين، يؤكِّد بشرية العهد القديم تماماً، وقد أورد هذه الاقتباسات، دون أن ينفي أو يثبت وجود أثر إلهيّ هنا، وإن كان فيما سيأتي إيضاحٌ لاحتمالية بقاء أثر إلهي. ويلخِّص ما حل بالعهد القديم: من جهالة المؤلفين، وتساهلٍ في القبول، وأنه كان من عادة اليهود نسبة الكتاب لمؤلِّف قديم؛ ليحظى السفر بالسّلطة، كما يضع عامل الخراب والاضطهاد كمؤثر في التحريف. إذن كلُّ ما سبق أدَّى لوقوع التناقض والتعارض في السفر الواحد، وبين الأسفار المختلفة. وهذه الأسباب مجتمعة تبرِّر الإجابة بأنَّه لم يوجد منهج معتبر لتدوين هذا العهد[1].

وأمَّا العهد الجديد: فحاله كالقديم، من عدم دقَّة نسبة الأسفار لمؤلِّفيها، ومن جهالة المؤلِّفين. ويرجع أ.ساجد للوثائق التاريخية ليرى كيف دُوِّن هذا العهد: فقد قدّس أتباع الكنيسة الأولى العهد القديم فقط، حيث كانوا ينتظرون المجيء الثاني للمسيح، وعندما انقطع الأمل، كتبوا على ما تعارف عليه الناس في زمانهم، فلم يميّزوا بين أقواله وإضافاتهم. ويؤكِّد عدم صحة نسبة الأناجيل إلى من تنسب إليهم من الحواريين، وعلى فرض صحَّة نسبة إنجيل مرقص إلى مرقص صديق بولس، فإنَّ التحريفات كفيلة بنزع درجة الموثوقية عنه. ويوضِّح شحَّ المعلومات التاريخية عن هؤلاء المؤلِّفين. وقد اعتنى بإنجيل يوحنا: فبعد أن اعتمد رأي النقَّاد في استحالة أن يكون يوحنا الحواري هو المؤلِّف، ينقد محتوى هذا الإنجيل؛ حيث تظهر فيه آثار الفلسفة اليونانية والغنوصيّة، بالإضافة لاختلافه الجوهري عن الأناجيل الإزائية الثلاثة. ويعتمد على أدلة تاريخية، مثل عدم إشارة أسقف آسيا الصغرى بابياس (٦٠-١٣٠م) لهذا الإنجيل، وكذلك عدم ذكر الأب بولي كارب تلميذ يوحنا الحواري لهذا الإنجيل. ويدعم إنكار هذه النسبة بشهادات المتقدمين من القرن الثاني. ولا دليل يسعف من نسب هذا الإنجيل إلى يوحنا الراهب الذي هو من التلاميذ أو من تلامذتهم. وكذلك حال سفر أعمال

[1] . انظر: المسيحية، ص١٨٨-١٩٢.

الرسل والرسائل الأخرى، مع أنَّه دلَّل على عدم صحَّة قسم من رسائل بولس لا جميعها، ولكنَّه يرى في تأخُّر اعتراف الكنيسة بهذه الأسفار مؤيداً لعدم موثوقيتها، حيث كانت موضع شكٍّ في نظر الكنيسة[١].

ويمكن تلخيص منهج أ.ساجد بالآتي: طلب الدليل، النقد الداخلي (المتن) والخارجي (المؤيِّدات التاريخية)، افتراض صحَّة الرواية المسيحية جدلاً، واللجوء إلى إبطال الإلهام من ناحية أخرى؛ فإن سلِم جوابهم في أحد الجزئيات على الأسئلة التي وضعها كضوابط، لن تسلم لهم جميع الجوانب، وأخيراً الاستعانة بشهادة الباحثين المسيحيين.

إنجيل عيسى: ينطلق أ.ساجد من الحقيقة القرآنية بنزول الإنجيل على سيدنا عيسى، إلا أنَّ الرواية الدينية للمسيحيين لا تشير لوجود مثل هذا الكتاب المستقل لعيسى أو لحواريه. وفيما يتعلَّق بالأبحاث التي أظهرت وجود وثائق قبل الأناجيل، يكتفي بأن يضع وجود إنجيل عيسى بينها كاحتمال فرضيّ، ويذكره في هامش البحث[٢]. في حين اتخذ الشيخ أبو زهرة من هذه الأبحاث أدلَّة على فرضيته بوجود إنجيل مستقلٍّ لعيسى عليه السلام.

مصادر الأناجيل: يقسم أ.ساجد مصادر الأناجيل إلى شفهية ومكتوبة، فأمَّا الروايات الشفهية لأقوال المسيح وحكاية آلامه: فيرى أنَّ انتشارها فرضية لا دليل يُثبتها، كما أنَّ قصة المسيح تشبه ملاحم أبطال الإغريق، وأقواله لم تخل من زيادة ونقص-ومحل دراستها مبحث التحريفات-. وأما المصادر المكتوبة: فيذكر منها المصدر المجهول الذي يرمز له بQ، والذي استنتجه العلماء من التشابه بين لوقا ومتَّى، ولكن هذا المصدر لا يمكن أن يُعد عاصماً من التحريف، فلا نستطيع التيقن من سلامة وأمانة نقل لوقا ومتّى عن هذا المصدر، والاختلافات بين الإنجيلين خير شاهد على وقوع التحريف. ويسوق رأي ثلَّةٍ من الباحثين الذين أنكروا وجود أيَّة وثائق مكتوبة[٣]. والمؤلف هنا ينقل الاضطراب والاختلاف بين الباحثين في مصادر الأناجيل، ولا يسعى لتأييد رأي والتمسك به، وإن كان سياق كلامه يُظهر ميله للقول بعدم وجود وثائق

---

(١) . انظر: المسيحية، ص ١٩٦-١٩٩.

(٢) . انظر: المسيحية، ص١٩٢-١٩٣.

(٣) . انظر: المسيحية، ص١٩٣-١٩٥.

مكتوبة قبل الأناجيل. وإن كان في الفقرة السابقة قد وظّف الرأي القائل بعدم وجود وثائق مكتوبة قبل الأناجيل، وظّفه لدعم فرضية وجود إنجيل عيسى عليه السلام بين هذه الوثائق[1].

كيف ظهرت الأسفار المقدسة: يذكر أ.ساجد بعضاً من الفهارس التاريخية للأسفار المقدسة، إلى منتصف القرن الرابع تقريباً، وهذه الفهارس لم تحو جميع الأسفار القانونية اليوم، وكذلك فقد حوت أسفاراً أخرى حُذفت ولم يعترف بها فيما بعد، كسِفر هرمس، الذي كان يركّز على التوحيد، ويعلّق الأستاذ على هذا السفر المحذوف فقط، بأنَّه ربما لهذه الجريمة [أي إظهار التوحيد] أُخرج من قائمة الأسفار المقدسة، كما حلَّ بإنجيل برنابا. وهو هنا لم يُبسط القول في أسباب التلاعب بالتقديس وعدمه، وإنَّما جعله افتراضاً بقوله (ربما) ولم يدقِّق في الأسباب والعوامل الأخرى.

والنتيجة التي يصل إليها: أن التنازع على قدسية الأسفار كان موجوداً حتى النصف الأول من القرن الرابع. ويجعل من كلام الغربيين مؤيداً له، وإن كانت الاقتباسات التي ذكرها تجعل الاختلاف حتى أواخر القرن الثالث.

ثم يبحث في ثلاثة مسائل: كيف نال الكتاب المقدَّس درجة القداسة؟ ومن الذي قرَّر أنَّه وحي؟ وعلى أي أساس قُرَّر ذلك؟

يبدأ بالرواية الدينية اليهودية، حيث يعتقد اليهود بأنَّ الاعتراف بصحَّة الأسفار تمَّ في اجتماع كبير في الهيكل في عصر عزرا (القرن الخامس ق.م). إلا أنَّه يحاكم هذه الرواية إلى تحقيقات الباحثين، الذين ينكرون انعقاد هذا الاجتماع، ويرون في اجتماع علماء اليهود في بجامينا (٩٠-١٠٠م) احتمالاً أقوى لحدوث الاعتراف بالأسفار حينها. وإنَّ الخروج على هذه القرارات استمرَّ بعد هذا الاجتماع. وأمَّا الدافع لهذا الاجتماع: خوف اليهود من ضياع الأسفار بسبب الخراب، واختيار النصارى للكتب اليهودية القديمة وتصرُّفهم فيها؛ ولذلك عدّ اليهود سفر إرميا ودانيال وغيرهما ليست وحياً، وكان النصارى يقتبسون كثيراً من سفر إرميا نصوصاً عن المسيح. وأمّا المقياس الذي اعتمده اليهود في تصحيح الأسفار، فقد كان متساهلاً،

---

[1] . انظر: المسيحية، هامش٢/ص١٩٢.

فيُقبل السفر لقِدمه —وقد مرَّ نسبتهم السفر لمؤلِّف قديم، لإضفاء القداسة على السفر– وكذلك يُقبل إن كان مما يُقرَأ في المجالس الدينية، فطريقة الاختيار كانت إنسانية تاريخية لا علاقة لها بالإلهام والوحي.

ينتقل للكتاب المقدس المسيحي: فالنصارى تبَع لليهود في اختيار أسفار العهد القديم، حيث تبنَّوا ما أخذ به اليهود بتصرُّفات يسيرة[١]. وهنا نلحظ إشكالية أسبقية اختيار أسفار العهد القديم هل لليهود أم للنصارى، حيث ذكر أ.ساجد آنفاً أنَّ اختيار النصارى وتصرَّفهم هو أحد الأسباب التي دفعت اليهود لاختيار أسفارهم. كما وقع المؤلف في إشكالية عندما قال إنَّ النصارى تبنَّوا أسفار اليهود وأدخلوها كتابهم، بوصفها العهد القديم، فهذا يوحي بأنَّ العهد الجديد كان سابقاً في التقنين، مع أنَّه ذكر سابقاً أنَّ أتباع الكنيسة الأوائل ما كانوا يعرفون إلا أسفار العهد القديم على أنَّه كامل كتابهم المقدس[٢]. وربما لم يقصد بكلامه اختيار النصارى لأسفار العهد القديم بمعنى تقنينها، وإنَّما قصد تأويل النصارى لآيات العهد القديم، فأتباع الكنيسة كانوا يقدِّسون الكتب اليهودية المقدَّسة فقط، قبل أن ينفصل النصارى عن اليهودية تماماً، وقد نالت أسفار العهد الجديد قداسة أسفار العهد القديم[٣]. وبالرجوع إلى المصادر المسيحية نرى أنّ العهد القديم كان يُطلِق عليه النصارى (الشريعة والأنبياء) وفقاً للاصطلاح اليهودي في ذلك الزمن، ثم سُمِّي لاحقاً بالعهد القديم على يد النصارى[٤].

أمّا آليّة اختيار أسفار العهد الجديد: فيُرجعها المؤلف إلى عاملين: الأول: تسرُّب أقوال إلى تلك المجموعات المدوَّنة من أقوال المسيح، لم تكن ترضي في مضمونها زعماء الكنيسة[٥]، والثاني: انتشار الهرطقة والابتداع، حيث ادَّعت تلك الفرق الإلهام وفتحت باب التأويل على مصراعيه.

---

(١) . أشير هنا إلى دافع آخر لتقنين النصارى لكتابهم المقدس ذكرته الباحثة هيلين إيليربي، وهو حاجة النصارى للظهور بمظهرٍ رسمي موحد؛ ليشجعوا الرومان على قبولهم وقبول ديانتهم. انظر: الجانب المظلم في التاريخ المسيحي، ص٣٠، ٣١.

(٢) . إن ما تورده الدراسات من أن أتباع الكنيسة الأولى كانوا يقدسون العهد القديم على أنه كامل كتابهم المقدس، يحملنا على التساؤل عن طبيعة إنجيل عيسى الوارد ذكره في القرآن الكريم.

(٣) . انظر: المسيحية: قارن بين ص٢٠٠و ٢٠١، وبين ص٢٠١ و٢٠٢.

(٤) . انظر: النسخة اليسوعية، مدخل إلى العهد القديم، ص٣٩، ٥٠، ٥٥، والمدخل إلى العهد الجديد، ص٧.

(٥) . وهذا العامل مهمٌّ جداً في تصوُّرنا لترتيب المصادر عند الكنيسة.

وأمّا المعيار في الاختيار: فهو ملاءمة النصوص المختارة لعقائد الكنيسة، دون تدقيق في صحة الرواية، وقد تمَّ الاختيار على يد زعماء الكنيسة في المجامع التي عقدت لهذا الغرض، وقد استغرقت هذه العملية أربعة قرون حتى قُبِل العهد الجديد وشاع بوصفه كلاماً إلهياً بشكل أغلبي، ولذلك نرى الفهارس القديمة تختلف في الزيادة والإسقاط، وقد كان لبعض الأناجيل انتشاراً مكانياً محدداً. وهذه العملية إنسانية تاريخية لا علاقة لها بالإلهام، ويبيّن تناقض دعوى الإلهام مع الواقع؛ فاليهود والنصارى يدَّعون الإلهام لهذه الكتب، وهم مختلفون في بعضها، والفرق النصرانية مختلفة فيما بينها، وكلٌّ يدَّعي الإلهام. أمَّا المحتوى فهو إمَّا بشري، وإمَّا مزيج بين الإلهي والبشري[1].

بحث في مخطوطات الكتاب المقدس ونسخه:

بحث أ.ساجد عن مخطوط يعود لأحد المؤلفين الأصليين أو لزمن قريب من عصرهم، ليعطيَ مصداقيةً للنصوص الحالية. ثم بيّن استحالة وجود نسخة أصلية لأيِّ سِفر من الأسفار؛ لأنَّ الأسفار أُلِّفت على مدى عصور. وردَّ على إجابة المسيحيين الذين يصرُّون على قِدَم بعض المخطوطات، لإثبات أصالة النصوص، بأنَّه لا يوجد مخطوط يرجع لما قبل ق٤م، ولا يوجد مخطوط باللغة الأصلية (العبرانية أو الآرامية)[2]. ويضيف أ.ساجد أنَّه لا يوجد مخطوط يحوي أحد العهدين كاملاً، ومن ذلك مخطوطات قمران فهي لا تغطي جميع أسفار العهد القديم، وتاريخها يعود ١٠٠ق.م-١٠٠م، وتختلف عن النسخ المتداولة، ومن حيث المحتوى فهي تحتوي فحشاً ينزه الوحي عنه[3].

ثم بحث أ.ساجد في تطابق النسخ المتداولة مع المخطوطات الأصلية: وهو هنا يبحث في المخطوطات الأساسية للعهد القديم فقط. (النص الماسوري، والترجمة السبعينية، ومخطوطات قمران) فالأوَّل نجهل كاتبه، بالإضافة إلى تحسين اللغة الذي طرأ عليه وأدَّى لتغيير دلالات بعض العبارات. والثاني: أُدخلت عليه

(١) . انظر: المسيحية، ص ٢٠١-٢٠٨.

(٢) . وهذا يستحقُّ بحثاً أكثر، فاللغة الأصلية ليست محل اتفاق بين الباحثين. بينما يعتقد النصارى أنَّ أسفار العهد القديم وصلت بلغاتها الأصلية (الآرامية في معظم سفر دانيال وبعض مقاطع عزرا، والعبرية في سائر الأسفار). انظر: النسخة اليسوعية، مدخل إلى العهد القديم، ص٥٢.

(٣) . انظر: المسيحية، ص٢٠٨-٢١١.

تحسينات لغوية كالنص الأول، بالإضافة إلى مخالفته للأول. والثالث: يتَّفق حيناً مع النص الأول وحيناً مع الثاني.

فهذا حال المخطوطات القديمة فيما بينها، ووضعها مع النسخ المتداولة لا يقلُّ خلافاً. ويورد تقليل المؤمنين لأهمية الاختلافات، ويفترض جدلاً صحَّة كلامهم، إلا أنَّ ذلك لا يسعفهم دليلاً على الإلهام، ويورد كلاماً لباحثين غربيين يميّزون بين المهم وغير المهم من تلك الاختلافات. ومع أنَّ كلامه عن العهد القديم فقط، إلا أنَّ الأمثلة التي ساقها –من النسخ المدروسة– كانت من العهد الجديد ومن إنجيل متَّى تحديداً[1].

وجهة نظر المؤمنين: وضع أ.ساجد المؤمنين في خانة واحدة في ثنايا بحثه، فكان يستنكر إيمانهم بالإلهام مع ما في الكتاب من خلل واضح، ويستنكر إيمانهم بتدخُّل روح القدس فيما استحدث من تعديلات وتصويبات على النسخ، وقد كان له تدخلٌ قبل التعديلات أيضاً.

ثم فصّل موقف المؤمنين، فهم طائفتان: الأولى: طائفة المثقفين: ويعترف هؤلاء بوجود أخطاء وتناقضات في الكتاب المقدس، وأنَّ القيمة الدينية ليست متساوية في جميع النصوص، ومع ذلك يصرّون أن الله وراء ذلك. ويرى أ. ساجد أن هذا التناقض العقدي جعل من المسيحيين كارهين للأديان ولدينهم أيضاً؛ فجلاء الأخطاء أرغمهم على الاعتراف بها، ولكن الخوف من القول السائد جعلهم يصرُّون على القول بالإلهام. وقد أشار إلى استطلاع للرأي أجري على آلاف الأساقفة، أجاب معظمهم بأنَّهم لا يؤمنون بالإلهام.

والطائفة الثانية: الأصوليون: وهم يعدُّون الطائفة الأولى زنادقة وملاحدة، ولكنَّهم لا يملكون أدلَّة شافية للردِّ عليهم.

عند هذه المفارقات الإيمانية، يشير إلى أنَّهم لا يملكون كتاباً كالقرآن لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه[2]، وهذه الإشارة لا تصلح إلا لتذكير القارئ المسلم بهذه النعمة، حيث لم يسق دلائل صدق القرآن في هذه الدعوى، وبالتأكيد لم يقصد الاستدلال بالقرآن على صدق القرآن.

---

(١) . انظر: المسيحية، ص ٢١١-٢١٦.

(٢) . انظر: المسيحية، ص١٩٩، ٢١٦-٢١٩.

ويفصّل في موقف العلماء المسيحيين من وجود التناقضات: فمنهم من يتجاهلها، ومنهم من يسلِّم بوجودها دون تعقيب، ومنهم من تدفعه عاطفته الدينية إلى التبرير والتأويل.

فمن تبريراتهم أنَّ هذا الاختلاف دليلٌ على عدم تآمر المؤلِّفين. فيقلب أ. ساجد الدليل؛ حيث يؤخذ من مقدِّمة هذا التبرير نتيجة أخرى، وهي ألا علاقة لهؤلاء المؤلفين بالإلهام. ويؤخذ على أ.ساجد عدم تعرضه لمقصد النصارى من (الإلهام)، ليكون الردُّ منصباً على مرادهم، وربما ليبيِّن خلل مقياسهم من الأساس، لا أن يكتفي بتبيين معياره في موثوقية الكتاب.

ويناقش قول أوغسطين: (لو لم تجبرني الكنيسة على الإيمان بالأناجيل، لما آمنت بها)، ويرى أنَّ قوله يحوي مغالطة [الدَّور] حيث شهادة الكنيسة تقوم على نصوص الأناجيل(١).

ويؤخذ عليه استعماله مفردات قاسية في إنكاره على النصارى إيمانهم بالكتاب مع كلِّ هذه البيّنات(٢).

وأرى أنَّ موقف المؤمنين من هذه النسخ المدروسة يحتاج مزيدَ بحث، وخاصَّة أنَّ بعض التعديلات تؤثِّر في صلب الديانة. وربما يكون تقديس الكنيسة للتقليد جعل من اهتزاز الثقة بالكتاب غير ملغٍ للإيمان بشكل كامل. وفي قول أوغسطين السابق دلالة على هذا المعنى.

بحث في التناقض والتحريف: انطلق أ.ساجد من إخبار القرآن عن أهل الكتاب وحالهم مع كتبهم المقدسة، فقد كتموا وزيَّفوا وغيَّروا الوحي الإلهي، ومن المعيار القرآني في معرفة صحة الوحي من زيفه، وهو أن يكون الكتاب المنزَّل خالياً من التعارض والتناقض. فالمؤلف انطلق من حقائق القرآن، وقدّمها كحقيقة إيمانية، أكثر من كونها نتيجة يسعى للتدليل عليها في كلامه اللاحق، ولم يأت على تأكيد الحقائق القرآنية عند موافقة نتائج الأبحاث لها إلا في موضع واحد؛ وذلك حين أشار إلى عظمة الموقف القرآني، حيث أعلن عن تحريفات الكتاب المقدس في زمن كان غير مستساغ فيه ذلك، بينما اليوم تؤيِّد الشواهد والبينات قضية التحريف.

---

(١) . انظر: المسيحية، ص٢٥٢-٢٥٤.

(٢) . انظر: المسيحية، ص ٢٧١،٢٦٢،٢٥٣،٢١٨،٢١٧.

ولما ذكر موقف القرآن الكريم من تدليس أهل الكتاب، وقف عند اعتراضهم الشهير، من أنَّ القرآن مصدق للتوراة والإنجيل، ولم يبدأ في ردّه على هذه الشبهة بسرد مواضع ذكر تحريف أهل الكتاب في القرآن، ليوضِّح مقصد القرآن. وإنَّما بدأ بذكر المؤيِّد العلمي حيث تحدث سابقاً عن الخلل في سند ومنهج تدوين الكتاب وشيء من الخطأ في مضمونه، فهذه المسلَّمة تمنع أن يكون القرآن مصدِّقاً للكتاب المقدس بهذه الحال، فبقي أنَّه مصدِّق لهما حال نزولهما، كما هو مصدق لنبوة الأنبياء السابقين وإن كانت نبوَّتهما غير مستمرّةٍ إلى الآن.

ويردُّ على قول النصارى: إنَّ مقصد القرآن هو اتِّهام النصارى بالتحريف المعنوي لا الحقيقي، بآيات قاطعة الدلالة في القرآن تتَّهمهم بالكتمان وخلطهم الحق بالباطل ونسبتهم ما كتبوه بأيديهم إلى الوحي [البقرة:٧٩،٤٢][(١)]. لكن هذه الآيات التي استشهد بها تتكلم عن تحريف اليهود لا النصارى.

التناقض في العهد القديم: يقسم أ.ساجد التناقض إلى ستة أوجه: ١-الحوادث والقصص المتناقضة، كقصة بداية الخلق. ٢-التشابه في الحوادث؛ فالقصة بعينها تُنسب لأكثر من شخصية. وهو في أمثلته يستعين بتعقيبات لباحثين غربيين، وإن كان بعض ما أورده من تعقيب يَرِد كتأويل لهذا التناقض، كتسمية يعقوب بإسرائيل مثلاً؛ فقد ورد في سفر التكوين مرتين أن الرب سمّى يعقوب بإسرائيل، وكذلك ورد مرتين في سفر التكوين أن يعقوب سمّى مدينة "لوز" ب"بيت إيل. ويذكر أ.ساجد تعقيب أحد الباحثين الغربيين من أن الغالب أن التكرار يعد روايات متعددة للحدث لا أحداثاً تكررت. لا يعقب المؤلف على كلام الباحث، لكني أرى أن كلام الباحث يُخرج هذا المثال من خانة المتناقضات.

٣- المفارقات التاريخية: حيث يدلُّ تاريخ حدثٍ ما على أنَّه حدث بعد وفاة من ينسب السِّفر إليه. ٤-القوانين المتناقضة: وجميع الأمثلة التي ذكرها هي لأوامر تشريعية، ما عدا مثال رؤية الإله هل يموت بعدها الإنسان، أم لا. وأرى أن الأمثلة التشريعية تحتاج إلى بحث في وجهة نظر المؤمنين، فقد يكون لها توفيق إيماني معتبر. ٥-الاختلافات في الأسماء والأعداد: وهذا كثير في هذا العهد. ٦-الاختلافات الأسلوبية: التي دلَّت العلماء على تعدُّد مصادر العهد القديم، ويشير هنا إلى نظرية المصادر الأربعة.

(١) . انظر: المسيحية، ص٢٢٣-٢٢٤، ٢٥٥- ٢٥٦.

ويرى أنَّ كثرة التناقضات تعود إلى أنَّ الأسفار جمعت ودونت في عصور مختلفة، وعلى يد أشخاص مختلفين. وقد بقيت هذه التناقضات في الخفاء، إلى أن أظهرتها النهضة العلمية الأوربية وحركة الإصلاح الكنسي. ولا يشير إلى جهود علماء المسلمين، وإنَّما يركّز على المحيط المسيحي وجهد علمائهم. وهذه التناقضات مع تعدُّد المصادر دليل بشرية هذا العهد، ودليل ضعف مؤهّلات مؤلفيه[1]. وأرى أنَّ بشرية المصدر مبرّر كاف لوجود الأخطاء والعثرات، فكيف إذا تضافرت معها عوامل الزمن والاضطهاد والمؤثّرات المختلفة.

التناقض في العهد الجديد: يرى أ.ساجد أنَّه أكثر تناقضاً من القديم. ويبدأ بذكر الأمثلة على ذلك، ويبدأ بالمثال الأشهر (نسب المسيح). وإن كان المبحث يُعنى بالبحث في التناقض الداخلي لأسفار العهد الجديد، إلا أنَّه في قصة سفَر المسيح إلى مصر، أضاف إلى ذلك مخالفة القصة لكتب التاريخ القديم. وذكر بعض التبريرات الإيمانية لتعارض الوصايا، ورأى أنَّها فرضيَّات فقط.

وفي حديثه عن التناقض في المعجزات، يترك المؤلف معظم الأمثلة دون إبراز للتناقض، حيث تبقى القصص محتملة للتأويل؛ فيفهم من بعضها اختلاف في التعبير لكن المراد واحد، كقصة إحياء ابنة الرئيس، وقصة إماتة شجرة التين. ويبقى احتمال أن تكونا حادثتين لا واحدة، أو أنَّ إحداهما حوت زيادة في المعلومات لا تنفي الأخرى، كقصة شفاء المسيح رجلاً أو رجلين[2].

ويشير المؤلف أيضاً إلى تناقض إنجيل يوحنا مع الأناجيل الإزائية الثلاثة، فالثلاثة مع ما بينها من اختلاف، تعدُّ متشابهة بالمقارنة مع إنجيل يوحنا؛ فقد استخدم هذا الإنجيل لغة شديدة مع اليهود، حيث اتَّسعت فيه الخلافات بين اليهود والنصارى زمن تأليفه، كما أنَّ أقوال المسيح فيه مختلفة الأسلوب، ويختلف في سرد الوقائع والترتيب الزمني للأحداث، كما يبالغ في بعض الأفكار والعقائد، وتظهر فيه ملامح الفلسفة

---

(1) . انظر: المسيحية، ص٢٢٧-٢٣٥.

(٢) . انظر: المسيحية، ص ٢٣٦-٢٤٥.

اليونانية الغنوصية. ويؤكد أ.ساجد أنَّه يستحيل صدق جميع الأناجيل، فإمَّا أن نصدِّق الإزائية أو نصدِّق يوحنا. ولكنه يشير إلى تحريف يوحنا لشخصية المسيح، وكأنَّه بذلك يرجِّح مصداقية الإزائية على يوحنا[1].

التحريف في الكتاب المقدس: قبل أن يدخل أ.ساجد في قضية التحريف، يؤكِّد نتيجته بتحجيم الأثر الإلهي، فالكتاب المقدَّس عملٌ بشري، وقد يكون فيه آثارٌ إلهية. وهذه الآثار الإلهية تعتمد على مرجعيته الإسلامية –وإن لم يصرِّح بذلك– وليست مجاراة لدعوى الإلهام.

يعرِّف التحريف بأنَّه: تبديل لكلام الرب، أو إقحام كلام غيره فيه، أو تقديم كلام بشري على أنَّه كلام إلهي. ويشير إلى أنَّ صعوبة الاعتراف بالتحريف تفوق الاعتراف بالتناقض صعوبةً. ولم يجعل عنصر الإرادة شرطاً للقول بالتحريف.

ويقسم المؤلف التحريف في العهد القديم إلى ما يأتي: ١–حذف بعض الأسفار والآيات: استناداً إلى شواهد داخلية. ٢–التحريفات الناتجة عن تحسينات اللغة والترجمات، كالتحسين الذي طرأ على المتن العبري، وإضافات الترجمة السبعينية والفولجيت، وحال الترجمات الحديثة يشهد لذلك، ويستعين بأمثلة من النسخ الأوردية والإنجليزية للكتاب المقدس، ومن الأمثلة التي ذكرها: تحريف الآية التي كان يستدلُّ بها المسلمون على مجيء النبي مُحَمَّد ﷺ، وكاستبدالهم كلمة (بكة) بوادي البكاء، وأرى أنَّه أغفل ذكر المبرِّرات للقول بأنَّ هذا الحذف والتبديل في هذا المثال يعتبر تحريفاً، لأنَّ مثل هذه التصرفات كثيرة في النسخ المدروسة، فكلُّ طبعة تختلف عن سابقها بسبب نتائج أبحاث النقد الكتابي، فربما حذفوها هنا لدليل علمي.٣–ما تراجعوا عن التحريف فيه بعد النقد من علمائهم وعلماء المسلمين، وهذه المرة الأولى التي يشير فيها إلى جهد علماء المسلمين في هذا المبحث . ٤–نسب الفواحش إلى الأنبياء: اعتماداً على معياره الإسلامي–وإن لم يصرِّح–، من تنزيه هؤلاء الأنبياء عن الفواحش. ٥–التحريف في القوانين: وهنا يفسِّر بعض التناقض في التشريعات بأنَّ أحد الموضعين محرَّف، كتحريم الزواج من نساء الأمم الأخرى في سفري التثنية والخروج، بعد أن كان مسموحاً به، فهذا من قبيل تحريف اللاحق للسابق لملاءمة الظروف التاريخية[2].

---

(١) . انظر: المسيحية، ص٢٤٨–٢٥٢، ٢٩٦–٢٧٠.

[٢] . انظر: المسيحية، ص٢٥٥–٢٦١.

وأمّا التحريف في العهد الجديد، فيقسّمه إلى الآتي: ١-التحريف عند الاستشهاد بالعهد القديم. ٢-التحريفات الداخلية بين الأناجيل: يعتمد هنا على الرأي الذي انتهت إليه الأبحاث الغربية من أسبقيَّة إنجيل مرقس، وأن متَّى ولوقا اعتمدا عليه، وبناءً على ذلك تظهر التحريفات عند المقارنة بينهم في حدث واحد، مثل قصة طلب الفريسيين لآية. ٣-التحريفات الناتجة عن الترجمات والمخطوطات: يرى أنَّ من أبرز أسباب التحريف، تداول الأسفار باللغات المختلفة مدة طويلة قبل أن تعطي الكنيسة حكماً بالرفض أو بالتصديق. ويذكر أمثلة عن التحريف المتعمد الناتج عن المخطوطات والترجمات: كإدخال الهوامش في النص الأصلي، وكإلحاق عبارة (ابن الله) مع عدم وجودها في أقدم المخطوطات. ولم يوضِّح مبرِّره من أنَّ مثل هذه التحريفات إرادية متعمدة، كما أنَّه عزا كثيراً من أخطاء النساخ إلى أخطاء لا إرادية. ويشير إلى إدخال النُّسَّاخ المختلفين تصحيحات وإضافات على المخطوطات عبر القرون. كما يذكر أمثلة على التحريفات المعنوية المتعمدة: حيث تمَّ تحريف بعض الألفاظ من النسخ القديمة، لتقوية وتدعيم الأفكار الرائجة زمن التحريف. ويؤيِّد كلامه بأقوال باحثين مسيحيين[١].

ويمكننا تلمُّس منهجه في الاعتماد على المخطوطات –على كثرتها وتدرُّج أهميتها- من عبارتيه: (لم توجد هذه العبارة في كثير من المخطوطات القديمة) و (المخطوطات الموثوقة)، فينبغي أن يعتمد مبدأ الأغلبية ولكن الأغلبية المعتمدة من المخطوطات، وإن كان في أمثلته لم يسمِّ المخطوطات التي رجع إلها.

وقد أفرد فقرة للبحث في التحريفات التي يسلِّم جلُّ المختصين بتحريفها، ومنها الكثير مما يشكِّل أساس النصرانية: ويعرض نسخة الملك جيمس الشهيرة، والتي نُقِّحت وطُبِعت باسم (النسخة المنقَّحة والموثَّقة RSV) ويشير إلى اختلاف النسختين "الملهمتين" الكاثوليكية والبروتستانتية عن بعضهما. ومن أمثلة ما حُذف: خاتمة مرقس التي تتحدث عن الأحوال بعد قيامة المسيح، وحُذفت كلمات من إنجيل يوحنا تدلُّ على بنوَّة المسيح، وتمَّ حذف النص الشهير في التثليث يو٧:٥-٨ وإن كان باقياً في الطبعة الكاثوليكية تحت النظر والمراجعة[٢].

---

[١] . انظر: المسيحية، ص٢٧٠، ٢٧٢-٢٧٦.

(٢) . انظر: المسيحية، ص ٢٧٦-٢٨١.

يعقد أ.ساجد مقارنة مختصرة بين طريقة وصول القرآن والسنة النبوية، وطريقة وصول العهد الجديد: فالقرآن الكريم: موحَّد منذ البداية، وجمعه الخليفتان ودوَّنوه، واهتمَّ المسلمون بحفظه في الصدور، كما اهتمَّ المسلمون الأوائل بالنص العربي وبترجماته إلى اللغات الأخرى[١]. كما اهتمَّ المسلمون بالحديث، ووضعوا شروطاً لقبول الحديث سنداً ومتناً. ويعجِّل نتيجة المقارنة قبل البدء بذكر أفراد العنصر الثاني في المقارنة؛ حيث يقول: والأمر على العكس من ذلك تماماً في العهد الجديد، ثمَّ يسرد مبرِّراته. فالعهد الجديد بقي لفترة طويلة دون اهتمام، ولم تكن أمور الطبع والنشر في يد سلطة مركزية، ولم يحظَ بحفظ المؤمنين له في الصدور، وإنَّما اعتمد الأمر على النّساخ مما ضخَّم حجم القراءات المختلفة للعهد الجديد[٢].

وأما الحديث عن المعيار الأخير الذي وضعه أ.ساجد للكتاب الإلهي، وهو اشتراط خلو الوحي الإلهي من الأمور اللاأخلاقية، فسيأتي بحثه في الفصل السادس.

وخلاصة قوله فيما سبق: أنَّ الكتاب المقدس بقي عرضة للتحريف والإلحاق، بما في ذلك الآيات التي تخصُّ أسس الديانة. ولا يرى في مقارنة المخطوطات حلاً لهذه المشكلة المعقدَّة. وإن كان متحمسو النصارى يرون إمكانية الوصول إلى النص الأصلي عن طريق علم النقد الكتابي[٣]. وقد ذكرت مراراً تحجيمه للأثر الإلهي وعدم إلغائه. وهو هنا يبين ذلك؛ بأنَّه يمكن إثبات التحريف لآية ما، ولكن عدم الدليل على تحريف آية ما، فإنَّه لا يعني الثقة بمصداقيتها، وإنَّما تبقى محتملة للوجهين[٤].

إنَّ دراسة أ. ساجد قائمة على تحليل الكتاب المقدَّس إلى عناصر (مؤلفين، وحي، موافقة التاريخ،...)، ثمَّ إبراز الخلل في كل عنصر على حدة، وبحيث لو بقي احتمال سلامة أحد العناصر من النقد،

---

(١) . ولكن ترجمة القرآن الكريم ارتبطت بالاستشراق، وابتدأت على أيدي المستشرقين، وكانت البدايات في القرن الحادي عشر الميلادي. انظر: بحث بعنوان: ترجمة معاني القرآن الكريم والمستشرقون، أ.د. محمَّد مهر علي، ص١،٢.

(٢) . انظر: المسيحية، ص٢٧١.

(٣) . وقد رد د. سامي العامري على هذه الرؤية، ورأى استحالة الوصول إلى النص الأصلي للعهد الجديد، انظر:

Hunting for the Word of God, Dr.Sami Ameri, p.9-36

(٤) . انظر: المسيحية، ص٢٨١،٢٨٢.

فإنَّ المعارض الخارجي؛ أي خلل العناصر الأخرى كفيل بترجيح كفَّة الجانب البشري على الإلهي. ولم ينف بقاء أثر إلهي، وإن كان ما أورده كفيل بذلك، وذلك بسبب إيمانه بأنَّ التوراة والإنجيل في أصلهما وحي من الله.

المبحث الثالث: المجامع المقدسة:

من المتفق عليه في الكتابات الأكاديمية أنَّ العقيدة النصرانية تطوَّرت، وكان للمجامع دور بارز في صياغة المسيحية كما نعرفها اليوم. وسأركِّز في هذا المبحث على هدف العلماء من سردهم لتاريخ المجامع، وعلى بحثهم عن مصدر سلطتها، وسيكون مجمع نيقية نموذجاً لجهد العلماء؛ لأنَّه المجمع الأبرز برأيهم، والذي نال اهتمامهم أكثر من غيره من المجامع.

المطلب الأول: جهود الشيخ أبو زهرة في دراسة المجامع المقدسة:

ركَّز الشيخ أبو زهرة في دراسته للمجامع على ثلاثة محاور أعلن عنها، وهي (تاريخ المجامع، وأسبابها، وقراراتها) وأوضح أنَّه سيسلط الضَّوء على القرارات العقديَّة أكثر من غيرها.

وأما هدفه من دراسة المجامع فهو الكشف عن تطور العقيدة النصرانية، وبالتحديد تشكُّل عقيدة التثليث التي مرَّت بأطوار حتى وصلت إلى صورتها الحالية. وبهذا سيتبع الشيخ أسلوب الاستنتاج وسيعمل على تأكيد هذه النتيجة المقدّمةِ هنا.

المعنى الديني للمجامع، ومصدر سلطتها: يعرِّف المؤلف المجامع: بأنَّها جماعات شورية، سنَّها الرسل لدراسة العقائد والتشريعات، وأوَّلها كان اجتماع الرسل في أورشليم بعد ٢٢عاماً من وفاة المسيح.

ويبرِّر الشيخ اهتمامه بالمجامع العامَّة (أي التي توافق على قراراتها كل الكنائس أو أكثرها) دون غيرها، باتباعه منهجية أحد الكتّاب النصارى في ذلك، وهو نوفل بن نعمة الله نوفل (ت١٨٨٧م) في كتابه سوسنة سليمان في أصول العقائد والأديان[1].

مجمع نيقية ٣٢٥م: يبدأ المؤلف بعرض تاريخ هذا المجمع؛ لعظيم أثره، ولكونه أول المجامع. ولا يكتفي بسرد الواقعة التاريخية وصفاً، وإنَّما يحاول البحث في أسبابها. حيث يذكر أنَّ لهذا المجمع سبباً بعيداً وسبباً مباشراً، فالأول كثرة الاختلاف حول طبيعة السيد المسيح، ويفسِّر حصول ذلك بدخول طوائف من الوثنيين في المسيحية أثَّروا فيها بمعتقداتهم الأولى، وكذلك بسبب دخول فلاسفة حاولوا فهم المسيحية في ضوء

[1] . انظر: محاضرات، ص١١٠-١١١.

فلسفتهم. وهذه الاختلافات ظهرت في عهد الأمان (عهد قسطنطين) وقد كانت مضمرة أيام الاضطهادات. وأمَّا السبب القريب فهو بدعة آريوس. حيث يرى الشيخ أنَّ آريوس كان موحِّداً اعتماداً على نصٍّ للمؤرخ ابن البطريق يقول فيه: "كان [آريوس] يقول أنَّ الآب وحده الله، والابن مخلوق مصنوع، وقد كان الآب إذ لم يكن الابن" ووفقاً للمصادر النصرانية، فقد انتشرت الفكرة على يد آريوس، وإن كانت معروفة قبله. ويستنتج الشيخ من ذلك النص أنَّ آريوس كان موحِّداً لله ولا يؤمن بألوهية المسيح. وينقل في موضع لاحق عن ابن حزم قوله بتوحيد آريوس[1].

يلخص الشيخ وقائع هذا المجمع: فقد اختلفت آراء المجتمعين في طبيعة المسيح، وقد كان عددهم ٢٠٤٨ شخصاً، لكن قسطنطين مال إلى رأي المؤلهة وهم ٣١٨ شخصاً فقط، فاجتمع بهم وحدهم، وقرَّر المجمع ألوهية المسيح[2]. وأمَّا النقد المنطقي الذي وجَّهه فيتلخَّص بالنقاط الآتية:

– يتساءل عن معيار ترجيح رأي الـ ٣١٨ أسقفاً؛ ألم يحظ رأيٌ بالكثرة المطلقة حتى لجؤوا إلى الكثرة النسبية؟ وتصح الكثرة النسبية معياراً إذا علمنا أنَّ مؤيِّدي آريوس كانوا أكثر من ٧٠٠ أسقف. ويسير في إيضاح الخلل في المعيار بذكره للاحتمال التبريري الإيماني؛ وهو أنَّ معيار الاختيار كان غلبة هذه المجموعة في المناظرة على بقية الفرق. ويردُّ عليه بأنَّ الاختيار كان بسبب تدخُّل السلطة في تكوين رأي الـ ٣١٨ أسقفاً وإقراره، ويستدلُّ برواية تاريخية سيقت بلفظ التضعيف ودون أن يوثقها "حيث يروى" أنَّ هؤلاء الـ ٣١٨ أسقفاً لم يكونوا متَّفقين على القول بألوهية المسيح، لكن تحت سلطان الإغراء بالسلطة أو الرهبة منها أو كلا الأمرين أقروا بألوهية المسيح.

– ينقد سلطة المجمع الكهنوتية، حيث فرض المجمع لنفسه سلطاناً كهنوتياً على الناس، وقرر أنَّ تعاليم الدين لا تؤخذ من الكتب المقدسة، بل من أفواه العلماء.

وكلام الشيخ يعني أنَّ سلطة المجامع بدأت مع هذا المجمع، وإن كانت فكرة المجامع قد سنها الرسل كما مر آنفاً.

---

[1] . انظر: محاضرات، رأي ابن حزم: ص ١٣٨.

[2] . انظر: محاضرات، ص١١٢-١١٦.

ويرى الشيخ أنَّ سلطة المجامع هذه تخالف نصوص الكتاب المقدس (تعلمون أن رؤساء الأمم يسودونها، وأن أكابرها يتسلطون عليها. فلا يكن هذا فيكم..) متَّى: ٢٠/ ٢٥، ٢٦. فهم بإعطاء المجامع هذه السلطة التشريعية الملزِمة قد خالفوا كتابهم المقدس.

– ينقد قرارات المجمع داخلياً، فهذا المجمع أمر بتحريق الكتب التي تخالف رأيه، لاعتقاده صواب رأيه، لكن لا يمكننا التسليم برأيه إذا علمنا أَّن المجامع اللاحقة له أعادت إلى دائرة التقديس بعض الكتب التي حرّمها هذا المجمع. فإذا كان رأيه بالكتب المقدسة لحقه التعديل، فرأيه بغيرها من القضايا أولى بالتعرض للخطأ. فهو هنا يستدلَّ عليهم بما يؤمنون به.

– يشكِّك في إيمان قسطنطين عندما كان راعياً للمجمع؛ حيث يعتمد رواية المؤرخ أبوسيبوس التي تقول أنَّه عُمِّد على فراش الموت، والتعميد إعلان دخول المسيحية، فهو إذن لم يكن مؤمناً زمن المجمع –وقد مر معنا في الفصل السابق أن بعض المؤرخين يرى أن تأخير المعمودية كان عادة في زمانهم[١]–. ويعلِّل موقف قسطنطين بأحد احتمالين: فهو إمَّا كان ساعياً لتقريب النصرانية إلى الوثنية، وإمَّا –على الأقل– عندما رجَّح بين آراء المجتمعين، رجَّح الأقرب إلى وثنيته، فهو إمَّا متَّهم بالتحريف، أو أنَّ ترجيحه لم يكن قائماً على رجاحة الحجج. وبذلك يكون الشيخ أبو زهرة قد أكَّد عدم سلامة معيار الترجيح[٢].

البحث عن التوحيد: يلاحظ القارئ أنَّ الشيخ في محاولته إثبات عدم أصالة عقيدة التثليث وألوهية المسيح، كان باحثاً عن الملامح التوحيدية ومبرزاً لها؛ بدءاً بآريوس ثم نسطور الذي أنكر ألوهية المسيح وعدّه إنساناً مباركاً وملهماً من الله[٣]. فالمجامع اللاحقة لم يختف فيها صوت الموحدين، كمجمع صور مثلاً. (وهو مجمع خاص، لكن ساقه ليؤكِّد أنَّ الغلبة العددية كانت للموحِّدين، فهم الأكثرية في نيقية العام، وهم جميع الحضور ما عدا بطريرك الإسكندرية في مجمع صور الخاص، ليستنتج أنَّهم كانوا يمثِّلون العامَّة من الشعب. وكذلك يشير إلى مناطق انتشار فكر آريوس، ليستدلَّ على كون أغلبية النصارى كانوا موحِّدين. ويرى الشيخ

(١) . انظر: ص ٧٥من هذا البحث.

(٢) . انظر: محاضرات، ص١١٦–١١٨.

(٣) . انظر: محاضرات، ص١٢٤.

أنَّ الموحِّدين ناضلوا بكثرتهم وقوَّة إيمانهم وسعة حيلتهم. لكن انتصرت عليهم السلطة الحاكمة وبقايا وثنيتها[1].

ويتابع الشيخ وصفه لوقائع المجامع اللاحقة، مبيناً ما رافق تشكل العقيدة النصرانية من أخذ ورد وتعاقب المجامع في إبطال كل مجمع لقرار سابقيه، ويرى الشيخ أن مجمع خلقيدونية وما تلاه لا يصح وصفهم بالمجامع المسكونية، لانشقاق الكنيسة القبطية في مجمع خلقيدونية[2].—وسيأتي الحديث عن بعض هذه القرارات في الفصل الآتي-.

وقد حاول الشيخ تأكيد عدم أصالة التثليث والقول بألوهية المسيح، واستنكر دور السلطة في تغيير إيمان الناس. كما أشار إلى دور الوثنية المتغلغلة في النفوس والأفلاطونية الحديثة في تمرير هذه العقائد، بل اختلاقها. ولكن لم يُشِر لعوامل اجتماعية أخرى ساهمت في صياغة وشرعنة قرارات المجامع. ولم يشر —إلا عرَضاً- لدور المجامع في تقنين الكتاب المقدس. ولم يتعرَّض لأدلة المجتمعين إلا في مناقشته الكلامية لأحد أدلَّة تأليه روح القدس، وسيأتي تفصيل ذلك في الفصل الآتي.

المطلب الثاني: جهود د. عرفان عبد الحميد في دراسة المجامع المقدسة:

يبدأ الدكتور بتعريف المصطلحات وبيان أصلها اللغوي؛ فهذه الملتقيات عُرفت بالسينودس synodos وهي مشتقة من كلمة يونانية وتعني الاجتماع من أجل المناقشة في القضايا اللاهوتية، ومع أنَّ كلمة المجامع والسينودس تستخدم في التراث الإغريقي الأرثوذكسي لدلالة واحدة، فإنَّ مصطلح السينودس يدلُّ في غالب الأحيان على المجامع الخاصة، بينما يدلُّ مصطلح المجامع council على المجامع المسكونية .

تعريف المجامع ومصدر سلطتها: يعرّف د.عرفان المجامع بأنها: اجتماع القادة الروحانيين لتقرير قواعد الإيمان، تجاوزاً للاختلاف وتحديداً لجوهر المسيحية. وأمَّا أصل فكرة المجامع، فيُرجع أصلها إلى التقليد الذي كان معروفاً عند اليهود باسم المجلس الأعلى أو المحكمة العليا (السنهدرين)، وما تلاه من مجمع السبعين،

(١) . انظر: محاضرات، ص١١٩-١٢١.

(٢) . انظر: محاضرات، ص١٣١.

ومجمع أورشليم الأول بين عامي ٤٨ و٤٩م[١]. وهذا الأخير هو الذي أرجع إليه الشيخ أبو زهرة سُنَّة المجامع، وهو أول مجمع للرسل المسيحيين.

ويبين المؤلف أن المجامع استمدت سلطتها حين جعلت قراراتها عقائد تستند إلى المرجعية المعصومة أي كلام الرسل. بالإضافة إلى المحاولات التي جرت في القرون الأولى، والتي سعت إلى تثبيت السلطة الكهنوتية باعتبارها سلطة مقدسة متوارثة، والتي انتظمت في صورة هيكلية متدرجة في المقامات[٢].

أمّا تدخل الأباطرة في الشؤون الدينية وتدخل السلطة السياسية مع السلطة الدينية فيفسّره المؤلف بأن سلطة أباطرة الرومان جاءت على مستويين؛ فلأنهم رومانيون فقد عدّوا أنفسهم الورثة التاريخيين والشرعيين للأباطرة الوثنيين في الجانب السياسي، ولأنهم مسيحيون فقد عدّوا أنفسهم ممثلين للسلطة الروحية للرسل، ولقبّوا أنفسهم ب"رسل عيسى" ولذلك تدخلوا في الشؤون الإدارية وفي الطقوس وأصول العقائد دون معارضة تذكر، وبهذا نفهم تدخل قسطنطين في مجمع نيقية[٣].

ويهدف د.عرفان من دراسته للمجامع: أن يكشف عن تشكّل عقيدة التثليث باعتبارها ركن الإيمان الأول، ولذلك سيركِّز على المجامع الثلاثة المسكونية (نيقية وأفسس الأول وخلقيدونية) من أصل سبعة مجامع مسكونية[٤]، بينما توقَّف الشيخ أبو زهرة عن وصف المجامع بالمسكونية بدءاً من خلقيدونية وما تلاه، لانشقاق الكنيسة القبطية في مجمع خلقيدونية. وما يلي السبعة هي بالاتفاق غير مسكونية لانفصال الكنيسة الشرقية عن الغربية. كما سيقف د.عرفان مع مجمع الفاتيكان الثاني (١٩٦٢-١٩٦٥م) لأهميته في هذا العصر.

مجمع نيقية ٣٢٥م: وكمدخل لدراسة المجامع، يشير إلى سبب انعقادها الرئيسي، وهو إشكالية المسيحية في التوفيق بين التوحيد الموروث وبين الإيمان بألوهية المسيح وروح القدس. وسبب انعقاد هذا المجمع

---

(١) . انظر: النصرانية، ص١٧١-١٧٢.

(٢) . انظر: النصرانية، ص١٤٧.

(٣) . انظر: النصرانية، ص١٥٠-١٥١.

(٤) . انظر: النصرانية، ص١٧١-١٧٢.

بالتحديد: هو النظر في بدعة آريوس الذي حاول العودة بالمسيحية إلى أصولها التوحيدية. فاجتمع ٣١٨ أسقفاً لبحث القضية، وهنا يسوق رأي الشيخ أبو زهرة كاحتمال مقبول، من أنَّ هذا العدد من الأساقفة هو جزء بسيط من عدد المجتمعيين الكلي، وإنَّما هؤلاء هم مؤيّدو ألوهية المسيح فقط، ويذكر أنَّ هذا يوافق ما ذهب إليه اليعقوبي (ت٨٩٧هـ) والمسعودي (٩٥٦هـ)[١]. ونتائج هذا المجمع: التسوية بين الآب والابن في الجوهر، وقد شاع مصطلح التثليث واستقر بعد هذا المجمع، كما كان هذا المجمع بداية لتدخُّل السلطة في الشؤون الدينية.

ويتابع الدكتور مسيرة الفكر النيقاوي متبعاً السرد التاريخي، حيث لم يستتب الأمر لهذا الفكر، بل ظهرت الفجوة بين الغرب اللاتيني ومصر المؤيدين لنيقية، وبين الشرق البيزنطي الذي يرى بدعة المساواة بين الله والمسيح، وحتى الامبراطور المؤيد لنيقية انقلب عليهم بعد ثلاث سنوات وأعاد الآريوسيين إلى مناصبهم.

وبعد وفاة آريوس، انقسم أتباعه إلى فئة الغلاة: رافضي تشبيه الآب بالابن، وسموا بالأنوميين (والكلمة من أصل يوناني، وتعني نفي التشبيه). وإلى فئة المعتدلين: القائلين بالتشابه في الذات والجوهر، وذلك بعد اعترافهم بأنَّ المسيح كلمة الله، واستخدموا لفظ هوميوس ويعني التشابه.

ولخمس سنوات تالية بقي الخلاف حول قبول قانون نيقية وعُقدت العديد من المجامع، حتى تمَّ إقرار قانون نيقية وتأليه روح القدس في مجمع القسطنطينية الأول ٣٨١م والذي اختلفت حوله الكنيستان الشرقية والغربية[٢].

وبنفس المنهج (السرد التاريخي) يدرس المجامع اللاحقة، وكلامه يكمّل كلام الشيخ أبو زهرة ويزيده وضوحاً، بسبب تعقُّبه التاريخي الدقيق للمحطَّات البارزة في تشكل العقيدة وافتراق الكنائس. لكن نقف مع شرحه لعقيدة نسطور لأنَّه يشرحها بطريقة مختلفة عما أورده الشيخ أبو زهرة. فبينما يبسّط الشيخ أبو زهرة عقيدة نسطور؛ فقد كان موحِّداً لله وقائلاً إن المسيح إنسان ملهم ومبارك، نرى د. عرفان يقول بأن نسطور كان يؤمن بالطبيعتين للمسيح؛ فالمسيح إنسان خالص، لكن الألوهية حلَّت فيه على سبيل الامتزاج، وبالتالي

---

(١) . راجع: تاريخ اليعقوبي، ج١/ص١٥٣، ومروج الذهب، ج١/ ص٣١٧، وانظر: النصرانية، ص١٨٩.

(٢) . انظر: النصرانية، ص١٧٣-١٧٧.

فمريم ليست والدة الإله، والمسيح ليس ابناً لله على الحقيقة، بل هو كذلك بالاشتراك في التسمية مع الابن أي مع كلمة الله الأزلي[١].

ويركز د.عرفان في المجمع المعاصر (الفاتيكاني الثاني ١٩٦٢-١٩٦٥م) على نظرة الكنيسة الكاثوليكية المنفتحة على الأديان والثقافات ومن لا دين له، ومحاولة إصلاح العلاقة مع اليهود. ويعلِّل هذا الاتجاه بأنَّه محاولة من الكنيسة لمواجهة التحديات، وإعادة الثقة بالمسيحية، ووضع حلول عملية لتجاوز المأزق التاريخي والفكري[٢]. وتشكل العلاقة بين الأديان قضية محورية في فكر د.عرفان، وكذلك تشكل العلاقة بين اليهودية والمسيحية قضية مركزية في هذا الكتاب.

المطلب الثالث: جهود د.حسن الباش في دراسة المجامع المقدسة:

يهدف د.الباش من دراسته للمجامع إلى إظهار الاختلاف بين ميل نصارى الغرب إلى التثليث وميل نصارى المشرق إلى التوحيد، فيبحث فيما أضافته هذه المجامع على العقيدة الأصلية[٣]. يظهر من عرضه السريع لعدد كبير من المجامع، أنَّه أراد إظهار الإضافات المتتالية التي لحقت النصرانية، بالإضافة لإبراز التخبط في اتخاذ القرارات، حيث تخطِّئ بعض المجامع بعضها الآخر[٤].

لم يكن مجمع نيقية أول المجامع في نظر د.الباش بل ذكر مجمعاً من ثلاثة عشر أسقفاً اجتمعوا في أنطاكيا بعد وفاة بولس، وقرروا لعن بولس ولعن من يقول بقوله. ولا يعقب الدكتور على أهمية هذا المجمع من عدمها. ولا تخفى أهمية الأصوات المناوئة لبولس من داخل المسيحية[٥].

---

[١] . انظر: النصرانية، ص١٧٨، ١٨١-١٨٢.

(٢) . انظر: النصرانية، ص١٨٤-١٨٧.

[٣] . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/ ص٢٠٤-٢٠٥.

[٤] . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/ ص٢٠٥-٢١١.

(٥) . وتشير المصادر إلى مجمع أورشليم الأول ٤٨-٤٩م والذي عقد أثناء نشاط بولس ودعوته، وعقد من أجل مناقشة ما أحدثه بولس، انظر: النصرانية، د.عرفان، ص١٧٢.

مجمع نيقية ٣٢٥م: يشكّل هذا المجمع برأي د. الباش مرحلة جديدة في عقيدة المسيحية الغربية. ويسرد الاختلافات الكثيرة حول السيد المسيح، ويورد الآية القرآنية كمصدّقة للروايات التاريخية، وهي قوله تعالى: ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا﴾ [النساء:١٥٧]. ولا يورد الردَّ على بدعة آريوس بالتحديد كسبب للاجتماع، وإن كان طرد آريوس ضمن نتائج هذا المجمع. وعقيدة آريوس هي وحدانية الله عز وجل، أمَّا المسيح فليس أزلياً بل خرج من العدم مثل بقية الخلائق.

ويرى الدكتور أنَّ الـ ٣١٨ أسقفاً اتفقوا على رأي واحد (المساواة بين الآب والابن) وظفروا على غيرهم بالمناقشة، لذلك صنع لهم قسطنطين مجمعاً خاصاً بهم[١]. ود.الباش يقبل الرواية المسيحية دون نقد لها على عكس ما فعل الشيخ أبو زهرة.

وقد نال مجمع نيقية دراسة مستفيضة، بينما اقتصرت دراسة المجامع اللاحقة على ذكر أهمّ ما أضافته هذه المجامع إلى النصرانية من عقائد (تثليث، وطبيعة المسيح)، ومن سلطة للكنيسة أو لبابا الكنيسة. وقد اعتمد المؤلف على الوصف لأبرز وقائع هذه المجامع، ليؤكد موقفه من أن المجامع عبثت بالعقيدة النصرانية، ولم يعمد إلى التحليل أو التعقيب، ورافق ذلك عدم لجوء المؤلف إلى توثيق معلوماته عن المجامع، وربما كان ذلك لشهرة معظم المعلومات التي أورده عن المجامع.

المطلب الرابع: جهود أ.ساجد مير في دراسة المجامع المقدسة:

درس أ.ساجد المجامع ضمن دراسته لتطور النصرانية؛ حيث أرفق التطور العقدي بمصدره من المجامع المختلفة. أمَّا هدفه من دراسة المجامع: فكان إبراز دور الملوك في تسيير هذه المجامع، وبالتالي تغييرهم للعقيدة النصرانية. فهو يركّز في كل مجمع على دور الإمبراطور الذي دعا إلى عقده.

سبب ظهور المجامع: يرى المؤلف أنه في بداية القرن الرابع وبعد إحلال السلام بمرسوم ميلانو ٣١٣م على يد قسطنطين، ظهرت الخلافات والمجادلات الحادّة بين علماء النصارى، وتدخل الحكّام في الشأن

[١] . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/ ص٢٠٥-٢٠٧.

الديني، لرغبتهم في الاستقرار والسلام في بلادهم[١]، ولذلك " أُخترعت، وبموافقة الملوك وزعماء الدين معاً، طريقة غريبة للغاية، وهي حق التغيير والتبديل في الأمور الدينية للأساقفة..."[٢]. فالمؤلف هنا لا يُرجع نشوء فكرة المجامع إلى أصل ديني، ولا يشير إلى المعنى الإيماني الذي يعتقده المؤمنون.

مجمع نيقية: يبرز أ.ساجد دور قسطنطين في الدعوة لعقد هذا المجمع تحقيقاً لأمن دولته، ثمَّ يبيِّن دوره في تأييد معارضي آريوس، وفي إدخال مصطلح (وحدة الجوهر) الذي يخلو منه الكتاب المقدس، أمَّا عقيدة آريوس: فلا يشير إلى أنَّه كان موحِّداً، وإنَّما لم يكن مغالياً في المسيح، فالابن غير أزلي وإنما من خلق الله[٣]. وأمَّا مصدر الفكر الذي انتصر في نيقية فهو الفكر المتأثُّر بالفكر اليوناني[٤].

ويرى أ.ساجد أن المجامع قامت على إعجاب أحد آباء الكنيسة بفلسفة ما، مع حصوله على تأييد من الملك، فيُفرض رأيه عقيدةً. ولم يكن يشترط موافقة العقيدة للكتاب المقدس، بل تُقبَل الفكرة أولاً، ثمَّ يأوَّل الكتاب المقدس ليوافقها[٥]. وهذه المجامع المؤيَّدة من الملوك كان لها دور كبير في تحريف العقيدة[٦]، وفي التصويت على الكتاب المقدس[٧].

وهكذا يبيِّن دور الأباطرة في عقد المجامع اللاحقة، وتقرير ما يوافقون عليه. وفي عرضه لعقيدة نسطور يختصرها برفض نسطور لمقولة أنَّ مريم أمُّ الإله، ثم تراجعه عن ذلك، ومع ذلك بقي لنظريته أتباع حتى وقت

---

(١) . انظر: المسيحية، ص٧٣.

(٢) . المسيحية، ص٧٣.

(٣) . انظر: المسيحية، ص ٧٣-٧٧، ١٥.

(٤) . انظر: المسيحية، ص ٦٨.

(٥) . انظر: المسيحية، ص ٧٨.

(٦) . انظر: المسيحية، ص ٨٣-٨٤، ٩٥، ١٢٤-١٢٥.

(٧) . انظر: المسيحية، ص٢٠٤.

قريب. وبالمقارنة مع التسلسل الدقيق الذي أورده د.عرفان تُفهم الفجوات التاريخية المغفلة الذكر هنا، وتتضح للقارئ نظرية نسطور وأتباعه من بعده وانتشار مذهبه[١].

إنَّ العلماء –موضع الدراسة– لم يبينوا تراتبية المصادر الكنسية التي تكلَّمنا عنها في تمهيد هذا الفصل، ويُفهَم من كلام اللاهوتيين المعاصرين أنَّها تحمل قيمةً أفقية متساوية يكمِّل بعضها بعضاً. حيث يحاول المعاصرون تصحيح الفهم لقول آباء الكنيسة "يسيرون حسب قواعد الإيمان" من أنَّهم قصدوا أَّن المقياس هو الكتب المقدسة، بينما المقياس الذي يفهمه المعاصرون من هذه العبارة: هو التعليم الذي نقله الرسل إلى الكنيسة "التقليد" والذي يشكل الكتاب المقدس جزءاً منه[٢]. وبهذا تتخلَّص الكنيسة من كثير من النقد الذي وُجِّه لها في قضية اختيار المجامع للنصوص المقدسة، ومخالفة المجامع للنصوص المقدَّسة، فلا يستطيع أحد تقييم قرارات المجامع اعتماداً على الكتب المقدسة، لأنَّ الكتب والمجامع وغيرها، تشكّل وحدة تسمى التقليد فلا يعلو جزء من التقليد على جزء آخر، وإنَّما يفسِّر ويكمِّل بعضه بعضاً.

(١) . قارن بين المسيحية، أ.ساجد، ص٨١، ٨٢. وبين النصرانية، د.عرفان، ص١٧٨-١٨٣.

(٢) . انظر: مقدمات في الكتاب المقدس، مجموعة من المؤلفين، والمقتبس منه هنا هو من كلام الخوري بولس الفغالي، ص١٢.

المبحث الرابع: مناقشة أبرز المسائل:

– مكانة التشريع اليهودي:

يتضح من كلام الشيخ أبو زهرة علوَّ مكانة العهد الجديد على القديم، لذلك اهتمَّ بدراسته وأغفل دراسة القديم، واكتفى بالإشارة إلى عدم التزام النصارى بتشريعات العهد القديم، وكذلك لم يدرس د.الباش العهد القديم، ولكنَّه حاول التوفيق بين مقتضاهما، وجعل الرهبان مؤوِّلين للآيات بما يجعلها مخالفة للعهد القديم، وينقل عن النصارى المعاصرين ما يفيد إعراضهم عن العهد القديم. بينما كانت إشارة د. عرفان للعهد القديم تبرز الصلة بين العهدين والعلاقة المتأرجحة بين قبول للعهد القديم وتوفيق للمعتقدات بينه وبين العهد الجديد، وبين رفض لقداسته. في حين أعطى أ.ساجد العهدين ذات المرتبة في نظر المؤمنين مع ما بينهما من اختلاف.

وعلى هذا فهم متَّفقون على علوِّ شأن العهد الجديد تصريحاً أو تلميحاً، ماعدا أ. ساجد. وعند النظر في كتب النصارى المعاصرة نجد مصداقاً لكلام د. عرفان؛ حيث نجد مثلاً استنكاراً لمحتويات العهد القديم وغرائبه[1]. ونقرأ في النسخة اليسوعية للكتاب المقدس ما معناه: ويحسن بنا ألا نبالغ في التفريق بين الاثنين، وكأنَّه بطُل العهد القديم والمؤلَّفات التي تشهد عليه، فهذه النظرة التي قال بها مرقيون (ق٢م) والتي تعود للظهور من حين لآخر تقضي على العهد الجديد نفسه"[2].

– الدراسة النقدية للكتاب المقدس:

سألخِّص نتائج دراستهم النقدية للكتاب المقدس بدايةً: فالشيخ أبو زهرة يصل إلى بطلان دعوى الإلهام وبالتالي بطلان الديانة برمتها، وهو بذلك يضع الكتاب المقدس موضع القرآن الكريم كونه أساس الديانة. أمَّا د. عرفان فقد كان نقده وصفياً؛ بحيث وصف حال سند العهد الجديد دون أن يتطرق لإلهام أو صحة أو بطلان، واكتفى بأنَّ المؤمنين لا يلتفتون لهذه النتائج النقدية.

---

(١) . انظر: تعرف إلى الكتاب المقدس، الأب اسطفان شربتتييه، ص٩.

(٢) . انظر: النسخة اليسوعية، مدخل إلى العهد القديم، ص٥٥.

بينما ذهب د. الباش إلى بطلان دعوى الإلهام وإلى التحريف الكلّي للكتاب المقدس. وقد وافقه أ.ساجد بشأن بطلان الإلهام، إلا أنَّه رأى احتمال بقاء أثر إلهي مع كل هذه التحريفات والتدخُّلات البشرية، والقول بالتحريف تابع للإيمان بصحة الأصل الإلهي، فمع أنَّ الأدلة التي ساقها أ.ساجد تجعل من الكتاب المقدس كتاباً بشرياً خالصاً إلا أنَّه أبقى هذا الاحتمال، ونلاحظ أنَّه جزم ببشرية آيات معينة، لكنه لم يجزم بإلهية آية ما، بينما نرى من المعاصرين من اختار آيات من العهد الجديد وصنفها كممثِّلة لتعاليم عيسى عليه السلام، وفقاً لمحتوى الآيات الأخلاقي، أو الموافق للإسلام، والآيات التي تبشِّر بالنبي مُحَمَّد ﷺ[1]. ونجد الداعية أحمد ديدات قد فرّق بين ثلاثة مستويات من الكلام: كلام يُنسب لله، وآخر لنبيه، وآخر للمؤرّخ وهو الأكثر، وذلك تبعاً لضمائر المتكلم[2].

يمكننا القول إنَّ العلماء –باستثناء أ. ساجد– اهتموا بالنقد التاريخي الخارجي للكتاب المقدس بشكل أكبر، أما أ. ساجد فركَّز على الجانب التاريخي (السند) بالإضافة إلى الإبطال الداخلي (المتن)، ويظهر ذلك من كثرة ما أورده من أمثلة على التناقضات.

وأمَّا الدليل النصي (القرآني) فقد جعله د.الباش النتيجة التي يسعى لتأكيدها في قضية التحريف، والإنجيل الحقيقي، متَّبعاً أسلوب الاستنتاج. بينما اكتفى أ.ساجد باستحضار النص القرآني لشرح معنى تصديق القرآن للتوراة والإنجيل، وذلك عند نهاية بحثه عن التحريفات، حيث أورد النص القرآني كالمصدر الأول –زمانياً– في التنبيه على وجود التحريفات.

وبهذا يكون نقدهم بعيداً عن الجانب الإيماني أو الحجج اللاهوتية للمؤمنين، فقد أغفلوا الحجج اللاهوتية: من أنَّ الله يحفظ كلامه، وأنَّ تحريف كلام الله لا يتفق مع حكمة الله في الوحي بها. وأغفلوا الحجج المنطقية: من منع القول بالتحريف بسبب انتشار الكتب بين الناس، وترجمتها منذ البداية إلى لغات مختلفة (كالترجمة السبعينية). ثم كيف يقوم المؤمنون بتحريف ما يعتقدون تقديسه؟[3].

---

(١) . انظر: دراسات معاصرة في العهد الجديد والعقائد النصرانية، د. مُحَمَّد علي البار، ص١٣٨-١٧٠.

(٢) . انظر: هل الكتاب المقدس كلام الله؟، ص٩، ١٠.

(٣) . انظر: الكتاب المقدس هل تم تحريفه، د.شوكت مقري، ص١١٨-١٢٠، ١٢٤،١٢٥.

وقضيَّة انتشار الكتب وترجمتها مرَّ الردُّ عليها عند حديثهم عن ظهور الكتب وواقع الترجمات. ويبقى السؤال عن حكمة الله تعالى، وعن دافع المحرفين. والأول: يجاب عنه بقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نزلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر:٩] حيث يتَّفق معظم المفسرين على أنَّ المقصود (بالذِّكر) هو القرآن الكريم، وأن الله تكفَّل بحفظه[١]. وأمَّا الكتب السابقة فأوكل حفظها إلى أتباعها فضاعت[٢] ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ **بِمَا اسْتُحْفِظُوا** مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ﴾ [المائدة:٤٤] وربما يبقى السؤال عن حكمة عدم تكفل الله بحفظ جميع كتبه، لكننا سنشير إلى أنَّ حفظ الذكر كان شاملاً لحفظ القرآن وحفظ أسس العقيدة الإلهية[٣]، ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: ١٩]، وقال تعالى ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [الشورى: ١٣] وبالتالي فأصول الشريعة الإلهية الواحدة بقيت محفوظة على مدار الأزمان، وأنزلت للمرة الأخيرة في القرآن الكريم الكتاب الخاتم. فكان حفظ القرآن ضرورياً لتوقف الرسالات بعده.

وأمَّا الثاني وهو الدافع للتحريف: فإن قيام الناس بأفعال تخالف معتقدهم أمرٌ مشاهد، وإذا أضفنا احتمالية الاعتقاد بأنَّ بعض الكذب يعدُّ أمراً جيداً في بعض المواضع بالنظر إلى عواقبه، فهمنا إمكانية الكذب في مثل هذا الأمر الجليل، وهذا الكلام لا يمكن التثبُّت من صدقه لأنَّه من أعمال القلوب[٤]، ومما يعزِّز إمكانية التزوير اعتراف الكنيسة بوجود الكثير من الأناجيل المنحولة، وكذلك فإنَّ النسخ النقدية المتجددة للكتاب المقدس تعترف بتحريف بعض المواضع حين تحذف نصاً ما، ونحن نعلم أنَّ الرغبة في حث الناس على فعل الخيرات كان أحد الدوافع لوضع الحديث عن النبي ﷺ مع تحذيره من وبال عاقبة من يقوم بالكذب عليه. فهذه دعائم للاستدلال على إمكان تحريف الكتاب المقدس.

---

(١) . انظر: جامع البيان، الطبري، تفسير الآية ٩ من سورة الحجر، ج١٧/ ص٦٨.

(٢) . انظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، تفسير الآية ٩ من سورة الحجر، ج١٠/ ص٥. والآية ٤٤ من سورة المائدة، ج٦/ ص١٨٨ومابعدها.

(٣) . انظر: أصول الإيمان، د. مصطفى وينتن، ود. مُحَمَّد باباعمي، ص٨٧، ٨٨.

(٤) . انظر: من كتب الأناجيل، بارت إيرمان، ص٤٤-٤٧.

ويؤخذ على المؤلِّفين –ماعدا د. عرفان الذي لم يرجع لنصوص كتابية في هذا المبحث– عدم الرجوع إلى التفسير الإيماني للنصوص المقدسة إلا نادراً، فحتى لو لم يقنعنا التفسير الإيماني، أرى أنَّه من الصواب تقديمه للقارئ مع نقده مثلاً، وإلا وقعنا في مأزق القراءات الحديثة التي لا تعير اهتماماً لضوابط تفسير النص الديني أياً كان. وكلام الإمام ابن حزم الظاهري (ت٤٥٦هـ) أصل في التريُّث قبل النقد، يقول: "ولو كان لهذا الخبر وجه وإن غمض، ومخرج وإن بعد، أو أمكنت فيه حيلة، أو ساغ فيه تأويل ما ذكرناه"[١].

وفي هذا المبحث لم يلتفت العلماء لقضية تحريف المعنى أو التحريف بالتأويل إلا ما كان من إشارة الشيخ أبو زهرة لتحريف التوحيد التوراتي بتأويله عند النصارى، وكذلك غاب الحديث عن البشارة بنبينا ﷺ، إلا تلميحاً عند أ.ساجد، حين قال إنَّ النصارى حذفوا نصوصاً كان يستدلُّ بها المسلمون على التبشير بالنبي مُحَمَّد ﷺ.

والنصارى ينقدون الكتابات الإسلامية بأنَّها تقرأ النَّص بطريقة عقلانية أو حرفية، وذلك يسيء للنص؛ فالوحي الإلهي لا يمكن أن يُقيَّم بالمعايير البشرية. كما أنَّ الكتاب عبارة عن أسفار تنتمي لصيغ أدبية معينة، فيجب قراءة النصِّ حسب خاصيته الأدبية[٢].

ويلاحظ القارئ أنَّ صفة الوحي الإلهي تُلصَق بالكتاب المقدس أو تُنزَع عن جزء منه حسب الحاجة التبريرية، وسيأتي تفصيل الكلام عن الوحي المسيحي.

– الوحي والإلهام:

شكَّل الإلهام القضية المحورية للعلماء –باستثناء د.عرفان– ، وكان من حق هذا الموضوع أن يُصدّر بتعريف الإلهام وفق الاصطلاح المسيحي، وأن تكون ضوابط الوحي التي وضعوها، إمّا مؤيَّدة بمصادر الديانة المسيحية، أو أن يصرّح الباحث أنَّ ما يذكره من ضوابط، هو ما يعتقده في حق الوحي الحق (الوحي الإسلامي).

---

(١) . الفصل، ج١/ ص١١٢.

(٢) . انظر: الكتاب المقدس هل تم تحريفه؟، د.شوكت مقري، ص١٢٥-١٢٨.

وقد ذكر الشيخ أبو زهرة معنى الإلهام: بأنَّه إلهام المعاني الرئيسية فقط، وفي موضع لاحق أوضح اختلافهم في فهم الإلهام، فهم ثلاث فرق: منهم من يعتقد أنَّ الإلهام للمعاني الرئيسة فقط، ومنهم من يرى أنَّ كلَّ ما في الكتاب هو ملهَم، ومنهم من يرى أنَّ الكتاب ليس بملهم. ونلاحظ أنَّه لم يأتِ على التعريف بماهية الإلهام، ويُفهم أنَّه كالوحي الإسلامي، باختلاف أنَّ الوحي بالاتفاق كان للفظ والمعنى. بينما يجعل أ. ساجد المؤمنين بخانة واحدة وهي القول بالإلهام، حتى من اعترف منهم بوجود أخطاء في الكتاب المقدس، قرن ذلك مع وجود تدخُّل إلهي فيما وراء ذلك. ولكنّ العلماء لم يراعوا هذا المعنى في نقدهم للتعارض بين الأناجيل، وإنَّما نلحظ اتفاقاً في المعنى بين الإلهام المسيحي والوحي الإسلامي.

وعند البحث في حقيقة الإلهام أو الوحي المسيحي نجد أنَّ بعض الكتابات المسيحية تؤكِّد إلهامية الكتاب المقدس، فالقديس أوغسطين (ت٤٣٠م) يؤكد أنَّ الكتاب المقدس قد أملاه الروح القدس، فلا وجود لأيِّ خطأ فيه[١]، بينما نجد في بعض الكتابات المعاصرة تأكيداً على افتراق الوحي الإسلامي عن الوحي المسيحي، حيث يظهر الجهد البشري في الوحي المسيحي[٢]. ونجد في مقدمة النسخة اليسوعية تعريفاً للإلهام ولدور الكتّاب، حيث ترى أنَّ جميع الأسفار صدرت عن أناس مقتنعين بأنَّ الله ﷻ دعاهم لتكوين شعب يحتل مكاناً في التاريخ..، والأسفار هي عمل مؤلِّفين ومحرِّرين عُرفوا بأنَّهم لسان حال الله وسط شعبهم، ومعظم عملهم مستوحى من تقاليد الجماعة، والكتاب المقدس ليس كتاباً فيه كلام عن الله ﷻ، وإنَّما هو كتاب يقول عن نفسه إنَّه كتاب يتكلَّم فيه الله إلى الإنسان[٣]. فالكلام يُفهم منه حرية الكتاب والمحررين في صياغتهم. فما الوحي وما الإلهام؟ استخدم الشيخ أبو زهرة و أ.ساجد مصطلح الإلهام، بينما مال د.الباش لاستخدام مصطلح الوحي. دون تمييز للمصطلحات، وسنبحث الآن في الفرق بينهما.

يرى د. عبد المجيد الشرفي أنَّ التفرقة بين الوحيين (الإسلامي والمسيحي) ظاهرة حديثة، اضطر إليها المسيحيون عَقِب النقد المتعدد الأوجه الذي وجِّه للكتاب المقدس ابتداءً من القرن السابع عشر الميلادي[٤].

---

(١) . نقلاً عن: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، د. عبد المجيد الشرفي، ص٤١٣.

(٢) . انظر الكتاب المقدس هل تم تحريفه، د. شوكت مقري، ص ٣٠، ٣٦-٣٨.

(٣) . انظر: النسخة اليسوعية، مدخل إلى الكتاب المقدس، ص ٢٩-٣١.

(٤) . انظر: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، د. عبد المجيد الشرفي، ص٤١٣، ٤١٤.

وكذلك يبين د. يوسف الكلّام أنَّه لربَّما كان عدم اقتناع الكنيسة الداخلي بقضية الوحي، هو الدافع للقول بدور المؤلِّفين وجهدهم الخاص، بالإضافة لضرورة الاعتراف بعصمة الكتاب عن الخطأ، كما يرى أنَّه لم يعد أحد من النصارى اليوم يعتقد أنَّ الكتاب المقدس كلَّه موحىً به من الله تعالى[١]. لكن ربما يمكننا استثناء بعض العوام البعيدين عن السجالات النقدية.

ولنرجع الآن إلى المؤلَّفات النصرانية المعاصرة، لنرى تطوُّر مفهوم الوحي، وإدخال مصطلح الإلهام.

تركِّز هذه المؤلَّفات على الاختلاف الجذري بين الوحي الإسلامي والمسيحي؛ فإذا كان القرآن هو كلام الله تعالى الموحى به إلى النبي مُحَمَّد ﷺ، فإنَّ الكتاب المقدس يحوي كلمة الله ﷻ التي نطق بها رسله، ولكن المسيح يمثِّل الوحي الأسمى فهو كلمة الله الأزلية التي ظهرت كإنسان، وعلى هذا فالمسيح بالنسبة للمسيحيين يحتلُّ المكانة ذاتها التي يحتلُّها القرآن بالنسبة للمسلمين[٢]. فالوحي في العهد الجديد يرتكز على شخص يسوع المسيح بشكل رئيسي[٣]. ويوضِّح قاموس الكتاب المقدس تدرُّج مصطلح الوحي: (وهو إبلاغ الحق الإلهي للبشر بواسطة البشر، وهو عمل روح القدس، فالموحى لهم لا يتكلَّمون باسمهم الشخصي، وإنَّما هم أداة للوحي الإلهي. لكنّ الوحي لم يسر على نفس الطريقة في جميع العصور، فقد بلغ ذروته في الابن، كلمة الله المتجسد الذي أرسله الله، ولم يقف عند إعلان ذاته للبشر، بل أوجد وسيلة يمكّن بها الإنسان من إدراكه، بمساعدة الروح القدس، فكان العهد الجديد: الذي يمثّل شهادة لما حلَّ في أذهان وقلوب البشر الذين آمنوا بالمسيح، وأوحى الروح القدس لكُتّاب الأسفار ما كتبوا دون أن يلغيَ شخصياتهم، بل كتب كلٌّ منهم بأسلوبه الخاص)[٤]. فهذه خلاصة الفهم المسيحي للتدرُّج من الوحي بمفهومه التوراتي، إلى التركيز على شخص يسوع المسيح (الكلمة المتجسدة) مع القول بجهد مؤلِّفي العهد الجديد بالإضافة لوحي الروح القدس.

---

(١) . انظر: تاريخ وعقائد الكتاب المقدس، ص٣١٨، ٢٣٨.

(٢) . انظر: الكتاب المقدس هل تم تحريفه؟، د.شوكت مقري، ص٢٤-٢٩.

(٣) . انظر: المحيط الجامع، د.الخوري بولس الفغالي، مادة(الوحي)، ص١٣٥٧، ١٣٥٨.

(٤) . انظر: نخبة من المختصين واللاهوتيين، مادة (الوحي)، ص ١٠٢٠، ١٠٢١. بتصرف

أمَّا مصطلح الإلهام، فقد ذُكِر لأوَّل مرة في مجمع الفاتيكان الأول (بين عامي ١٨٦٩ و١٨٧٠م)، وتوالت تفسيرات هذا المصطلح، وقد أوضحته رسالة مجمع الفاتيكان الثاني بأن الله ﷻ اختار أناساً ليكتبوا –مستخدمين قواهم وقدراتهم الشخصية– ما أراده هو، لذلك فإنَّ كلَّ ما صدر عنهم، هو صادر عن الروح القدس. ويجعل الفكر المسيحي الوحي أشدَّ ارتباطاً بالغيبيات والمسائل النظرية، التي يتلقاها النبي وتصاحبها توجيهات إلهية، بينما الإلهام هو الوسيلة التي تنتقل من خلالها تلك المعارف دون توجيهات إلهية، حيث تخضع للقدرات والمؤهلات الشخصية[١]. وقد ذكر الشيخ أبو زهرة هذا التفريق مع تسمية الوحي إلهاماً، وتسمية الإلهام جهداً بشرياً، ولا فرق بعد أن علمنا أنَّ اصطلاح الإلهام جاء لتبرير ملامح البشرية في الكتاب المقدس، وبعد أن علمنا أنَّ كثيراً من الكتابات النصرانية لا تفرِّق بين مصطلحي الوحي والإلهام.

وبالقول بتدرُّج الوحي، واصطلاح الإلهام، تكون الكنيسة قد ضمَّنت تبريراً إيمانياً لأخطاء الكتاب المقدس.

وبذلك نتفهَّم الضوابط التي وضعها العلماء للحكم على إلهامية نصوص الكتاب المقدس، فهم لم يفرِّقوا بين الوحيَين، (وإن أسموه إلهاماً) وربَّما دفعهم لذلك يقينهم بالأصل السماوي الصحيح للديانة المسيحية فقط، لا التطوُّر التاريخي لمفهوم الوحي المسيحي. وهذه الضوابط تتلخَّص بالبحث في شخصية المؤلِّف، وصحَّة نسبة الكتاب إليه، ونبوَّته، بالإضافة لمحتوى الكتاب المفيد والمتَّسق والصادق. وقد شاركهم في هذه الضوابط عدد من المؤلفين المعاصرين[٢]. وهي لا تختلف عما أصَّله العلماء المتقدِّمون، في السند[٣] والمتن[٤] أمثال ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) وأحمد بن إدريس القرافي (ت ٦٨٤هـ) وعبد الله الترجمان (ت ٨٣٢هـ).

---

(١) . انظر: تاريخ وعقائد الكتاب المقدس، د. يوسف الكلّام، ص ٢٤٠– ٢٤٥.

(٢) . انظر مثلاً: إظهار الحق، رحمة الله الهندي، ج١/ص٥٩، ١٥٩، والتحريف في التوراة، مُحَمَّد علي الخولي، ص٥، والكتب المقدسة في ميزان التوثيق، عبد الوهاب طويلة، ص٧، ٨.

(٣) . انظر: الفصل، ابن حزم، ج٢/ ص٦، وتحفة الأريب، عبد الله الترجمان، ص٦٥–٧١. وللاستزادة ينظر: جهود علماء المسلمين في الرد على النصارى، د. منقذ السقار، ص٢١٩، وبحوث ودراسات في مقارنة الأديان، د. مُحَمَّد الشرقاوي، ص١١٢–١١٩.

(٤) . انظر: الفصل، ابن حزم، ج٢/ ص٩ومابعدها، والأجوبة الفاخرة، القرافي، ص١٠١–١٢٣ ومابعدها، وتحفة الأريب، عبد الله الترجمان، ١١٤ومابعدها.

– إنجيل برنابا:

لم يتطرَّق د.عرفان لهذا الإنجيل، واكتفى أ.ساجد بإشارة سريعة مفادها أنَّ محتوى هذا الإنجيل، كان السبب في رفض الكنيسة له، بينما توسَّع كلٌّ من الشيخ أبو زهرة ود.الباش في البحث في موثوقية هذا الإنجيل.

وقد حصلت بعض الاستدلالات الضعيفة من قِبَل بعض الكتاب المسلمين(١). وقد مرَّ معنا استدلالهم الضعيف في توثيق شخصية مؤلِّف الإنجيل، فقد تسرَّع الشيخ أبو زهرة في الحكم بأنَّ برنابا هو الحواري، بناءً على وجود إنجيل باسمه. وكذلك حكم د.الباش بأن برنابا هو أحد التلاميذ الذي ورد ذكر سيرته في العهد الجديد، لتوافق الاسم بين مؤلف الإنجيل ومن وردت سيرته في العهد الجديد.

وأرى أنَّ إبقاء الأمر –أي تحديد شخصية المؤلف بالقديس برنابا–كاحتمال تقويه بعض الإشارات أقرب للصواب من الجزم بشخصية المؤلف، وهو ما نراه عند أ. مُحَمَّد تقي العثماني الذي يرى أنَّ من المنطقي نسبة الإنجيل إلى القديس برنابا الذي ذُكر في سفر أعمال الرسل الخلاف بينه وبين بولس، فمن المنطقي أن يكون إنجيل برنابا مخالفاً لتعاليم بولس، وهو بالفعل مخالف(٢).

وقد حاولت الكتابات الإسلامية ردَّ تهمة كتابة هذا الإنجيل على يد مؤلِّف مسلم، وإيضاح عدم الثقة المطلقة بما جاء في هذا الإنجيل، وغاية الأمر أنَّ حاله لا يختلف عن الأناجيل المعتمدة لدى النصارى، فهو غير موثوق سنداً(٣)، كما عمدت بعض الكتابات إلى بيان الاختلافات في هذا الإنجيل عن الشريعة الإسلامية(٤)، على النقيض مما قام به د. الباش من الاقتصار على بيان مواطن الاتفاق.

وإنَّ حماس الكتّاب المسلمين لهذا الإنجيل يفسره رغبتهم الصادقة بإظهار الحقيقة للنصارى، ولذلك نرى تمنِّي الشيخ أبو زهرة أن يكون مثل هذا الإنجيل دافعاً لمراجعة الذات والبحث الجادِّ عن الحقيقة، لكن هذا

---

(١) . انظر: الصليب والهلال، جيرالد ف.ديركس، ص١١٢، ١١٣.

(٢) . انظر: ما هي النصرانية؟، ص١٨٩، ١٩٠.

(٣) . انظر: ما هي النصرانية، مُحَمَّد تقي العثماني، ص٢٠٢–٢٠٤، وانظر: هل العهد الجديد كلمة الله؟، د.منقذ السقار، ص١٣٦.

(٤) . انظر: ما هي النصرانية، مُحَمَّد تقي العثماني، ص١٩٣–١٩٥، وانظر: هل العهد الجديد كلمة الله؟، د.منقذ السقار، ص١٣٠–١٣٤.

لم يحصل، حيث سارعت الكنيسة إلى رفض هذا الإنجيل[١]. وما نحتاجه مقارنات علمية –تشمل جوانب الاتفاق والاختلاف– للأناجيل "المنحولة"[٢] و"المعترف بها" على السواء مع القرآن الكريم، مع عدم إغفال ضرورة البحث عن الحلقات المفقودة في تاريخ تدوين هذه الأسفار.

ونلاحظ أنَّ الكتابات موضع الدراسة لم تذكر ترتيب المصادر النصرانية، والاهتمام الكبير بالكتاب المقدس يجعله أوّل هذه المصادر في نظر القراء. والكتابات النصرانية المعاصرة حاولت تغيير مفهوم الوحي ليسلم الكتاب المقدس من النقد، وجعلت مصادر التقليد بنفس الأهمية ليسلم إيمان الناس، حتى لو أيقن المؤمنون بوجود خلل في الكتاب المقدس، ولئلا يُجعل الكتاب المقدس معياراً لصحَّة بقية المصادر.

---

(١) . انظر: محاضرات، ص٥٩.

(٢) . أشير هنا إلى إحدى الدراسات الأكاديمية التي اهتمت بدراسة الأناجيل المنحولة بتوسع وقارنت بينها وبين النصوص الإسلامية، وهي رسالة دكتوراه بعنوان: الكتب غير القانونية (الأبوكريفا) للنصارى، مداخلها ودراستها في ضوء العقيدة الإسلامية، للباحث: ماهر أحمد خميس، وإشراف: د.مُحَمَّد جهاد السراج، جامعة أم درمان، ٢٠١٩م.

الفصل الرابع:

جهود العلماء في دراسة العقائد النصرانية:

- المبحث الأول: دراسة العقائد النصرانية عند العلماء.
- المبحث الثاني: عقيدة التثليث.
- المبحث الثالث: الاعتقاد في الصلب والقيامة والفداء.
- المبحث الرابع: مناقشة أبرز المسائل.

الفصل الرابع: جهود العلماء في دراسة العقائد النصرانية:

المبحث الأول: دراسة العقائد النصرانية عند العلماء:

بيّن العلماء بنسب متفاوتة منهجهم في دراسة العقائد النصرانية ومصادرهم في ذلك، وكان الشيخ أبو زهرة أوسعهم تنظيراً في هذا الباب.

المطلب الأول: جهود الشيخ أبو زهرة في دراسة العقائد النصرانية:

بيّن الشيخ أنه سيعتمد المنهج الوصفي في سرد العقائد وفي شرحها أيضاً، حيث اعتمد على نقل أقوال علماء النصارى في شرح عقيدتهم ونقلها بصيغتها في معظم الأحيان. وقد علل الشيخ هذا المنهج الوصفي بأنه يتناسب مع طبيعة العقيدة النصرانية؛ فالنصارى يجتهدون في تصوير هذه العقيدة، ويعتقدون استحالة إدراكها التام بعقولهم، وأنها ستنجلي يوم القيامة، ولأن هذا منطقهم فلم يجد الشيخ فائدة من مناقشة هذه العقائد عقلياً، واكتفى بالإحالة على جهود علماء المسلمين في نقد هذه العقيدة وبيان بطلانها[١].

فالمؤلف يرى عدم جدوى بيان بطلان العقائد في ذاتها بالنسبة للقارئ المسيحي بالدرجة الأولى وللمجادل المسلم أيضاً، لأنها عصية على الفهم باعتراف أتباعها، ولذلك فإن أي نقد سيُرَدُّ بقصور الأفهام عن إدراك المعنى المقصود، ولذلك نجد أن إشارات الشيخ النقدية كانت متوجهة إلى مصدر هذه العقائد فقط، باستثناء مواطن محدودة وقف ناقداً لبعض أدلة النصارى كما سيأتي.

والسبب الآخر لاتباعه هذا المنهج الوصفي والنقل الحرفي عن علماء النصارى هو تحري الصدق والأمانة والاحتراز عن فرض فهمه على النصارى وعن التزيد عليهم[٢].

ونرى نقده لمصدر هذه العقائد في قوله بعد أن ختم دراسته النقدية للكتاب المقدس: "ولننتقل بعد ذلك إلى عقيدة المسيحيين...كما جاءت بها تلك الكتب التي علمتَ أمرها"[٣]. ويقصد أن مصدر هذه

---

(١) . انظر: محاضرات، ص١١٠.

(٢) . انظر: محاضرات، ص٩١.

(٣) . انظر: محاضرات، ص٩٠.

العقائد التي سيدرسها هو تلك الكتب المقدسة التي بيّن تعارضها وفقدان سندها، فهو وإن كان سيصف العقائد لاحقاً لكنه يقدّم تضعيفه لمصدرها هنا.

لكن الشيخ عندما قدّم دراسته للعقائد بمصدرها اكتفى بذكر قانون الإيمان النيقاوي، واستنبط منه العناصر الرئيسة للعقيدة النصرانية، وهي: التثليث، والصلب والفداء، ومحاسبة المسيح للأحياء والأموات[١]. وإن كان سيأتي بيان المؤلف أن بعض عناصر التثليث متأخرةٌ عن مجمع نيقية في تقنينها، لكنه لم يشر مباشرة إلى عدم صحة نسبة هذا القانون بكامله إلى مجمع نيقية.

المطلب الثاني: جهود د.عرفان عبد الحميد في دراسة العقائد النصرانية:

لم يخصص د.عرفان مبحثاً مستقلاً لدراسة العقائد المسيحية، وهذا قد يبدو مُستبعدا للوهلة الأولى، لكنَّ اهتمام المؤلف بالجانب التاريخي جعله يشير إلى العقائد زمن ظهورها أو تطورها، وبالتالي فلم يدرس العقائد بهدف شرحها أو ذكر أدلتها، وما جاء من ذكره لأدلة الطوائف المسيحية حول طبيعة المسيح في عصر المجامع فقد حاول أن يكون واصفاً فقط لما قالوا، ولم يتَّبع هذا النهج –أي ذكر أدلة النصارى– إلا في مواطن محدودة.

كما يبيِّن المؤلف أنه لا يقصد نقد أصول العقائد النصرانية[٢]، وسنرى أنه لم ينقد مضمون هذه العقائد أو الأسس التي استندت عليها، وإنما تحليله التاريخي لنشوء العقائد فيه نقد غير مباشر لمفهوم العقيدة في الأديان السماوية.

وكذلك يشير المؤلف إلى أن علماء المسلمين المتقدمين قد فصّلوا في دراسة العقائد المتعلقة بالمسيح بما لا يحتاج إلى مزيد إيضاح[٣].

والعقائد التي درسها المؤلف هي: التثليث والصلب والفداء.

---

(١) . انظر: محاضرات، ص٩١.

(٢) . انظر: النصرانية، ص١٢٧.

(٣) . انظر: النصرانية، ص١٩٠.

المطلب الثالث: جهود د.حسن الباش في دراسة العقائد النصرانية:

خصص د.الباش القسم الثاني من دراسته للحديث عن جُلِّ العقائد والتشريعات النصرانية، وقد مهّد بمقدمةٍ وضع فيها أسئلةَ بحثه في العقيدة، وقد حوت هذه الأسئلة مقارنة بين النظرة الإسلامية والنظرة المسيحية، وكذلك بيّنت غموض العقيدة المسيحية وافتراقَها عن النظرة القرآنية[١].

وبقول د. الباش عن منهجه في دراسة العقائد: "متابعين أسلوب مقارنة الأديان، حتى نصل إلى قناعاتٍ عقليةٍ لا تشوبها العواطف والأهواء والميول"[٢].

فالمنهج هو المقارنة، والهدف هو الوصول إلى الحق عقلاً. والواقع أن مضمون المقارنة عند المؤلف لا يعني مقارنة متكافئين ولو افتراضاً، وإنما يعني مقارنة الصحيح (القرآن) بالمحرّف (الكتاب المقدس) ليحكم على الثاني في ضوء ما قرره الأول. وفي بحثه العقدي يضيف الدكتور إلى هذه المقارنة الصورية أو المعيارية شيئاً من النقد الداخلي والخارجي لمصدر العقيدة النصرانية "الكتاب المقدس".

ويرى المؤلف أن الكتاب المقدس مع قرارات المجامع كوَّنا مصدر العقائد المقننة عند النصارى، أما عن المصدر المؤثر في المصدرين السابقين فقد كان الفكرَ اليهودي والفكرَ الروماني الوثني. وسيأتي بيان ذلك.

وأما العقائد التي درسها فهي مفهوم الإله والنبوة، والتثليث والصلب، واليوم الآخر، والملائكة والجن والشياطين.

المطلب الرابع: جهود أ.ساجد مير في دراسة العقائد النصرانية:

اختار المؤلف أن يفتتح كتابه ببيان مصادر العقيدة النصرانية وبتفسير أسس هذه العقائد باختصار، معتمداً أقوال العلماء المسيحيين وآراء دوائر المعارف الغربية (الأمريكية والبريطانية). ويُرجع المؤلف عقائد المسيحيين إلى قوانين الإيمان المسكونية الثلاث، وهذه القوانين هي العقيدة الرسولية –أي المنسوبة إلى الرسل الاثني عشر–، والعقيدة النيقية –نسبة إلى مجمع نيقية ٣٢٥م–، والعقيدة الأثناسية –نسبة إلى أثناسيوس أسقف الأسكندرية في القرن الثالث الميلادي–.

---

(١) . انظر: العقيدة النصرانية، ج٢/ ص٥-٩.

(٢) . انظر: العقيدة النصرانية، ج٢/ ص٩.

يركز أ.ساجد في تحليله لهذه القوانين على أمرين: الأول: الإضافات التي ألحقتها بعض الكنائس في نصوص هذه القوانين، والثاني عدم صحة نسبة هذه النصوص الثلاثة إلى من تُنسب إليهم؛ فالعقيدة الرسولية لم تظهر إلا بعد سنة ٣٢٥م فلا تصح نسبتها إلى الرسل، والعقيدة الأثناسية تُنسب خطأً إلى أثناسيوس، وإنما يصح أن لأثناسيوس دوراً في صياغة قانون نيقية، وقانون نيقية لم يتشكل بصيغته المتداولة في مجمع نيقية، وإنما حصل لاحقاً. ولم يفصل المؤلف في قضية النسبة أو من المؤلف الحقيقي، ولكن يُستنتج سببُ خطأ نسبة قانون نيقية عند دراسته لتطور المسيحية في عصر المجامع.

وإن كان المؤلف قد ذكر بعض الإشارات النقدية للعقائد في هذا المبحث، إلا أنه خصص للتحليل مباحث أخرى؛ حيث درس بعض العقائد كطبيعة المسيح في مباحث مستقلة، وأرَّخ لظهور أبرز العقائد في دراسته التاريخية لتطور المسيحية. وكان هدفه الرئيسي في هذا المبحث بيانَ مصادر العقيدة وأسسها في نظر المؤمنين بها..

ويمكن أن نقسم دراسة المؤلف للعقائد إلى جانبين: جانب تاريخي: أرّخ فيه المؤلف لتشكل أبرز العقائد، وجانب تحليلي: حلل فيه مضمون العقائد وأدلتَها، كما سيأتي في دراسته لعقيدة التثليث وطبيعة السيد المسيح.

وقد استنبط المؤلف من هذه القوانين الثلاثة ومن تعريف دائرة المعارف الأمريكية للمسيحية، استنبط أسس العقائد المسيحية، وهي ستةٌ: التثليث، والتجسد، والبنوة، والكفارة، ونزول المسيح مرة ثانية، وكون الكتاب المقدس كلامَ الله. والاعتقاد في الكتاب المقدس استنبطه المؤلف من تعريف دائرة المعارف الأمريكية للمسيحية، لا من نصوص قوانين الإيمان الثلاث[١].

وسنلاحظ في المبحث القادم أن المؤلف عدّ الكتاب المقدس المصدر الرئيسي لعقائد النصارى.

---

(١) . انظر: المسيحية، ص١١-١٣، ١٣ومابعدها.

المبحث الثاني: عقيدة التثليث:

المطلب الأول: جهود الشيخ أبو زهرة في دراسة عقيدة التثليث:

شرح عقيدة التثليث: ينقل الشيخ شروح النصارى لعقيدة التثليث ويستنتج منها ثلاثةَ عناصرَ لهذه العقيدة، الأول: أن التوراة وُجد فيها أصل التثليث وإن لم تصرّح بمضمونه، والثاني: أن في اللاهوت ثلاثةَ أقانيمَ متساويةٍ في الكمالات الإلهية جوهرها واحد واسمها وعملها متغايران، والثالث: أن العلاقة بين الآب والابن ليست علاقة ولادة بشرية وإنما محبة واتحاد في الجوهر[١].وهذه الاستنتاجات هي أهم النقاط التي جاءت في شروحات علماء النصرانية.

ويذكر الشيخ إجماع النصارى على الاعتقاد بالتثليث وأن اختلافهم ينحصر في العنصر الإلهي في المسيح هل للمسيح طبيعة ومشيئة واحدة أم له طبيعتان ومشيئتان؟. ويسرد أدلة النصارى النصية على التثليث[٢].

تعقيب وتحليل الشيخ لعناصر التثليث:

-التوحيد والتثليث: يمكننا استنتاج منطلق الشيخ في دراسته لهذه القضية وهو أصالة التوحيد؛ انطلاقاً من مرجعيته الإسلامية وإن كان ظهورها عرضاً ونادراً في هذا المبحث، وانطلاقاً من إيمانه بأن التوراة الحالية موحِّدة تماماً ولا يشوب توحيدها إلا التجسيد أو ما يوهم التجسيد في عباراتها[٣]، وانطلاقاً من بحثه عن الموحدين في عصر المجامع وفي دراسته للفرق النصرانية.

يستنتج الشيخ من كلام علماء النصارى أنهم يجتهدون في الجمع بين التوحيد والتثليث، وهذا يؤدي إلى استغلاق فكرة التثليث التي هي في ذاتها مستحيلة التصديق عقلاً، وهذا بدوره يجعل النصارى يقرون بقصور الإدراك عن فهم هذه العقيدة وأنها لن تنجلي إلا يوم الدين، ويعلق الشيخ على نتيجتهم هذه بأنهم محقون فيها فإنهم لن يعلموا حقيقة هذه العقيدة إلا يوم يحاسبهم الله عليها[٤].

---

(١) . انظر: محاضرات، ص٩١-٩٣.

(٢) . انظر: محاضرات، ص٩٣، ٩٥-٩٧.

(٣) . انظر: محاضرات، ص٩٥.

(٤) . انظر: محاضرات، ص٩٣-٩٤.

ويبحث المؤلف عن دافع النصارى للجمع بين التوحيد والتثليث ومحاولتهم نفي التعارض عنهما، ويجد أن السبب الممكن هو أنهم يعتقدون التوراة كتاباً مقدساً والتوراة تصرّح بالتوحيد، فحاولوا تحميل بعض نصوص التوراة ما لا تحتمل لتلتقي التوراة مع الإنجيل. ويتابع الشيخ الاستنتاج بصيغ غير جازمة؛ حيث يرى أن محاولة الجمع هذه لعلها تَبَع لمحاولات الفلسفة الرومانية الجمع بين مسيحية المسيح ووثنية الرومان وتوراة اليهود[١].

-الحكم على عقيدة التثليث:

مناقشة أدلة النصارى: يرى المؤلف أن النصارى لم يستدلوا على عقيدتهم بأي دليل عقلي، وإنما انحصرت استدلالاتهم بعبارات من النصوص المقدسة حمّلوها ما لا تحتمل من المعاني إلا بأبعد الإشارات، ومحاولاتهم في إقناع العقل تنحصر في تقريب هذه العقيدة ومحاولة تصويرها. ولم يتطرق المؤلف إلى نقد المتن المؤوَّل ليوافق التثليث، وإنما ينقد أصل الاستدلال بهذا الدليل النصي فهو دليل لا يلزم إلا المؤمنين بقدسيته، ويعتريه النقد العلمي لسنده ومتنه، بالإضافة إلى أنها نصوص غير قاطعة الدلالة على التثليث وإنما تحتمل أوجهاً من الاحتمالات، والدليل إذا دخله الاحتمال بطل به الاستدلال.

ويؤكد الشيخ على لا معقولية هذه العقيدة دون أن يخوض في بيان عدم معقوليتها وإنما يكتفي باعتراف النصارى أن العقل قاصر عن إدراك حقيقتها، وبما أن تصوير التثليث أمر مجهد فكيف بإثباته بالأدلة العقلية[٢].

أصل فكرة التثليث: يرى الشيخ أن فكرة التثليث المسيحي مستفادة من فلسفة الإسكندرية وعلى رأسها الفيلسوف أفلوطين ت٢٧٠م، والتي عاصرت محاولات الإمبراطورية الرومانية التوليف بين العناصر المتعارضة في الإمبراطورية (اليهودية والمسيحية والوثنية). وفلسفة الإسكندرية تُرجع العالم في تكوينه إلى ثلاثة عناصر أو إلى ثالوث مقدس هو: المنشئ الأول، والعقل الذي تولد منه كما يتولد الولد من أبيه، والروح الذي يتصل بكل حي ومنه الحياة. وأفلوطين بدوره قد تشرب هذا الفكر من أسفاره؛ حيث سافر إلى فارس والهند واستقى هناك التصوف الهندي، واطلع على تعاليم بوذا وكرشنا. ويرى الشيخ أنها توافق مسميات ثالوث

(١) . انظر: محاضرات، ص٩٥.

(٢) . انظر: محاضرات، ص٩٧.

النصارى؛ فإذا عبّرنا عن المنشئ بالآب، وعن العقل بالابن، وعن الروح بروح القدس لما خرجنا في التسمية عن الصواب[١].

وقد مرّ –في الفصل الثاني– أن الشيخ يستدل على أن المتأثر هو المسيحية والمؤثِّر هو فلسفة الإسكندرية لا العكس بعامل الزمن؛ فالسابق أستاذ اللاحق ولا ريب، وبما أن أفلوطين توفي ٢٧٠م والتثليث لم يأخذ صيغته النهائية إلا في أواخر القرن الرابع الميلادي، فقد تأكد أن الفلسفة هي أصل فكرة التثليث[٢].

وفي بيان المؤلف لصحة استدلاله على التأثر يقول: "والمتقدم أستاذ المتأخر كما يرجح العقل وكما يوجبه الظن الذي لا يُعد من الإثم"[٣]. فهو يرى أن العقل يحكم بهذه القاعدة بداهة، ولكن دون قطع وجزم وإنما يعطي الحكم منزلة الظن الراجح الذي يؤخذ به في العلم أو في العلوم الإنسانية تحديداً. ويدعم استدلاله بالاحتكام إلى منهج علماء أوربا حيث أنهم يأخذون بالظن في قضايا العلم، حتى وصل الحال ببعضهم إلى إنكار وجود المسيح أصلاً، وإنما هو شخص افتراضي صنعه بعض فلاسفة الأفلاطونية الحديثة، ليجعلوا من آرائهم ديانة يعتنقها العامة. وإن كان المؤلف لا يتفق معهم في هذه النتيجة، لأن وجود المسيح حقيقة قرآنية. فهو بذلك يضيف ضابطاً للأخذ بهذا الظن وهو ألا يخالف الوحي الإلهي[٤].

ويدعم المؤلف حكمه بالتأثر بالاستئناس بما استنتجه بعض المستشرقين؛ حيث وافقوه في الحكم بهذا التأثر، وإن كان النص الذي نقله عنهم يحوي مقارنة أكثر شمولاً مما أورده الشيخ بين التثليث المسيحي والفلسفة الإسكندرية؛ حيث بيّن المستشرقون أن تثليث النصارى يفترق عن الفلسفة بأن الأقانيم متساوية في الجوهر والرتبة، أما في الفلسفة فالمنشئ يعلو على الأقنومَين الآخرين[٥]. وهو أمر يتفق معه الشيخ أبو زهرة إلا أنه لم يورده عند المقارنة بين الثالوثين.

---

(١) . انظر: محاضرات، ص٣٣-٣٤.

(٢) . انظر: محاضرات، ص٣٤.

(٣) . محاضرات، ص٣٦.

(٤) انظر: محاضرات، ص٣٦.

(٥) . انظر: محاضرات،، هامش ص٣٤-٣٦.

التأريخ لظهور عقيدة التثليث: يبيّن المؤلف أن التثليث لم يأخذ صيغته المتداولة إلا في أواخر القرن الرابع؛ فقد قرّر مجمع نيقية ٣٢٥م ألوهية الابن إلى جانب ألوهية الأب، ثم قرر مجمع القسطنطينية ٣٨١م ألوهية روح القدس[١].

تأليه الأقنوم الثاني (الابن):

شرح عقيدة تأليه المسيح: يبيّن الشيخ مقصد علماء النصارى من كون الأقنوم الثاني ابناً لله وإلهاً كاملاً بأنهم لا يقصدون بلفظ "الابن" الولادة البشرية، وإنما يصف هذا اللفظ المحبة السرية الفائقة بين أقنوم وآخر في اللاهوت الواحد. وكذلك لا يقصد به ما يقال عادة عن المؤمنين جميعاً أنهم أبناء الله، لأن نسبة المسيح لله غير نسبة المؤمنين عامة[٢].

التأريخ لتأليه المسيح: يظهر من سرد المؤلف لقرارات المجامع اللاحقة لنيقية أن الجدل لم يحسم بإقرار تأليه المسيح في نيقية وطرد آريوس الموحد ومن والاه، وإنما بقي صوت منكري ألوهية المسيح ظاهراً وبقي الجدل دائراً حول طبيعة المسيح؛ فقد أعاد مجمع صور الخاص إثارة القول بمقالة آريوس، وظل الموحدون مظهرين لآرائهم ومقاومين لمؤلهي المسيح في عصر المجامع[٣]. ثم جاء نسطور وأنكر ألوهية المسيح وقال بأنَّه إنسان ملهم ومبارك، ليصبح موضوع المجامع اللاحقة تقرير طبيعة المسيح، ففي أفسسس الأول ٤٣١م قُرِّر أنَّ للمسيح طبيعتين (اللاهوت والناسوت) ونُفِيَ نسطور إلى مصر حيث انتشرت أفكاره في الشرق. ثمَّ قرَّر مجمع أفسس الثاني٥٤١م الطبيعة الواحدة التي يجتمع فيها اللاهوت والناسوت. ثمَّ قرَّر مجمع خلقيدونية ٤٥١م الطبيعتين للمسيح، وهذا القرار أحدث انشقاقاً بين المثَلِّثة، حيث رفض المصريون الاعتراف بقراره، بالإضافة لدور يعقوب البرادعي (القرن السادس م) الذي بشَّر بالطبيعة الواحدة، والذي اشتق من اسمه لقب اليعقوبية للدلالة على الكنيسة المصرية، لكن الشيخ يرى أنَّ هذا المذهب نشأ قبل يعقوب فلا يصح أن ينسب له[٤].

---

(١) . انظر: محاضرات، ص١٢٢-١٢٣مثالاً.

(٢) . انظر: محاضرات، ص٩٣.

(٣) . انظر: محاضرات، ص١١٩-١٢١.

(٤) . انظر: محاضرات، ص١٢٤-١٢٩.

تأليه الأقنوم الثالث (الروح القدس):

التأريخ لتأليه الروح القدس: يذكر الشيخ أن مجمع نيقية أغفل الحديث عن الروح القدس، في حين عُقِد المجمع القسطنطيني الأول ٣٨١م للبتِّ في قضية روح القدس، وتم فيه التثليث بأقانيمه الثلاثة، ويبيّن المؤلف أن السبب القريب في تأليه روح القدس هو أن رجلاً يُدعى مقدونيوس جاهر بأن روح القدس ليس إلهاً، ولم يقابَل هذا الإعلان بالرفض أو المعارضة، ولكن حاشية الإمبراطور أقنعوه أن يعقد مجمعاً للأساقفة وكان المقدم فيهم بطريرك الإسكندرية الذي قرر ألوهية روح القدس، وذلك أن الإسكندرية كانت مهداً للإفلاطونية المحدثة التي تقول بسيطرة ثلاث قوى على العالم.

ويردُّ المؤلف–عرَضاً– على دليل لاهوتي على تأليه روح القدس، فبحثه غير مختصٍ بتفنيد عقائدهم. والدليل هو قول النصارى: "ليس روح القدس عندنا بمعنى غير روح الله، وليس روح الله شيئاً غير حياته. فإذا قلنا أنَّ روح الله مخلوق، فقد قلنا أنَّ حياته مخلوقة،..." وهكذا تتسلسل المقدِّمات، ويردُّ الشيخ بعدم تسليم المخالِف بالمقدمة الأساسية وهي (أن روح القدس هو روح الله)، ويطالب بالدليل عليها، وبالتالي سقطت حجِّيَّة الدليل، ويصحِّح الشيخ تلك المقدمة بأنَّ روح القدس هو مخلوق وهو رسول الوحي الإلهي[١]. ويمكن للمخالف ألا يسلِّم بمقدمة الشيخ أيضاً فالطرفان لا يؤمنان بقداسة نصوص المخالف، وبما أن الدليل المطلوب سيكون نصَّاً، فسيبقى الجدل في دائرة مغلقة. وقد رأينا أن الشيخ لا يرى فائدة من استخدام البرهان العقلي في جدال العقيدة لأن النصارى يرون عقيدتهم فوق العقل، ولذلك يبدو أنه صحح استدلالهم بمعيار إسلامي فقط دون أن يعمّق النقاش.

وهكذا نجد أن الشيخ أبو زهرة قد اعتمد النقد غير المباشر؛ وذلك في دراسته لتاريخ تشكل العقائد، وفي بحثه عن المصادر البشرية لهذه العقيدة. واعتمد النقد المباشر لأدلة النصارى وذلك على مستويين؛ الأول: نقد لموثوقية الدليل، والثاني: نقد للمتون بطرح احتمالات أخرى يحتملها النص. وكان في ذلك مقتصراً على ذكر نماذج وأمثلة من استدلالات النصارى.

---

(١) . انظر: محاضرات، ص١٢٢-١٢٣.

المطلب الثاني: جهود د.عرفان عبد الحميد في دراسة عقيدة التثليث:

ركّز د.عرفان على البحث في أصل فكرة التثليث وعلى التأريخ لظهور هذه العقيدة عند النصارى.

أصل فكرة التثليث: يبيّن المؤلف أن لبولس دوراً كبيراً في إخراج البشارة العيسوية من الإطار التوحيدي اليهودي –كما مر في الفصل الثاني–، حيث فرض بولس جملة من التغييرات أدت إلى انحراف الديانة ومهدت لقبول التثليث. ويدعم د.عرفان هذا الرأي بكونه رأي جمهور المؤرخين المعاصرين(١).

ويذكر آراءً أخرى لبعض المؤرخين: حيث يربط بعض مؤرخة الأديان بين التثليث وبين ما عُرف في الهندوسية من أن براهما وفشنو وشيفا صفات ثلاث للإله الأعظم برماتا، فالأول مختص بالخلق والثاني يتعهد الخلق والثالث يبيد الخلق ويفنيه.

ورأي آخر يربط بين التثليث ومبدأ الأفاتارا الذي يعني (عقيدة الحلول في الميثولوجيا الهندية)؛ فهم يعتقدون أن الإله فيشنو يهبط إلى الأرض في دورات متكررة ومستمرة حالّاً في إنسان جديد كل مرة، من أجل أن يكشف الحقائق الإلهية المغيبة عن البشر. لكن ينقل المؤلف نقداً لهذا الرأي الأخير وهو أن ثمة فرقاً جوهرياً بين الأفاتارا وبين الحلول في المسيح؛ لأن الحلول في المسيح هو باختيار مسبق لشخصه من أمة بعينها ولغاية محددة وهي: إقامة مملكة الرب وتكفير خطيئتهم الموروثة(٢).

التأريخ لظهور عقيدة التثليث: يبيّن المؤلف تدرج المجامع في إقرار عناصر التثليث؛ حيث اشتركت المجامع الثلاثة الأولى في إقراره (مجمع نيقية ٣٢٥م ومجمع أفسس٤٣١م ومجمع خلقيدونية ٤٥١م)(٣). وحسمت هذه المجامع الخلاف بالجمع والتلفيق بين الوحدانية والتثليث؛ بالاعتقاد أن الله واحد في جوهره وثلاثة في أشخاصه القديمة المتساوية(٤).

---

(١) . انظر: النصرانية، ص٦١-٦٢.

(٢) . انظر: النصرانية، ص٦٣-٦٤.

(٣) . انظر: النصرانية، ص٦٢.

(٤) . انظر: النصرانية، ص١٤٧.

وأمَّا قانون الإيمان النيقاوي المتداول اليوم –والذي يتضمن عقيدة التثليث بأقانيمها الثلاثة–، فيبين د.عرفان أنه نسخة معدلة عن قانون مجمع نيقية الأصلي، وقد صيغ بشكل نهائي في مجمع خلقيدونية ٤٥١م[١].

مشكلة التثليث والخلافات حول مفهومه: ينبّه د.عرفان إلى قضية مهمة، وهي أن عقيدة التثليث ارتبطت منذ ظهورها وحتى العصر الحديث بتعدد تفسيراتها وبمحاولة تقديم صورة لها تدفع التعارض بينها وبين التوحيد؛ فهذه الحالة من التخبط وُجدت منذ أيام أفلوطين (ت٢٧٠م) رأس الأفلاطونية المحدثة وحتى أيام الفيلسوف الألماني هيجل (ت١٨٣١م)، فقد كان لآباء الكنيسة الأوائل جهود كبيرة في محاولة إنهاء الاختلافات والتفاسير المتعددة والمتعارضة لهذه العقيدة[٢].

حاول د.عرفان أن ينتهج السرد التاريخي لهذه التفسيرات المتعارضة لعقيدة التثليث، لكنه لم يستوعب جميع المناقشات التاريخية حولها –وهو أمرٌ يحتاج مساحة كبيرة من البحث–، واكتفى بتسليط الضوء على نماذج لهذه التفسيرات مع إحالته القارئ إلى بعض المصادر للاطلاع وخصوصاً عند الحديث عن التفسيرات المعاصرة للتثليث.

فيشير المؤلف إلى أن نقد هذه العقيدة ابتدأ مع بداية إقرارها في نيقية وكان للآباء دور في الدفاع عن قرارات الكنيسة، فقد اجتهد الآباء في توضيح العلاقة بين الأشخاص الثلاثة للثالوث[٣].

وينتقل المؤلف إلى العصر الحديث ليعطي أمثلة عن هذا النقد: فيذكر رؤوس أقلام عن الجهات المعارضة؛ بداية مع معارضة أنصار النزعة الإنسانية في القرن ١٨م التابعين لفلسفة الأنوار. وكذلك مؤرخو القرن ١٨م الذين دققوا في سيرة المسيح عليه السلام، ومنهم غلاة النقد العقلاني للعقائد المتوارثة. بالإضافة إلى النقد الفلسفي للأدلة العقلية التقليدية على وجود الله والذي طرحه الفيلسوف الألماني

(١) . انظر: النصرانية، ص١٩١.

(٢) . انظر: النصرانية، ص١٤٦.

(٣) . انظر: النصرانية، ص١٤٦، ١٩٠.

كانت(ت١٨٠٤م)، والذي ساهم في التقليل من شأن هذه العقيدة. ويشير إلى جهد أتباع مدرسة اللاهوت الجدلية –في أوربا والولايات المتحدة– في تأويل العقيدة بدل نقدها؛ فقد استبدلوا عقيدة التثليث بما صاروا يصطلحون عليه بالمسيحية التوحيدية (Trial Monotheism/ Monochristianity) ، وكذلك قدموا تفسيرات جديدة لعقيدتي الحلول والتجسد، وهذه التفسيرات الحديثة لأركان العقيدة المسيحية تعبر عن الرفض للتصورات النيقاوية.[١].

عرض جهود العلماء في دراسة التثليث: أشار المؤلف في هامش مبحثه إلى جهود ثلة من العلماء المسلمين، محيلاً إلى بعض مصادرهم. وقد ابتدأ بالإحالة إلى مصادر لمعرفة وجهة النظر الإسلامية، وقد اختار تفسير "محاسن التأويل" للقاسمي (ت١٩١٤م)، وتفسير "الميزان في تفسير القرآن" لمحمد حسين الطباطبائي (ت١٩٨١م) كمصدرين للنظرة الإسلامية، وصاحب المصدر الأول هو من مشاهير علماء السنة في العصر الحديث، وصاحب المصدر الثاني من فلاسفة الشيعة البارزين، وربما نلمح هنا موقفاً للدكتور عرفان بضرورة الانفتاح العلمي داخلياً [بين الطوائف الإسلامية] بالموازاة مع الانفتاح العلمي الخارجي [على المؤلفات الغربية]، وقد ناسب مقارنة المؤلف لمعتقدات بعض النصارى بمعتقدات بعض غلاة الشيعة أن يجعل مصدراً علمياً لعلماء الشيعة معبّراً عن وجهة النظر الإسلامية بمجاورة مصدر لأحد أعلام أهل السنة.

وقد حدد المؤلف الآية [١٧١ من سورة النساء][٢] ، وهي قوله تعالى: ﴿يَأَهْلَ الْكِتَابِ لا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلا تَقُولُوا ثَلاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلا﴾ في هذين التفسيرين، وبالرجوع إليهما نرى أنهما لم يخرجا عن

(١) . انظر: النصرانية، ص١٩٠.وقد أحال د.عرفان إلى مراجع للتوسع. وهذه القضية تستحق إفرادها بالبحث، ويمكن النظر على سبيل المثال إلى تغير ملامح اللاهوت في العصور الحديثة، انظر: سلسلة: دراسات نقدية في اللاهوت المعاصر، الجزء الأول: التعاريف والكليات، أبحاث لمجموعة من المؤلفين، ص ٢٤٩– ٢٩٢ مثالاً.

(٢) . وقد ذكر المؤلف أن الآية هي ١٧٧ من سورة النساء، ويبدو أنه خطأ مطبعي، فسورة النساء تنتهي عند الآية ١٧٦.

المعهود المنثور في كتب علماء المسلمين، وكلام المفسر القاسمي يحوي نقولاً كثيرة عن علماء المسلمين المتقدمين والمعاصرين له[١].

وأشار المؤلف أيضاً إلى جهود اللاهوتيين المسيحيين المعاصرين، وهم فرقتان فرقة ترى استحالة التوفيق بين التوحيد والتثليث، وفرقة تسعى جاهدة لدرء التناقض بين التوحيد والتثليث، وذكر المؤلف نماذج لأعلام الفرقتين بالإضافة إلى إحالته على بعض المصادر[٢].

طبيعة السيد المسيح عليه السلام: يبين د.عرفان مراحل التدرج في اعتقاد النصارى حول المسيح؛ فقد كان الرأي السائد في القرنين الثاني والثالث هو التأكيد على بشرية المسيح عليه السلام، أمّا القرن الرابع فغلبت فيه النزعة المؤلهة للمسيح والرد على المنكرين لها أمثال آريوس ونسطور[٣]. يُدرج المؤلف –هنا– كلاً من آريوس ونسطور تحت لواء المؤكدين على بشرية المسيح، وقد أشار المؤلف إلى عقيدة كل من آريوس ونسطور عند حديثه عن المجامع، فآريوس حاول العودة بالنصرانية إلى أصولها التوحيدية، وقد نقل المؤلف أحد أقوال آريوس التي تؤكد أن الابن ليس أزلياً؛ حيث يقول آريوس: "إذا كان الأب قد ولد الابن، فإن الابن المولود له بداية في الوجود"[٤].

أما عقيدة نسطور فقد حظيت بمزيد عناية؛ ففي البدء يبيّن المؤلف أن نسطور قد عُرف بمواقفه المتشددة مع الهراطقة وخاصة أتباع الآريوسية. وأما اعتقاده في المسيح فهو أن للمسيح طبيعتين (لاهوتية وناسوتية)؛ فالمسيح شخصية إنسانية خالصة إلا أن الألوهية حلّت فيه على سبيل الامتزاج، ولذلك رفض

---

(١) . راجع التفسيرين في الآية ١٧١ من سورة النساء.

(٢) . انظر: النصرانية، هامش ٥٥ ص١٦٥.

(٣) . انظر: النصرانية، ص١٤٦.

(٤) . انظر: النصرانية، ص١٩٠، وقد مرّ معنا قريباً نقل الشيخ أبو زهرة عن علماء النصارى المعاصرين شرحهم للولادة بأنها لا تعني المعنى الحقيقي وإنما تعبر عن المحبة الفائقة بين الآب والابن، وهذا يترك باب التساؤل مفتوحاً: فهل كان آريوس يجهل هذا المعنى للولادة؟ أم أن هذا المعنى أُحدِث ليدفع شبهة آريوس وغيره؟. ومهما يكن فإن د.عرفان لم يتطرق لشرح النصارى لعقيدتهم مطلقاً. ولم يوثق المؤلف كلام آريوس أعلاه. إلا أن العديد من المؤلفات الأكاديمية الإنكليزية تتفق على نسبته لآريوس.

نسطور أن تُدعى السيدة مريم عليها السلام بحاملة الإله. فنسطور إذن ليس مؤلهاً للمسيح بالمعنى الذي أقره مجمع نيقية لكنه يعتقد بالحلول والتجسد[١].

ورأي نسطور هذا قد سبقه إليه لاهوتيو أنطاكيا؛ حيث ذهبوا إلى أن للمسيح طبيعتين، واستدلوا بشواهد إنجيلية، تدل على أن للمسيح طبيعة إنسانية خالصة قبل الاتحاد. في حين ذهبت مدرسة الإسكندرية وتحت تأثير الأفلاطونية المحدثة إلى أن المسيح هو الكلمة الإلهية الأزلية تحت ظروف بشرية[٢].

ويبيّن المؤلف أن الانشقاقات العقدية قد انتهت تحت تأثير السلطة السياسية في القرنين الخامس والسادس، وعبر المجامع الدينية التي حسمت الخلاف بالاعتقاد أن للمسيح طبيعتين إلهية وناسوتية[٣].

وكذلك الخلاف حول تسمية السيدة مريم بحاملة الإله قد حسم في مجمع أفسس، الذي قرر قبول لقب (حاملة الإله)[٤].

ويبيّن المؤلف أن الدراسات المعاصرة لعلماء المسيحية[٥] [ويقصد الغربيين منهم] تؤكد على بشرية المسيح[٦]. وينقل بعض أدلة المؤرخين المعاصرين على بشرية المسيح وهي: أن المسيح لم يدَّع الألوهية في الأناجيل الإزائية ولا في الرسائل الأولى من أعمال الرسل، وغالبية الشواهد على ألوهيته ظهرت في أواخر القرن الأول وبالتزامن مع حادثة الهدم الثاني للمعبد والهيكل السليماني عام٦٦م والتي مثّلت انقطاعاً واضحاً للمسيحية عن الإطار اليهودي التوحيدي[٧].

---

(١) . انظر: النصرانية، ص١٧٨.

(٢) . انظر: النصرانية، ص١٨١-١٨٢.

(٣) . انظر: النصرانية، ص ١٤٧.

(٤) . انظر: النصرانية، ص١٨٢-١٨٣.

(٥) . وقد أعطى مثالاً عن هؤلاء العلماء وهو Dermot A.lane اللاهوتي والقس الإيرلندي. للتوسع:
https://www.dcu.ie/sites/default/files/president/pdfs/d_lane_citation_final.pdf

(٦) . انظر: النصرانية، ص١٢٢.

(٧) . انظر: النصرانية، ٦١-٦٢.

وقد غلب الوصف على دراسة د.عرفان للتثليث؛ فقد كان مهتماً بالتأريخ الوصفي لمراحل تشكل هذه العقيدة والجدالات الدائمة حولها، واتبع من أجل هذا الهدف السرد التاريخي لأبرز المحطات التي مرّت بها هذه العقيدة.

المطلب الثالث: جهود د.حسن الباش في دراسة عقيدة التثليث:

مفهوم الإله عند النصارى: يبحث المؤلف في دلالات النصوص النصرانية المقدسة ليستنبط مفهوم الإله عندهم، فيبدأ بالبحث في العهد القديم، وبحثه في العهد القديم ليس لأنه جزء من الكتاب المقدس للنصارى اليوم، بل لأن أغلب النصارى الأوائل كانوا يهوداً، وقد انقسموا بعد إيمانهم بالمسيح إلى مدرك لما حلّ بتوراتهم من تحريف وإلى من بقي متأثراً بالتصور التوراتي للإله. وهذا التأثير التوراتي امتد إلى زمن تدوين الأناجيل؛ حيث دونت الأناجيل في ظل ثقافة يهودية وفي ظل ثقافة رومانية؛ فأما اليهودية فقد جسدت الإله وتجرأت عليه، كما حوت أسفار اليهود تطوراً لمفهوم الإله من إله خاص بهم وغاضب ومنتقم، إلى إله عام لجميع الأمم وإله رحيم، وأما الرومانية فقد ترسخت فيها الوثنية وتعدد الآلهة. ويؤكد د.الباش دخول هذه المؤثرات عند تدوين أسفار العهد الجديد، لعدم وجود الرقيب عند تدوينها، بل نَسج كل مؤلف ما يحلو له، وأدخل ما يشاع بين الناس من قصص شفاهية، وذلك كادعاء مؤلفي العهد الجديد أن المسيح هو الله، وأنه ابن الله، وأنه قال عن نفسه أنه الله.

وكانت نتيجة هذا التأثر أن النصارى تصوروا إلههم إله رحمة وأنه بشر له قدرات غير محدودة، فهذا رأوه أقرب للكمال من عبادة الوثنيين لآلهة لا تنطق ولا تملك قدرات، وكذلك فقد جعلوا الإله ذكراً كإله اليهود "يهوه" وكإله الرومان "جوبيتر"(١).

وكلام د. الباش عن تأثر كتبة الأناجيل والرسائل، وتطرف الرسائل في إعلان ألوهية المسيح يوحي بوجود عنصر الإرادة عند الكتبة، أي إرادة تحريف العقيدة بتأثر واع منهم، حيث يقول: "وكأن الأمر واضح

(١) . انظر: العقيدة النصرانية، ج٢/ ص١٣-١٥.

القصد وهو إيقاع البشرية في وثنية جديدة تجعل الإله بشراً قادراً على فعل كل شيء وليس صنماً أو حجراً"[١].

طبيعة المسيح عليه السلام: يُرجع د.الباش اعتقاد النصارى بالطبيعتين (اللاهوتية والناسوتية) للمسيح إلى دمج النصارى بين التصورين التوراتي والروماني للإله[٢]، والذي ذكرناه آنفاً.

ويبيّن المؤلف أن القول بألوهية المسيح لم يكن موضع إجماع من النصارى قبل نيقية ٣٢٥م، وأصبح بعد نيقية العقيدة الرسمية للكنيسة[٣].

وأما عن تسمية المسيح بكلمة الله: فيقدّم المؤلف نتيجته من أن ثمة خلافاً جذرياً بين العقيدة الإسلامية والنصرانية حول مفهوم "كلمة الله"؛ فالنصارى يعتقدون أن المسيح هو كلمة الله الأزلي، وقد وُجد قبل أن يُخلق أي شيء، وبه خُلق كل شيء. أما التفسير القرآني لـ"كلمة الله" فيقتصر المؤلف على إيراد أحد مواضع ورودها في القرآن الكريم، وهو قوله تعالى: ﴿وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ﴾ [النساء:١٧١]، ويبسّط المراد منها، وهو أن جبريل عليه السلام كان ناقلاً لكلمة الله [أي أمره] إلى مريم عليها السلام، كما ينقل أي رسول كلام الله إلى أمته[٤].

وكلام د.الباش في المعنى الإسلامي والمسيحي يبسط المشكلة مع أن التأويلات والردود أعقد من ذلك، وربما تحتاج مساحة أوسع أو إحالة إلى مراجع تعطي هذه الإشكاليات حقها[٥].

---

(١) . انظر: العقيدة النصرانية، ج٢/ ص١٧-١٨.

(٢) . انظر: العقيدة النصرانية، ج٢/ ص١٤.

(٣) . انظر: العقيدة النصرانية، ج٢/ ص١٨.

(٤) . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/ ص٧٥-٧٦.

(٥) . والبحث في لفظ "كلمة الله" مسألة قديمة متجددة، فعلى سبيل المثال اهتم بهذه القضية من المعاصرين فراس السّواح، ورأى أن النصين اللاهوتيين الإسلامي والمسيحي لم يرفعا المسيح إلى درجة الألوهية، بل هو بشر ورسول، وإن كانا قد أعطياه مقاماً رفيعاً. ومع ذلك يرى السّواح أن معنى "الكلمة" في القرآن، يوافق معنى "الكلمة والحكمة" في الكتاب المقدس، والكلمة في الكتاب المقدس فكرة مأخوذة من اللوغوس اليوناني، أي العقل الذي فاض عن الله، وصار وسيطاً بين الله والعالم. وما يؤخذ على تأويل السواح "للكلمة" في القرآن أنه اقتصر على إيراد بعض الآيات

وقد أشار المؤلف إلى لقبين آخرين للمسيح عليه السلام، وهما: المسيح النبي والمسيح الكاهن، فأما المركز النبوي للمسيح والذي تؤكده المصادر المسيحية، والتي ترى في تأييده بالمعجزات وفي تكريس حياته الطاهرة النقية للدعوة دليلاً على نبوته. ويرى المؤلف أن هذا الوصف يقترب كثيراً من النظرة الإسلامية لنبوة المسيح، لولا خلط النصارى بين الأعمال النبوية والأعمال الإلهية[١]. وأما المسيح الكاهن، والكاهن هو الذي يقوم بتمثيل البشر أمام الله بتقديم ذبائحهم أو بنقل صلواته، فيرى د. الباش أن هذه الوظيفة تتعارض مع كون المسيح هو الله؛ فكيف يتوسط للخلق عند الله وهو نفسه الله، ويرفض التبرير بأن الكهنوت مختص بالجانب الناسوتي للمسيح، ويرى أن القول بالطبيعتين متناقض، ولكن مع التسليم به، فهذا يعني انفصال الطبيعتين، ويقتضي هذا ألا يكون المسيح إلهاً عندما يكون كاهناً[٢].

الروح القدس: يقتصر المؤلف على إيجاز دلالة هذا الاسم عند النصارى وعند المسلمين؛ فهو عند النصارى الأقنوم الثالث وروح الله وهو الله نفسه وهو الذي حلّ على مريم عليه السلام وبقوة الله صارت حاملاً بالمسيح. بينما تدل الآيات القرآنية على أن المراد بروح القدس جبريل عليه السلام وأنه أُرسل إلى مريم مبشراً إياها بحمل المسيح. ويؤكد د.الباش أن الفهم المسيحي لشخص روح القدس يتعارض مع وحدانية الله عز وجل[٣].

دلائل ألوهية المسيح، والرد عليها: يبيّن د. الباش مصدر هذه العقيدة وهو الكتاب المقدس، ولذلك فإنه ينقد موثوقية هذا المصدر، وقد مرّ معنا في الفصل السابق تفصيل نقد المؤلف للكتاب المقدس، ونقده

القرآنية التي تصف المسيح بأنه كلمة الله صراحة أو قريباً من التصريح، ولم يجر استقراءً تاماً للمواضع القرآنية التي تحدثت عن "كلمة الله" وعن "طبيعة المسيح". انظر: الإنجيل برواية القرآن، ص٢٢٧ وما بعدها.

وكذلك ينبه بعض النصارى المعاصرين –وفي إطار الدفاع عن سلامة الكتاب المقدس من التحريف– إلى أنه من الخطأ المساواة بين القرآن والإنجيل، لأن ما يمثله القرآن بالنسبة للمسلمين يوازي ما يمثله عيسى بن مريم بالنسبة للنصارى، فالقرآن "كلام الله"، والمسيح "كلمة الله". انظر: الكتاب المقدس هل تم تحريفه، شوكت مقري، ص٢٨-٢٩.

(١) . انظر: العقيدة النصرانية، ج٢/ ص١٠٣-١٠٤، ١٠٦-١٠٨.

(٢) . انظر: العقيدة النصرانية، ج٢/ ص١١٠-١١٢.

(٣) . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/ ص٧٣-٧٥.

يؤدي إلى بطلان الاعتماد على المصدر الوحيد لتأليه المسيح، وبالتالي بطلان القول بتأليه المسيح[١]. ومع ذلك لا يكتفي المؤلف بهذا النقد بل يتجه للنقد الداخلي لبعض المتون المقدسة المؤلهة للمسيح.

وتعد قضية "المنطق التوحيدي" كما أسماه المؤلف الركيزة الأساسية في نقد النصوص المؤلهة للمسيح[٢]؛ فموافقه النص لمفهوم "التوحيد" هو المعيار النهائي التي يحاكم المؤلف النصوص إليها، وربما كان ذلك لادعاء النصارى التوحيد، أو لأن التوحيد وفق مرجعية المؤلف الإسلامية هو أساس دعوى الأنبياء فما خالف التوحيد فهو ادعاء بشري أو ادعاء محرَّف لدعوة الأنبياء، ويبدو أن الاحتمال الثاني هو الأقرب لروح الكتاب موضع الدراسة.

ودلائل النصارى على ألوهية المسيح كما ذكرها المؤلف: إعلان المسيح عن ألوهيته، وشهادة الرسل على ألوهية المسيح، وألقاب وصفات للمسيح لا تصلح للبشر، ومعجزات المسيح الإلهية[٣].

وأما عن ردّ المؤلف لهذه الدلائل فيمكن استنباط منهجه بأنه مقارنة لدلائلهم بما جاء في القرآن، وبالتالي رد دليلهم إن عارض القرآن أو عارض المنطق التوحيدي، والرد أيضاً باستخدام الحجج القرآنية، بالإضافة إلى نقده الداخلي لبعض النصوص؛ وذلك بدعوى التحريف المعنوي أو التناقض بين النصوص. وفيما يأتي أمثلة على منهجه:

-الرد باستخدام الحجج القرآنية: كذكر تشبيه القرآن الكريم خلق آدم بخلق عيسى عليهما السلام. وكذلك باحتجاجه بنطق المسيح عليه السلام في المهد وقوله إنه عبد لله، ويتوقف المؤلف عند هذه المعجزة، ويرى أن كتبة الأناجيل كان بإمكانهم توظيف معجزة "النطق في المهد" في إثبات ألوهية المسيح، لكنهم أغفلوا ذكر هذه المعجزة لأن المسيح عليه السلام عندما نطق أقر بعبوديته لله لا بألوهيته وهذا ينافي غايتهم، والسبب

---

(١) . انظر ملخص النقد الذي وجهه المؤلف للكتاب المقدس، ج٢/ ص١٦-١٧.

(٢) . انظر: العقيدة النصرانية، ج٢/ ص١٧.

(٣) . انظر: العقيدة النصرانية، ج٢/ ص١٩-٢٠.

الآخر لعدم إيرادهم لهذه المعجزة هو أن كتبة الأناجيل اعتمدوا على نقل ما قيل لهم، ولم يعاصر أحدهم المسيح عليه السلام[١].

ونلاحظ أن السبب الأول الذي ذكره المؤلف يجعل من التحريف أمراً متعمداً ومقصوداً من الكتبة، أما السبب الثاني فلا يشير لعنصر الإرادة في التحريف وإنما يفسّر ظروف الكتابة.

-الإبطال الداخلي للنصوص: كاستدلال المؤلف بإيراد نسب المسيح على نفي ألوهيته، والمؤلف لا يرى في القول بالطبيعتين للمسيح وبالتالي جعل النسب مختصاً بالجانب الناسوتي مُخرجاً من التناقض، وذلك لأنه يرى في القول بالطبيعتين معارضة للمنطق التوحيدي[٢].

-القول بتحريف المعنى أو التحريف التأويلي: وقد جاء بصيغة الاحتمال الأخير؛ فيضعه المؤلف كاحتمال إن صحت الرواية النصرانية يلجأ إليه؛ لأنه لا بد من تأويل العبارة بما يوافق الرؤية الإسلامية إن صحت نسبتها إلى الوحي الإلهي، ومثال ذلك: لفظ "ابن الله" فالمؤلف يرفض بداية صحة هذه النصوص جملةً، ثم يقول وإن صحت عمن نسبت إليهم هذه الأقوال فلا بد أن القصد منها ليس البنوة التأليهية[٣].

-رفض مسلمات النصارى ومقدماتهم: كقوله عن إطلاق المسيح اسم الله على نفسه: "أما اسم الله فإن من أغرب الأمور وأهجنها أن يطلق شخص ما على نفسه اسم الله، وكم من الأنبياء مروا في تاريخ البشرية... ولم يجرؤ أحد على أن يطلق على نفسه اسم الله"[٤]. فالمؤلف يحاكم مسلماتهم إلى المسلمات الإسلامية وينقدها بداهةً.

وربما يَجمع نقد المؤلف لنص يوحنا: ١/١(في البدء كانت الكلمة) جلَّ ضروب النقد التي اتبعها؛ ففي البداية يشير إلى استعارة هذا المفهوم من الفلسفة اليونانية، ثم يفسر الكلمة بمعناها المبسط الواضح (وسيلة

(١) . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/٧٧-٧٨.

(٢) . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/ ص٧٩-٨٢.

(٣) . انظر: العقيدة النصرانية، ج٢/ ص٣٠.

(٤) . العقيدة النصرانية، ج٢/ ص٣٨.

التعبير)، وبالتالي فلا يمكن الربط بين الكلمة وبين شخص المسيح، كما يبيّن تناقض عبارة يوحنا؛ فكيف يجمع بين الظرفية المكانية للكلمة "عند الله" وبين كون الكلمة "هي الله"[١].

إن حديث المؤلف عن طبيعة المسيح وأدلة النصارى والرد عليها جاءت في مواطن متفرقة من كتابه، وكذلك لم يتبع ترتيباً ثابتاً لشرح العقيدة وذكر أدلتها والرد عليها، وإنما امتزج أحياناً شرح العقيدة مع المقارنة بالرؤية الإسلامية أو في ثنايا الردود.

المطلب الرابع: جهود أ.ساجد مير في دراسة عقيدة التثليث:

مرّ معنا في المبحث السابق أن أ.ساجد ابتدأ كتابه بوصف العقائد ومصدرها عند النصارى، ولذلك لم يتعرض لشرح العقيدة في مباحث دراسة العقيدة، وقد قَسمت دراسته لأبرز العقائد النصرانية إلى جانبين: الأول يهتم بدراسة تطور العقيدة وصولاً إلى صيغتها المتداولة اليوم، والثاني تحليل مضمون العقيدة ونقد أدلة النصارى.

وما يهمنا في الجانب التاريخي هو آلية وظروف تشكّل وتطور العقائد، حيث يقسّم المؤلف تاريخ النصرانية إلى عصرين: عصر ما قبل المجامع وعصر المجامع. ففي الأول كان تقنين العقائد وتطويرها يعتمد على نسبتها إلى تعاليم عيسى عليه السلام أو إلى الإنجيل المحرف أو إلى نظريات بولس. وفي الثاني وبسبب تدخل الأباطرة في الشأن الديني لم يعد تقنين العقيدة بحاجة إلى ما سبق، وإنما أصبح تأييد الإمبراطور هو الخطوة الأساسية في إقرار أي فكرة كعقيدة رسمية[٢]، يقول المؤلف واصفاً هذا العصر: "فإذا أُعجب آباء الكنيسة بفكر فيلسوف مسيحي أو بفلسفة إغريقية، وأرادوا الإفادة منها في عقائدهم –أو نشرها– كانوا يحتاجون فقط إلى شيء واحد، وهو تأييد الملوك، وأيضاً العكس، فإذا أراد أحد الآباء معارضة هذا الفكر فكان في أمس الحاجة إلى الشيء نفسه (تأييد الملك)."[٣].

---

(١) . انظر: العقيدة النصرانية، ج٢/ ص٣٠-٣١.

(٢) . انظر: المسيحية، ص٧٨.

(٣) . المسيحية، ص٧٨.

يستند المؤلف في كلامه على شواهد تاريخية؛ فيضرب بآريوس وأتباعه مثالاً على تدخل الملوك في هذا العصر، فعندما تولى قسطنيتيوس الحكم ومال إلى أفكار آريوس، جمع الإمبراطور عدداً من الأساقفة وأصبح المسيح غير أزلي ولا متحداً بالإله بل "مثل الإله" فقط، وبعد وفاة هذا الإمبراطور عادت الحركات المؤيدة للعقيدة النيقية بالظهور(١).

ويبرهن المؤلف في سرده التاريخي لأبرز الجدالات في عصر ما قبل المجامع وعصر المجامع على التخبط في أخذ العقائد وردها على مستوى عامة المؤمنين والزعماء الدينيين؛ حيث يذكر أبرز الأفكار الشائعة في تلك العصور ويبين تدخل السلطة السياسية والمجامع في تغيير عقائد الناس تدريجياً(٢).

أصل ومصدر فكرة ألوهية المسيح عليه السلام: وأمّا المصدر الفكري الذي استقى منه النصارى عقائدهم، فهو فكر النصارى الحر غير المقيد، وحبهم المتطرف للمسيح، وإرضاء الأباطرة، والتأثر بالفلسفة اليونانية(٣). ويبيّن المؤلف أن معارضات تأليه المسيح لم تَخْبُ في عصر بولس. وإن كان القرن الثاني وما يليه حمل تأثراً كبيراً بالفلسفة اليونانية وأدخل مقولة "المسيح ابن الله"، حوّل المزاج العام إلى الميل لكل من يبالغ في شخصية المسيح عليه السلام. لكن المؤلف يشير إلى قضية مهمة وهي أن هذه الظروف لم تَعن سهولة تلقي الناس للتثليث وتأليه المسيح، بل إن معظم المؤمنين دهشوا من هذه العقيدة، لإيمانهم بالتوحيد. لكن الغلبة كانت للموقف الكنسي الرسمي الذي أقر التثليث(٤).

تحليل المؤلف لعقيدة التثليث وتأليه المسيح: انتقل المؤلف من البرهنة التاريخية على تغيير العقيدة إلى دراسة أدلة النصارى والرد عليهم، ولذلك يبدأ تحليله بأسلوب استنتاجي، فتحريف العقيدة غدا من مسلمات دراسته. وقد بيّن المؤلف أنه سيعتمد تقييم العقائد المسيحية بمعيار الكتاب المقدس وكتابات العلماء

---

(١) . انظر: المسيحية، ص٨٠.

(٢) . انظر مثلاً: المسيحية، ص٧٩، ٨٣-٨٤.

(٣) . انظر: المسيحية، ص٩٥.

(٤) . انظر: المسيحية، ص٦٦-٧١.

المسيحيين[1]. وعليه فالمؤلف يرى في الكتاب المقدس مصدراً لعقائد النصارى، أو هذا ما ينبغي أن يكون. بل هو المصدر الوحيد لتأليه المسيح، وبالرغم من إثبات المؤلف لتحريف الكتاب المقدس إلا أنه يحجّم دور هذه المعلومة هنا، ويجعلها داعمة لاستدلالاته فقط، ويرى أن الكتاب المقدس مع تحريفه لا يقرّ بجل عقائد النصارى المحرَّفة.

– يقتبس المؤلف نصوصاً توحيدية من العهد القديم، ويشبهها بنصوص من القرآن الكريم، كما يقتبس نصوصاً من العهد الجديد تؤكد التزام عيسى عليه السلام بالتعاليم التوحيدية للعهد القديم. وبذلك يستنتج المؤلف خلو الكتاب المقدس بعهديه والعهد القديم على وجه الخصوص من الإشارة إلى التثليث، وهذا ما جعل علماء النصرانية يعترفون بذلك. ويؤكد كلامه بإخبار القرآن عن طبيعة دعوة عيسى عليه السلام التوحيدية وعما حلّ بها من تغيير وتبديل[2].

وربما لو أخر المؤلف هذا الاستنتاج لحين الانتهاء من دراسة النصوص التي يستدل بها النصارى على التثليث وتفنيدها لكان أولى.

– يستدل المؤلف على بشرية المسيح ورسالته النبوية من نصوص الأناجيل، والمؤلف يستأنس بموافقة ثلة من العلماء النصارى له في الاستنباط من الكتاب المقدس، ويضرب نماذج قديمة كنسطور ونماذج معاصرة. ولا يتعرض للتفسيرات الإيمانية. وهذه النصوص تخبرنا أن المسيح عانى من الأعراض البشرية في حياته، وهو أمرٌ ينزه الله تعالى عنه، بل إن المسيح قد انتهت حياته صلباً، وهو هنا يقبل برواية الصلب جدلاً ليدلل على المظاهر البشرية، بالإضافة إلى الالتجاء المسيح عليه السلام إلى الله تعالى بالدعاء[3]. وهكذا يلتزم المؤلف بالرجوع إلى نصوص الكتاب المقدس، وبالرجوع إلى أقوال علماء النصارى، وهم الذين يؤيدون نتائج المؤلف، فمن المؤكد أن هناك علماء لا يخرجون عن التبريرات الإيمانية لهذه النصوص.

---

(١) . انظر: المسيحية، ص٩٥.

(٢) . انظر: المسيحية، ص٩٦-٩٨.

(٣). انظر: المسيحية، ص٩٩-١٠١.

- ويستدل المؤلف بمعجزات المسيح عليه السلام -التي رويت في الكتاب المقدس- على بشرية المسيح، ويفسّر أ.ساجد سبب عدم اندثار دلائل بشرية المسيح عليه السلام من الكتاب المقدس، وعدم نجاح بولس وأتباعه في ذلك، بأن معاصري المسيح والعصور اللاحقة لهم كانوا بلا شك يعتقدون أنه عبد الله ورسوله، فمعاصرو المسيح قد رأوا المعجزات بأعينهم ومع ذلك لم يعدّوا المسيح إلهاً، كما تبيّن نصوص الأناجيل، وكذلك تدل هذه النصوص على أن المعجزات لا يمكن أن تكون برهاناً قاطعاً على نبوة شخص ما [متّى: ٢٤/٢٤]، فكيف تكون برهاناً على ألوهيته. ويدعم استدلاله باستنتاجات علماء النصارى المؤيدة لذلك[١].

تحليل المؤلف لألقاب المسيح عليه السلام الواردة في الكتاب المقدس في سياق الاستدلال على بشرية المسيح:

(ابن آدم): يرى المؤلف أن هذا اللقب الذي تكرر كثيراً في الأناجيل دليلٌ على بشرية المسيح، وهو لقب أطلق على أنبياء آخرين في الكتاب المقدس. وهنا يعرض لرؤيتين مسيحيتين في هذا اللقب، فمن الباحثين من يحمل هذا اللفظ على التجسد، ومنهم من يرى أن أصل هذا اللقب هو "آدم أو إنسان" وتحولت بسبب الترجمة إلى "ابن آدم" كمصطلح يوناني، وقد أيّد أ.ساجد رأي الفريق الأخير ووصفهم ب"المحققين المنصفين". ويرى المؤلف أن المسيح أراد أن يزيل الشرك من أذهان الناس ولذلك أكثر من إطلاق هذا اللقب[٢].

(ابن الله) و(إله): يستشهد المؤلف بآراءَ لثلة من الباحثين الغربيين تؤكد أن هذه الألقاب لم يطلقها المسيح على نفسه، وإنما أُطلقت عليه بعد عصره. وبعض الاقتباسات التي ذكرها المؤلف تقرر تأويل معنى هذه الألقاب؛ فأتباع المسيح عندما أطلقوا عليه "ابن الله" لم يقصدوا أبعد من كونه منقذاً سياسياً. ويميل المؤلف إلى القول بتحريف معنى هذا اللقب عند متأخري النصارى، ويبين اتساع دلالة هذا اللفظ في سياقه الزمني، ويبيّن المؤلف بالرجوع إلى النصوص المقدسة أن هذا اللقب أُطلق على أولياء وأنبياء ذكروا في العهدَين، وأُطلق على

(١) . انظر: المسيحية، ص١٠٤-١٠٦.

(٢) . انظر: المسيحية، ص١٠٦-١٠٧.

الملائكة أيضاً، بل وُصف الأموات بالآلهة. فيذهب المؤلف إلى وجوب قياس لقب "ابن الله" في حق المسيح على ما يفهمه النصارى من معان مجازية في حق غيره ممن حمل اللقب ذاته[1].

ويفسر أ.ساجد سبب التحريف بالتأويل أو التحريف المعنوي الذي وقع به النصارى وهو أنهم تأثروا بالنظريات اليونانية، ففسروا النصوص تفسيراً لفظياً، ولم يأخذوا باحتمال المجاز.

ويرد المؤلف استدلال بولس على بنوة المسيح الحقيقية بأنه قام من الأموات، بوجوب القياس على حال من قام من الأموات غير المسيح في الكتاب المقدس ولم يُعدّ ابناً لله.

ونلاحظ تقديم التحريف المعنوي على اللفظي؛ حيث يؤخر القول بالتحريف اللفظي، ويبيّن أحد أسبابه وهو كثرة الترجمات. ويرجع المؤلف إلى بعض المعاجم المختصة بلغات الكتاب المقدس، وإلى بعض نسخ الكتاب المقدس مختلفة اللغات، ليبيّن للقارئ أن لفظ "الله" يحمل معنى الرب، ولفظ "ابن الله" يحمل معنى الفتى أو الغلام، ولذلك تعددت الترجمات واختلفت فيما بينها.

رد المؤلف على بعض أدلة التثليث: مع أن ما سبق ذكره كفيل ببيان عدم أصالة هذه العقيدة، لكن المؤلف خصص فقرة للرد على بعض الأدلة، وقدّم نتائجه: من أنها عقيدة تحوي شركاً، ولا يؤيدها الكتاب المقدس، بالإضافة لعدم منطقية مصطلحات بعض علماء النصارى كالتثليث في التوحيد وتوحيد التثليث.

- يستدل النصارى بورود صيغة الإله باستخدام ضمير الجمع للمتكلم في مواضع من العهد القديم. ويرد بمحكم آيات التوحيد في العهد القديم، وبحمل ضمير الجمع على التبجيل. وهكذا يفعل مع الأمثلة الأخرى التي ذكرها؛ يردُّها بالمحكم بدايةً، ثم يتجه إلى متن النص، ويستنبط منه احتمالات تخالف مراد المستدِل[2]. فالمؤلف يرى أن آيات التوحيد واضحة وصريحة وقطعية الدلالة على معنى التوحيد، بعكس الآيات التي يستدل بها النصارى على التثليث فهي تحتمل التأويل.

---

(١) . انظر: المسيحية، ص١١٠-١١٣.

(٢) . انظر: المسيحية، ص١١٩-١٢٠.

– ينحّي المؤلف التحريف اللفظي، ويكتفي بالإحالة إلى النقد النصي لأحد أعمدة التثليث (فاذهبوا وتلمذوا جميع الأمم، وعمدوهم باسم الآب والابن والروح القدس) [متّى: ٢٨/ ١٩]، ويتابع نهجه السابق من تأويل النصوص، فذكر الثلاثة معاً في الآية لا يدل على أن كلاً منهم إله يعادل الآخر[١]. وإن المؤلف حين درس الكتاب المقدس بيّن سقوط مصداقية نص آخر للتثليث [يوحنا: ٥/ ٧-٨]، لكنه لا يوظف النقد النصي هنا[٢].

– وأمّا الحجج العقلية –كما أسماها المؤلف– فهي محاولات شرح للتثليث، فأحد هذه الشروح يشبّه التثليث بالإنسان، فهو اللحم والدم والعظام. ويبطل أ.ساجد هذا الاستدلال وأشباهه بسبب مخالفتها لمفهوم التثليث المسيحي؛ الذي يرفض أن تكون الأقانيم أجزاءً لشخص واحد، بل هي ثلاثة أشخاص مستقلة[٣].

– ينقد أ.ساجد إيمان النصارى بعقيدة متطورة؛ فالنصارى الأوائل الذين عاشوا قبل القرن الثالث لم يكونوا مؤمنين بالتثليث، ومنهم بولس الذي ابتدأ التحريف. فالمؤلف يتعجب من إيمانهم بما لم يؤمن به أسلافهم، ويتعجب من إقرار بعض مفكريهم لهذه الحقيقة[٤]. ويظهر انفعال الكاتب وغيرته على الحقيقة في هذه الفقرة.

ونلاحظ أن أ.ساجد قد التزم بما قرّره من منهج نقدي، فجعل الكتاب المقدس معياراً للحكم على العقيدة، ودعم ذلك بشهادات الباحثين النصارى. وعند جعله الكتاب المقدس معياراً نحّى نقد موثوقية هذا المصدر ولم يعوّل عليها إلا نادراً وجعلها كداعم لاستدلاله لا كدليل رئيسي، وكذلك نلاحظ اعتناءه بمحكم التوحيد في التوراة، وبدلالات التوحيد في الأناجيل. وأمّا أدلة النصارى الكتابية فيعالجها لغوياً فيعتني بمعاني الألفاظ الأصلية، ويبيّن احتمالات النص، ويرفض تأويلات النصارى التي يُرجعها إلى مؤثرات فكرية كالفلسفة

(١) . انظر: المسيحية، ص١٢١.

(٢) . انظر: المسيحية، ص٢٨٠-٢٨١.

(٣) . انظر: المسيحية، ص١٢١-١٢٢.

(٤) . انظر: المسيحية، ص١٢٢-١٢٣.

اليونانية وغيرها، والمؤلف –كغيره من العلماء موضع الدراسة– لا يعطي مساحة كافية لإبراز التفسير الإيماني للنصوص المعتمدة كأدلة.

إن العلماء على تفاوت اعتنائهم بدراسة التثليث فقد اعتنوا بأصالة عقيدة التوحيد، وأعطوا طبيعة الأقنوم الثاني مساحة كبيرة من بحثهم.

المبحث الثالث: الاعتقاد في الصلب والقيامة والفداء:

المطلب الأول: جهود الشيخ أبو زهرة في دراسة عقيدة الصلب والقيامة والفداء:

درس الشيخ عقيدة النصارى في صلب المسيح فداءً عن البشرية دراسةً وصفيةً؛ حيث عرض معنى هذا الاعتقاد، وبيّن تعليله اللاهوتي. وقد نقل فحوى كلام الناس في هذه المسألة، مع إيراد بعض استشهاداتهم من الكتاب المقدس، وخلاصة القول: أن صلب المسيح جاء تبعاً لمقتضى صفتي الله عز وجلّ المحبة والعدل، فالله تعالى أرسل ابنه الوحيد ليصلب تكفيراً عن خطيئة البشر الأصلية، أي خطيئة آدم عليه السلام، والتي بسببها كان البشر في ابتعاد دائم عن الله. ولذلك صُلب المسيح وقام بعد ثلاثة أيام من قبره[1].

وبهذا ينتهي عرض المؤلف لهذه العقيدة، ويختار أن يفصّل القول في جزئية قيامة المسيح من الموت فقط، تاركاً تحليل فكرة الفداء، وتاركاً التأريخ لهذه الفكرة ونقدها بطريق غير مباشر كما كان قد فعل مع عقيدة التثليث.

وفيما يتعلق بقيامة المسيح، يبيّن الشيخ بدايةً أن روايات الأناجيل قد اختلفت في تفصيلات خبر القيامة، ويركز على اختلافهم في جزئية مكان ظهور المسيح بعد قيامته.

وهنا ينقل توفيقاً للقس إبراهيم سعيد ويرد عليه؛ حيث يرى القس أن سبب اختلاف روايات الأناجيل، هو اختصاص كل إنجيل بجانب من جوانب المسيح، فمتّى كتب عن ظهور المسيح في الخليل، لأنه كتب عن المسيح الملك، ولوقا كتب عن ظهور المسيح في أورشليم، لأنه كتب عن المسيح مخلص جميع الأمم مبتدئاً من أورشليم. وهكذا بقية الأناجيل.

وأمّا ردّ الشيخ فكان بتحليل حجة القس؛ وقد قدّم نتيجته بأن هذه الحجة خطابية لا أكثر، ثم ذكر براهينه على ذلك، فقسّم المؤلف حجة القس إلى قضيتين ونتيجتهما، والأولى: أن كل إنجيل كُتب لغرض معيّن يخالف في عمومه غرض الإنجيل الآخر، والثانية: أن كل إنجيل ذكر المكان الذي يتفق مع غرضه، والنتيجة: لا وجود لاختلاف في الخبر.

---

(١) . انظر: محاضرات، ص٩٨.

وينقد الشيخ المقدمة الأولى بأن لازمها باطل فتبطل المقدمة، وذلك أنها لو صحت للزم عنها أن يكون كل إنجيل مغاير للأناجيل الأخرى في جميع جوانبه، والواقع أن الأناجيل ليست بهذا الافتراق.

ثم يسلم المؤلف بصحة المقدمة فرضاً، وينقد الثانية لانعدام الدليل على هذا الادعاء، فما الدليل على التناسب بين المدن التي ذكرت وجوانب شخصية المسيح؟. ومع فرض صحة المقدمتين فإن النتيجة لا تنتج عنهما. لأن المؤلف ينظر إلى اختلاف الروايات على أنه اختلاف في الشهادة على حدث بعينه، وهذا قادح في الشهادة. ويطرح المؤلف تعليلاً توفيقياً لاختلاف الروايات أولى مما ذكره القس، وهو أن المسيح قد ظهر في جميع الأمكنة المذكورة، وكل واحد من كتبة الأناجيل ذكر ما رآه، وبهذا التعليل ينحصر النقد في أن كل إنجيل ليس ناقلاً لحال المسيح بتمامها، وهذا يورد احتمال أن الأناجيل بمجموعها لم تذكر القصة كاملة، وأن الكتبة قد نسوا حظاً مما ذكروا به[1]. ونسيان الكتبة هو إشارة لقوله تعالى: ﴿وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ﴾ [المائدة:١٣] ويربط المؤلف هذا النسيان باضطهاد الرومان للنصارى الأوائل[2]، وقد مرّ رأي المؤلف في الاضطهاد في الفصل الثاني.

وأما عن الرؤية القرآنية لحادثة الصلب: فلم يدرسها المؤلف ضمن دراسته للعقائد، وقد مرّ معنا أن المؤلف أعلن عن عقيدته في الصلب عند دراسته لتاريخ المسيحية، دون أن يدخل في تفاصيل الآية القرآنية، ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا﴾ [النساء:١٥٧] وحتى في تفسيره لهذه الآية الكريمة لم يفصّل كثيراً ولكنه أضاف أن التشبيه إنما يحصل بأن يلقي الله شَبَهَ عيسى عليه السلام على أحد ممن خانه، ويؤيد ذلك بما جاء في إنجيل برنابا – الذي لا يقِلُّ موثوقية عن أناجيل النصارى المعتمدة– من أن شَبَه المسيح قد ألقي على يهوذا الخائن[3].

---

(١) انظر: محاضرات، ص٩٩-١٠٠.

(٢) . زهرة التفاسير، أبو زهرة، تفسير الآية ١٣ من سورة المائدة، مج٤/ ص٢٠٨٤.

(٣) . زهرة التفاسير، أبو زهرة، تفسير الآية ١٥٧ من سورة النساء، مج٤/ ص١٩٥١.

المطلب الثاني: جهود د.عرفان عبد الحميد في دراسة عقيدة الصلب والقيامة والفداء:

عرض المؤلف لعقيدة الصلب والفداء: يشرح المؤلف مفهوم الفداء بأسلوب سلس؛ حيث يعرض استدلال النصارى العقلي اللاهوتي دون أن يذكر استشهادهم بالنصوص الكتابية. وقد كان ناقلاً لشرح وتبرير القديس انسلم (ت١١٠٩م)، الذي يرى أن صفة العدل الإلهية تستلزم أن يُحاسب الإنسان على خطيئته، ورحمة الله تستلزم أن تستعيد البشرية حالتها السوية، ولأن البشر جميعهم مخطئون –تبعاً لخطيئة آدم– فلا يمكن لأحد منهم أن يكفّر عن الخطيئة، ولذلك أصبح الله إنساناً تجسد في المسيح، وأرسل الله ابنه الوحيد الذي حلّ فيه تكفيراً عن خطيئة البشر الموروثة بحكم ثنائية طبيعته؛ فمن حيث هو إله غير محدود فيمكنه التكفير بلا حدود عن البشرية كلها، ومن حيث هو إنسان بشر فيناسب ما يقتضيه العدل والمقاضاة[١].

لا ينقد المؤلف هذا الكلام، ويكتفي بالإحالة على نقد بعض علماء المسلمين المتقدمين والمعاصرين[٢].

الدراسة التاريخية للاعتقاد في الصلب والقيامة والفداء: وقد جاءت دراسة د.عرفان على مرحلتين؛ حيث بدأ بالدراسة التاريخية الوصفية، وألحقها بالدراسة التاريخية التحليلية.

التأريخ الوصفي: يؤرخ المؤلف لوقائع حادثة الصلب بالرجوع إلى النصوص الكتابية، التي تروي تفاصيل الآلام التي تعرض لها المسيح، والذي أعقبها حدث مهم آخر، وهو قيامة المسيح من الأموات، ويبيّن أن روايات الأناجيل تنقل حالة من الذهول والدهشة والاستغراب والشكوك، التي أصابت الحواريين ومن معهم وهم يرون القبر خالياً من جسد المسيح، وأن هذا الحدث لم يُرَ مباشرة من قِبَل أيٍّ من البشر. وقد رأى في روايات الأناجيل حول حادثة القيامة أنها قد عبّرت عن الحدث بعبارات متقاربة[٣] –على عكس ما رأى الشيخ أبو زهرة الذي عدّ اختلاف الروايات معبّراً عن اختلاف الشهود في الحديث الجلل–.

---

(١) . انظر: النصرانية، ص٦٣.

(٢) . انظر: النصرانية، هامش٤٤ ص٧٠.

(٣) . انظر: النصرانية، ص٥٢–٥٤.

التأريخ التحليلي: ينطلق المؤلف مما ذكرته الأناجيل عن حالة الذهول التي أصابت من رأى القبر خالياً من جسد المسيح عليه السلام، وقبل أن يبني على هذه المعلومة يحاول أن يفسر سبب هذا الذهول والشك الذي أصابهم.

يربط هذه الحالة بواقع شرائع اليهود والنصارى؛ فاليهود لم يُذكر في كتبهم شيء عن القيامة الفردية وإنما القيامة الكبرى في آخر الزمان. والنصارى لم يُنقل عن المسيح حديث عن البعث الجسماني، وهو الأمر الذي أوقع الحواريين في إشكالية بسبب خلفيتهم اليهودية، وهو الأمر الذي ألجأ بولس لتأويل أية إشارة إلى البعث على أنه بعث معنوي وروحي فقط.

بينما ذهبت جماعات الغنوصية الأولى في القرنين الأول والثاني إلى تفسير حادثة الصلب والقيامة بالموت الظاهري؛ حيث أُلقي شَبَه المسيح على أحد اتباعه الذي أراد افتداءه[1].

يقارن د.عرفان حالة أتباع المسيح النفسية بعد صلب المسيح، بحالة أتباع الحسين بن علي ﷺ بعد مأساة كربلاء، والذين عرفوا باسم "التوابين" وبسبب شعورهم بالندم، تولد عندهم الاعتقاد بأن الحسين لم يمت ولن يموت. وكذلك يقارن بين تفسير الجماعات الغنوصية، وغلاة الشيعة من "الواقفة" الذين يذهبون بعد موت كل إمام من أئمتهم إلى أنه لم يمت ولن يموت[2]. ومقارنة المؤلف كانت معتمدة على تشابه النتيجة والظروف عند هذه الجماعات، ولم يستفض في المقارنة والشرح.

التفسير النفسي للأحداث التاريخية: يحاول د.عرفان أن يحلل الإيمان بقيامة المسيح الفادي بعد حالة الذهول والشك نفسياً؛ حيث يرى أن أتباع المسيح قد حصل لهم انقلاب نفسي بعد حالة الذهول، فقد شعروا بالندم العميق لخذلانهم المسيح عند القبض عليه ومحاكمته والحكم عليه بالموت صلباً، وليكفّروا عن قصورهم بالتوبة واتباع نهج المسيح عليه السلام، اعتقدوا بأن المسيح قد قام بعد صلبه. يدعّم المؤلف تحليله

(١) . انظر: النصرانية، ص٥٤-٥٥.

(٢) . انظر: النصرانية، ص٥٥، هامش٢٥ ص٦٨..

بالاستشهاد بنصوص من العهد الجديد تتحدث عن حتمية قيامة المسيح، وعن تقصير أتباعه بحقه حال حياته، وعن تصريح المسيح عليه السلام بخذلان أتباعه له[١].

ويدعم تحليلَه بإيراد اقتباسات عن كبار علماء النفس تفسر التحول النفسي عند الناس، حيث يرى هنري برجسون أن حالة القلق وعدم الطمأنينة يعقبها حالة من الصحو الشعوري. ويرى وليم جيمس أن الإنسان كي يزيل شعوره بالقلق من المصائب التي لا تخلو منها الحياة، يتجه إلى الإيمان بحياة أبديّة لا تشوبها الشرور. يستخدم المؤلف هذه الاقتباسات كمؤيد لرأيه من أن الحالة النفسية لأتباع المسيح والصدمة التي تعرضوا لها نتج عنها مبالغتهم في حدث صلب المسيح، ولذلك يتساءل المؤلف عقب الاقتباسات عن حالة أتباع المسيح، هل كانوا سيرضون أن تنتهي حياته بالصلب؟ أم أنهم سيجعلون من موته أملاً لحياة متسامية في عالم الخلود، وأملاً في أن يشاركه أتباعه هذا السمو؟. ويتابع المؤلف في عرض تساؤلاته الإشكالية، فالإيمان بقيامة المسيح يطرح تساؤلاً حول حقيقة هذا الحدث، فهل هو حدث واقعي تاريخي؟ أم أنه من أعراض التحولات النفسية العميقة؟[٢].

وأمّا عن ابتداع هذه العقيدة فينسب المؤلف ذلك للقديس بولس، الذي أوّل النصوص الكتابية، كنبوءة أشعياء [٥٣/ ٤-٨][٣]. وكذلك يتبنى المؤلف آراء بعض الباحثين الغربيين من أن بولس حوَّل الحدث البسيط "صلب المسيح" إلى أسطورة كونية[٤].

ويبيّن د.عرفان نتائج الإيمان بالقيامة، وهي نتائج مرتبطة بالعلاقة بين اليهودية والمسيحية، القضية التي يوليها المؤلف أهمية كبيرة في كتابه. وهي أن هذا الحدث قد مثّل رمزاً لنسخ الشرائع اليهودية، فالإيمان بعيسى

---

(١) . انظر: النصرانية، ص٥٥-٥٦.

(٢) . انظر: النصرانية، ص٥٨-٥٩.

(٣) ." لقد حمل هو آلامنا واحتمل أوجاعنا فحسبناه مصابا مضروبا من الله ومذللا* طعن بسبب معاصينا وسحق بسبب آثامنا نزل به العقاب من أجل سلامنا وبجرحه شفينا كلنا ضللنا كالغنم كل واحد مال إلى طريقه فألقى الرب عليه إثم كلنا *عومل بقسوة فتواضع ولم يفتح فاه كحمل سيق إلى الذبح كنعجة صامتة أمام الذين يجزونها ولم يفتح فاه * بالإكراه وبالقضاء أخذ فمن يفكر في مصيره؟ قد انقطع من أرض الأحياء وبسبب معصية شعبي ضرب حتى الموت"

(٤) . انظر: النصرانية، ٦٠-٦١، ٥٧.

عليه السلام أصبح كافياً، ويستشهد على كلامه باقتباسات عن بعض علماء النصارى المعاصرين الذين رأوا نسخ الشرائع اليهودية وأسفارها. وقد مثّل هذا الحدث أساس العداء بين الديانتين، لأنه بقيامته نسخ اليهودية وانتصر عليها. بالإضافة إلى اعتقاد الحواريين أن روح القدس قد حل فيهم بعد قيامة المسيح[١].

ويشير إلى أن "الصلب والقيامة والفداء" قد غدت مرتكزات الإيمان المسيحي وأكثر تأثيراً من بشارة المسيح عليه السلام ذاتها[٢]. وملاحظات المؤلف تحث القارئ على التساؤل والبحث.

(١) . انظر: النصرانية، ص٥٩.

(٢) . انظر: النصرانية، ص٥٨.

المطلب الثالث: جهود د.حسن الباش في دراسة عقيدة الصلب والقيامة والفداء:

درس المؤلف الصلب والقيامة ضمن دراسته التاريخية لسيرة السيد المسيح عليه السلام، وعرج على شرح مفهوم الفداء عند بحثه عن الاعتقاد في المسيح في الجزء الثاني من كتابه. وقد كان المنطلق الرئيسي في بحثه هو ارتباط كل من صلب المسيح وقيامته بادعاء ألوهيته.

مدخل لدراسة الصلب: يبيّن المؤلف أهمية هذا المعتقد؛ حيث يشكّل ركيزة أساسية في الاعتقاد المسيحي، وقد أجمعت الأناجيل على حدوث الصلب. ويسرد النصوص الإسلامية والمسيحية التي تحدثت عن الصلب بهدف المقارنة الوصفية بينها، وهي آيات القرآن الكريم، ونصوص الأناجيل المعتمدة، وإنجيل برنابا. فالأناجيل الأربعة تقرّ بالصلب، وإنجيل برنابا يقول إن شَبَه المسيح أُلقي على يهوذا، والآية القرآنية تقول بأنه قد شُبِّه لهم، والتي تحتمل أن الله شبّه شخصاً آخر بالمسيح أو شُبّه لهم حدوث الصلب(١).

يكتفي المؤلف بهذه المقارنة الوصفية هنا، وينتقل إلى تحليل روايات الأناجيل الأربعة، ويعلن عن منهجه في التحليل بأنه تحليل منطقي في ضوء المعيار القرآني، ويمكن أن نقسّم تحليله إلى مستويين:

الأول: النقد الخارجي للرواية: فالمعلومات التاريخية تؤكد أن كتبة الأناجيل لم يكونوا شهوداً على صلب المسيح، وأن الغموض يكتنف مصدر الرواية التي اعتمدوها. ويخمّن المؤلف أن يكون متّى قد نقل عن أحد اليهود الذين أرادوا امتهان شخص المسيح.

ويرى المؤلف أن اليهود الذين ادعوا صلب المسيح، هم من أشاع قصة الصلب، وهدفهم تدمير العقيدة النصرانية، ويريد المؤلف أن اليهود خططوا لما بعد إشاعة قصة الصلب، وهي التفسيرات المسيحية كعقيدة الفداء وبالتالي تأليه المسيح عليه السلام.

ويؤكد المؤلف رأيه بأنه رأي العلماء السابقين، ويكتفي بذكر الإمام ابن القيم، الذي نسب قصة الصلب إلى مصدر يهودي، ويستشهد بنسبة القرآن الكريم ادعاء الصلب لليهود ﴿وَبِكُفْرِهِمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَى مَرْيَمَ

(١) . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/ ص١٤٣-١٤٤.

بُهْتَانًا عَظِيمًا*وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ﴾ [النساء:١٥٦-١٥٧][(١)].

الثاني: نقد متن الرواية: يستدل المؤلف بتناقض قصة الصلب في الأناجيل على عدم صحتها وعدم اقتناع القارئ بثبوتها. ويورد أمثلة على هذه التناقضات، كذكر من حضر الصلب وغيرها[(٢)]، ويبدو أنه يرى في الأناجيل شهادات ينبغي تماثلها، ولا يتطرق لتوفيق إيماني.

وبناءً على هذه المشكلات يُعرِض د.الباش عن روايات الأناجيل، ويميل إلى رواية إنجيل برنابا، الذي يرى إلقاء شَبه المسيح على يهوذا؛ حيث هي أقرب للمنطق العقدي وأقرب إلى المعجزات التي رافقت المسيح.

وسنرى أن المؤلف اعتمد –في مواضع لاحقة– على مؤيدات أخرى في ترجيحه لرواية برنابا، لكن بسبب مشكلة تكرار الفقرات مع الزيادة والتعديل في الكتاب موضع الدراسة فسنعرض المؤيدات الأخرى قريباً.

وكلامه في ردّ روايات الأناجيل الأربعة نابعٌ من إيمانه بالموقف القرآني الحاسم في قضية الصلب، ويمكننا القول إن ما سبق هو بحث عن مؤيدات لحقائق القرآن، يقول المؤلف: "أمّا الأهم من ذلك كله [أي من جميع الدلائل السابقة] فإن النص القرآني يقطع بالمسألة بشكل لا يدع مجالاً للقول بغير ما قاله الله سبحانه. وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم"[(٣)].

ومن نقد المتن نقده لما رافق الصلب من معجزات لسببين، الأول اختلاف الأناجيل فيما بينها، والثاني وهو الأهم أنها أساطير لا يتقبلها العقل[(٤)]. وأرى أنه لو صحت روايتها لقبلها المؤلف كمعجزات.

---

(١) . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/ ص١٤٦-١٤٧.

(٢) . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/ ص١٤٧-١٤٩.

(٣) . العقيدة النصرانية، ج١/ ص١٥٠.

(٤) . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/ ص١٦١-١٦٢.

نقد الصلب داخلياً: يستنكر المؤلف الجمع بين صلب المسيح وألوهيته، ويعبّر عن ذلك بسؤال استنكاري (كيف يمكن للمسيح أن يكون إلهاً ويُصلب؟). وإن كانت الإجابة تحتمل إمّا إنكار الصلب وإبقاء الألوهية، وإما إبقاء الصلب وإنكار الألوهية، فإن الاحتمال الأخير أولى بالنسبة للمؤلف، وإن كان ينكر الألوهية والصلب معاً؛ حيث يرى تناقضاً بين ألوهية المسيح وصلبه، فيُقبل منهم اعتقاد الصلب فيما لو كان المسيح بشراً رسولاً فحسب. ويستنتج من كلام المسيح وهو على الصليب بُعد الادعاء المسيحي بألوهيته، فالمسيح عبّر عن ألمه وعجزه وعن تخلي الله عنه وهو على الصليب، وهذه الكلمات قد اختلفت فيها الأناجيل أيضاً [وإن كانت جُل الاختلافات في التعبير لا في المضمون]. وكذلك يدعم استدلاله بأن كثيراً من الفرق المسيحية لا تؤمن بصلب المسيح، ولكنه يكتفي بتوثيق هذه المعلومة من كتاب قصص الأنبياء لعبد الوهاب النجار فقط(١).

وبنفس هذا المنهج يدرس المؤلف نصوص قيامة المسيح عليه السلام، ويركز على الارتباط بين قيامته وألوهيته. ولكن اللافت أن نصوص برنابا الطويلة التي نقلها لم يوظفها أو ينقدها واكتفى بالمقارنة الوصفية بينها وبين النصوص المقدسة، ونصوص برنابا تحوي تفاصيل كثيرة تتفرد بها(٢).

نقد منهج النصارى: يعتمد على الوصف القرآني لهم ﴿وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا﴾ [النساء:١٥٧]. فالنصارى لم يشهدوا الحدث وإنما اتبعوا الظن، وبسبب فقدانهم للدليل اختلفوا في شأن صلبه ونهايته وصدقوا مقالة اليهود بصلبه(٣).

ويظهر من كلام المؤلف هنا بعض التحامل على اليهود —وقد مرّ معنا شيء من هذا في الفصلين السابقين وأشرنا إليه في مواضعه–، حيث يقول: "ومعروف أن اليهود يلفقون ويكذبون وهذا أسلوبهم طوال وجودهم على الأرض. بل إن الكذب صفة ملازمة للشخصية اليهودية منذ أن وجدت وحتى يومنا هذا."(٤).

---

(١) . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/ ص١٥١-١٥٣.

(٢) . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/ ص١٦٦-١٧٠.

(٣) . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/ ص١٥٩-١٦٠.

(٤) . العقيدة النصرانية، ج١/ ص١٦٠.

الرؤية الإسلامية لصلب المسيح وقيامته: يسرد المؤلف النصوص القرآنية التي تفيد عدم صلب المسيح ورفعه إلى السماء، ويرجح أن المعنى أن الله تعالى رفع المسيح إلى السماء بعد أن توفاه بالنوم، وينقل آثاراً عن ابن عباس وعن بعض التابعين تتحدث عن إلقاء شَبه المسيح على رجل آخر، بالإضافة إلى روايات كثيرة ذكرها المفسر ابن كثير تفيد المعنى ذاته، ولذلك يرجح رواية برنابا القائلة بإلقاء شَبه المسيح[١].

ثم يعود المؤلف في رفع المسيح –بعد أن رجح الوفاة بالنوم– إلى نقل اختلاف المفسرين في ماهية الرفع، ولا يرجح رأياً على آخر، فقد تكون وفاةً حقيقية حسب ظاهر الآية، وقد تكون وفاة بالنوم[٢].

نقد المؤلف للتبرير الإيماني لمفهوم الفداء: بعد أن يعرض تبرير النصارى لحدوث الصلب فداءً عن البشرية، وهو تبرير قريب مما أورده د.عرفان.

يردّ المؤلف هذا التبرير بأنه مبني على باطل (وهو زعمهم الصلب) فهو باطل. وأمّا فكرة تكفير خطايا البشر، فيتساءل المؤلف عن لوازم هذا القول، ماذا عن خطايا من بعد المسيح؟ وإذا كانت خطيئة جميع البشر قد كُفِّر عنها، فهل جميع الآثام مغفورة سلفاً؟، وهذا يناقض أساس خلق البشر، وهو الامتحان والمحاسبة الفردية، ويتساءل عن الحاجة لفعل الخيرات بعد هذا التكفير. ويختم ردّه بمسلمة إيمانية وهي أن المسيح نبي كغيره من الأنبياء لا يملك غفران ذنب أحد من البشر. وينقد الفداء أيضاً لفساد عواقبه؛ ففكرة الفداء تفتح باب الأهواء على مصراعيه. وينقده أيضاً بمناقضة تعاليم المسيح؛ حيث يرى المؤلف في الفداء إلغاءً لأوامر المسيح باجتناب الزنا والسرقة والقتل[٣].

ونلاحظ أن نقد المؤلف قائم على الإبطال الداخلي للعقيدة، وعلى النقد بالمعيار القرآني وهو ما وضعت تحته خط. ويُغفل الرجوع إلى الردود النصرانية على ما أورده من اعتراضات.

---

(١) . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/ ص١٥٨-١٥٩.

(٢) . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/ ص١٧٢-١٧٣.

(٣) . انظر: العقيدة النصرانية، ج٢/ ص١١٢-١١٤.

المطلب الرابع: جهود أ.ساجد مير في دراسة عقيدة الصلب والقيامة والفداء:

مدخل القضية: خصص المؤلف مبحثاً خاصاً لدراسة عقيدة الفداء، ولكنه أشار إليها أيضاً في مباحثه السابقة وقرّر نتيجته مسبقاً؛ حيث يبيّن أن عقيدة الفداء هي تحريف لعقيدة اليوم الآخر والتعاليم الأخلاقية، كما هو الحال في التثليث الذي هو تحريف لعقيدة التوحيد(١).

ولذلك سيكون بحث المؤلف عبارة عن دلائل لهذه النتيجة، وقد مرّ في المبحث الأول من هذا الفصل بيان المؤلف لتدرج صياغة قوانين الإيمان المسيحية بإجمال.

النقد التاريخي لعقيدة الفداء:

– تحليل ظهور العقيدة وقبولها: يرى المؤلف أن القديس بولس قد نجح بنشر عقيدة الكفارة، لأن تفسيره قد طمأن النفوس التي كانت تعاني من صراع نفسي، فأتباع المسيح كانوا في مأزق صعب بعد صلبه، لأن العهد القديم يُخبرهم أنه ملعون من يُصلب [التثنية: ٢٣/٢١]، ولم يستطع التلاميذ التوفيق بين هذه الآية وبين صلب المسيح، فلمّا جاء بولس بالقول إن المسيح صلب تكفيراً عن خطيئة البشر الموروثة حتى ينقذهم من العذاب، ارتاحت نفوسهم لهذا المعنى(٢).

– المناقشات التاريخية حول عقيدة الفداء: يبين المؤلف أنه من ضمن المناقشات اللاهوتية في القرنين الرابع والخامس كان النقاش حول معقولية الخطيئة الأصلية والفداء، فقد أنكرها راهب يُدعى بيلاطوس، في حين أيدها المفكر المعروف أوغسطين وأتباعه(٣).

– أصل هذه العقيدة: يرى أن الكتاب المقدس لا يثبتها –كما سيأتي بيان ذلك قريباً–. ويرجع أصلها إلى الديانات الأسطورية والوثنية القديمة. ويعتمد على كلام ثلة من المختصين الغربيين في ذلك،

---

(١) . انظر: المسيحية، ص٣٢-٣٣.

(٢) . انظر: المسيحية، ص٥٤.

(٣) . انظر: المسيحية، ص٧٢.

بالإضافة إلى اعتماده على نصوص من العهد القديم تذكر أن فكرة القربان البشري قد وجدت عند الموآبيين الوثنيين[١].

نقد أساس الاعتقاد بالفداء من الكتاب المقدس:

– استصحاب الأصل: ينطلق المؤلف من كون الديانة المسيحية تدّعي أنها استمرار للديانة اليهودية، وبالتالي فعلى المسيحية الأخذ بما جاءت به اليهودية في أساس الخلاص والنجاة. ويقوم أساس الخلاص في العهد القديم على الإيمان والعمل بالشريعة، والتوبة في حال نقص الأعمال. ويستشهد المؤلف بنصوص من العهد القديم[٢].

– أساس الخلاص في العهد الجديد: يبين المؤلف بالاعتماد على استقراء نصوص العهد الجديد أن التعاليم المنسوبة لعيسى عليه السلام تحصر النجاة بالإيمان والتوبة، كما في لوقا: ٤٨/٧، ومتّى: ١٩/ ١٧. وكذلك ما يُنسب ليعقوب البار والحواريين يوافق هذا المعنى، كما في رسالة يعقوب: ٢/ ٢٠-٢٢، ويوحنا: ١٤/ ٢١. وحتى بولس في بداية اعتناقه للمسيحية كان يرى الخلاص في العمل والتوبة، كما في أعمال الرسل: ٢٦/ ١٩-٢١. فالحواريون كانوا يؤمنون بما يؤمن به اليهود، أما القول بالفداء فقد ظهر في عصور متأخرة[٣].

– المسؤول عن ابتداع هذه العقيدة: يرى أن بولس هو الذي ابتدع هذا التفسير لصلب المسيح، ويستقرئ أقوال بولس ليؤكد نتيجته. فبولس قلل أهمية العمل بالشريعة، وبذلك يكون قد خالف تعاليم العهد القديم، وتعاليم المسيح والحواريين.

---

(١) . انظر: المسيحية، ص١٤٠-١٤١. والموآبيين نسبة إلى موآب وهو اسم لبلد وشعب شرقي الأردن، أقاموا شرقي البحر الميت، ويكثر ذكرهم في التوراة وهذا الشعب من أبناء لوط عليه السلام، وكانوا على خلاف مع بني إسرائيل، وكانوا يعبدون إلهاً سامياً يدعى كموش وشاع عندهم تقديم القرابين البشرية لإلههم. انظر: المحيط الجامع في الكتاب المقدس والشرق القديم، الخوري بولس الفغالي، ص١٢٦٣-١٢٦٤.

(٢) . انظر: المسيحية، ص ١٢٩-١٣١.

(٣) . انظر: المسيحية، ص١٣٢-١٣٣.

ويبيّن المؤلف –بتتبع أقوال بولس– أن بولس اضطر في مرحلة ما بضغط من الحواريين إلى قبول الطريقة اليهودية للتوبة (النذور) ، ثم في رسائله اللاحقة لم يتطرق لتلك الطريقة واكتفى بالإيمان بفداء المسيح المزعوم. ويدعم استدلالاته بإيراد اقتباسات موافقة له من كلام بعض الباحثين الغربيين.

ويرى أن بولس ابتدأ هذه العقيدة وسار عليها المفكرون من بعده، وهذا يفسر الآيات التي تشير إلى الفداء في بقية أسفار العهد الجديد[١].

نقد عناصر عقيدة الفداء: يذكر المؤلف عناصر هذه العقيدة، وهي باختصار: (الخطيئة التي فعلها آدم وأورثها للجنس البشري– تخليص البشر من هذه العقيدة يحتاج إلى فدية– لا يصلح أحد للفداء إلا المسيح– ولذلك صلب المسيح وقام من الأموات تكفيراً عن الخطيئة الأصلية)[٢].

وقبل أن نذكر نماذج من نقد المؤلف لهذه العناصر، نبيّن منهجه: فقد اعتمد في نقده لهذه العناصر على محاكمتها إلى الكتاب المقدس، وعلى محاكمتها إلى العقل، واعتمد بشكل قليل على رفض بعض علماء النصارى المعاصرين للتفسيرات اللاهوتية القديمة. والمحاكمة العقلية شملت المحاكمة إلى البديهيات التي يؤمن بها النصارى وغيرهم من عدل الله ورحمته، وأدبيات العقوبة العادلة، والنظر في عواقب الأمور. وأرفق المحاكمة إلى الكتاب المقدس –في مواضع قليلة– بتصديق القرآن للكتاب المقدس.

ولم يخل نقده من استخدام عبارات غير علمية ولكنها لم تشكل سمة عامّة، بل وردت في مواضع محدودة؛ حيث يقول: إن "الافتراض النظري الذي تقوم عليه عقيدة الكفارة مضحك جداً"[٣]، ويقول "ثمة جانب مضحك آخر "للمشروع الإلهي" المزعوم.."[٤].

وكنموذج على نقد العنصر الأول، ينقد مبدأ شمول الخطيئة وتوريثها لذرية آدم. فهذا المبدأ يخالف العقل؛ فالعقوبة يتحملها المذنب وحده، فكيف بمن يدّعي أن دينه قائم على المحبة والرحمة، كيف يقبل قول

(١) . انظر: المسيحية، ص١٣٤-١٣٦.

(٢) . انظر: المسيحية، ص١٤٣.

(٣) . المسيحية، ص١٤٨.

(٤) . المسيحية، ص١٤٩.

أوغسطين من أن الأطفال الذين يموتون دون تعميد مصيرهم العقاب الأبدي. وهذا المبدأ يخالف الكتاب المقدس الذي يصف هابيل ابن آدم أنه من الصالحين، فكيف الحال بمن يليه؟، وكذلك يستشهد بعدة نصوص تؤكد أن كل إنسان يحاسب على عمله. ويبيّن أن القرآن يصدق مضمون هذه النصوص[١].

وعند نقده للعنصر الأخير (الصلب والقيامة) يحلل المؤلف النصوص المقدسة التي تخبر أن المسيح قد طلب الغوث والنجاة من الصلب، وقد أخبر الكتاب المقدس أن الله يستجيب للصديقين [الأمثال: ٢٩/١٥]، وبما أن المسيح قد كان صدّيقاً بلا شك فلا بد أن الله قد استجاب له.

وأرى أن المؤلف لو اقتصر على لزوم استجابة الدعاء لكان ردّه قاصراً، لأنه بالقياس على وعد الله لعباده باستجابة دعائهم في القرآن الكريم، نعلم أن استجابة الدعاء لها صور وأشكال وشروط وليست لازمة بالصورة التي ذكرها المؤلف وإن كان النص قاطعاً باستجابة دعاء الصالحين.

لكن المؤلف لم يقتصر على هذا التحليل وإنما أيّده بالشواهد التاريخية التي تخبرنا عن كثير من الفرق المسيحية في العصور الأولى لم تكن تؤمن بصلب المسيح، وكانت تعتقد أن الذي صُلب هو يهوذا الخائن أو سمعان القيرواني الذي حمل الصليب إلى موضع الصلب.

ويرى المؤلف أن هذا الموقف العام هو ما أدّى ببولس إلى الاعتراف شعورياً أو لا شعورياً بأن دعاء المسيح بالنجاة قد استجيب، (وهو الذي في أيام حياته البشرية رفع الدعاء والابتهال بصراخ شديد ودموع ذوارف إلى الذي بوسعه أن يخلصه من الموت، فاستجيب له لتقواه.) رسالة بولس إلى العبرانيين: ٥/ ٧[٢].

ونلاحظ هنا أن المؤلف لا يربط بين الاستشهاد بنصوص الكتاب المقدس عند نقده للعقائد، وبين نقده للكتاب المقدس ذاته. فالمؤلف في موضع لاحق يبيّن أن الاعتراضات على نسبة الرسالة إلى العبرانيين إلى

---

(١) . انظر: المسيحية، ص١٤٣-١٤٥.

(٢) . انظر: المسيحية، ص١٥١-١٥٢.

بولس قوية جداً ويصعب ردها[١]. ولكنه هنا لا يشير إلى هذا الموضوع، ويتعامل مع شواهد الكتاب المقدس بمنأى عن النقد، وهو الأمر الذي سار عليه عند نقده لعقيدة التثليث أيضاً.

وقد تعامل المؤلف مع روايات الأناجيل حول صلب المسيح وقيامته وظهوره للتلاميذ بمنهج المؤرخ، وإن كان قد اقتصر على تحليل متن الروايات دون سندها. يقول المؤلف: "يمكن أن يعتبر المسيحيون هذه التناقضات شيئاً "بسيطاً"، لكنها تؤكد بوضوح أن كُتّاب الأناجيل لم يشاهدوا حوادث صلب المسيح وموته، وقيامه من بين الأموات بأنفسهم، ولم يرووها عن شهود العيان، بل إنهم سجلوا ما شاع في الشعب من أوهام.."[٢]. والمؤلف يبرز التعارضات الكثيرة بين الأناجيل وفي الإنجيل الواحد أيضاً. ويتتبع الأناجيل فيجد أنه لا يوثق بما ذكره يوحنا بأن أحد التلاميذ والنساء كانوا واقفين عند الصلب، وذلك لأن ذلك يخالف ما جاء في بقية الأناجيل. وبقيت (مريم المجدلية) الشاهدة الوحيدة على قيام المسيح، وهي لم تشهد حدث القيامة وإنما شهدت خلو القبر من جسد المسيح، وهي التي أخبر الكتاب المقدس أنها قد خرج منها سبعة شياطين، بالتالي يشك العلماء بتصرفاتها لأنها كانت مصابة بأمراض عصبية، ولا يمكن قبول كلامها كأساس تُبنى عليه العقائد[٣].

وعند مقارنته بين النصوص التي تحدثت عن ظهور المسيح بعد قيامته، يبيّن التعارض الكبير بين الروايات، وبالأخص تعارض رواية بولس مع الأناجيل الأربعة، الأمر الذي يدل على حالة الشعب المسيحي النفسية والعقلية آنذاك؛ إذ سيطرت عليهم الأوهام مع حبهم المبالغ فيه للمسيح. ونقف هنا مع الملاحظة التي تجمع بين هذه النصوص جميعاً، وهي أنها لا تنقل عن المسيح أنه أخبرهم بصلبه وقيامته، وإنما وبخهم على قسوة قلوبهم، وأخبرهم أنه سيصعد إلى السماء قريباً[٤].

---

(١) . انظر: المسيحية، ص١٩٨، وقد بيّن المؤلف في مواضع أخرى نقد المختصين لأصالة مجموعة من الآيات التي تتحدث عن قيامة المسيح، انظر: ص ٢٧٩.

(٢) . المسيحية، ص١٥٩.

(٣) . انظر: المسيحية، ص١٥٢-١٥٣.

(٤) . انظر: المسيحية، ص١٦٠-١٦١. وقد يوحي كلام المؤلف بأننا بناء على هذه الملاحظة يمكننا القول إن المسيح قد ظهر للتلاميذ بعد غيبته عنهم زمن ملاحقته وشبهة صلبه.

وخلاصة كلام المؤلف أن هذه التناقضات لا يقبل الخبر معها، ولا يمكن لهذا الخبر أن يكون أساساً لعقيدة ما. ويذكر تصديق القرآن لحالة التخبط في الروايات هذه (ولكن شُبه لهم) والتي تعني أنهم صلبوا شخصاً آخر بدلاً عن المسيح، والذي كان يشبه المسيح في أغلب الظن[١].

وأخيراً ينقد باختصار تحريف النصارى لمعاني التوراة: فيرى أن النصارى تكلفوا في تأويل آيات من العهد القديم وجعلها نبوءات على صلب المسيح فداءً عن البشرية، ويلزمهم بقبول تأويلات آيات من العهد القديم –المزامير على وجه الخصوص– تنبئ بنجاة المسيح من الصلب واستجابة الله له كلما دعاه، وقد نقل المؤلف شيئاً من هذه الآيات[٢].

وهكذا نجد أن أساس دراسة المؤلف لعقيدة الكفارة، والتي اعتنى بدراستها، هو تحليل النصوص المقدسة بشكل أساسي، ويليه في الدرجة المحاكمة العقلية للمفاهيم.

---

(١) . انظر: المسيحية، ص١٦٣.

[٢] . انظر: المسيحية، ص١٦٣-١٦٤.

المبحث الرابع: مناقشة أبرز المسائل:

-عقيدة آريوس (٢٥٦-٣٣٦م):

أبحث هنا في عقيدة آريوس، حيث اختلفت الدراسات في بيان عقيدته، فهو غير مغالٍ في شخصية المسيح عند أ.ساجد، وموحِّد لله تعالى عند الآخرين، وإن كانوا لم يتطرَّقوا لقوله ببشريَّة المسيح أو لكونه كائناً أسمى من البشر.

لن يكون من السهل الجزم في هذه المسألة، إذا علمنا تضارب ما نسب إليه من مقولات وأنها وصلتنا عن طريق خصومه. وأمامنا الآن أحد هذه النصوص التي تُنسب لآريوس، يقول فيه: "...الابن وُجد بإرادة الله ومشورته قبل الأزمان والدهور، إلهاً كاملاً وابناً وحيداً لا يقبل التغيير. لكنه لم يكن موجوداً قبل أن يولد أو يخلق."

يكمل ناقل النص شرحه لعقيدة آريوس: إنَّ الابن والآب كائنان منفصلان، لكن الآب خصَّ يسوع بقدرات إلهية، كالقدرة على الخلق والمعجزات والنبوة، ثمَّ قام الابن بخلق روح القدس والعالم المادي فكان وسيطاً بين الله والناس، ويتدرَّج آريوس من أنَّ الآب ليس له بدء إلى حصر الألوهية في الآب. فيظهر من هذا الكلام أنَّ آريوس حصر الألوهية في الآب متأخراً، حيث يظهر في بداية النص اعترافه بألوهية الابن، ثمَّ نسبه له قدرات إلهية(١).

وفي ضَوء هذا النص نفهم ما نسبه المسلمون المتقدمون لآريوس من الأمرين معاً؛ التوحيد، ونسبة الخلق للمسيح(٢).

فيما نرى بعض المعاصرين ينسبون لآريوس توحيداً كاملاً وقولاً ببشرية المسيح(٣). وذهب بعضهم إلى أن الآريوسية ليست تثليثاً؛ فالمسيح أقلُّ من الآب، وليست توحيداً؛ لأنَّ المسيح ليس مجرد إنسان، وإنما هي

---

(١) . انظر: في أن الله لا يمكن إدراكه، يوحنا ذهبي الفم، وقد تم الاقتباس من مقدمة المعرِّب: الأب جورج خوام البولسي، ص٢٢، ٣٢، ٣٢، ٣٩.

(٢) . انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، ج١/ ص٤٧، وانظر: الملل والنحل، الشهرستاني، ج٢/ ص٣٢، ٣٣.

(٣) . انظر: دراسات معاصرة في العهد الجديد والعقائد النصرانية، د.محمَّد على البار، ص ٤٨٨.

بينهما. ويمكننا عدُّها ضمن الطوائف الموحدة إذ أنَّها تجرِّد المسيح من اللاهوت، وتُبقي صفة الألوهية للآب فقط[١].

وللمهندس فاضل سليمان اجتهاد في إثبات توحيد آريوس، يعتمد فيه على منطلقات أساسية، وهي: النصوص القرآنية التي تخبر أن بعض النصارى سيسارعون في تصديق النبي ﷺ، لأنهم يجدونه مصدقاً لما هم عليه من توحيد، بالإضافة إلى الأحاديث والآثار التي ذكرت وجود موحدين نصارى زمن بعثة النبي ﷺ، ويستنتج المؤلف من عدم مقاومة نصارى مصر للفتح الإسلامي وجود الموحدين النصارى في مصر. وهذه الإشارة الأخيرة مع ماذكره الأسقف يوحنا النِّقيوسيّ في كتابه (تاريخ مصر) من وجود الآريوسيين –جاحدي العقيدة الأرثوذكسية– في مصر زمن دخول الفاتحين العرب، وانقسام النصارى حيال الفتح الإسلامي، والتحاق قسم منهم بالجيش الإسلامي، ودخول عدد منهم في الإسلام، يستنتج م.فاضل منها موافقة عقيدة الآريوسيين لعقيدة الإسلام[٢].

ويعتمد م.فاضل على تحليل الأحاديث النبوية أيضاً في إثبات التوحيد لآريوس وأتباعه، فقد فسّر ما جاء في رسالة النبي ﷺ إلى هرقل عظيم الروم ".. فَإِنْ تَوَلَّيْتَ فَإِنَّ عَلَيْكَ إِثْمَ الْأَرِيسِيِّينَ..."[٣] فالمتبادر من هذا اللفظ، وهو أتباع آريوس، ولم يتطرق للخلاف حول دلالة لفظ الأريسيين الوارد في الحديث، هل هم أتباع آريوس أم هم الفلاحون[٤] ، ولكل رأي أتباعه واستدلالاتهم، والوقوف على هذه التفصيلات يحتاج بحثاً مستقلاً.

---

(١) . وهذا رأي م. أحمد عبد الوهاب، في كتابه: طائفة الموحدين، ص١٠، ١١.

(٢) . انظر: أقباط مسلمون قبل ﷺ، ص٧٩-٩١.

(٣) . صحيح البخاري، باب: هل يرشد المسلم أهل الكتاب أو يعلمهم الكتاب؟، (٢٧٣٣).

(٤) . انظر مثلاً: شرح النووي على مسلم، ج١٢/ص١٠٧.

وقد ربط م.فاضل بين الأريسيين والقبط المذكورين في رسائل النبيﷺ إلى هرقل والمقوقس ".. فَإِنْ تَوَلَّيْتَ فَإِنَّ عَلَيْكَ إِثْمَ الْقِبْطِ.."[١]، وبين حديثه ﷺ عن أصحاب عيسى بن مريم لأصحابه، بأن النبي ﷺ خاطب الملوك بما يفهمون، وأما عندما تحدث مع أصحابه فسماهم (أصحاب عيسى بن مريم)، وهذا نص الحديث "...أَلَا وَإِنَّ السُّلْطَانَ وَالْكِتَابَ سَيَفْتَرِقَانِ، فَلَا تُفَارِقُوا الْكِتَابَ. أَلَا إِنَّهُ سَيَكُونُ عَلَيْكُمْ أُمَرَاءُ، إِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ أَضَلُّوكُمْ، وَإِنْ عَصَيْتُمُوهُمْ قَتَلُوكُمْ " قَالُوا: فَكَيْفَ نَصْنَعُ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: " كَمَا صَنَعَ أَصْحَابُ عِيسَى بْنِ مَرْيَمَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ حُمِلُوا عَلَى الْخَشَبِ، وَنُشِرُوا بِالْمَنَاشِيرِ، مَوْتٌ فِي طَاعَةِ اللَّهِ خَيْرٌ مِنْ حَيَاةٍ فِي مَعْصِيَتِهِ"[٢]، ويربط المؤلف بين استعمال النبيﷺ لفظ الأريسيين أو القبط واستعمالهﷺ لفظ أصحاب عيسى بن مريم، أنه ﷺ خاطب كل جماعة بما يناسبها، فالمدلول واحد.

وأمّا الموسوعة البريطانية فتنقل وجهتي نظر بخصوص عقيدة آريوس، الأولى: وجهة النظر التاريخية، التي تعد الآريوسية شكلاً من أشكال اللاهوت الموحد، فالابن مخلوق يطرأ عليه التغيير. والثانية: وجهة نظر خصوم آريوس، التي تعتبر آريوس قد حوَّل الابن إلى "نصف إله"، وأعاد المسيحية إلى الشرك؛ حيث أصبحت تعبد كائنين، وقوّض مفهوم الخلاص[٣].

وبالعودة إلى مؤلَّفات النصارى المعاصرين، نجدهم غير متَّفقين في شرح عقيدته، فهو موحِّد عند البعض وإن لم يصرّحوا بذلك؛ إلا أنَّ ما ذكروه من خلق المسيح، وكونه ابناً لا على الحقيقة يجعله موحِّداً[٤]. بينما ينسبه البعض إلى التثليث، لكن بصياغة مختلفة عن التثليث المعروف؛ فالآب إله كامل، والابن مخلوق رائد، يليه روح القدس، ولا يتضح الوضع الإلهي للأقنومين الثاني والثالث[٥]. ويرى الباحث موريس وايلز (ت٢٠٠٥م) أن الفرق بين آريوس وخصمه الأساسي (أثناسيوس) ليس مطلقاً، وكذلك فالفرق ليس واضحاً

---

(١) . المنتخب من كتاب أزواج النبيﷺ، الزبير المكي، ذكر مارية أم إبراهيم عليه السلام، ص٥٥.

(٢) .المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، ابن حجر العسقلاني، باب ترك العطاء مخافة الفتنة والحث على طاعة الله تبارك وتعالى، (٤٥٠٠).

(3) . En. Britannica; (Arianism).

(٤) . انظر: دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة، الأب جان كمبي، ص ١١٨، ١١٩.

(5) . Modalism, Tritheism or the Pure Revelation, Ron Kangas,P10.

كما كان يُفترض. فآريوس أثَّر على وحدة التفسير المسيحي، وتفسيره كان غير ملائم للحقيقة المسيحية، وهذا كما ينطبق على آريوس ينطبق على غيره من اللاهوتيين في العصر القديم والحديث[1]. ونلاحظ في المرجعين الأخيريين تراجعاً عن نعت آريوس بالمهرطق وتقريب لعقيدته من التثليث.

والمسألة تحتاج مزيد بحث في الوثائق التاريخية وفي الأحاديث النبوية، ولن تكون الحقيقة سهلة المنال.

(1) . Article: in Defence of ARIUS, P347.

– تحريف المعاني أو التحريف بالتأويل:

أشار العلماء –موضع الدراسة– بنسب متفاوتة إلى تحريف النصارى لمعاني العهد القديم؛ فقد ذهب الشيخ أبو زهرة إلى أنهم حمّلوا نصوص التوراة الموحِّدة ما لا تحتمل لتلتقي مع التثليث الإنجيلي. وكذلك ذكر د.عرفان دور المجامع في عملية التوفيق والتلفيق بين الوحدانية والتثليث، لحسم الخلافات الكثيرة حول التثليث. بينما جعل د.الباش القول بالتحريف المعنوي احتمالاً أخيراً في حال صحت الرواية الكتابية، حيث اكتفى بالقول إن النصوص التي تطلق على المسيح لقب "ابن الله" إن صحت نسبتها إلى من تنسب إليهم فهي بالتأكيد لا تدل على البنوة التأليهية كما أولها النصارى. وجعل أ.ساجد من تأثر النصارى بالفلسفات اليونانية سبباً في تحريفهم لمعاني ألقاب المسيح، ولذلك فسر النصارى لقب "ابن الله" تفسيراً لفظياً ولم يأخذوا باحتمال المجاز، أي أخطأوا بتركهم التأويل. وننوه إلى أن قول العلماء بتحريف المعاني ليس الركن الأساسي في إثبات التحريف، فقد مرّ معنا قولهم بالتحريف الحقيقي أو تحريف اللفظ.

وقد شكّل التأويل عنصراً من عناصر الجدل الإسلامي عند المتقدمين[١] وعند المعاصرين أيضاً، وإن كان الجهد الأكبر في الدراسات المعاصرة يعتمد على إثبات تحريف النص الحقيقي.

سنقف هنا مع إشكالية تأويل نصوص الوحي والتهم المتبادلة بين أتباع الديانات المتعددة. وتلخيص الإشكالية بالآتي: يقرأ النصارى التوراة في ضوء الإنجيل، ويجتهدون بجعلها أصلاً للتثليث. ويقرأ المسلمون الإنجيل في ضوء القرآن، فينكرون دلالة بعض العبارات على ألوهية المسيح، ويؤولونها بما يتفق مع العقيدة الإسلامية في بشرية المسيح ونبوته.

إنّ جهد علماء المسلمين في إنكار تأويل النصارى لكتابهم المقدس واضح عند علماء المسلمين المتقدمين والمعاصرين. فقد رفض الإمام الغزالي (ت٥٠٥هـ) تأويل النصارى للنصوص التي تتحدث عن طبيعة المسيح، وبيّن أن المراد ليس ما ذهبوا إليه من تأليه[٢]. وكذلك ذهب كثير من المتقدمين إلى تأويل نبوءات الكتاب المقدس بالبشارة بالنبي مُحَمَّدﷺ، فهم بذلك يرفضون تأويل النصارى لتلك النبوءات ويؤولونها

(١) . انظر: الإسلام ونقد العهد القديم، حافا لازاروس يافيه، ص١١٨.

(٢) . راجع: الرد الجميل على ألوهية المسيح بصريح الإنجيل.

تأويلاً مغايراً[1]. وكذلك الحال في المؤلفات الإسلامية المعاصرة، فقد أثبتت التحريف المعنوي واهتمت بهذا الجانب[2].

وما يهمنا هنا هو ضوابط التأويل التي اعتمدها العلماء موضع الدراسة. والتأويل الذي نقصده هو: "العدول في تفسير اللفظ من معناه الظاهر الراجح، إلى معناه المحتمل المرجوح، لدليل يجعل المرجوح راجحاً"[3]، أو مجرد التفسير اللغوي الواضح لظاهر النص في مقابل تأويل النصارى له. ولا نقصد المناهج التأويلية من تأويل إشاري أو الهرمينوطيقا أو سواهما من المناهج، حيث لم يتبع العلماء هذه المناهج التأويلية في قراءتهم للنص الكتابي.

لم ينظّر العلماء –موضع الدراسة– لضوابط التأويل، ويمكننا استنباط بعض الضوابط من ثنايا كتاباتهم. حيث اتفق العلماء في قضية رفض تأويل نصوص التوراة التوحيدية –ما عدا د.الباش الذي ذكرنا وجهة نظره في التوحيد التوراتي في المبحث الأول–، والضابط عندهم هو ردّ النصوص محتملة التأويل بالتثليث إلى محكم الآيات "قطعية الدلالة" على التوحيد. وهو ضابط يقرّ بضرورته علماء المسلمين عند تأويل نصوص الوحي الإلهي.

بينما ذهب د.الباش إلى ضابط وحدة الرسالات السماوية والوحي الإلهي، ولذلك كان يقيّم نصوص الكتاب المقدس التي شابها التحريف بعرضها على نصوص الوحي السليم "القرآن الكريم" فإن وافقته فهي صحيحة وإن خالفته فهي إما محرَّفة وإما بحاجة لتأويل مغاير. وأضاف الأستاذ ساجد وجود التأثر في فهم قارئ النص الكتابي كسبب في حكمه بوجوب التأويل.

---

(١) . انظر مثلاً: إثبات نبوة مُحَمَّدﷺ، أبو العباس القرطبي، ص٣٢. الأجوبة الفاخرة في الرد على الأسئلة الفاجرة، ص٤١٧ ومابعدها. تحفة الأريب في الرد على أهل الصليب، عبد الله الترجمان، ١٣٧ ومابعدها.

(٢) انظر مثلاً: الكتاب المقدس كلمة الله أم كلمة البشر، علي خان جومّال، ص١٢١ومابعدها، حيث رفض تأويل النصارى للنصوص التوحيدية. وللمؤلف سامي العامري كتاب بعنوان: مُحَمَّدﷺ في الكتب المقدسة، ألفه للبحث عن البشارة بنبي الإسلام في كتب النصارى وغيرهم.

(٣) . مفاتيح تفسير نصوص الوحي، د.مُحَمَّد حسان الخيمي، ص١٢٤. أو كما يعبّر عنه الفيلسوف ابن رشد: "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية [أي الظاهرة] إلى الدلالة المجازية"، فصل المقال، ص٣٣.

وقد لاحظنا أن العلماء موضع الدراسة لم يربطوا نقدهم للعقائد بنقدهم لنصوصها المقدسة، ما عدا د.الباش الذي أبقى احتمال التحريف الحقيقي عند نقده لنصوص العقائد، وهذا يعني أنهم تعاملوا مع النصوص كونها نصوصاً موحىً بها عند المؤمنين بها. وقد وضع علماء المسلمين ضوابط للتعامل مع نصوص الوحي الإلهي "القرآن الكريم"[١]، ويمكن تقييم تأويلهم للكتاب المقدس بالرجوع إلى ما وضعوه من ضوابط، لأن معظمهم قد استبعد التحريف الحقيقي للكتاب المقدس عند دراستهم للعقائد، وعاملوا نصوص العقائد كنصوص مقدسة.

تعترف كتب النصارى بأنهم يؤولون العهد القديم، ويبررون ذلك إيمانياً، فالنسخة اليسوعية للكتاب المقدس تفسر هذا التأويل بقولها: "لقد وضع العهد الجديد أُسس قراءة مسيحية للعهد القديم، وهي اكتشاف الروح تحت قشرة الحرف، وظهور المعنى النهائي تحت أغطية غير كاملة.."[٢]. وإعادة تفسير نصوص العهد القديم إنما جاءت "لتساعد على الاهتداء إلى الإنجيل الحاضر فيها بشكل خفي.."[٣].

ويرى د. شوكت مقري أن النصارى محقّون في تأويلهم للعهد القديم، لأنه جزء من كتابهم المقدس، وبالتالي فلا يحق للمسلمين أن يؤلوا نصوص الكتاب المقدس، لأنه ليس جزءاً من كتاب المسلمين المقدس[٤].

وأرى من حق الباحث المسلم أن يقدم تفسيراً إسلامياً للنص الكتابي بشرط أن يراعي ضوابط التأويل. ولا يقال إن النصارى يقدسون العهد القديم فيحق لهم ذلك التأويل دون المسلمين الذين لا يعترفون بقداسة الكتاب المقدس؛ فبالرجوع إلى هذا المنطلق نجد النصارى يقدسون ظاهر العهد القديم، والمسلمون يقدسون

---

(١) . انظر مثلاً: قراء النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، د.مُحَمَّد عمارة، ص٣٣ وما بعدها. مفاتيح تفسير نصوص الوحي، د.مُحَمَّد حسان الخيمي، ص١٢٥، والضوابط العشرة التي ذكرها في التعامل مع نصوص الوحي، ص٢٠١ ومابعدها.

(٢) . مدخل إلى العهد القديم، ص٥٦.

(٣) . المرجع السابق، ص٥٥.

(٤) . انظر: الكتاب المقدس هل تم تحريفه؟، ص١١٥.

أصل التوراة والإنجيل، فكلاهما يقدس نوع تقديس. بل إن د.شوكت ذاته قد أوّل أو أيد تأويل نصوص القرآن بأنها لا تخبر بتحريف النصارى لكتابهم[١].

والتأويل بضوابط اللغة وما قرره علماء الأصول في دلالات الألفاظ وقوتها لا ينبغي أن يصادر حقه من أحد، مع مراعاة خصوصية النصوص الدينية وإيراد مرادها عند المؤمنين بها، ليتسنى للقارئ تقييم الفهمَين.

– النقد التاريخي للعقائد:

اتفق العلماء –موضع الدراسة– على دراسة التدرج في صياغة العقائد المسيحية، وخاصة عقيدة التثليث، من خلال السرد التاريخي لأعمال المجامع ودور الرسول بولس، وضمن الدراسة النقدية للكتاب المقدس أيضاً.

وهذا يعد نقداً غير مباشر لقداسة العقيدة الدينية في نظر المسلمين، وقد أشار العلماء –ما عدا د.عرفان– إلى هذه الثلمة في شروط قبول العقائد الدينية عند النصارى. وفي العموم ينتهج هذا النقد المنهج التاريخي الوصفي، لكن بعض العلماء كالدكتور الباش وأ.ساجد ضمنوا هذا الوصف نقداً صريحاً موجَزاً لحال العقائد وإمكانية قبولها، وإن كان النقد المباشر له مباحثه المستقلة في كتابيهما.

كيف تقبل النصارى التدرج في تشكل العقائد، ليس في حياة المسيح وإنما بعد وفاته بقرون عديدة. هل هذا يعد نقداً في نظر النصارى، أم أنهم يعترفون بذلك ويضيفون إليه تقديساً آخر؟

وفقاً لما ذكرته في الفصل السابق من كون مصادر الديانة المسيحية لا تنحصر في أقوال السيد المسيح عليه السلام، فإن التدرج في صياغة العقائد إنما صدر عن سلطة تشريعية وهي التقليد الرسولي، أي ما وصلهم من تعاليم الرسل، وأمّا المجامع فانحصر دورها في تقرير التفسير الرسمي للتقليد الرسولي، ولذلك تعد المجامع من التقليد الكنسي أو من مصادر الديانة[٢].

---

(١) . انظر: المرجع السابق، ص٦٦ وما بعدها.

[٢] . انظر: التقليد وأهمته، الأب متى المسكين، ص١٧-١٨.

وأمّا عن إمكان وقوع المجامع في الخطأ، فيعتقد النصارى أن لقرارات المجامع قداسة وعصمة، لأن روح القدس يحل على المجتمعين ويمنع وقوعهم في الخطأ عند الكنيسة الشرقية، ويعصم قرارات البابا عن الخطأ عند الكنسية الغربية[١]. بل إن الكنيسة كانت وما زالت مقدسة فهي وإن ملأت فروعها الآفاق "واحدة مقدسة جامعة رسولية: واحدة بجسد المسيح، مقدسة بالروح القدس الكائن في الرئاسات والأسرار، جامعة بواسطة الشعب المتحد بالإيمان والمحبة والحق في كل مكان، رسولية بالتقليد المسلم من الرسل والمحفوظ فيها على الدوام"[٢]. وهذا يعني أن قرارات رؤساء الكنائس مقدسة أيضاً لحلول روح القدس عليهم. وبهذا يبرر المؤمنون هذا التدرج في صياغة العقائد. لكن لماذا لم يوضح المسيح هذه العقائد وترك ذلك للرسل؟، وما الحكمة من تأخر روح القدس في جمع الناس على عقيدة واحدة؟. ويطرح في هذا السياق الكثير من التساؤلات، ولا يعنينا هنا البحث عن الإجابات لهذه الأسئلة ولغيرها، وإنما القضية الأساسية أن ما فهمته –كقارئة مسلمة– كنقد غير مباشر لقداسة العقائد، له تبرير يؤمن به ملايين المسيحيين حول العالم، بقطع النظر عن وجاهة هذا التبرير.

---

[١] . انظر: أديان العالم، د.هوستن سميث، ص٤٤٠، ٤٤٧.

[٢] . التقليد وأهمته، الأب متى المسكين، ص٢٥، ٢٨-٢٩.

الفصل الخامس:

جهود العلماء في دراسة الفرق النصرانية:

- المبحث الأول: الفرق القديمة والانشقاق العظيم.
- المبحث الثاني: حركات الإصلاح والفرق المعاصرة.
- المبحث الثالث: مناقشة أبرز المسائل.

الفصل الخامس: جهود العلماء في دراسة الفرق النصرانية:

المبحث الأول: الفرق القديمة والانشقاق العظيم:

المطلب الأول: جهود الشيخ أبو زهرة في دراسة الفرق القديمة والانشقاق العظيم:

مرّ معنا في الفصل المختص بدراسة مصادر النصرانية، وتحديداً عند الحديث عن المجامع المقدسة، أن الشيخ أبو زهرة كان باحثاً عن التوحيد ومتقفياً أثره في مجادلات المجامع، وقد خَلَص إلى نتيجة مفادها أن الفكر التوحيدي المتمثل بآريوس وأتباعه قد كان له الغلبة العددية؛ حيث كان ممتداً على أغلب مناطق النصرانية آنذاك.

ووفقاً لهذه النتيجة فقد قسّم الشيخ عصور المسيحية إلى عصرين، الأول: عصر التوحيد ويمتد إلى مجمع نيقية أو بعده بقليل، ولم يضع تأريخاً دقيقاً لختام هذا العصر، وإنما قصد أنه استمر حتى غلبت فكرة تأليه المسيح وقُنن التثليث، وهو أمرٌ قد حصل تدريجياً. والثاني: عصر تأليه المسيح (أو كما أسماه في مواضع لاحقة "عصر التثليث") ويبتدئ هذا العصر بعد انعقاد مجمع نيقية، وذلك حين استطاع الأباطرة فرض تأليه المسيح وطمس معالم التوحيد.

وقد قسّم الفرق القديمة –أي التي ظهرت منذ القرون المسيحية الأولى وحتى ما قبل عصر النهضة الأوروبية في ق١٣م– تقسيماً زمانياً، ففرق ظهرت في عصر التوحيد وفرق ظهرت في عصر التثليث[١].

الفرق التي ظهرت في عصر التوحيد: يعتمد الشيخ في دراسته لهذه الفرق على نقل كلام المؤرخين حيناً، ومقارنته وتحليله حيناً. وإن كان سيكتفي بعرض نماذج محدودة لهذه الفرق، إلا أنه يذكر أن أغلب الفرق في هذا العصر كانت فرقاً موحِّدة، وذلك اعتماداً على غلبة الفكر التوحيدي وانتشاره على رقع واسعة. ولذلك يعدّ الفرق غير الموحدة في هذا العصر فرقاً منحرفة عن الأصل"التوحيد" وممهِّدة للتثليث.

يكتفي المؤلف بعرض فرقتين موحدتين وهما أتباع آريوس وأتباع بولس الشمشاطي، وسأعرض منهج المؤلف في عرض آراء بولس الشمشاطي: ينقل قولاً للإمام ابن حزم في بيان عقيدة بولس، وبناءً عليه يستنتج

(١) . انظر: محاضرات، ص١٣٧-١٣٨.

أن بولس هذا كان موحداً؛ حيث يبيّن ابن حزم أنه كان موحِّداً خالصاً وأنه كان يعتقد بنبوة المسيح عليه السلام. ثم ينقل قولاً للمؤرخ النصراني ابن البطريق، وفيه اعتقاد بولس بإنسانية المسيح وأنه اصطفي ليخلص الجوهر الإنساني وقد صحبته النعمة وحلّت فيه بالمحبة والمشيئة ولذلك سمي ابن الله.

ويحكم المؤلف بتطابق مضمون الاقتباسين، فيؤول الاصطفاء في تعبير ابن البطريق بالرسالة حسب تعبير ابن حزم، ويؤوِّل حلول النعمة الإلهية بالوحي الإلهي. ويعتقد المؤلف أن ابن البطريق ولأنه مثلِّث فقد خانه التعبير عن التوحيد ولم تأت عباراته صريحة وواضحة[١].

وإذا نظرنا إلى الاقتباسين كمراجع تاريخية متساوية القيمة فيصعب قبول التأويل بهذه الأدوات، وأرى أن تأويل كلام أحد المؤرخين ينبغي أن يُستدَّل له بمؤيدات خارجية أكثر من "التعبير المؤدلَج"، لأن هذا التعبير المؤدلج ينطبق على الإمام ابن حزم أيضاً، فقد يقال إنه قد عبّر بعبارات توحيدية لأنه موحِّد.

دراسة الفرق غير الموحدة في عصر التوحيد: إن منطلق المؤلف –كما أوردنا قريباً– هو أصالة التوحيد، ولذلك فقد مهدّ لدراسة هذه الفرق بتفسير دخول الوثنية على التوحيد، ويرى أنها دخلت عن طريق عقول المؤمنين الجدد التي بقيت آثار دياناتها الوثنية السابقة كامنةً فيها، وأما دليله فهو القياس على التاريخ الأقرب لنا؛ وهو التفسير الشائع لظهور الفرق المبتدعة في الإسلام، حيث تُردّ إلى تأثير المؤمنين الجدد بما يحملون من أفكار سابقة. ويوضح المؤلف أن السبب المتشابه لم يحمل عواقب متشابهة، فالفرق المبتدعة في الإسلام، بقي وصفها بالابتداع وبقي الإسلام خالصاً من الابتداع، أما الابتداع في المسيحية فقد محا الديانة الأصلية وأحلّ الابتداع محلها. والسبب في ذلك هو حفظ الله للقرآن من التحريف، في حين لم يسلم الكتاب المقدس من التحريف[٢]. فتحريف الكتاب مثّل ضياعاً للمعيار الذي يميز الصواب من الباطل، ويضيف المؤلف إليه

---

(١) . انظر: محاضرات، ص١٣٩.

(٢) . انظر: محاضرات، ص١٤٠. وقد مرّ في الفصل الثاني حديث المؤلف عن المؤثرات الفكرية في تحريف النصرانية، انظر: ص ٧٥وما بعدها من هذا البحث. كما مرّ البحث عن التبرير الإيماني لسلامة القرآن من التحريف دون الكتاب المقدس، انظر: ص ١٥٩من هذا البحث.

عاملين ساعدا في طمس التوحيد، وهما: قوة السلطان وتقريبه لمن يقول بتأليه المسيح، والثاني: موافقة هوى الناس لتقديس المسيح؛ فقد تطورت محبة المسيح إلى المغالاة في تقديسه وصولاً إلى تأليهه[1].

ولا تخفى مرجعية الشيخ هنا، في تمسكه بالأصل التوحيدي كمعيار لتمييز الأصيل من المحرَّف، وإن كان لا يصرح بهذه المرجعية في ثنايا مباحثه، ولا يكتفي بها بل يعتمد على المراجع التاريخية كمصدر وحيد ظاهرياً، وإنما يظهر أثر مرجعيته في منطلقات بحثه وفي تحليله لهذه المراجع.

أمّا النماذج التي عرضها المؤلف للفرق غير الموحدة، فهي فرقة أتباع مرقيون والبربرانية، كما عرض لبعض مقولات غيرهما عرضاً وصفياً.

أتباع مرقيون والبربرانية: ذهب مرقيون إلى القول بوجود ثلاثة آلهة (صالح، وطالح، وعدل بينهما)، ويرى الشيخ أبو زهرة أن هذه المقولة تشبه قول المجوس القائلين بإله للخير وإله للشر، ولذلك يحكم باحتمال تأثر مرقيون بأفكار المجوس.

وقد سار المؤلف مع مبدأ الاحتمال في حديثه عن البربرانية القائلين بألوهية المسيح وأمّه، حيث يرى احتمالية أن تكون هي الفرقة التي تحدث عنها القرآن ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَاعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [المائدة:١١٦]، وكذلك يستنتج المؤلف احتمالية أن يكون فريق منهم موجوداً زمن نزول القرآن الكريم[2].

ولأن المؤلف لم يتتبع المعلومات التاريخية عن كل من الفرقتين السابقتين، فلم يبحث في توافر شروط الحكم بالتأثر بالنسبة لمرقيون، ولم يبحث في امتداد فكر البربرانية ووجودهم في جزيرة العرب، بسبب ذلك فلم يكن أمام المؤلف إلا الاستنتاج الاحتمالي، فهو متوافق مع إعمال النظر في المعلومات القليلة التي أوردها. وربما لم يتوسع المؤلف في البحث عن تاريخ نماذج الفرق التي عرضها لاحتياجها إلى إفراد بالبحث والتصنيف، ولكون غرض المؤلف الظاهر من دراسة الفرق هو بيان أصالة التوحيد وهذا يتم دون خوض في تفاصيل هذه

(١) . انظر: محاضرات، ص١٤١-١٤٢.

(٢) . انظر: محاضرات، ص١٤٠-١٤١.

الفرق. وإبقاء النتائج محتملة أمر مفيد من ناحيتين، الأولى: تعزيز فكرة المؤلف دون تعرض لنقد مباشر، والثانية: فتح باب التساؤل والبحث عن ظروف نشأة هذه الفرق وما جال في عقول أتباعهم.

دراسة الفرق في عهد التثليث: يركز المؤلف في هذا العصر على فكرتين، وهما: بقايا التوحيد والافتراقات حول طبيعة السيد المسيح، ويعرض نموذجين لكل فكرة. فللأولى يدرس فرقة مقدونيوس والنساطرة، وللثانية يدرس اليعاقبة والمارونية.

يعتمد المؤلف بشكل أساسي على مقولات الفرق كما نقلها ابن البطريق، ولا يكتفي بالوصف بل يتتبع الإشارات التي تؤيد فكرته الأساسية "أصالة التوحيد". وسنقف مع دراسة المؤلف لفرقة النساطرة:

يؤكد ماذكره عند حديثه عن المجامع أن عقيدة نسطور تقوم على الإيمان ببشرية المسيح ولا مكان للمزج بين البشرية والألوهية؛ فمريم عليها السلام قد ولدت إنسانا، ثم حلّ الإله فيه على سبيل المجاز لا الحقيقة، أي منحه الإله المحبة والنعمة فصار بمنزلة الابن. وقد استنبط المؤلف ذلك من كلام ابن البطريق ومما جاء في كتاب (تاريخ الأمة القبطية[1]).

وأما ما ذكره كتاب (سوسنة سليمان)- من أن النساطرة اليوم يعتقدون أن نسطور قد حُرم في مجمع أفسس ظلماً؛ وذلك لأن القول بالطبيعتين للمسيح كان يعد ضلالاً، أما العلماء اليوم فيعدونه غلطاً لفظياً فحسب-. فيرى فيه المؤلف دلالةً على أمرين، الأول: تساهل الكنيسة الحالية بالنسبة للقرون الماضية؛ حيث كانت تتسرع بطرد ولعن كل من يخالفها، والثاني: أن هذا الكلام يدل على انحراف أتباع نسطور عن تعاليمه[2]. ونلاحظ أن المؤلف قد تجاوز الفرق القديمة زمنياً، وتحدث عن حال بعض هذه الفرق اليوم باختصار.

الانشقاق العظيم: وهو انفصال الكنيسة إلى يونانية شرقية ولاتينية غربية، ويبيّن المؤلف عِظم هذا الانشقاق، وذلك لأنه شكّل نواة انشقاق المسيحية كلها. ويُرجِع أسباب الانشقاق إلى سببين رئيسيين،

(١). يبدو أن هذا الكتاب (تاريخ الأمة القبطية) الذي اعتمد عليه المؤلف بكثرة، هو الكتاب المترجم في مصر عام١٩٠٠م، ومن تأليف الأستاذة أ.ل.بشر.

(٢) . انظر: محاضرات، ص١٤٣-١٤٥.

الأول: وهو ما يتعلق بالاعتقاد، حيث ذهبت كنيسة القسطنطينية (الكنيسة الشرقية) ومن والاها إلى أن روح القدس قد انبثق من الآب وحده، بينما ذهبت كنيسة روما (الكنيسة الغربية) ومن والاها إلى انبثاقه من الآب والابن معاً. والسبب الثاني: ويتعلق بالرئاسة الكهنوتية، فقد تمسك كل مجمع برئاسة رئيس الكنيسة التي يتبعها على كنائس العالم.

وكذلك يرى الشيخ في الاختلاف حول طبيعة المسيح الذي أعقب مجمع خلقيدونية سبباً مهماً في اختلاف الكنائس حتى يومنا هذا[١]. ويعرض لبعض التفصيلات الخلافية بين الكنيستين في بعض الشعائر، وينقل بعض الاختلافات اقتباساً من كتاب سوسنة سليمان[٢].

العلاقة بين الكنيستين: يبحث الشيخ عن العوامل التاريخية التي ساهمت في ترسيخ الخلاف بينهما، فبالإضافة إلى أن امتداد الزمن على الانقسام يمكّنه ويزيد من أسبابه، فقد عززه أيضاً أن كل كنيسة كانت تتبع دولة مستقلة تحميها، حيث كانت الدولة الرومانية منقسمة إلى شرقية وغربية.

ويذكر الجهود الداعية للتصالح والوحدة، والتي باءت بالفشل لفقدها اللجوء إلى نقطة اتفاق ولكون كل كنيسة تعد نفسها مالكة للحق وتسعى في ضم الأخرى تحت جناحها. ويضرب المؤلف مثالاً على دعوات الوحدة وهو مبادرة أحد بطارقة روما منتصف القرن الحادي عشر للميلاد، والذي انتهى بإصدار كل طرف قرارات الحرمان بحق الآخر، ويعقّب المؤلف على هذه الحادثة بقوله (وأغرى الله بينهم العداوة والبغضاء إلى يوم القيامة)، مستعيراً التعبير القرآني ﴿وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَسَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ اللَّهُ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ [المائدة:١٤]، وربما قصد بيان تصديق القرآن لهذه الأحداث التاريخية[٣].

---

(١) . انظر: محاضرات، ص١٢٧.

(٢) . انظر: محاضرات، ص١٤٨-١٤٩.

(٣) . انظر: محاضرات، ص١٤٩-١٥٠.

ويشير إلى قاعدة منهجية في التعامل مع نقول مقالات الفرق، حين يذكر أن انتقادات الفرق لبعضها ليست موضوعيةً تماماً وإنما كتبت بهدف نقض ما ليس من مذهبها[١].

وفي الختام يسلّط الشيخ الضّوء على وضع الكنائس الشرقية في ظل الفتح الإسلامي، ويذكر أنهم نعموا بالحرية الدينية عند الفتح الإسلامي للبلاد الشرقية. ويقارن بين هذه الحرية وبين ما أصاب رعايا الكنائس الشرقية تحت حكم الصليبيين، الذين اضطهدوهم أيما اضطهاد، ويستشهد على هذه المفارقة في التعامل بكلام المؤرخ المسيحي نوفل بن نعمة الله الطرابلسي صاحب كتاب سوسنة سليمان[٢].

(١) . انظر: محاضرات، ص١٥٠.

(٢) . انظر: محاضرات، ص١٥١-١٥٢.

المطلب الثاني: جهود د.عرفان عبد الحميد في دراسة الفرق القديمة والانشقاق العظيم:

جاء حديث المؤلف عن الفرق القديمة مفرقاً بين حديثه عن جهود الآباء الأوائل والذي بدوره قد جاء في إطار السرد التاريخي للفترات الرئيسية في تاريخ المسيحية، وبين حديثه عن المجامع. فالفرق القديمة لم تفرد بمبحث خاص.

فعند حديثه عن الآباء الأوائل أبرز جهودهم في ردّ الهرطقات، والتي هي الفرق التي ندرسها في هذا المبحث، لكن هدف المؤلف كان إبراز تشكّل الأفكار العقائدية وترسخها من خلال مجادلات الآباء فيما بينهم ومجادلاتهم مع المهرطقين، وذلك من خلال سرده لأبرز هذه الأفكار التي طرحت في القرنين الثاني والثالث للميلاد، والتي ترسخت على يد مفكرين بارزين في القرن الرابع، ولم يخل السرد الوصفي من بعض المقارنات بين هذه الأفكار وبين أفكار بعض الفرق الإسلامية.

والأفكار التي عرضها المؤلف والتي ترددت على لسان الآباء الأوائل في تأويلاتهم الدينية وفي مجادلتهم للوثنيين والغنوصيين، هي: قولهم بنسخ العهد القديم أو ضرورة تأويله، واختلافهم في طريقة قراءة النصوص الكتابية بين من يرى التمسك بحرفيتها وبين من يرى ضرورة التوفيق بينها وبين الأفلاطونية الحديثة، بالإضافة إلى القول بالزهد والدعوة إلى التصوف النظري القائم على التأمل[١].

ويرى المؤلف أن هذه الأفكار قد ترسخت في أذهان المسيحيين في القرن ٤م على يد شخصيات مسيحية بارزة. ويشير المؤلف إلى عَلَمين فقط من أعلام هذا القرن، وهما أوغسطين ويوحنا ذهبي الفم، وقد ذكر المؤلف جهد الأول في رد تهم الوثنيين حول الأخلاقيات المسيحية، وجهد الثاني في ترسيخ نسخ اليهودية بتعاليم عيسى عليه السلام[٢].

وأما المقارنات الوصفية بين بعض معتقدات الفرق النصرانية وبعض معتقدات الفرق الإسلامية فهي مقارنات جزئية؛ تظهر التقارب فقط وتزيد على ذلك بالحكم بتأثر اللاحق بالسابق في مواضع، والمؤلف يحيل

---

(١) . انظر: النصرانية، ص١٣٩-١٤٤.

(٢) . انظر: النصرانية، ص ١٤٤-١٤٥.

إلى مراجع للتوسع لمن أراد الاستزادة وبعضها من مؤلفاته الأخرى، فللمؤلف اهتمام بالفلسفة الإسلامية والفرق الإسلامية كما مرّ معنا في الفصل الأول.

ومن هذه المقارنات مقارنة عقيدة الموت الظاهري عند الغنوصيين؛ والتي تعني أن عيسى عليه السلام لم يمت حقيقة ولن يموت وإنما رفع إلى السماء. فهذه العقيدة يضعها المؤلف في وسط مسارها التاريخي فهي نتيجة تأثر بالتراث اليهودي الذي يعتقد بالموت الظاهري في حق النبي إيلياء، وقد تأثّر بها لاحقاً بعض الغلاة المنسوبين إلى الشيعة، الذين زعموا أن علياً ما مات ولن يموت[١].

إن مقارنات المؤلف في جلها هي مقارنات مع المتصوفة أو الشيعة، وهو أمر ظاهر، ويبدو أن تأليف د.عرفان لكتب متخصصة في هذين المجالين جعله يعقد مقارنات سريعة لا يمكن الوقوف عليها وفهم مؤيداته تماماً دون الرجوع إلى مؤلفاته الأخرى، ولكن هذا البحث ليس مختصاً بالفرق الإسلامية، ولذلك فهي خارج نطاق البحث، وربما أدرجها المؤلف كإضاءات تفتح أفاقاً جديدة للبحث.

ويقارن المؤلف موقف الأب ترتوليان (ت٢٢٥م) الذي ناهض محاولات التوفيق بين النصوص الكتابية وبين الفلسفة اليونانية، ويقارن موقفه بما تردد لاحقاً في الفكرين اليهودي والإسلامي، ولا يعطي المؤلف نماذج لما ذكر، ولا يبيّن هنا أن اللاحق متأثر بالسابق، وإنما يفهم من كلامه تشابه الأفكار الإنسانية[٢].

وقد تطرق المؤلف للحديث عن الفرق القديمة عَرَضَاً عند دراسته للمجامع كما ذكرنا، ولكنه أعطى مساحة لعرض نشأة النساطرة وتعاليم نسطور ومآل هذه الفرقة، وقد اتبع المؤلف التأريخ التحليلي في عرضه لعقيدة نسطور القائل بالطبيعتين للمسيح؛ حيث اعتقد أن المسيح إنسان محض قبل الاتحاد، وأما بعد الاتحاد فللمسيح أقنومان (إله وإنسان) ولكل منهما استقلال تام، فالاتحاد بينهما لا يعدو الاتحاد المعنوي.

وقد اتبع المؤلف السرد التاريخي لأبرز المحطات التي مرت بها هذه الفرقة منذ نشأتها في مجمع أفسس(٤٣١م) وحتى قيام الحكم الإسلامي وامتداد الدولة الإسلامية.

---

(١) . انظر: النصرانية، ص١٤٠.

(٢) . انظر: النصرانية، ص١٤١-١٤٢.

وبيّن أن قسماً من أتباع نسطور قد اقتنع بقبول لقب "والدة الإله" للسيدة مريم عليها السلام، وذلك من أعمال مجمع أفسس، وبهذا المجمع انشقت الكنيسة القائلة بأحادية الطبيعة الإلهية للمسيح. وبيّن أن مجمع خلقيدونية اللاحق (٤٥١م) قد قرّر تصحيح القول بالطبيعتين، فعد إقراراً لآراء نسطور[١].

الانشقاق العظيم (١٠٥٤م): يتتبع الدكتور عرفان ممهدات هذا الانشقاق بين الكنيستين الشرقية والغربية، مبيّناً كثرة مسبباته والتدرج في حصوله.

ويعتمد على مؤلفات أكاديمية غربية بشكل رئيسي، ويلجأ في مواضع عدّة إلى نقل أقوال الأساقفة ومراسلاتهم لتحديد طبيعة العلاقة بين الكنيستين تاريخياً. والمؤلف يتبع المنهج التاريخي التحليلي في هذا المبحث.

يمكننا تقسيم ممهدات الانشقاق الذي ذكرها المؤلف إلى ما يأتي:

أولاً: الأسس التي قامت عليها الكنيستان: يرى أنه وبعد تحول قسطنطين إلى المسيحية أحكم سيطرته على الغرب اللاتيني بالسلطان السياسي وبقوة الصليب "الزعامة الدينية". وأما سلطته على الشرق البيزنطي فقد تمت له السيادة بعد أن بنى له عاصمة هناك وهي القسطنطينية عام ٣٣٠م. إلا أن المسيحية الشرقية بعد أقل من عقدين بدأت ببناء هوية متميزة لها، كانت نتاج الأخذ بأصول الثقافة اليونانية–الرومانية ولكن مع إعادة صياغة لتلك الثقافة وصبغها بصبغة روحية، وهكذا فقد تميزت المسيحية الشرقية حضارياً في وقت مبكر[٢]. في حين كانت المؤسسة البابوية هي التي تسيطر على الكنيسة الغربية، وقد مثّل البابا تجسيداً واستمراراً لتراث روما القديم، وعظّم من شأن نفسه، وأطلق على نفسه لقب "الحبر الأعظم" وهو اللقب الذي اختص به القياصرة الوثنيون سابقاً[٣].

---

(١) . انظر: النصرانية، ص١٧٨–١٨٣. وقارن مع ما ذكرناه في المطلب السابق، من كلام الشيخ أبو زهرة عن نسطور، وتحديداً عن تحليله لما جاء في كتاب (سوسنة سليمان). ويمكن القول إن النتيجة المتشابهة بين الشيخ أبو زهرة و د.عرفان بخصوص افتراق أتباع نسطور كانت بآليات مختلفة، ففي حين اعتمد الشيخ على اقتباسات محدودة لعدد من مؤرخي النصارى، اعتمد د.عرفان على مصادر أكاديمية غربية.

(٢) . انظر: النصرانية، ص١٥٠.

(٣) . انظر: النصرانية، ص١٥٤.

ثانياً: السلطة الروحية للكنيستين: يبين المؤلف اختصاص كنيسة روما بالسلطة المركزية في القرن التاسع الميلادي، وذلك عندما هدد أسقفها بإنزال عقوبة الحرمان لنصارى آسيا لأنهم كانوا يحتفلون بعيد الفصح في يوم الفصح اليهودي. ويذكر أن أساقفة روما قد احتجوا على اختصاصهم بهذه السلطة الروحية بما رُوي عن المسيح أنه ربط بين وجود الكنيسة ووجود شخص "الرسول أو الأسقف"، كما جاء في متّى: ١٦/ ١٥-١٨. وهكذا تمكنت تدريجياً مكانة روما بوصفها "حاضرة رسولية"، وتمركزت السلطة المطلقة بيد البابا طيلة القرون الوسطى. أمّا الكنيسة الشرقية فقد كانت السلطة فيها شركة بين كبار الأساقفة، ومع اعتراف الكنيسة الشرقية بالمقام المتميز لكنيسة روما لكنها لم تعدها سوى قرين مساو لها[١].

ثالثاً: موقف الكنيسة الشرقية من سلطة الأباطرة: سبق وأن ذكرنا –في الفصل الثالث وعند الحديث عن المجامع– السلطة الدينية والسياسية للأباطرة الرومانيين ودواعيها. ويبيّن د.عرفان هنا أن هذه السلطة المزدوجة لم تُقابل بالرضا من قبل الكنيسة الشرقية، حيث أكدت الأقاليم الشرقية –وخاصة غير الخاضعة لسلطان القسطنطينية– على وجوب استقلال سلطة الكنيسة. ويضرب مثالاً على هذا الاستقلال بالجدال بين أساقفة بيزنطة حول شرعية نصب التماثيل، والذي استمر أكثر من قرن (٧٢٥-٨٤٢م)، وانتهى بانتصار المؤيدين لشرعية نصب التماثيل، فهذا الجدل مثّل نموذجاً على استقلالية سلطة الكنيسة وانفصالها عن سلطة الأباطرة، ويستنبط المؤلف من كلام أحد البطارقة الشرقيين عام ٨٠٠م أن هذا الاستقلال قد استخدمته الكنيسة الشرقية كحجة على سلامة الموقف العقدي. وبهذا يقارن بين وضع الكنيستين فاستقلال سلطة الكنيسة الشرقية الأرثوذكسية أدى إلى تمايزها عن الكنيسة الرومانية الكاثوليكية في العبادات والطقوس الدينية، وينبه إلى دلالة مصطلح "أرثوذكسي" الذي غدا عنواناً لصحة المعتقد وصحة طرائق العبادة[٢].

رابعاً: الاختلافات الداخلية: وهي كما يُفهم من كلام د.عرفان اختلافات ناتجة عن الاختلافات السابقة. حيث اختلفتا في العقائد حول انبثاق روح القدس، وكذلك افترقتا في أسلوب التبشير؛ حيث اعتمدت الشرقية على حفظ الخصوصية الثقافية الذاتية للشعوب، فكانت تترجم الأناجيل إلى اللغات

---

(١) . انظر: اللنصرانية، ص١٤٧-١٤٨.

(٢) . انظر: النصرانية: ١٥١-١٥٣.

القومية، وتترجم مفردات الطقوس الدينية أيضاً، مما أدى لظهور كنائس أرثوذكسية ذات سمات قومية ووطنية. بينما اتجه جهد الكنيسة الغربية إلى فرض اللغة اللاتينة على الشعوب التي قاموا بتنصيرها، مما أدى إلى تسرب عناصر من الثقافة الرومانية القديمة إلى المسيحية الكاثوليكية.

بالإضافة إلى نظرة كلتا الكنيستين لبعضهما؛ فالشرقية غدت موطناً للهرطقات في نظر الغربية، والغربية مثّلت ظلالاً لماض قديم قد انتهى عهده في نظر الشرقية[١].

وكلام المؤلف –وإن قدمنا وأخرنا فيه– يبيّن الظروف المختلفة لنشأة كل من الكنيستين، الأمر الذي أدى إلى اختلافها في الأسس وفي الفروع، وأدى لانفصالهما تماماً. فالكنيسة الشرقية –باختصار– كانت مرتبطة بحضارتها ومستقلة إدارياً عن سلطة الأباطرة، وأمّا الكنيسة الغربية فقد كانت تختص لنفسها بالسلطة المركزية على الكنائس وكانت السلطة فيها مرتبطة بسلطة الأباطرة الرومان.

التدرج في الانفصال:

يبيّن د.عرفان أن الانفصال بين الكنيستين يؤرخ له عام (١٠٥٤م)[٢]. إلا أن هذا التاريخ قد سُبق بمواقف انفصالية متعددة:

فقد انتهجت الكنيسة الغربية التحالف مع الكنائس التي تُعلن الولاء لها فقط، وقامت بتعيين الإمبراطور شارلمان على روما عام ٨٠٠م مع وجود إمبراطور قائم في القسطنطينة، وهذا يعد في نظر عدد من المؤرخين تاريخاً للانفصال بين الكنيستين، لكن المؤلف كما ذكرنا يرى فيه انفصالاً جزئياً تبعه انفصال روحي عام ١٢٠٤م، وذلك عندما فشلت المفاوضات بين مبعوثي البابا ليو التاسع وبطريرك القسطنطينية، حيث هاجم الأخير أتباع الكنيسة الغربية لاستخدامهم "الفطير" في العشاء الرباني تقليداً لعادة اليهود في عيد الفصح[٣].

---

(١) . انظر: النصرانية، ص١٤٩، ١٥٣-١٥٤.

(٢) .انظر: النصرانية، ص١٤٩، ١٥٥.

(٣) .انظر: النصرانية، ص١٥٥.

يبين المؤلف أن محاولات الصلح استمرت وباءت بالفشل، فقد أخفقت تماماً في مؤتمر فلورنسا (١٤٣٩م)، وآخر هذه المحاولات حدث في مجمع الفاتيكان الثاني (١٩٦٢-١٩٦٥م) الذي حاول جمع الشمل المسيحي بالعودة إلى المشاركة في السلطة الروحية بين ممثلي حواضر المدن الكبرى في العالم المسيحي[١].

وهكذا فالمؤلف يتتبع سير العلاقة بين الكنيستين منذ نشأتهما وحتى محاولات الصلح بينهما، متبعاً التأريخ التحليلي، وقد توصل إلى أن الانفصال قد سُبق بممهدات كثيرة ووقع تدريجياً.

(١) .انظر: النصرانية، ص١٤٩، ١٥٦.

المطلب الثالث: جهود د.حسن الباش في دراسة الفرق القديمة والانشقاق العظيم:

إن الفرق القديمة في كتاب د.الباش لم تدرس لذاتها، وإنما عرض فروعها في موضع[١]، واستفاد في نقده للعقائد النصرانية بالاستشهاد بآراء عدد من الفرق النصرانية، كالفرق التي ذكرها عند نفيه لصلب المسيح[٢].

وأما جُلّ اهتمام المؤلف فقد كان موجهاً للكشف عن سبب الافتراق وتشكل الطوائف المتعددة. وهو يعتمد على مراجع معاصرة وأغلبها لمؤلفين نصارى، ولكنه يترك بعض الظروف التاريخية التي ذكرها دون توثيق.

الانشقاق العظيم: لا يؤرخ المؤلف للحظة الانفصال الحاسمة وإنما يذكر مواقف عُدّت أساساً للانفصال الشامل، والبداية مع تقسيم الإمبراطورية إلى شرقية وغربية واختصاص كل منهما بعاصمة عام ٣٩٥م. وكذلك كان الانشقاق الذي أعقب مجمع خلقيدونية ٤٥١م بداية للانفصال العقائدي؛ حيث خالفت الكنائس الشرقية قرار المجمع بالقول بالطبيعتين للمسيح ورأت أن للمسيح طبيعة واحدة ومشيئة واحدة[٣].

وأمّا الأسباب التي أوردها المؤلف لانفصال الكنيستين، فهي الآتي:

بدأ مبحثه بذكر سببين رئيسيين للانفصال، وهما: الاختلاف في فهم العقيدة النصرانية، وخاصة ما يتعلق بالمسيح وطبيعته. والاختراق اليهودي للعقيدة المسيحية الذي بدأه بولس ولم ينته بموته، بل استمر ووصل أوجه بتنصيب عدد من اليهود في منصب البابوية في روما، واستمر هذا الاختراق على يد مؤسس البروتستانتية[٤]، والذي سأتحدث عنه في المبحث الآتي.

---

(١) . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/ ص٢٦٣.

(٢) . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/ ص١٥٣.

[٣] . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/ص ٢٦٦، ٢٦٤.

(٤) . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/ ص٢٦٣.

ثم أضاف إلى ذلك أسباباً أخرى، وهي: ما أعقب الانشقاق بعد خلقيدونية من اضطهاد كل طرف للطرف المخالف له في المعتقد. وسقوط الإمبراطورية الغربية على يد البربر عام ٤٧٦م سبباً في تعزيز نفوذ الكنيسة الغربية؛ حيث ضمت إلى نفوذها الديني نفوذاً سياسياً، ولا يبيّن المؤلف الربط بين السبب والنتيجة هنا. بالإضافة لعدم قبول الكنيسة الغربية للشراكة في السلطة مع الشرقية وادّعت حقها في سياسة العالم المسيحي، الأمر الذي رفضته الكنيسة الشرقية، وإن اعترفت لاحقاً بتقديم منصب بابا روما[١].

بالإضافة إلى ما أسماه الأسباب الدينية؛ حيث تأثرت إمبراطورية الشرق بالشرق مهد الديانات التوحيدية، وكان لهذا التأثر أثر واضح في تشريعات الكنيسة الشرقية، وكمثال على ذلك تحريمها أكل لحم الخنزير. أما الكنيسة الغربية فتأثرت بالفلسفة الألمانية وبالعرق الجرماني الوثني[٢]. ونلاحظ أن المؤلف قد ربط الوثنية بالعرق كما فعل عندما رأى أن العقل الشرقي يميل إلى التوحيد بعكس العقل الغربي.

ونلاحظ أنه لم يبيّن شيئاً عن هذه الفلسفة وهذا العرق وإنما اكتفى بذكر نتيجته دون أن يرفق ذلك بمراجع تتكلم عن تلك الحقبة في الإمبراطورية الغربية.

والتأثر الذي يستند إليه المؤلف ليس خاصاً ببيئة كل كنيسة، وإنما يتعلق أيضاً بمن نشرت الديانة بينهم، فالغربية نشرتها بين الوثنيين، وتساهلت في أحكامٍ كثيرة لتجذب الجرمان واللادينيين، الأمر الذي رفضته الكنيسة الشرقية، التي كانت تنشر دعواها بين أناس قديمي عهدٍ بالأديان. وبالتالي يرى المؤلف أن الغربية تغالي في الوثنية أكثر من الشرقية[٣].

وكلام المؤلف هنا تابع لنظرته السابقة التي ترى في الشرق منبعاً للتوحيد وفي الغرب منبعاً للوثنية، وأرى أنه افتراض لم يقدم المؤلف له دلالات كافية، فعلى سبيل المثال يحق للقارئ أن يتساءل عن أديان الغرب

---

(١) . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/ ص٢٦٤-٢٦٦.

(٢) . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/ ص٢٦٦-٢٦٧.

(٣) . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/ ص٢٦٧.

أكلها وثنية؟ وعن أديان الشرق ألم توجد الوثنية بينها؟ بالإضافة إلى عدم وضوح مفهوم المشرق عند المؤلف، وقد ناقشت هذه القضية سابقاً[١].

وبقي أن نذكر الاختلاف العقائدي الذي نتج عن مجمع خلقيدونية، والاختلاف حول انبثاق روح القدس[٢].

ويكتفي المؤلف بالبحث عن أسباب الانفصال، وفي البحث عن بعض المواقف التي أسست للانفصال الدائم، لينتقل إلى عرض بعض أنظمة وطوائف وشرائع هاتين الكنيستين كما هما اليوم (الكاثوليكية والأرثوذكسية) عرضاً وصفياً مختصراً[٣].

المطلب الرابع: جهود أ.ساجد مير في دراسة الفرق القديمة والانشقاق العظيم:

درس أ.ساجد الفرق النصرانية القديمة في معرض دراسته لتطور المسيحية الحالية، وبيّن طريقة سير مبحثه؛ بأنه سيعرض الأفكار البولسية –أي الذي جاء بها بولس– وذلك بوصفها ممثلة الديانة الحالية المحرفة، وسيعرض الأفكار المعارضة لها، مع عرضه لأهم الفرق المسيحية والصراع الكائن بينها.

وقد كان هدف المؤلف إثبات عنوان مبحثه؛ أي إثبات تطور المسيحية أو تحريفها، وذلك ببيان الاختلافات العقدية حول طبيعة السيد المسيح عليه السلام، وبيان عدم استساغة المؤمنين للتثليث ولتأليه المسيح –أو لأفكار بولس– بسهولة[٤].

وقد جاء منهج المؤلف متسقاً مع هدفه؛ فلمّا كان هدفه بيان المعارضات على عقيدة بولس، جاء وصفه لمعتقدات بعض الفرق القديمة مقتصراً على القضية أو القضايا التي خالفت فيها بولس.

---

(١) . انظر: ص ٨٨من هذا البحث.

(٢) . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/ ص٢٦٧.

(٣) . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/ ص٢٦٧-٢٧٠.

(٤) . انظر: المسيحية، ص٦٥-٦٦.

وقد اعتمد المؤلف السرد التاريخي؛ حيث لم يذكر نماذج لمعارضات الفرق عشوائياً، وإنما سار حسب القرون المسيحية، فبدأ بالمعارضات في عصر بولس وبعد وفاته –القرن الأول– كالفرقة الإبيونية التي رفضت الاعتماد على رسائل بولس أساساً للدين[١].

والمؤلف في تتبعه للفرق لم يقتصر على الفرق المعارضة بل ذكر نماذج لمفكرين نصارى ولفرق نصرانية أيدت الأفكار البولسية أو الفلسفة التي تأثر بها بولس –أي الفلسفة اليونانية–. ويبين المؤلف في مناقشات القرنين الثاني والثالث العوامل المؤثرة أو الموجهة للمناقشات، ففي هذين القرنين انتشرت الأفكار اليونانية وامتزجت مع نظريات بولس. ومع ذلك ينبه المؤلف إلى أن هذه الظروف صاحبها بقاء تحفظ الناس على قبول هذه الأفكار الدخيلة، ولكن هذه الأفكار قُننت رسمياً، لما حظيت به الكنيسة من تمكين سلطتها وبالتالي قبولها ما يوافق نظريات بولس ومؤيديه فقط[٢].

فالمؤلف هنا يصف المناقشات ويحلل ظروف نشأتها ويفسر غلبة النظريات البولسية على ما يخالفها، وقد جمعنا أسباب نجاح بولس –من ثنايا تحليلات المؤلف– في الفصل الثاني.

والنهج ذاته اتبعه المؤلف في عرض مناقشات القرنين الرابع والخامس، وهما قرنا المجامع –وقد سبق حديثنا عنها في الفصل الثالث–، ونضيف أنه جعل من تخبط قرارات المجامع سبباً لظهور كثيرٍ من الفرق كالقبطية والمارونية[٣].

ونلاحظ أنه قد تجاوز –أحياناً– الحقبة التاريخية المدروسة ووصف ما آل إليه وضع بعض الفرق في عصرنا الحاضر[٤].

الانشقاق العظيم بين الكنيسة الشرقية والكنيسة الغربية (١٠٥٤م): يرى أ.ساجد في سرده السابق للمناقشات والافتراقات ممهداً للانفصال بين الكنيستين، دون أن يشير إلى هذه النتيجة أثناء سرده التاريخي.

---

(١) . انظر: المسيحية، ص٦٦-٦٨.

(٢) . انظر: المسيحية، ص ٦٨-٧١.

(٣) . انظر: المسيحية، ص ٨٤.

(٤) . انظر: المسيحية، ص ٨٤.

ويذكر بعض الخلافات الفكرية والمواقف الانفصالية بين الكنيستين والتي أفضت إلى الانشقاق التام عام (١٠٥٤م) بعد رفض الكنيسة الشرقية لإضافة عبارة "ومن الابن" تعبيراً عن انبثاق روح القدس.

وأما الخلافات السابقة فتنقسم إلى خلافات تشريعية كالخلاف حول تحديد يوم الصوم بيوم السبت، وخلافات سياسية كدور الإمبراطور شارلمان (ت٨١٤م) الذي انفصل عن امبراطور القسطنطينية وتدخل في المناقشات العقائدية، بالإضافة إلى خلافات على السلطة بين الكنيستين، ففي الخلاف حول تحطيم التماثيل، ومع أن الكنيسة الشرقية توقفت عن التحطيم موافقة لرؤية بابا روما، إلا أن الخلاف اتسع بعد هذه الحادثة، وذلك لأن الكنيسة الشرقية كانت ترفض الخضوع لسلطة الكنيسة الغربية[١].

(١) . انظر: المسيحية، ص ٨٥-٨٦.

المبحث الثاني: حركات الإصلاح والفرق المعاصرة:

المطلب الأول: جهود الشيخ أبو زهرة في دراسة حركات الإصلاح والفرق المعاصرة:

دواعي الإصلاح: يبحث المؤلف في حال الكنيسة قبل ظهور (البروتستانت) كحركة إصلاحية، ويستنبط عدة مسببات أو موجبات للإصلاح، ويمكن أن نسيمها: الظروف الداخلية؛ أي تلك التي تتعلق بآراء الكنيسة وسلوكها، وذلك لأن المؤلف سيشير إشارات مقتضبة إلى ظروف خارجية لا تتعلق بالكنيسة وسلوكها.

والعوامل الداخلية هي: شدة الكنيسة على الناس والعلماء، وفرض سلطانها على الملوك، واستبدادها بفهم الكتاب المقدس، والسلوك الشخصي لرجال الدين، بالإضافة لأبرز مسألتين أوجبتا ظهور الإصلاح، وهما: القول بالاستحالة؛ أي استحالة الخبز والخمر في العشاء الرباني إلى جسد المسيح ودمه حقيقةً، والقول بسر الاعتراف، والإفراط باستخدام صكوك الغفران(١).

وأمّا منهج المؤلف في عرض هذه العوامل، فكان يصفها بدايةً معتمداً على ذكر مواقف تاريخية تُعدُّ شواهد على كلامه، وإن كان لم يلتزم بذكر هذه المواقف والأحداث التاريخية في جميع العوامل التي ذكرها. بالإضافة إلى استنكاره لتصرفات الكنيسة والذي نلمح فيه إشارات تقويمية لهذه التصرفات؛ أي أنه حاول أن يعطي البديل السلوكي الذي كان ينبغي للكنيسة أن تتبعه.

ومن هذه الإشارات التقويمية ما ذكره عند استنكاره لفرض الكنيسة أفكارها بالعنف والإكراه، وإنما كان ينبغي لها أن تدعو إلى آرائها بالحكمة والموعظة الحسنة، وأن تخاطب الأرواح والنفوس وتعطيها حرية الإرادة في اتباع رأي الكنيسة. وكذلك يستنكر تدخل الكنيسة في أمور كونية ليست من الدين في شيء. وكذلك فيما يتعلق باحتكار الكنيسة لفهم الكتاب المقدس، فيستنكر ابتداعها لتفسيرات تخالف الكتاب

(١) . انظر: محاضرات، ص١٥٣-١٥٩.

المقدس وما كان عليه المؤمنون الأوائل وما قررته المجامع الأولى، ثم إكراههما الناس على قبوله، وكذلك يستنكر مبدأ صكوك الغفران، فهو تنقيبٌ في القلوب وقد سترها الله[١].

تحليل الشيخ لسلطة البابا ومآلاتها: يرى في انقسام القسم الغربي من الإمبراطورية الرومانية إلى ممالك مستقلة سياسياً سبباً في تفرّد البابا بالسلطة، وانقلاب الأمر من خضوع الكنيسة للإمبراطور؛ حيث كان الإمبراطور هو الذي يعيّن البابا، إلى خضوع الإمبراطور للبابا؛ وذلك لأن البابا هو خليفة بطرس الرسول الذي أقامه المسيح عليه السلام رئيساً للحواريين من بعده، فأصبح البابا ناطقاً باسم المسيح، فطاعته طاعة للمسيح، وبالتالي فله سلطان على المسيحيين كافة بمن فيهم الإمبراطور ذاته. ويرى الشيخ في تسلط الكنيسة على الأباطرة وامتلاكها حق عزلهم، أمراً يؤدي إلى تحفيز الملوك لحماية مكانتهم وسلطانهم، وفي سبيل ذلك لن يمتنعوا عن تشويه سيرة رجال الكهنوت، لينفردوا بالاحترام[٢]. وصياغة الشيخ لاستنباطه هذا توحي أنه اعتمد فيه على التوقعات المبنية على سُنن التاريخ، أي أنه توصل إليه باجتهاده العقلي دون الرجوع إلى إثباتات تاريخية لما يقول، أو على الأقل أغفل ذكر هذه الإثباتات.

دراسة الشيخ لأبرز مسألتين أوجبتا الإصلاح (الاستحالة والغفران): يصف معنى الاستحالة –أي استحالة الخبز والخمر في العشاء الباني إلى جسد المسيح ودمه– ويستنكرها عقلاً، وينقدها بأنها من ابتداع بعض المجامع دون أن يكون لها نص صريح في الكتاب المقدس. ولا يذكر شواهد تاريخية تؤكد شدة استنكار الناس لمسألة الاستحالة أكثر من قوله إن بعض "أحرار الفكر" أنكروا هذه الاستحالة لأنها مخالفة للعقل[٣].

ونلاحظ أنه لم يسم هؤلاء الأحرار ولم يبيّن كلامه عظيم الأثر لمسألة الاستحالة في قيام فكرة الإصلاح. ووصفُ الموافقين له ب"الأحرار" هو أسلوب يتبعه في مواضع عديدة من كتابه.

وأما مسألة الغفران: فيتوسع في بيان أصل هذا الحق منذ إقرار المجامع له، ثم تطوره على يد رجال الدين وصولاً إلى القول بصكوك الغفران. وينقد هذه الصكوك بالنظر إلى عواقبها؛ فقد أدّت إلى استسهال

---

(١) . انظر: محاضرات، ص ١٥٣-١٥٤، ١٥٦، ١٥٩.

(٢) . انظر: محاضرات، ص ١٥٤-١٥٥.

(٣) . انظر: محاضرات، ص ١٥٦-١٥٧.

المعاصي، لأنها ستغفر باعتراف المذنب وشرائه لصكوك الغفران، وأدت إلى امتلاك رجال الدين للكثير من الأموال وإنفاقها فيما شاؤوا من حلال وحرام[١].

وأما العوامل الخارجية التي عاصرت ابتداء الإصلاح: فيذكر الشيخ أن عصر النهضة الأوربية قد تمّ فيه أمران، الأول عُلو صوت الإرادة والعقل، والثاني اطّلاع الأوربيين على التدين الذي يدعو إليه الإسلام وعلى صورة الإله في الإسلام. ويبيّن أن الأوروبيين قد استفادوا من علماء المسلمين بشكل خاص ومن المشرقيين بشكل عام، والتصورات التي تعرّفوا عليها وتأثروا بها هي: ألا سلطان لرجال الدين على القلوب، وأن الله قريب لا نحتاج في عبادته إلى وساطة[٢].

حركات الإصلاح: يقسّم الشيخ بدايات دعوات الإصلاح إلى دعوات قام بها رجال الدين، وأخرى قام بها غير رجال الدين. ويوجز الكلام في الأولى بأنها قوبلت بعنف الكنيسة. ويناقش نصاً دفاعياً تبريرياً لموقف الكنيسة يحاول تبرئتها من حرق المخالفين، وإنما كان دورها بعد جهد في إقناع المبتدعين أن أوكلت أمرهم إلى السلطات القضائية التي كان من قوانينها الحرق حياً لمن يفسد النظام بما يبشّر به من تعاليم.

والشيخ لا يرى فيما تناوله هذا النص تبرئة للكنيسة؛ لأن حقائق التاريخ تؤكد أنها لم تستمع للمخالفين، وإنما حكمت عليهم بالحرمان، وسلبتهم مناصبهم الدينية، ثم أعانت السلطات على قتلهم إن لم تكن هي الفاعلة[٣].

وأمّا القسم الآخر، أي الإصلاح الذي نادى به غير رجال الدين، فيبيّن الشيخ مواطنه ويعلل اختصاصها بظهور الإصلاح. فقد ظهر الإصلاح في شمال أوربا وإنجلترا وفرنسا، وذلك لتعرض الحكام لأذى الحرمان الكنسي في فرنسا، ولتدخل البابا في شؤونهم في إنجلترا، ولتمسك شعوب شمال أوروبا بدينهم وغيرتهم عليه، فلجؤوا إلى فهمه على صورته، وهذه الرغبة مع العقل الفاحص جعلهم يستنبطون الخلل.

---

(١) . انظر: محاضرات، ص ١٥٧-١٥٨.

(٢) . انظر: محاضرات، ص ١٦٠.

(٣) . انظر: محاضرات، ص ١٦٠-١٦١.

ويقسّم الدعوات الإصلاحية إلى دعوات سلمية وأخرى عنيفة على تفاوت بينها بدرجة العنف. ويعرض نماذج مختصرة للدعوات السلمية والتي حاولت إصلاح الكنيسة دون التعرض لمكانة البابا، والتي سبقت الدعوات العنيفة، ويرجع سبب تحول الدعوات إلى العنف إلى فشل الدعوات السلمية في تحقيق أهدافها، أو إلى وصول أفكارها إلى الشعوب مع مواقف الكنيسة العدائية من بعض المفكرين والحكّام[١]. وأكثر هؤلاء الدعاة أثراً: مارتن لوثر (ت١٥٤٦م)، وزونجلي (ت١٥٣١م)، وكلفن (ت١٥٦٤م).

جهود مارتن لوثر: يتوسع المؤلف نسبياً في عرض سيرة لوثر، ليستبين للقارئ الظروف التي دفعت به إلى الثورة على الكنيسة. كما يبيّن هدف لوثر من دعوته والمنهج الذي اتبعه، فقد هدف لوثر إلى إعادة الكنيسة إلى الجادة المستقيمة التي تلتزم بتعاليم الكتاب المقدس. وأما النهج الذي اتبعه فقد ثار على صكوك الغفران وهو الأمر الذي أشعل فتيل الثورة على الكنيسة، وجهر برفضه لقرار الحرمان بحقه، ودعا الحكّام إلى التدخل في سلطة رجال الدين، فللأمراء في رأيه السلطة على عزل رجل الدين الذي لم يأتمر بما يأمره به دينه[٢].

وأمّا دعوة زونجلي وكلفن: فقد عرضها باختصار وعلى سبيل المقارنة بجهود لوثر، وآراؤهم متطابقة تقريباً. ويبيّن أن المذهب البروتستانتي يُنسب تنظيمه إلى كالفن وإن كانت المبادئ البروتستانتية تعود إلى ما قبل لوثر؛ ويقصد بذلك المعارضين لقرارات المجامع والذين يعدهم الشيخ روّاداً للفكر البروتستانتي[٣].

إنشاء كنائس مستقلة للمصلحين (البروتستانت): يعلل الشيخ استقلال المصلحين بأنه كان آخر حل أمامهم بعد فشلهم بإصلاح الكنيسة داخلياً ويأسهم من الحصول على مساعدة الحكّام. وبهذا كوّن الإصلاحيون جماعة دينية منفصلة، وسمّوا كنائسهم بالإنجيلية، لأنها تعتمد الكتاب المقدس مصدراً مقدساً وحيداً[٤].

---

(١) . انظر: محاضرات، ص ١٦١-١٦٢.

(٢) . انظر: محاضرات، ص ١٦٢-١٦٥.

(٣) . انظر: محاضرات، ص ١٦٦-١٦٧.

(٤) . انظر: محاضرات، ص ١٦٧-١٦٨.

أهم مبادئ الإصلاح: يصف الشيخ ويشرح أبرز مبادئ الإصلاح، وتظهر مرجعيته الإسلامية؛ حيث يسترسل في شرح في مبادئ الإصلاح مع إجمال معنى بعضها بعبارات إسلامية، كقوله عن رفض الإصلاحيين لحق رجل الدين في غفران المعاصي بأن "الأساس في رفض الكنيسة في هذا: كل نفس لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت"[١]. ويستند المؤلف إلى رأي أ.أمين الخولي في ربطه مبدأ رفض اتخاذ الصور والتماثيل بالتأثر بالإسلام، وذلك بعد أن يصف مستند النصارى وهو صريح التوراة التي تحرّم اتخاذ التماثيل والصور[٢].

ويبدو أن الشيخ رأى في مبادئ الإصلاح التي عرضها اقتراباً كبيراً من الحق "الإسلام" إلا أنهم لم يَصلوا إليه، ولذلك عنون الفقرة التي تلت مبادئ الإصلاح بـ"المسيحيون لم يسيروا في منطقهم إلى أقصى مداه"[٣]. ومنطق الأحداث عند الشيخ أن يسير المصلحون في مراجعاتهم للمسيحية إلى مراجعة قرارات المجامع وسندها، وما قررته من تأليه للمسيح ولروح القدس. لكنهم لم يصلوا إلى تمحيص لبّ العقيدة، في ضوء ما قرروه من حق كل شخص في تفسير الكتاب المقدس، واعتماد أوامره ونواهيه.

والشيخ يرى أن هذا هو السير المنطقي للأحداث اعتماداً على أمرين: الأول ما بيّنه المؤلف –عند دراسة المجامع– أن الدلائل التاريخية تشير إلى أن الأصل في المسيحية هو التوحيد، والثاني أن المصلحين ألزموا أنفسهم بمرجعية الكتاب المقدس وحده ورفضوا سلطان الكنيسة والمجامع، فلمَ لم يدرسوا قرارات المجامع في ضوء المصدر المقدس الوحيد[٤].

وهكذا نجد أن نقد الشيخ كان متنوعاً بين الاستنكار العقلي، والقول بعدم أصالة الرأي الكَنَسي بالنسبة لنصوصها، والنقد بالنظر لعواقب الأمور، والنقد استناداً إلى ما ألزم به الإصلاحيون أنفسهم؛ كاعتمادهم الكتاب المقدس مرجعاً مقدساً وحيداً.

---

(١) . محاضرات، ص ١٧٠.

(٢) . انظر: محاضرات، ص ١٧١-١٧٢.

(٣) . محاضرات، ص١٧٢.

(٤) . انظر: محاضرات، ص ١٧٢-١٧٣.

الموحدون: عرض الشيخ نماذج لمفكرين في العصر الحديث رفضوا ألوهية المسيح واعتقدوا أنه بشر رسول فقط، معتمدين على الأناجيل نفسها، وذلك مثل المفكر الفرنسي (أرنست رينان)، وهؤلاء العلماء قد عاصروا نور الإسلام والدراسات العلمية والفلسفية، وقد تنبهوا لما غفل عنه الإصلاحيون[1].

إن تقويم الشيخ قد ظهر جلياً في دراسة مبادئ الإصلاح والموحدين؛ فهو ينطلق من أصالة التوحيد ومن اقتراب التشريعات –موضع الإصلاح– من روح التوحيد معياراً في الثناء على جهودهم أو استنكارها. وهو ما أشار إليه الشيخ في خاتمة كتابه[2].

(١) . انظر: محاضرات، ص ١٧٣.

(٢) . انظر: محاضرات، ص ١٧٥.

المطلب الثاني: جهود د.عرفان عبد الحميد في دراسة حركات الإصلاح والفرق المعاصرة:

خصص د.عرفان فصلاً كاملاً من كتابه للحديث عن الحركات الإصلاحية خلال قرن من الزمن تقريباً (بين عاميّ ١٥١٣-١٦٤٨). وصدّر دراسته للإصلاح ببيان أهمية هذه الحركات؛ حيث جزأ الإصلاحُ الديانة إلى طوائف حتى يومنا هذا، ويرى أن تأثير الإصلاح يوازي تأثير التبشير؛ حيث نقل التبشير الديانة من نطاقها الغربي الأوروبي إلى العالمية وهو تأثير ممتد حتى يومنا هذا[١]. وإن كان المؤلف لم يدرس التبشير كما درس الإصلاح، وإنما اكتفى بإشارات قليلة عن دور التبشير، وذلك مع أهميته المذكورة.

مارتن لوثر (ت١٥٤٦م): يسرد بدايةً نشأة لوثر وحياته، مسلطاً الضوء على ما ترك أثراً على منهجه الإصلاحي اللاحق. ويرى المؤلف أن لوثر قد عاد من زيارته لروما بقناعتين، الأولى فساد البابوية، والثانية وجوب العودة بالمسيحية إلى طهرها الأول، وعليه وجد لوثر أن الخلاص لا يكون بالأعمال وإنما بالإيمان المحض، وهذا أدى به إلى رفض العديد من الطقوس والممارسات التي ابتدعتها الكنيسة الكاثوليكية، وأهمها احتكارها للحقيقة. ويبيّن المؤلف أن القناعة الثانية عند لوثر موجودة عند الأصوليين في الأديان عامةً.

وكذلك يرى المؤلف في دعوة لوثر إلى رفض سلطة البابوية الروحية والسياسية، مع دعوته لاستخدام اللغات القومية بدلاً عن اللغة اللاتينية، يرى في هذا أهم سبب في وقوف الأمراء بجانبه ودعمهم لدعوته؛ لأن ما دعا إليه لوثر يعطيهم قسطاً أكبر من الاستقلال في إدارة شؤون أقاليمهم[٢].

ويرى في موقف لوثر المعادي لأرسطو -والذي وصفه بالوثني المكابر والمخادع الملعون- مشابهة لموقف الربيّ اليهودي موسى بن نحميا (أوائل القرن ١٣م) والذي وصف أرسطو بأنه تجسيد للشر المطلق.

وكذلك يرى في دعوة لوثر لاستخدام اللغات القومية أنه أصبح تعليماً مشتركاً للحركات الإصلاحية؛ حيث نادى به دعاة الإصلاح في اليهودية بعد قرنين من لوثر، ونادى به أفراد من رموز الحركة التغريبية في الفكر الإسلامي الحديث[٣].

---

(١) . انظر: النصرانية، ص ٢٣٩.

(٢) . انظر: النصرانية، ص ٢٤٠-٢٤٢.

(٣) . انظر: النصرانية، ص٢٤٠، ٢٤١.

تحليل المصطلحات: يدرس المؤلف معاني كل من Reformو Reformation اللذين أطلقا للدلالة على الإصلاح، والأولReform والذي يحمل معاني التجديد وإعادة الصياغة وتجاوز الأخطاء، أُستخدم في القرون الوسطى للدلالة على محاولات إصلاح الكنيسة والمجتمع آنذاك، وأمّا الثاني فقد شاع استخدامه في القرن السادس عشر للدلالة على التواصل مع الجهود الإصلاحية السابقة وتخليص الكنيسة من النزعات الدنيوية واللاهوتية التي لم تعد ذات قيمة.

ويستنتج د.عرفان من دلالات هذين المصطلحين أنهما لم يتضمنا نظريا أو عملياً نزوعاً نحو الانشقاق عن الكنيسة الرئيسية، ويمثّل لذلك بالنماذج الإصلاحية الداخلية، أي التي صدرت عن رجال دين، بعكس حركة لوثر التي صدرت عن ردة فعل عنيفة ضد المؤسستين الرهبانية والبابوية. ويرى المؤلف أن الحركة البروتستانتية بدأت كهذه النماذج؛ حركة سلمية هدفها العودة بالمسيحية إلى أصولها العقدية، ولكن عندما قوبلت البروتستانتية بتعنت الكنيسة قادها ذلك إلى اختلاق "أبنية جديدة وتعاليم بديلة" وهو المعنى الدقيق للمصطلح الثاني، والذي مهّد للانشقاق الكلي عن الكنيسة الكاثوليكية[١].

تقييم الدراسات عن الحركة الإصلاحية: يرى د.عرفان أن الدراسات قد سيطرت عليها المرجعيات العقائدية لمؤلفيها؛ فالباحث الكاثوليكي يرى في الحركة الإصلاحية فتنة وبداية وسبباً في نشأة العلمانية الحديثة، والباحث البروتستانتي يرى فيها دعوة لاسترجاع حقيقة المسيحية وأصلها وتنقيتها من الانحرافات، والإصلاحيون أنفسهم يركز كل منهم على عنصر دون آخر، وذلك تبعاً للطائفة الإصلاحية التي ينتسب إليها[٢]. ولذلك نجد المؤلف يبتعد عن المراجع الإيمانية، ويعتمد في معظم كتابه على المراجع الأكاديمية وعلى الموسوعات العلمية الشهيرة، ولا يمكن أن نقول أن هذه المراجع تخلو من التحيزات تماماً، لكنها أقل انحيازاً من المصنفات الإيمانية، والمؤلف يحاول الاستشهاد بمؤلفات علماء لهم مكانتهم الأكاديمية، والذي يُرجح علمية هذه المصنفات ومنهجيتها السليمة.

---

(١) . انظر: النصرانية، ص ٢٤٢-٢٤٣.

(٢) . انظر: النصرانية، ص ٢٤٤.

تحليل سير الحركة الإصلاحية: يتتبع د.عرفان الظروف التاريخية الممهدة للانشقاق الكلي، وتتمثل هذه الظروف باحتدام الجدال إبّان القرن السادس عشر حول تحديد مفهوم الإيمان الصحيح، والذي رأت البروتستانتية أن من شرط تحقق هذا الإيمان إلغاء السلطة الدنيوية للبابا وإلغاء مفاسد البابوية، بالإضافة لتصريح البروتستانتية بحاجة الكنيسة الكاثوليكية إلى إصلاح أخطاء لاهوتية جوهرية. وهذا أدى في الجانب المقابل (الكنيسة الرسمية) إلى عدّ حركة الإصلاح تمرداً وثورة، وأما لفظ البروتستانت (المحتجين) فقد أطلقه اللوثريون على دعاة الإصلاح الذين عارضوا لائحة التسامح عام ١٥٢٩م والتي أقرها مجلس النواب قبل ذلك بثلاثة أعوام، ثم صار اللقب علماً على الإصلاحيين[١].

وأما دواعي الإصلاح: فيلخص المؤلف وجهتي النظر المختلفتين في تفسير هذه الدواعي، فالأولى وهي النظرة التقليدية اللوثرية ترى أن الكنيسة والمجتمع كانا يعانيان أزمة حقيقية، حيث كانت الكنيسة تعاني من انحرافات لاهوتية وسيئات أخلاقية، وبالتالي فقد مثّل الإصلاح ضرورة حتمية على الوضع السائد. بينما تذهب النظرة الأخرى ممثلة بالدراسات الحديثة إلى خطأ التفسير الأول، وتؤكد أن المجتمع والكنيسة كانا في بداية القرن السادس عشر يتمتعان باستقرار نسبي، وبالتالي فتفسير نشأة الإصلاح المفاجئة عملية معقدة، وينبغي تفسيره بأسباب مختلفة عما افترضه الإصلاحيّون، وبالتالي ينبغي تشخيص الدواعي في "إشكالية التدافع وصراع المصالح بين مجتمع مستقر بصورة عامة ونشأة قوى جديدة لها مصالحها النامية"[٢].

ويميل د.عرفان لوجهة النظر الثانية، ويحلل أحداث تلك الحقبة ليستنتج سبب نشأة الإصلاح. يعرض المؤلف حقائق سياسية ثابتة عاصرت نشوء الإصلاح، وهي وجود دعوات منادية بضرورة إصلاح تنظيم البُنى للمؤسسات الرسمية في الإمبراطورية، حيث وُجد تعارض بين السلطات (الإمبراطور وحكّام الأقاليم) بالإضافة للتنافس على مصادر الأموال في الإمبراطورية (طبقة النبلاء والمراكز المالية التي بدأت بالظهور). أمّا وضع الكنيسة فقد كان مستقراً مالياً وسلطوياً، فقد كانت تمتلك ضياعاً واسعة وتسيطر على نظم التربية والتعليم،

(١) . انظر: النصرانية، ص٢٤٤.

(٢) . النصرانية، ص٢٤٥.

فالكنيسة كانت بمنأى عن حركات الهرطقة، ولكن في المقابل كانت الكنيسة تعاني من مشاكل عديدة، فقد كانت بعيدة عن هموم الجماهير ومكرسة للطبقية مع غلبة النوازع المادية على البابوية.

وهكذا يسرد المؤلف تدهور وضع الكنيسة، فالعقود التي سبقت انبثاق الحركة الإصلاحية شهدت تراجعاً لسلطة الكنيسة؛ فلم تعد تشرف على التعليم والفقراء، وزاد تدخل السلطة السياسية في الشؤون الدينية.

وقد يرى القارئ من هذه الظروف التي ذكرها المؤلف اقتراباً مما أورده الإصلاحيون، من أن سبب نشوء الإصلاح هو وجود أزمة حقيقية في المجتمع والكنيسة، لكن المؤلف يؤكد أنه ومع هذه الظروف فإن حال الكنيسة والدولة زمن انبثاق الإصلاح لا يوحي بوجود أعراض أزمة حقيقية حادّة وشاملة، بل وُجدت جهود لحل المشاكل داخلياً، فالأوضاع آنذاك لم تبرر الانشقاق والثورة على الكنيسة كما انتهى إليه الأمر[1].

وأرى أن كلام المؤلف يعطي تفسيراً منطقياً لضرورة الإصلاح السلمي آنذاك، وهو الأمر الذي كان يبحث عنه، لكن سياق كلامه انقلب من البحث عن دواعي الإصلاح إلى دواعي الانشقاق عن الكنيسة، وهو أمر أجاب عنه المؤلف آنفاً وسيذكره في فقرات لاحقة أيضاً، وهو أن تعنت الكنيسة وردة فعلها العنيفة أدى إلى وصول الأمر حد الانشقاق، فلم تكن نية الإصلاحيين الانشقاق منذ البداية وإنما اضطروا إليه. والأهم من هذا أن ما ذكره المؤلف لا يفسّر أو يؤيد العبارة التي ذكرها —والتي ذكرتها في بداية الفقرة– من الحاجة إلى تشخيص دواعي الإصلاح في إشكالية التدافع بين مجتمع مستقر وقوى ناشئة لها مصالحها.

يتابع المؤلف الأحداث التي رافقت الدعوة الإصلاحية، ويرى أن تحول اعتراض لوثر على صكوك الغفران إلى قضية جماهيرية، قوبل برد فعل عنيف من السلطات الكنسية والسياسية. أما سبب التعاطف الجماهيري الكبير مع لوثر، فيُرجعه إلى نقد لوثر لنظام الأكليروس ودعوته لتنقية المسيحية مما علق بها من انحرافات، فدعوة لوثر لم يُر فيها دعوة للانشقاق ولا لاعتناق لاهوت جديد، بالإضافة إلى معرفة الإصلاحيين بالجماهير، وهذا ظهر في استعمالهم للغة المحلية في نشر دعوتهم وفي استخدامهم لأشكال متعددة من الكتابة.

---

(١) . انظر: النصرانية، ص٢٤٥-٢٤٨.

ويرى في الرسائل الكثيرة التي نُشرت بين عامي ١٥١٧-١٥٢٥ والتي يقدم إحصائيات لأعدادها الغفيرة، يرى فيها دليلاً على الاستجابة الجماهيرية الواسعة[١].

الانشقاقات في صفوف الإصلاحيين: يبين د.عرفان أن رسائل الإصلاحيين كان يجمعها الدعوة إلى ضرورة الإصلاح فقط، وأمّا المسائل الجزئية فلم تكن واضحة، ثم بمرور الوقت برزت جملة من القضايا شكّلت هوية الحركة الإصلاحية، وفي الوقت نفسه أدّت إلى انقسام الإصلاحيين.

يركز المؤلف على هذه الانقسامات والافتراقات المتتالية، مبيناً أن الجامع الوحيد هو معارضة الكنيسة الكاثوليكية، كما يعرض العلاقة التي اتسمت بالعنف والحروب بين طوائف الإصلاحيين وكذلك بينهم وبين الكاثوليك[٢].

وإن كان المؤلف قد عرض موقف الكنيسة المعادي للحركة الإصلاحية سابقاً، فإنه يضيف إلى ذلك موقفاً آخر اتخذته الكنيسة، وهو قيامها بعملية نقد ذاتي وإصلاح داخلي وتشخيص للانحرافات التي تمسك بها الإصلاحيون في نقدهم للكنيسة، وعُرف هذا الإصلاح الداخلي باسم الإصلاح الكاثوليكي الروماني. وقد كان لهذا أثر إيجابي على الكنيسة، فرغم تقلص نفوذها إلا أنها خرجت من هذه المرحلة بروح متجددة وبنشاط أقوى[٣].

الموحدون: يرى المؤلف في الدعوات الرافضة للتثليث أواخر القرون الوسطى –أي أواخر القرن الخامس عشر- امتداداً لفكر آريوس الذي أُقصي من مجمع نيقية، ومع هذا الأصل التاريخي الممتد للتوحيد ومع استمرار آراء آريوس في التاريخ المسيحي العام، فإن للحركة الإصلاحية أثراً في إحياء هذا الفكر التوحيدي؛ حيث قامت الحركة الإصلاحية على إنكار المفاهيم الموروثة ونادت بالعودة إلى مرجعية الإنجيل، مما أدى إلى إنكار التثليث من جديد رجوعاً إلى الأصل التوحيدي المتجذر في اليهودية.

---

(١) . انظر: النصرانية، ص٢٤٩-٢٥٣.

(٢) . انظر: النصرانية، ص٢٥٣-٢٥٦، ٢٥٦ومابعدها.

(٣) . انظر: النصرانية، ص٢٦٣-٢٦٤.

يؤرخ د.عرفان لبداية ظهور إحياء الفكر التوحيدي ويسرد المحاولات اللاحقة تاريخياً، وصولاً لظهور طائفة توحيدية في أواخر النصف الثاني من القرن السادس عشر في بولندا؛ وذلك للتسامح الديني التي تمتعت به هذه المنطقة. ويرى أن أصالة التوحيد في المسيحية مسألة انتصر لها رجال حركة الأنوار والمؤرخون المحدثون في القرن الثامن عشر(١).

المسيحية بعد عصر الإصلاح وحتى اليوم: يخصص د.عرفان فصلاً للدراسة التاريخية لهذه الحقبة الممتدة من القرن السابع عشر وحتى تأليف الكتاب أوائل القرن الحادي والعشرين. وبمنهج تاريخي تحليلي يدرس المؤلف هذه الحقبة مركزاً على الأحداث العالمية والنظريات العلمية والآراء الفلسفية التي ظهرت وتركت أثراً واضحاً على مسار الديانة، من ناحية علاقة الطوائف بعضها ببعض وعلاقتها بغيرها، ودور المفكرين في نقد مسلمات التاريخ المقدس والعقائد المقدسة والنص المقدس، ودور النظريات والفلسفات في تفسير هذه المقدسات، وفي انبثاق فرق جديدة. فالمؤلف يحلل الظروف التاريخية ويبيّن مدى تأثيرها وكيفيات استجابة المسيحيين لهذه التأثيرات. ويعرض أبرز أفكار الفرق الحديثة، وقد توسع نسبياً في عرض أفكار الطائفة الإيفانجيلية الأصولية. ويُعد هذا الفصل توضيحاً لما وراء الاتجاهات الفكرية المسيحية، والتي ذكرها في ثنايا كتابه؛ حيث كان يُرجع المؤلفات في موضوع ما إلى خلفيات أصحابها المتأثرين بفلسفة أو نظرية حديثة(٢).

ولم يخلُ هذا الفصل من مقارنات، وإن كانت قليلة، حيث رأى المؤلف أن ما قال به شلاير ماخر من عدم تعارض العلم والدين لأنهما طريقان متمايزان يوصلان إلى الحقيقة، جاء موافقاً لما قاله ابن رشد الحفيد قبله بقرون. وكذلك رأى موافقة بين جملة الأفكار الليبرالية البروتستانتية وبين ما يقول به الداعون إلى إصلاح الفكر الديني الإسلامي(٣).

---

(١) . انظر: النصرانية، ص٢٦٠-٢٦٢.

(٢) . انظر: النصرانية، ص٢٦٩ومابعدها.

(٣) . انظر: النصرانية، ص٢٨٤، ٢٩١.

المطلب الثالث: جهود د.حسن الباش في دراسة حركات الإصلاح والفرق المعاصرة:

جاءت دراسة د.الباش للبروتستانتية دراسة تاريخية تحليلية، بينما عرض لبعض الفرق المعاصرة عرضاً وصفياً. وكانت القضية المحورية التي سلط الضوء عليها في كلتا المسألتين هي علاقة الفرق المسيحية بالصهيونية اليهودية.

أسباب الافتراق: يقدّم المؤلف أسباب الافتراق في تاريخ الكنيسة عموماً، وهو الاختلاف في فهم العقيدة المسيحية، والاختراقات اليهودية المستمرة؛ والتي بدأها بولس ولم تنته بموته، ويرى أن الاختراق الأكبر جاء على يد مارتن لوثر وابتداعه للمذهب البروتستانتي(١).

تحليل مسيرة البروتستانتية: يعرض د.الباش سيرة لوثر مركزاً على تحولاته الاعتقادية وآراءه التي خالف فيها الكنيسة نتيجة تأملاته، وأمّا ثورته على الكنيسة فكانت عندما عارض بيع صكوك الغفران، وأمّا سبب انفصاله عن الكنيسة الكاثوليكية فكان بسبب عدم جدوى المناقشات الحادة بينه وبين الكنيسة، فقرر إحراق قرار الحرمان الصادر بحقه عام ١٥٢٠م واعتُبر خارجاً عن تعاليم المسيح، وهذا الأمر ساعد على انتشار دعوته، وقامت ثورة على يد الفلاحين المؤيدين له، ويستنكر المؤلف موقف لوثر الذي تنكّر للثوّار ووقف بجانب الحكّام(٢).

تعاليم البروتستانتية: يؤكد المؤلف على أخطر هذه التعاليم، والتي تسربت إلى البروتستانتية من الأدبيات اليهودية، وتتمثل في القول بأفضلية اليهود وبالوعد الإلهي لهم بالأرض المقدسة وبأن عودة المسيح

---

(١) . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/ ص٢٦٣.

(٢) . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/ ص٢٧٤-٢٧٥. وفيما يتعلق بموقف لوثر من الثوّار يقدّم د.عرفان تفسيراً يزيل استنكار د.الباش، حيث يرى أن أميّة الفلاحين قد حالت دون تفاعلهم مع برامج لوثر الإصلاحية، مما دفع لوثر إلى إعلان تعاطفه الظاهري مع ثورتهم، مع إدانته لتصرفاتهم السيئة وتمردهم على السلطة، الأمران المخالفان لتعاليم الإنجيل. انظر: النصرانية، ٢٥٧. بينما يرى أ.ساجد أن سبب تعامل لوثر مع الفلاحين بهذه الطريقة، هو إتباعه لنهج أسلافه الكاثوليك في التعامل مع العبيد، بامتلاكهم وسلب حقوقهم، انظر: المسيحية، ص٣٠٤.

مرتبطة بقيام دولة صهيون حتى يظهر المسيح فيهم، وكذلك إعلاء البروتستانتية لمكانة العهد القديم، وعدّ اللغة العبرية هي اللغة المعتمدة للدراسة الدينية[١].

يعرض د. الباش لأهم معتقداتهم، ولا يعقب بالنقد إلا على فكرتين، الأولى مجيء المسيح وحكمه العالم ألف عام، والثانية أن الخلاص يكون بالإيمان وحده. فأما الأولى فينقدها بطريق غير مباشر حيث ينقل نقد الأرثوذكس لها، وأمّا الثانية فينقد مؤداها، فهي موافقة لهوى الناس[٢].

العلاقة بين اليهودية والبروتستانتية، والمسيحية الصهيونية[٣]: لا يرى المؤلف إيجابية في العلاقة بين اليهودية والمسيحية. ويدعّم رأيه بالنقد الذي وجهه مفكرون مسيحيون مشرقيون؛ رأوا وجود مؤامرة يهودية سرية للقضاء على المسيحية[٤]. ويستشهد المؤلف بالدلائل التي ساقها أحد الباحثين وهو (كميل خباز) على وجود مؤامرة يهودية لتحريف المسيحية؛ حيث يرى أن سفر رؤيا يوحنا تم جمعه من نصوص مستقلة وأعيدت صياغته في أواخر القرن الأول، كما يتعرض لنقد متن هذا السفر؛ فيجد أنه حوى زعماً بأن الخلاص لا يتحقق إلا باتباع شريعة موسى عليه السلام، وفيه إقناعٌ للسلطات الرومانية بأن نصارى فلسطين هم المحرضون على الثورة ضد السلطات[٥].

---

(١) . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/ ص٢٧٦، وانظر تأكيد المؤلف وإعادته للتأثر البروتستانتي باليهودية، ص١٧٧، ٢٧٦،٢٩٣-٢٩٤.

(٢) . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/ ص٢٧٩.

(٣). والمسيحية الصهيونية: هي أحد فروع البروتستانتية، ونزعة تطورت في القرن التاسع عشر وإن كانت في أحد جذورها تعود إلى الإصلاح البروتستانتي. وتؤمن هذه الجماعة بحق اليهود في إقامة كيان لهم في فلسطين، وترى في الاحتلال الإسرائيلي اليوم تحقيقاً لنبوءة الكتاب المقدس. لمزيد من المعلومات انظر: ماهي المسيحية الصهيونية الأصولية الغربية؟، من منشورات كنائس الشرق الأوسط.

(٤) . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/ ص٢٧٧.

(٥) . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/ ص٢٧٧-٢٧٨.

يستنتج المؤلف أن اليهود قد اخترقوا الكنيسة الكاثوليكية والبروتستانتية، وأدخلوا الكثير من تعاليمهم كما أدخلوا مفاهيم وثنية. وكلامه يبيّن أن البروتستانتية هي نتاج الفكر اليهودي فليس الأمر فيها مجرد اختراق[١].

ويمكن أن نقول إن هذه النتيجة قد توصل إليها المؤلف بما ذكرناه في بداية الفقرة وبما درسه من علاقة كلتا الكنيستين بالقضية الفلسطينية؛ حيث يرى أن الموقف البروتستانتي المؤيد للصهاينة ناتج عن ارتباط عقائدي. ويبحث في أصول هذا التحالف الذي يُرجعه إلى تآمر اليهود على الإنجيل وإلى دور بولس، اللذين جعلا العلاقة بين اليهود والنصارى في صراع مستمر، إلى أن جاء لوثر الذي اكتمل الاختراق اليهودي على يده. كما يرى أن الاختراق اليهودي للمجتمعات الأوروبية قد حصل بدخول يهود الأندلس بثروتهم ومعارفهم إلى تلك المجتمعات[٢].

ويبيّن المؤلف ذلك بأن الكنيسة الكاثوليكية كانت تعتقد بانتهاء الأمة اليهودية، واستمر هذا الاعتقاد وكان واضحاً إبان الحروب الصليبية، فكان على اليهود أن يغيروا هذه النظرة، وكانت الوسيلة هي البروتستانتية[٣].

ويفسِّر موقف اليهود المتآمرين على المسيحية، ويرى أنه راجع لرغبتهم في التخلص من اضطهاد النصارى لهم، حيث أدركوا أنه لن يتم لهم ذلك إلا بتحريف مبادئ الديانة، ولن يستطيعوا اختراق المسيحية الغربية إلا بإنشاء تيار مسيحي يؤمن بالتوراة قبل الإنجيل ويؤمن بعقائد اليهود. وأمّا سهولة استجابة الناس لهذا التيار البروتستانتي فسببه ما كانت عليه المسيحية من بعد عن تعاليم المسيحية واقتراب من الوثنية[٤].

يبيّن د. الباش تآمر اليهود حتى وصولهم إلى غايتهم وهي استيطانهم في فلسطين، ويتتبع الإشارات التاريخية على تآمرهم وتوجيههم القوى السياسية لتأييد غايتهم منذ عصر الإصلاح وحتى العصر الحديث. ولا

---

(١) . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/ ص٢٨٠.

(٢) . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/ص٢٩٢-٢٩٣.

(٣) . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/ص٢٩٥.

(٤) . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/ص٢٩٣-٢٩٤.

يلجأ إلى توثيق الأحداث التاريخية التي أوردها[١]. وإن كان المؤلف قد استفاد كثيراً من كتاب "الأصولية الإنجيلية" وهوامشه، لكنه لم يشر إلى ذلك إلا في موضع واحد[٢].

ونقف مع تحليل المؤلف لزيارة بابا روما إلى فلسطين، حيث يبين سبب افتراق طبيعة العلاقة بين نصارى الشرق واليهودية عن علاقة نصارى الغرب بها. وقد بيّن –كما مرّ– الاختراق اليهودي للكنيسة الغربية فقط.

فالكنيسة الغربية لم تُضطهد من قبل اليهود وإنما اضطهدتهم، وذلك بعكس حال الكنيسة الشرقية، ولذلك فتقييم الكنيسة الغربية للأمور لا يعير اهتماماً للموقف العدائي والعدواني اليهودي للمسيح ودعوته، ومن ملاحظته أن باباوات الكنيسة ليس بينهم رجل مشرقي، يستنتج أن الكنيسة الغربية تمثّل المنظار الغربي منفصلاً عن العقيدة المسيحية، ولذلك لم تتفق معها الكنيسة الأرثوذكسية[٣].

الفرق المعاصرة: يصف د.الباش حال عدد من الفرق المعاصرة وانقساماتها وأبرز فرقها في مواضع متفرقة من كتابه[٤]، ولكنه يتوسع في دراسة فرقة شهود يهوه.

ويعرض المؤلف نشأة شهود يهوه وشيئاً من محطاتها التاريخية وأبرز معتقداتها. ويعتمد على النقد غير المباشر؛ حيث ينقل نقد الكاثوليك والأرثوذكس لهذه الطائفة، التي اعتبروها هرطقة تسعى لتدمير عقائد المسيحية خدمةً لأهداف اليهودية الصهيونية. وربما يكون هذا الارتباط بالصهيونية هو ما دفع المؤلف لبسط القول في هذه الفرقة مقارنة بغيرها من الفرق المعاصرة.

---

(١) . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/ص٢٩٦-٣٠٣.

(٢) . أشار المؤلف إلى اقتباسه من صفحتين فقط من كتاب الأصولية الإنجلية، لمحمد السمّاك، وذلك في ج١/ ص٢٧٨. ويمكن الرجوع إلى كتاب السمّاك، إلى الفصل المعنون ب"الصهيونية المسيحية الأوربية" ص٣٥-٩٤.

(٣) . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/ص٣٠٨-٣٠٩. ونقارن كلام د.الباش عن العلاقة بين الديانتين بكلام د.عرفان عنها؛ حيث لم يصرّح د.عرفان عمّا وراء دعوات المصالحة في العصر الحديث، وإن كان قد ذكر دور اليهود في فرضهم آراءهم بتظلمهم، واكتفى بنقد وسائلها من تزوير الحقائق التاريخية في سبيل الصلح. بينما حاول د.الباش أن يقدّم تفسيراً كاشفاً لباطن هذه الدعوات، ويكمل هذا التفسير رؤية د.الباش في دور اليهود الظلامي على مرّ التاريخ، وفي افتراق الكنيسة الشرقية عن الغربية.

(٤) . انظر: العقيدة النصرانية، ج١/٢٦٣، ٢٦٨-٢٧٠. ج٢/ص٢٦٥-٢٦٦.

ويعتمد كذلك على الإبطال الذاتي؛ حيث ينقل ما قالوا من شناعات لا تحتاج لأكثر من ذكرها حتى يستبين القارئ مشاكل قولهم.

وعند عرضه لأبرز معتقداتهم يتوقف عند رفضهم للتثليث المسيحي ويتوسع في عرض دلائلهم على ذلك. وفي دراسته لهذه الفرقة يؤخر د.الباش توثيق معلوماته إلى نهاية كلامه ليذكر أنه استفاد من أحد المراجع العربية[١].

وأمّا الموحدون في تاريخ الكنيسة فيقتصر على قوله: "وهناك فئات مسيحية أخرى تنكر الثالوث وهي غالباً مسيحية شرقية"[٢].

لا يقدّم المؤلف نماذج أو دلائل أو مراجع لهؤلاء الموحدين. وقد جاء كلامه عامّاً في جميع العصور كما يبدو من سياق كلامه؛ حيث سرد الانقسامات الكبرى للكنيسة قديماً وحديثاً، وبعد عرضه لأبرز هذه الانقسامات ذكر الموحدين.

المطلب الرابع: جهود أ.ساجد مير في دراسة حركات الإصلاح والفرق المعاصرة:

نشأة الإصلاح وأثره: يرى أ.ساجد أن ما أعقب انفصال الكنيستين الشرقية والغربية، من ارتكاز البابوية إلى نظام قوي محكم إثر ظهور الإمبراطورية الرومانية المقدسة، الأمر الذي تسبب في فساد الكنيسة، بالإضافة إلى تأثر المسيحيين بالتقدم العلمي والثقافي لدى المسلمين وذلك أثناء الحروب الصليبية. فما تقدّم قد أدّى إلى صحوة ثقافية في أوروبا كلها، ونبّه الناس إلى عيوب النظام البابوي، وظهر روّاد مصلحون واجهوا عقوبة على اعتراضاتهم، إلا أن البداية الحقيقية للإصلاح الديني كانت على يد مارتن لوثر[٣].

ويتفق أ. ساجد مع الشيخ أبو زهرة بأن الإصلاح كان فرصة لاستعادة المسيحية الأصلية خاليةً من التحريفات، لكن هذا لم يحصل. وينبّه أ.ساجد إلى أن لوثر قد أيّد العقائد البولسية، ففكرة الخلاص بالإيمان

---

(١) . انظر: العقيدة النصرانية، ج٢/٢٦٦-٢٧٣.

(٢) . العقيدة النصرانية، ج١/ ص٢٦٤.

(٣) . انظر: المسيحية، ص٨٧.

هي فكرة بولسية؛ فالصراع كان بين المصلحين ورئاسة الكنيسة الكاثوليكية، أمّا العقائد والنظريات فلم تكن هدفاً لهؤلاء المصلحين، ويشير إلى عدم نجاح محاولات الصلح بينهما في عصر الإصلاح ذاته[١].

ينسب المؤلف للحركة الإصلاحية الفضل في تنبيه الناس إلى أخطاء الكتاب المقدس. ويرى أن الحركة قد فشلت في الإصلاح الأخلاقي؛ فعندما هدمت قيود الحياة الأخلاقية –كسماحها بزواج الأساقفة– لم تقدم بديلاً أخلاقياً يسمو بالمؤمنين[٢].

الانقسامات في صفوف المصلحين: ينسب أ.ساجد هذه الانقسامات إلى عدم قدرة الحركة الإصلاحية على إنشاء كنيسة موحدة، فهده الانقسامات تنضوي تحت اسم البروتستانتية لكنها مختلفة فيما بينها، ويجمعها الانفصال عن الكنيسة الكاثوليكية والتحرر من سلطة البابا.

يذكر نماذج لبعض هذه الفرق مع نبذة عمّا يميزها عن غيرها في التقاليد والشعائر، ويؤكد على عدم إصلاح العقيدة عند أيٍّ منها. ويبيّن أن الافتراقات اللاحقة كانت الخلافات بينها قليلة ومعظمها تتعلق بأمور الإدارة والسلطة والعرق والجغرافية، فالعقائد الأساسية متفق عليها بين الجميع، ويشير إلى أن شهود يهوه قد خالفوا المسار العام بقولهم إن المسيح من خلق الله، لكنهم ظلوا على اعتقادهم بأنه ابن الله وشريكه في الألوهية. ويؤيد المؤلف كلامه عن هامشية الخلافات بين الفرق الكثيرة بإيراد اقتباسات لبعض العلماء الغربيين مؤيدة له[٣].

الموحدون: يرى أ.ساجد أنه ومع تأثير حركة الإصلاح على الأفكار المعاصرة، والذي أدّى إلى إنكار بعض هذه التيارات للعقائد المسيحية، وإلى تأويل بعضهم للنصوص المقدسة ولتعاليم المسيح مع ما يتناسب مع الفكر الحديث، إلا أنهم لم يصلوا إلى إصلاح العقائد البولسية. إلا أنه قد ظهرت مجموعة من الأفراد عُرفوا بالموحدين وسعوا للوصول إلى المسيحية الأصلية، ويتابع المؤلف سرد روّاد الموحدين منذ القرن السادس عشر

---

(١) . انظر: . انظر: المسيحية، ص٨٧، ٨٨.

(٢) . انظر: المسيحية، ص٢٣٣، ٣٣٣.

(٣) . انظر: المسيحية، ص٨٨-٩٠.

–المعاصر لإصلاح لوثر- وحتى العصر الحديث، ذاكراً أسماء أبرز أعلامهم وما لاقوه من تعذيب وتنكيل، حتى إنشائهم الكنائس التوحيدية في أمريكا في القرن التاسع عشر والتي ما تزال قائمة حتى اليوم[1].

(١) . انظر: المسيحية، ص٩٠-٩٢.

المبحث الثالث: مناقشة أبرز المسائل:

– النصارى الموحدون:

يظهر للقارئ في معظم فصول الرسالة –وهذا الفصل وسابقه خاصة– اهتمام العلماء جميعاً بقضية التوحيد؛ فالشيخ أبو زهرة كان باحثاً عن التوحيد في عصر المجامع، وقد قسّم العصور المسيحية عند دراسته للفرق إلى عصر التوحيد وعصر التثليث. وكذلك نجد أن د.عرفان الذي جاءت دراسته أكاديمية محايدة –في معظمها–، أي لم تحمل في ظاهرها ملامح مرجعية المؤلف الإسلامية، إلا أنه لم يغفل إرفاق اسم سيدنا عيسى بالسلام عليه، فقد بقيت بشرية عيسى مسلمّة في بحثه. وأما د.الباش فقد كان الاهتمام بالتوحيد بارزاً عنده، وعليه قسّم العالم إلى شرقي موحد وغربي وثني، وعليه حاكم عقائد النصارى إلى ما أسماه "المنطق التوحيدي". وقد كان أحد دلائل بطلان المسيحية عند أ.ساجد إثباته ابتداعهم التثليث.

وقد مرّ معنا في هذا الفصل دراسة العلماء لطائفة الموحدين المعاصرين؛ فعرض الشيخ أبو زهرة نماذج غربية للموحدين، ورأى أنهم أكملوا ما غفل عنه الإصلاح، بالإضافة إلى أنهم قد عاصروا نور الإسلام والدراسات العلمية والفلسفية. ورأى د.عرفان في الدعوات الرافضة للتثليث في الغرب أواخر القرن ١٥م امتداداً للفكر الآريوسي، ومع ذلك فقد كان للإصلاح دور في إيقاظ الفكر التوحيدي، حيث تكونت طائفة للموحدين في القرن ١٦م وامتد وجودهم في الغرب حتى العصر الحديث وإلى يومنا هذا. أمّا د.الباش فاكتفى بالإشارة إلى أن معظم الموحدين في تاريخ المسيحية قد ظهروا في الشرق. وأمّا أ.ساجد فقد عرض نماذج لهؤلاء الموحدين الغربيين منذ عصر الإصلاح المعاصرين لمارتن لوثر وحتى العصر الحديث.

ونلاحظ أن العلماء متفقون على ظهور النصارى الموحدين –من عصر الإصلاح وحتى اليوم– في الغرب المسيحي، باستثناء ما أشار إليه د.الباش من كون معظم الموحدين هم من المشرقيين، وكلامه ينسجم مع وسمه للعقل الشرقي بأنه عقل موحد وللغربي بأنه وثني، وسنتتبع كلام ثلة من الباحثين لنرى أماكن ظهور هؤلاء الموحدين عبر القرون المسيحية.

يذكر د.مُحَمَّد علي البار أماكن ظهور الموحدين منذ عصر الحواريين وحتى مجمع أفسس الأول ٤٣١م، وهي فلسطين وما حولها (باعتبارها مكان نشأة المسيحية) بالإضافة إلى أنطاكيا والإسكندرية والعراق وفارس،

وهي مناطق شرقية[١]. بينما يضيف م. أحمد عبد الوهاب أن التوحيد (الفكر الآريوسي) قد انتشر في أعقاب مجمع نيقية ٣٢٥م في العالم المسيحي كله شرقه وغربه[٢]، ويؤكد ذلك الباحث محمود دادو في سرده التاريخي؛ بأن القرون الأولى قد ظهرت فيها الدعوات التوحيدية في المشرق [وذلك يرجع إلى أن المسيحية لم تكن قد دخلت الغرب]، ولكن منذ القرن الرابع ووصولاً إلى مجيء الإسلام قد انتشر الفكر التوحيدي في المشرق والمغرب[٣].

ومنذ عصر الإصلاح ظهر موحدون غربيون معاصرون لمارتن لوثر عرفوا فيما بعد بالحركة السُّوسينيّة –نسبة إلى منشئَيها–، أما مخالفوهم فسموهم بالآريانيين الجدد نسبة إلى مذهب آريوس[٤].

وتذكر الموسوعة البريطانية أن التوحيد ظهر كحركة دينية منظمة خلال فترة الإصلاح في بولندا وإنجلترا وترانسيلفانيا، ثم ظهر في أمريكا الشمالية[٥].

وهكذا نجد أن كلام د.الباش غير متفق مع ما ذكرته الدراسات الواردة أعلاه، وإنما يشهد الواقع اليوم بوجود كنائس للموحدين في الغرب –أمريكا مثلاً–. وقد ربط م.أحمد عبد الوهاب بين ظهور التوحيد وبين وجود الحرية الدينية، فالعلاقة بينهما طردية[٦].

إلا أن كلام د.الباش ينطبق على أفهام عوام النصارى (أي المؤمنين خلا رجال الدين والمتخصصين)، في الشرق اليوم والبلاد العربية تحديداً، حيث نجد أن النصارى المنتمين إلى الحضارة الإسلامية يعبرون عن عقيدتهم التثليثية بألفاظ توحيدية أو يفهمون التثليث على أنه اعتقاد بإله واحد على الحقيقة، ولذلك نسمع

---

(١) . انظر: دراسات في العهد الجديد والعقائد النصرانية، ص٤٨٤-٤٩٠.

(٢) . انظر: طائفة الموحدين من المسيحيين عبر القرون، ص ٢٨.

(٣) . انظر: حركة الإصلاح الديني عند جون كالفن، رسالة ماجستير، بإشراف: د.ريمة الصياد، ص ٢٦٦-٢٩٤.

(٤) . انظر: الفرق والمذاهب، سعد رستم، ص١٦٩-١٧٢. وتُعد الحركة التوحيدية Unitarian اليوم امتدادً لهم، وهي حركة ليبرالية ترى صحة جميع الأديان وتؤمن بوحدانية الله، المرجع ذاته، ص٣٠٦-٣٠٨.

(5). an article: (Unitarianism and universalism).

(٦) . انظر: طائفة الموحدين من المسيحيين عبر القرون، ص٥٥.

الأنبا روفائيل في أحد دروسه العقدية يقول عند شرح عقيدة الثالوث: "الثالوث جوهر واحد –هذه هي وحدانية الله–، ولكنه أقانيم متمايزة..... ولو شرحتَ الثالوث للناس بهذه الطريقة سيستغربون، مع أننا نذكرها هكذا في صلواتنا..."[١]، يبيّن كلام الأنبا هنا عدم قبول عوام النصارى لفكرة تمايز الأقانيم في الثالوث المقدس.

– علاقة الحركة الإصلاحية باليهودية وبالإسلام:

رأى العلماء أن هدف مارتن لوثر هو إصلاح المسيحية والعودة بها إلى نقائها الأول، خلا د.الباش الذي رأى في حركة لوثر اختراقاً يهودياً للقضاء على المسيحية.

بينما ذهب كل من الشيخ أبو زهرة والأستاذ ساجد إلى القول بتأثر حركة الإصلاح بالإسلام؛ حيث رأى الشيخ أن مما مهّد للإصلاح اطلاع الأوروبيين على الإسلام وصورة الإله فيه، ورأى أ.ساجد أن من دواعي الإصلاح التأثر بالتقدم العلمي والثقافي للمسلمين.

علاقة الإصلاح باليهودية: انفرد د.الباش برؤية مفادها أن اليهود تآمروا على القضاء على المسيحية وبدأوا باختراق الديانة وتحريفها على يد بولس، ثم جاء الاختراق الأكبر على يد مارتن لوثر؛ الذي ألف كتاباً يمتدح فيه اليهود ويعلي من شأنهم، والذي أعطى العهد القديم مكانة عالية.

فهل كان هدف لوثر إصلاح المسيحية –كما ذكر العلماء– أم كان هدفه القضاء على المسيحية بمؤامرة يهودية –كما يرى د.الباش–؟ وهل يصح استدلال د.الباش على رؤيته بكتاب لوثر الداعم لليهود وبإعلاء مكانة العهد القديم؟

نشرت كنائس الشرق الأوسط مقالاً توضيحياً عن المسيحية الصهيونية، وبينت من خلاله جذور هذه الحركة. ومما ذكرته أن الفكر الرؤيوي اليهودي[٢] كان قد أُحيي أواخر القرن الخامس عشر، بالإضافة إلى

---

(١) . راجع درس في شرح العقيدة على youtube بعنوان: الثالوث –سيدنا الانبا رافائيل– كورس العقيدة– الكورسات المتخصصة، (الدقيقة ٨:٢٠– ١٤:٥٠) على الرابط: https://youtu.be/juPYid0bhyo

(٢) الفكر الرؤيوي: سُمي بهذا الاسم نسبة إلى المؤلفات العديدة التي تتنبأ بمصير البشرية، وتستخدم أسلوب الرؤى كأسلوب أدبي لتقديم تصوراتها ومفاهيمها عن المستقبل البعيد، ومنها ما يرتبط بالعالَم اليهودي ومنها ما يرتبط بالعالم المسيحي، ومنها القانوني كسفر الرؤيا وكثير منها منحول

التأثير العميق للقباليين[١] على الفلاسفة المسيحيين المعاصرين للوثر، ثم جعل لوثر الكتاب المقدس مرجعاً أساسياً في الإيمان، ليأتي الجيل الثاني من المصلحين بادعاء حق كل فرد مؤمن بتفسير الكتاب المقدس وفق ما يوحي له روح القدس، وبالتالي ظهرت العديد من التفسيرات وأتيح المجال لدخول ضلالات كثيرة إلى الديانة وكأنها تعاليم مسيحية مقبولة، وقد تدارك هذا الجيل خطأه بالتمسك بالمعنى الحرفي للنص، وفي زمن الجيل الثاني من المصلحين ظهرت إسقاطات لنبوءات التوراة على واقع الشعب البريطاني وظهرت مطالبات بإعادة اليهود إلى الأرض المقدسة "فلسطين"[٢].

وهذا الكلام يبيّن السياق الذي دخلت فيه الأفكار اليهودية إلى المسيحية في زمن الإصلاح وأن مارتن لوثر أعلى من مكانة الكتاب المقدس فقط. وهذا ما تؤيده دراسات أخرى؛ حيث ترى أن ما أرساه المصلحون الأوائل من عصمة الكتاب المقدس وتفسيره حرفياً والأخذ بنبوءاته، قد أدى تدريجياً وتراكمياً إلى إحياء عقيدة شعب الله المختار وأرض الميعاد وعودة المسيح ليحكم العالم ألف سنة[٣].

ونقرأ في بعض مؤلفات النصارى العرب إدانةً لليهود ومخططهم في تزوير الحقائق التاريخية بما يخدم مصالحهم، ورفضاً لتفسير آيات الكتاب المقدس بما يخدم الرؤى الإسرائيلية الطامعة بأرض المقدس[٤].

وأمّا عن تعظيم لوثر لليهود والعهد القديم، فقد ذكرنا أن لوثر عظم الكتاب المقدس بعهديه، فهو المرجعية الأساسية للمؤمنين، وأمّا تعظيمه لليهود، فيرى د.البار أنه نبع من أخذه بكلام المسيح عليه السلام الذي بيّن أنه أُرسل إلى خراف بني إسرائيل الضالة [متّى: ١٥/ ٢٤] وبناءً على هذا فقد عظّم لوثر من شأن اليهود

(أبوكريفا)، ومعظمها يهودي الأصل. انظر: دائرة المعارف الكتابية (مادة: كتابات الرؤى)، وانظر: الجامع المحيط في الكتاب المقدس والشرق القديم، د.الخوري بولس الفغالي، ص٥٩٨ومابعدها.

(١) . القباليين: نسبة إلى القبالا، وهي لفظ عبري الأصل يعني التقليد الموروث أو المقبول، وهي جملة شروح رجال الدين على التوراة، وهي خليط من الفلسفة والتصوف والسحر، ويطلق هذا اللفظ الآن على التأويل الخفي للتوراة. انظر: المعجم الفلسفي، مراد وهبة، ص٤٩٠.

(٢) . انظر: ما هي المسيحية الصهيونية، منشورات كنائس الشرق الأوسط، ص١٤.

(٣) . انظر: مقدمة في الأصولية المسيحية في أمريكا والرئيس الذي استدعاه الله، عادل المعلم، ص٩٢. وهذا المرجع يعتمد على الدراسات الغربية الأمريكية بشكل أساسي.

(٤) . انظر مثلاً: المسيحية وإسرائيل، د.بشرى زخاري ميخائيل.

في كتابه (المسيح وُلد يهودياً)، -وقد لاقى هذا الكتاب عناية فائقة من اليهود والمسيحيين المتصهينين في العصر الحديث وفي أواخر القرن العشرين وأوائل الحادي والعشرين- والأهم من ذلك أن لوثر أعاد النظر في المسألة اليهودية وألّف كتاباً عام ١٥٤٤ بعنوان (فيما يتعلق باليهود وأكاذيبهم) بيّن فيه أكاذيب اليهود وتراجع عن القول بأفضليتهم، ولكن البروتستانتية عامة لا تزال تنشر الكتاب الأول وتخفي الثاني[١].

وقد ذكرنا سابقاً أن د. الباش كان في جُلِّ حديثه عن البروتستانتية ناقلاً عن كتاب (الأصولية الإنجيلية) لمحمد السمّاك، ومع أن هذا الكتاب يذكر تراجع لوثر عن رأيه في اليهود[٢]، إلا أن د.الباش لم يذكر هذه الحقيقة.

علاقة الإصلاح بالإسلام: إن ما ذهب إليه الشيخ أبو زهرة والأستاذ ساجد من تأثر الإصلاح بالإسلام تؤيده العديد من الدراسات الإسلامية. ومنها دراسة د.أمين الخولي —وقد اعتمد الشيخ أبو زهرة على دراسته- وفيها يثبت تأثر البروتستانتية بالإسلام معتمداً على الاتصال الحقيقي بينهما كما حصل في الحروب، والاتصال المعنوي وذلك بنقل المعارف الإسلامية إلى الغرب وتأثيرها فيه، والاتصال الفلسفي وذلك بدراسة الغرب لجهود فلاسفة الإسلام وتأثرهم بهم، بالإضافة إلى اعتماده على التشابه الظاهر بين مبادئ البروتستانتية والإسلام[٣]. وكذلك رأى أ.د.مُحَمَّد خليفة حسن أن قيم البروتستانتية تتفق تماماً مع الرؤية الإسلامية، وأشار إلى إمكانية حدوث تأثير إسلامي على لوثر، ويرى أنها مسألة ممكنة علمياً ويؤيد ذلك وجود دراسات غربية تبحث عن صلة أو موقف زعماء الإصلاح من الإسلام، لكنه لم يجزم بذلك لعدم كفاية الدراسات[٤].

---

(١) . انظر: دراسات في العهد الجديد والعقائد النصرانية، ٤٦٥-٤٦٦.

(٢) . انظر: هامش ص ٣٦.

(٣) . انظر: صلة الإسلام بإصلاح المسيحية.

(٤) انظر: تاريخ الأديان دراسة وصفية، ص ٢٣٥-٢٥٦. وانظر لتفاصيل أوفى عن الدراسات الإسلامية: مارتن لوثر والإسلام، مُحَمَّد أبو حطب خالد، ص٢٦٦-٢٩٩.

وبالرجوع إلى مجموعة من الدراسات الغربية، نجد أن بعضها يؤكد على الموقف العدائي للوثر من الإسلام -كنتيجة لما خلفته العصور الوسطى من حروب صليبية وخوف من قوة الأتراك-، وعلى نقد لوثر للإسلام والقرآن، الذي فرّغ المسيحية من جُلّ عقائدها. فيما بررت بعض الدراسات موقف لوثر بأنه كان ناقداً فقط، ولم يكن يعتبر الإسلام عدوه الأول، وإنما اعتبر البابا عدوه الأول[1].

ونلاحظ أن الباحثين الإسلاميين —بمن فيهم الشيخ أبو زهرة وأ.ساجد- قد اكتفوا بإظهار التقارب بين مبادئ البروتستانتية وتعاليم الإسلام، وأغفلوا نظرة لوثر السلبية إلى الإسلام، وإن كانت هذه النظرة لا تمنع قولهم بالتأثر.

(١) . لمزيد من التفاصيل انظر: مارتن لوثر والإسلام، مُحَمَّد أبو حطب خالد، ص ٢٠٦-٢٥٨.

الفصل السادس:

جهود العلماء في دراسة نماذج من التشريعات والشعائر النصرانية:

- المبحث الأول: العبادات والشعائر المسيحية.
- المبحث الثاني: التشريعات الأسرية والتعاليم الأخلاقية.
- المبحث الثالث: مناقشة أبرز المسائل.
- المبحث الرابع: نظرة عامة في المؤلفات المدروسة.

الفصل السادس: جهود العلماء في دراسة نماذج من التشريعات والشعائر النصرانية:

اختلف العلماء في المواضيع التي اختاروا دراستها من تعاليم الديانة وقد كانت دراسة الشيخ أبو زهرة أكثرهم إيجازاً. بالإضافة إلى اختلافهم في تصنيف هذه التشريعات والشعائر، وقد كان تقسيم الشيخ أقرب للتقسيم الإسلامي فدرس نماذج من العبادات وهي الصلاة، ومن الشعائر وهي التعميد والعشاء الرباني، ومن التشريعات وهي شيء من تنظيم الأسرة، فهو لم يسر وفق التسميات المسيحية فلم يدرس التعميد والعشاء الرباني والزواج تحت اسم أسرار الكنيسة. وسأسير مع تسميات الشيخ أبو زهرة في هذا الفصل.

وأما د.عرفان فقد درس الأسرار السبعة، بالإضافة إلى توسعه في دراسة حركة الرهبنة، والتي سأدرسها ضمن التعاليم الأخلاقية، كونها بدأت كدعوة إلى الزهد وتركت أثراً أخلاقياً في المنتسبين إليها، ولأن د.الباش أشار إلى ما آلت إليه الرهبنة على الصعيد الأخلاقي، ولأن أ.ساجد درس الرهبنة في سياق أثرها الأخلاقي، فيحصل نوع من المقارنة بدراستها مع التعاليم الأخلاقية.

بينما اهتم د.الباش بعرض جُلّ عبادات النصارى وشعائرهم، والعديد من تشريعاتهم وتعاليمهم الخلقية.

وأمّا أ.ساجد فقد اهتم بالجانب الأخلاقي أكثر من اهتمامه بالعبادات والشعائر.

المبحث الأول: العبادات والشعائر المسيحية:

المطلب الأول: جهود الشيخ أبو زهرة في دراسة العبادات والشعائر المسيحية:

يحصر الشيخ عبادات النصارى في اثنتين هما الصوم والصلاة، فأما الصوم فلأنه عبادة اختيارية وتختلف الفرق في تحديد وقته، فقد أجل الحديث عنه إلى موضع دراسة الفرق والكنائس إن اتسع المجال له[1].

(١) . انظر: محاضرات، ص١٠٢.

ولكنه لم يتسع لدراسته، بل عندما درس المؤلف بعض افتراقات البروتستانت عن الكنائس التقليدية لم يكن الصوم أحد مفرداتها[١]. وهذه المرة الوحيدة التي يحيل الشيخ إلى موضع بشكل محتمل وغير مؤكد.

الصلاة في المسيحية: يعتمد الشيخ على ما جاء في أحد المراجع الإيمانية المسيحية، وهي كلمات بمثابة شرح لفلسفة الصلاة ومعانيها الخفية أو ما يسميه الشيخ "حكمة" في أحد المواضع. بالإضافة إلى هذا يذكر أدلتهم الكتابية على شروط الصلاة.

ويرى الشيخ أن الشريعة المسيحية لا تفرض مواقيت معينة للصلاة، إلا أنهم استنبطوا لزوم الصلاة مرتين في اليوم لما رأوا ذلك في شريعة اليهود، ولكنهم استحسنوا الإكثار من الصلاة مخالفين اليهود الذين زعموا أن الإكثار من الصلاة يجعل الله يمل. ويستشهد المؤلف على هذا بنصوص من العهد الجديد، وبكلام علماء النصارى[٢].

العشاء الرباني: اقتصرت دراسة الشيخ على الوصف، فنقل الأدلة النصية على هذه الشعيرة، ثم أتبع ذلك بذكر كلام علماء النصارى الإيماني حول فلسفة هذه الشعيرة وحكمتها[٣].

المطلب الثاني: جهود د.عرفان عبد الحميد في دراسة العبادات والشعائر المسيحية:

معنى الأسرار وجذورها التاريخية: اكتفى د.عرفان من عبادات وشعائر المسيحية بدراسة الأسرار السبعة، ويبدأ بمدخل أكاديمي حيث يبحث عن الأصل اللغوي لمصطلح "الأسرار". ويرى غموض المصطلح وتعدد دلالاته، وهذا المصطلح في أصله اللاتيني ولفظه الروماني يشترك في أداء أفعال على سبيل الطاعة للآلهة، أو أدائها في أماكن مقدسة، وتشترك الكلمة الرومانية مع اليونانية في الدلالة على معرفة خفية ومقدسة تنكشف لبعض الصفوة من الناس عن طريق الكشف والإلهام الإلهي، ويرى المؤلف ربط هذا المعنى بعموم التصوف الذي يحوي معرفة إلهامية وسريّة.

---

(١) . انظر: محاضرات، ص١٦٩-١٧١.

(٢) . انظر: محاضرات، ص ١٠٢-١٠٥.

(٣) . انظر: محاضرات، ص ١٠٥-١٠٦.

ثم يعرّف المصطلح اصطلاحاً، بنقله لتعريف القديس أوغسطين (ت٤٤٩م)، فالأسرار هي "المظاهر الخارجية لأفعال مخصوصة وتجسد نعمةً إلهيةً خفيةً ومستورة". يوضح المؤلف هذا التعريف، ثم يعرض لاعتقاد الكنائس المسيحية المختلفة في تقديس الأسرار السبعة أو تقديس بعضها أو عدم تقديسها جملةً[١].

أصل هذه الأسرار: يصف د.عرفان ما هو متعارف عليه عند مؤرخة الأديان من أن الأفعال الدالة على معانٍ سرية خفية مقدسة تقليد قديم في المجتمعات الرعوية والزراعية القديمة السابقة على اكتشاف الكتابة، ثم أبعدت اليهودية هذه المظاهر الوثنية عن جذورها وجعلتها رموزاً دينية خالصة. أما الأسرار في المسيحية فيرى المؤلف أنها وتحت تأثير بولس وخلفيته الهللينستيّة عادت وصبغت الأسرار بالمعاني الخفية المستمدة من الديانات الظلامية والهللينستية؛ فالأسرار في المسيحية أصبحت تشير إلى ولادة جديدة للإنسان باتحاده بالسيد المسيح، ويذكر المستندات الكتابية من رسائل بولس وإنجيل يوحنا.

وأما عن تاريخ ظهور هذه الأسرار في المسيحية، فيذكر أنها اتخذت صورتها المقننة في القرن الرابع، لكن عددها ومضمونها فقد بقيت غير منضبطة زمناً طويلاً، واتخذت صورتها النهائية في مجمعي فلورنس ١٢٣٩م وترنت ١٥٤٥م، ولم تتغير بعد ذلك، والخلافات بين الكاثوليك والأرثوذكس إنما هي خلافات صورية[٢].

والمؤلف في دراسته للأسرار يصف معنى السر ومستنده النصي عند المؤمنين، مع ذكر بعض الاختلافات الصورية بين الكنائس، ويدرس بعض أصول المصطلحات، ويسرد تاريخ تطور ممارسة بعض الأسرار في دراسة تتبع الوصف والتأريخ الوصفي. وسنقف مع سر العشاء الرباني كنموذج عن الشعائر المسيحية.

العشاء الرباني: يبدأ بالأصل اللغوي للعشاء الرباني/Eucharist ويرى أنه مشتق من اليونانية Eucharistе والتي تعني القيام بأداء الشكر. ويرجع اتفاق الطوائف المسيحية [ويقصد الثلاث الكبرى] على وجوب هذا الطقس إلى ورود نصوص كتابية تلزم به.

---

(١) . انظر: النصرانية، ص٢١٥-٢١٦.

(٢) . انظر: النصرانية، ص٢١٨- ٢١٩.

وأمّا جذر هذا الطقس فيعرض رأي مؤرخة الأديان من أنه مأخوذ من الطقس اليهودي المعروف بمائدة النعمة. وأن العربدة الطقسية –كما يطلق عليها المؤلف– التي اقترنت بتطبيق هذا الطقس في بداياته، والتي يشير إليها سفر أعمال الرسل، فيرجعه مؤرخو الأديان إلى ما كان يمارس في الأديان الفارسية القديمة.

وبعد أن يشرح مضمون هذا السر، يبين بروز الاختلافات حوله في بداية العصور الوسطى، حيث دارت المجادلات حول حضور المسيح أهو حقيقي أم رمزي، وكذلك حول صفتي الخبز والماء أهما يمثلان دم المسيح وجسده حقيقة أم رمزاً. ويذكر أن مجمع ترنت حسم الجدل حول صفتي الخبز والماء وأخذ برأي توما الأكويني (ت١٢٧٤م) من أن تغييراً ما يطرأ على الخبز والماء عند إقامة السر مع بقائهما محتفظين بأعراضهما المادية[١].

المطلب الثالث: جهود د.حسن الباش في دراسة العبادات والشعائر المسيحية:

العبادات المسيحية: ينطلق د.الباش من البحث في أصالة العبادات الحالية في المسيحية، وفي سبيل ذلك يرجع إلى عبادة اليهود زمن مجيء المسيح عليه السلام، والتي كانت قد تطورت لتوائم عبادات الرومان الوثنيين. ويسرد آيات من العهدين تتحدث عن عبادة المسيح والأنبياء السابقين عليه، مع مقارنة تقويمية لبعض هذه الآيات بما أورده القرآن الكريم. ليصل إلى نتيجتين، الأولى أن العبادات زمن المسيح كانت تتم في المعبد اليهودي، ولكنها تطورت فيما بعد والثانية أن عبادات الأنبياء الذين سبقوا المسيح والتي أوردتها التوراة أقرّ المسيح شيئاً منها ورفض شيئاً منها ووضع بديلاً عنها[٢].

الصلاة في المسيحية: درس د.الباش الصلاة دراسة وصفية ونقدية. فعرضها من خلال النصوص الكتابية، ثم عرض آراء الفرق في هيئتها. وأمّا النقد فيحاكم وجود الصلاة في المسيحية إلى القرآن الكريم، وبما أن القرآن ذكر على لسان عيسى ﴿وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾ [مريم:٣١] فالصلاة إذن كانت من عبادات المسيح عليه السلام. وينقد بعض متون أدعية الصلوات بوسائل متعددة، فهو ينقد أصالتها بالاستناد إلى متنها، فعندما يُقال "وأمجدك أيها الإله الكلمة الممجد" فهذا يعني

(١) . انظر: النصرانية، ص ٢٢٢-٢٢٤.

(٢) . انظر: العقيدة النصرانية، ج٢/ ص١٦١-١٦٣، ١٦٧-١٧٠.

أن قائلها ليس المسيح عليه السلام، وينقدها إسلامياً؛ فهي أدعية تنطلق من الإيمان بالثليث لا بالتوحيد، وتصف المسيح بأوصاف الذات الإلهية. فهو هنا يحاكم متون الأدعية إلى المعتقد الإسلامي. بالإضافة إلى أنه يرى تشابهاً كبيراً بين هذه الأدعية وبعض العقائد الفرعونية والهندية –دون سرد للمستندات أو إحالة إلى مراجع–[١].

ونجد نوعاً آخر من النقد –وهو راجع إلى محاكمته المعيارية– حيث يسعى لاكتشاف التوافق في أركان وشروط العبادات بين المسيحية والإسلامية، فيبحث مثلاً عن أحكام الطهارة في المسيحية ولا يجد، كما يبحث عن بعض أحكام الصوم الإسلامية في الصوم المسيحي[٢].

فهو يسعى لإثبات تحريف العبادات بمقارنتها مع المعيار الإسلامي غالباً، ويعتمد النقد الداخلي والتاريخي في مواضع أخرى[٣].

العشاء الرباني: أو القربان المقدس درس د. الباش هذا السر مع بعض الأسرار الأخرى ضمن عرضه للطقوس الكنسية المتعددة. ويعرض شيئاً من معتقدات النصارى حول هذا السر، ويرى أن زعماء الكنيسة هم من ابتدعوه كعبادة في المسيحية. ويرد أصل فكرة "القربان" إلى معتقد اليهود ومن قبلهم الرومان واليونان[٤]. فدراسته كانت عرضاً وصفياً موجزاً.

المطلب الرابع: جهود أ.ساجد مير في دراسة العبادات والشعائر المسيحية:

لم يهتم المؤلف بالعبادات والشعائر المسيحية، وقد اكتفى بعرض سريع للتعميد والعشاء الرباني فقط وذلك في سياق الحديث عن عقيدة الكفارة، فهو لم يدرسهما أصالةً، وإنما أورد شرحاً مبسطاً لهما، لأنهما

---

(١) . انظر: العقيدة النصرانية، ج٢/ ص١٧١-١٧٣.

(٢) . انظر: العقيدة النصرانية، ج٢/ ص١٧٦، ١٨٠-١٨١، وانظر أيضاً ص١٩٧.

(٣) . انظر مثلاً: العقيدة النصرانية، ج٢/ ص١٨٢ ومابعدها.

(٤) . انظر: العقيدة النصرانية، ج٢/ ص ١٩١، ١٩٣-١٩٥.

تقومان على عقيدة الكفارة أو الفداء؛ فالتعميد يطهّر النفس من أدران الخطيئة وبالعشاء المقدس يستحق المؤمنون فوائد القربان المزعوم "المسيح المصلوب"[١].

وعند حديثه عن مصادر "الدين البولسي" كما أسماه، يُرجع طقس العشاء الرباني إلى التأثر بالديانة المثراوية، التي ضحّى إلهها بنفسه من أجل الإنسانية، والتي يتبرك أتباعها بالخبز والماء في عبادتهم[٢].

وكما لاحظنا في الفصول السابقة فإن المؤلف ينقد المسألة الواحدة في مواضع متعددة وبأدلة مختلفة تناسب المقام، فبيان المؤلف لعدم أصالة نص التعميد باتفاق الباحثين في سياق نقده للكتاب المقدس لم يوظفه هنا في نقد التعميد[٣].

---

(١) . انظر: المسيحية، ص١٣٧.

(٢) . انظر: المسيحية، ص ٦٠-٦١.

(٣) . انظر: المسيحية، ص٢٨١.

المبحث الثاني: التشريعات الأسرية والتعاليم الأخلاقية:

المطلب الأول: جهود الشيخ أبو زهرة في دراسة التشريعات الأسرية والتعاليم الأخلاقية:

التشريعات الأسريّة: يبيّن الشيخ أنه سيعطي خلاصة ما جاء في أسفار النصارى، ويرى أن شريعتهم جاءت مختصرة في هذا الباب. ويعتمد على آيات العهد الجديد شارحاً ومبسطاً مفهوم الزواج والطلاق والوصية في النساء. ولم يخلُ كلامه من تعقيبات تقويمية إما بتأييد أو إنكار؛ فيرى بداهة الحكم بإباحة العزوبية في حال عدم القدرة على الإنجاب، ويرى أنهم "فهموا تحريم الطلاق" مما جاء في إنجيل متّى –ويسرد أدلة أخرى لتحريم الطلاق غير نص إنجيل متّى–. وأما فيما يتعلق بالوصية بالنساء فيقتصر على ما ورد في رسائل بولس من وصية الرجال بحب نسائهم ووصية النساء بحب رجالهم[1].

وإذا كانت الوصية السابقة تندرج تحت التعاليم الأخلاقية فهي الأمر الوحيد الذي أشار إليه الشيخ؛ حيث لم يتطرق لأية تعاليم أخلاقية أخرى في كتابه.

المطلب الثاني: جهود د.عرفان عبد الحميد في دراسة التشريعات الأسرية والتعاليم الأخلاقية:

التشريعات الأسريّة: عرض د.عرفان لقضية الزواج والطلاق عند دراسته لسر الزواج ضمن الأسرار السبعة. والمؤلف يبدأ بإشكالية الطلاق في المسيحية؛ حيث مثّل أبرز أوجه الخلاف بين المسيحية واليهودية، ويعرض خلاف الباحثين حول موقف عيسى عليه السلام من الطلاق، فمنهم من يرى أن عيسى ناقض التوراة وحرّم الطلاق، ومنهم من يرى أنه أباح الطلاق عند الزنا فهو لم يحرّمه تحريماً مطلقاً. ويعقب الدكتور على الرأي الثاني بأنه مخالف لما ثبت في وجدان المسيحيين من أن الزواج سر مقدس وعقد خالد لا يمكن فسخه، ويذكر المستندات الكتابية على هذا الكلام.

---

(١) . انظر: محاضرات، ص١٠٦-١٠٨.

ويشرح حالات إباحة الطلاق كما أوردها العهد الجديد. والخلاف بين الكنائس الكبرى حول الطلاق راجع إلى اعتبار الزواج سرّاً مقدساً أم لا. فالكنائس التقليدية (الكاثوليكية والأرثوذكسية) تحرّم الطلاق لأنها ترى في الزواج سرّاً مقدساً، بينما تبيح البروتستانتية الطلاق لأنها ترى في الزواج عقداً مدنياً وطقساً عادياً[١].

الرهبانية: جاءت دراسة د.عرفان لحركة الرهبنة دراسة تاريخية وصفية وتحليلية، ويمكن أن نلخص أسئلته البحثية بالآتي: البحث عن أصل حركة الرهبنة المسيحية، والبحث عن تحول الحركة الزهدية البدائية إلى نظام مؤسساتي هو الرهبانية في الفترة التي سبقت العصر الأوغسطيني[١٧٠٠-١٧٥٠م]. ويرادف المؤلف بين التصوّف والرهبنة في عدة مواضع.

فأمّا أصل هذه الحركة فالمؤلف يقول إن "نظم الرهبانية واحدةٌ من أهم العناصر التي ورثتها المسيحية عن التراث الشرقي القديم السابق على ظهورها علماً أن مصطلح Monachos/الرهبنة مسيحي الوضع والنشأة بلا ريب."[٢] ويقول أيضاً أنه وبالرغم "من وجود وجوه مماثلة وتشابهٍ بين حركة الزهد المسيحية والتراث اليهودي والديانات الأخرى القديمة، فإن الدلائل التاريخية ترجّح انبثاق الحركة الزهدية من داخل المسيحية ذاتها، باستقلالٍ عن التأثيرات الخارجية، رغم اقتباسها —من بعد- مظاهر معينة من ذلك التراث الديني المتراكم والسابق عليها."[٣] فالرهبنة نشأت ذاتياً من داخل الديانة بمعزل عن المؤثرات الخارجية، وما ذكره المؤلف في القول الأول من وراثة المسيحية للرهبنة عمن سبقها فقد وضّحه لاحقاً بأنه اقتباس المسيحية فيما بعد عصر نشأة الرهبنة عمن سبقها في الرهبنة. ويبيّن أن ظهور التصوف يمثِّل إشكاليةً عامة في الأديان السماوية؛ فهل تولّد ذاتياً أم حصل نتيجة مؤثرات خارجية[٤].

---

(١) . انظر: النصراني، ص٢٢٩-٢٣٠.

(٢) . النصرانية، ص١٩٧.

(٣) . النصرانية، ص١٩٨.

(٤) . انظر: النصرانية، ص٢١١.

ويعرض المستندات الكتابية من العهد الجديد التي أسست للزهد والتقشف والعزوبية واعتزال المجتمع الذي عدّ في البداية شذوذاً عن تعاليم المسيحية[١].

وأمّا تطور هذه الحركة فيجيب عنه بدراسة تطور دلالات مصطلح الرهبنة في القرون المسيحية الأولى، وبسرد تاريخي وصفي غالباً –مع شيء من المقارنات البسيطة والتحليلات– لحركة الرهبنة منذ نشأتها وحتى العصر الحديث.

فمصطلح Monachos /الرهبنة قد ورد في إنجيل توما –غير المقنن– بدلالات عامّة تفيد معنى الاعتزال، والإنسان المتفرد، والعازب، ثم عندما شاع المصطلح في مصر عام ٣٢٠م تقريباً اتخذ معنىً خاصاً، حيث أُطلق على من ينتظم في جماعات زهدية، ثم تحددت دلالة المصطلح في النصف الثاني من القرن الرابع وذلك في كتابات أثناسيوس، حيث صار المصطلح عنواناً للزاهد الذي اعتزل المجتمع المسيحي[٢].

ويرى أن الزهاد الأوائل بصنفيهم: الاختلائيون والناشطون في الحواضر أصبحوا يشكلون ظاهرةً بارزةً في القرن الرابع. ولا يذكر المؤلف الأسباب التي دفعت الناسك الاختلائي إلى اعتزال المجتمع، ويكتفي بالقول بتعدد تفسيرات هذه الظاهرة.

وسردُ المؤلف يبيّن أن النساك الأوائل مالوا إلى الاعتزال، بينما شهدت الأعوام بين ٢٩٠–٣٢٠م تشكل الفئة الثانية من الرهبان وهم رهبان الحواضر وذلك في أقاصي الجنوب من نهر النيل. كما يشير إلى علاقة الرهبانية بالكنيسة، والتي كانت علاقة توافق وانسجام زمان الرهبان الأوائل في الأراضي المصرية، لكن الزمن نفسه شهد انبثاق حركات رهبنة تلقائياً في أماكن متعددة ولم تكن جميعها على وفاق مع الكنيسة، بل عد بعضها شذوذاً وانحرافاً[٣].

ويبرِز تناقضاً في تاريخ الرهبنة –وبخاصة في الغرب اللاتيني– فقد جمع الراهب بين اعتزال الناس والانسجام والتوافق معهم، وولدت فلسفة الاعتزال شعوراً بالمسؤولية تجاه المجتمع، وكذلك فالرهبنة التي مثّلت

---

(١) . انظر: النصرانية، ص١٩٨.

(٢) . انظر: النصراني، ص١٩٧.

(٣) . انظر: النصرانية، ص١٩٩–٢٠١، ٢٠٤.

حركةً لا عقلانية مع الاعتقاد بشخصيّات ملهَمة تطورت إلى مؤسسة مركزية حفظت وأعادت صياغة القيم الفكرية والاجتماعية الموروثة عن العالم القديم[١].

ويبيّن أن مسيرة الرهبنة شهدت انحساراً وانتشاراً، ووجدت فيها مظاهر شاذة كالاستخفاف بالقواعد الشرعية، الأمر الذي أدى لنشوء دعوات لإصلاحها، والذي يفسّر حملة لوثر القاسية على الرهبان. واستمرت الحملات على الرهبانية على يد الأمراء العلمانيين، وفي ظل انتشار مبادئ فلسفة الأنوار، وعلى يد رجال الثورة الفرنسية، مما أدى لتقلص الرهبانيات. إلا أنها عاودت نشاطها في القرن ١٩، وكذلك في القرن العشرين، والذي شهد حواراً داخلياً جاداً بهدف تجديد البنية الفكرية للرهبنة[٢].

وأمّا المقارنات الجزئية–التي تظهر أوجه التشابه فقط– في هذا المبحث فهي قليلة نسبياً وهي تقارن حال الرهبنة بالتصوفات عامة[٣]، وتقارن في جزئيات محددة مع التصوف الإسلامي، فمثلاً يرى د.عرفان مشابهةً بين آداب الرهبنة التي وضعها الأب بازل القيصري في الأناضول(ت٣٧٩م) وبين ما صار يُعرف في التصوف الإسلامي بآداب المريدين وآداب الصحبة[٤].

وقد أفرد فقرة للحديث عن المظاهر المشتركة للحياة الرهبانية، فجمع أبرز تلك المظاهر التي تشترك فيها التصوفات العالمية، وتحديداً التصوف البوذي واليهودي والإسلامي، وكان مهتماً بإبراز التشابه مع التصوف الإسلامي بشكل رئيسي، وأعقب أوجه التشابه هذه بذكر ما اختصت به الرهبنة المسيحية وامتازت به عن غيرها وهو حملها لمسؤولية التبشير بالإنجيل[٥].

---

(١) . انظر: النصرانية، ص٢٠٥-٢٠٦.

(٢) . انظر: النصرانية، ص٢٠٦-٢٠٧.

(٣) . انظر: النصرانية، ص٢٠٦.

(٤) . انظر: النصرانية: ص٢٠٢.

(٥) . انظر: النصرانية، ص٢٠٨-٢١٠.

المطلب الثالث: جهود د.حسن الباش في دراسة التشريعات الأسرية والتعاليم الأخلاقية:

التشريع المسيحي: كما بيّن المؤلف سابقاً أن العبادات اليهودية منها ما أقره المسيح ومنها ما رفضه ونسخه، يبيّن هنا أنه من البديهي أن يتطابق كلا التشريعين اليهودي والمسيحي، لأن المسيحية امتداد لليهودية، لكن الواقع أن الأناجيل تخالف تشريع التوراة وتناقضه[١]، وأول اختلاف هو افتقار التشريع المسيحي لكثير من التشريعات، على عكس التوراة التي تذخر بالتشريعات التفصيلية. لكن المؤلف يذكر تبريراً لهذا التناقض، وهو أن المسيح عليه السلام جاء في زمن تحجّرت فيه التشريعات التوراتية، فهو قد بعث ليعيد النظر فيها، قال تعالى: ﴿وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَلِأُحِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ﴾ [آل عمران٥٠]

إلا أن د.الباش لم يعمم هذا التبرير على جميع التناقضات، فمثلاً في مسألة إسقاط الختان في المسيحية، يردُّ الأمر إلى سياقه التاريخي الذي أوردته الأناجيل، فإسقاط الختان كان من تحريف الرسل الأوائل وذلك لترغيب الأمم الوثنية في المسيحية، ويؤيد هذا الكلام بقياس حالهم السابق على حال حملات التنصير اليوم والتي تقدم تسهيلات كثيرة لمن يتحول إلى المسيحية[٢].

وقد أرفق ذلك بذكر التبرير الإيماني لإسقاط الختان، وهو من المرّات المعدودة التي تعرض فيها المؤلف للتبرير الإيماني[٣].

الزواج والطلاق: ينطلق المؤلف من أن الأصل في التشريع اليهودي هو الرهبنة ثم أبيح الزواج حفاظاً على الجنس البشري، كا يرى أن زعماء الديانة بعد المسيح قد حرّموا تعدد الزوجات بعد أن كانت الشريعة اليهودية تبيحه.

---

(١) . وقد مرّ سابقاً الحديث عن موقف المؤلف من التناقض بين الأناجيل والتوراة بتأويله حيناً وبإبراز التناقض حيناً آخر، انظر: ص ٦٩، ١١٠-١١١ من هذا البحث

(٢) . انظر: العقيدة النصرانية، ج٢/ ص٢١٥-٢١٩.

(٣) انظر مثلاً: العقيدة النصرانية، ج٢/ ص٢١٩، ٢٢٠.

ثم يصف المؤلف شيئاً من فلسفة الزواج المسيحي وشروطه وحالات السماح بالطلاق. لينتقل إلى عرض الموقف الإسلامي، ويُفهم من عنوانه "الزواج في العقيدة المسيحية وموقف القرآن والسنة" أنه سيعرض الموقف الإسلامي من الزواج المسيحي، لكنه في الواقع يعرض موقف الإسلام من الزواج بالكتابية وحقوقها وميراثها، ويضمن كلامه رداً على بعض الشبهات المثارة حول ذلك، ليصل إلى سماحة التشريع الإسلامي وسموه، ويرد هذا الأمر إلى مصدر هذا التشريع، فهو تشريع رباني، بينما يفتقر التشريع المسيحي إلى ربّانية المصدر[١].

أمّا التعاليم الأخلاقية فقد تناول المؤلف مواضيع عديدة، وأبرزها الآتي:

الرهبنة المسيحية: يدرس د. الباش الرهبنة تحت مفهوم نظام الكهنوت في الكنيسة، وربما ذلك لما أورده من أن هذه الحركة بدأت كهروب من الدنيا بقصد الزهد والإكثار من العبادة، لتصبح مؤسسة ذات مناصب ومراتب وأديرة. كما يرى تأثرها بالأفكار الهندية البوذية في ممارسة تعذيب النفس.

وأما عمّا آلت إليه الأديرة من فجور ومجون فيرى المؤلف أن هؤلاء الرهبان قد انحرفوا عن التعاليم المسيحية[٢]. ولا يستنطق هذا الواقع لمعرفة أسبابه وإنما يكتفي بالوصف.

وضع المرأة: يعرض المؤلف لصورة المرأة ودورها في الكتاب المقدس، وهي صورة إيجابية —كما أوردها الشيخ أبو زهرة– تحترم المرأة وتقدر دورها. ثم يذكر ما أدخله بولس على المسيحية من عدم السماح للنساء بالتكلم في الكنائس، وإيجاب غطاء الرأس، وتسليط الرجل على المرأة، وهنا يذكر التبرير الإيماني من أن هذا التسليط لا يُعد انتقاصاً لقدرها. والمؤلف فيما سبق كان معتمداً على كلام أحد الباحثين المسيحيين[٣].

كما يرى في موقف الفاتيكان المحافظ على كرامة المرأة في وجه حركات التحرر اقتراباً من الموقف الإسلامي[٤].

---

(١) انظر: العقيدة النصرانية، ج٢/ ص٢٢١-٢٢٨، ٢٣٤-٢٣٦.

(٢) انظر: العقيدة النصرانية، ج٢/ ص ٢٠٤، ٢١٠-٢١٢.

(٣) انظر: العقيدة النصرانية، ج٢/ ص٢٣٠-٢٣١

(٤) انظر: العقيدة النصرانية، ج٢/ ص٢٣٧-٢٣٨.

الإعدام والرق: يعرض المؤلف الواقع اللاأخلاقي من إجرام الكنيسة بحق مخالفيها وإعدامهم، ويرى أنها بذلك قد خالفت تعاليم الإنجيل، فحياة المسيح مليئة بالتسامح.

وكذلك فيما يتعلق بالرق، فلا يجد أثراً للدعوة إليه في الكتاب المقدس، وإنما دخل الرق إلى المسيحية عن طريق الإمبراطورية الرومانية الغربية التي كانت ككل الدول تبيح الرق، إلى أن تمكن الرق في المسيحية وسُنت النشريعات المكرِّسة له، وامتلأ تاريخها باستعباد الأمم، كما يشير إلى أن تعاليم بولس ترضى بالاستعباد وتأمر العبيد بطاعة أسيادهم[١].

والمؤلف عندما ينقد الواقع الأخلاقي للكنيسة ينفي أن يكون الأصل تعاليم المسيح، بل ويستشهد بالأناجيل الحالية، وينسب الخلل إلى بُعد المؤمنين عن تعاليم المسيح، وإلى تأثرهم بالثقافة الغربية[٢].

المطلب الرابع: جهود أ.ساجد مير في دراسة التشريعات الأسرية والتعاليم الأخلاقية:

الأخلاق في الكتاب المقدس: بيّن المؤلف رأيه في الأخلاق المسيحية في بداية بحثه عن مستوى التعليم الأخلاقي في الكتاب المقدس، وهو أن الكتاب المقدس كتاب لا أخلاقي بدءاً بالفواحش التي ينسبها العهد القديم إلى الأنبياء، ووصولاً إلى عدم استنكار العهد الجديد على لسان عيسى عليه السلام لهذه الشنائع، بالإضافة إلى تصوير عيسى كشخص لا يمت للأخلاق الرفيعة بصلة. ويدلل المؤلف على ما سبق بآيات من الكتاب المقدس[٣]. وواضح أن أ.ساجد ينفي هذه الادعاءات عن الأنبياء عليهم السلام، وإنما يشخص واقع الكتاب المقدس، وسيتضح رأيه في الفقرات الآتية.

يعتمد المؤلف في محاكمته للأخلاق المسيحية إلى العرف العالمي إن صحت التسمية، أو بدهيات التعامل الأخلاقي، كحرمة الظلم ومساعدة المستضعفين. وهو وإن كان باحثاً في الكتاب المقدس لكنه يضيف إليه آراء ثلة من علماء المسيحية البارزين في توصيفه للأخلاق المسيحية[٤].

---

(١) انظر: العقيدة النصرانية، ج٢/ ص ٢٥٧-٢٥٩، ٢٦٠-٢٦٢.

(٢) . انظر مثلاً: العقيدة النصرانية، ج٢/ ص ٢٥٦، ج١/ ص٢٥١-٢٥٢.

(٣) . انظر: المسيحية، ص٢٦٩-٢٩٨.

(٤) . انظر مثلاً: المسيحية، ص٢٩٨-٢٩٩.

نقد التعاليم غير الاجتماعية: يرى المؤلف في الرهبنة وفي التعاليم التي تضعف رباط الأسرة تعليماً غير اجتماعي، وهو مخالف للعقل وللفطرة السليمة، وآثار الجهل والبداوة واضحة فيه، فلا تستطيع جميع المجتمعات تطبيقه.

وبعض النصوص التي أوردها هي نصوص محتملة للتأويل ويمكن مقارنتها بنصوص إسلامية، وذلك كبعض النصوص التي تحث على الزهد، وكذلك نص لوقا: ١٤/ ٢٦ (من أتى إليّ ولم يفضلني على أبيه وأمه وامرأته وبنيه وإخوته وأخواته، بل على نفسه أيضاً، لا يستطيع أن يكون لي تلميذاً..) [١]فهل هذا النص يذم العلاقات الأسرية كما أشار المؤلف[٢].

وفي نقده للرهبنة يضيف على ما سبق النظر إلى مآلاتها، فقد أدّت الرهبنة إلى نتائج متناقضة فمن أقصى التبتل والانقطاع عن الحياة إلى أقصى المنكرات التي شهدتها بيوت الرهبان، فهي وإن ساهمت في تزكية بعض الأفراد لكن أثرها السلبي كان أكبر[٣].

وضع المرأة: يرى المؤلف أن الكتاب المقدس أهان المرأة، وكذلك كتابات علماء المسيحيين، وتشريعات رجال الدين في القرون الوسطى وحتى زمنٍ قريب. كما يرى تناقضاً بين الحث على التبتل وتحريم الطلاق إلا بتهمة الزنا، الأمر الذي أدى إلى استخدام الحيل لإيقاع الطلاق[٤].

القسوة وسفك الدماء: يتضح هنا هدف المؤلف الجدلي، فهو يريد أن يردّ دعوى السلمية والمحبة الخالصة التي تتغنّى بها المسيحية وتتهم المسلمين بالتعصب وعدم التسامح.

بداية يذكر المؤلف الآيات التي تدعو إلى العنف وعدم الرحمة، ويرى أنها المتسبب في الإجرام الذي ملأ تاريخ المسيحيين، ويسرد شيئاً من هذه الوقائع التاريخية. ويقارن عنفهم مع المسلمين إبان الحروب الصليبية

---

(١) . انظر: المسيحية، ص٣٠٥.

(٢) . وهذا النص له موافق في السنة النبوية، يقول ﷺ: "لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من والده وولده والناس أجمعين"، أخرجه البخاري، كتاب الإيمان، باب حب الرسول ﷺمن الإيمان، (١٥).

(٣) . انظر: المسيحية، ص٣٠٧-٣٠٨.

(٤) . انظر: المسيحية، ص٣٠٠-٣٠١.

في مقابل موقف المسلمين المتسامح معهم عندما سيطروا على بلادهم، ويستنكر تغاضي دعاة النصارى عن هذا التاريخ المليء بالظلم في مقابل مهاجمتهم للمسلمين على أخطائهم البسيطة[١].

أثر التعاليم الأخلاقية: وإن كان المؤلف قد نقد بعض التعاليم الأخلاقية بناء على آثارها السيئة، لكنه يخصص مبحثاً لدراسة أثر هذه التعاليم على مستوى الأساقفة الأخلاقي في زمن السيطرة المسيحية. ولا يعمم نتيجته –التي يقدّم ذكرها– وهي انغماس الأساقفة في الفواحش والمنكرات، وإن كان يرى أن أغلبهم كانوا على هذا الخلق.

ويؤيد كلامه بشهادة أحد الباحثين الغربيين، ويستدل بكلام أساقفة القرون الوسطى ومن سبقهم من القديسين[٢].

نتائج نقده لآثار الأخلاق المسيحية: بأن التعاليم المقدسة لا أخلاقية، وقد أدت لكوارث أخلاقية على مرّ التاريخ، وهذا يعني أن الديانة باطلة، وأنها بالتالي لا تستحق لقب العالمية. يقول أ.ساجد: "بصرف النظر عن الضعف البشري الذي يمكن أن يوجد في كل فرد، إذا وجد الباحث المحايد أن عدداً كبيراً من زعماء الدين ورجاله الذين يتقلدون المناصب الجليلة أيضاً والذين يدعون إلى الزهد في الدنيا وما فيها، إذا وجدهم الباحث ينغمسون في الأمراض الأخلاقية الفاضحة، بل في أشد المنكرات وأقبح أشكال الفجور، ولا يقتصر ذلك على عصر معين بل يصدق على مر العصور الطويلة، فإنه يستنتج من ذلك أن تعاليم ديانة هؤلاء وكتبهم المقدسة لا تخلو من النقصان والغلو."[٣]، فهنا يبيّن المؤلف نتيجة الآثار السيئة للتعاليم الفاسدة، وهي إثبات وجود خلل في تعاليم هذه الديانة.

---

(١) . انظر: المسيحية، ص٣٠٨-٣١٨.

(٢) . انظر: المسيحية، ص٣٢٩-٣٣٠.

(٣) . المسيحية، ص٣٣٧.

فكون هذا الفساد الأخلاقي قد ارتبط بزعماء العالم المسيحي الروحانيين ورجال الدين الكبار، فهذا يبرهن "على أن التعاليم المسيحية فشلت في إيجاد السلوك الحسن والأخلاق الرفيعة في شخصياتهم فشلاً تامّاً."[١].

وقد هدف أ.ساجد إلى إبطال المنظومة الأخلاقية المسيحية، في مقابل إيراد إشارات دفاعية عن الأخلاق الإسلامية وبالأخص في المواضع التي تثار حولها الشبهات.

وذلك من خلال نقده التعاليم الأخلاقية بالرجوع إلى العقل والفطرة، ولتناقضها، ولأثرها السلبي على الفرد والمجتمع، وقد أيد كلامه في بعض المواضع باقتباسات عن علماء نصارى. ولم يرجع المؤلف لأي تفسير إيماني، وإنما اعتمد ظاهر النصوص المقدسة.

وقد أرجع كل السيئات في تاريخ المسيحية إلى تعاليمها المقدسة، خلا مواضع محدودة أشار فيها إلى أن سلوك الباباوات خالف قوانين الكنيسة أو التشريع المسيحي[٢]. أو أنه راجع إلى سعيهم للحصول على السلطة دون مراعاة للمبادئ الأخلاقية[٣].

لكن هذه الاستثناءات لم تغيّر نتيجته، فالمؤلف يؤكدها ويزيد بأن ما سبق هو دليل على فساد العقيدة وتحريف الديانة. ويضيف استنكاره لتصديق المؤمنين لقديسيهم مع ما هو معلوم من سوء مستواهم الأخلاقي[٤]. واستنكاره المتكرر في ثنايا مباحثه دليل على هدفه الدعوي.

---

(١) . المسيحية، ص٣٤٣.

(٢) . انظر: المسيحية، ص٣٠٤، ٣٥١.

(٣) . انظر: المسيحية، ص٣٥٩.

(٤) . انظر: المسيحية، ص٣٧١-٣٧٣.

المبحث الثالث: مناقشة أبرز المسائل:

–دراسة الأخلاق المسيحية:

اهتم أ.ساجد بالأخلاق المسيحية وكذلك د. الباش، في حين أشار الشيخ أبو زهرة على عجالة إلى وضع المرأة في الكتاب المقدس، ولم يشر د.عرفان إلى الجانب الأخلاقي.

وقد كان د.الباش يرى إيجابية تعاليم المسيح وينسب له النصوص التي تحمل دعوة إلى الأخلاق الحميدة، وينفي نسبة كل دعوة إلى الشر أو العنف، وذلك بالاعتماد على مرجعيته الإسلامية التي ترى في دعوة الأنبياء عليهم السلام دعوة للخير والسلام. وإنما أدخل بولس ومن بعده الثقافة الرومانية الغربية الكثير من التعاليم الأخلاقية الفاسدة. وبالتالي فأي سلوك سيء لا يمكن عزوه إلى التعاليم الخلقية للمسيح عليه السلام.

بينما رأى أ.ساجد مخالفة التعاليم الأخلاقية المسيحية للعقل والفطرة، وأن آثارها كانت وخيمة على الفرد والمجتمع، ولا تؤهل الديانة لتكون ديانة عالمية، بل إن سلوك رجال الدين على مر العصور يؤكد الخلل في هذه التعاليم، ويبيّن تحريف التعاليم الأصلية للمسيح عليه السلام.

فكلاهما يبرئان تعاليم المسيح عليه السلام الأصلية من هذه التعاليم السيئة، وإن كان أ.ساجد قد اعتمد في هذا الحكم على العقل ومحاكمة هذه التعاليم إلى آثارها وإلى سلوك المنتسبين إليها؛ فهو لم يكتف برصد سلوك رجال الدين وإنما نقد النصوص عقلاً، ولكنّ الجهد الأكبر كان في رصد سلوك المتدينين تاريخياً في حين جاءت دراسة النصوص دون استقراء تام لها ودون محاولة توفيق لمتعارضها أو بحث في سياق الكلام والمخاطَب به.

وقد وقفنا عند بعض التسرع في النقد لبعض النصوص، وعدم استقرائها ومحاولة التوفيق بينها، الأمر الذي نسير عليه ونطبقه عند دراستنا النصوص الإسلامية، والذي ينبغي أن يستفاد منه في دراسة النصوص الدينية عامّةً.

ومع قطع النظر عن إيماننا ببراءة تعاليم المسيح عليه السلام الأصلية من سلوك الرهبان ورجال الدين، لكننا نبحث هنا عن صحة محاكمة النصوص إلى سلوك أفرادها.

وبالتأكيد تبرر الكتابات الإيمانية المسيحية النصوصَ التي يفهم منها العنف واستصغار المرأة، وتؤكد على سماحة المسيحية وروح المحبة، وأنها حفظت كرامة المرأة وحريتها[1].

وأرى أن محاكمة أ.ساجد للأخلاق المسيحية إلى سلوك رجال الدين كانت قاصرة؛ فهو لم يبحث مثلاً في الأسباب التاريخية التي دفعتهم إلى توظيف النصوص المقدسة في خدمة أطماعهم وانحرافاتهم، ولم يستقرئ النصوص في المسألة الواحدة، وقد اعتمد على فكرة مهمة وهي استمرار هذه الانحرافات عصوراً طويلة فهي لم تكن استثناء في تاريخ المسيحية، ومع ذلك فقد كان أغلب حديثه عن الكنيسة الغربية الرومانية، أي لم تكن شاملة لجميع مناطق انتشار الديانة، واجتهاد أ.ساجد يفتح الباب لدراسات لاحقة أكثر تخصصاً في المسألة الأخلاقية.

بالإضافة إلى ذلك فإننا –كمسلمين– نرفض محاكمة التعاليم الأخلاقية إلى سلوك عامة الناس اليوم وإلى سلوك من يوظف النصوص الإسلامية والتراثية لخدمة مصالحه ولتبرير عنفه، ونحاول ردّ الشبهات التي تثار دائماً حول نصوص الجهاد، والتي تفهم بطريقة مشوَّهة؛ كاستدلالهم بأقوال متقدمي المفسرين بأن آية السيف قد نسخت آيات السلم دون مراعاة لمعنى النسخ بين المتقدمين والمعاصرين، وغير ذلك من الأمثلة. فنستطيع مع هذه الوقائع أن نكون أكثر حساسية في محاكمة التعاليم الأخلاقية للأديان الأخرى.

وفيما يتعلق بدراسة الأخلاق المسيحية ننقل اجتهاد د.إسماعيل الفاروقي الذي يرى أن الدراسات الناقدة للمسيحية صنفان، صنف خاضع للمسيحية، وهو إما خاضع تماماً لها ويحل مشكلاتها في ضوئها، وإما أكثر تحرراً من سابقه وأجرأ على النقد ولكنه لا يخرج عن الإطار العام. وصنف ناقد بحدة وعنف من خارج المسيحية من معادين وملاحدة مرتدين عنها.

أما المنهج الذي يرتضيه فهو السعي لفهم الدين من الداخل وفق طبيعته الحركية، لا باعتباره علماً أو حقيقة علمية، ولذلك يتطلب الأمر قرباً من المجال الأنثربولوجي لاكتشاف وفهم موضوع الدين، وذلك يتوافق مع هدفه في خدمة الإنسانية من خلال تصحيح الوعي الأخلاقي عند المسيحية باعتباره عاملَ تقارب بين الغرب والشرق، وباعتباره إرثاً بشرياً مؤثِّراً في الواقع الحالي.

---

(١) . انظر مثلاً: مقالات في الأخلاق والحياة المسيحية، المطران كيرلس سليم بشترس، ص٤٦-٤٧، ١١٣-١١٥.

وبهذا المنهج فَهم التصحيح الأخلاقي للأخلاق اليهودية الذي جاء به عيسى عليه السلام، فهو يعطي نظرة جديدة للتعاليم الأخلاقية المسيحية، ويفهمها ضمن سياقها التاريخي. ويبيّن أن أتباع عيسى عليه السلام تمسكوا بالفهم الظاهري لهذه التعاليم دون سياقها التاريخي، فأضاعوا رسالة المسيح عليه السلام. كما يبيّن خلل المقارنة بين الإسلام والمسيحية بوضعها الحالي، فهي مقارنة بين مستويين مختلفيين[1].

وربما كان لاتساع المواضيع المدروسة في الكتب –موضع الدراسة– تأثير على قصور جانب دراسة الأخلاق، فلم يعط بحث د.الباش وأ.ساجد تصوراً متكاملاً عن التعاليم الأخلاقية وسياقاتها.

(١) . انظر: مراجعة وتلخيص لكتاب الأخلاق المسيحية لـ د.إسماعيل الفاروقي، د.سوسن العتيبي، ص١-١٨.

المبحث الرابع: نظرة عامة في المؤلفات المدروسة.

هذا المبحث خلاصةٌ لما تناثر من تقييم لجهود العلماء –موضع الدراسة– في ثنايا الرسالة، وسأسلط الضوء فيه على مرجعية العلماء التي أعلنوا عنها وأثرها في مؤلَفاتهم، كما سأبحث في أهدافهم الكبرى التي أعلنوا عنها وأهدافهم التي ظهرت في ثنايا كتاباتهم، وكذلك سأقف عند مناهجهم ومصادرهم التي اعتمدوها، وفي ختام هذا المبحث سأوجز مواطن القوة والضعف في مؤلَفاتهم.

المطلب الأول: مرجعية المؤلفين:

إن معرفة مرجعية الباحث خطوة مهمة في فهم اختياره لمناهجه البحثية ولطريقة سير بحثه، "فالاختيار المنهجي الواعي هو اختيار أيديولوجي من قبل الباحث، ذلك أن المنهج البحثي (أيَّ منهج) يتضمن مجموعة من المسلمات الصريحة والضمنية، والتي تحرك البحث العلمي –في كل الميادين– من ألفه إلى يائه، وعلى هذه المسلمات تتوقف نتائج البحث العلمي"[(١)].

وقد أوردت أن العلماء –موضع الدراسة– قد صرّحوا بمرجعيتهم الإسلامية، وكان لها أثر واضح في أهدافهم البحثية واختيار مناهجهم كما سيأتي.

عندما يصرح المؤلف بمرجعيته ينبه القارئ إلى مساءلة هذه المرجعية وتتبع أثرها في منهجه ونتائجه وطرق حصوله على المعرفة، وبالأخص إذا كانت مرجعية دينية، فلو صرح مؤلف بأنه ملحد أو لا أدريّ أو ليبرالي أو علماني لظُن أنه أقرب للحياد مما لو صرح بمرجعيته الدينية، وقد تكلمنا في الفصل الأول عن عدم إمكانية الحياد المطلق، وعلى العكس من ذلك فإن القبول الأكاديمي لبناء البحث على الفرضيات، فيه إقرار بالمرجعيات المسبقة ودورها، وتبقى المساءلة لمنهج الباحث وأمانته.

وقد ظهرت هذه المرجعية عند علماء هذه الدراسة في اختيارهم –خلا أ.ساجد– لمصطلح النصرانية المشتق من المصطلح القرآني"النصارى" عنواناً لكتبهم.

---

(١) . مستويات الخطاب المنهجي في العلوم العربية الإسلامية، د.حسن عبد الحميد، ص١٣٢.

وظهرت أيضاً في ثنايا كتاب الشيخ أبو زهرة حيث شكلت منطلقاً للبحث في القضية المركزية في الكتاب وهي البحث عن أصالة التوحيد في المسيحية. كما ظهرت في وسمه للمفكرين الغربيين الذين يتفقون مع توجهه بالباحثين الأحرار والمحققين –وهو أمر وقع به د.الباش وأ.ساجد أيضاً–، فهو قد انطلق من كون الباحثين قد وافقوا الحقيقة فيستحقون هذا اللقب، ولكنه وصف غير علمي. كما ظهرت مرجعيته في أسلوب تعبيره، حيث يستخدم مصطلحات قرآنية أو عبارات قرآنية، وقد يكون مريداً بذلك إيراد تصديق القرآن لهذا الحدث بعينه، وقد يكون إيرادها غير مقصود وإنما تبعاً لتشربه للمصطلحات القرآنية.

وأمّا د.عرفان فتتجلى مرجعيته في نقد الأسس الغربية التي قام عليها علم الأديان الغربي، وفي محاولة التأسيس لعلم أديان إسلامي قائم على النظرة الكونية في الإسلام في تعامله مع الناس والمخالفين والأديان السماوية.

كما ظهرت في التفسير الإنساني للأحداث التاريخية ومن ضمنها تشكل العقائد، فالعقائد التي فسر ظهورها وتشكلها إنسانياً هي عقائد محرفة في نظر الإسلام، فهو لم يفسر ظهور التوحيد عند بعض الفرق بتفسيرات إنسانية وإنما عده عودة للأصل التوحيدي.

ولكن يصعب تقدير فعالية المرجعية الإسلامية في كتاب د. عرفان، حين تتوافق نتائج الدراسات الغربية مع حقائق القرآن، فهل هو وصل لهدفه دون أن يجلي ذلك، أم أن العلمية التي قصدها أوجبت عليه تنحية تفصيلات الخبر القرآني عند البحث في جزئيات النصرانية، الأمر الذي اعتدناه في المؤلفات الإسلامية، والخيار الثاني هو الأقرب لفكر د.عرفان الذي صرّح بتركه لمناهج الدحض والتثبيت أو الإقناع والتبرير.

أمّا أ.ساجد فقد ظهرت مرجعيته في أسئلته البحثية التي صاغ إيمانه كافتراض من خلالها، كما ظهرت في رده لبعض الشبهات، والإشارات الدفاعية عن الإسلام.

بينما كان د.الباش أكثرهم إظهاراً لهذه المرجعية، إلى حد إمكان عدّ كتابه شرحاً للمسيحية في ضوء النصوص الإسلامية.

المطلب الثاني: أهداف المؤلفين:

جاءت أهداف المؤلفين متوافقة مع مرجعياتهم الإسلامية، فالهدف الرئيسي للشيخ من تأليف الكتاب هو إلقاء المحاضرات على طلبة الدراسات الإسلامية، ولكنه يشير إلى هدفه بإقناع القارئ علمياً، بذكر المقدمات وترك الاستنباط للقارئ.

أمّا د.عرفان فقد كان جلياً بُعدُه عن الهدف الجدلي، وهَدَف إلى معرفة الآخر معرفة حقيقية، ولم يجعل من اختيار الحق هدفاً للباحثين في هذا الميدان. وإنما كان هدفه النظري إبراز ضرورة التأصيل لمنهج إسلامي متكامل قائم على المبادئ الإسلامية؛ ولذلك نرى دراسته محاولة للتأكيد على إمكانية دراسة الأديان دراسة علمية بمرجعية إسلامية. ولا تدخل الدعوة الصريحة بشكل يغير هيكلية البحث وطريقة سيره.

وجعل د.الباش من الوصول إلى الحقيقة عن طريق المقارنة بين النصوص الإسلامية والمسيحية هدفاً لدراسته.

بينما كان هدف أ.ساجد أن يصل إلى صحة إحدى النظرتين الإسلامية أو المسيحية جدلاً، وهذا يظهر من خلال أسئلته البحثية التي عرضها بعد عرض اختلاف النظرتين، وهو هدف مشترك عملياً بين الباحثين خلا د.عرفان.

وفي ثنايا المؤلفات نجد أن الشيخ أبو زهرة قد ظهر عنده الهدف الإقناعي بوضوح، ولذلك يكثر عنده أسلوب الاستقراء وهو معين على الاقناع، حيث يعطي انطباعا للقارئ بأنه قد أخلى عقله من رؤيته المسبقة، وابتدأ من الصفر، ويكرر أن مصادر بحثه هي مصادر مسيحية –إبعاداً لتهمة التحامل على الديانة وسعياً لتصديق المسيحيين–، ويؤكد منهجه الوصفي في أكثر من موضع. وهو هدف يتسق مع هدفه الغائي وهو هداية الناس للحق.

بينما كان بحث د. عرفان يهدف إلى البرهنة على قدرة العقل ذي المرجعية الإسلامية على القيام ببحث علمي بعيد عن مناهج الدحض والتثبيت أو الإقناع والتبرير في علم الأديان.

بينما لم يتفق الهدف الداخلي مع الهدف المعلن عنه عند د.الباش، فلم يرد إقناع القارئ ولم يتبع أساليب الجدل، ولم يبرر معتقده الذي يعتقد أنه الحق، وإنما كان بحثه مقارنة معيارية بهدف الحكم على النص

المسيحي في ضوء حقائق القرآن إما بصحته أو بتحريفه، لا كما ذكر؛ مقارنة للوصول إلى الحق، أو هذا ما رآه من طريقة للوصول إلى الحق.

بينما نلمح الهدف التبريري –لا الإقناعي– عند أ.ساجد؛ فقد اتجه نحو تبرير معتقده أو إيضاح وجهة نظره فقط، وفي المواضع التي ظهر فيها همه الدعَوي استخدم كلمات قاسية في استنكاره معتقد النصارى، مما أبعده عن الإقناع حتى وإن رام ذلك في تلك المواضع المعدودة.

المطلب الثالث: مناهج المؤلفين:

الشيخ أبو زهرة: غالبا ما يشرح منهجه في بداية المبحث، ويؤكده أحيانا في نهاية المبحث، وأحيانا يوضح ما قام به في بداية المبحث التالي.

وقد غلب المنهج الوصفي والتاريخي التحليلي على كتاب الشيخ، وقد أبان المؤلف عن منهجه في الاعتماد على المعلومات التاريخية؛ فحين حَكَم بتأثر المسيحية بالفلسفات اليونانية، قدم مبررات تاريخية لحكمه، حيث اعتمد على الاتصال والأسبقية، ولم يعط هذا الحكم درجة اليقين وإنما الظن المعتبر، ولكنه عاد لتبرير نهجه العلمي هذا بأنه موافق لنهج علماء أوروبا. وهذا عائد إلى امتلاكنا أزمة علمية ضمن أزمات أخر، وأزمة نفسية هي نتيجة لتلك الأزمات، وبالتالي تُعد موافقة الغرب في المنهج أو النتيجة مؤشر على صحتهما.

والشيخ لا يعد الظن المخالف للحقائق القرآنية معتبراً. ويرى أن أكثر المعلومات التاريخية لا تخرج عن الظن، وتماشياً مع هذا الرأي يصيغ كثيراً من نتائجه بصيغة احتمالية. واعتماده على التاريخ لم يكن مشروطاً، فحيناً يعتمد على إجماع المؤرخين، وحيناً ينقل آراءً تاريخية متضاربة، ليترك للقارئ استنتاج جهالة التاريخ، دون أن يحاول سرد الأدلة ومناقشتها ليصل لترجيح ما، وأحياناً يرجح معتمداً كثرة الرواة، ومنهجه غالباً اتباع الاحتمال المؤيد بالدليل.

وكان أسلوب الاستقراء هو الغالب على كتابه، وهو أكثر العلماء اهتماماً بوجهة نظر مؤمني المسيحية، إلا أنه قصّر في مواضع.

وأمّا مصادره: فقد اعتمد الشيخ على القرآن الكريم كمصدر إيماني يسرد بعض الحقائق عن المسيحية، ولكنه بدأ به كتابه بهدف إظهار عقيدته في الموضوع المدروس وبهدف المقارنة الأولية السريعة بين النظرتين المختلفتين القرآن والأناجيل، ثم لم يعتمد عليه في ثنايا كتابه إلا في إشارات خاطفة ومحدودة.

واعتمد على الكتاب المقدس، لكنه لم يبيّن النسخة التي اعتمدها للكتاب المقدس وكذلك بقية العلماء.

كما ألزم نفسه بمصادر أهل الديانة، واعتماده على المصادر المسيحية وتركيزه على هذا المنهج، لا يعني أن كتابه هو تقرير علمي أو دراسة وصفية لما جاء في الكتب المسيحية، وذلك لأنه يضع فرضيات وأسئلة بحثية انطلاقاً من مرجعيته الإسلامية أو انطلاقاً من البحث المستقل-لأنه لم يصرّح بأنه منطلق من إيمانه-، ثم يبحث عن إجاباتها في الكتب المسيحية أصالةً.

وأمّا منهجه في التوثيق، فلم يتبع منهجاً موحداً وكان نادر التوثيق؛ وأرى أنه يوثق ما هو بحاجة للتوثيق تبعاً لغرضه، حيث يندر توثيقه من الكتب الإسلامية —ربما لا تتجاوز توثيقاته منها أصابع اليد الواحدة (الإمام ابن حزم، ورحمة الله الهندي —في إحالة للتوسع-، ود.أحمد أمين)- مع أن بعض ما وجهه من نقد قد سبقه إليه علماءُ مسلمون، لكن لا يجد حاجة لذلك حيث تبنى قولهم، أو توصل لنتيجتهم من خلال بحثه. بينما يوثق اقتباساته عن المؤلفات النصرانية، وإن كان يكتفي في توثيقه بذكر اسم المؤلف أو اسم الكتاب، وذلك لإبعاد تهمة التحيز، وليكون هذا الكلام أدعى للقبول من قبل المسيحيين، وهذا ينسجم مع هدف الشيخ الدعوي. وحبذا لو أنه وصف المصادر بوصف العلمية أو الأكاديمية ليعرف القارئ الجامع بين مصادره غير النظر إلى دين المؤلف، وهو قد اعتمد على مراجع لمؤرخين وعلماء كبار.

د.عرفان عبد الحميد:

غلب منهج السرد التاريخي والتأريخ التحليلي على مباحثه. ويظهر اتباعه للمنهج التاريخي الحديث الذي يفيد في تفسيره للحدث التاريخي من العلوم الإنسانية المتعددة، وقد ظهرت استفادته من علم النفس في تفسيره لنشوء عقيدة الفداء بعد صلب المسيح.

بالإضافة إلى المقارنات الوصفية التي تركز على التشابه بين المسيحية والأديان الأخرى وخاصة الفرق الإسلامية، والشيعة والمتصوفة على وجه التحديد، وربما يكون السبب هو تخصص د.عرفان بالفرق الإسلامية

فعقد مقارناتٍ سريعةً هنا عندما وجد تشابهاً وحكم بالتأثر في بعض المواضع، وهي مقارنات غير مكتملة ولا يمكن الحكم عليها في ظل إيراد المؤلف لنتيجة المقارنة فقط دون أدلته وإنما يحتاج الأمر عودة إلى مؤلفاته الأخرى في الفرق الإسلامية، وفي المقابل تفتح هذه المقارنات آفاقاً بحثية أمام القارئ، وكان بالإمكان ذكر جميعها في الهوامش.

واستخدم نتائج الأبحاث الغربية بغرض السرد التاريخي لنتائجها، وكمصدر أكاديمي للمعلومات دون محاكمتها غالبا، وربما كان ذلك لاتساع مساحة المدروس، مع قيامه أحياناً بمقارنات وصفية في الهامش، وبالتحليل أو النقد نادراً، وأبرز قضية قام بنقدها هي نقد الوسائل الغربية المتبعة—ولو بعبارات عامة دون دخول في التفاصيل- في المصالحة بين أتباع اليهودية والمسيحية.

ونتائج الأبحاث النقدية الغربية للكتاب المقدس عرضها د.عرفان بأسلوب السرد التاريخي، مما يعطي انطباعاً بتقديم النتائج الحديثة على سابقتها مطلقاً، وقد ناقشت ذلك سابقاً.

وقد التزم بترك مناهج الدحض والتثبيت كما أعلن، وأشار إلى منطلقات المراجع الغربية في عدة قضايا وبحث في أسباب تشكّل هذه المنطلقات التي نقدها في مقدمة كتابه.

وأمّا مصادره: فلم يعتمد الحقائق القرآنية مصدراً في دراسته التاريخية، وإنما هو مصدر للرؤية الكونية عنده فقط.

كما اعتمد على مؤلفات الباحثين الغربيين الأكاديمية في المقام الأول، وصفاً حيناً ومقارنة وصفية حيناً آخر، بالإضافة إلى اعتماده على مؤلفات أولية مباشرة يستنبط منها سمات بعض العصور المسيحية، كالمراسلات والخطب التاريخية.

ونحن ندرس كتابه كمحاولة في إبراز منهج علمي بمرجعية إسلامية في دراسة الأديان، وأما إغفال المصدر القرآني، فقد اعتمد المصادر التاريخية الأقرب إلى زمن الحادثة، مغفلا مفهوم الوحي المتجاوز للزمان، وعندما اعتمد الأناجيل القانونية في التأريخ اعتمدها كمصادر تاريخية لا إلهية، مع أنه نَقَد مبالغة الغرب في تشكيكهم في الوجود التاريخي للسيد المسيح عليه السلام لكنه لم يعتمد القرآن كمصدر على وجود عيسى

عليه السلام تاريخياً. وقد حاول تهذيب مغالاة المرجعية الغربية في حين اعتمد منهجها التاريخي بإهمال قضية الوحي تماما. فهل هي طريقة سليمة؟

إن القرآن الكريم حوى إعجازاً تاريخياً بإخباره عن حقائق أهل الكتاب وتحريفاتهم. ومع الهجمات الإلحادية والتبشيرية على القرآن وحقائقه يشعر المرء بضرورة إبراز الحقيقة وليس العرض السلبي للمعلومات دونما توجه واضح وغاية محددة، وربما كان في توافق المعلومات التاريخية المؤَكَّدة مع حقائق القرآن غنية عن إبراز مرجعيته في مواضع كثيرة. ومن ناحية أخرى قد يكون هذا النهج أدعى للقبول من قِبل المخالفين، لكنه بالتأكيد يشكّل أزمة في هوية الباحث المسلم الذي لن يستطيع أن يعرض إيمانه ولو كافتراض يستحق البحث.

د. حسن الباش:

بيّن المؤلف أن الطريقة المثلى في فهم المسيحية هي دراسة تاريخ الديانة منذ النشأة وحتى اليوم، بالإضافة إلى تحليل عقائدها وفق قواعد العقل. وأن أجدر طريقة للمحاكمة المنطقية والعقلية هي علم مقارنة الأديان. ولكنه استخدم المقارنة في معظم دراسته لتاريخ المسيحية، ولم يحتكم إلى العقل الخالص إلا نادراً ومع الانطلاق من مخالفة الموضوع للنصوص الإسلامية، وأما المقارنة التي هي طريق المحاكمة فقد جاءت مقارنة تقويمية – فهو لا يقارن متكافئين ولو افتراضاً، وإنما يقارن الصحيح بالمحرف ليحكم على الثاني في ضوء الأول–، ولبيان قيمة هذا المنهج ينبغي تحديد جمهور القراء، والذي يصح أنه موجه لعموم القراء مسيحيهم ومسلميهم، كونه يهدف إلى الوصول إلى الحقيقة، لكن ما فائدة هذا المنهج لهذه الشريحة الضخمة من القراء، فالنصراني لا يسلّم بهذه الطريقة، ودارس الأديان يحتاج تعميقاً للمقارنة، وتبقى فائدة الكتاب في كونه –في جله– شرحاً للمسحية في ضوء الإسلام.

ففائدة الجانب النقدي في الكتاب ضعيفة، لأنه قوّم النصوص المسيحية وفق ما جاء في القرآن بطريقة مبسطة للغاية. لا يصعب استنباطها للقارئ المسلم، ولا يستفيد منها غير المسلم في فهمه للنصرانية أو للحوار معها أو الرد عليها، ولا يستفيد منها القارئ المسيحي. وقد طغى هذا المنهج التأويلي تحت غطاء المقارنة على بعض الوقفات النقدية العلمية وبعض التحليلات والتفسيرات التاريخية.

كما وقع في تكرار دراسة بعض المواضيع ذاتها في أكثر من موضع، وأحياناً مع شيء من الإضافة، وفي مواطن محدودة وقع التناقض بين آرائه، ولم يكن من السهل الوقوف على رأي المؤلف في ظل كثرة الاقتباسات دون منهجية في توثيقها، حيث اختلط ما أورده على سبيل الوصف لرأي سواه وبين ما أورده متبنياً إياه.

وقد تعرض لبعض شبه النصارى بالرد وفيما عدا ذلك فالمؤلف لم يكن جدلياً في منهجه؛ فهو لا يناقش أدلتهم ليرد أصول ديانتهم وليثبت عقائد الإسلام، وإنما دراسته تقويمية للديانة النصرانية بغطاء من المقارنة. وقد وقع المؤلف ببعض التسرعات والتعميمات ولكن لا يمكن نسبتها إلى المنهج الذي ارتضاه، وربما يكون من الأفضل أن تعطى المقارنة حقها من المساواة بين الطرفين ولو افتراضاً.

وكتابه أشبه بتفسير المسيحية ونصوصها من وجهة نظر إسلامية دون التعمق في المصطلحات وذلك ربما لاتساع المفردات المقارنة.

وأمّا مصادره: فقد اعتمد القرآن الكريم كمصدر في المقارنة التقويمية بين القرآن والكتاب المقدس. وتنوعت مصادره بين القديم والمعاصر والإسلامي والمسيحي والأكاديمي والإيماني، لكن دون منهجية واضحة في ترتيب هذه المراجع، ومع عدم توثيقه لكثير من المعلومات. كما اعتمد على مصادر وسيطة مع إمكان الرجوع للأصل.

أ.ساجد مير:

غلب التحليل النقدي على كتابه، وقد اعتمد آراء الباحثين الغربيين كمؤيد لرأيه حيناً، وكدليل على كلامه حيناً. ويؤخذ عليه احتكامه إلى سلطة "المرجع الغربي" حيث كان نقله لقول أحد الغربيين يوازي نقله للدليل.

كما تعرض لبعض شبه النصارى بالرد ودافع عن الحقائق القرآنية في مواضع محدودة. وقد كان له جهد كبير في تحليل نصوص الكتاب المقدس، وقد فسر نصوص الأناجيل باستقراء نصوص الأناجيل الأخرى في بعض المواضع، لكنّ غالب ما أورده من نصوص في سياق نقد المتن فقد فسرها بحسب ظاهرها.

وأمّا مصادره: فقد اعتمد القرآن كأحد المصادر في دراسة تاريخ المسيحية. واعتمد على القرآن في مقارنات وصفية مع الأناجيل في مواضع محدودة، وفي بيانه لتعاليم عيسى الأصلية حيث اعتمد من نصوص

الأناجيل ما صدّق القرآن معناها. كما اعتمد على نصوص العهدين بشكل كبير، وإن كان بهدف إبطالها غالباً. والمصدر الثاني هو كتابات المتخصصين الغربيين ودوائر معارفهم.

المطلب الرابع: أبرز الإيجابيات والسلبيات في المؤلفات:

– كتاب "محاضرات في النصرانية": أبرز إيجابيات هذا الكتاب هو موافقة العنوان لمضمون الكتاب؛ ففي مفردات العنوان الجزئية عرّف بمحتوى الكتاب. بالإضافة إلى التسلسل المنطقي في عرض الأفكار وتحليلها. وتماسك بنية الكتاب؛ حيث يتضح للقارئ هدف ومنهج المؤلف المنتظم في جميع وحدات الكتاب مع عدم احتوائه على تناقضات. بالإضافة إلى موافقة منهج البحث لهدف المؤلف. مع ما تركه هذا الكتاب من أثر؛ فهو مرجع لكثير ممن ألف بعده في المسيحية، وقد وصل إلى أصحاب الديانة ونقدوه ورد عليهم المؤلف في مقدمته، وقد تُرجم إلى الإنكليزية والفرنسية والأوردية.

أمّا أبرز سلبياته فهي مشكلة ندرة التوثيق للمعلومات، والتمسك بالاعتماد على المؤلفات المسيحية في جميع مباحث الكتاب –مع محاولة الاعتماد عليها في نقد المسيحية أيضاً– وهو وإن وافق هدف المؤلف ولكن مسيحية المصادر لا تعني أولويتها العلمية، فكان ينبغي إرفاق ذلك ببيان المكانة العلمية لأصحاب هذه المصادر.

– كتاب "النصرانية نشأتها التاريخية وأصول عقائدها": أبرز إيجابياته الالتزام بالعُرف الأكاديمي في التأليف، من حيث التبويب والتوثيق ومفردات المسألة المبحوثة. والرجوع إلى مصادر لها وزنها الأكاديمي، مع كثرة الإحالات على مراجع للتوسع والاطلاع في الهوامش. بالإضافة إلى المقدمة المنهجية التي نقد فيها الأسس الغربية التي قام عليها علم الأديان، وقدّم رؤية لعلم أديان إسلامي. وكذلك التوسع في ملابسات الأحداث التاريخية سواء في نشأة المسيحية أم في دراسته للمسيحية المعاصرة، الأمر الذي يعطي القارئ فهماً وإلماماً بالأحداث التاريخية ومآلاتها وتأثيرها على المناهج الغربية في دراسة المسيحية. فكتابه معين على فهم المراجع الغربية لأنه يعطي تصوراً وافياً عن حال هذه الدراسات وأهم وآخر نتائج أبحاثهم، ويسلط الضوء على ما وراء مناهجهم. بالإضافة إلى موافقة منهج البحث لهدف الباحث –وقد ناقشت جزئية الاعتماد على حقائق القرآن والتي أغفلها د.عرفان–.

أما أبرز سلبيات الكتاب فهو ضيق العنوان عن احتواء جميع مفردات الكتاب، وإن كان العنوان يحتوي الجزء الأكبر والأهم من الكتاب، لكن الكاتب تطرق إلى المسيحية اليوم وظروفها المحيطة، فلم يقتصر على زمن نشأتها ولم يقتصر على البحث في أصول عقائدها بل تطرق إلى بعض الطقوس أيضاً. بالإضافة إلى عدم إعطاء مساحة خاصة لدراسة العقيدة تاريخياً. كما أن المقارنات الوصفية الجزئية –التي تظهر التشابه فقط– والتي حكم على بعضها بالتأثر والتأثير، تخالف رؤيته في عدّ الدراسات التي تُغفل أوجه الاختلاف وتركز على التشابه فقط دراسات تلفيقية.

– كتاب "العقيدة النصرانية بين القرآن الكريم والأناجيل": أبرز إيجابياته محاولة الإلمام بجوانب المسيحية، وتعد مباحث كتابه مفاتيح لأبحاث جديدة تتعمق في كل مسألة على حدة.

أمّا أبرز سلبياته فهي مرتبة على الإيجابية السابقة، حيث إن التوسع الأفقي رافقه تسطيح لبعض القضايا. بالإضافة لعدم اتباع منهجية واضحة في معالجة المسائل مع ما رافق ذلك من تكرار في دراسة بعض المسائل وتناقض رأي المؤلف أحياناً. وكذلك فعنوان الكتاب يعبّر عن جزء من كتابه الشامل. كما أن المؤلف لم يشرح منهجه في المقدمة شرحاً وافياً، وإنما ذكر التزامه بالمقارنة، ليتضح أنه قصد المقارنة التقويمية التي يمكن اعتبارها مزيد شرح وبيان لمن يحمل فكر المؤلف ذاته.

– كتاب "المسيحية دراسة وتحليل": أبرز إيجابياته اتساق العنوان العام مع المحتوى والمنهج، وترابط الكتاب، من حيث تقسيم الأبواب ووحدة المنهج في دراسة القضايا ووجود إحالات داخلية. بالإضافة إلى إجابته عن جميع الأسئلة البحثية التي ذكرها. وقد كان منهجه التحليلي النقدي متوافقاً مع هدفه.

أما أبرز سلبياته فهو اعتماده –في بعض المواضع– على كلام الباحثين الغربيين كدليل على صحة كلامه دون اعتمادٍ على الأدلة الحقيقية. بالإضافة إلى انفعاله في مواضع محدودة واستخدامه لألفاظ غير علمية عند النقد. وقد كان نقده تفكيكياً؛ فلم يتعامل مع الديانة كبنية واحدة، وإنما هدف إلى إبطالها بإبطال كل مكونٍ من مكوناتها على حدة.

الخاتمة:

عرضت في هذه الدراسة جهود أربعة من العلماء المسلمين، وهم (الشيخ مُحَمَّد أبو زهرة، ود.عرفان عبد الحميد فتاح، ود.حسسن الباش، وأ.ساجد مير)، وقد كانت دراساتهم شاملة –تقريباً– لمكونات الديانة النصرانية، وقد جمعهم مرجعيتهم الإسلامية التي أفصحوا عنها في مقدمات مؤلفاتهم.

وقد حاولت تقييم هذه الجهود بعد عرض مرجعيتهم، وآرائهم ومناهجهم في دراسة مكونات النصرانية، وبعد مقارنة جهدهم مع جهود غيرهم من الباحثين في مسائل مختارة، ليتسنى للباحثين الاطلاع على جهود هؤلاء العلماء المعاصرين والبناء عليها وتجنب مواطن الضعف فيها. وفي ختام هذه الدراسة أذكر أبرز النتائج:

١. لا يمكننا إنكار التأخر في العالم الإسلامي –العربي على وجه الخصوص– في علم الأديان، تبعاً لتأخره في معظم مجالات العلوم.

٢. إن لكل أمة خصوصيتها الثقافية، فلا يتم التقدم في هذا العلم ولا في غيره بتقمص الرؤى الغربية، ولا بالاستغناء بما نملك من مناهج عما عداها، وإنما يحصل التقدم بالاستفادة الواعية الناقدة من المناهج الغربية، وعدم التنكر للتراث الإسلامي.

٣. لا يوجد اتفاق بين الدراسات الإسلامية حول تعريف علم الأديان، وبالتالي مناهجه وأهدافه، وقد أدخلتْ هذه الدراسة الجدل الديني ضمن مفهوم علم الأديان بوصفه يشترك مع تعريف علم الأديان في المنهج ويدخل هدفه النهائي (الوصول للحقيقة وهداية المخالفين) ضمن أهداف علم الأديان عند ثلة من الباحثين.

٤. لا يمكن نفي صفة العلمية عن الدراسات الإسلامية، لاتباعها المنهجية الإسلامية؛ فقد بيّنا استحالة الموضوعية المادية، وملازمة الأيدلوجيا لكل العلماء على اختلاف مشاربهم، فالأمر يتعلق بالأمانة وإيضاح أو توضيح الرؤى أو ما وراء المنهج لكل على حدة؛ ليتسنى للقارئ التقويم وحسن الفهم. وإن كان لا خلاص من المنهجية فإن أولاها وأكثرها أهلية لدراسة الأديان هي المنهجية الإسلامية؛ لما تفرض على معتنقيها من قبول للاختلاف كسنة إلهية في الأرض، ولما تأمر أتباعها بالتقصي والتثبت والسير في الأرض

بحثاً، وهذا من الناحية النظرية أمّا التطبيق العملي فتختلف المؤلفات التي تتبع المرجعية الإسلامية في الالتزام بضوابطها.

٥. إن منهجية أو ما وراء المنهج للعلماء موضع الدراسة هي مرجعية إسلامية، إلا أن هذا الوصف ليس له حدٌّ متفق عليه، فقد يقصد بها كليات الإسلام وقطعياته جميعها كما أصّلت في الفصل التمهيدي، وقد يقصرها البعض على المبادئ الكلية والقطعية للإسلام، التي تتعلق بتعامل الإسلام مع الاختلاف والمخالف كحال د.عرفان عبد الحميد، ومنهم من يجعلها تشمل كليات الإسلام وجزئيات أخباره كحال الشيخ أبو زهرة ود.حسن الباش وأ.ساجد مير، وهؤلاء أنفسهم قد اختلفوا في توظيفها فمنهم من سرد عقيدته بداية كالشيخ أبو زهرة، ومنهم من جعلها معياراً حاكماً عند كل مسألة كالدكتور الباش، ومنهم من ذكرها عند أبرز المسائل فقط كالأستاذ ساجد.

٦. ظهر أثر المرجعية الإسلامية عند العلماء –موضع الدراسة– في تحديد أهدافهم البحثية؛ من بيان الحقيقة وإقناع القارئ علمياً عند الشيخ أبو زهرة، ومن الوصول إلى الحقيقة عند د.الباش، ومن الوصول إلى صحة إحدى الرؤيتين الإسلامية أو المسيحية عند أ.ساجد، بعد أن ساوى بين الرؤيتين فرَضاً، ومن معرفة الآخر بالإضافة إلى التأصيل لأسس منهج إسلامي في دراسة الأديان عند د.عرفان. ونلاحظ أن الأهداف الثلاثة تكاد تتفق في المضمون.

٧. جاءت مناهج المؤلفين –موضع الدراسة– ومصادرهم التي اعتمدوها متفقة إلى حد كبير مع أهدافهم البحثية.

٨. إن اشتمال الكتب على مواضيع كثيرة كالكتب موضع الدراسة تعد مداخل إلى دراسة الديانة، ولا تغني عن المؤلفات التخصصية، لكنها مهمة للمطلع على الديانة وللمتخصص أيضاً، فهي إلى جانب شمولها تفتح آفاقاً بحثية، وخاصة كتاب الدكتور عرفان الذي كان دراسة مكثفة وموجزة مليئة بالمعلومات وبآخر نتائج دراسات الأديان في الغرب.

٩. إن الديانة المسيحية تظهر فيها السمة التاريخية بوضوح، فهي مرتبطة بالمراحل التاريخية في تشكل وتطور عقائدها وطقوسها ومصادرها، وبالتالي يصعب الإلمام بجميع هذه الجوانب في دراسة واحدة، وإنما

يسعها موسوعة ضخمة تقسم أجزاؤها بحسب القرون الزمنية التي مرت بها الديانة، أو بحسب مناطق الانتشار في كل منطقة على حدة، مع ضرورة التركيز على الخلفيات والمرجعيات التي كونت وعي المجتمعات المسيحية أو التي كانت المسيحية جزءاً منها في تلك الفترات الزمنية وحتى اليوم.

١٠.إن المؤلفات موضع الدراسة قد ركز كل منها على موضوع معيّن مثَّل الغاية الكبرى التي أرادت الدراسة إثباته؛ وهي: إثبات أصالة التوحيد في المسيحية وبدعة التثليث وذلك عند الشيخ أبو زهرة. وإعطاء نموذج لمنهج علمي بمرجعية إسلامية بعيداً عن مناهج الدحض والتثبيت، بالإضافة إلى التركيز على العلاقة بين اليهودية والمسيحية عند د.عرفان. وبيان تحريف المسيحية وذلك بالمقارنة مع القرآن كمعيار للحقيقة، بالإضافة إلى بيان المتسبب في تحريف الديانة وهو الغرب (اليوناني والروماني) قديما واليهود والصهيونية منذ القدم وحتى اليوم، فالمسيحية اغتربت عن أصلها الشرقي العربي الموحد عند د.الباش. وبيان بطلان الديانة من جميع جوانبها، عقلياً وفطرةً وتاريخياً وأخلاقياً عند أ.ساجد.

١١.إن مشكلة عدم امتلاك الأدوات البحثية تشكل عثرة أمام الباحين، ويشكّل حلها أولوية تسبق إشكالية تجديد المناهج، بل قد تكون عاملاً في نقد المناهج الموجودة واستحداث الأفضل. أما بدون الأدوات فلا يمكن تطوير المناهج، وأقصد بالأدوات اللغات العالمية واللغات الدينية القديمة وطرق التعامل مع مخطوطات النصوص المقدسة، والإفادة من علم الآثار والعلوم الإنسانية كالتاريخ والاجتماع وعلم النفس.

١٢.في حين تخاف الدراسات العربية من الوقوع في الخطأ فتلجأ إلى تكرار المشهور من العلم، تنفر الدراسات الغربية من التكرار ولا تهاب المجازفة بطرح أفكار مستبعدة، والتي قد يصعب إثباتها، وقد تكون محقة فيها. وبين الإفراط والتفريط علينا إبداع منهجية أو تفعيلها على الأقل.

١٣.التجديد مرتبط بثلاثة أمور: منهج جديد، أدوات ومعلومات جديدة، وتحليل عميق. أما المنهج فلم ألمح تغييراً عند العلماء –باستثناء استفادة د.عرفان من المنهج التاريخي الحديث–، وأما المعلومات البحثية فنعم ولكن مع الأسف جديدها مأخوذ عن الغرب، وأما التحليل فهو الذي يبث الروح في المعلومات الجامدة فقد وجد بنسب متفاوتة.

١٤.إن البحوث التاريخية أَثْرَت البحث النقدي وأيدت عقائد المسلمين بشكل مريح وبعيد عن تهم النصية والانحياز.

١٥.عدم إعطاء مساحة كافية للتبرير الإيماني عند العلماء، فهم جعلوا أنفسهم مفسرين للكتاب المقدس، وقد ظهر هذا الأمر بشكل خاص عند د.الباش وأ.ساجد، ولكن لخصوصية النص الديني أرى أن الأولى أن تعطى مساحة كافية للشرح الإيماني ويرد عليها، وبهذا يكون القارئ على بينة.

١٦.قد ينساق بعض المؤلفين مع النتائج الغربية لأنها تثبت التحريف، مع إغفال أنها تخالف بعض مسلماتهم الإسلامية.

١٧. إن وضع فرضيات بناء على قناعات المؤلف وعقائده ومرجعيته أمر لا يعيب البحث، فلا بد أن يبدأ البحث بقناعة ما، مادام البحث سيتبع منهجا علميا في الاستدلال لفرضيته وفي البحث عن إمكانية نفيها.

١٨.إن مرجعية المؤلفين ومنطلقهم الإسلامي، لم يجعل من كتبهم تكراراً لنفس الآراء والنتائج، وذلك راجع إلى اختلاف المصادر بالمرتبة الأولى، وبعضه يرد إلى كون المسائل اجتهادية تفسيرية تحتمل تأويلات عدة وتخضع لفكر المؤلف ورؤاه.

١٩. إن مناهج المؤلفين –باستثناء د.عرفان– لم تحوِ مناهج حديثة، وقد كانت مناهج تقليدية في معظمها، وقد ظهر تأثر د.عرفان بالمناهج الحديثة في استخدامه للمنهج التاريخي الحديث فقط.

٢٠.كم المعلومات الهائل قد يطغى على شخصية المؤلف إن لم يحسن التحليل، وهو أمر غير مرتبط بعدد المصادر؛ فقد كان كل من الشيخ أبو زهرة ود.الباش مقلين في المصادر لكن الشيخ كانت له منهجية واضحة في الرجوع إلى المصادر والاستفادة منها وتحليلها بينما د.الباش لم يتبع نهجا واضحا وبالتالي تضخمت المعلومات دون تحليل واف.

٢١. نجد أثراً لتأليف د.عرفان في اليهودية والفرق الإسلامية والفلسفة الإسلامية في كتابه عن النصرانية، فقد اهتم بصلة اليهودية بالمسيحية منذ نشأة المسيحية وحتى اليوم، كما أورد العديد من المقارنات

الوصفية بين بعض الفرق المسيحية من جهة وبين الشيعة والفلسفة الإسلامية والتصوف من جهة أخرى. كما نجد أثراً لفلسطينية د.الباش في كتابه والتي قد تكون هي السبب وراء تحامله في بعض المواضع على اليهود.

٢٢.نجد أثراً للعلاقة بين أتباع الديانتين على المؤلفات فيما يتعلق بدراسة الجانب الأخلاقي من الديانة، ففي حين كان كل من الشيخ أبو زهرة ود.الباش ينظرون بإيجابية إلى الأخلاق المسيحية، نجد أ.ساجد ينقض المنظومة الأخلاقية ويحاكمها إلى سلوك رجال الدين على مر العصور، وهو ربما عائد لقرب العهد بقوة احتلال مسيحية في الباكستان ولنشاط المنصرين الشرس.

وقد كانت هذه الدراسة محاولة في تقويم جهود علماء المسلمين المعاصرين. ولا يسلم جهد بشري من الزلل والقصور، والله أسأل القبول وتجاوز الزلل، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، ﴿رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾

التوصيات:

- دراسة إسلامية موسوعية تُعنى بدراسة الديانة النصرانية دراسة تاريخية حسب القرون المسيحية، ثم حسب أماكن الانتشار، وتهتم بدراسة المؤثرات الفكرية للمسيحين ولغيرهم في تلك الحقب، بالإضافة إلى الاعتناء ببيان مصطلحات الديانة في باب مستقل. وهو عمل يحتاج جهداً جماعياً، فينبغي إنشاء مراكز بحثية جماعية، تكون رسمية لا تطوعية لضمان جدية العمل واستمراريته، ويكون من جملة مهامها العناية بالترجمة المنظمة لجديد الأبحاث والمؤلفات الأجنبية في علم الأديان، والعمل على تطوير الأدوات البحثية لدى أعضائها.

- مزيد عناية بدراسة تاريخية للتيار التوحيدي في المسيحية، وصلة حركات التوحيد المعاصرة في الغرب اليوم بأصالة التوحيد في المسيحية، ودلالة أماكن ظهور التوحيد المعاصر.

- مزيد عناية بدارسة الجانب الأخلاقي من المسيحية –بعيداً عن التسرع والتعصب– على صعيد النصوص الدينية، مع مراعاة سياقاتها وتطور تأويلاتها تاريخياً.

- دراسة التأثر والتأثير بين علم الكلام وعلم اللاهوت المسيحي، من خلال مقارنة جهود العلماء المسلمين والمسيحين في الذود عن عقائدهم والحوار المتبادل في مختلف المراحل التاريخية.

- دراسة المؤلفات في الأديان دراسةً نفسية، حيث يؤثر الانهزام النفسي عند المؤلف، والظروف الاجتماعية غير العادلة كالحروب، على بنية الحوار الديني وموضوعاته، ويعد حقل الردود على الشبهات مثالاً جلياً على هذا الكلام.

فهرس الآيات الكريمة:

الآية:	السورة:	رقم الصحيفة:
﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ...﴾	البقرة: ٧٩	١٢٧، ١٤١
﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ..﴾	البقرة: ٤٢	١٤١
﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ..﴾	البقرة: ٢٥٦	٢٧
﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾	آل عمران: ١٩	١٥٩
﴿وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَلِأُحِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ﴾	آل عمران: ٥٠	١١١، ٢٧٢
﴿فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي...﴾	آل عمران:٥٢	٩٨
﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ﴾	آل عمران: ١٣٧	٢٩
﴿وَبِكُفْرِهِمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَى مَرْيَمَ بُهْتَانًا عَظِيمًا...﴾	النساء: ١٥٦-١٥٧	١٩٩، ٢٠٠
﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ...﴾	النساء: ١٥٧	١٥٤، ١٩٤،٢٠١
﴿يَأَهْلَ الْكِتَابِ لا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ ...﴾	النساء: ١٧١	١٧٨، ١٨٢

﴿وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ﴾	المائدة: ١٣	١٩٤
﴿وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ﴾	المائدة: ١٤-١٥	١٠٢، ٢٢٣
﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾	المائدة: ١٧	١٠٢
﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ...﴾	المائدة: ٤٤	١٥٩
﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ...﴾	المائدة: ٧٣	١٠٢
﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ﴾	المائدة: ١١١	٩٨
﴿قَالُوا نُرِيدُ أَنْ نَأْكُلَ مِنْهَا وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا وَنَعْلَمَ أَنْ قَدْ صَدَقْتَنَا وَنَكُونَ عَلَيْهَا مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾	المائدة: ١١٣	٩٨
﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَاعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾	المائدة: ١١٦	٢٢١
﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ﴾	الأنعام: ١٢١	٩٢
﴿ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ ..﴾	التوبة: ٣٠	٩٨
﴿إِنَّا نَحْنُ نزلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾	الحجر: ٩	١٥
﴿وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾	النحل: ١٢٥	١٤، ٢٤

﴿وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي ..﴾	مريم: ٣١	٢٦٥
﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا ..﴾	الحج: ٤٦	٢٩
﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ..﴾	القصص: ٧	٦٨
﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾	العنكبوت: ٤٦	١٤، ٢٤
﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾	الروم: ٣٠	٨٨
﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾	سبأ: ٢٤	٢٧
﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ ..﴾	فاطر: ٢٤-٥٢	٨٩
﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ..﴾	الشورى: ١٣	١٥٩
﴿كَذَلِكَ مَا أَتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ﴾	الذاريات: ٥٢	٨٨
﴿..قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ..﴾	الصف: ١٤	٩٨

فهرس الأحاديث الشريفة:

طرف الحديث:	رقم الصحيفة:
"أَلَا وَإِنَّ السُّلْطَانَ وَالْكِتَابَ سَيَفْتَرِقَانِ.."	٢١١
" فَإِنْ تَوَلَّيْتَ فَإِنَّ عَلَيْكَ إِثْمَ الْأَرِيسِيِّينَ.."	٢١٠

فهرس الأعلام[1]:

اسم العَلَم:	رقم الصحيفة:
(أبو زهرة) مُحَمَّد	٤١-٢٤
(أثناسيوس)	١٦٩-١٧٠
(أخو السيد المسيح) يعقوب	٦٤
(آربري) جون آرثر	٤٦
(آريوس)	١٤٨-١٤٩، ١٥٢، ١٨٧، (٢٠٩)، ١٧٨، ٢٤٦
(أفلوطين)	٧٦، ١٧٢
(الأكويني) توما	٢٦٥
(الباش) د.حسن	٥١
(البيروني)	٣١
(الشمشاطي) بولس	٢١٩
(الطاطبائي) مُحَمَّد حسين	١٧٨
(الظاهري) ابن حزم	٢٦، ١٦٣

١) يتضمن هذا الفهرس أبرز ما ورد في هذه الدراسة من أعلام، وسأضع رقم الصحيفة بين قوسين للدلالة على أن الحديث عن العَلَم يستغرق عدة صفحات.

(الفاروقي) د.إسماعيل ٣٢، ٢٧٩

(القاسمي) مُحَمَّد جمال الدين ١٧٨

(أوغسطين) ١٦١، ٢٠٣، ٢٠٦، ٢٦٤

(برجسون) هنري ١٩٧

(بولس) (٧٣)، (٧٩)، (٨٤)، (٩١)

(ترتوليان) الأب ٢٢٦

(جيمس) وليم ١٩٧

(رينان) أرنست ٥٧، ٢٤١

(زايتلن) د.آيرفنغ ١٢٢

(زونجلي) ٢٣٩

(شارلمان) الإمبراطور ٢٢٩، ٢٣٥

(فتاح) د.عرفان عبد الحميد ٤٦-٤٧

(قسطنطين) الأكبر ٧٥، ٨١، ٨٦، ٩٤، ١٤٨، ١٥٤، ١٥٥.

(كالفن) جون ٢٣٩

(لوثر) مارتن ٢٣٩، ٢٤٢، ٢٤٨، ٢٥٢، ٢٥٥-٢٦٠

(مرقيون) ١٥٧، ٢٢١

(مير) أ.ساجد ٥٣

(نسطور) ١٧٩-١٨٠، ٢٢٢

فهرس المصطلحات[1]:

المصطلح:	رقم الصحيفة:
آباء الكنيسة	٨٢
الآريانيون الجدد	٢٥٦
الأفلاطونية	٨٣
الأفلاطونية المحدثة	٨٣
ألقاب عيسى عليه السلام	٦٣
الأورفية	٨٣
الباطنية	٨٣
الجدل الديني	(٢٤)
الحركة التوحيدية	٢٥٦
الحركة السُّوسيانية	٢٥٦
الرسل الاثنا عشر	١٠٦
الغنوصية	٨٢
الفكر الرؤيوي	٢٥٧
فلسفة الأنوار	٦٤

١) يتضمن هذا الفهرس أبرز ما ورد في هذه الدراسة من مصطلحات، وسأضع رقم الصحيفة بين قوسين للدلالة على أن شرح المصطلح يستغرق عدة صفحات.

الفلسفة الهلّنستية	٨٣
القباليون	٢٥٨
الكانتية المحدثة	٦٥
كلمة الله	١٨٢-١٨٣
اللاهوت السياسي	٨١
المرجعية الإسلامية	(١٨)
المسيحانية	٦٧
المسيحية الصهيونية	٢٤٩
المشكلة الإزائية والأناجيل الإزائية	١٢١
المقاربات التطورية والانتشارية	١٩
المنهج الأنثربولوجي	٣١
المنهج الجدلي	(١٣)
المنهج الظاهراتي	٣٢
الموآبيين	٢٠٤
مؤتمر الفاتيكان الثاني	٦٦
الموضوعية	(٢٠)
النصرانية	(٩٦)
الوحي والإلهام	(١٦٠)
اليهود المتنصرين	٦٠

طائفة TMS	١٠٩
طائفة MSPM	١٠٩
Torah Madda Community	١٠٩

فهرس المصادر والمراجع العربية والمترجمة:

القرآن الكريم.

الكتاب المقدس، نسخة الرهبانية اليسوعية، دار المشرق، بيروت، ط٣، ١٩٩٤م.

ـ أبجديات البحث في العلوم الشرعية، د. فريد الأنصاري، منشورات الفرقان، الدار البيضاء، ط١/١٩٩٧م.

ـ الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، تقديم وتعليق: د. مصطفى البغا، دار ابن كثير، دمشق وبيروت، ط٥/٢٠٠٢م.

ـ إثبات نبوة مُحَمَّد ﷺأبو العباس ضياء الدين القرطبي، تحقيق: د.أحمد آيت بلعيد، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط/ت.

ـ الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة، أحمد بن إدريس القرافي، تقديم وتحقيق: د.بكر زكي عوض، ط٢/١٩٨٧م.

ـ أديان العالم، د. هوستن سميث، تعريب وحواشي: سعد رستم، دار الجسور الثقافية، حلب، ط٣/٢٠٠٧م.

ـ استعادة النص الأصلي في ضوء قواعد النقد الأدنى –إشكاليات التاريخ والمنهج –، د. سامي العامري، مركز الفكر الغربي، الرياض، ط١/٢٠١٧م.

ـ استمرارية التاريخ ما بين صدام المصالح وحوار الحضارات، حسن إبراهيم أحمد، دار رسلان، دمشق، د.ط/٢٠١٦م.

ـ الإسلام ونقد العهد القديم في العصر الوسيط، المستشرقة الإسرائيلية حافا لازاروس يافيه، ترجمة: مُحَمَّد طه عبد الحميد، مراجعة وتقديم: مُحَمَّد خليفة حسن، دار رؤية، القاهرة، ط١/٢٠١٨.

ـ أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل، د. إسماعيل الفاروقي، ترجمة: عبد الوارث سعيد، دار البحوث العلمية، الكويت، د.ط/ ١٩٨٣م.

ـ إشكالية المنهج في دراسة التراث، د.محمود إسماعيل، دار رؤية، القاهرة، ط١/٢٠٠٤م.

ـ أصول الإيمان: التوحيد ووحدة الأمة، د. مصطفى وينتن، ود. مُحَمَّد باباعمي، دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط١/ ٢٠١٧م.

ـ الأصولية الإنجيلية أو الصهيونية المسيحية والموقف الأمريكي، مُحَمَّد السمّاك، مركز الدراسات الإسلامية، مالطة، ط١/١٩٩١م.

ـ إظهار الحق، رحمة الله الهندي، دار الجيل، بيروت، ط١/ ١٩٨٨م.

ـ الأعراق البشرية (هل نحن حقاً على هذا القدر من الاختلاف؟)، آلان إتش جورمان وبولاندا تي موزس وجوزيف إل جونز، ترجمة: شيماء طه وهبة عبد المولى، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة.

ـ الإعلام بمناقب الإسلام، أبو الحسن العامري، تحقيق: د.أحمد عبد الحميد غراب، مؤسسة دار الأصالة، الرياض،ط١/١٩٨٨م .

ـ الأعمال الكاملة، لأمين الخولي، (الجزء التاسع، بعنوان: صلة الإسلام بإصلاح المسيحية)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط/ت.

ـ أقباط مسلمون قبل مُحَمَّدﷺ، م.فاضل سليمان، تقديم: د.مُحَمَّد عمارة، نسخة إلكترونية مزيدة ومنقحة.

ـ الإمبراطور قسطنطين والمسحية، عبد العالي الفيتوري، رسالة ماجستير، جامعة المراقب، ترهونة/ليبيا، ٢٠٠٨م.

ـ الأناجيل النصوص الكاملة، ترجمة وتحقيق وتقديم: أ.د.سهيل زكار، دار قتيبة، دمشق، ط١/٢٠٠٨م.

ـ إنجيل برنابا ينبعث من جديد: دراسة مقارنة في القرآن والتوراة والإنجيل، د. حسن الباش، دار قتبية، ودار القبس، د.ط/٢٠١٧م.

ـ إنجيل برنابا، ترجمه من الإنجليزية: د. خليل سعادة، قدم له: الشيخ مُحَمَّد رشيد رضا، دار البشير، القاهرة، د.ط/ت.

ـ البحث العلمي أساسياته النظرية وممارسته العملية، أ.د. رجاء وحيد دويدري، دار الفكر المعاصر، بيروت، ودار الفكر، دمشق، ط٤/٢٠٠٨م.

ـ بحوث في مقارنة الأديان، د.مُحَمَّد الشرقاوي، دار الفكر العربي، ط٢/٢٠٠٠م .

ـ بحوث ودراسات في مقارنة الأديان، د. مُحَمَّد عبد الله الشرقاوي، دار الجيل، بيروت، ومكتبة الزهراء، حرم جامعة القاهرة، ط٢/١٩٩٠م. وحيث لم أشر إلى الطبعة فهذه المقصودة

ـ البرهان في علوم القرآن، الزركشي، تحقيق: مُحَمَّد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركائه، ط١/١٩٥٧م.

ـ تاريخ أرض القرآن، العلامة السيد سليمان الندوي، ترجمة: د.مُحَمَّد أكرم الندوي، دار القلم، دمشق، ط١/٢٠١٦م.

ـ تاريخ الأديان دراسة وصفية، أ.د.مُحَمَّد خليفة حسن، دار الثقافة العربية، د.ط/٢٠٠٢م.

ـ تاريخ الجدل، مُحَمَّد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ط/٢٠٠٣م.

ـ تاريخ الفكر المسيحي، جوناثان هيل، ترجمة: سليم إسكندر ومايكل رأفت، مكتبة دار الكلمة، مصر، ط١/ ٢٠١٢م.

ـ تاريخ الكنيسة القديمة والحديثة، يوحنا لورنس، مترجم من اللاتينية إلى الإنكليزية ثم تُجم إلى العربية على يد هنري هرس، المطبعة الأميركانية، بيروت، د.ط/١٨٧٥م.

ـ تاريخ وعقائد الكتاب المقدس بين إشكالية التقنين والتقديس: دراسة في التاريخ النقدي للكتاب المقدس في الغرب المسيحي، د. يوسف الكلّام، دار صفحات، دمشق، ط١/٢٠٠٩م.

ـ تأويلات أهل السنة، الإمام الماتريدي، تحقيق: فاطمة يوسف الخيمي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١/٢٠٠٤م.

ـ التجاوز للنظريات المنهجية في البحث العلمي، د.حسين قاسم دياب، دار النهضة العربية، بيروت، ط١/٢٠١٨م.

ـ التحريف في التوراة، مُحَمَّد علي الخولي، الحقوق محفوظة للمؤلف، ط١/١٩٩٠م.

ـ تحفة الأريب في الرد على أهل الصليب، عبد الله الترجمان الأندلسي، تقديم وتحقيق: د.محمود علي حماية، دار المعارف، القاهرة، ط٣/د.ت.

ـ تعرف إلى الكتاب المقدس، الأب اسطفان شربنتييه، دار المشرق، بيروت، ترجمة: الأب صبحي حموي اليسوعي، ط٢/١٩٨٩م.

ـ التعريفات، علي بن مُحَمَّد الشريف الجرجاني، مكتبة لبنان، بيروت، د.ط/ ١٩٨٥م.
ـ تفسير التحرير والتنوير، مُحَمَّد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر والتوزيع، تونس، د.ط/ت.
ـ التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، لجنة من الأكاديميين، وتعريب: لجنة من المترجمين، القاهرة، ط٥/ ٢٠٠٤م.
ـ تفسير العهد الجديد، د. وليم باركلي، ترجمة مجموعة من االمترجمين، دار الثقافة، القاهرة، ط١/د.ت.
ـ التقليد وأهميته في الإيمان المسيحي، كمدخل لشرح الأسفار وفهم الأسرار، الأب متى المسكين، مطبعة دير القديس أنبا مقار، القاهرة، ط٤/٢٠٠٨م.
ـ جامع البيان، الإمام الطبري، تحقيق: أحمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط١/٢٠٠٠م.
ـ الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط٢/١٩٦٤م.
ـ الجانب المظلم في التاريخ المسيحي، هيلين إيليربي، ترجمة وتقديم: أ.د. سهيل زكار، دار قتيبة، دمشق، وبيروت، ط٢/ ٢٠١٤م.
ـ جمان من فضة: قاموس أعلام الكتاب المقدس، مكرم مشرقي، مكتبة الأخوة، شبرا، مصر، ط١/ ٢٠٠٠م.
ـ الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ابن تيمية، تحقيق: د.علي بن حسن، د.عبد العزيز ابن إبراهيم العسكر، د. حمدان مُحَمَّد الحمدان، دار العاصمة، السعودية، ط٢/١٩٩٩م.
ـ حركة الإصلاح الديني عند (جون كالفن) وأثرها في المجتمعات الأوربية في بداية العصر الحديث،دراسة تاريخية نقدية من منظور إسلامي، رسالة ماجستير للباحث: محمود دادو، إشراف: د.ريمة الصياد، جامعة دمشق، ٢٠١٦-٢٠١٧م.
ـ دائرة المعارف الكتابية، نسخة الكترونية.
ـ دراسات معاصرة في العهد الجديد والعقائد النصرانية، د. مُحَمَّد علي البار، دار القلم، دمشق، ط١/٢٠٠٦م.

ـ دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة، الأب جان كمبي، ترجمة: مجموعة من الباحثين، دار المشرق، بيروت، ط٣/ ٢٠١٤م.

ـ الرد الجميل على ألوهية المسيح بصريح الإنجيل، الإمام أبو حامد الغزالي، ويليه كتاب أيها الولد، نسخة إلكترونية، دون معلومات أخرى.

ـ روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، د.طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، وبيروت، ط٢/٢٠١٢م.

ـ زهرة التفاسير، الشيخ أبو زهرة، دار الفكر العربي، دون معلومات أخرى.

ـ سلسلة: دراسات نقدية في اللاهوت المعاصر، الجزء الأول: التعاريف والكليات، مجموعة من المؤلفين، تعريب: مجموعة من الباحثين، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (العتبة العباسية المقدسة)،النجف، العراق، ط١/٢٠١٧م.

ـ شرح النووي على مسلم، دار إحياء التراث، بيروت، د.ط/ ١٩٧٢م.

ـ الشرق الأدنى القديم وحضارته: رؤية عربية، أ.د.مُحَمَّد خليفة حسن، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١/٢٠١٧م.

ـ الصابئة منذ ظهور الإسلام حتى سقوط الخلافة العباسية، د.أحمد العدوي، دار رؤية، القاهرة، ط١/٢٠١٢م.

ـ صحيح البخاري، تحقيق: د.مصطفى البغا، دار ابن كثير، بيروت، ط٣/د.ت.

ـ الصليب والهلال: محاورة في العقيدة بين المسيحية والإسلام، جيرالد ف. ديركس، ترجمة: فخري اللقيس، دار اليمامة، دمشق، وبيروت، ط١/٢٠٠٩م.

ـ طائفة الموحدين من المسيحيين عبر القرون، م. أحمد عبد الوهاب، مكتبة وهبة، القاهرة، ط١/١٩٨٠م.

ـ العقيدة النصرانية بين القرآن والأناجيل، حسن الباش، دار قتيبة، بيروت/دمشق، ط١/ ٢٠٠٤م.

ـ علم الأديان المقارن والآفاق الجديدة للدراسات الدينية، مُحَمَّد يوسف إدريس، مؤمنون بلا حدود، الرباط، و بيروت، ط١/ ٢٠١٨م.

ـ علم الأديان، تاريخه مكوناته مناهجه أعلامه حاضره مستقبله، خزعل الماجدي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب/بيروت، ط١/ ٢٠١٦م.

ـ علم الملل ومناهج العلماء فيه، د. أحمد بن عبد الله جود، رسالة ماجستير إشراف: أ.د.ناصر بن عبد الكريم العقل، دار الفضيلة، الرياض، ط١/٢٠٠٥م.

ـ علم مقارنة الأديان أصوله ومناهجه ومساهمة علماء المسلمين والغرب في تأصيله، د.حسن الباش، دار قتيبة، دمشق/بيروت، ط١/ ٢٠١١م.

ـ علم مقارنة الأديان عند مفكري الإسلام، د. إبراهيم تركي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط١/٢٠٠٢م.

ـ علم مقارنة الأديان في التراث الفكري الإسلامي منهجاً وقضايا، د.حمدي الشرقاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١/٢٠١٧م.

ـ العهد الجديد: ترجمة بين السطور (عربي-يوناني)، الخوري بولس الفغالي وآخرون، الجامعة الأنطونية، كلية العلوم البيبلية والمسكونية والأديان، ط١/٢٠٠٣م.

ـ الفرق والمذاهب منذ ظهور الإسلام حتى التوم، سعد رستم، دار الأوائل، دمشق، ط٢/٢٠٠٥م.

ـ فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ابن رشد، هيئة التأليف والتحقيق بدار المتوسط الجديد، د.ط/ت.

ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم الأندلسي، مكتبة الخانجي، القاهرة، د.ط/ت.

ـ الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/العاشر، عبد المجيد الشرفي، الدار التونسية للنشر، تونس، والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د.ط/ ١٩٨٦م.

ـ في الحوار اللاهوتي: اللاهوت المقارن، الأنبا شنودة الثالث، الكلية الإكليريكية للأقباط الأرثوذكس، القاهرة، ط٢/١٩٩٢م.

ـ في أن الله لا يمكن إدراكه، يوحنا الذهبي الفم، تعريب وتقديم: الأب جورج خوام البولسي، منشورات المكتبة البولسية، بيروت، ط١/١٩٩٢م.

ـ في ظلال القرآن، سيد قطب، دار الشروق، القاهرة، ط١٧/١٤١٢هـ.

ـ في علم الدين المقارن مقالات في المنهج، د.دين مُحَمَّد مُحَمَّد ميرا، دار البصائر، القاهرة، ط١/ ٢٠٠٩م.
ـ قاموس الكتاب المقدس، نخبة من الأساتذة واللاهوتيين، هيئة التحرير: د. بطرس عبد الملك، د. جون الكساندر طمسن، أ. إبراهيم مطر، دار مكتبة العائلة، القاهرة، ظ١٤/٢٠٠٥.
ـ قذائف الحق، الشيخ مُحَمَّد الغزالي، دار القلم، دمشق، ط٢/ ١٩٩٧م.
ـ قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، د.مُحَمَّد عمارة، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط١/٢٠٠٦م.
ـ الكتاب المقدس كلمة الله أم كلمة البشر، ويليه لغز الثالوث المقدس، علي خان جومّال، ترجمة: رمضان الصفناوي، مكتبة النافذة، الطبعة الأصلية عام ١٩٦٨م.
ـ الكتاب المقدس:هل تم تحريفة؟، د.شوكت مقري، دار الكتاب المقدس، د.ط/ت.
ـ الكتب المقدسة في ميزان التوثيق، عبد الوهاب طويلة، دار السلام، القاهرة، ط٢/٢٠٠٢م.
ـ كنائس المشرق، د.عزت زكي، دار الثقافة، القاهرة، ط١/ ١٩٩١م.
ـ لسان العرب، ابن منظور، تحقيق: عبد الله علي الكبير، ومُحَمَّد أحمد حسب الله، و هاشم مُحَمَّد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، د.ط/ت.
ـ ما هي المسيحية الصهيونية الأصولية الغربية، منشورات كنائس الشرق الأوسط عام ١٩٨٨م، ترجمة: مركز اللقاء للدراسات الدينية والتراثية في الأرض المقدسة، القدس، د.ط/١٩٩١م.
ـ مآذن من بشر أعلام معاصرن، أ.د. خالد فهمي وأبو الحسن الجمال، دار البشير، مصر، ط١/٢٠١٥م.
ـ مارتن لوثر والإسلام، مُحَمَّد أبو حطب خالد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط١/٢٠٠٨م.
ـ ماهي النصرانية، مُحَمَّد تقي العثماني، روايا للدراسات والبحوث، الدوحة، ودار ابن حزم، بيروت، ط١/٢٠١٤.
ـ محاضرات في النصرانية، الشيخ مُحَمَّد أبو زهرة، دار الفكر الفكر العربي، القاهرة، ط٣/ ١٩٦١م .
ـ مُحَمَّدﷺفي الكتب المقدسة عند النصارى واليهود والهندوس والصابئة والبوذيين والمجوس، د. سامي العامري، نسخة إلكترونية، دون معلومات أخرى.

ـ مُحَمَّد أبو زهرة (إمام الفقهاء المعاصرين والمدافع الجريء عن حقائق الدين)، د.مُحَمَّد عثمان شبير، دار القلم، دمشق، ط١/ ٢٠٠٦م.

ـ المحيط الجامع في الكتاب المقدس والشرق القديم، د. الخوري بولس الفغالي، جمعية الكتاب المقدس، والمكتبة البولسية ، بيروت، ط١/٢٠٠٣م.

ـ مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العربي، د. مُحَمَّد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٥/٢٠٠٢م.

ـ المدخل في تاريخ الأديان، د. سعيد مراد، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، د.ط/ت.

ـ مراجعة وتلخيص كتاب "الأخلاق المسيحية، لـ د.إسماعيل الفاروقي"، د.سوسن العتيبي، إشراف: د.إبراهيم مُحَمَّد زين.

ـ مستويات الخطاب المنهجي في العلوم العربية الإسلامية، د.حسن عبد الحميد، دار رؤية، القاهرة، ط٢/٢٠١٣م.

ـ المسيح عليه السلام بين الناسوت واللاهوت: دراسة مقارنة في الكتب المقدسة، د.حسن الباش، دار قتيبة، ودار القبس،ط١/٢٠١٧.

ـ المسيحية دراسة وتحليل، أ. ساجد مير، دار السلام، الرياض، د.ط/ت.

ـ المسيحية وإسرائيل، د.بشرى زخاري ميخائيل، دون معلومات أخرى.

ـ المسيحيون الأوائل والإمبراطورية الرومانية خفايا القرون، إ.س. سفينسيسكايا، ترجمة: د.حسان مخائيل إسحاق، دار علاء الدين، دمشق، ط٢/٢٠٠٧م.

ـ المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، ابن حجر العسقلاني، دار العاصمة، السعودية، ط١/١٩٩٨م.

ـ المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، د.ط/ ١٩٨٣م.

ـ المعجم الفلسفي، مراد وهبة، دار قباء الحديثة، القاهرة، ط٥/ ٢٠٠٧م.

ـ معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، تحقيق وضبط: عبد السلام مُحَمَّد هارون، دار الفكر، د.ط/١٩٧٩م.

ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي عبد الجبار المعتزلي، دراسة وتحقيق: د.خضر مُحَمَّد نبها، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١/٢٠١٢م.

ـ مفاتيح تفسير نصوص الوحي، د. مُحَمَّد حسان الخيمي، دار الفكر، دمشق، ط١/٢٠١٩م.

ـ مقارنات الأديان الأديان القديمة، مُحَمَّد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ط/١٩٩١م.

ـ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، للإمام أبي الحسن الأشعري، تحقيق: مُحَمَّد عبد الحميد محي الدين، المكتبة العصرية، بيروت، د.ط/١٩٩٠م.

ـ مقالات في الأخلاق والحياة المسيحية، المطران كيرلس سليم بسترس، المكتبة البولسية، لبنان، ط١/٢٠٠١م.

ـ مقدمات في الكتاب المقدس، الخوري بولس الفغالي، الأب أنطوان عوكر، الأخت باسمة الخوري، الرابطة الكتابية، لبنان، ط١/٢٠٠٢م.

ـ مقدمة في الأصولية المسيحية في أمريكا والرئيس الذي استدعاه الله، عادل المعلم، مكتبة الشرق الدولية، القاهرة، د.ط/٢٠٠٤م.

ـ مقدمة منهجية في تاريخ الأديان المقارنة، د.مُحَمَّد الفاضل بن علي اللافي، دار الكلمة، المنصورة، مصر، ط١/٢٠٠٧م.

ـ الملل والنحل، لأبي الفتح الشهرستاني، تحقيق: عبد العزيز مُحَمَّد الوكيل، مؤسسة الحلبي وشركاه، القاهرة، دون طبعة/١٩٦٨م.

ـ من كتب الأناجيل؟ تاريخ وحقائق، دراسة توثيقية مقارنة، بارت د.إيرمان، ترجمة: د. إبراهيم مطر، دار قتيبة، دمشق، ط١/٢٠١٧م.

ـ مناهج البحث العلمي في الفكر الإسلامي والفكر الحديث، د. عبد الفتاح مُحَمَّد العيسوي ود. عبد الرحمن مُحَمَّد العيسوي، دار الراتب الجامعية، مصر، د.ط/١٩٩٧،١٩٩٦م.

ـ مناهج البحث العلمي، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٣/١٩٧٧م.

ـ مناهج الجدل في القرآن الكريم، د. زاهر عواض الألمعي، وأصل الكتاب: رسالة دكتوراه في التفسير وعلوم القرآن من جامعة الأزهر، ط٣/١٤٠٤.

ـ المنتخب من كتاب أزواج النبيﷺ، الزبير المكي، تحقيق: سكينة الشهابي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١/ ١٩٨٣م.
ـ المواقف في علم الكلام، عضد الدين الإيجي، عالم الكتب، بيروت، د.ط/ت.
ـ موسوعة المستشرقين، د.عبد الرحمن بدوي، دار العللم للملايين، بيروت، ط٣/ ١٩٩٣م.
ـ موسوعة اليهود واليهودية، د. عبد الوهاب المسيري، نسخة الكترونية، د.ط/ت.
ـ المنطق ومناهج البحث، د. ثائر الحلاق، ود. مدين الهواري، والقسم الأول-مناهج البحث- كتبه د. ثائر الحلاق، منشورات جامعة دمشق، د.ط/ت.
ـ النصرانية والتنصير أم المسيحية والتبشير دراسة مقارنة حول المصطلحات والدلالات ، د. مُحَمَّد عثمان صالح، مكتبة ابن القيم، ط١/١٩٨٩م.
ـ النصرانية: نشأتها التاريخية وتطور عقائدها، دار التجديد، كوالالمبور، ماليزيا،ط٢/٢٠٠٥.
ـ النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين، د. مُحَمَّد رجب البيومي، دار القلم، دمشق، والدار الشامية، بيروت، ط١، ١٩٩٥م.
ـ هل العهد الجديد كلمة الله؟، د.منقذ السقار، دار الإسلام، ط١/٢٠٠٧م.
ـ هل الكتاب المقدس كلام الله؟، الشيخ أحمد ديدات.
ـ ولادة المسيح وإشكالية التثاقف اليهودي المسيحي، يوسف هريمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، وبيروت، ومؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، ط١/٢٠١٤م.
ـ اليهودية: عرض تاريخي والحركات الدينية في اليهودية، دار البيارق، بيروت، ودار عمار، عمّان، ط١/١٩٩٧م.

المراجع الإنكليزية:

- . Article (Synoptic Problem), by:John S. Kloppenborg, on Oxford Bibliographies website.
- . An Introduction to the New Testament Textual Criticism, Christian-Bernard Amphoux, translated by: Jenny Heimerdinger, published by the Press Syndicate of the Un.of Cambridge, second edition/2004.
- Bibliographies of Oxford : Synoptic Problem: collected essays, by: Pr.John S. Kloppenborg. Moher Siebeck, Germany. 2014.On https://www.oxfordbibliographies.com
- Christian Political Theology in a Age of Discontent, Jonathan Cole, Wipf and Stock publishers, U.S., 2019.
- Dictionary of the words in thr Greek Testament, by: James Strong, Abingdon Press, New York, 1890.
- Encyclopedia Britannica.
- Hunting for the word of God; the quest for original text of the New testament and the Quran in light of textual and historical criticism, Sami Ameri, U.S, first ed./2013.
- Jewish Encyclopediam 1906.
- Jewish virtual library.
- Modalism, Tritheism or the Pure Revelation of the Triune God Accoording to the Bible, Ron Kangas, living stream ministry, U.S., F. ed./1976.
- Nestle-Aland/28. The Scholarly Edition of the Greek New Testament.
- Phenomenological Research Methods, Clark Moustakas, SAGE Publications, US, London, New Delhi,1994.
- The Higher Criticism and the Verdict of the Monuments, Rev.A.H.Sayce, London; society for promoting Christian knowledge, Brighton, and New York; E.&J.B. Young & co., 1894.
- The Quest of Jesus; the Third Search for the Jew of Nazareth, by: Ben Witherington, IVP Academic, U.S, 2ed./ 1997.

المجلات المحكمة والدوريات:

- أسس المنهج الإسلامي في دراسة تاريخ الأديان، أ. فرحات عبد الكريم، مجلة الإحياء، جامعة باتنة، كلية العلوم الاجتماعية والإسلامية، الجزائر، العدد(٢).
- التأثير اليوناني على اسم السيد المسيح، سومة خالد، أعمال مؤتمر التأثيرات الأجنبية في اللغات الشرقية وآدابها، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، ٢٠١٢م.
- تأصيل مقارنة الأديان في الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة: مياسمها وإشكالاتها، د.المبروك المنصوري، د. سليمان الميلي، د. مُحَمَّد الفاربي، دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، جامعة السلطان قابوس، كلية التربية، قسم العلوم الإسلامية، العدد(٢) /٢٠١٧م.
- ترجمة معاني القرآن الكريم والمستشرقون: لمحات تاريخية وتحليلية، أ.د.مُحَمَّد مهر علي، بحث مقدم لندوة ترجمة معاني القرآن الكريم، مركز المدينة المنورة لدراسات وبحوث الاستشراق.
- جهود إسماعيل الفاروقي في علم تاريخ الأديان، أ.د.مُحَمَّد خليفة حسن، مجلة إسلامية المعرفة، لبنان، مج١٩، ع٢٠١٣/٧٤م.
- حركة الفكر الإسلامي المعاصر خلال القرن العشرين، د. هبة رؤوف، مجلة المسلم المعاصر، مج٢٤، ع(٩٤،٩٣)/١٩٩٩م.
- قراءة في كتاب: الأخلاق المسيحية، نحو علم مسيحيات إسلامي، د. عامر عدنان الحافي، مجلة إسلامية المعرفة، العدد (٤٧).
- قراءة في محاولة الفاروقي لتأصيل المنهج الظاهراتي في مقارنة الأديان: إشكالية الموضوعية العلمية والخصوصية الدينية، د.صالح بن طاهر مشوش، دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، العدد٥،٤/٢٠١٨،٢٠١٧.
- مصطلح النصارى ودلالاته، د. أحمد بن عبد الرحمن بن عثمان القاضي، مجلة العلوم الشرعية، جامعة القصيم، مج١/ع٢/٢٠١٧م.
- المنهج العلمي للبحث من وجهة إسلامية في نطاق العلوم الاجتماعية ومهمة المساعدة الإنسانية، إبراهيم بن عبد الرحمن رجب، مجلة المسلم المعاصر، مصر، العدد(٦٨،٦٧).

English journal:

. Article: in Defence of ARIUS, Maurice Wiles, the journal of the theological studies, 1962.

فهرس المواقع الالكترونية:

main.islammessage.com

https://anfaspress.com

www.nawaiaqt.com.pk

urdu.alarabiya.net

http://www.senate.gov.pk/en/profile.php?uid=854

https://kitabat.com

pulpit.alwatanvoice.com

www.jewish virtual library.org

https://www.oxfordbibliographies.com

https://www.canadianscholars.ca/authors/irving-m-zeitlin

https://youtu.be/juPYid0bhyo

فهرس الموضوعات:

العنوان **الصفحة**

الإهداء **١**

شكر وعرفان..... **٢**

المقدمة. **٣**

الفصل الأول: جهود علماء المسلمين في دراسة الأديان:..... **١١**

المبحث الأول: علم الأديان عند علماء المسلمين مفهومه ومنهجه:..... **١٢**

المطلب الأول: الفرق بين الجدل الديني وعلم الأديان..... ١٢

المطلب الثاني: المرجعية الإسلامية..... ١٨

المطلب الثالث: المناهج التي اتبعها المسلمون في دراستهم للأديان..... ٢٣

المبحث الثاني: أبرز الدراسات المعاصرة حول النصرانية:..... **٣٤**

المطلب الأول: دراسات شاملة لجوانب المسيحية أو قريبة من الشمول..... ٣٤

المطلب الثاني: دراسات اعتنت بالكتاب المقدس..... ٣٥

المطلب الثالث: دراسات اعتنت بمكون من مكونات النصرانية..... ٣٧

المطلب الرابع: دراسات مقارِنة بين الإسلام والنصرانية..... ٣٩

المبحث الثالث: التعريف بالعلماء –موضع الدراسة– وجهودهم في دراسة الأديان:..... **٤١**

المطلب الأول: الشيخ مُحَمَّد أبو زهرة (١٨٩٨م _ ١٩٧٤م):..... ٤١

المطلب الثاني: الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح (١٩٣٧م _ ٢٠٠٧م):..... ٤٦

المطلب الثالث: الدكتور حسن مصطفى الباش (١٩٤٧م _ ٢٠١٦م):..... ٥١

المطلب الرابع: الأستاذ ساجد مير (ولد ١٩٣٨م):..... ٥٣

الفصل الثاني: جهود العلماء في دراسة تاريخ النصرانية:..... **٥٥**

المبحث الأول: السيد المسيح عليه السلام وعصره.....٥٦

المطلب الأول: جهود الشيخ أبو زهرة في دراسة حياة المسيح عليه السلام وعصره.....٥٦

المطلب الثاني: جهود د.عرفان عبد الحميد في دراسة حياة المسيح عليه السلام وعصره.....٦٠

المطلب الثالث: جهود د.حسن الباش في دراسة حياة المسيح عليه السلام وعصره.....٦٦

المطلب الرابع: جهود أ.ساجد مير في دراسة حياة المسيح عليه السلام وعصره.....٧٠

المبحث الثاني: أبرز المحطات التاريخية بعد السيد المسيح عليه السلام.....٧٣

المطلب الأول: جهود الشيخ أبو زهرة في دراسة المحطات التاريخية بعد المسيح عليه السلام.....٧٣

المطلب الثاني: جهود د.عرفان عبد الحميد في دراسة المحطات التاريخية بعد المسيح عليه السلام.....٧٨

المطلب الثالث: جهود د.حسن الباش في دراسة المحطات التاريخية بعد المسيح عليه السلام.....٨٤

المطلب الرابع: جهود أ.ساجد مير في دراسة المحطات التاريخية بعد المسيح عليه السلام. ٩١

المبحث الثالث: مناقشة أبرز المسائل.....٩٦

الفصل الثالث: جهود العلماء في دراسة مصادر النصرانية:.....١٠٥

المبحث الأول: مكانة التشريع اليهودي عند النصارى.....١٠٧

المطلب الأول: جهود الشيخ أبو زهرة في دراسة التشريع اليهودي.....١٠٧

المطلب الثاني: جهود د.عرفان عبد الحميد في دراسة التشريع اليهودي.....١٠٨

المطلب الثالث: جهود د.حسن الباش في دراسة التشريع اليهودي.....١٠٩

المطلب الرابع: جهود أ.ساجد مير في دراسة التشريع اليهودي.....١١١

المبحث الأول: الكتاب المقدس عند النصارى.....١١٣

المطلب الأول: جهود الشيخ أبو زهرة في دراسة الكتاب المقدس.....١١٣

المطلب الثاني: جهود د.عرفان عبد الحميد في دراسة الكتاب المقدس.....١٢٠

المطلب الثالث: جهود د.حسن الباش في دراسة الكتاب المقدس.....١٢٤

المطلب الرابع: جهود أ.ساجد مير في دراسة الكتاب المقدس.....١٣١
المبحث الثالث: المجامع المقدسة.....١٤٧
المطلب الأول: جهود الشيخ أبو زهرة في دراسة المجامع المقدسة.....١٤٧
المطلب الثاني: جهود د.عرفان عبد الحميد في دراسة المجامع المقدسة.....١٥٠
المطلب الثالث: جهود د.حسن الباش في دراسة المجامع المقدسة.....١٥٣
المطلب الرابع: جهود أ.ساجد مير في دراسة المجامع المقدسة.....١٥٤
المبحث الرابع: مناقشة أبرز المسائل.....١٥٧
الفصل الرابع: جهود العلماء في دراسة العقائد النصرانية:.....١٦٦
المبحث الأول: دراسة العقائد النصرانية عند العلماء.....١٦٧
المطلب الأول: جهود الشيخ أبو زهرة في دراسة العقائد النصرانية.....١٦٧
المطلب الثاني: جهود د.عرفان عبد الحميد في دراسة العقائد النصرانية.....١٦٨
المطلب الثالث: جهود د.حسن الباش في دراسة العقائد النصرانية.....١٦٩
المطلب الرابع: جهود أ.ساجد مير في دراسة العقائد النصرانية.....١٦٩
المبحث الثاني: عقيدة التثليث.....١٧١
المطلب الأول: جهود الشيخ أبو زهرة في دراسة عقيدة التثليث.....١٧١
المطلب الثاني: جهود د.عرفان عبد الحميد في دراسة عقيدة التثليث.....١٧٦
المطلب الثالث: جهود د.حسن الباش في دراسة عقيدة التثليث.....١٨١
المطلب الرابع: جهود أ.ساجد مير في دراسة عقيدة التثليث.....١٨٦
المبحث الثالث: الاعتقاد في الصلب والقيامة والفداء.....١٩٢
المطلب الأول: جهود الشيخ أبو زهرة في دراسة عقيدة الصلب والقيامة والفداء.....١٩٢
المطلب الثاني: جهود د.عرفان عبد الحميد في دراسة عقيدة الصلب والقيامة والفداء.....١٩٤

المطلب الثالث: جهود د.حسن الباش في دراسة عقيدة الصلب والقيامة والفداء.....١٩٨
المطلب الرابع: جهود أ.ساجد مير في دراسة عقيدة الصلب والقيامة والفداء.....٢٠٢
المبحث الرابع: مناقشة أبرز المسائل.....٢٠٨
الفصل الخامس: جهود العلماء في دراسة الفرق النصرانية:.....٢١٨
المبحث الأول: الفرق القديمة والانشقاق العظيم.....٢١٩
المطلب الأول: جهود الشيخ أبو زهرة في دراسة الفرق القديمة والانشقاق العظيم.....٢١٩
المطلب الثاني: جهود د.عرفان عبد الحميد في دراسة الفرق القديمة والانشقاق العظيم.....٢٢٥
المطلب الثالث: جهود د.حسن الباش في دراسة الفرق القديمة والانشقاق العظيم.....٢٣١
المطلب الرابع: جهود أ.ساجد مير في دراسة الفرق القديمة والانشقاق العظيم.....٢٣٣
المبحث الثاني: حركات الإصلاح والفرق المعاصرة.....٢٣٦
المطلب الأول: جهود الشيخ أبو زهرة في دراسة حركات الإصلاح والفرق المعاصرة.....٢٣٦
المطلب الثاني: جهود د.عرفان عبد الحميد في دراسة حركات الإصلاح والفرق المعاصرة.....٢٤٢
المطلب الثالث: جهود د.حسن الباش في دراسة حركات الإصلاح والفرق المعاصرة.....٢٤٨
المطلب الرابع: جهود أ.ساجد مير في دراسة حركات الإصلاح والفرق المعاصرة.....٢٥٢
المبحث الثالث: مناقشة أبرز المسائل.....٢٥٥
الفصل السادس: جهود العلماء في دراسة نماذج من التشريعات والشعائر النصرانية:.....٢٦١
المبحث الأول: العبادات والشعائر المسيحية:.....٢٦٢
المطلب الأول: جهود الشيخ أبو زهرة في دراسة العبادات والشعائر المسيحية.....٢٦٢
المطلب الثاني: جهود د.عرفان عبد الحميد في دراسة العبادات والشعائر المسيحية.....٢٦٣
المطلب الثالث: جهود د.حسن الباش في دراسة العبادات والشعائر المسيحية.....٢٦٥
المطلب الرابع: جهود أ.ساجد مير في دراسة العبادات والشعائر المسيحية.....٢٦٦

المبحث الثاني: التشريعات الأسرية والتعاليم الأخلاقية:.....٢٦٨

المطلب الأول: جهود الشيخ أبو زهرة في دراسة التشريعات الأسرية والتعاليم الأخلاقية.....٢٦٨

المطلب الثاني: جهود د.عرفان عبد الحميد في دراسة التشريعات الأسرية والتعاليم الأخلاقية.....٢٦٨

المطلب الثالث: جهود د.حسن الباش في دراسة التشريعات الأسرية والتعاليم الأخلاقية.....٢٧٢

المطلب الرابع: جهود أ.ساجد مير في دراسة التشريعات الأسرية والتعاليم الأخلاقية.....٢٧٤

المبحث الثالث: مناقشة أبرز المسائل.....٢٧٨

المبحث الرابع: نظرة عامة في المؤلفات المدروسة.....٢٨١

المطلب الأول: مرجعية المؤلفين.....٢٨١

المطلب الثاني: أهداف المؤلفين. ٢٨٣

المطلب الثالث: مناهج المؤلفين. ٢٨٤

المطلب الرابع: أبرز الإيجابيات والسلبيات في المؤلفات. ٢٨٩

الخاتمة.....٢٩١

فهرس الآيات الكريمة.....٢٩٧

فهرس الأحاديث الشريفة.....٣٠٠

فهرس الأعلام.....٣٠١

فهرس المصطلحات.....٣٠٤

فهرس المصادر والمراجع.....٣٠٧

فهرس الموضوعات.....٣٢٠