

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية: أصول الدين

قسم: عقيدة ومقارنة الأديان



جامعة الأمير عبد القادر للعلوم

الإسلامية - قسنطينة -

رقم التسجيل:

الرقم التسلسلي:

التراخيل المعرفي للفكر الإسلامي وأثره في الحوار الإسلامي المسيحي

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه علوم في العلوم الإسلامية

تخصص: علوم إسلامية

إشراف الدكتور:

آسيا شكيرب

إعداد الطالب:

كريمة بن جاب الله

أعضاء لجنة المناقشة:

الإسم واللقب	الصفة	الرتبة	الجامعة الأصلية
د. العايب يوسف	رئيسا	أستاذ	جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة
أ.د. آسيا شكيرب	مشرفا مقرر	أستاذ	جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة
د. صالح بو جمعة	عضوا	أستاذ محاضر - أ	جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة
أ.د. زبيدة بن ميسي	عضوا	أستاذ	جامعة الحاج لخضر - باتنة 1
أ.د. نعيمة دريس	عضوا	أستاذ	المدرسة العليا للأساتذة - قسنطينة
د. عبد الحفيظ لعمش	عضوا	أستاذ محاضر - أ	جامعة البشير الإبراهيمي - برج بوعريبيج

الموسم الجامعي: 1440 - 1441 هـ / 2019 - 2020م

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية: أصول الدين

قسم: عقيدة ومقارنة الأديان



جامعة الأمير عبد القادر للعلوم

الإسلامية - قسنطينة -

رقم التسجيل:

الرقم التسلسلي:

التداخل المعرفي للفكر الإسلامي وأثره في الحوار الإسلامي المسيحي

تخصص: عقيدة ومقارنة الأديان

إشراف الدكتور:

آسيا شكيرب

إعداد الطالب:

كريمة بن جاب الله

أعضاء لجنة المناقشة:

الإسم واللقب	الصفة	الرتبة	الجامعة الأصلية
	رئيسا		
	مشرفا موقورا		
	عضوا		
	عضوا		
	عضوا		
	عضوا		

الموسم الجامعي: 1440 - 1441هـ / 2019 - 2020م

شكر وتقدير

إلهي لا يطيب الليل إلا بشكرك، ولا يطيب النهار إلا بطاعتك، ولا تطيب الآخرة إلا بعفوك، ولا تطيب الجنة إلا برؤيتك يا ذا الجلال والإكرام.

أسجد لك شاكرة على منك وفضلك أن يسرت لي إنجاز هذا العمل " البحث " الذي أتمنى أن يكون خالصا لوجهه الكريم وأثني بالصلاة والسلام على خير الأنام نبينا محمد صلى الله عليه وسلم.

وأقدم أسمي عبارات الشكر والتقدير لأستاذتي المشرفة الدكتورة شكيرب آسيا لمتابعتها وتوجيهها للبحث وجهة التصويب والتحسين، دون أن أنسى الدكتور مسعود حايفي الذي كان له السبق في بداية الإشراف على البحث، لكن اضطراره بالسفر حال دون المتابعة إلى منتهاه.

و لا يفوتني أن أتقدم بالشكر لكل من مد لنا يد العون والمساعدة في إنجاز هذا العمل من قريب أو بعيد وأخص بالذكر العاملين بمكتبة جامعة الأمير عبد القادر ومنهم الذين سهلوا علينا إقتناء الكتب والإستفادة منها.

إهداء

إلى من قرن الله طاعتها بتوحيده ومعصيتها بالإشراك به إلى الوالدين
الكريمين.

إلى روح الشيوخ للأعلام الباقلاني، عبد الجبار وابن تيمية الذين
اجتهدوا بعلمهم فأضأوا لنا طريق العلم والمعرفة آملة أن أكون قد
وفيتهم حقهم ووفقت في معالجة الموضوع بما يستحقه من جهد وبحث.
إلى كل الذين كانوا ينتظرون ثمرة جهد سنوات عديدة: زوجي وأبنائي
وأخواتي إلى كل هؤلاء أهدي ثمرة هذا الجهد راجية من المولى السداد
والتوفيق فهو ولي كل خير ومصدر كل نعمة وبنعمه تتم الصالحات
وهو حسبنا ونعم الوكيل.

مقدمة

جامعة الأمير
عبد القادر للعلوم الإسلامية

الحوار ميدان للتواصل بين الشعوب والثقافات، وأداة بناء لانتقال الأفكار والتقاءها، مما يعطي دفعا لنمو الجدل وإثماره، ويعتبر هذا العمل أسلوبا ممتازا لتناول المعارف وتطويرها، هذا التطور المشروط بالتقاء الأفكار يكون في أغلب أحواله منتجا لصياغة جديدة تتطور فيها الأفكار والفرضيات مما يجعل الحوار يتجه نحو إنشاء أساليب جديدة في التصور، والفحص، والمعالجة، ولنا أن نلاحظ وثيرة الاختلاف في الإنتاج الفكري الإسلامي في مجال الحوار الديني الذي ظهر على يد المتكلمين، ومنهم المعتزلة، والأشاعرة، كما أن أهل السنة كان لهم إنتاجهم وإن خالفوا المتكلمين في المنهج، وقد وظفوا المهتمون بالمسائل الدينية علم الكلام للدفاع عن الإسلام في مواجهة أهل الأديان الأخرى، من اليهود، والنصارى، وغيرهم، كما اتخذ كأسلوب للدفاع عن وجهات النظر داخل المذهب الواحد، لأن الجدل الديني قصد منه الحجة فيما اختلف فيه اعتقاد المتجادلين، ويستعمل في المذاهب والديانات، وفي الحقوق، والخصومات.

وبذلك توسع نطاق توظيف هذا الفن، واصطلح عليه باصطلاح "الجدل الديني"، ونظرا لارتباطه بمجال الاستدلال والحوار، قامت جدلية العلاقة بين المنطق والجدل، واعتبره البعض فرع منطقي يعالج المسائل المنطقية بالمعتقد الديني، وقد استفاده الفكر الإسلامي من خلال فترة النقل والإقتباس من الحضارة اليونانية التي واكبت حركة الترجمة، كما استطاع - إضافة للقياس العقلي - اكتساب مهارات جديدة أهلته للرد على الملحددين، والزنادقة، والمشبهة، والثنوية، والمثلثة، وغيرهم، وهذا المجال يكشف عن جهود المسلمين في صياغة نسق فكري جديد تعلقت فيه همم المتكلمين بالجمع بين أصول النقل ومبادئ العقل، مما دعا البعض للحفاظ من علم الكلام، والإعتراض عليه واستنكاره، نتيجة لما أنتجه منهج الخلط بين العلوم الشرعية والعلوم اليونانية التي تأسست على فلسفة ميتافيزيقية لا علاقة لها بالوحي، وقد أفضى هذا المنهج ببعض المتكلمين إلى الوقوع في مزالق تتنافى مع أصل التوحيد أثناء الإحتجاج على تثليث النصارى ككفي الصفات.

كانت هذه التجربة كفيلا للفكر الإسلامي أن يصحح، ويدقق في معارفه المنقولة، فالعقل يتفاعل مع المحيط وينسج شبكة جديدة من العلاقات، سيرا نحو نسج نمط من المعرفة يرقى في سلم الضبط والدقة.

هذه المقولة وجدت لها صدى من خلال دراسات الفكر الإسلامي وجهود العلماء المبرزين،

ومن بينها النصوص الرديئة على النصارى، وقد إنتقينا من بينها ثلاثة نصوص لكبار العلماء الذين تركوا لمساهمتهم في منهج الدراسات الدينية، وسجلوا موقفهم من المعارف المنقولة. على أن ردود ابن تيمية كانت نموذجاً للتجديد والضبط لوقوفه على دقائق الآليات المنقولة عن الفكر اليوناني، مكنته من صياغة نموذج تقويمي للمعارف الوافدة بمنهج يحفظ للدلائل الشرعية حقها، ويكون مجالاً للتداول في دراسة الأديان، كما يحفظ للطرف الآخر معارفه الصحيحة، وهذا يضمن للحوار سيره بكل موضوعية سعياً للوصول إلى الحقيقة، مما يكشف عن أهم القضايا التي يثيرها موضوع الدراسة للبحث والنقاش، ويتصدرها البحث في أهم المعارف والمناهج النقدية التي أسس عليها الفكر الإسلامي مواقف من دين النصارى، ومدى توافقها مع مناهج وأساليب الحوار المعاصر، كما يسلط الضوء على إشكالية التوافق أو التضاد بين المعارف الإسلامية الذاتية، والمعارف المنقولة من ثقافة الآخر.

وتأسيساً على هذا الرأي وضعنا للبحث عنواناً تحت مقولة: **التداخل المعرفي للفكر الإسلامي وأثره في الحوار الإسلامي المسيحي.**

هذا الارتباط للمعارف فيما بينها، لا شك أن يكون منتجاً لصياغة فكرية جديدة، تشترك فيها مناهج متعددة ومتكاملة، فكانت الردود الإسلامية ميداناً لهذا الغرض باعتبارها خطاباً للطرف الآخر، ومن المؤكد أن المسلمات العلمية والفكرية للمقولات النصرانية من الأدوات المستعان بها في سير عملية الحوار مع الطرف المسيحي، فهي النموذج الحي الذي مثل التداخل المعرفي الإسلامي المسيحي في أبلغ صورته، ومن خلال هذه النصوص يمكن ملاحظة وتيرة تطور الأفكار، والفنون، والتقنيات متناسبة مع درجة التفاعل والتداخل فيما بينها، خاضعة في ذلك لعملية التأثر والتأثير بعضها ببعض، وليس من السهل الإحاطة بأبعاد هذا الترابط وآثاره، ولكننا سنخصص الدراسة لمواقف المسلمين في جانب الحوار الديني مع النصارى محاولين إبراز جهود المسلمين في الاستفادة من العلوم الوافدة إليهم، ومدى قدرتهم في التوفيق بين العلوم المأصولة والعلوم المنقولة لأجل بناء نسق فكري جديد يتفق مع مسلماته الدينية، ويكون منهجاً لسير عملية الحوار مع الطرف المسيحي. وقد رأينا غنى هذا الميدان بالنصوص الرديئة، وثراء المادة العلمية وغزارتها، إذ أن الفكر الإسلامي عرف أشكالاً لهذا الحوار، منه المناظرات التي كانت تتم مشافهة في مجالس علنية، أو خاصة بين المسلمين

وغير المسلمين من أهل الملل المختلفة، إلا أن بعض المناظرات العلنية لم تتمخض عنها نتائج ملموسة خاصة تلك التي طبعت بمنهج فلسفي منطقي تعلقت مسائله بوجود ذهني لا علاقة له بالواقع، فلم تتجاوز عن كونها توقع عقلي يرمي إلى إقامة الحجة على الخصم، كما عرف شكلاً آخر من الحوار المكتوب، وكان عبارة عن رسائل وجيزة أو كتب مطولة ومبوبة، ويمكننا أن نشير في هذا الصدد إلى الرسائل الشهيرة المتبادلة بين عبد المسيح والهاشمي، وبين الخليفة العباسي المهدي، والبطيريك طيموثاوس، والحوار بين هارون الرشيد وطبيبه الخاص، وغيرها كثير من الردود المدونة في باب الحوار الإسلامي المسيحي.

هذا السبب صرف اهتمامنا إلى عينة من الردود تخدم موضوع بحثنا بشكل مباشر، فاخترنا من بينها ثلاثة نصوص، واحتكنا في عملية اقتناء نماذج الدراسة لمعيارين:

-أما الأول فكان يخضع للتتابع الزمني الذي يكشف عن وتيرة التداخل في مرحلته

الأولى، فكان اختيار رد القاضي عبد الجبار باعتباره مزامنا للقرن الرابع الهجري، ورد ابن تيمية باعتباره مزامنا للقرن السابع والثامن الهجري.

-وأما الثاني فقد احتكنا فيه لمذهبية صاحب الرد للنظر في تفاعل المواقف مع مذهب

صاحبها، فاخترنا القاضي عبد الجبار المعتزلي، والباقلاني الأشعري، وابن تيمية السني.

ومن جانب آخر سعينا من خلال هذه النصوص للكشف عن الآليات النظرية ممثلة في مجالها

التداولي، وتتبع المعارف التي تداخلت أثناء العملية الحوارية، ومحاولة تحليل مضامين النصوص لبيان

الوسائل الموظفة لتبليغ المواقف الإسلامية للمخاطب، كما سعينا للكشف عن أهم المناهج التي

استنبطها الفكر الإسلامي من خلال الممارسة الفعلية للحوار، وأهم المناهج الموظفة ومدى توافقها مع

المناهج العلمية في الحاضر.

و يبدو أن المواقف الإسلامية من خلال الردود على النصارى تؤكد على تفاعل هذا الميدان

بثقافة صاحبها، فجاءت ممثلة لتداخل علوم كثيرة، وقد ميزت هذه الردود بشكل واضح بين جانبيين

في منهجية المعالجة التطبيقية، فالنصوص المقدسة أخذت أكبر قدر لتشغيل المنهج التاريخي النقدي

والتحليلي المقارن لتجانسه مع طبيعة الموضوع، باعتبار النصوص أخبار يبحث في درجة موثوقيتها،

كما نرى تطبيق هذا المنهج في نقل الأحداث التاريخية لمجتمع النصارى للكشف عن العوامل التاريخية

المساعدة على تبديل دين المسيح، وأهمها عامل التأثير بالمجتمع الروماني، وقد استفاد الفكر الإسلامي هذا المنهج من خلال تعامله مع نصوص الوحي قرآنا وسنة، وهذا المجال يكشف عن توظيف الفكر الإسلامي لعلوم مأصولية في عملية الحوار مع النصارى، كعلم الحديث والتفسير.

أما المقولات الدينية التي ترتبط بعقيدة النصارى، فقد مثلت بجلاء عملية التداخل مع معارف كثيرة ميزت المنهج الجدلي، فكان علم الكلام والمنطق كفيلا بدحض المقولات الفلسفية الثالوثية، مما يؤكد أن الرد لم يكن بمعزل عن ثقافة صاحبه، فوظف معارف كثيرة لأجل بلوغ الحق، ولم تكن وجهته موقوفة على دحض دعاوي النصارى فقط، بل سعى لبناء منهج عقلي صحيح يتفق ومسلماته الدينية، ويبحث عن الإستقلال من الفلسفة الأرسطية، ومبدؤه في ذلك مشروعية الدليل العقلي الصريح لا يتعارض مع الدليل النقلى الصحيح.

وبما أن العقيدة الدينية أخص خصائص الحياة الإنسانية، وأعمق ما يحرك عواطفه فينعكس ذلك سلبا وإيجابا على أخلاقياته وسلوكه، فإن البحث في أصول الدين وعقائده، يبقى من أهم القضايا التي تؤصل للحوار المعاصر بخلاف دعوى الغرب أن هذه المسائل حساسة، ويقتضي استبدالها بقضايا مشتركة تبحث أكثر عن الوفاق كإهتمام بالقيم في مواضيع الساعة، بهذا أن الحوار يجمع بين المختلفين ليبحث في الفصل بينهما بموضوعية تامة للوصول إلى الحق، وإلزام المخطئ بالإعتراف بخطئه بناء على الحجة والبرهان.

فالحوار إذا مع النصارى من خلال مواقف المسلمين لم يبنى على مجرد افتراضات ذهنية مجارة للخصم، بل تأسس ليعالج وضع ديني واجتماعي، ويفرز لنا مناهج علمية أصيلة تتفق مع نتائج الدراسات الحديثة للحوار المعاصر، إن الفكر الإسلامي سجل سبق إلى نتائج موضوعية، وهو مجال الإنتاج والتجديد في المناهج والأساليب، مما يسمح بالقول أن الحوار تطور من خلال عملية ثقافية دافعة لإنماء الفكر، وهي مؤسسة على معارف مأصولية تحتاج التجديد في بعض الجوانب لأنها ليست موقوفة زمنيا، كما أنها تحتاج لمعارف الطرف المقابل للضرورة التبليغية، وهذا ما سنكشفه من خلال جزئيات هذا البحث.

تضع بين أيدينا موضوعا جديدا مبتكرا في مجال الحوار الإسلامي المسيحي، مما يجعله من الدقة

والأهمية بمكان.

و سنحاول - إن شاء الله - أن نجتهد قدر المستطاع لبلورة فكرة البحث سعياً وراء الكشف عن جهود المسلمين، وإبداعاتهم الفكرية في وضع مناهج أصيلة استطاعت أن تقف أمام أديان العالم وتفتح عليها، وكان من نتائجها سرعة انتشار الإسلام. كما سنجتهد لبيان الأصول المرجعية التي كانت منطلقاً للإبتكار والتجديد، وهي أصول ثابتة تبحث فقط عن التجديد في بعض جزئياتها مسايرة لروح العصر في مجال الحوار الإسلامي المسيحي.

تطلب من بيان طبيعة الموضوع ضوابط فكرية لثبث الإجراءات المنهجية من خلال النقاط

التالية:

1- إشكالية البحث:

كان اهتمامنا بالردود الإسلامية ميداناً للبحث عن المعارف التي وظفها الفكر الإسلامي في عملية الحوار مع النصارى، وانتقال الأفكار، وتداخلها في البيئة الإسلامية، ومن ثم التقاؤها بالعلوم الإسلامية، ومدى اجتهاد أصحاب الردود في التوفيق بينها، ولذلك فإن أهم إشكالية يقوم عليها البحث ويسعى للكشف عنها تتمثل فيما يلي:

ما هي أهم المعارف والمناهج النقدية التي أسس عليها الفكر الإسلامي مواقف الردية، وكيف وظفها لخدمة التكامل المعرفي؟ وهل تتناسب مع نتائج الدراسات الحديثة للحوار الإسلامي المسيحي؟

فكانت هذه الإشكالية مثاراً لكثير من الأسئلة المتفرعة، لكن أثرنا اختيار الأهم منها في النقاط

التالية:

1- إلى أي مدى تستطيع مصادر التنظير الإسلامية - التي تنطلق من مفاهيم مرجعية ثابتة - أن تكفل للمسلم الحصانة الدينية والثقافية لتمكنه من الإنفتاح على العالم دون التميع والذوبان في ثقافات وأديان الأمم؟.

2- هل الأنساق الفكرية التي أنتجها الفكر الإسلامي في الحوار مع النصارى هي نتاج معارف إسلامية ذاتية؟ أم أنها استفادت من المعارف المنقولة على بعد الشقة بين ثقافتان تقفان على طرفي نقيض، إحداهما أسست على نصوص الوحي، وأخرى على جهد فكري بشري؟ أم أن الفكر الإسلامي قام بعملية فرز ليحدد المقبول منها والمردود، وفق ما تقتضيه الضرورة الموضوعية لطبيعة

الدين الإسلامي؟

3- ماهي جهود المسلمين في الاستفادة من العلوم الوافدة إليهم، ومدى قدرتهم في التوفيق بين العلوم المأصولة والعلوم المنقولة، لأجل بناء نسق فكري يتفق مع مسلماته الدينية؟

2- مصطلحات عنوان البحث:

لا شك أن بيان مفهوم المصطلحات الموظفة في البحث، ستحدد طبيعة الموضوع، وتعمل على حصر أهم الأغراض التي تدرج فيه، كما تكشف عن مجال عمل الباحث وجهوده في بلورة أفكار الدراسة، وقد خصصنا من ذلك المصطلحات المعنونة للبحث، والموظفة في جزئيات هذا العمل، فالتداخل وظفناه بدلالة دخول المعارف بعضها ببعض وحدوث التمازج بينها¹.

فالتداخل ميدان تطور الأفكار، ليصبح هذا الجهد منتجا لمناهج علمية في جانب الحوار الديني، وهو يكشف عن التناسق والتكامل المعرفي للفكر الإسلامي، من خلال النصوص الردية على النصارى.

و المعرفي: قصدنا منه المعارف أو العلوم التي تم بينها التداخل، وشكلت مجموعة من المناهج. أما الحوار في اللغة فله معان تدل في عمومها على معنى: الرجوع والمواجهة والرد⁽³⁾، وعلى هذا يصح أن تكون الردود مجالا لبحثنا.

والحوار في الإصطلاح، هو محادثة بين شخصين أو فريقين حول موضوع محدد، لكل منهما وجهة نظر خاصة به، هدفها الوصول إلى الحقيقة، أو أكبر قدر من تطابق وجهات النظر، بعيدا عن الخصومة أو التعصب بطريق يعتمد على العلم والعقل، مع استعداد كلا الطرفين لقبول الحقيقة، ولو ظهرت على يد الطرف الآخر.

فالغاية من توظيف هذا المصطلح هو الوصول إلى الحقيقة عن طريق الأدلة العلمية والعقلية، واعتمادنا على موقف المسلمين باعتبارهم ممثلين لهذه المواقف التي تطعن في دين النصارى عقيدة

¹ ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب (مادة دخل) دط (بيروت: دار صادر للطباعة والنشر 1388هـ -

1968م) (مادة حور) ج11، ص 218.

وشريعة ومصدرا، بهدف تحليل مضامينها للوصول إلى المعارف التي بنى عليها الفكر الإسلامي مناهجه في عملية الحوار.

وهذه المبررات حفزتنا لتوظيف كلمة "الحوار" في عنوان البحث، وفي مضمونه، ولم يمنع هذا من توظيف كلمة "المجدل"، لورودها مرادفة للحوار، في مدلول الآية " قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ "، كما أن الحوار لفظ عام يشمل صور عديدة منه المناظرة والمجادلة¹.

و هذا يضع أمامنا رؤية واضحة لأهم الأغراض التي تكون مجالاً للتحليل داخل نطاق هذا العنوان، وهي:

- 1- ضوابط البناء الفكري للحوار الديني الإسلامي.
 - 2- تداخل المعارف المنقولة في عملية الحوار الديني الإسلامي المسيحي.
 - 3- تداخل المعارف المأصولة في الحوار الديني الإسلامي المسيحي.
 - 4- خصائص تداخل المعارف المأصولة والمعارف المنقولة في الحوار الديني الإسلامي المسيحي.
- أ-الإستنباط المنهجي للحوار الديني الإسلامي المسيحي.
- ب-الأخطاء المنهجية والعقائدية في الحوار الديني الإسلامي المسيحي.

خصصنا من الحوار الإسلامي المسيحي الإنتاج المعرفي للفكر الإسلامي، وهو تلك المواقف الردية التي كتبت من طرف علماء مسلمين أعلام في فترات متتابة تمتد من القرن الرابع الهجري إلى أواخر القرن السابع، وأوائل القرن الثامن الهجريين، من خلال نماذج اخترناها تحتكم للمعيار الزمني والمذهبي الذي ينتمي إليه كل واحد من بين العينات، وعلى هذا الأساس اخترنا ثلاث شخصيات ممن تركوا أثارا علمية متخصصة في مجال الملل والنحل، وهم جميعا أئمة كبار، وحنة عظيمة من حجج الفكر الإسلامي، وكل واحد له تميز منهجي في حقل علم الأديان، وافت الحقة الحضارية الإسلامية الزاهرة، ولاشك أنها أفادت من معين نهضتها العلمية التي بلغت الأفاق، واستفادت منها الإنسانية. وقد أوردنا هذه الشخصيات حسب الترتيب التاريخي وحاولنا

¹-راجع المطلب الأول من الفصل الأول عنوانه: مفهوم الحوار، ص5-6.

أن نستخلص من نصوصها أهم المناهج والأساليب الحوارية، التي يمكن أن تكون مثالا نستنبط منه أهم الخصائص المشتركة لآفاق الحوار الإسلامي المسيحي في العصر الحديث، بحثا عن الأنساق الفكرية التي انطلقت من الثوابت الأصلية المرجعية لتصل إلى التغيير، خدمة لدين الحق، دين الإسلام.

3- الدراسات السابقة

تعالج فكرة التداخل المعرفي التقاء المعارف الإسلامية الذاتية، بمعارف الطرف الآخر أثناء عملية الحوار، وتعمل على إمداد المحاور بأنساق فكرية جديدة، تساعد على تطوير مهاراته، حسب مناهج وأساليب نقدية تتناسب مع الأدلة العلمية.

فكان هذا السبب من بين الدوافع التي حفزتنا للبحث في بطون الكتب حتى تتبلور فكرتنا وتجد لها صياغة علمية صحيحة، إلا أننا لم نجد من بين الدراسات الإسلامية المسيحية ما يدعم وجهة نظرنا، فاجتهدنا للبحث في مجالات أخرى، وكان الكتاب الوحيد الذي انتهى إليه جهدنا هو: تحديد المنهج في تقويم التراث لطفه عبد الرحمن، فقد تناول في أحد جزئياته فكرة تداخل المعارف المأهولة بالمعارف المنقولة، فكان مصدر إلهامنا لصياغة عنوان البحث، مما أيد قناعتنا في توقف المناهج العلمية على عملية إنماء المعارف، وتحولها إلى الأحسن عن طريق البحث الجاد الذي يبني على الملاحظة الدقيقة والإستنتاج البناء، المشروط بالتحليل والنقد الموضوعي المبني على العلمية والأدلة.

أما المادة العلمية التي يركز عليها البحث فهي تعتمد على الردود الإسلامية على النصراني، بشكل مباشر، وعلى وجه التدقيق خصصنا منها ردود الباقلاني، وعبد الجبار، وابن تيمية، باعتبارهم العينات التي انتقيناها للدراسة.

كما أن كتب الحوار المسيحي تعتبر من الدراسات السابقة التي استمدت البحث منها مادته، باعتبار النظرة التواصلية بين جهود المسلمين القدماء، وآفاق الحوار الديني الإسلامي المسيحي في العصر الحديث، من أجل الوصول إلى صياغة جديدة لمناهج وأساليب الحوار، وتطوير آليات التصور والفحص والمعالجة.

4- أهداف الدراسة:

إن الغرض الأساسي من الدراسة هو الوصول إلى تكوين رؤية صائبة عن المجال التداولي لعلم

الكلام الإسلامي في جانبه الإيجابي بعيدا عن المزايدات الهامشية العقيمة، وذلك في مخاطبة من ارتادوا هذا الطريق من أهل الأديان كوسيلة - لا كطريق لا ينال الحق إلا به- لأن المسلم في غنى عن هذا الطريق لوضوح التوحيد الإسلامي، ولأن الأدلة العقلية فطرية دل عليها القرآن وبينها. وهذا لا يخرج الاستدلال عليهم بالأدلة العقلية التي توافق منهجهم الذي ارتادوه، بشرط أن تكون أدلة عقلية صحيحة لا تتعارض مع الشرع. كما تسعى الدراسة إلى بيان مواقف، ومناهج، ومجالات التجديد الفكري في عملية الحوار حتى يتسنى لنا تقدير الطاقة الإبداعية في إنتاجهم، والإستفادة منها في مجال التخصص، كما يرمي هذا البحث إلى توطين موقع المسلم من الحوار المعاصر في جملة من الأهداف منها:

- كشف الدوافع الحقيقية لعلم الكلام، لتعزيز الموجب منها وإدانة الجانب السلبي لتصحيح مسار علم الكلام الجديد.

- تفعيل مبادئ الحوار من مصادره الأصلية قرآنا وسنة، للتواصل مع المجتمعات الأخرى، وحماية التعددية الدينية كونها ضرورة لصيقة بطبيعة دين الإسلام.

- محاولة وضع معالم ثابتة لموضع الحوار من الواقع المعاصر، والعودة إلى التراث لتفعيله وتنمية الجوانب المعرفية التي تشكل إضافات تثري الحوار خاصة في جانبه المنهجي.

- طبيعة الحوار المعاصر تحت شعارات توجهه لصالح الغرب، ومحاولة توجيه سبيله إلى الكلمة السواء التي تبحث عن الحقيقة الموضوعية.

- تزويد شبابنا بالمعرفة الدينية، وطرق الحوار بأساليب علمية، أمام الإنفتاح على العالم في العصر الحاضر، مع موجة التدفق الإلكتروني الذي يفتح على المسلمين حوارا دينيا مباشرا بوسائل غريبة مدروسة.

- عرض نماذج للردود استطاعت أن تعالج واقع ديني ينفث على مختلف الأديان، ويتعايش مع أصحابها في جو التسامح بطرق علمية، ومناهج مستمدة من مصادر أصيلة، تحفظ للإسلام منظومته من الذوبان، وتكفل للإسلام الإمتداد، والإنتشار، لاستخلاص الجوانب الثابتة التي تبحث عن التجديد والإستمرار من خلال الإضافات العلمية والمنهجية التي تثري الحوار.

المنهج العلمي مجهود فكري تنتظم من خلاله المعلومات لذلك فهو الأسلوب الفكري المنظم لتقصي الحقائق وتتبعها بين المتغيرات المستقلة والمتغيرات المتداخلة من خلال المعارف والمعلومات، وعليه فالمنهج العلمي طريق إلى اكتشاف المعارف، وهذا يتوقف على اجتهاد الباحث في كشف الحقائق بناء على الأدلة.

والمنهج يرتبط ارتباطا وثيقا بموضوع البحث، وهذا يضع بين أيدينا مجموعة من المناهج العلمية التي تم تحديدها من خلال المواضيع الواردة في جزئيات البحث، وتحليلها واكتشاف آثارها الإيجابية والسلبية، والتعرف على العلة التي كانت سببا لها، ويمكن أن نتعرض لهذه المناهج من خلال النقاط التالية:

1- المنهج التحليلي:

يأخذ هذا المنهج نسبة كبيرة من البحث، إذ هو أهم منهج شغل لأجل فهم محتوى ومضامين النصوص، وما يشتملان عليه من كل جزء ومتجزئ، لذلك فهذا المنهج يسعى لاستيعاب المشاهد والمجرد، ويوظف لأجل ذلك وسائل تمكنه من استخلاص الحقائق من مصادرها مثل المقارنة والملاحظة.

وبذلك يعتمد هذا المنهج على تحديد المفاهيم من أجل تقديم معلومات ومعارف خالية من الغموض واللبس لأن تحديد المفاهيم يساعد على عملية المعرفة التي يستدعيها العقل، ليكون هذا المنهج مفتاحا للتعرف على الموضوع وكشف أسرارهِ وخفائهِ في أثناء تحليل المعلومات، وهو أقصر طريق للوصول إلى الحقيقة.

2- المنهج الوصفي:

يهتم برصد وتتبع الأحداث التاريخية التي اعتمد عليها أصحاب الردود، وجمعها وعرضها بطريقة تتناسب مع موضوع البحث وتخدم الأغراض الجدلية، وبيان عملية تحليل المعلومات. ويبرز تشغيل المنهج الوصفي في جانبين:

➤ منهج المسح للحصول على معلومات عن الظاهرة.

➤ مسح اجتماعي يتتبع الظواهر الإجتماعية¹.

فأما الجانب الأول فكان يبحث في استبدال النصارى لدين المسيح بالوثنية، وتكون العقائد المسيحية عبر تاريخ المجامع، وأهم الشخصيات المؤثرة في تحول دين المسيح، وأهم الأحداث التاريخية لكشف عوامل التحريف من خلال استرداد الأحداث، والوقائع، خاصة تأثر المسيحية بالعقائد الوثنية وكذا في عرض الصيغ اللاهوتية المسيحية.

وأما الجانب الثاني فقد اهتم بدراسة الظواهر الإجتماعية التي برزت في مجتمع النصارى وهي غريبة عنه كعبودية الوثنية، وتفشي بعض الأخلاق، والممارسات الطقسية. وتوظيف هذا المنهج برز بشكل واضح في الفصل الثاني الذي تناول هذه المحاور.

3- المنهج التاريخي:

كانت الدراسة النقدية تبحث عن درجة موثوقية النصوص المقدسة عند النصارى من خلال مواقف أصحاب الردود، وهو المنهج الأمثل الذي تكشف عنه تطبيقات الفكر الإسلامي من خلال الإستنباط المنهجي بمعايير قياسية - في الفصل الثالث على وجه الخصوص - للتأكد من صدق أو كذب أخبارها باعتبارها أخبار وحيانية تؤخذ عن المعصوم، وإن كان لا يعدم مصادفة هذا المنهج في بعض جزئيات البحث.

4 - المنهج المقارن:

يبرز منهج المقارنة بشكل واضح في الدراسات الدينية لاستخلاص أوجه الإتفاق، والإختلاف بين دين النصارى ودين المسيح، وبين ما كان عليه المجتمع الروماني وما اتخذته النصارى ديناً لها وللكشف عن عناصر التأثير التي كانت سبباً لتحريف دينهم، فكانت النتائج النقدية تعتمد على ملاحظة هذا الجانب الذي نكتشفه خاصة في الفصل الثاني.

كما شغلنا هذا المنهج في المقابلة والمقارنة بين المواقف الردية لإبراز الإختلاف على وجه الخصوص في مناقشة الجانب العقائدي والمصدري، وكيف كانت اختيارات الباقلاني (الأشعري) وعبد الجبار (المعتزلي) وابن تيمية (السلفي) في باب معالجة الإلهيات النصرانية في مقابل التوحيد

¹ سمير محمد حسين: بحوث الإعلام، الأسس والمبادئ، د ط (القاهرة، علم الكتب 1995م) ص 147

الإسلامي في باب الذات والصفات، وكذا الاختلاف في الأخذ بالمأثور أو المعقول في معالجة النصوص، لا سيما في جانب الرد على تفسير النصارى للنصوص الكتابية، وقد كشف هذا الجانب عن تنوع الأدلة، وتأثير المذهب على اتجاه الرد، وإن كانت هذه السمة تبرز في بعض الجوانب بالرغم من اشتراك الردود في الأغراض الجدلية. لهذا نلاحظ هذا المنهج في معظم جزئيات هذا البحث.

6- أسباب اختيار الموضوع:

من أهم الأسباب التي حفزتنا للبحث في هذا الموضوع ما يلي:

- 1- ثراء التراث الإسلامي في مجال دراسة الأديان، فكان سببا للبحث عن المعارف والمناهج التي أهلت أصحاب الردود إلى صياغة فكرية جديدة خدمت عصرهم وتجاوزته.
- 2- البحث في الأسباب التي جعلت المسلم في موقف قوة في حوار مع الطرف الآخر، بينما نراه اليوم في موقف حرج أمام الغرب وهو يهاجم ويشوه دين الإسلام.
- 3- نظرة بعض الشباب إلى التراث الإسلامي نظرة ازدراء بدعوى قدم التراث وعدم مسايرته للعصر، فجاء البحث كمحاولة لتأسيس نظرة تواصلية بين القديم والحديث في مسار الحوار، باعتبار أن هناك أصول مرجعية ثابتة غير متغيرة هي الوحي، التوحيد، والنبوة، كما أن هذا التراث يبحث عن استكشاف المناهج التي وظفها أصحاب الردود، خاصة أنها لعلماء ميرزون، تعددت معارفهم واختلفت بيئتهم وأزماتهم، ولاشك أن ذلك سينتج رؤى جديدة ومتنوعة.

7 - صعوبات البحث

عادة ما تصادف البحوث العلمية صعوبات في سبيل إنجازها وإخراجها على وجه لائق، سواء من الناحية العلمية أو المنهجية. وبطبيعة الحال صادف هذا العمل صعوبات كثيرة حرصنا على تذليلها بكل جهد بالرغم من استنفاد بعضها للوقت، ويمكن أن نذكر أهمها:

= أول ما اعترض طريق البحث هو صعوبة العثور على مصادر في الموضوع الأساسي للبحث وهو مسألة تداخل المعارف، فضلا عن انعدامها في مجال الدراسات الدينية، مما وضعنا في موقف تتبع بعض الآراء المتناثرة هنا وهناك، فكان الإعتماد على مضامين النصوص الرديئة هو الحل الأمثل للكشف عن أهم المعارف المتداخلة في عملية الحوار الديني الإسلامي المسيحي، اعتمادا على تحليل النصوص وتتبع المعارف الموظفة، ومدى توافقها مع مناهج النقد الحديثة.

-سعة موضوع البحث وتنوع أغراضه لارتباطه بتعدد المعارف، مما فرض علينا الرجوع إلى كتب في جميع التخصصات، كالفلسفة، والتاريخ، وعلم الكلام، وعلم الدين المقارن، لاستنباط أهم المناهج الموظفة في مجال الحوار الديني، فتطلب ذلك وقتا طويلا، وجهدا كبيرا.

8 - مباحث الدراسة

ترتبط المعارف بعضها ببعض لتنتج مناهج علمية تتناسب مع طبيعة الموضوع المدروس، ويمكن أن ندرك أبعاد هذه العلاقة من خلال موضوع التداخل المعرفي للفكر الإسلامي وأثره في الحوار الإسلامي المسيحي. وبالنظر إلى مضمون الدراسة، وما تتوخاه من نتائج وأهداف انتهت إلى تقسيم محاوره إلى أربعة فصول، مصدرة بمقدمة، ومذيلة بخاتمة، تركز على أهم المسائل التي أثبتناها في هذا العمل البحثي.

تضمنت المقدمة التعريف بالموضوع، وبيان أهميته، وأسباب اختياره، ومنهجيته، وأهدافه، وفرضياته وصعوباته، ثم عرض مباحث الدراسة.

-الفصل الأول: عالج هذا الفصل موضوع الحوار لتتبع الضوابط الفكرية التي استقى منها الفكر الإسلامي معارفه في التعامل مع أصحاب الديانات، وسنكشف عن أثر القرآن الكريم والسنة النبوية في التأصيل لموضوع الحوار، على أن الفكر الإسلامي طور في معارفه، مما أنتج نسقا فكريا جديدا في طرق الاستدلال، ومناهجه، استطاع أن يعالج قضايا الأديان من خلال نماذج للتحليل في ضوء المفاهيم المرجعية، وضمن هذه المحاور أدرجنا ثلاثة مباحث، تتمحور حول ضوابط الحوار الديني الإسلامي، ومصادره الأصلية والمشتقة، ونماذج للتحليل في ضوء المفاهيم المرجعية.

-المبحث الأول: تناولنا فيه طبيعة الحوار الإسلامي وخصائصه التي تنشده صالح الإنسانية وأهم المسائل التي يعالجها، كالتعددية، والمساواة، وتحقيق السلام، والتسامح، والهدف المنشود للوصول إلى الحقيقة الموضوعية والمؤسسة على الدليل المقنع، والحوار الإسلامي ضرورة دينية لطابع الإمتداد والإنتشار.

-المبحث الثاني: يكشف هذا المبحث عن مصادر الحوار في توجيه إلهي من خلال آيات كثيرة بأسلوب فريد وموجه نحو موضوع مركزي هو الإيمان بالله عز وجل وتوحيده، وأهمية الإنسان المحاور الذي ينبغي أن يعرف كيف يصل إلى عقل الآخر بأقصر الطرق، وأفضل أسلوب، وأقوى

دليل، فعرضنا النصوص القرآنية لهذه المسائل، بالإضافة إلى الجهود المبذولة من طرف أصحاب الردود في تطوير مهاراتهم في الرد، أسلوباً، ومنهجاً، بالرجوع إلى مصادر معرفية مشتقة.

-المبحث الثالث: الحوار لا يعني اختزال الفوارق الموجودة بين الطرفين المتحاورين، ونرى هذه الفوارق ممثلة من خلال المواد العلمية الخصبة التي يقدمها القرآن في موضوع الأديان، وتصنيفها موضوعياً يهيئ منطلقاً أساسياً ممتازاً لعلم مقارنة الأديان، وهي معايير ذاتية إسلامية تحفظ للإسلام منظومته من الذوبان، وتبقى ثوابت دينية لا تقبل التميع أو الخروج عن مبادئها، هي: التوحيد، والوحي، والنبوة.

-الفصل الثاني: تعتبر المعارف المنقولة من الطرف المسيحي، والتي تداخلت مع المواقف الردية أثناء عملية الحوار الديني الإسلامي المسيحي، جانبا مهما لكونها تؤسس بشكل مباشر معارف الخصم، كما أن الضرورة الحوارية تلزم الإمام بمواقف النصارى في القضايا الدينية لفهمها كما يعرفها أصحابها، وقد كشف هذا الجانب عن الأمانة العلمية التي انضبط بها أصحاب الردود في نقل هذه المعارف. وأهم ما عالج هذا الفصل من مباحث يتمثل فيما يلي:

- المبحث الأول: يبحث في المقولات الفلسفية اللاهوتية المنقولة من الثقافة اليونانية، وردها إلى أصول فكرية أرسطية تأثرت بها المسيحية، ومن خلالها صيغت نظرية الإلهيات المسيحية. وقد تعامل أصحاب الردود مع مسائل هذا الجانب بامتياز في تتبع الأصول الفكرية الفلسفية، والجذور المذهبية التاريخية لدين النصارى.

- المبحث الثاني: الممارسات الدينية للنصارى:

كان العرض التاريخي لدين النصارى من طرف أصحاب الردود عملاً يهدف للتمييز بين ما كان أصلاً لرسالة عيسى، وما كان بعيداً عن أن يكون من دعوته لمخالفته أصول الأنبياء، فكانت المقارنة حداً فاصلاً للتأكيد على مسألة التبديل والمخالفة لما جاء به عيسى عليه السلام، وما يؤكد ذلك اتفاق ممارسات النصارى مع ما شاع في الوسط الروماني، فعالج هذا المحور أهم ما تعلق بالجانب الشرعي سواء في العبادات، أو في الأخلاق.

-المبحث الثالث: المعارف التاريخية المنقولة.

اهتم الفكر الإسلامي في هذا المبحث بالحدث التاريخي لبحث على وجه التدقيق في الوقائع

التاريخية التي لها الأثر المباشر في توجيه حياة النصارى الدينية، لاعتبار التشكل التاريخي والتدريجي لجملة العقائد النصرانية، كاشفا عن الملابس التي تم خلالها جمع النصوص المقدسة، أو صياغة مقولات المنظومة اللاهوتية، وعبرها يمكن أن نفهم بداية التمايز في المواقف المسيحية، وبداية نشأة الفرق، والمذاهب التي مثلت الأغلبية الساحقة للفكر الديني المسيحي، فكان أهم ما تناولناه في هذا الموضوع جانبان: الأصول الفكرية للديانة المسيحية، وتاريخ تطور الديانة المسيحية.

-الفصل الثالث: تناول هذا الفصل أهم المعارف المأخوذة في عملية الحوار الإسلامي

المسيحي، وهو يبحث عن تداخل علم الكلام بجملة من المعارف الإسلامية في مجال علم الأديان المقارن لتنوع موضوعاته، كما يبحث في الإختيار الملائم للمناهج الموظفة لمعالجة المواضيع المحورية في عملية الرد على النصارى، ويتضح ذلك من خلال أهم المعارف التي اخترناها عنوانا للمباحث الآتية:

-المبحث الأول: يكشف هذا المبحث عن تداخل علم الكلام بمعارف أصيلة استمدت

مصدريتها من القرآن الكريم، وعلم أصول الفقه، وقد رجحت على أساليب اليونان لاتسامها بالبساطة والتحقيق لبلوغ اليقين، إلا أن هذا الفن تطور على يد المتأخرين تناسبا مع فكر المخالف وثقافته، فعرف علم الكلام طرق التعقيد والتطويل بحيث يعسر على غير المتخصص إدراك طرق الإستدلال فيه. وأهم ما جاء فيه: علاقة علم الكلام بعلم الأديان، تداخل علم الكلام بالمعارف، والآليات الإستدلالية الموظفة في الحوار الديني.

-المبحث الثاني: علم التاريخ يصدق بدرجة كبيرة على الدراسات الدينية لتوافقه مع

مباحثه سواء تعلق الأمر بالعقيدة والشريعة، أو تفحص نصوص الدين المقدسة بالنظر تاريخيا لمدى مصداقيتها وموثوقيتها باعتبارها أخبار تحتاج لإثباتها تاريخيا. إن التاريخ يثبت امتداد أصول هذا العلم إلى الفكر الإسلامي، ووضعهم لقواعد ومناهج غير مسبوقه في الدراسات التاريخية للأديان المقارنة، وقد استمد الفكر الإسلامي أصول هذا العلم من آليات علم مصطلح الحديث. وهذه المسائل تم مناقشتها ضمن المطالب التالية: خصائص المنهج التاريخي، منهج توثيق النصوص، علم التفسير.

-الفصل الرابع:

خصائص التداخل المعرفي في الحوار الديني الإسلامي المسيحي، خيارنا لموضوع الفصل الرابع، وهو يبحث في الجانب النقدي لأهم قضايا الحوار، ويهتم بالمناهج المستنبطة للتعامل مع الدين

المسيحي عقيدة ومصدرا من خلال معايير إسلامية تتفق مع الحقائق العلمية، كما يعالج القضايا السلبية للحوار الديني، ويكشف عن الشبهات المنقولة أثناء عملية الحوار، والتي كانت سببا في ظهور القول بنفي الصفات. وهذه المسائل تعرضنا لها ضمن المباحث الثلاثة التالية:

-المبحث الأول: تناول موضوعه استنباط الفكر الإسلامي لمعايير قياسية للتعامل مع النصوص المقدسة، من خلال معايير ذاتية في التعامل مع المصادر الإسلامية قرآنا وسنة في مجال دراسة الأديان والرد عليها، فكان النموذج الذي برز فيه المجال التطبيقي لهذا المنهج هو الرد على النصوص المقدسة، من خلال الطعن في توثيق النصوص المقدسة، وتفسيرها، وترجمتها.

المبحث الثاني: عالج هذا المبحث النتائج الخاصة بالممارسة الكلامية، وعرض لقضايا اصطلاحية ترفض أن يكون الله واحدا ثلاثة أقانيم، لتعارضه مع مقتضيات التوحيد الإسلامي الذي يثبت التنزيه المطلق للألوهية، وهو ما يحيل التقارب بين التوحيد الإسلامي والتثليث، وما زاد بعد الشقة بينهما المواقف الردية للفكر الإسلامي الذي يرفض رفضا قاطعا المنظومة اللاهوتية المسيحية لفسادها كدعوى التثليث، والتجسد، والصلب، والفداء.

المبحث الثالث: خصصنا هذا المبحث للجانب السليبي الذي شاب عملية الحوار الديني، إن في المنهج للإختلاف المذهبي بين المعتزلة، والأشاعرة، وأهل السنة، أو في الجانب العقائدي لنقل بعض الشبهات الغريبة عن دين الإسلام لأنها تنقض أصل التوحيد كنفي الصفات ودعوى الحلول.

الفصل الأول: ضوابط البناء الفكري للحوار

الديني الإسلامي

المبحث الأول: ضوابط الحوار الديني

الإسلامي

المبحث الثاني: مصادر الحوار الديني

الإسلامي المبحث الثالث: نماذج للتحليل في

ضوء المفاهيم المرجعية

ثقافة الحوار في الإسلام أوضحها الدرس المستمر لنصوص القرآن والسنة النبوية الشريفة بلغة واضحة وغير مسبوقه في تاريخ النصوص المقدسة لاعتبار الحوار وسيلة التخاطب بين الناس، وأداة التصحيح والبناء في نطاق الحركة الإسلامية، لأنها تربي الأجيال على قبول النقد والمراجعة. وفي هذا الاتجاه ضرب لنا القرآن أمثلة رائعة لواقع الرسالات في تاريخ الأنبياء، لاستخلاص أسس وقواعد الحوار من خلال تجارب الأنبياء عليهم السلام، والتي تعتبر نماذج حية نستنبط منها ضوابط وآليات الحوار. تصلح أن تكون قواعد مشتركة للحوار المعاصر. ولكي نكشف عن هذا الجانب لموضوع ضوابط الحوار الديني الإسلامي رأينا أن ندرج تحت هذا العنوان المسائل التالية:

المبحث الأول: ضوابط البناء الفكري للحوار الديني الإسلام

يأخذ الحوار أهمية كبيرة في دين الإسلام كونه أداة وعي مشتركة، وعن طريقه يتحقق الأمن والسلام بين فئات المجتمع الإنساني على اختلاف اللغة، واللون، والدين، ونظرا لهذا الدور الحساس كان الحوار لصيقا بدين الإسلام منذ الوهلة الأولى، وشكل أحد أجهزته الفعالة في نشره وتبليغ دعوة الحق بين الناس، وقيده "بالحسن" كما جاء في قوله تعالى (ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن) ليرتفع الحوار إلى مستوى التأدب، واللين، والموضوعية، ويبعده عن شوائب الباطل، والعصبية والمصالح الشخصية، وفي هذا الاتجاه يصبح الحوار واجبا يسعى لتحقيق صالح الإنسانية وواجب في حق الله ينبغي آداؤه في صورته الشرعية التي بينها الشارع، خاصة أن منه الجائز ومنه دون ذلك، وهو ما بيناه أثناء حديثنا عن الحوار وأبعاده الحضارية فيما يأتي:

المطلب الأول: الحوار وأبعاده الحضارية

1- مفهوم الحوار

الحوار عمل لساني تدرج تحته ألفاظ منها: الرد، المجادلة، المناظرة، والمحاورة، والمباحثة، وهكذا من صنوف المحاجة، والتعبير، وإقامة البراهين على المخالفين، سواء كانت مشافهة، أو كتابة في الكتب، والرسائل، والأبحاث، والمراسلة¹. ومنه الحمود ومنه المذموم، وعن ذلك جاء في: "جامع بيان العلم وفضله": (باب ما يكره فيه المناظرة، والمجادلة، والمراء) حيث قال صاحبه-رحمه الله تعالى- قوام السنة في: "الحجة على تارك الحججة": (فصل في النهي عن مناظرة أهل البدع، وجدالهم، والإستماع إلى أقوالهم)². مما يوجب على المحاور التوخي من الوقوع فيما ذمه الله من الجدل المذموم، مما شابه أهل الأهواء في محاجتهم الباطلة.

فالمحاجة ليست بالضرورة استخدام البرهان الصحيح، وإنما ما يرد به على الخصم، وقد تكون الحججة باطلة كما قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا اسْتُجِيبَ لَهُ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ﴾ [الشورى: 16].

وقد تكون الحججة صحيحة كما قال تعالى: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَن نَّشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام: 83]

فالحجة قد تمدح وقد تدم، وذلك لأنها تطلق على البرهان الصحيح، كما تطلق على الشبه الفاسدة، أما المحاجة فهي دائما مذمومة في كلا الاستعمالين، لأن الغاية منها إسكات الخصم ودفعه لا لبيان الحق³، والمحاجة، والجدال، والمخاصمة معاني متقاربة جدا ومما جاء في النهي عن الجدل

¹ بكر ابن عبد الله أبو زيد : الردود ط1 (الرياض: دار العاصمة، 1414هـ) ص 49 [بتصرف].

² يوسف ابن عبد الله: جامع بيان العلم وفضله، تح: أبو الأشبال الزهيري، ط1 (السعودية: دار ابن الجوزي 1414هـ-1994م) ص928-962.

³ خالد ابن عبد الله القاسم: الحوار مع أهل الكتاب، أسسه ومناهجه في الكتاب والسنة ط1 (الرياض: دار المسلم للنشر والتوزيع 1414هـ) ص107، ومحمد الفاضل بن علي اللافي: تأصيل الحوار الديني، ط1، (مصر: دار الكلمة للنشر والتوزيع، 1435هـ-2004م) ص 36.

حديث الرسول (ص) في قوله: (ما أوتي الجدل قوم إلا ضلوا)¹، والمراد به الجدل على الباطل وطلب المغالبة به لاظهار الحق. وتتقارب المناظرة، والحوار، وإن كان أدل في الكلام ومراجعتة، كما أن المناظرة أدل في النظر والتفكير، فالمناظرة عند ابن منظور: "أن تناظر أحاك في أمر إذا نظرتما فيه معا كيف تأتياه"².

و أما الجدل والحوار، فهما الكلمتان اللتان تتجاوزان كثيرا في الحديث المشترك، فكلمة الجدل توحى لنا بمعاني الحوار، الذي يعيش في أجواء الخلاف الفكري، والعقدي، وهيمن عليه أجواء التوتر الفكري، والنفسي والكلامي من أجل الوصول إلى الغلبة أو التفاهم.

أما الحوار فهو يتحرك بإعطاء فكرته صفة الوضوح التي تتمثل في النفاذ إلى كل جانب من جوانبها، لئلا تبقى هناك حاجة للإستفهام أو المعارضة الناتجة عن خفاء بعض القضايا الملحة، بما يوحي أن كلمة حوار أوسع من الجدل³.

ونجد هذا الإستعمال من خلال نصوص القرآن الكريم، إذ ورد لفظ الحوار في ثلاث مواضع، وهي قول الله تعالى: ﴿كَلِمَاتُ الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِمْ مِنْهُ شَيْئًا وَفَجَّرْنَا خِلْفَهُمَا نَهْرًا ۚ وَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا ۚ﴾ [الكهف: 33-34].

وقال الله -تعالى- ﴿قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاهُ رَجُلًا ۗ﴾ [الكهف: 37].

وقال الله -تعالى-: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ۗ﴾ [المجادلة: 1].

وفي معنى كلمة حوار جاء عن ابن منظور قوله: "كلمته فما رجع إلي حواراً، وحواراً ومحاوراً، وحويراً، ومحوراً، بضم الحاء، بوزن: مشورة، أي: جواباً.

وأحار عليه جوابه: رده، وأحرت له جواباً، وما أحار بكلمة. والإسم من المحاوره الحوير،

¹ أحمد بن حنبل: المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوطي وآخرون، ط1 (د.ب: مؤسسة الرسالة 1421هـ-2001م) باب حديث أبي أمامة بن عجلان، ج36، ص433، وأبو عيسى الترمذي: الجامع الكبير، تح: بشار عواد معروف، د.ط (بيروت: دار المغرب الإسلامي 1988م)، باب من سورة الزخرف، ج5، ص232، وقال حديث حسن صحيح.

² محمد الفاضل بن علي اللاني: تأصيل الحوار الديني، ص36.

³ المرجع نفسه، ص36.

تقول: سمعت حويرهما، وحوارهما.

والمحاورة: المجاورة، والتحاوير: التجاوب، وتقول: كلمته فما أحرار إلي جوابا، وما رجع إلي حويرا، ولا حويرة، ولا محورة، ولا حوارا أي ما رد جوابا، واستحاره أي: استنطقه. وهم يتحاورون أي: يتراجعون الكلام، والمحاورة: مراجعة المنطق والكلام في المخاطبة، وقد حاوره. والمحورة: من المحاورة، مصدر كالمشورة، من المشاورة، كالمحورة¹. كما يتسع الحوار ليتخذ شكل الرد على الأقوال فيقال: "المحاورة، والحوار المرادة في الكلام ومنه التحاور"².

أما لفظ الجدل فقد ورد في القرآن الكريم في تسعة وعشرين موضعا³، منها ما جاء مرادفا للحوار في قوله تعالى: ﴿ قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ﴾ [المجادلة: 1]

و عرف الجدل بأنه المفاوضة على سبيل المنازعة والمغالبة، لذا نظر إليه على أنه منهج مناسب لمواقف المدافعة والمنازعة، وغيرها من مواقف البحث عن الحقيقة⁴. لذا ينتهي موضوع الجدل إلى أسلوب تصحيح لكل وضع فاسد يتنازع فيه خصمان على التدافع والتنافي⁵ ومنه ما هو محمود، ومنه ما هو مذموم.

وجادله أي "خاصمه خصاما ومخاصمة فخصمه يخصمه خصما، غلبه بالحجة"⁶.

¹ ابن منظور جمال الدين محمد ابن مكرم: لسان العرب د.ط (بيروت: دار صادر 1388هـ-1968م) (مادة حور) ص218.

² الراغب الإصفهاني: معجم مفردات ألفاظ القرآن، تح: ندم مرعشلي، د.ط (دب: دار الكاتب العربي، 1972م) (مادة حور) ص134.

³ محمد فؤاد عبد الباقي: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دط (دب: دار الكتب المصرية 1364-1940) ص165.

⁴ الجويني إمام الحرمين: الكافية في الجدل، تقدم وتحقيق وتعليق: فوقية حسين محمود دط (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه 1399هـ-1979م) ص35.

⁵ المصدر نفسه، ص51.

⁶ ابن منظور: لسان العرب (فصل الخاء) ج 12، ص180.

وجادله خاصمه مجادلة وجدالا، والإسم الجدل، وهو شدة الخصومة¹. وفي جميع اشتقاقاته اللغوية يرجع في جميع معانيه إلى الإحكام، وعلى هذا تكون المجادلة مترلة على معنى الإحكام في تبين ما يصير إليه كل واحد من الخصمين².

فالجدل طريقة للتخاطب ومراجعة الكلام، تفترض وجود طرفين يسعى كل منهما إلى إحكام حجته لتكون الأقوى عند مقابلتها بحجة غيره، لغرض إبطال دعوى صاحبه وإثبات قوله³.
وأما المناظرة فهي: "تردد الكلام بين شخصين يقصد كل واحد منهما تصحيح قوله وإبطال قول صاحبه، مع رغبة كل منهما في ظهور الحق"⁴.

ولا فرق بين الجدل والمناظرة اصطلاحاً، حيث قال الجويني إمام الحرمين - رحمه الله تعالى -:
"ولا فرق بين المناظرة، والجدال، والمجادلة، والجدل، في عرف العلماء بالأصول والفروع، وإن فرق بين الجدل والمناظرة على طريقة اللغة، وذلك أن الجدل في اللغة مشتق من غير ما اشتق منه النظر"⁵.
نظير ذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [العنكبوت: 46].
﴿وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: 125]، وهو من الجدل المحمود، فلم يرد بلفظ المحاورة، وورد بلفظ الأمر بالمجادلة لأن فيها مكابدة، ودرجة عالية من التحمل، وعدم الإسراع في الخروج من الموضوع، إلى أن يتم إحقاق الحق⁶.

وبهذا يتبين أن الحوار لفظ عام يشمل صوراً عديدة، منه: المناظرة، والمجادلة. وقد يذكر الجدل ويراد به مجرد مراجعة الكلام بين المتخاطبين، بدون إلزام أو مغالبة. كما قال الله - تعالى -: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ [المجادلة: 1].

¹ المرجع السابق، لسان العرب.

² الجويني: الكافية في الجدل، ص 21.

³ عادل نور الدين: حوار أم جدل؟ دراسة مصطلحية لمفهومي الحوار والجدل ط 1 (الرياض: مكتبة الرشد 1427هـ-2006م) ص 13، و ص 20.

⁴ المصدر نفسه، ص 30، وانظر: محمد أبو زهرة: تاريخ الجدل، ط 1 (دب: دار الفكر العربي، دت) ص 5.

⁵ الجويني: الكافية في الجدل، ص 44. وانظر عن الفرق بينهما بسام عحك: الحوار الإسلامي المسيحي، ط 2 (دب: دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، 1429هـ-2008م) ص 21.

⁶ عقيل حسين عقيل: منطق الحوار بين الأنا والآخر، ط 1 (بنغازي: دار الكتب الوطنية، 2004 م) ص 37.

ويتضح مما سبق أن الحوار نوع من أنواع المخاطبة، ومراجعة في الكلام بين طرفين فما فوق، يتخذ شكل السؤال والجواب حيناً، والرد أحياناً أخرى، هدف كل طرف أن يرجع بصاحبه عن موقفه، بعيداً عن أي خصومة بهدف الوصول إلى الحقيقة، كما يتسع الحوار ليتخذ شكل الرد على الأقوال، فكان ذلك دافعا لتوظيفه في عنوان البحث بدلا من مصطلح الجدل وباعتبار الردود الإسلامية عينة للدراسة.

وقد أدرج العلماء ضمن الحوار بما يرد به على المخالف قسمان، منه الرد الجائز، ومنه الرد المذموم من خلال مجموع الآيات التي تكشف أن هذا اللون من النظر في مجال الدين له جذور إسلامية واضحة، وفي هذا السياق يقرر الإمام القرطبي أن الجدل يكون إما لنصرة حق فهو جائز، وإما لنصرة باطل فهو غير جائز، ويقول: "والجدل في الدين محمود ولهذا جادل نوح والأنبياء قومهم حتى يظهر الحق، وأما الجدل لغير الحق حتى يظهر الباطل في صورة الحق فمذموم، وصاحبه في الدارين ملوم"¹. وفيما يلي نلقي نظرة على هذا النوع:

1) الرد الجائز:

* وردت الآيات في الرد الجائز على ثلاث ضروب²:

- آيات في الرد على صنوف المخالفين من الدهريين، والصابئة، والكفار، والمشركين، واليهود، والنصارى، والمبتدعين، وغيرهم.
- وإقامة الحجج والبراهين على وجود الله تعالى، وعلى وحدانيته في ربوبيته، وألوهيته، وأسمائه، وصفاته، وعلى البعث، وعلى النبوة، والرسالة.
- ومنها مجادلات الأنبياء والرسل لأممهم، والرد على المنكرين، والمتكبرين عن قبول الحق منهم، وفي مجالات متعددة.
- ما يأتي على السنة الكافرين من الشبه الباطلة، والدعاوى الكاذبة، فيردها سبحانه بالحجة والبرهان، والآية والسلطان.

¹ محمد ابن أحمد القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، تح: أحمد البردوني، وإبراهيم الطفيش، ط. 2 (القاهرة: دار الكتب المصرية 1384هـ-1964م) ج9، ص88.

² ابن عبد الله أبو زيد: الردود، ص24-25.

وأول من جادل بالباطل، ففاس قياسا فاسدا: إبليس - لعنه الله - فيما قال الله عنه:

﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ ۝١٢﴾ [الأعراف: 12].

- ما يأتي على طريق الحوار والإسترشاد.

وأول من سن الجدل في هذا: ملائكة الرحمان - عليهم السلام - قالوا:

﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ

مَا لَا تَعْلَمُونَ ۝٣٠﴾ [البقرة: 30].

والقيام بهذه الوظيفة الحراسية للدين، من الردود والمحاجة، تأتي بقوالب متعددة منها:

بلفظ "الجدال" وما تصرف منه، وقد وردت في القرآن (29) مرة.

وبلفظ "الحجة" وما تصرف منها، في (27) مرة.

وبلفظ "السلطان" في (33) مرة.

وبلفظ "البرهان" في (8) آيات في هذا الباب.

وهكذا من صنوف المحاجة، والتعبير، وإقامة البراهين على المخالفين طلبا للوصول إلى الحقيقة،

ومنه قوله تعالى: ﴿وجادلهم بالتي هي أحسن﴾.

وقوله تعالى: ﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن﴾.

كما نقل إلينا القرآن الكريم جدال نوح - عليه السلام - لقومه، وطول نفسه في ذلك

لإقناعهم بالحق حتى ضاقوا ذرعا لقوة حجته ﴿قَالُوا يَبْنَؤُا يَبْنَؤُا قَدْ جِئْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدْلَنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ

كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ ۝٣٢ قَالَ إِنَّمَا يَأْتِيكُمْ بِهِ اللَّهُ إِنْ شَاءَ وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ ۝٣٣﴾ [هود: 32-33]¹.

وفي القرآن الكريم آيات كثيرة أيضا، في تثبيت القائمين بهذا الواجب، وأمرهم بالصبر

والإستقامة، لقاء ما ينالهم من صنائع الأذى من صنوف المخالفين.

قال تعالى:

﴿تُبَلَّوْنَ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ وَلَتَسْمَعَنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا

أَذَى كَثِيرًا وَإِنْ تَصَبَّرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ ۝١٨٦﴾. [آل عمران: 186].

¹ عبد الرحمان حسن حبنكة الميداني: ضوابط المعرفة وأصول الإستدلال والمناظرة، د.ط (دمشق: دار القلم، د.ت) ص 363.

والرد المحمود واجب ومستحب لأنه جدال عن الحق، ورد الخطر الذي يترصد للمسلمين في خطبهم التبليغي والدفاعي- في ذات الوقت- عن الإسلام على الصعيدين¹:

1- الخطر الخارجي:

وهو ما يكاد للإسلام وللمسلمين من غزو يحطم في مقومات الأمة العقدية، والسلوكية والسياسية، ويشمل أصحاب الديانات.

2- الخطر الداخلي:

ويتمثل في خطر التصدع الداخلي في الأمة، بظهور فرق ومذاهب ابتعدت عن أصول الإسلام، مما يستوجب إعادتها إلى العمل بالكتاب والسنة، ومحاربة الضلالات. فالجدل لتبليغ دعوة الإسلام، ونصرة الحق لإقناع الناس يصبح عمل واجب كالقتال في سبيل الله، بخلاف الجدل المذموم.

2/ الرد المذموم:

من أمثلة ما ورد في القرآن الكريم من الرد المذموم²:

1) المجادلة بالباطل لدحض الحق:

وقد ذمها الله تعالى بقوله: ﴿وَجَدَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ﴾ [غافر: 5]

2) المجادلة في الحق بعد ما تبين:

وقد ذمها الله سبحانه وتعالى بقوله: ﴿يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ﴾ [الأنفال: 6].

3) المجادلة فيما لا يعلم الحاج:

وقد ذمها سبحانه بقوله: ﴿هَاتِمٌ هُوَ لَاءِ حُجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ﴾ [آل عمران: 66]. وفيه الأمر بالجدال لمن علم وأيقن، والنهي عن ذلك إذا كان ضعيف الحجّة، لئلا يقصر في نصرة الحق، وفي ذلك يقول ابن تيمية: "وقد ينهون عن المجادلة

¹ بكر ابن عبد الله أبو زيد: الردود، ص 50-51.

² المصدر نفسه، ص 52.

والمناظرة إذا كان المناظر ضعيف العلم بالحجة وجواب الشبهة، فيخاف عليه أن يفسده ذلك المضل...¹.

وعلى هذه الأنواع الآتية من أنواع المجادلة بالباطل، وما جرى مجراها، كالمجادلة بمتشابه القرآن، والمراء في القرآن، ومجادلات المنافقين، والجدل في بدعة، والجدل لتحقيق العناد... وهكذا من كل مجادلة تنصر الباطل، أو تفضي إلى نصرته، وتهضم الحق، وتحقق العناد: تنتزل النصوص من الكتاب والسنة، لتدم الجدل والمجادلة: (الرد والردود) - كقوله تعالى: ﴿وَيَعْلَمَ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِنَا مَا لَهُمْ مِنْ مَّحِيصٍ﴾ الشورى: 35].

﴿وَإِنْ يَرَوْا كَلَّ آيَةٍ لَّا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِن هَٰذَا إِلَّا بَلَاغٌ لَّكُم مِّنَ الْأَوَّلِينَ﴾ [الأنعام: 25].

ومعنى هذا أنه كلما نزلت آية من الآيات القرآنية لتعزيز صدق الدعوة، إلا وجاء الكافرون يجادلون النبي صلى الله عليه وسلم من منطلق الرفض والجحود لها².
وقول النبي صلى الله عليه وسلم في حديث أبي أمامة مرفوعاً:

"ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل، ثم قرأ: ﴿مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾ [الزخرف: 58].³

"... فإذا رأى العالم مثله يزل ويخطئ في شيء من الأصول والفروع، وجب عليه من حيث وجوب الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، دعاؤه عن الباطل وطريقه إلى الحق وطريق الرشد والصواب فيه، فإذا لح في خطابه، وثوى على المحق شبهته بما أمكنه من طريق البرهان، وحسن الجدل، فحصل - إذ ذاك - بينهما المجادلة، من حيث لم يجد بدا منها في تحقيق ما هو الحق، وتمحيص

¹ ابن تيمية تقي الدين: درء تعارض العقل والنقل، تح: محمد رشاد سالم، ط. 2 (السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية 1411هـ-1991م) ج 10، م 7، ص 173.

² محمد الكتاني: ثقافة الحوار في الإسلام من التأسيس إلى التأصيل، ص 127.

³ ابن ماجه محمد بن يزيد: السنن، تح: شعيب الأرنؤوطي وآخرون، ط 1 (د.ب: دار الرسالة العالمية، 1430هـ-2009م) كتاب: أبواب السنة، باب: اجتناب البدع والجدل، ج 1، ص 33، والترمذي: السنن، كتاب: أبواب تفسير القرآن، باب: من سورة الزخرف، ج 5، ص 232، حديث حسن صحيح.

ما هو الشبهة والباطل. وصار بذلك بهذا المعنى الجدال من أكد الواجبات، والنظر من أولى المهمات، وذلك يعم أحكام التوحيد والشريعة¹.

وعلى هذا يتضح أن المحاور أو المجادلة والتي هي أحسن وسيلة مهمة من وسائل تبليغ الحق، ونصرتة، ودفع الباطل، والهدف منها الوصول إلى الحقيقة، وهي في إطار الحركة الإسلامية أداة التصحيح، والبناء، والتقويم الذاتي. فالحوار أداة وعي مشتركة، وهو وسيلة من وسائل الشورى، والتناصح، والتعاون على البر والتقوى، وهذا هو طريق النضج وسبيل الكمال، ولن يتم تصحيح الأخطاء، وتدارك النقص، وتقويم المسيرة الشرعية والدعوية إلا إذا اتسعت صدورنا للحوار، وروضنا أنفسنا على قبول النقد والمراجعة².

والمتصفح للقرآن الكريم يجد كثيرا من الآيات في موضوع الحوار والجدل، وقد استعمل في نصوصه أسلوبا متميزا بالخطاب الإلهي، فهو يقتصر على الرد على المشركين والمكذبين باعتبار أن مواقفهم متضمنة لأنواع الردود، والمواقف، تاركا لنا استنتاج الدعوى من الرد عليها، موجزا التفاصيل المملة، فنجده يوظف ألفاظا دقيقة في الإشارة إلى أسباب الحوار، ودوافعه، وشروطه الموضوعية، ونتائجه (كلفظ الخلاف، البرهان، الدليل، الجدل والتي هي أحسن... وغيرها).

لقد قامت العلاقة الأساسية الأولى في هذا الوجود، وهي علاقة الخالق بال مخلوق وبدأت وتأسست واستمرت على أساس الحوار، وتجدر الملاحظة هنا أن علاقة الحوار هذه ليست قاصرة على المخلوقات العاقلة، بل شملت المخلوقات الغير عاقلة، فكما أسس الله علاقته مع الإنسان، والملائكة، والجن على مبدأ الحوار، ومنه مثلا قوله: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ...﴾ [ص: 71]، كذلك أسس الله علاقته مع الأرض، والسماء على مبدأ الحوار منها مثلا: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ إِنِّي نَادِيًا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا...﴾ [فصلت: 11]،

﴿وَإِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ...﴾ [الأحزاب: 72].

¹ ابن عبد الله أبو زيد: الردود، ص 23.

² أحمد ابن عبد الرحمان الصويان: الحوار أصوله المنهجية وآدابه السلوكية، ط. 1 (الرياض: دار الوطن للنشر 1413هـ) ص 28.

والأصل في "القول" و"العرض" هو الحوار، وقد قضى الله أن تستمر علاقته بمخلوقاته على أساس الحوار الإقناعي، وليس القهر والإكراه، وفي انسجام مع ذلك نجد أن سبحانه وتعالى ظل يحاور الإنسان، والجن من خلال رسالاته السماوية الحوارية منقولة إليهم من ملائكته ورسله، وقد أوردت لنا هذه الرسائل صوراً من حوارات رسل الله مع أقوامهم¹.

والدلالة الأساسية التي يخرج بها المسلم مما سبق بيانه من أن الله أسس "وبين علاقته بمخلوقاته على مبدأ الحوار، ولم يشأ أن يتحول عن هذا المبدأ بالرغم ما نعلم من سلبية استجابات أكثر البشر والجن لهذا الحوار، هي أن الله أراد أن يعلمنا عملياً ومن خلال القدوة أن النهج السليم في تأسيس وإدارة العلاقات في هذا الوجود هو تأسيسها وإدارتها على أساس مبدأ الحوار، ومن الواضح أن ذلك يستتبع أن تقيم المجموعة الحضارية الإسلامية علاقتها بكافة المجموعات الحضارية الأخرى على أساس مبدأ الحوار، وهذه الدلالة الأساسية المذكورة تؤكد أكثر العديد من النصوص الشرعية التي تأمر بحسن الحوار مع الناس كافة، مسلمين وغير مسلمين ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا...﴾ [البقرة: 83]².

2- مبادئ الحوار:

أ- التعددية الدينية:

التنوع الناتج عن التعدد في المجتمعات سواء في المعتقدات، أو الثقافات، أو سائر جوانب الحياة إنما هي سنة خلق الله عليها الخلق، وجعلها ميزة للتعرف بين الناس، ودافعاً لإثراء المعارف بين الشعوب. دليله من القرآن قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۗ ۝ ١٨ إِلَّا مَنْ رَجِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لِأُمَّلَانَ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾. [هود: 118].

وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا﴾ [يونس: 19].

¹ جعفر عبد السلام (إشراف): الإسلام وحوار الحضارات (عبد الملك منصور: دور المجموعة الحضارية الإسلامية في حوار الحضارات) ط 1 (القاهرة: دار البيان للطباعة والنشر والتوزيع، 1423هـ-2002م) ص 144-145.

² المصدر نفسه، الحضارات، ص 145.

فالاختلاف في الرأي سنة إلهية في طبيعة الإنسان، ومما تغيرت أبعاد الزمان والمكان من شأنها أن تنعكس على تغير المواقف والاتجاهات، لهذا فالاختلاف في صور متعددة لا يعني أن يؤدي بالضرورة إلى صراع وتقاتل، وإنما إلى تبادل المنافع، وإثراء الخبرات¹.

والحديث في الحوار يفترض فيه وجود فرقاء متعددين، ومن ثم فإن لم تكن هناك قناعة بالتعددية يستحيل الحديث عن أي لون من ألوان الحوار، والإسلام يرى التعددية ليست مجرد حق من حقوق الإنسان، وإنما يراها سنة من سنن الله في الكون البشري، فالأصل والعلة أن يكون هناك تعدد أو أن يكون هناك اختلاف، هذا هو التأسيس لقضية الحوار بين المسلمين وغيرهم².

إن الاعتراف بالتعددية هو اعتراف بالواقع الديني للشعوب، وإن كان هذا الواقع لا يتفق مع الدين الإسلامي، ذلك لأن الاعتراف يعد بحق شرطاً مهماً في الحوار بين الأديان، إذ لا يمكن أن يدخل الإنسان في حوار مع الآخر، وهو لا يعترف به، ومن هنا نجد الإسلام ينعي على اليهود والمسيحيين عدم اعترافهم بالدين الإسلامي في الوقت الذي نجده يحث أتباعه على الإيمان بالأنبياء، والكتب، والأديان التوحيدية السابقة³، والإشكالية التي تواجه التعايش بين الأفكار، والاجتهادات، واختلافها في عصرنا الراهن، هي في كيفية الانفتاح على أفكار الآخرين في المجتمع الواحد، وفي الاعتراف بالاختلاف، وهذا الاختلاف يتطلب التعايش على أسس التعددية التي يرتضيها الإسلام "ولا يعني التعايش القبول بنسق واحد من التفكير والسلوك، وصهر المجتمع في بوتقته، كما لا يعني التنازل عن الحق أو توزيعه على المتعاشين بنسبة متساوية، وفقاً لمفهوم التعددية الذي يفهمه الغرب، بل يعني أن يحتفظ كل طرف بوضعه الخاص، ويمارس نشاطه الديني، أو المذهبي، أو الفكري أو السياسي، في إطار الحقوق والحريات العامة التي يكفلها الإسلام بمضامينها المتوازنة والمرشدة، والتي لا تسمح لأي طرف بسلب حقوق الآخرين أو الإخلال بأمن المجتمع، مهما بلغت قوة هذا الطرف عدة وعدداً، والصورة المثلى للتعايش هي صورة دولة المدينة التي كان اليهودي والنصراني يعيشان

¹ جعفر عبد السلام: الإسلام وتطوير الخطاب الديني، ص 152، 157.

² المصدر السابق، الإسلام وحوار الحضارات، ص 165.

³ عبد الحليم آيت أمجوز: حوار الأديان، نشأته وأصوله وتطوره، ط 1 (الرباط: دار الأمان للنشر والتوزيع، 1433هـ-2012م) ص 249.

فيها بأمان إلى جانب المسلم، وفي كنف الدولة الإسلامية¹، مع كفالة حرية الاعتقاد. فلم يمارس أي ضغط على غير المسلمين للدخول في الإسلام، والالتزام بذلك مهما كان، لحرمة ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ﴾ [البقرة: 256]. وقوله تعالى: ﴿ أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴾ [يونس: 99].

والشواهد التاريخية على ذلك كثيرة، منها عهد النبي ﷺ إلى يهود المدينة إذ جاء فيه (و لا يفتنن يهودي عن يهوديته)²، وعهد النبي ﷺ إلى أهل نجران، ومما جاء فيها الأمر بعدم تغيير أسقف، أو راهب، أو كاهن عن منصبه. كما أكدت العهود من بعد النبي ﷺ وعلى يد خلفائه على حرية معتقدتهم، وحرمة معابدهم وشعائهم، وأن لا تسلب منهم حقوقهم ولا تنتقص. وإن من أعظم الشواهد الواقعية على حرية المعتقد في الإسلام، هو ما يرى الآن من أماكن العبادة، الكنائس، والمعابد، والأديرة، منتشرة داخل الدولة الإسلامية، وهي شواهد عيان على حرية التعبد. ونظرا لأهمية ما يعتقد الإنسان، شرع الله تعالى الجهاد، وجعله سببا للقتال لمداغة أهل الشرك والكفر على أماكن العبادة، وحماية لأتباعها³. وذلك في قوله تعالى: ﴿ أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقْتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ٣٩ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَدَمَتْ صُومُعٌ وَبَيْعٌ وَصَلَوْتُ وَمَسْجِدٌ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ٤٠ ﴾ [الحج: 39-40].

وإن كان البعض يعترض على صدق هذه النتائج التاريخية بدعوى أن الإسلام انتشر بالقوة والسيف، وفي ذلك نقض لشرط التعددية الدينية في المجتمع الواحد، وبالتالي نقض للحوار، والجواب على ذلك استمرار سلطانه السياسي والثقافي متناهما حتى بعد سقوط دولته الكبرى في بغداد في منتصف القرن الثالث عشر الميلادي، وسقوط دولة قرطبة في الأندلس قبل ذلك، واعتناق الغالبون على دولته لهذا الدين من السلاجقة والأتراك، والمغول. ولا يمكن تفسير هذه الظاهرة التاريخية التي

¹ عبد الله علي العليان: حوار الحضارات في القرن الحادي والعشرين، ط1 (عمان: دار الفارس للنشر والتوزيع، سنة 2004) ص 184.

² -أحمد بن الحسين البيهقي: السنن الكبرى، تح: محمد عبد القادر عطا، ط3 (بيروت: دار الكتب العلمية 1425هـ-2003م) ج9، ص325.

³ -أبو داود سليمان بن الأشعث: المراسيل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ط1 (بيروت: مؤسسة الرسالة 1408هـ) ج1، ص133

³ بسم عجك: الحوار الإسلامي المسيحي، ص45-48.

تحققت في عالم واسع ممتد الأطراف، بغير قدرة الإسلام على الإقناع، وعلى تكريم الإنسان، ورعاية حقوقه على أساس العدل والمساواة، لا على أساس الأجناس، والألوان، والعصبيات القومية فكانت هذه الخصائص التي توفرت للإسلام دافعا لبعض المستشرقين المنصفين للإقرار بفضل هذا الدين، ومنهم توماس أرنولد (1930) الذي علل انتشار الإسلام بكونه كان دين رسالة إنسانية، صدقت كل الأديان السماوية السابقة من غير تمييز عرقي مهما كان. وبأن القرآن انتهج سبيل الدعوة والإقناع، ونهى عن الإكراه في الدين، مما كفل بقاء عدد من العقائد في البلدان التي فتحها المسلمون بما فيها الجوسية، فضلا عن اليهودية والمسيحية. إذا الإسلام كان يمثل دعوة لتحرير الإنسان من العبودية لغير الله، فهو لم يقبل الكهنوت ولا تنصيب وسطاء بين الخالق والمخلوق¹.

وقد كان من نتائج ذلك صور التعايش والتعدد في العصور الإسلامية الأولى، سيما العصر العباسي داخل المجتمع الإسلامي، حيث كانت تدور عشرات المناظرات بين أئمة المذاهب الإسلامية، وبين المسلمين وأصحاب الديانات الأخرى. وإذا كانت حواراتهم أخلاقهم السمحة وقبولهم للاختلاف في جو من تعايش الأفكار والاجتهادات، فلأن المجتمع الإسلامي آنذاك بكافة الاختلافات الجغرافية، والمكانية، والفكرية، والعقائدية يبقى مجتمعاً متفتحا، لأن الإسلام لا يقيم العلاقات على أساس التعصب العنصري أو الطائفي، أو الديني المغلق، بل على التعارف وبناء العلاقات، والروابط، والسواسية والتآلف². مما يوسع آفاق الفهم والتعاون الخلاق مع الآخرين، وتجاوز الفروق الدينية والعرقية، وتوقف ذلك على الفهم الموضوعي للعقائد، والمذاهب المعاصرة، لأنه يشكل واحدا من الأسس المهمة لذلك التطوع وهذا يؤصل لثقافة الحوار مع الآخر.

ب - التسامح:

التسامح مشتق من كلمة سمح وهو يستخدم أحيانا لاحتواء فكرة المرونة، والحاجة إلى التسامح - في سير الحوار- تعني سلوك سبيل اليسر وتعدد المفارقات الدينية داخل المجتمع الواحد³. إن العدل يقتضي المساواة، أما إعطاء الأولوية للغير داخل المساواة فذاك هو التسامح.

¹ محمد الكتاني: ثقافة الحوار في الإسلام من التأسيس إلى التأصيل، ص 231.

² عبد الله علي العليان: حوار الحضارات، ص 184.

³ المصدر نفسه: ص 115.

و التسامح حين يقرن بالعدل بهذا المعنى يتعد عن أن يكون معناه التساهل مع الغير أو الترخيص له بكذا أو كذا، الشيء الذي يضع المسامح في وضعية أعلى من المسامح له¹. وانطلاقاً من هذا المطلب فنحن مطالبون أخلاقياً ودينياً أن نكون متسامحين مع كل البشر بغض النظر عن انتماءاتهم العرقية، والثقافية، والدينية، والإيديولوجية²، خاصة أن الإسلام دين منفتح على كل الشعوب، سعياً نحو نظام يضمن للإنسانية العدل، والأمن والاستقرار. ولا يكفي الإسلام بتعليم أتباعه هذا التسامح الشامل بوصفه شرطاً من شروط الإسلام الضروري للمجتمع الإنساني، بل يطلب منهم أيضاً الالتزام بالسلوك العادل الذي لا يقبل بالآخر فحسب، بل يحترم ثقافته وعقيدته وخصوصياته الحضارية، وخير وصف يمكن أن نطلقه على هذا التسامح أنه تسامح إيجابي، وليس تسامحاً حيادياً³، وفي هذا يقول القرآن الكريم: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَنُقَسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾⁴ [المتحنة: 08].

فكان نتيجة التسامح الديني الذي مارسه المسلمون في الأندلس، أن ظلت تنظيمات الكنيسة بعد الفتح كما هي دون تغيير، باستثناء تغير بعض أسماء الوظائف تبعاً لاستعراب ألسنة الناس، كما أبقى المسلمون على كافة المؤسسات ذات الصبغة الدينية دون أن يمسوها بسوء، مثل الأديرة والمصليات، واحتفظ رجال الدين بملابسهم وأزيائهم، وإن كان ذلك تغير منهم لاستعراهم وتأثرهم بالحضارة الإسلامية الشرقية، في اللسان، وطرق المعيشة، وفي المأكل، والملبس، ودخول البعض منهم في دين الإسلام. كما حافظ المسلمون على الملكيات الخاصة، وقد كان بإمكانهم السيطرة عليها⁴.

كما اهتم الإسلام بتوفير الحياة الكريمة لكل من ينطوي تحت رايته من غير المسلمين، فهذا يهودي رآه أمير المؤمنين عمر ابن الخطاب -رضي الله عنه- يسأل الناس، فتعجب من تصرفه وسأله

¹ محمد عابد الجابري: التسامح بين الفلسفة والدين والإيديولوجيا، كتاب قضايا الفكر المعاصر، ط1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية 1997 م) ص29-30.

² محمود حمدي زقروق: الإسلام وقضايا الحوار، ط1 (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية 1423-2002) ص209.

³ المصدر نفسه، ص209.

⁴ عبد الواحد ذنون طه: أبحاث في تاريخ المغرب والأندلس وصور من التواصل الحضاري مع المشرق، ط1 (الأردن: دار الحامد للنشر والتوزيع 1435هـ-2014م) ص254-257.

عن سببه، فقال: " الجزية والحاجة والسنن "، فأخذ بيده وتوجه به إلى خازن بيت المال، فقال له: "أنظر هذا وضرباءه: فوالله ما أنصفناه أن أكلنا شبيبته ثم نخذله عند الهرم ﴿﴾ إنما الصدقات للفقراء والمساكين... ﴿﴾ ووضع عنه الجزية وعن ضربائه".¹

وإذا نظرنا إلى رؤية الإسلام إلى التسامح، فإننا نجد أنه ارتفع بهذه الرؤية إلى مستوى رفيع قلما نجده في الكثير من الحضارات والديانات، وقد اعترف بهذا الارتفاع بالتسامح الكثير من المستشرقين والباحثين الغربيين، ومن هؤلاء المستشرق (برنارد لويس) ، وهو من الغلاة الكارهين للإسلام، لكنه لم يجد مناصاً من الاعتراف بأنه نادراً ما نجد في الإسلام مذابح أو انفجارات، أو حرائق، أو إجبار على تغيير العقيدة.²

وهذا يعني أن الإسلام يكفل للجميع الحياة الكريمة والحرية الدينية ويتسع لجميع فئات المجتمع دون استثناء، ولكي يكون الحوار فاعلاً فإن الإسلام يخطط لمعالم الاتجاه السليم لتحقيق أهداف الحوار الناجح.

3- الحوار الناجح:

الحوار المثمر لا بد أن يخضع لمجموعة من العمليات التي تضع طريقاً واضحاً للعالم لمسار الطرفين المتحاورين، ينظم من خلاله الحوار، وتوضع القضايا والأفكار موضع المناقشة أو البحث لتكون محددة حتى تضبط مسار القضية المطروحة، وتكون النتائج سليمة من خلال هذه المنهجية الواضحة³، لتحقيق للحوار منطلقاته الإيجابية. فالحوار أسلوب حضاري يهدف للوصول إلى الحقيقة، وهو أفضل وسيلة لمعالجة حركة الصراع في القضايا الفكرية والسياسية والاجتماعية والدينية.

¹ أبو يوسف يعقوب ابن إبراهيم: الخراج، تح: طه عبد الرؤوف سعد، وسعد حسن محمد د.ط (دب: المكتبة الأزهرية للتراث، دت) ص 139، وجعفر عبد السلام: الإسلام وحوار الحضارات، ص 155.

² عبد الله علي العليان (وآخرون): الأنصاري وسيبولوجيا الأزمة، ط1، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000) ص 166. نقلاً عن: عبد الله علي العليان: حوار الحضارات في القرن الواحد والعشرين ص 185-186.

³ محمد الفاضل بن علي اللافي: تأصيل الحوار الديني، ص 80.

ومن أولويات منهجية الحوار التجرد والابتعاد عن الأحكام المسبقة بهدف الوصول إلى الحقيقة المتبغاة، وإيصال الطرف الآخر إليها، وليس استهداف التغلب عليه وهزيمته، وإظهاره بمظهر العاجز والمغلوب، وهو ما وضعه المنهج القرآني¹، متمثلاً في جانبه التطبيقي في سنة النبي ﷺ. وحتى نضمن مسار الحوار الفاعل اشترط الباحثون مجموعة من الشروط يلتزم بها كل طرف- وإن كانت هذه الاشتراطات قد تعددت عند الكثير من الباحثين- فالعرض سيقصر على أهمها من خلال النقاط التالية:

أ- المساواة:

الحوار كما هو معروف يقتضي أن يكون هناك طرفان أو أكثر كل منهما ند للآخر فليس هناك حوار حقيقي بين طرف يفرض إرادته ويملي شروطه وطرف ضعيف لا حول له ولا قوة². بل لا بد من تساوي الأطراف المتحاورة من حيث الإعتبار والندية، والمساواة، والإرادة المشتركة بينهما، وهذا التكافؤ مثلاً لا يقاس بمعايير سياسية أو عسكرية أو اقتصادية، فهذه وتلك تخضع بطبيعتها لتقلبات الظروف والأحوال الدولية. وإنما يقاس التكافؤ في الحقيقة بمقدار ما قدمته حضارة ما لكل الأمم والشعوب من منجزات، ويمدى ما أسهمت به في تنمية الوجود الإنساني وتطويره، وإمداده بالقيم الروحية والأخلاقية على مر التاريخ³.

هذا الشرط الذي يراه البعض هو الأجدد لنجاح الحوار وتفعيله، لأنه البديل عن التمايز والتفاوت في مستويات المتحاورين بحيث لا يحس أحدهما بالدونية⁴.

إذ لا بد من مناخ مناسب للحوار يتعد عن الأحكام المسبقة والمفاهيم المغلوطة لذلك فإن أي حوار يراد له النجاح لا يجوز أن تكون غايته العمل على إلغاء الطرف الآخر أو استبعاده، أو التقليل من شأنه، وإذا كان الإسلام يعترف باليهودية والنصرانية في هذا الإطار، فهم لا يعترفون بالإسلام

¹ المصدر السابق، حوار الحضارات في القرن الحادي والعشرين، ص 79.

² المصدر نفسه، ص 80.

³ عطية فتحي الويشي: حوار الحضارات إشكالية التصادم وآفاق الحوار، تقديم: محمد عمارة، ط1 الكويت: مكتبة المنار الإسلامية، 2001) ص 274.

⁴ المصدر السابق، ص 80.

كدين سماوي، ومع غياب هذا الشرط فلا اعتراف بالآخر ولا بالتعددية، ولا إمكانية قيام حوار حقيقي بين الأديان¹، كما يرى البعض.

فمنطلق الحوار هو الاحترام المتبادل والمساواة التامة بين الأطراف، ولا يعني الحوار بأي حال من الأحوال محو الهوية الخاصة لكل من الديانات الثلاث، أو تنازل أصحابها عن بعض معتقداتهم لصالح أي طرف، أو إلغاء الخصوصيات التي يتمتع بها كل دين²، إلا إذا كانت قناعات شخصية في إطار الحوار الموضوعي المهادف للوصول إلى الحق.

التكافؤ والمساواة في الحوار من هذا المنطلق، هما الطريقة الممكنة لبناء مقومات التفاهم والانفتاح على الآخر، بحيث يفهم كل طرف من أطراف الحوار غيره، وينفتح على آرائه وأفكاره والتعرف على آلياته في التفكير، ومنطقه الذي يحمله عن الآخر، حتى يمكن إزالة الأحكام المسبقة والأفكار غير الصحيحة لتتقارب الآراء، وينجح الحوار بمستوياته العادلة³.

وبالرغم من غياب هذه الشروط في بداية الدعوة الإسلامية، حيث لا ندية ولا مساواة حاور الرسول ﷺ كفار قريش وقاتل العرب، وهو في أشد حالات ضعفه البشري (اللهم إليك أشكو ضعف قوتي وقلة حيلتي وهواني على الناس...) ⁴، وقد حاور جعفر بن أبي طالب رضي الله عنه النجاشي، وأساقفته، وهو مطارد من أهله وقومه، فأثر بصدق بيانه وقوة حجته، ومهارته على النجاشي، ومن حوله حتى أبكاهم، وجعلهم يقتنعون بعدالة قضية المهاجرين، وأنهم جديرون بالنصرة والحماية. فكان الحوار يومها سلاحاً حاسماً في رد المكيدة القرشية التي دبروها ليرد النجاشي إليهم جعفر بن أبي طالب، وصحبه من المهاجرين إلى الحبشة، والأمثلة كثيرة وكلها تؤكد بطلان مقولة

¹ جعفر عبد السلام (الإشراف): الإسلام وحوار الحضارات، ص 170.

² المصدر نفسه، ص 170.

³ محمد القضاة: أسس الحوار مع الآخر وأهميته في الفكر الإسلامي (مبحث ضوابط الحوار: تحديد آليات التعامل) <https://alhiwartoday.net> يوم 14/06/2019.

⁴ سليمان بن أحمد الطبراني: المعجم الكبير، تح: مجموعة من الباحثين، إشراف: سعد بن عبد الله الحميد، وخالد بن عبد الرحمن الجريسي، دط (دب: دد، دت) ج14، ص139،

-علاء الدين علي المتقي الهندي: كثر العمال في سنن الأقوال والأفعال ط5 (دب: مؤسسة الرسالة 1401هـ-1981م) الفصل6: جوامع الأدعية، ج2، ص175.

تكافؤ الإمكانيات كشرط لازم للحوار مع الآخر¹. وبالتالي تصبح هذه الدعوى فيها مزيدة على منهج رسول الله ﷺ.

كما أن تاريخ الأنبياء يكشف عن حوار أقوامهم من الحكام، والمتكبرين، والطغاة وكانوا عليهم السلام الطرف الأضعف بمقاييس القوة والندية، ولكن الحوار والجدل والبرهان ثم الإقناع جعل لدعوتهم التأثير والأثر، بعكس الجبابرة والطغاة، ولنا في دعوة الرسول ﷺ وهو الأسوة الحسنة، كيف حاور المشركين وهو الطرف الأضعف، وبالحوار زرع قناعاتهم الاعتقادية المشركة، وانتصرت دعوته بتأييد الله عزوجل في النهاية، ولذلك فالحوار يطلب لذاته، بغض النظر عن المعايير والاشتراطات وإن كانت وجيهة ومقبولة².

والإشكالية المطروحة الآن هي: "أن بعض الكتاب والباحثين العرب يعتقدون أن الحوار مع الآخر لا فائدة منه، فإن هذا الحوار يفتقد لأهم شروطه، وهو الندية"، وهذا السبب جعل الغرب ينطلق في خطابه وسياسته إزاء العالم الإسلامي من منطلقات الفرض والهيمنة³. كما سيكون الحوار غطاء مهذبا لموقف الإملاء.

إن هذا الشرط في عصرنا الراهن غير متحقق، أو مختل واقعيا إذا ما استبعدنا الرصيد الحضاري التاريخي مثلا للعرب والمسلمين، فالتكافؤ من هذا الجانب لا يلقي الإهتمام لدى الآخر، خاصة الغرب الذي لا يؤمن إلا بتفوقه ومركزيته، فالغربيون لا ينظرون تلك النظرة العادلة إلى حقائق الإسلام كدين ورؤية حضارية متكاملة، وإنما ينظرون إلى الإسلام من خلال واقعنا مجردا من الظروف العديدة التي عملت على تكوين هذا الواقع، ومنها الهجمة الاستعمارية التي عملت على تكريس التخلف والتراجع الحضاري، وفي مقدمة ذلك عجز العالم الإسلامي سياسيا عن تحقيق تنمية بشرية تقوم على تكوين إنسان هذه الحضارة وتحويله كامل حقوقه، فضلا عن عجز العالم الإسلامي عن تفعيل قيمه الأخلاقية في حياته اليومية وعلاقاته الإجتماعية، وعجزه عن تحقيق التضامن والاتحاد بين أقطاره، بصورة إيجابية تستطيع فرض ثقلها في هذا الحوار، في عصر لا وزن فيه إلا للتكتلات

¹ عبد الله بن علي العليان: الإلتباس في مسألة الحوار مع الغرب <http://www.alwatan.com> يوم 2019/06/14

² عبد الله بن علي العليان: حوار الحضارات في القرن الحادي والعشرين، ص 200.

³ المصدر نفسه، ص 199.

الجهوية والإقليمية، التي تضع ثقلها البشري وقدراتها الاقتصادية، وتكاملها الصناعي في سياق الحوار في ما بينها¹.

وإن كان البعض يخلط بين الحوار والتفاوض، فالحوار أحياناً لا يتطلب تلك الندية الصارمة، والإجراءات المعقدة للحوار، فالحوار على سبيل المثال نشأ في العصر الإسلامي الأول في غياب كامل للتكافؤ، ومع ذلك تحقق للحوار في ذلك الوقت النجاح الباهر²، نظر السماحة الإسلام وتعامله مع الناس على اختلاف دياناتهم بالمساواة، والعدل، وكفالة الحرية الدينية، بالرغم من أنه كان طرف قوي استجمع مكونات الحضارة بأتم معناها. بخلاف الوضع اليوم، فالذي يقف في موضع قوة هو الغرب، وهو لا يملك هذه الروح الإنسانية، بل إنه إن لم يحمل سلاحاً، فهو يسخر من الجهود والطاقات للحرب النفسية التي تعمل على إبقاء الطرف المقابل ضعيفاً سياسياً، واقتصادياً، وثقافياً، وحتى دينياً، ونحن نرى اليوم الحملة المسعورة التي تشن ضد الإسلام، وتسخر طاقات مالية، وبشرية هائلة لتشويه صورته، والطعن في أصوله. فنشأ التحذير من الحوار لاعتباره صورة جديدة للاستعمار الثقافي، يريد بها الغرب أن يلج داخل حصون المسلمين العقائدية، والثقافية، والفكرية.

فالمسألة إذا لم تعد تتعلق بشرط الندية، بالقدر الذي أصبحت سياسة غربية تريد أن تظال المسلمين وتحتويهم، وهذا الافتراض يعضد بالارتياح اتجاه قضية الحوار الإسلامي المسيحي، لأنها في أغلب الأحوال خلال هذا القرن، كانت الدعوة تنبع من قبل الكنيسة المسيحية في الغرب-الفاتيكان ومجلس الكنائس العالمي-، وتبرز علاقة الحوار بالتبشير من خلال ما جرى في المجمع الفاتيكاني الثاني من محاولات لمقاومة التزعة الرامية إلى جعل الحوار ذا طابع إنجيلي، تبشيري، فقد ورد في بيان المجمع المذكور في أحد مقرراته، والذي عالج موضوع "علاقة الكنيسة مع الديانات غير المسيحية" موقف الكنيسة الكاثوليكية الرسمي واضحاً حول هذه المسألة، فقد أثبت أن "الحوار الحقيقي يشكل إنجيلية مجد ذاتها"³. فكان التحليل يخلص إلى نتيجة التأكيد على أن الحوار ما هو إلا وجه من وجوه التنصير،

¹ محمد الكتاني: "حوار الحضارات بين الحقيقة والوهم"، جريدة الحياة، العدد (7649) تاريخ 7 نوفمبر 1999م، ص 10، نقلاً عن: حوار الحضارات في القرن الحادي والعشرون، ص 80-81.

² المصدر نفسه، حوار الحضارات في القرن الحادي والعشرون، ص 81.

³ أليكسي جورافسكي: الإسلام والمسيحية من التنافس والتصادم إلى الحوار والتفاهم، تر: خلف محمد الجراد ط2 (دمشق: دار الفكر 2000م) ص 162.

والتبشير بالمسيحية بين صفوف المسلمين¹. وفي هذا الشأن يعلن "بواكيم نانافاروفالز" باسم الفاتيكان أن أعداد الكاثوليك الأفارقة في زيادة مضطردة، ففي عام 1901 من بداية القرن المنفرد كان 1.1 مليون كاثوليكي فقط في كل إفريقيا يشكلون 1% من سكان القارة، ثم ارتفع العدد إلى حوالي مليون كاثوليكي سنويا، وأصبح مجموع الكاثوليك يبلغ 25 مليون أو 16% من مجموع سكان القارة، والعدد في تصاعد مستمر مع نشاط الحركات التنصيرية خاصة بعد زيارة بابا الفاتيكان لدول إفريقيا، حيث قدم لثلاثة رؤساء معاهدة مكتوبة تتضمن وعدا بمساندة الكنيسة الكاثوليكية لأنظمتهم، مقابل مزيد من التسهيلات للعمل التنصيري في وجه ما أسماه بالشعور الإسلامي المتنامي في بلادهم².

وإذا كانت محاذير الحوار ترتبط بعرض المسيحية بين المسلمين، فهذا الأمر لا يتطلب معارضة الحوار، بل "تصبح مهمة المشاركين فيه أكثر دقة، وجهدا لبيان حقيقة المسيحية، وما لحقها من تحريف، وتقديم الإسلام على صورته الصحيحة، والعمل على إبعاد الحوار من الانحراف عن هدفه الأسمى، وحمايته من أن يكون أداة تخدم أهداف المسيحية في العالم³.

ولئن تعددت محاذير الحوار لأجل التستر على التنصير، أو لأجل احتواء الأمة الإسلامية، فإن طريق الدعوة إلى الله لا يخل من التحديات والمخاطر، والمسلم مكلف بإيجاد حلولاً للمشاكل التي تعترض سبيله، كما أنه على الهيئات والمراكز التي تشرف على الحوار وتوجهه أن تتخير الرجال الأكفاء، والمتخصصون المتمرسون، لإيصال الإسلام على صورته الحقيقية بوسائل تتناسب مع أهداف العقيدة ومصالح الأمة، خاصة أن الإسلام بمصادره المرجعية يقدم لنا الدرس المستمر من خلال تجارب الأنبياء في عهد الرسالات مادة ثرية في الحوار، ويضع لنا الضوابط الشرعية التي تمكن المسلم من الانفتاح على العالم باختلاف أعراقه، وأديانه، وثقافته، وتحصن دين الإسلام - في ذات الوقت - من الدوبان داخل الدعوات الفلسفية الهدامة، أو الأديان المحرفة، بما يكفل لهذا الدين الاستمرار والتمدد داخل المجتمعات الإنسانية.

¹ بسام عحك: الحوار الإسلامي المسيحي، ص 419.

² محمد الطهطاوي: الميزان في مقارنة الأديان، ط2 (دمشق: دار القلم 1423هـ-2002م) ص 273.

³ المصدر السابق، ص 425.

ب- آداب الحوار:

من شروط الحوار السعي اللازم لإيجاد مناخ هادئ للمتحاورين في نطاق معطيات وآفاق لا تستفز شعور الآخر، ولا تصدمه بإثارة مواقف وآراء تشعل الأجواء، وتثير الانفعال مما يجبط مقتضيات الحوار الذي تسعى إليه الأطراف المتحاور¹.

ومراعاة لهذا الجانب الحساس جاءت نصوص القرآن تلزم المسلم بآداب الحوار ﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن﴾، حرصا على توفير الأجواء الهادئة لسير الحوار في جو يساعد على الابتعاد عن الصخب، والنقاش الحاد، أو الإساءة إلى العقائد المخالفة خاصة في المجتمعات المتعددة الأديان. إذ يجب التأسي بأدب القرآن الذي يقدم لنا الدرس الخطابي، فبالرغم من تحريم وتجريم الإسلام لعبادة الأصنام، فقد نهى الله عن سب الأصنام التي يعبدها المشركون، حتى لا يقابل المشركون هذا السب بالإساءة إلى المسلمين بسب الله، قال تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِّكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ١٠٨﴾ [الأنعام: 108].

فأمر الدعوة لله غير خاضع لاعتبارات عاطفية أو حماسية فحسب، وإنما ينبغي أن يخضع لمنهجية، وتخطيط، وفهم علمي لفقهاء الشرع، وفقه الواقع، فقد يؤدي الحوار الغير متعقل إلى إثارة الفتن²، وبالتالي بعد الشقة بين المتحاورين.

ولكي نضبط آداب الحوار ومفاهيمه في المخالفة والمجادلة، أسلوبا، وممارسة، نرجع إلى القرآن الكريم، مرجعية النص الشرعي الذي انطلق منه الحوار الإسلامي المتأدب، لنستقي جملة من المستلزمات الضرورية لأدب الحوار بين المتحاورين³. ركز القرآن على أسلوب حكيم، وأطلق عليه عبارة: (التي هي أحسن).

كطابع طبع كل أساليب الحوار ووسائله، يقول الله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ ٣٣﴾ وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ

¹ عبد الله علي العليان: حوار الحضارات في القرن الحادي والعشرين، ص 84.

² المصدر نفسه، ص 84.

³ المصدر نفسه، ص 99.

فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ ٣٤ وَمَا يُلْقِيهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلْقِيهَا إِلَّا ذُو حِزْبٍ عَظِيمٍ ٣٥ ﴿﴾ [فصلت: 33-35].

فالهدف من الحوار الكلامي هو معرفة الحقيقة، والتوصل إليها، وتبصير الواقف عليها الطرف الآخر من خلال أدلته التي رجحت لديه، وذلك باستخدام الحوار البريء من التعصب، الخالي من العنف، والانفعال الذي يصرف النفوس، والأفكار عن تفهم الحق والتسليم به، ولو انكشف لها واضحا جليا¹.

فالكلمة في الخطاب التي يركز عليها الحوار بين أطرافه، مراجعة ومواجهة كما يقول الدكتور محمود عكام "ليست مطلقة ولا حرة من قيد يقيها سمة إنسانية لائقة، فليس القصد في الحوار أن تتكلم، ولكن القصد والمطلوب أن تصبر على كلام الآخر، فلا تستخدم في مواجهته، ولو كان ما يصدر عنه غير لائق إلا اللائق: ﴿وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَمًا ٦٣﴾ [الفرقان: 63].

إن الكلمة الأساس في الحوار هي التي تستتبع كلمة أخرى، ولا تفضي إلى حنق أو إثارة، لأن الكلمة في انطلاقتها، وغايتها نوعان: فقد تكون أداة فتك وفتنة، وقد تكون سبيل مواصلة إنسانية، ولم أقل سبيل اتفاق، لأن التواصل بالكلمة، وبغض النظر عن الاتفاق أو عدمه هو غاية الحوار: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ [البقرة: 83].

و"من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيرا أو ليصمت"²، كما قال ﷺ. واتباع غير هذا السبيل مفض إلى تمكين التعصب، وينسحب هذا على كل أنواع الغلظة، التي تتجلى في عدد من المآخذ تعود سلبا على سير عملية الحوار، ومن ذلك:

- ﴿ استعمال حجة القوة عوض قوة الحجة لعدم القناعة بالحوار المتحضر.
- ﴿ عدم إفساح المجال للمحاور أثناء عرض حجته، بمقاطعته، والتشويش عليه.
- ﴿ إقحام مواضيع جانبية في مسألة الحوار المحورية، كمحاولة لإبعاد المحاور والتلبس عليه.

¹ عبد الرحمان حبنكة الميداني: ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ص 361-362.

² محمد بن إسماعيل البخاري: الصحيح، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط 1 (دب: دار طوق النجاة 1422هـ) كتاب: الرقاق، باب: حفظ اللسان، ج 8، ص 100.

-مسلم أبو الحسن ابن الحجاج: المسند الصحيح، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دط (بيروت: دار إحياء التراث العربي، دت)، كتاب: الإيمان، باب: الحث على إكرام الجار والضيف، ج 1، ص 68

كح الطعن في الحجج والأدلة المقدمة دون تبرير علمي واضح لدى المحاور الآخر¹.
 وشتان بين كلمة مرغوبة تعني الخير وتحمله، وبين كلمة أخرى تعني الشر وتسوقه: "إن العبد ليتكلم بالكلمة من سخط الله لا يلقي لها بالاً يهوي بها في جهنم"²، أو كما قال محمد ﷺ.
 والنص يختار في خطاب الناس حسن القول الذي يعبر عن اللين، والتلطف، والرفق بالمخاطب بعيداً عن الشدة والعنف، ليشير إلى نتائجه الإيجابية التي تتمثل في تحويل الأعداء إلى أصدقاء، موالون لك في الفكر، والموقف، وشرطه الأساسي هو الصبر والوعي الإيماني، وقد جاء التأكيد على هذا الأسلوب الرفيع في مواضع كثيرة من النص القرآني تأكيداً على طبيعة الأسلوب الإسلامي في الحوار، منه قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِّهِمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [النحل: 125].
 وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [العنكبوت: 46].
 أسلوب من أساليب المعاملة في القرآن الكريم لكل ما يلتقي من كلمات الطيبة واللين واختيار الطرق المرنة الموصلة إلى الحق، لتقرب الأفكار إلى دائرة مفاهيمه وأحكامه، بعيداً عن المعاني السلبية القاسية، انطلاقاً من القاعدة الإسلامية التي تعتبر موضوع الحوار بمختلف مستوياته، ومجالاته وسيلة من وسائل الحركة المنفتحة للوصول إلى الهدف الذي تختصره كلمات الإيمان بالحق والوقوف معه، والعمل على حشد أكبر عدد ممكن من الناس للارتباط به، والانسجام معه³.

¹ عمار جيدل: حوار الحضارات ومؤهلات الإسلام في التأسيس للتواصل الإنساني ط1 (عمان: دار الحامد للنشر والتوزيع 2003 م)، ص 59-60.

² البخاري: الصحيح، كتاب: الرقاق، باب حفظ اللسان، ج8، ص101،

- مسلم ابن الحجاج: المسند الصحيح، كتاب اللقطة، باب: الضيافة ونحوها، ج3، ص1352.

- إسماعيل بن محمد قوام السنة: الترغيب والترهيب، تح: أيمن بن صالح بن شعبان، ط1 (القاهرة: دار الحديث 1414 هـ-1993 م) باب الترغيب في الصمت وحفظ اللسان، ج2، ص337.

³ آية الله السيد محمد حسين فضل الله: في آفاق الحوار الإسلامي المسيحي، ط1 (د، ب: دار الملاك للطباعة والنشر، 1414هـ-1994م) ص 17، وعبد الحليم آيت أمجوس: حوار الأديان نشأته وأصوله وتطوره، ص 256.

وفي هاتين الآيتين دعوة صريحة إلى الجدل والتي هي أحسن، وهذا يتطلب اتباع أفضل الأساليب وأحسنها في إقناع الخصم بالفكرة التي يدور حولها الحوار، بحيث يبقى الداعية إلى الله في ملاحظة جادة واعية لمختلف الأساليب المطروحة، ليختار منها الأفضل سواء في الكلمات التي يستخدمها، أو المعاني التي يعبر عنها.

ويضرب لنا القرآن الكريم المثال لأسلوب الحوار على أرضية الواقع، نختار من ذلك ما دار بين سيدنا موسى عليه السلام، وفرعون في قوله تعالى: ﴿أَذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ ٤٣ فَقَوْلًا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ ٤٤﴾ [طه: 42-44].

فقولاً له قولاً ليئناً "إذ من عادة الجبابرة إذا غلظ لهم في الوعظ أن يزدادوا علواً وتكبراً، والمقصود من الدعوة حصول النفع لا حصول زيادة الضرر، فلهذا أمر الله - تعالى - بالرفق"¹.

فالداعية يبذل غاية الجهد في الإقناع ليعلم أن الهداية قد تتحقق، وقد لا تتحقق، وقد يحصل بعضها من الهداية، وذلك واضح في قوله تعالى: ﴿لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ ٤٤﴾²، فإن لم يرجع فرعون من إنكار إلى الإقرار بالحق، يحصل في قلبه الخوف.

فالآداب الإيجابية في الحوار، لها من الآثار الطيبة التي تسهم في بلورة معطيات وأسس ناجحة لحوار يتسم بالانفتاح، والقبول لدى كل الأطراف المتحاورة، وهذا الأسلوب أيضاً في اللين، والقول الحسن في الخطاب والمحاورة، يتجلى في التأدب، والصبر، والحلم والتودد، والنصح، والهدوء، والرفق في غير غلو، ولا عناد، ولا تعصب، ولا تشدد. ومن الأمثلة في هذا الأسلوب الرائع، ما رواه لنا أيضاً القرآن الكريم في الحوار الذي دار بين نبي الله إبراهيم وأبيه، وهو يريد إقناعه بالتوحيد إذ قال له: ﴿وَأذْكَرُ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا ٤١ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا ٤٢ يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا ٤٣ يَا أَبَتِ لِمَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا ٤٤ يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِّنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا ٤٥ قَالَ أَرَأَيْتَ أَنْتَ عَنْ ءَالِهَتِي يَا إِبْرَاهِيمُ لَئِن لَّمْ تَنْتَهِ لَأَرْجُمَنَّكَ وَأَهْجُرَنِي ٤٦ قَالَ سَلِّمْ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا ٤٧ وَأَعْتَرْتُكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِن دُونِ

¹ الفخر الدين الرازي: التفسير الكبير، ط1 (بيروت: دار الفكر 1401هـ-1981م) م11، ج22، ص58.

² المصدر نفسه، ص59.

اللَّهُ وَأَدْعُوا رَبِّي عَسَىٰ أَلَّا أَكُونَ بِدُعَاءِ رَبِّي شَقِيًّا ﴿٤١﴾ [مریم: 41-48]، فقد استعمل صيغة "أبت" في مخاطبة والده، وهي صيغة تحذف فيها ياء المتكلم من "أبي" وتعوض بالتاء، ولا تستعمل إلا في نداء الأب والأم، وتكون بكسر التاء أو فتحها، ويمكن إشباعها عند الفتح، وتدل على التحجب والتلطف، بما هو أدعى للوعظ، وزاد في ذلك ما في الآيات من إطناب نتيجة تكرار النداء بها أربع مرات، إضافة إلى الصبر على عنف أبيه الذي هدده بالرحم والمجر، ومقابلته هذا التهديد بتوديع أبيه بسلام مقرون بالاستغفار له¹.

كما ثبت في السنة النبوية الكثير من الشواهد التي تحض على آداب الحوار المشروط بالرفق، واللين، وحسن الخطاب، والمناقشة، ومن ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا تكلم بكلمة أعادها ثلاثاً حتى تفهم عنه، وإذا أتى على قوم فسلم عليهم ثلاثاً، وقالت السيدة عائشة رضي الله عنها "كان كلام النبي ﷺ كلاماً فصلاً يفهمه كل من سمعه"²، وروي عنها كذلك أنه قال: "إن الله رفيق يحب الرفق، ويعطي على الرفق ما لا يعطي على العنف، وما لا يعطي على سواه"³، وأنه قال لها: "يا عائشة أرفقي، فإن الرفق لم يكن في شيء قط إلا زانه، ولا نزع من شيء قط إلا شأنه"⁴، وقال: "من ترك الكذب وهو باطل، بني له في ريض الجنة، ومن ترك المراء وهو محق بني له في

¹ الحوار من منظور إسلامي، ص3، نقلاً عن: علي العليان: حوار الحضارات في القرن الحادي والعشرين، ص98.

² أبو داود سليمان ابن الأشعث: السنن، حديث4839، كتاب: الأدب، باب: الهدى في الكلام، قال فيه الألباني حديث حسن، ج4، ص261.

- أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم: المعني عن حمل الأسفار في الأسفار، في تخريج ما في الإحياء من الأخبار (بهاشم إحياء علوم الدين) ط1 (بيروت: دار بن حزمه 1426هـ-2005م) كتاب آداب المعيشة وأخلاق النبوة، قال الترمذي حديث حسن، ج1، ص850.

³ مسلم ابن الحجاج: الصحيح، تح: حديث77، كتاب: البر والصلة والآداب، باب: فضل الرفق، ج4، ص2004.

- محمد ابن إسماعيل البخاري: الصحيح، حديث6927، كتاب استتابة المرتدين المعاندين وقتالهم، باب: إذا عرض الذمي وغيره بسب النبي ﷺ بلفظ مغاير، ج9، ص16.

⁴ محمد بن حبان الدارمي: صحيح بن حبان بترتيب بن بلبان، تح: شعيب الأرنؤوط، ط2 (بيروت: مؤسسة الرسالة 1414هـ-1993م) حديث550، كتاب: البر والإحسان، باب: ذكر البيان بأن الرفق مما يزين، ج2، ص310.

- صهيب عبد الجبار: الجامع الصحيح للسنن والمسانيد، دط (دب: دد2014م) كتاب: العقيدة الثاني، باب: الرفق بالحيوان، ج10، ص268.

وسطها، ومن حسن خلقه بني له في أعلاها"¹.

وقال: "كفى بك إثما ألا تزال محاصماً"²، وقال: "إن من أحبكم إلي وأقربكم مني مجلسا يوم القيامة أحاسنكم أخلاقا، وإن أبغضكم إلي وأبعدكم مني مجلسا يوم القيامة الثرثارون والمتشدقون، والمتفيهقون"، قالوا يا رسول الله قد علمنا الثرثارون والمتشدقون فما المتفيهقون؟ قال "المتكبرون"³، ومعروف أن الثرثار هو كثير الكلام، والمتشدد هو المتطاول فيه، وقال: "ليس المؤمن بالطعان ولا اللعان والفاحش والبذيء"⁴.

هذه بعض نماذج من آداب الدين الإسلامي التي رب عليها النبي ﷺ أتباعه وغرسها فيهم منذ اللحظة الأولى للدعوة، وقد كتب العلماء، واجتهدوا في ذكر الأخلاقيات والفضائل التي يلتزم بها المحاور حتى لا يخرج عن محيطه الموضوعي إلى المجادلات العقيمة، واضعين إياه في إطار القيم التي جاء بها القرآن الكريم، الذي لم يترك من تفاصيلها جانبا إلا وبينه، فارتقى في أسلوب خطابه حتى في مجال المعرفة والبحث، إذ ينطلق من نقطة الصفر مع المخاطب، على افتراض التساوي كي لا يصادر أفكاره ويحكم عليها مسبقا، وسنرى ذلك من خلال أهم الآداب التي نستخلصها انطلاقا من النص

¹ - ابن ماجه أبو عبد الله محمد ابن يزيد، السنن، ت: شعيب الأرنؤوطي وآخرون، ط1 (دب: دار الرسالة العالمية 1430هـ-2009م) الحديث 51، كتاب: أبواب السنة، باب احتتاب البدع والجدل، حسن لغيره، ج1، ص35.
- الترمذي محمد ابن عيسى: الجامع الكبير، حديث 1993، كتاب: البر والصلة، باب: ما جاء في المرء، حديث حسن، ج3، ص426.

² المصدر نفسه، حديث 1994، كتاب: البر والصلة، باب: ما جاء في المرء، حديث غريب، ج3، ص427.
- الطبراني سليمان ابن أحمد: المعجم الكبير، ت: حمدي ابن عبد المجيد السلفي، ط2 (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، دت) حديث 11032، كتاب: العين، باب: وهب ابن منبه عن ابن عباس، ج11، ص57.

³ البخاري: الصحيح، حديث 6035، باب: حسن الخلق والسخاء وما يكره من البخل، ج8، ص13.
- الترمذي: الجامع الكبير، حديث 2018، كتاب: البر والصلة، باب: ما جاء في معاني الأخلاق، ج3، ص438.

⁴ علي العليان: حوار الحضارات في القرن الحادي والعشرين، ص98.
- الترمذي: الجامع الكبير، حديث 1977، كتاب: البر والصلة، باب: ما جاء في اللعنة، حسن غريب، وقال فيه الألباني صحيح، ج3، ص418.

- الحاكم محمد ابن عبد الله: المستدرک على الصحيحين، تح: مصطفى عبد القادر عطا، ط1 (بيروت: دار الناشر العربية 1411هـ-1996م) حديث 29، كتاب الإيمان، حديث صحيح على شرط الشيخين، ج1، ص57.

القرآني وإضافة لما استخلصه الفكر الإسلامي في عملية الحوار¹
فيما يلي²:

1- التزام الموضوعية للوصول إلى الحقيقة وتحقيق النتائج المرضية، وما يقف حجر عثرة أمام تحقيق هذه الغاية ادعاء أحد الطرفين المتحاورين امتلاك الحقيقة، وأن يلبس أفكاره بالعصمة والقدسية، ويلغي أفكار الآخرين، ويعتبرها خاطئة مهما جاءت متسقة مع الوثائق والحقائق، وهذه النظرة تبعد المسافات وتقطع التواصل بين أطراف الحوار، والقرآن الكريم يوجهنا إلى عدم التعصب والجمود على الرأي، فيلفتنا إلى ضرورة السعي نحو الأسمى، وهو معرفة الحقيقة، ويجلي هذا التوجيه الإلهي من خلال حوار نبيه صلى الله عليه وسلم مع المشركين ﴿وَإِنَّا أَوْ إِبَائِكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [سبأ: 24].

وهذا قمة الاستعداد للتجرد عن الرأي في سبيل كشف الحقيقة، فمع كون النبي صلى الله عليه وسلم المؤيد بالوحي، والحق الثابت، لكنه يعطينا درساً في أدب الحوار مع الآخر، من حيث إثارة الحوار الهادئ والبحث العقلاني عن الحقيقة بجرية تامة³.

على أن القناعات الفكرية الواضحة للتوصل إلى الحقيقة تحتاج إلى الحسم بين المسلمين بالعودة إلى المرجعية المعرفية للمسلمين، وهي القرآن والسنة ﴿وَإِن تَنٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ وقد يحتاج الموقف سواء بين المسلمين أو مع المخالفين لسوق الأدلة، فتثبت على أنها أفضل وأهدى سبيلاً، وتنكشف بذلك الحقيقة الموضوعية، وهو ما توضحه الآية الكريمة: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِّنْ عِندِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَا أَتَّبِعُهُ إِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِينَ﴾ [القصص: 49].

2- التزام الحجة البالغة، والدليل الواضح، والبرهان الصادق، والمنطق السليم. إذ لا بد للمحاور أن يكون عالماً بالمسألة التي يريد أن يجاور فيها، قادراً على الموازنة، والنظر والترجيح بين الأدلة المختلفة، قادراً على الاستنباط، والجمع بين أطراف الأدلة، فلا يجوز للإنسان أن يدخل ساحة الحوار

¹ أنظر مثلاً لإمام الحرمين الجويني: الكافية، حيث أفرد فصلاً كاملاً لأدب الحوار

² جعفر عبد السلام (إشراف): الإسلام وتطوير الخطاب الديني، ص 49، وص 42.

³ عبد الله على العليان: حوار الحضارات، ص 103.

قبل أن يستكمل أدواته العلمية والعقلية، وقد ذم الله عز وجل الذين يجادلون في الله بغير علم¹، فقال - تعالى -: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ﴾^٨ [الحج: 08]. فالدليل شرط وضابط في العمل الحوارى من أجل ثبت المواقف، والوصول إلى نتيجة حاسمة، ومن أمثله في القرآن الكريم، ما حكاه الله عن الحوار الذي دار بين خليل الرحمان إبراهيم -عليه السلام- وغمروود بن كنعان. قال -تعالى-: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أَحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾² [البقرة: 258].

ومن أمثله أيضا في القرآن الكريم ما حكاه القرآن، مما كان من حوار بين موسى عليه السلام، وسحرة فرعون، ثم بين سحرة فرعون، وفرعون ذاته قال -تعالى-: ﴿قَالُوا يَا مُوسَى إِمَّا أَنْ تُلْقِيَ وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ أَوْلَ مَنْ أَلْقَى (65) قَالَ بَلْ أَلْقُوا فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى (66) فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى (67) قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى (68) وَأَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفْ مَا صَنَعُوا إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدُ سَاحِرٍ وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى (69) فَأَلْقَى السَّحْرَةَ سُجَّدًا قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى﴾³ [طه: 65-70].

فعلى المحاور التزام الحجة البالغة، والدليل الواضح لإنجاح عملية الحوار للوصول إلى نتائج مقبولة من كل الأطراف بدون إكراه، في جو من القناعة والتسليم نسبة لقوة حجة الطرف المقابل، في ما هو مأذون فيه من الشارع طبعاً-بالنسبة لنا كمسلمين- لأن من الناس من هو أَلْحَنُ فِي الْقَوْلِ، وله قدرة على التوليد اللفظي، وشد الناس إلى حججه التي تأخذ تبعاً لذلك طابع المنطق والصدق، فيؤثر في سامعه⁴.

3- تحلي المحاور بالتواضع وتجنب الغرور، والتزام الأسلوب المهذب الخالي من التجريح، ويكون ذلك مجسداً في حسن الخطاب، والتزام القول الحسن، وتجنب الازدراء، والتسفيه بين المتحاورين،

¹ أحمد ابن عبد الرحمان الصويان: الحوار أصوله المنهجية وآدابه السلوكية، ص43.

² محمد الفاضل ابن علي اللافي: تأصيل الحوار الديني، ط1 (مصر: دار الكلمة للنشر والتوزيع، 1435هـ-2004م)، ص40.

³ المصدر نفسه.

⁴ المصدر نفسه، ص40.

ذلك أن احترام آراء الآخرين من الأمور الإيجابية التي تسهم في إنجاح الحوار، والارتفاع به إلى آفاق متقدمة، وهذا أيضا من آداب القرآن الكريم الذي قص علينا الكثير من الآيات التي تبرز الأسلوب الرصين في الحوار، وآدابه بين أنبياء الله -عليهم السلام- وأقوامهم.

و في هذا السياق نهى القرآن الكريم المؤمنين عن سب وشتيم آلهة المشركين بالرغم من بطلان معبوداتهم، اجتنابا لإثارة الطرف الآخر، وفي ذلك يقول تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: 108].

إن الكلمة الطيبة والقول الحسن يجب أن يلتزم به كل داعية للحق والهداية، سواء مع الموافقين منهم أو المخالفين ابتعادا عن الاستعلاء على الآخرين، مما يؤدي للاستبعاد والأناية التي تضعف القيم الإيجابية¹.

4- إفساح المجال للمناقشة وتمكين المتحاورين من إبداء وجهات نظرهم بحرية دون مصادرة على رأي، ولا شك أن الاعتراف بالخصم، واحترامه يشكل قاعدة مهمة للحوار لكونها تنطلق من دعوة ربانية ﴿وَلَا تَبْخُسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ﴾. [الأعراف: 85].

فهي قاعدة أخلاقية تربوية عظيمة في الإسلام وجدت ضمن مناهج القرآن، تأكيداً على احترام الآخرين أيا كان هذا الأخير في إطار آداب الحوار ومقتضياته².

هذه بعض النماذج مما جاء في آداب الحوار كما تمثله لنا القرآن الكريم، لنستقي منه أصول منهج الحوار وضوابطه الشرعية، ولعل كثيرا من العلماء والباحثين ممن أسهم في التأصيل لهذا العلم من أصول مرجعية قرآنا وسنة، وزاد على ذلك من خلال الاجتهاد والاستنباط، وما أنتجتته الخبرة في هذا المجال أشياء كثيرة يعسر على الباحث حصرها جميعا، لهذا اقتصر هذا البحث على بعض الجوانب لإعطاء فكرة عامة عن الحوار المثري وضوابطه الشرعية، ليكون دافعا لترتقي به لغة الخطاب الذي أضحي في العصر الحاضر وسيلة بناء وتواصل، أو معول هدم وصراع بين الحضارات والأمم.

¹ عبد الله العليان: حوار الحضارات في القرن الحادي والعشرين، ص 97، ص101.

² المصدر نفسه.

و لسنا نبالغ إن قلنا أن الإسلام هو دين الحوار، بل هو الدين الوحيد الذي حاور باقي الأديان، وحاوَرَ المجتمعات، وحاوَرَ الحضارات، ويشهد على ذلك مضامين نصوصه ومواقف أهله ومسيرته التاريخية.

المطلب الثاني: أهداف الحوار

إن المحاور المسلم يسعى وراء حركة الحوار الديني إلى تحقيق جملة أهداف عملية، فيحاول من خلاله التقريب بين مختلف مكونات المجتمع الواحد، والبحث عن قاعدة التعايش السلمي الذي يختزله النص القرآني في مصطلح التعارف، ويختار طريقته في وظيفة التدافع، ويقدر قيمته في صفته الخيرية والنفع. بمفهومه الواسع والشامل¹. ولا يمنع الحق المجرد عن الذاتية من الوقوف مع الغير على قدم الود والتسامح².

على هذه الضوابط التي يرسم من خلالها القرآن الكريم طريق الحوار الديني، فهو يتوخى الوصول إلى جملة من الأهداف يمكن ذكرها من خلال النقاط التالية:

1- الوصول إلى الحق: المسلم بطبيعة تربيته في ظل المنهاج الإسلامي هو طالب حقيقة وباحث عن الحكمة يرتضيها أينما وجدها، يقول الرسول -صلى الله عليه وسلم- "الحكمة ضالة المؤمن فحيثما وجدها فهو أحق بها"³.

ولقد نعى الله تعالى على اليهود والنصارى، سعيهم إلى كتمان الحق وتلييسه بالباطل، يقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَلِسُوا الْحَقَّ بِالْبُطْلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ۗ﴾ [البقرة: 42].

ويقول سبحانه وتعالى بشأنهم: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ۗ﴾ [البقرة: 146].

¹ محمد الفاضل: تأصيل الحوار الديني، ص312.

² عبد الحليم آيت أمجوض: حوار الأديان، ص251.

³ - محمد ابن عيسى الترمذي: الجامع الكبير، كتاب العلم، باب ما جاء في فضل الفقه على العبادة، حديث رقم 2687، إسناده ضعيف، وقال فيه الترمذي حديث غريب، ج4، ص348.

كما أن القرآن الكريم يضع بين أيدينا مواقف الأنبياء من قومهم وسيرة حياتهم التي قضوها في دعوة، وحوار، وحجج، وبراهين لأجل نصرته الحق، وإعلاء كلمة الله، ومن ذلك:

* نوح -عليه السلام- قال له قومه ﴿ قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴾ [الأعراف: 60].

فرد عليهم مصححا وجهة نظرهم ومبيناً أنه جاء مبلغاً عن ربه: ﴿ قَالَ يَقَوْمِ لَيْسَ بِي ضَلَالَةٌ وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ ٦١ أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنْصَحُ لَكُمْ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ٦٢ ﴾ [الأعراف: 61-62].

* هود-عليه السلام- أتهمه قومه بقولهم: ﴿ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي سَفَاهَةٍ وَإِنَّا لَنَظُنُّكَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ﴾ [الأعراف: 66].

فقال مدافعاً عن نفسه وعمماً أتهموه به قائلاً: ﴿ قَالَ يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي سَفَاهَةٌ وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ (67) أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنَا لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ (68) ﴾ [الأعراف: 67-68].

* محمد صلى الله عليه وسلم: واجهه الشبهات التي أثارها قومه مفندا لها في سياق موضوعي وقد ساق القرآن هذه الشبهات وردود الرسول ﷺ، ومن ذلك¹:

قوله - تعالى -: ﴿ وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (28) قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ (29) ﴾ [الأعراف: 28-29].

وهذه المواقف التي تنزل إلى أرضية الواقع في التعامل مع الناس من خلال حركة الحوار، هو الدعوة إلى الله سبحانه وتعالى، وإبلاغ كلمته إلى الناس كافة استجابة لله وإنفاذاً لأمره في نشر دينه، وتخليص البشرية من قيود الإستعباد والذل، وإن كلمة الله بما تحمله من صدق المقصد، وبلاغه المعنى، وسهولة الفهم، ومنطقية الدلالة قادرة على النفاذ إلى وجدان الناس، والتأثير فيهم، وإحداث تغيير جوهرى على مستوى العقيدة والسلوك².

¹ جعفر عبد السلام: الإسلام وتطوير الخطاب الديني، ط1 (القاهرة: دار البيان للطباعة والنشر 1423هـ-2002م) ص 50.

² محمد الفاضل بن علي اللافي: تأصيل الحوار الديني، ص 362.

و نظراً لأهمية هذه الإنعكاسات في تكوين شخصية المسلم، ومخاطبة الآخر في نشر الدعوة وتبليغ الحق، فقد تعقب النص القرآني البحث عن الحقيقة، والتأسيس للعقيدة على منطق العقل في أصل التوجه إلى الإقناع، وبناء ذلك على الدليل الذي يثبت صحة المسألة التي هي مناط تنازع وخلاف، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرٌ مَنْ مَعِيَ وَذِكْرٌ مَنْ قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ ﴾ [الأنبياء: 24]. أي ليس لديكم دليل عقلي ولا نقلي على وجود إله آخر، إن خالق الكل وضابط الكل هو الله الواحد، ويزيد المعنى وضوحاً في موضع آخر: ﴿ أَمْ نَبِّدُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَتِلَّةٌ مَعَ اللَّهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ ﴾ [النمل: 64]، ويطرد طلب الدليل في الدنيا والآخرة لتقدم عدالة الحساب ﴿ وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ (74) وَنَزَعْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا فَقُلْنَا هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ ﴾ [القصص: 74-75]¹

فالبرهان منطلق الحوار، أسلوب عقلي ومعرفي يدرك الحقيقة ويعمل بها، ولأنه عقلي فهو يرتبط بمستويات التفكير الإنساني، إذا منطق الحوار ليس لغة كما يعتقد البعض بل إنه الحجة التي يستند عليها المتحاورون ناضرين إثباتها على أرض الواقع، واللغة وسيلة لنقل المنطق وليس مصدراً لتوليدته، وقد وقع في هذا اللبس كثير من المفكرين مما جعل استمرار اختلافهم كأنه الحل الذي تنتظره أطراف الحوار.²

ونظراً لأهمية البرهان في التأسيس للحوار وردت كلمة (هاتوا برهانكم) في مواضع كثيرة من النص القرآني، ضبطاً للحوار لتسييره على منهج سليم، وموضوعي يحتكم فيه للعقل والبرهان والحجة، لا مجال فيه للعنف والإكراه، والانسحاق وراء الفتن والهوى.

2- الحقيقة الدينية:

تقوم دعوى بعض الباحثين على أن الحقيقة الدينية يمكن أن توجد في الأديان كلها وبدرجة امتداد أو سعة لا تقل عن وجودها في هذا الدين أو ذاك، رغم إقرارهم بتقاطع الأديان مع بعضها حول فهم الحقيقة وفكرة الخلاص، والحلال والحرام، والخطأ والصواب، وحول التاريخ، والطبيعة

¹ - إبراهيم أحمد الوقفي: الحوار لغة القرآن والسنة النبوية، ص3.

² - عقيل حسين عقيل: منطق الحوار بين الأنا والآخر، ص12.

الإنسانية.. وكل ذلك يؤكد حسب رأيهم نسبة الحقيقة الدينية، ومن هنا فليس هناك مؤسسة محددة يمكنها احتكار ادعاء المعرفة الدينية المطلقة، أو احتكار الفهم الديني الذي يخول لها الانفراد بالسلطة¹. إمعانا منهم لتدعيم القول بإنكار حق السلطة الدينية، حفاظا على الحريات الفردية للناس لجر الإسلام، لاعتباره مثلا لا يختلف عن المسيحية إلى محيط الأديان الوضعية والمحرفة، بدعوى وحدة الأديان، متجاهلين خاصية الحقيقة الموضوعية في الإيجاء التي تميز الإسلام عن سائر الأديان، والمتمثلة في مصدرية الأصول المرجعية التي تمت بصلتها إلى السماء، باعتبار القرآن والسنة أوثق المصادر لتوفر شرط التواتر في هذين المصدرين دون سواهما.

ولا ننس أن نذكر أن الجهود الآن متجهة للطعن في هذه الأصول لتشكيك المسلمين وزعزعة قناعاتهم في هذه العقيدة، كدعوى أن التحريف مس القرآن كما مس نصوص الكتاب المقدس. ففي حديث الحوار الإسلامي المسيحي، يرى أحد الباحثين (رضوان السيد) أن من أسباب تعثر الحوار من قبل المسلمين، أنه لم تقم لدى المسلمين حتى اليوم حركات نقدية جديدة -تشبه ما عرفته المسيحية الحديثة- لقراءة هذا التراث من الداخل فتتجدد الرؤى العقدية تبعا لتجدد المواقع وتغيرها²، مما يستوجب قراءة نصوصنا، القرآن والسنة قراءة تاريخية تسقط عنها صفة القداسة. وهي مطاعن استشراقية تسعى إلى الحط من قيمة الوحي لجعله في نفس كفة الكتب المحرفة. وبالرغم من أن الدراسات الموجهة تحت شعار وحدة الأديان، واشتراك الديانات الإبراهيمية، بفكر غربي استشراقي للطعن في الإسلام، إلا أن الحقيقة تؤكد اتفاق كلمة الأنبياء المنقولة بالنقل الصحيح على أهم على قسط مشترك من المعتقدات عبروا عنها باسم "الإسلام"، وهو الدين الذي انتسب إليه جميع اتباع الأنبياء، عبر عن هذا نوح عليه السلام، فقال لقومه ﴿ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴾ [يونس: 72]، ويعقوب عليه السلام يوصي بنيه ﴿ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ۗ ﴾ [البقرة: 132]، وموسى عليه السلام يقول لقومه: ﴿ يُقَوْمِ إِنْ كُنْتُمْ ءَامِنْتُمْ بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُسْلِمِينَ ۗ ۝ ٨٤ ﴾ [يونس: 84]، والحواريون يقولون لعيسى عليه السلام ﴿ ءَامِنَّا بِاللَّهِ وَأَشْهَدُ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ۗ ۝ ٥٢ ﴾ [آل عمران: 52].

¹ - جيدل: حوار الحضارات، ص 131-132.

² - أحمد الجبلي: الشيخ الحكيمي والحوار الإسلامي المسيحي، صحيفة 26 سبتمبر، الموقع: www.26sep.net

وبهذا يظهر جليا استيعاب الإسلام لجميع الأنبياء لاتفاق كلمتهم على تبني قسط مشترك يتجلى في مجموعة من المبادئ.

3- تحقيق السلام:

التعاون على تحقيق السلام مطلب أساسي يهدف إليه الحوار، وهو يركز في ذلك على جانب منظومة القيم الأخلاقية، والمسلم ملزم بأن يكون على قدر من الأخلاق الفاضلة مع الغير مهما كانت انتماءاتهم أو دياناتهم، تأسيا بالنبي ﷺ الذي يقول في هذا المعنى: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"¹. والقرآن الكريم يأمر المسلمين بالتعايش السلمي الإيجابي مع كل الشعوب الأخرى، وذلك بمعاملتها بالبر والعدل [المتحنة: 8]، أما إذا تعرض المسلمون للعدوان، فعليهم بدهة أن يدافعوا عن أنفسهم، وعليهم في أثناء الحرب أن يتجنبوا ارتكاب أعمال منافية للأخلاق، فلا يجوز لهم أن يقتلوا الأطفال، والنساء، والشيوخ، وغير المحاربين، ولا يجوز لهم أن يمثلوا بجثث القتلى، أو إساءة معاملة الأسرى، أو قطع الأشجار، وإفساد المزروعات².

وهكذا فإن الحوار المبني على التسامح، والمفعم بالتفاهم مع أتباع الأديان الأخرى يعد واجبا أوجبه الإسلام على المسلمين، وهو فضلا عن ذلك يمكنهم من أن يفهموا تديير الله في خلقه على نحو أفضل، وأن يعبدوه ويسبحوا بحمده، ويبين لنا القرآن أن معيار التفاضل بين الناس أمام الله -أيا كانت انتماءاتهم الدينية والعرقية- هو درجة التقوى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَى﴾³ [الحجرات: 13].

وإن كان الحوار الديني اليوم يُوجه لكي يركز اهتمامه تركيزا محوريا على العناصر المشتركة بين منظومات القيم الأخلاقية في الأديان السماوية الثلاثة، ويتصل بذلك اتصالا وثيقا بقيمة العدل، لأن العدل يعد هدف كل عمل أخلاقي، والعدل قيمة لا تتجزأ ولا تعرف الاستثناءات. فإن هذه

¹ أحمد بن حسين البيهقي: السنن الكبرى، حديث 20782، كتاب: من تجوز شهادته ومن لا تجوز، باب: بيان مكارم الأخلاق ومعانيها، ج10، ص323.

- صهيب عبد الجبار: الجامع الصحيح للسنن والمسانيد، دط (دب: دت 2014) (الكتاب غير مطبوع) حديث خذ حق، كتاب: الأخلاق الحميدة، باب: من الأخلاق الحميدة حسن الخلق، ج9، ص494.

² محمود حمدي زقزوق: الإسلام وقضايا الحوار، ص66.

³ المصدر نفسه، ص66.

المسائل تجدها مساحة في الحوار من خلال أصول الدين خاصة أصل التوحيد الذي يدرج كأهم مسألة للحوار الديني كما سنرى.

والحوار الديني الذي ينبني على أساس من العناصر المشتركة بين الأديان، يمكنه أن يجد إمكانات كثيرة للتعاون، فهناك مشكلات مشتركة كثيرة لا يمكن حلها إلا بالتعاون. ومن بين هذه المشكلات -على سبيل المثال لا الحصر:

مشكلة حماية مؤسسة الأسرة التي تمثل الخلية الأولى لكل حضارة إنسانية معروفة لنا، والتي تتعرض اليوم للاهتيار¹.

إن المعرفة العميقة بالقيم التي تمثلها حضارة الآخرين، وعقيدتهم الدينية يمكن أن تفتح الطريق أمام الحوار الحضاري، لأن هذه المعرفة من شأنها أن تبين لنا أننا نشترك مع الآخرين في قيم حضارية، ودينية كثيرة، وهذا يؤدي بنا إلى احترام الآخرين، واحترام كرامة الإنسان، واحترام حضارته يعني في المقام الأول احترام حقوقه الإنسانية، وكل إنسان - من المنظور الإسلامي - له الحق في حماية حياته، ودينه، وماله، وأسرته، بصرف النظر عن جنسه، أو عرقه، أو انتماءاته الدينية، والحضارية².

والإسلام يمد جسر التواصل بين المجتمعات، ويسعى لتحقيق خير الإنسانية بما يتسم به من أسباب الإنفتاح على الحضارات، وإقامة العدل والسلام بين الناس، فيجعل من تحقيق الخير للإنسانية سببا للدفاع بين الناس، كما في قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فَمَا آتاكم فَأَسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ [المائدة: 48].

ويؤكد لنا القرآن الكريم في هذا الصدد، حرية الإنسان في اختيار عقيدته الدينية لما لذلك من أهمية في تحقيق السلام على أي أرض حل بها دين الإسلام، بالرغم من أن الغلبة كانت له: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: 256].

إن "تاريخ المسلمين حافل باحترام الأديان والتعايش السلمي بين أهل الأديان، فقد كانت بلاد المسلمين على مر تاريخ الإنسانية ملاذ للفارين من القتل والتعصب، وأكبر شاهد على ذلك موقع

¹ المصدر السابق، ص 73.

² المصدر نفسه، ص 47.

النصارى في بلاد الشام، ومصر، والأندلس، وغيرها من بلاد المسلمين¹ يظل الحوار بين الأديان حوارا فعلا لا يتحول إلى مجرد حديث منفرد، طالما كان معبرا عن السعي الحقيقي من جانب المتحاورين إلى السلام، والعدل، والتوصل إلى تفاهم خالص بين الأديان، وهو يتطلب من المشاركين فيه موقفا إنسانيا، هو وحده الذي يتيح لهم اختراق جدار التعصب، والأحكام المسبقة، والأفكار المغلوطة، والترعات الداعية إلى العنف، ذلك الجدار الذي عهدناه لا يكاد ينهدم حتى يقوم من جديد بين الأديان².

ولقد كان الإسلام الدين الوحيد السباق إلى إقامة الدعوة على عملية الحوار حفاظا على حقوق الإنسان، وحفظا لكرامته من الإمتهان، وقضاء على التوحد التعسفي الذي يعدم معه الأمن والسلام والعدل، فجاءت آيات قرآنية كثيرة تدعو إلى التعامل مع الطرف الآخر بالحسنى، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ٦٤﴾ [آل عمران: 64].

كما حدد القرآن الكريم منهج هذا الحوار الذي ينبغي أن تتصل حلقاته بين الأديان: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ٤٦﴾ [العنكبوت: 46].

¹ عمار جيدل: حوار الحضارات، ص 132.

² المصدر السابق، الإسلام وقضايا الحوار، ص 69.

المطلب الثالث: عالمية الإسلام ضرورة للحوار:

1- وحدة الدين:

الإسلام هو الدين الجامع لكل البشرية من لدن آدم عليه السلام إلى خاتم الأنبياء والمرسلين محمد ﷺ، وإنما الاختلاف بين المرسلين في الشرائع، وقد ثبت ذلك بصريح العبارة في قول الله عز وجل:

﴿ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ﴾ [الشورى: 13].

فهو الدين الواحد الذي ارتضاه الله عز وجل للبشرية جمعاء، وقد عبر الإسلام من خلال اسمه عن هذا الجوهر الواحد، وهو الخضوع والاستسلام لإرادة الله الواحد، ومن هذا المنطلق لا يقبل الإسلام من الوجهة النظرية أن يختلف البشر دينيا، أو أن تحمل أديانهم عدة مسميات، وفي هذا يقول تعالى: ﴿ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ﴾ [آل عمران: 19]، فإذا كانت جل الأديان تعترف بوجود قوة عليا ينبغي الخضوع، والانقياد، والاستسلام لها، فقد جاء الدين الإسلامي ليحدد هذه القوة العليا بما لا يدع مجالاً للشك، إنه الله تعالى الواحد المتزه عن الشريك والشبيه، وهو الخالق للجميع، إله الجميع بدون استثناء¹.

هذه الدعوة جاءت موجهة في باب الحوار، وفي خطاب أهل الكتاب في قوله تعالى: ﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴾ [آل عمران: 64]

والقرآن الكريم سمي كل من أسلم وجهه لله تعالى وأخضع إرادته لإرادة الإله الواحد، باسم مسلم بصرف النظر عن التسمية التي أخذها الدين في التاريخ، فأدم عليه السلام أول الموحدون وأول المسلمين، وإبراهيم لم يكن من وجهة نظر القرآن يهوديا ولا نصرانيا، ولكن كان مسلما لأنه استسلم لإرادة الله الواحد. وكل الأنبياء والرسل يخاطبهم القرآن الكريم على أنهم مسلمون لأنهم خضعوا لله تعالى، ودعوا جميعا إلى عبادته، وكل من آمن بدعوات الأنبياء عليهم السلام من لدن آدم

¹ عبد الحلیم آیت أمجوض: حوار الأديان، ص 246، وص 245.

عليه السلام إلى النبي محمد ﷺ فهو مسلم¹.

و إذا ظهرت اليوم من هذا المنطلق جهودا تذهب إلى حد بعيد في التأكيد على الميراث الإبراهيمي² المشترك لكل الديانات السماوية، فإن الحق المطلق الذي تعلنه هذه الأديان لنفسها يحتاج إلى بيان، خاصة أن موقف الإسلام واضح من هذه القضية، في جواز ادعاء هذه الأديان لنفسها الانتساب إلى الحقيقة طالما كانت ملتزمة بالوحي الأصلي³. على أن الاعتراف بالانزلاق نحو تحريف وتغيير الدين عن صورته الصحيحة، وتأكيد القرآن بنعت هؤلاء بالكفر والشرك، يبقى مطلباً لا بد من إدراجه في الحوار سعياً للوصول إلى الحقيقة الموضوعية، ومحاولة إغفال هذا الجانب بدعوى أن إثارة المسائل الأساسية في العقيدة تثير الصراع، وتوجب الخلاف بين الطرفين لأنها مسائل حساسة⁴، ما هي إلا شبهات تثار لشل حركة الحوار، وإسكات أصحاب الحق عن تبليغ دعوتهم المتمثلة في إشاعة دين الإسلام. كما أن هذه الدعوة تهدف لاختزال الفوارق بين الإسلام وغيره من الأديان خاصة اليهودية والمسيحية، فينصل الإسلام من خصوصية تفرد به بالإجماع، ليصبح الإسلام واحداً من مجموع الديانة الإبراهيمية، وهو بالتالي لا يفترق عنهما إلا شكلاً من حيث الطقوس والعبادات.

فوحدة الأديان في المفهوم المسيحي⁵، تختلف عنها في نظر الإسلام، إذ مسألة انتساب الإنسانية للأصل الأول في رسالات الأنبياء، تفتح قابلية التحوار والنظر في هذا المشترك الذي يؤسس أرضية صلبة لانطلاق عملية الحوار، التي تتوقف على جهد المحاور وقدرته العلمية في تبليغ الحق.

¹ محمد خليفة حسن: الحوار بين الأديان أهدافه وشروطه وموقف الإسلام منه، ص50.

² الديانة الإبراهيمية أو وحدة الأديان السماوية، ظهرت هذه الدعوة بعد تأسيس المعهد الدولي لحوار الحضارات في جنيف عاصمة سويسرة عام (1976م) وذلك بعد الدعوة التي عرضها الفيلسوف الفرنسي روجيه غارودي قبل إسلامه في مجلة البدائل الاشتراكية عام (1974م)، بالتعاون مع منظمة اليونسكو العالمية، أنظر: روجيه غارودي: من الإلحاد إلى الإيمان، إعداد رامي كلاوي، (دمشق: دار قتيبة، 1990) ص87، وص133، ولماذا أسلمت، ص73. نقلاً عن بسام عجك: الحوار الإسلامي المسيحي، ص438.

³ محمود حمدي زقروق: الإسلام وقضايا الحوار، ص16.

⁴ أنظر عن ذلك: المصدر نفسه، ص99، وأليكسي جورافسكي: الإسلام والمسيحية من التنافس والتصادم إلى الحوار والتفاهم.

⁵ تهدف وحدة الأديان إلى وحدة روحية بين جميع الديانات المنحدرة من الأصل الإبراهيمي. أنظر: أليكسي جورافسكي: الإسلام والمسيحية من التنافس والتصادم إلى الحوار والتفاهم، ص109.

وفي العصر الأموي والعباسي، تحقق التفاعل الحضاري على أوسع نطاق، فقد تنامي الحوار والاحتكاك مع شعوب البلاد المتقدمة وحضارتها وثقافتها وتأسلت مناهج الحوار الثقافي على أوسع نطاق، وأنشأ المسلمون أمصارا عديدة، أصبحت ملتقى حضاريا لهؤلاء وأولئك، مثل مدينة الرملة بالشام، والبصرة، والكوفة، وبغداد في العراق¹.

لقد دار الحوار العقدي في القرآن حول قضايا متعددة لكنها تتصل كلها بالعقيدة بكل مقوماتها الأساسية، كالتوحيد للربوبية والألوهية، وعقيدة البعث والجزاء، والتصديق بالرسالات السماوية، وبالرسالة المحمدية الخاتمة، والتصديق بكون القرآن كلام الله الموحى به إلى نبيه محمد صلى الله عليه وسلم².

وينبغي أن نذكر هنا بأن المسلمين لم يجعلوا من الدين مطية للانغلاق والتعصب إلا في ظروف استثنائية، كان للسياسة الزمنية اليد الطولى في تكييف العقائد لصالحها تعبئة وتحريضا، أما في الأحوال العادية فكان المسلمون يعتبرون الاختلاف في العقيدة جاريا على طبيعة الحياة الإنسانية مستمدين رؤيتهم الحضارية من قوله تعالى: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾، وقد انطلقت الدعوة إلى الإسلام من مبادئ ثلاثة، هي الكونية والعقلانية واحترام التعددية.

والظاهرة الثانية هي أن علاقات الشعوب فيما بينها في أحوال السلم عكست صورة مناقضة للسياسات التوسعية وهي صورة التعايش والاندماج، بدل المواجهة والتصادم العسكري، ولم يعكر صفو هذا التعايش إلا فترات عصبية من تصفية الحسابات بين الدول، والتي كان الدين أحد أسلحتها المدمرة³.

فبالنسبة للمبدأ الأول وهو عالمية الإسلام فقد اقتضى ذلك قيامه على القاسم المشترك بين سائر البشر، وهو العقل والفطرة، حتى يكون خطابه عاما وقابلا لاستيعاب كل الخصوصيات القومية، ومعنى ذلك أن الإسلام قام على الاقتصار في تحديد عقيدته وشريعته على المبادئ الجامعة كالإيمان بحقائق الغيب والوحدانية لله، التي لا تقبل التحريف والتأويل، والإقرار بالرسالات السماوية

¹ محمد الكتاني: ثقافة الحوار في الإسلام من التأسيس إلى التأصيل، ص 276.

² المصدر نفسه، ص 127.

³ المصدر نفسه، ص 268.

كلها، وقيام الناس إلى يوم البعث والجزاء، هذا على مستوى العقيدة، وأما على مستوى الشريعة، فإن رسالة الإسلام قائمة على كليات هي المعبر عنه بالمقاصد الشرعية، وهي حفظ النفس، والدين، والعقل، والمال، والعرض بما تقتضيه من متمات، ومكملات أي حاجيات، وتحسينات¹.

فالإسلام يترك كل التفريعات، والأحكام التفصيلية للمستجدات، لاجتهادات فقهاء المسلمين، وفق منهج يوازن بين انفتاح الاجتهاد وتقييده بالشروط الحافظة لآلياته النصية والعقلية.

والاجتهاد من المفاهيم الهامة التي تطرح باستمرار على الساحة الفكرية، وهو وسيلة من الوسائل الأساسية في صنع الثقافة الإسلامية المعاصرة، وتقوم فلسفة الاجتهاد على تفجير إمكانات النموذج الأصلي، وإظهار ما يحتويه من طاقات قادرة على التوظيف المتعدد في إطار استمرار السياق التاريخي، وهو لذلك يلعب دوراً هاماً في الاستفادة من الرصيد العربي والإسلامي في قضية التقدم والتحديث، وقضية التجديد الديني، وتخليص الفكر الإسلامي مما يكون دخيلاً عليه من عوامل الجمود والتخلف وعدم الفاعلية².

وقد بذل علماء مجددون جهودهم، وأخلصوا باجتهادهم من أجل إيجاد حلول لقضايا ومشكلات عرضت للمسلمين، كما عملوا على تحرير الفكر الإسلامي من سيطرة المفاهيم والفلسفات التي دخلت عليهم، أمثال ابن حزم، وابن تيمية، وغيرهم³.

لذلك بات من الضروري في العصر الحديث فتح باب الاجتهاد، وتكوين علماء متخصصون في مستوى علمي دقيق يؤهلهم للقيام بهذه المهمة العظيمة، على أن تتوفر لدى المجتهد الكفاءة العلمية في ضوء مستويات ثقافة العصر، وتخصيص مراكز علمية تهتم بذلك⁴.

وبالنسبة للمبدأ الثاني، وهو عقلانية الخطاب الإسلامي، فإن الأمر يتعلق هنا بملكية إنسانية عامة، تقر البشرية كلها بأنها مصدر المعرفة، وموضوع التكليف، والمسؤولية، وهي ملكة العقل، فلا معرفة ولا مسؤولية بغير حضور العقل وبغير تفعيله، وهذا المبدأ هو الذي يدعم المبدأ الأول⁵.

¹ المصدر السابق، ص 269.

² هيام الملقى: ثقافتنا في مواجهة الانفتاح الحضاري، ط 1 (الرياض: دار الشواف للنشر والتوزيع 1415هـ-1995م) ص 342.

³ المرجع نفسه، ص 342-343.

⁴ المرجع نفسه، ص 344.

⁵ محمد الكتاني: ثقافة الحوار في الإسلام من التأسيس إلى التأصيل، ص 269.

و تظهر مكانة العقل في الإسلام من خلال نصوص القرآن الكريم، إذ تكرر ذكر لفظة "يعقلون" و"تعقلون" في ستة وأربعين موضعا، كما تكررت لفظة "يتفكرون" و"يفقهون" في مواضع كثيرة، وكلها أفعال مردها إلى العقل، وذلك لأهميته، فهو مناط التكليف، وموضع التكريم، وما من أمر أو نهي في الشرع إلا وأسند إليه لتأييد الفعل، أو الإعراض عنه¹. ولهذا تعددت الآيات القرآنية التي توجه الإنسان إلى حسن استغلال العقل من أجل تكوين البصيرة للوصول إلى الحقيقة. وبذلك تبلورت ثمرات النظر العقلي، عندما اصطبغت بصبغة الله في أوامره ونواهيه، فتمثلت بذلك إبداعات الإنسان المسلم في مختلف العلوم النظرية والتجريبية، محققة فريضة النظر والتفكير والتدبر، ارتقاء بعقله، وتحقيقا لأسباب تمكينه وخلافته في عمران الكون، وفقا لمقاصد شريعة الله. ولم يلاحظ تراجع الحضارة الإسلامية في جانبها الفكري، إلا عندما أهمل دور العقل وسادت الحرفية النصوصية، وغلب التقليد على أهل العلم².

لذلك ينبغي أن نعيد للعقل وزنه، ونتخلص من محنة تخلفه حتى تتمكن من تحديث المجتمع، والعودة به إلى مكانته الحضارية، انطلاقا من الثوابت الإسلامية، وتكوينه علميا حتى يكون قادرا على حل المشاكل القائمة بطريقة ابتكارية.

بهذه الرؤيا استطاع الإسلام أن يجمع بين شتات الأمم، حين خاطب في الناس عقولهم، واستطاع أن يقيم دولة بلغت أقاصي الأرض، وامتدت رسالته، وأنشأت دعوته أكبر حضارة جمعت ما تفرق من لغات، وأعراق، وأديان.

2- طابع الامتداد والانتشار:

الإسلام في أصل وضعه النصي وتمثلات الأجيال الأولى من المسلمين عبر الزمان، كان دين حوار، وما كتب له الانتشار عبر تاريخه الطويل، إلا بسبب عناصر الحياة التي كان يفتتها في روع أتباعه الجدد، وبهذا كتب له البقاء في كل بقعة حل بها، وصير أتباعه الجدد خير مرافع ومدافع عنه، ذلك أنه خامر القلوب، ومكن للأخلاق في المجتمع الجديد، وأجاب بشكل واضح على ما شغل

¹ محمد ابن عبد الله السحيم: مسلمو أهل الكتاب وأنهم في الدفاع عن القضايا القرآنية ط.1 (الرياض: دار الفرقان للنشر والتوزيع 1417هـ) ص 86-87.

² هيام الملقى: ثقافتنا في مواجهة الانفتاح الحضاري، ص 345.

ويشغل الفكر البشري عبر التاريخ، فكان ملاذا حقيقيا من باب جئته. ويرجع الإنتشار والبقاء في كل بيئة حل بها إلى مجموعة من عناصر موضوعية¹ تمثل بالدرجة الأولى المصادر بجانبه النقلي والعقلي.

وما دام مسلما فإنه لا بد أنه يرجع إلى مصادره النقلية، وما دام عقلا فلا بد أن يرجع إلى الواقع المعيش الذي هو مجال الفكر، والعقل، والتدبير، ولا بد عليه أن يصل بينهما أي بين هذه المصادر، وهذا الواقع المعيش. وإذا ذهبنا إلى مكونات العقل المسلم بهذا الاعتبار مقيدتين بالكتاب والسنة من ناحية، وناظرين من ناحية أخرى على الواقع المعيش بعوالمه المختلفة، ومحاولين أن نربط بينهما، فسنجد: أن العقل المسلم قد ترسخت فيه مجموعة من المبادئ التي يمكن أن نطلق عليها "المبادئ القرآنية" والتي يمكن أن نوسعها إذا ما أضفنا السنة إلى القرآن فنطلق عليها المبادئ الإسلامية².

إن المسلم يعيش أوقاتا وعصورا متتالية تتطلب منه استجابة لسّمات عصره التي لا بد وأن تؤثر على سمات وخصائص العقل ومكوناته، حيث إن التغييرات المتتالية المتصلة بالعصر تثير تحديات هامة أمام العقل المسلم، عليه أن يدركها وأن يبدع الحلول لمواجهة ما تمثله من تحديات حتى تتحقق إعادة نهضة الأمة من خلال إعادة إحياء وعي المسلم بعصره. ومن ناحية أخرى، فإن ضوابط العلاقة بين العقل المسلم، والعصر الذي يعيشه والتي تحكم كيف على المسلم أن يدرك واقعه ويجهتد ويقدم إبداعا، هي الضوابط الخاصة بالثوابت التي تنعكس على خصائص الثقافة³.

فالمسلم ينطلق من النص القرآني، وفي نطاقه يحاول استنباط الأحكام، وهنا يدخل الاجتهاد وإمكان الاختلاف، وهذا أيضا يعطي الإسلام مساحة كبيرة للعقل الإنساني وللاجتهاد البشري في إطار الثوابت الإسلامية العقائدية، والقيمية وبشكل عام، فإن عالمية الرسالة الإلهية تجعل الخطاب القرآني معاصرا بصفة دائمة، قادرا على استيعاب حركة الزمان والمكان، ومتغيرات كل العصور⁴.
مما يفسح المجال لخلق حالة ثقافية بصفات جديدة، وعقلية حضارية تفتتح على الآخر دون

¹ عمار جيدل: حوار الحضارات ومؤهلات الإسلام، ص 121.

² مجموعة باحثين: خصائص الثقافة العربية والإسلامية في ظل حوار الحضارات، إعداد وتقديم: نادية محمود مصطفى، ط1، (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة 1427هـ/2006م)، ص 25.

³ المصدر نفسه، خصائص الثقافة العربية في ظل حوار الحضارات، ص 9.

⁴ جعفر عبد السلام (إشراف): الإسلام وتطوير الخطاب الديني ص 61-62.

التصدع في الذات الثقافية، بل هو مكسب لإثراء وإضافة نوعية إلى بنائها المعرفي، وتوسيع الإبداع، وآفاق الثقافة الجديدة¹، بخلاف الانغلاق على الذات الذي يؤدي إلى فكر أحادي، واتجاه تسلطي منفرد، مما يعني انقراض الإبداع، وموت التنوع وإقصاء الاجتهاد².

وعندها فلا غرابة أن نرى الإسلام الدين الوحيد الذي استطاع أن ينشئ حضارة أصيلة عالمية الطابع، توحد لسانها على لغة عربية مشتركة، هي لغة القرآن، واستطاعت في ظل القبول بالتعدد الثقافي، والإقرار به، والتعايش مع الآخر، والدفاع عن حقه أن توفر الضوابط، والشروط لنماء الجانب المعرفي على المستوى العالمي في جميع الميادين، دون التنصل من التراث الثقافي الكلاسيكي الذي يستمر درسه واستكشافه. وإذا كان العالم المسيحي يتبنى العولمة، فالإسلام يتبنى العالمية، لتميزه بخاصية التمدد داخل المجتمعات، فهو الدين الوحيد المنفتح على العالم، وقيد ذلك بضرورة الحفاظ على الثابت في الذات - الذي لا يمكن تغييره - يأتي على رأسها الأصول المرجعية قرآنا وسنة، باعتبارهما حازا على مصدرية إلهية لا تخضع لحدود الزمان والمكان، وهي خصوصية الإسلام التي فاق بها كل دين، وحاز بها السبق في مزاحمة المسيحية له.

ومن المؤسف أن يصدق البعض ما يشاع - وبخاصة الأجيال الجديدة - من أن التمسك بالثقافة العربية الإسلامية هو عملية رجوع بالعالم إلى القرون الوسطى، كما لو كان الإسلام والثقافة العربية هو عودة للوراء إلى القرون الوسطى، وهي قرون الجهالة والتخلف. فإنها كانت بحق قرون الجهالة والظلمات والانسحاق، وكل مظاهر التخلف ولكن بالنسبة إلى الغرب، ولكنها بالنسبة إلى الإسلام كانت عصور النهضة، وليست عصور التخلف، فالعصور الوسطى كانت لدينا عصور الازدهار، والانطلاق، والتنوير³.

ولا غرابة في تراجع الأمة حين تفقد مقدراتها المرجعية وثوابتها الثقافية، خاصة القوة العاقلة التي احتلت مرحلة زمنية معينة مكانا عليا، واقرنت القوة العاقلة بقوة فاعلة في ثقافتنا العربية، وحينما

¹ محمد محفوظ: الإسلام والحوار الثقافي، موقع مؤسسة الإمامة الصحفية، على الأنترنت، ص2، نقلا عن: عبد الله على العليان: حوار الحضارات، ص244 أنظر الموقع <https://twitter.com>.

² المصدر نفسه، ص244.

³ مجموعة باحثين: خصائص الثقافة العربية والإسلامية في ظل حوار الحضارات، ص135.

احتلت القوة العاقلة هذا المكان العلي في التاريخ الإسلامي، ازدهرت الحضارة الإسلامية، وكان باب الاجتهاد مفتوحاً على مصراعيه. ولما أغلقت أبواب الاجتهاد تعطل عمل العقل فانحط العالم الإسلامي، حيث توقف الاجتهاد والتجدد، وانحصر التفاعل المعرفي، وبقي التقليد هو السمة البارزة في الساحة الفكرية الإسلامية¹.

وهذا ليس نهاية الطريق، فالحضارة الإسلامية قابلة للانبعاث من جديد متى استوفت شروطها -مسترشدة بالنص المنزل قرآناً وسنة- بحثاً عن مناهج جديدة، وأساليب تتناسب مع العصر الذي تعيشه، كي تبرز حقيقة الإسلام في مقاصده الشريفة، وغاياته النبيلة ومثله الواقعية التي تضمن استقامة الحياة².

ولكي يدفع المجتمع التخلف-الذي لحق بالمسلمين وليس بالإسلام- فالأمر يقتضي تطبيق تعاليم الإسلام الصحيح بقيمه، ونظمه، وسلوكياته في الواقع الاجتماعي المعاش للشعوب، وهو جوهر الإسلام الذي يعلي من قيمة العقلانية، وقيمة الإنسان، وحقوقه وقيم العلم، والتخطيط، واحترام الوقت، والأخذ بالنظرة المستقبلية، وبناء كل مقومات القوة الشاملة، ابتداءً من القوة الثقافية، والعلمية، والفكرية³. وليس لدينا خيار أمام ما يقدمه الغرب من منجزات تكنولوجية وتقدم علمي غير هذا الخيار، وهو ترجمة الإسلام في سلوكياتنا، وإنزاله على أرض الواقع.

فجذور الثقافة الإسلامية قامت على هذه القيم والثوابت التي جعلت إسهام غير المسلمين في الحضارة، وفي الثقافة الإسلامية من المسيحيين ومن اليهود - إسهاماً إبداعياً عظيماً، ذلك لأنهم لم يشعروا بأي حرج من الإسهام في حضارة ليست بحضارتهم، بل كان ينظر إلى الحضارة الإسلامية باعتبارها حضارة المجتمع كله، وثقافة عالمية اشترك فيها العديد من المنتمين إلى الديانات المختلفة⁴، لأنها لم تفرق بين المسلم وغيره في جوانب الحياة، ومثل هذا النموذج نجده في نصوص القرآن، وفي سورة النساء: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ

¹ عبد الله علي العليان: حوار الحضارات، ص 186.

² جعفر عبد السلام: الإسلام وتطوير الخطاب الديني (سعيد مراد: الخطاب الإسلامي المعاصر ومقوماته) ص 55.

³ جعفر عبد السلام: الإسلام وحوار الحضارات، ص 108.

⁴ مجموعة باحثين: خصائص الثقافة العربية والإسلامية في ظل حوار الحضارات، ص 138، و ص 8.

خَصِيمًا ١٠٥ ﴿ [النساء: 105].

وفي النهاية يقول: ﴿ وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ١١٢ ﴾. [النساء: 112]. وهذا ندير وقع إلى يوم القيامة، ذلك أن الاتهام في المسائل الحقوقية هو أمر عظيم حتى ولو كان لغير المسلم، وهذه صورة من صور الحرية، الكرامة، العدل والمساواة، والأمثلة كثيرة لا تحصى¹.

فالحرية مثلا لم تقتصر على جانب العقيدة فقط، بل كان أصحاب الديانات خاصة منهم أهل الذمة، يعيشون داخل المجتمع الإسلامي، ولهم نفس الحقوق في حرية الفكر والتعلم، فكان الطلبة يفدون من خارج البلدان الإسلامية إلى المعاهد التعليمية في قرطبة، وبغداد، والقاهرة، وكان من بين هؤلاء الطلبة عدد لا بأس به من أبناء الملوك والأمراء والنبلاء في أوروبا، ومنهم البابا "سلفستر الثاني" الذي انتسب إلى جامع قرطبة في الأندلس، وانتفع من العلم هناك².

كما نرى ملامح حرية العمل، وتولي وظائف الدولة في العصر الأموي، ثم في العصر العباسي، بارزة لتقبل المسلمين للتعايش مع غيرهم، ولم يجد معاوية حرجا في تولي يوحنا الدمشقي، ومن قبله والده على خزانة المال³. وفي زمن الخليفة الفاطمي العزيز بالله (ت386) تولى الوزارة عيسى بن نسطورس النصراني، وغيرهم كثير⁴. وسمح المسلمون للنصارى بتسلم وظائف أخرى في مجتمعهم، بما في ذلك منصب القاضي أو قاضي العجم، الذي كان يحكم ضمن التقاليد والأعراف المسيحية، جنبا إلى جنب مع قاضي المسلمين الذي يحكم استنادا إلى التشريع الإسلامي⁵.

نحن في حاجة إلى معرفة الثابت والمتغير، والأصالة والمعاصرة، حتى نستطيع أن نقيم ثقافتنا على أساس من الوعي بالذات، بعد أن تمت وجرت محاولات عديدة عبر قرون ولا تزال في محاولة تفتيت

¹ المصدر السابق، خصائص الثقافة العربية والإسلامية في ظل حوار الحضارات، ص138.

² أمير علي: روح الإسلام، ت: عمر الدايراي، ط7 (بيروت: دار العلم للملايين1981م) ص356. نقلا عن: بسام عحك: الحوار الإسلامي المسيحي، ص49.

³ أحمد أمين: ضحى الإسلام، ط10 (بيروت: دار الكتاب العربي د.ت) ج4، ص343.

⁴ ابن الأثير الجزري: الكامل في التاريخ، ت: عمر عبد السلام تدمري ط1 (بيروت: دار الكتاب العربي1417هـ-1997م) ج7، ص440.

⁵ عبد الواحد ذنون طه: أبحاث في تاريخ المغرب والأندلس، ص255.

هذه الثقافة من خلال طرحين:

الطرح الأول: أن الثقافة الغربية هي الثقافة الراقية، والنبيلة، والعالية، وما سواها ثقافات دونية ينبغي أن تزول، أو تتمحي كما قيل حتى مطلع هذا القرن.

الطرح الثاني: هو تزيين الحضارة، والثقافة الغربية بشكل يشعرنا بأننا لن نستطيع أن نتقدم إلا في ظلها، والإعلام يحمل لواء هذا الطرح من خلال أجهزة الإعلام والقنوات الفضائية للترويج لأمرين أساسيين هما:

- الأول: تمييع ثقافتنا الذاتية.

- الثاني: غزونا بثقافات وافدة تختلف عن قيمنا وثوابتنا، أدت إلى تنامي ظاهرة الاغتراب الثقافي.

ولا شك في أهمية التفاعل الثقافي، ولكن مع الاحتفاظ بثوابتنا، وقيمنا الروحية والقومية والإنسانية، ونؤكد أن رسوخ الوعي بالذاتية الثقافية كان هو العاصم لأمتنا من الذوبان في غيرها من الحضارات التي استطاعت، أو حاولت باستمرار أن تغزونا، وأن تحيل ثقافتنا إلى ثقافة تابعة على أساس استلاب العقل العربي لصالح التغريب الثقافي¹.

ولسنا بعيدين حين نضرب مثالا عن هذا الاغتراب الذي يطعن في أقدم مقدسات المسلم، وأحد ثوابت الأمة، ومصادرها المرجعية، وهو القرآن الكريم - الذي لا يدانيه ثابت في أي ثقافة أو حضارة في الدنيا، لأنه لا يختلف اثنان ممن يعرفون التاريخ أنه كما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم، وصل إلينا، وكما تلاه محمد صلى الله عليه وسلم على أصحابه وقت نزوله، نتلوه نحن حتى اليوم-، إذ جاء على لسان أحد المحاضرين عبارته بقوله: "إن كثيرا مما فيه-وسأذكر أمثلة حالا- غير صحيح، فمثلا وصف القرآن الكريم الرسول ﷺ بأنه كان أميا لا يقرأ ولا يكتب، وأصحابه موصوفون بأنهم الذين يتبعون الرسول النبي الأمي، وهو مخاطب بقول الله تبارك وتعالى: ﴿ وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَأَرْتَابَ الْمُبْطِلُونَ ﴾ [العنكبوت: 48]، فجاء من ألقى هذه المحاضرة وقال: "إن القرآن نفسه ينص على عدم أميته، لأنه يقول: ﴿ وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ ﴾،

¹ مجموعة باحثين: خصائص الثقافة العربية والإسلامية في ظل حوار الحضارات، ص 77.

لكن سكت عما بعده، إذن هو بعد نزول القرآن لم يعد أمياً، ولا بد أنه قد تعلم القراءة والكتابة، وإلا يكون في منزلة أدنى من منزلة القراء، والكتبة الذين كانوا يكتبون له الوحي"، وهو في هذا مغفلاً حقيقتين:

الأولى: هي أن أعلى درجات الإعجاز هي أن يتزل كتاب يتناقل محفوظاً، ومكتوباً على أمي لا يقرأ ولا يكتب.

والثانية: أن منزلة الرسالة لا تدانيها منزلة، لا لعلماء، ولا لكتاب، ولا لمفكرين، ولا لمن شئنا في الدنيا إلى يوم القيامة، لأن الله هو الذي قرر ذلك عندما أخبرنا أنه يصطفي من الملائكة رسلاً ومن الناس، وهو تعالى أعلم حيث يجعل رسالته¹.

إن تاريخ الحضارة الإسلامية، وتاريخ ثقافة الإسلام ليؤكد على التفاعل الحضاري والثقافي بين المسلمين وغيرهم من شعوب العالم، بادئين بمظاهر تفاعل الحضارة الإسلامية مع الحضارة الشرقية، وانتقائها من هذه الأخيرة كل ما هو نافع وغير مناف للقيم الإسلامية.

كما أن الإسلام لم يبتدع كل ما جاء في القرآن أو السنة من تشريع وأحكام، ابتداعاً غير مسبوق، فقد سبقته كتب سماوية وشرائع معروفة، وأنظمة اقتصادية، واجتماعية وحضارية للأمم متقدمة، لا سبيل لإنكار أهميتها، ولا سيما في مجال الحقوق المدنية، فأكمل الإسلام بعضها وأنشأ بعضها الآخر، وصحح ما انحرف من الاعتقادات، ونسخ بشريعته ما كان من قبل من تشدد وإرهاق ينافيان الوسطية والاعتدال².

والحق معهم في هذا الاختيار، فالإسلام يضرب لنا بقيمه أروع الأمثلة في نصوص القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة ما ينذر أن نجد في غيره من الأديان.

فالحرية في الإسلام أرفع من أن تكون جزءاً من التنظيم السياسي، وهي جزء من العقيدة بذاتها وليست من التنظيم العقدي، فالحرية هي الوجه الآخر للتوحيد، وهي ترتبط بالكرامة الإنسانية، والعدل، والمساواة³.

¹ المصدر السابق، خصائص الثقافة العربية والإسلامية في ظل حوار الحضارات، ص 57.

² محمد الكتاني: ثقافة الحوار في الإسلام من التأسيس إلى التأصيل، ص 270، وص 271.

³ المصدر السابق، خصائص الثقافة العربية والإسلامية في ظل حوار الحضارات، ص 137، وص 8.

وبطبيعة الحال حارب الإسلام المغالاة والتطرف، وأعلن من خلال نصوص القرآن عن مكانة هذه الأمة، ودورها في قيادة البشرية، حيث يقول تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: 143]، أي أمة خياراً معتدلين، وهذا مثل أعلى من مثل الاجتماع، لم يترل به الوحي على أمة من الأمم غير الأمة الإسلامية، وإنه لأمر جليل يحق معه للأمة التي تنال هذا التقدير السماوي أن تبذل كل ما في وسعها من علم وعمل للمحافظة عليه¹.

والإسلام لم يضع الحرية جزءاً من نظامه السياسي - مثلما هو الحال في أوروبا - ولكنه رفعها إلى مستوى أعلى يجعلها الوجه الآخر للتوحيد، لأنه متى (قال المسلم لا إله إلا الله) فقد تحرر من كل سلطان إلا سلطان الله، وهي قمة الحرية والتحرر.

وبهذه الطريقة اكتسبت الحرية من الإسلام مرجعية، كما اكتسبت الكرامة التي نزلت مع قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾، فالكرامة في الإسلام مسألة منصوص عليها وكان يمكن القول (ولقد كرّمنا المسلمين) فتكون الكرامة مسألة خاصة بالمسلمين - أي مسألة عنصرية - إلا أن الله علمنا أنه جعل الكرامة للإنسان بحكم كونه ابناً من أبناء آدم، فهي كرامة مكفولة لكل فرد بمولده، وبمقتضى كونه ابناً من أبناء آدم، وليس ابناً من أبناء المسلمين، ولا المسيحيين، ولا اليهود، ولا أي ملة من الملل².

ومن القيم الأخرى التي تستمد من مرجعية الإسلام: المساواة، وكذلك العدل الذي وصل في الإسلام إلى درجة لم تتحقق في أي نظام، أو حضارة، أو ثقافة أخرى، حتى يومنا هذا، والمثال على هذا هو طعمة بن أبيريق الذي سرق درعاً لأحد المسلمين، وعاد به إلى بيته، ثم عن له أن يخبئ الدرع عند جاره اليهودي، وبتتبع الآثار وصل قصاص الآثار إلى أن السارق في أحد البيتين، وبالسؤال أنكر السارق معرفته بالدرع، واتهم الجار اليهودي بأنه هو السارق، وذهب المسلمون إلى أن الثقة يجب أن تتجه إلى من ينتمي إلى نفس الدين والعقيدة في المجتمع الإسلامي، وليس إلى هذا اليهودي الذي بيننا وبينه خصومة بل عداوة.

¹ جعفر عبد السلام: الإسلام وتطوير الخطاب الديني، ص 53.

² المصدر نفسه، ص 137.

وكان يمكن لله أن يوحى إلى الرسول صلى الله عليه وسلم أن المسلم هو الذي سرق الدرع، لكن الله أراد أن يرى اليهودي، وبثت التهمة على هذا المسلم في قرآن يتلى ويتعبد به. فأبي حضارة طالعتنا بهذه النماذج من العدالة؟!¹.

فالدين الذي يحترم الإنسانية، ويقوم على خدمتها، هو الإسلام كما جاء في قول الشيخ ابن باديس: "... نظرنا في الإسلام وجدناه الدين الذي يحترم الإنسانية في جميع أجناسها، فيقول: (لقد كرمنا بني آدم)، ويقرر التساوي والأخوة بين بني جميع تلك الأجناس، ويبين أنهم أجناسا للتمييز لا للتفضيل، وأن التفاضل بالأعمال الصالحة فقط، فيقول: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات 13]. لهذا انتهى الشيخ إلى أن العيش للإنسانية لا يتم إلا بالعيش للإسلام، يؤكد هذه الفكرة قوله: "... إيصال النفع إليها (الإنسانية) لا يكون إلا من طريقه... فإذا عشت له فإني أعيش للإنسانية لخيرها وسعادتها، في جميع أجناسها وأوطانها... فهذا معنى قولي... أعيش للإسلام"².

وهذا المبدأ يسر سبيل الدعوة إلى الله تعالى "لأن أفضل وسيلة للدعوة هي القدوة الحسنة، وبخاصة في مجال المعاملات، والاحتكاك الحياتي اليومي، ولعل هذه القدوة الحسنة، والمعاملة الراقية، هي التي حولت الملايين من الشعوب³ -التي دخل المسلمون إليهم- خلال فترة زمنية قصيرة للغاية إلى الدين الإسلامي. وهنا ندرك الحكمة الإلهية من تشريع أحكام تخص أهل الذمة داخل المجتمع الإسلامي، وسن حقوق وواجبات تدرج في باب السياسة الشرعية، بالرغم من كونهم على دين مخالف لدين الإسلام، وذلك لسببين:

1- طبيعة الدين الإسلامي التي تفرض على المسلمين حسن الخلق، وحسن التعامل مع الآخرين.

2- الدعوة للإسلام، وإشاعته بين غير المسلمين.

فكان عقد الذمة لرجاء الإسلام، وفي ذلك يقول الإمام الكاساني في حق أهل الكتاب "...إنما

¹ مجموعة باحثين: خصائص الثقافة العربية والإسلامية في ظل حوار الحضارات، ص 137.

² عبد الحميد ابن باديس: الآثار، ط 1 (الجزائر: دار البقعة العربية للتأليف والترجمة والنشر 1388هـ-1968م) ج 3، ص 234-236، وعمار جيدل: حوار الحضارات ومؤثرات الإسلام...، ص 66.

³ بسام عجك: الحوار الإسلامي المسيحي، ص 55.

تركوا بالذمة، وقبول الجزية لا لرغبة فيما يؤخذ منهم، أو طمع في ذلك، بل للدعوة إلى الإسلام ليخالطوا المسلمين، فيتأملوا في محاسن الإسلام وشرائعه، وينظروا فيها فيروها مؤسسة على ما تحتمله العقول وتقبله، فيدعوهم ذلك إلى الإسلام"¹.

وبناء على ما سلفساوى الإسلام في الكرامة البشرية، والحقوق الإنسانية بين جميع الأجناس والألوان، وفي ذلك تأسيس للعزة النفسية في الإنسان بصفة عامة، فيدخل عملية الحوار دون دونية، أو إحساس بها، كما يدخلها أيضا محررا من التكبر.

قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [المائدة: 8].

فإذا تيسرت هذه الظروف أمكن بعدها الحديث عن الحوار الموضوعي، الذي يتوخى منه أصحابه الفهم المتبادل، فكلما تحقق الفهم المتبادل المعترف به من قبل أطراف الحوار أمكن صناعة جو إنساني مستعد للتفاهم².

وهذه المبادئ وغيرها في كثير من نصوص القرآن والسنة، جاءت للتأسيس لموضوعية الحوار، وتبقى مطلبا شرعيا يعني المسلم بالدرجة الأولى، قبل أن يكون مطلبا أكاديميا، فالمسلم مطالب طلب تكليف شرعي بالموضوعية، وتقصي الحقيقة كما هي في حقيقة الأمر لا كما يراد رسمها أو توجيهها، بل تتجاوز ذلك إلى تحسيس المحاور الآخر بقيمته المغروزة فيه، وهو ما يدفعه إلى مباشرة الحوار دون إحساس بدونية أو تبعية، كونه حر فيما يختار من منطلق التكريم، ومن ثم عليه تحمل تبعات ما يختار في الدنيا قبل الآخرة³.

ولا بد من الإشارة إلى ضرورة فهم السيرة النبوية التي هي المنطلق، والمرجع المعتمدين في فهم رسالة الإسلام، ومشروعه الحضاري، والثقافي، فقد فهم الكثيرون أن "النبي" محمدا بن عبد الله ﷺ كان حامل رسالة إلهية وحسب، فصاراه تبليغها للناس كافة، وأن هدف هذه الرسالة كان روحانيا محضا، وأنه لم يشغله قدر ما شغله نشر رسالة التوحيد والدعوة إلى مكارم الأخلاق، فظن البعض أنه

¹ أبو بكر الكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ص، ط2 (دب: دار الكتب العلمية 1406-1986م) ج7، ص111.

² عمار جيدل: حوار الحضارات ومؤهلات الإسلام، ص66، ص65.

³ المصدر نفسه [بتصرف]، ص66.

لا علاقة بين الدين والدولة في الإسلام، انطلاقاً من السيرة النبوية نفسها¹.

ويمكن القول دون مواربة أن العيش للإسلام بمفهومه المستفاد من الانتساب الإيماني، عيش للإنسانية، ومن ثم هو تأصيل للحوار من أجل الصالح العام لبني البشر في إطار رؤية مبناها تجاوز الإقصاء والنفي، والتأسيس للاعتراف المتبادل، كخطوة أولية وأساسية لتفعيل التعاون بطريق الحوار الهادف بين المقاصد، والغايات، إنه عمل على إصلاح الإنسانية بما يحقق أنسنة في مستقبلها الحضاري، والسياسي، والاقتصادي، والتربوي².

هذه المقومات المشار إليها، تبقى خصوصيات تفرد بها القرآن الذي أصل لمنطق الحوار والتعايش، والذي تربي على أصوله أجيال المجتمع المسلم خلد التاريخ مآثرهم.

إن الإسلام أصل لحوار الأديان، وجعله مطلباً يندرج ضمن مبحث الحوار الديني، فقعد له ضمن أطر دينية مثلت أحد النتائج التي يسعى إليها الحوار الديني، وهو التعايش والتعارف، والتواصل لأجل صالح الإنسانية. إذا حوار الحضارات لا يستطيع أن يفعل ويستمر بعيداً عن الدين.

3- خصائص الأمة الإسلامية:

مستوى التأصيل لخصائص الأمة الإسلامية هو بحث في مصادرها الأصلية، وتفحص مستوى التصورات وخصائص الواقع الزمني، وأسباب ما أصاب الأمة من تدهور، مع استحضار بعض ملامح الواقع الراهن، والتاريخي، والإشارة إلى بعض مقترحات التفعيل وذلك في إطار معالجة إشكالية العلاقة بين الثابت (الذي يحدده الأصل)، وبين المتغير (الذي يحدده العصر)، وأهم الثوابت الأساسية في مصادر ثقافتنا العربية، والإسلامية القرآن الكريم، ثم السنة النبوية. وهي ثقافة إيمانية بالنظر إلى مصادرها، لذلك تشمل جوانب متعددة كالقيم الأخلاقية، والسياسية، والاقتصاد، والمجتمع، وهي في ذات الوقت ثقافة عالمية وإنسانية تخاطب الجميع، وتتسع للجميع، وتقيم نظام الشورى، وتحظ على تكريم الإنسان، كل هذه الخصوصيات أهلت هذا الدين للاستمرارية، والتواصل، والبقاء، كإقامة

¹ محمد الكناني: ثقافة الحوار في الإسلام من التأسيس إلى التأصيل، ص 270.

² عمار جيدل: حوار الحضارات ومؤهلات الإسلام، ص 67.

ثقافته على وسطية بنت منهجها على إشكالية العلاقة بين العقل والنقل بطريقة خاصة، ينذر أن نجدها في دين آخر¹.

لكن بالرجوع إلى السنة تثبت أن النبي ﷺ قام منذ هجرته إلى المدينة المنورة، بتأسيس دولة إسلامية، لها أجهزتها العسكرية، والقضائية، والدبلوماسية ولها علاقاتها مع أهل الأديان السماوية من يهود ونصارى، بل ومع الدول المجاورة، ولها مظاهر السلطة النافذة على جميع المستويات، وبعد النبي ﷺ سارع الصحابة لعقد مؤتمر السقيفة لانتخاب الخليفة الأول للرسول، وعيا منهم بضرورة استمرار هذه الدولة بترسيخ وجودها، واستكمال سيادتها، وتبليغ رسالة الإسلام إلى ما وراء حدودها. ومعنى ذلك أن الحديث عن التفاعل الحضاري بين الإسلام، وبين الحضارات الأخرى يجب أن ينطلق من العهد النبوي بالمدينة المنورة، ومما رسخه القرآن من أسس الحوار الديني بين الأديان². ولا يمكن بحال أن نفصل بين الدولة والدين في الإسلام لهذه الاعتبارات.

4- الحوار مع الآخر:

أ- الحوار مع اليهود:

الحوار مع الآخر الطريق الأمثل لحل إشكالية تضاد الأفكار وتصادمها عند غياب الحوار، فعبء الحوار يستطيع البشر أن يوصلوا للآخرين من بني جلدتهم أفكارهم ومعتقداتهم، بالإقناع والتفاهم والاحترام المتبادل الذي يجر عند التجرد والعدل إلى الاعتراف ببعضهم البعض، وهذه هي القاعدة الأساسية التي يجب أن تتفق عليها البشرية ونحبها. فمع انقطاع الحوار تبرز التقاطعات البشرية كحقيقة ترهنها النفوس الضعيفة، كوسيلة لإيجاد حالة الصدام، وإثبات تسلطها وطغيانها على الآخرين. فمعظم الحروب الدامية والصراعات البشرية ما هي إلا نتيجة لانقطاع قنوات الحوار، وحلول أسلحة الصدام التي تتكلم بلغة واحدة غايتها تحطيم الآخر مهما كان الثمن³.

الحوار مع أهل الكتاب أيده الكثير من الآيات القرآنية، ومن هؤلاء بنو إسرائيل أتباع ديانة موسى ﷺ لكننا في القرون الأخيرة وبالأخص القرن الماضي والقرن الحالي، فإن اليهود لم يلتزموا بقيم

¹ مجموعة باحثين: خصائص الثقافة العربية والإسلامية في ظل حوار الحضارات، إعداد وتقديم - نادية محمود مصطفى ص 766.

² محمد الكتاني: ثقافة الحوار في الإسلام من التأسيس إلى التأصيل، ص 271.

³ عبد الله على العليان: حوار الحضارات في القرن الواحد والعشرين، ص 196.

الحوار، أو منهجه، أو الالتزام بالقوانين والمواثيق الدولية حيث قامت الحركة الصهيونية باغتصاب فلسطين، وطرد الشعب العربي الفلسطيني من أرضه بقوة السلاح، ولم تتوقف عند هذا الحد، بل إن المعتصين سوغوا لأنفسهم " شرعية تشريد الآلاف من الناس، والإتيان بكل يهود العالم إلى أرض فلسطين، لتصبح هذه ممنوعة عن أهلها الذين سكنوا فيها منذ مئات السنين، ومستباحة للناس الذين لا يعرفون شيئا من ملاحها ومعالمها التاريخية القريبة والبعيدة ". هذا الواقع هو ما جعل اليهودية السياسية التي اتخذت كلمة الصهيونية كمضمون لها في حركتها، عدوانية في الواقعين السياسي والأمني على المسلمين وغيرهم.

وهؤلاء الظالمين، استثناهم الله - تعالى - من حركة الحوار، فأخذوا تسمية (الذين ظلموا) بصريح قوله تعالى ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾ [العنكبوت: 46].

وهذا يحدد طبيعة العلاقة بين المسلمين وغيرهم فالأصل في هذه العلاقة هو السلم أما الجهاد فلا يتعين إلا حينما يهاجم المسلمون في ديارهم أو حينما تحارب دعوتهم ويمنعوا من نشرها ويفتنوا في دينهم، والذي يتأمل القرآن الكريم يجد أن آياته تعضد هذا القول، بل إن وصايا رسول الله ﷺ بتشريعه العملي بيانا للقرآن وتفسيرا لمجمله، لم يبدأ حربا ولم يعلنها ولم يقاتل إلا دفاعا عن الدولة أو دفاعا عن الدعوة، لأن الإسلام يجعل العلاقة بينه وبين غيره من الناس قائمة على السلام القائم على تفاعل الحضارات وحوار الثقافات وتبادل المنافع خاصة وأن من وصايا الرسول ﷺ في السنة النبوية الشريفة¹ "لا تقتلوا صغيرا ولا كبيرا ولا امرأة ولا عبدا في معبده".

والشيء الذي يبعث على الاستغراب أن اليهود لم يعيشوا الأمان والعدل إلا في ظل الدولة الإسلامية، ووجدوا رحابة التسامح والتعايش عند المسلمين ولم يجدوه عند غيرهم، وهذه شهادة الكثير من المستشرقين اليهود وغيرهم من المستشرقين الغربيين، فتاريخ "الإسلام كله لم يعرف المذابح المنظمة التي استهدفت إبادة اليهود في العالم المسيحي والتي ترسبت في اللغات الأوروبية مثل

¹ جعفر عبد السلام (إشراف): الإسلام وحوار الحضارات، ص 150.

- حديث بلفظ مقارب (لا تقتلوا صبيا ولا امرأة، ولا شيخا كبيرا، ولا مريضا، ولا راهبا....) البيهقي أبو بكر: السنن الكبرى، باب ترك قتال من لا قتال فيه، ج 9، ص 153.

Pogrom في اللغة الروسية، أو Holocaust في اللغات الأوروبية الأخرى، والتي ارتبطت تحديداً باضطهاد اليهود.¹

ويبقى الحوار الإسلامي مع أهل الكتاب شرعياً ينطلق من قضايا مشتركة يلتقي فيها المسلمون مع غيرهم سعياً لكشف الحقيقة الموضوعية، والقرآن الكريم يثير كثيراً من القضايا للتأسيس العملي للحوار بين المختلفين مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [آل عمران 64].

بل إن الرسول الكريم قد عقد معاهدة مع اليهود حين هاجر إلى المدينة، كما أرسل العديد من الرسائل إلى الملوك والأكاسرة والقيصرة.

وعلى امتداد التاريخ الإسلامي حيث كانت السلطة والقوة بأيدي المسلمين ظل الحوار مستمرا بين المسلمين وأهل الكتاب، وألف المسيحيون - وكذلك اليهود - كتباً عديدة دفاعاً عن دينهم، وجدالاً مع المسلمين، بل وهجوماً على المسيحيين يضيّقون باليهود ذرعاً ويضطهدونهم كثيراً، فكان المسلمون هم الذين يحمونهم، وربما كان حال اليهود في الأندلس مثلاً جيداً على ذلك، فقد أنقذهم المسلمون من اضطهاد المسيحيين لهم.

وهذه القيم تعلمها المسلمون من القرآن الذي مد جسراً للتواصل مع الشعوب مهما كانت انتماءاتهم أو أديانهم، والملاحظ أن القرآن يوجه المسلمون إلى فتح الحوار مع أهل الكتاب على أساس ما يجمع لا على ما يفرق، داعياً المسلمين أن يتشبثوا بعقيدة التوحيد إذا ما صد عنها أهل الكتاب، ويستشهدون على أنهم مسلمون، وأن يضلوا في مواجهة عقائد الشرك بما تنطوي عليه من اتخاذ الأحرار والرهبان أولياء من دون الله.²

والملاحظ أن هذا الحوار كان في بداية الدعوة الإسلامية مع المشركين والمنكرين المكذبين بما جاء به النبي من حقائق، وذلك في العهد المكي. ثم انتقل إلى حوار اليهود والنصارى من أهل الكتاب في العهد المدني.

¹ عبد الله علي العليان: حوار الحضارات في القرن الواحد والعشرين، ص 201-202.

² محمد الكتاني: ثقافة الحوار في الإسلام، ص 152.

ونبدأ بالنمط الأول، وهو حوار القرآن مع المشركين والوثنيين والمكذبين للدعوة الإسلامية، الجاحدين لما حماته من حقائق. والطابع العام لهذا الحوار أنه يتم بين فئة من البشر كفت عن التفكير، وانسأقت للتقليد. وجعلت من الإنكار ذريعة لما تؤثره من حياة دنيوية مادية صرف.¹

ب-الحوار مع النصارى

كان الحوار الإسلامي المسيحي في أغلب الأحيان نتائجه سلبية، فالإسلام عبر تاريخه الطويل في علاقته مع الغرب المسيحي تعرض للكثير من الحملات التشويهية الظالمة كدين وكحضارة جراء التعصب الديني وباعتراف الكثير من الغربيين أنفسهم، إلى جانب أن أرض الإسلام تعرضت لهجوم متواصل منذ قرنين من الزمان. ثم إن العلاقة بين الدينين لا يمكن أن تكون صحية وسط أجواء التبشير المعلن أو المستتر.²

وإذا رجعنا قليلا إلى الوراء نستعرض الخلفية التاريخية للحوار الإسلامي المسيحي لوجدنا أن المجمع الفاتيكاني الثاني 1962-1965 ناقش العلاقة بين الكنيسة والديانات الأخرى غير المسيحية، حيث صدر عن الكنيسة تصريح خاص حول "علاقة الكنيسة مع الديانات غير المسيحية" (Mostra Aetate). وقد أولى هذا المجمع اهتماما خاصا بالإسلام فالأول مرة منذ أربعة عشر قرنا من وجود المسيحية والإسلام، يتحدث مجمع مسكوني كاثوليكي بصورة إيجابية عن الإسلام، معترفا بوضعه الديني المتميز. ثم جرت بعد ذلك تطورات عديدة على مستوى العلاقة بين الإسلام والمسيحية، كان من أبرزها الخطاب الذي ألقاه البابا بولس السادس في كل من عمان والقدس في يناير سنة 1964، إذ توجه (بتحية أخوية إلى المسلمين) ، ودعا إلى (احترام الكنيسة المسكونية الخاص لأولئك الذين يعتقدون الأديان التوحيدية والذين يعبدون إلهها واحدا حقيقيا). وفي مايو من سنة 1976، أعلن البابا بولس السادس عن إنشاء سكرتارية لشؤون الديانات غير المسيحية ستتولى فيما بعد إدارة شؤون الحوار مع المسلمين. وفي شهر أغسطس من العام نفسه، وجه البابا بولس السادس رسالة كنسية جامعة (Ecclesiam Suam).

¹ المصدر السابق، ثقافة الحوار في الإسلام، ص 127.

² عبد الله علي العليان: حوار الحضارات، ص 205.

ركزت على ضرورة (الحوار مع كل المؤمنين والديانات الأخرى القائمة في العالم، وعلى ضرورة التقارب والحوار مع المسلمين بصفة خاصة).¹

وقد تجاوبت الكثير من المؤسسات الدينية في البلاد الإسلامية مع هذه الدعوة إلى الحوار من قبل الكنيسة الغربية، وعقدت العديد من اللقاءات والمؤتمرات في العقود الماضية، لبناء علاقة بناءة وتفاهم تبعد موروثات التوترات والصدمات القديمة سيما الحروب الصليبية، والخوف الغربي من الإسلام، وآثار الاستعمار للبلاد الإسلامية، لكن هذه اللقاءات لم تنم عن خطوات إيجابية حتى إن البعض اعتبر أن الدعوة للحوار من قبل الكنيسة، هدفه الاختراق وليس التعايش والفهم، ذلك الخطاب الحوارى الكاثوليكي شهد في السنوات الأخيرة كما يقول الدكتور عز الدين عناية تضخما لفظيا شبيها بالتضخم المالى الذى تفتقد فيه الأوراق النقدية قيمتها، فقد تحولت عبارات التحوار والتعايش، وعبادة الواحد، والأديان الإبراهيمية، والسلام إلى عبارات مستفرغة من دلالاتها يلو كها العديد دون فاعلية، فليس الحوار فى المنطق الفاتيكاني تناصب وتعارف غايته التفاهم، وإنما وسيلة من وسائل الاختراق فى مخطط الأنجلى للعالم، الذى يلاقى صدا وانتقادا واعتراضا من شعوب وحضارات مختلفة.²

¹ آية الله السيد محمد حسين فضل الله : فى آفاق الحوار الإسلامى المسيحى، مرجع سابق، ص 15 و16.

² عبد الله على العليان: حوار الحضارات، ص 204-205.

المبحث الثاني: مصادر الحوار الديني الإسلامي

استمد الفكر الإسلامي مبادئ الحوار وقواعده الأساسية من نصوص الوحي قرآنا وسنة، وهي قواعد ثابتة تبحث عن التفاصيل من خلال الواقع والبيئة لما له من أثر ينعكس سلبيًا وإيجابيًا على توجيه الحوار الوجهة السليمة للوصول إلى النتائج المطلوبة، ولهذا ربط الشارع الحوار بنماذج واقعية من خلال القصص في شخصية الأنبياء عليهم السلام، مما يوجب ضرورة استنباط المشتركات ومحاولة ربطها بالواقع والعصر للوصول إلى تفعيل الحوار، والتجديد في مناهجه وآلياته التي تتناسب مع حركة العصر، خاصة والعالم الإسلامي يفتح على مختلف الأديان، والمذاهب، والأفكار أمام التطور السريع لوسائل الاتصال، وهذه الإضافات نلاحظها في جهود الفكر الإسلامي من خلال مصادر مشتقة - إلى جانب المصادر الأصلية - كانت حصيلة بحثهم واجتهادهم، وهذين الجانبين نطلع عليهما فيما يلي:

المطلب الأول: مصادر أصلية للحوار الإسلامي:

أ) الحوار في القرآن الكريم:

يصنف القرآن الكريم كنص فريد من نوعه بين النصوص الدينية، إذ أن "الحوار كمنهج علمي، لم يعرفه العالم في مجال الأديان لأول مرة إلا من خلال القرآن الكريم، والأمم الأخرى قبل الإسلام لا نجد فيما لدينا من التراث الفكري والديني لها ما يشهد بوجود مثله لديها".¹

انطلقت الدعوة إلى الحوار من القرآن الكريم، في توجيه إلهي من خلال آيات كثيرة بأسلوب فريد وموجه نحو موضوع مركزي هو الإيمان بالله عز وجل وتوحيده، ويكشف من خلال ذلك عن حوارات عملية بمختلف المستويات، وفي شتى المجالات، حوارات الخالق مع خلقه، ومع أنبيائه، وحوارات الأنبياء مع أقوامهم، وحوارات الأفراد فيما بينهم على أساس الحرية المطلقة، والقناعة العقلية، والإرادة الخاصة التي لا سيطرة لأحد عليها.²

وسعى الإسلام لجمع شتات الناس بتعدد آرائهم، وتنوع معارفهم، ومعتقداتهم نحو مشترك إيماني. والتعارف، والتعاون لعمارة الكون، لم يكن إلا عن طريق الحوار بتوجيه نصوص القرآن الكريم، التي تكشف من خلال الحوار القصصي عن أهمية الإنسان المحاور الذي ينبغي أن يعرف كيف يصل إلى عقل الآخر بأقصر الطرق، وأفضل أسلوب، وأقوى دليل، وبهذا الأسلوب استطاع الأنبياء النفاذ إلى قلوب الناس بالحكمة والموعظة الحسنة، وقد سلكوا سبل الحوار الهادئ، والهادف الذي يلتزم العرض، والإقناع مع الإيضاح، والبيان بكل رفق وتلطف، مع احترام الفكر والشعور بألين العبارات في الدعوة والبحث عن قاعدة اللقاء ﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ ﴾ [آل عمران: 64].³

وإذا كان الإسلام أول دين أصل حوار الأديان، فإنما ذلك يرجع للضوابط التي انطلق منها، ويأتي على رأسها "المجادلة بالحسنى" والتي تنقيد بشرط الحجة العلمية والبرهان العقلي، بعد مطالبة

¹ دين محمد محمد ميرا: مقالات في المنهج ط.1 (القاهرة: دار البصائر 1430هـ-2009م) ص 48.

² إبراهيم محمد جواد: الإسلام وفرص الحوار مع الغرب، مجلة النبأ، العدد 45، صفر 1421-إيار 2000 (w.annabaa.com) يوم 2019/06/14.

³ حسن عزوزي: فضيلة الحوار، مجلة الوعي الإسلامي، العدد 436، السنة 39، فبراير- مارس 2003 (awqafchj.gov.ae) يوم 2019/06/14.

الخصم بتقديم ما لديه من حجج وبراهين إذا كان ما يتمسك به صحيحاً ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [النمل: 64]، فلا يجب أن ينظر إلى منهج "المجادلة بالأحسن" على أنه منهج غير محايد وأنه مقترن بفكرة مسبقة، لأن الإنسان إذا تبني موقفاً أو اعتنق عقيدة بعد قيام البراهين العلمية على صحتها، فمن العبث بعد ذلك أن يتنكر لهذا الموقف العلمي، بل إن المنطق العلمي يقتضي المحاولة الجادة، والسعي المتواصل لعرض هذا الموقف العلمي على الآخرين، وإقناعهم به لا التكرار له¹. وهذا الضابط مهد في القرآن لتناول أدق التفاصيل في العقائد الباطلة مهما كانت حساسة، لأن البرهان العلمي هو الفاصل بين الطرفين، وما لم يبين على علم فهو عبث كرد القرآن لدعوى الولد لأنه قول بلا علم ﴿قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ هُوَ الْغَنِيُّ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ إِنْ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا أْتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (68) قُلْ إِنْ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ (69)﴾ [يونس: 68-69]. وفي حوار القرآن الكريم تبليغا للحق ونشرا للدعوة، توجه خطابه لكل الديانات الموجودة، فتحدث عن عقائدها، وقارنها بالتوحيد الإسلامي، وبين وجه الزلل فيها.

ويبدو عند تأمل طبيعة هذا المنهج الجدلي القرآني بهذه الضوابط التي أشرنا إليها أنه هو المنهج الأم، وأن منهجي المقارنة والحوار من الممكن أن يكونا مما يطبق به المنهج الجدلي، لأنه إذا كان المطلوب من وراء المجادلة بالأحسن إزالة الشبه، وبيان الحق بإقامة الحجة، فإن أي منهج يساعد على تحقيق هذا الهدف الأسمى يعتبر وسيلة من وسائل المجادلة بالأحسن². وقد أثمر هذا التوجه في أصحابه، فكان لهم السبق في وضع مناهج علمية لفتح آفاق أمام الدعوة للإسلام مع مختلف أتباع الديانات. ولهذا يمكن القول أن علم الكلام (أو أصول الدين) هو المنهج الأم الذي تداخلت فيه عدة حقول معرفية، وبالتالي مناهج متنوعة في مجال دراسة الأديان المقارنة الذي عرف عند المسلمين بعلم الملل والنحل.

وإضافة إلى حديث القرآن المستفيض عن الأقوام الوثنية، فقد تناول العقائد السماوية بشكل أوسع، فتناول اليهودية، والنصرانية، والإسلام، وبين حدود كل عقيدة، ومعالها وبعض تشريعاتها،

¹ دين محمد محمد ميرا: مقالات في المنهج، ص 44.

² المصدر نفسه.

ومسارها عبر التاريخ منذ أن نشأت وإلى وصول الزمن بها إلى عصر رسول الله ﷺ¹. مستعرضا الرأي الآخر المخالف رغم أنه باطل، باحثا عن أدق الحقائق، وأخطرها من أجل الوصول إلى الحقيقة وكشفها.

فجاء القرآن الكريم على كثير من التفصيلات حول العبادة الوثنية، وبين كيفية اعتقادهم بها، والغاية من هذه العبادة، ومن ثم حرصهم على محاربة كل من يمس هذه الآلهة بسوء. كما وضع فلسفتهم أيضا تجاه التعدد والأحادية.

يقول تعالى: ﴿ وَعَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنذِرٌ مِنْهُمْ وَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ ﴾ (4) أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ ﴾ (5) وَأَنْطَلَقَ الْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنْ آمَنُوا وَاصْبِرُوا عَلَى آلِهَتِكُمْ إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ يُرَادُ ﴾ (6) [ص: 4-6].

إن هذه الآية القرآنية وغيرها من الآيات المماثلة، توضح لدارس الأديان الكثير من ملامح عقائد الشعوب التي مرت عبر التاريخ منذ زمن نوح عليه السلام، وقد نجد فيها الكثير من المواد التي هي أساس علم مقارنة الأديان في جانبه المتعلق بالعقائد البدائية القديمة².

"وإذا علمنا أن التسليم بالوجود الفعلي للأديان الأخرى، وعدم إلزام الناس بالتخلي عنها بالإكراه لا يعني إضفاء الشرعية عليها، ثم إذا قارناه بالتصريح القرآني: ﴿ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ﴾ [أل عمران: 19]. مع المطالبة القرآنية بالصدع بالحق الذي هو الإسلام ﴿ قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى ﴾ [الأنعام: 71]. توضح لنا جليا أن الاتجاه القرآني العام في موقفه من الأديان الأخرى اتجاه نقدي علمي³. لكن هذا الاتجاه النقدي لا يعني في منطق القرآن الكريم الحط من شأن الأديان الأخرى بمعنى شن الحرب عليها وإذلال أصحابها"⁴. لأن الحوار في المنظور الإسلامي يقوم على

¹ حسن الباش: علم مقارنة الأديان أصوله، ومناهجه، ومساهمة علماء المسلمين والغرب في تأصيله، ط1 (دمشق: دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع 1432هـ-2011م) ص26.

² المصدر السابق، علم مقارنة الأديان، ص25، ودين محمد محمد ميرا: مقالات في المنهج، ص44.

³ انظر في ذلك: إسماعيل راجي الفاروقي: الإسلام والعقائد الأخرى باللغة الإنجليزية

—Ismail. Ragi,al Fârûq: islam and other faits the challenge of islam (Ed, Altaf London: islamique Council of Europe 1978).

⁴ دين محمد محمد ميرا: مقالات في المنهج , ص 40.

القبول بالاختلاف، والتي هي في الأصل سنة كونية في القضايا المشتركة، ومجالات التعاون الإنساني، وضرورة من الضرورات التي يفرضها سير الحياة، وطبيعة العمران البشري¹.

وإذا كان القرآن الكريم يسفه مقالاتهم، وفساد عقائدهم، وانحراف مبادئهم، فإنه يبينه في إطار المنطق العملي والحجج الموضوعية، وهذا ما يقتضيه واجب الدعوة، وإن أثار أولئك بعد هذا البيان الاستمرار في تقليد أهوائهم، فإن الإسلام يتركهم أحراراً ليتحملوا مسؤولية اختيارهم أمام الله مطالباً المسلمين بالجهر بالإسلام، قال تعالى: ﴿فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَحَيِّيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾ [سورة آل عمران: 20]. ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: 64]، وقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [المائدة: 105].

فتجاه القرآن النقدي ملازم لفلسفته في التبليغ ﴿لَا إِكْرَاهَ﴾ [البقرة: 256]. وإيمانه بضرورة الإقناع، والاقتناع، والاستعداد للتعاشيش السلمي مع أهل الأديان الأخرى فإنه يعزز هذا بما قدمه من مناهج للتعامل مع أهل الأديان الأخرى²، في إطار التسليم بالوجود الفعلي للأديان المختلفة، بمعنى أنه يؤمن بواقعية التعدد الذي لا يريد محوه بالقوة والإكراه لأنه ﴿لَا إِكْرَاهَ﴾ [البقرة: 256]، و﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون: 6]. ومن هنا كان حديث القرآن الكريم عن الحقوق والواجبات لأهل الأديان الأخرى، وبيان السنة النبوية المطهرة لها³.

في الوقت الذي مد فيه القرآن الكريم جسر الوصال مع الأديان على اختلافها، فبين انحرافها عن مسمى التوحيد، وخروجها عن دين الحق، وحكم عليها ببطلانها، لذلك اتسم منهجه بازدواجيته في الخطاب، إذ بحث في تلك الأديان على سبيل البرهنة، وإقامة الحجة على أصحابها، فكان يعرض لتفاصيل الدين التي يمكن أن تكون مجالاً لكشف الحقيقة، والوصول إليها بكل موضوعية. فانفتحت أمام هذه الدعوة الجديدة آفاقاً واسعة امتدت لتطال أقاليم الشرق والغرب، متحدية بنموذجها كل

¹ عبد الله علي العليان: حوار الحضارات، ص 20.

² دين محمد محمد ميرا: مقالات في المنهج، ص 40-41.

³ المصدر نفسه، ص 40.

حضارات البشرية القائمة على الجهل واللاادين، ولم يواجه الحوار الحضاري الإسلامي في مراحل الأولى تحدياً إلا من قبل شعوب كانت تحتفظ بأنساق فلسفية، وسياقات فكرية متوارثة، وانغلاق ثقافي لا يتيح للرأي الآخر أن يعبر عن أفكاره وآرائه بحرية، فتمنع بذلك أي مراجعة عقلانية للبني الفكرية له¹.

نرى في باب سياق الحديث عن اليهودية، الدين الذي كلف به موسى عليه السلام، فجاء بالمصطلحات والمسميات التي تناسب التطور التاريخي لبني إسرائيل، "فهم بنو إسرائيل الذين ارتبط ذكرهم بموسى وداود وعيسى وسليمان عليهم السلام، ثم سمي بعضهم اليهود أو الذين هادوا، ثم أطلق صفة أهل الكتاب عليهم وعلى النصارى، وذلك بسبب إتيان موسى كتاباً وإتيان عيسى كتاباً آخر. ومن خلال مسيرة عقيدتهم بين التقلبات التي طرأت عليهم، وعلى عباداتهم، وعلاقاتهم بالأنبياء، والكتاب، والمعاملات، والعبادات، والتشريعات من حلال وحرام وما إلى ذلك. وقد ربط بهم التوراة ككتاب أنزل على الأنبياء، ثم بين تحريفهم له وأسباب هذا التحريف وغاياته، وأوضح معتقداتهم المختلطة بالأساطير والوثنية والسحر، وأوضح أيضاً أن لهم قبلة غير قبلة المسلمين، وأنهم لا يعترفون إلا بما شرع لهم"².

كما تحدث القرآن الكريم عن كتاب موسى عليه السلام باعتباره النبي الأول في بني إسرائيل، وأشار لما فيه من رحمة، وهدى، ونور لبني إسرائيل، ومن المعروف أن علم مقارنة الأديان يستند في كثير من جوانبه على تلك الكتب المقدسة التي أنزلت على الأنبياء والكتب التي يقول أصحابها إنها الأقدم من بين كتب العقائد والديانات³.

"والملفت للنظر أن القرآن الكريم حين تناول بني إسرائيل أعطى ملامح واضحة وقريبة من التكامل من حيث التاريخ بحيث يفيد ذلك في علم تاريخ الأديان، وفي نفس الوقت تحدث عن عقيدتهم وتشريعاتهم بحيث يفيد ذلك في علم مقارنة الأديان.

كما تحدث عن خروجهم بقيادة موسى عليه السلام من مصر إلى سيناء وما جرى معهم من أول رحلتهم إلى انقطاع الحديث عن موسى عليه السلام - كعبادتهم للعجل وارتدادهم، ثم معاندتهم،

¹ ماجد العرابوي: إشكاليات التجديد، ط1 (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر وتوزيع، سنة 2001م) ص44، ص43.

² حسن الباش: علم مقارنة الأديان، ص27.

³ المصدر نفسه، ص28.

وتكذيبهم، وقتلهم الأنبياء، وتحريفهم لكلام الله، وأخذ الميثاق عليهم وإلقاء العداوة بينهم، وشدة حرصهم على الحياة، وعداوتهم لله والملائكة والمؤمنين، وغرورهم وأمانيتهم، وعدم رضاهم عن من لم يتبع ملتهم، وأقوالهم، وجرأتهم على الله والأنبياء، ثم تناول ما حرم عليهم وقضاء الله عليهم أنهم سيفسدون مرتين، وتحدث عن أصحاب السبت منهم، وبذلك تتكامل صورة العقيدة اليهودية من خلال التاريخ والتشريع والعقيدة ذاتها بحيث تصبح مادة وافرة لتطبيق علم مقارنة الأديان¹.

وبالرغم من إقرار القرآن فساد هذه المعتقدات إلا أنه عرض لإثارة جوانب إيجابية فأوضح أن أهل الكتاب أناس مؤمنون صالحون، وقد بدت الفروق الإيمانية بينهم وبين الذين كفروا، فقال تعالى:

﴿ لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ (113) يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ (114) ﴾ [آل عمران: 113-114].

ويقول تعالى: ﴿ وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ ﴾ [الأعراف: 159].

وقال تعالى: ﴿ وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ ﴾ [السجدة: 24].

كما أشار إلى مؤمنين من اليهود كذلك أشار إلى مؤمنين من النصارى، والإيمان هنا علامة فارقة بين طرفين من أصحاب عقيدة واحدة، فيقول تعالى: ﴿ وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً ﴾ [الحديد: 27]².

وتناول القرآن الكريم بالمقارنة بين المؤمن والكافر، وأوضح مقياس كل منهما، وكذلك جاءت فيه آيات بينات تناولت مسألة الروح، والموت، واليوم الآخر، وتناول عددا كبيرا من الأنبياء، ومناهجهم الدينية الدعوية، وتناول الجنة والنار، إضافة إلى التشريعات التي أوضح حلالها وحرامها، وملحقات تفصل في الكثير من القضايا التشريعية³، ويمكن القول أن منهج المقارنة وسيلة من وسائل المجادلة بالأحسن بالمفهوم القرآني.

والمقارنة كمنهج علمي في مجال الأديان، وعلى المستوى الأكاديمي حديثة الظهور، ظهرت في القرن الماضي لدى علماء الغرب المهتمين بدراسة الأديان، لكن هذا لا ينفي كونها منهجا قرآنيا اتبعه

¹ المصدر السابق، علم مقارنة الأديان.

² المصدر نفسه، ص 27، ص 29.

³ المصدر نفسه.

علماء المسلمين¹، ودرسه لا يزال مستمرا يبحث عن كشف المناهج، والأساليب التي اتبعها القرآن الكريم، واستفاد منها العلماء ممن كتبوا في هذا الجانب، لاستنباط الأحكام، والتوصل إلى المناهج العلمية التي كونت فيهم ملكة استطاعت أن تبتكر مناهج جديدة في علم مقارنة الأديان.

وقد اقتضى منهج المقارنة عرض دين الإسلام باعتباره دين الحق الذي ارتضاه الله للبشرية جمعاء، فكان من باب أولى الحديث عن كتابه، فتبين أن القرآن الكريم هو الكتاب الذي أنزله الله لأمة الإسلام، واصطفى النبي محمدا ليلبغ رسالة الله إلى الناس.

وباختصار فإن القرآن الكريم أوضح هذا الدين، وكتابه، ونبيه، وعقيدته، وتشريعاته وهو الدين الذي يقاس عليه علم مقارنة الأديان، وخاصة العقائد السماوية²، باعتباره الحكم الذي يفصل بين الحق والباطل لكونه مستمد من حكم الله، وما تميز به من صدق الأخبار لتواتره.

والقرآن الكريم الذي جاء ليخرج الناس من الظلمات إلى النور، فيخرج الإنسان من حيرته، ويحميه من انحراف فكره، وينتشله من قاع ضلالات نفسه، ويهديه إلى سواء السبيل بالحجة والبرهان، كان خير هاد للمسلمين في هذا الطريق عندما سرد- بأسلوبه المعجز- ما تمسك به أو يمكن أن يتمسك به كل صاحب فكر مخالف لما ورد به القرآن الكريم، وناقشه مناقشة موضوعية ليظهر الحق بأجلى بيان وأوضح برهان، ثم يترك الإنسان بعد ذلك يتحمل مسؤولية اختياره، وتبعات توجهه لأنه ﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ﴾ [البقرة: 256]³.

وإذا كان الفكر الغربي-وتبعاً لذلك الفكر الشرقي غير الإسلامي- قد بدأ اهتمامه بالأديان العالمية مند فترة قصيرة نسبياً لا تتعدى قرناً واحداً إلا بقليل، فإن الفكر الإسلامي قد وجه اهتمامه إلى هذا الميدان منذ اللحظة الأولى لظهور الإسلام⁴، ومن خلال الآيات القرآنية الكثيرة نستطيع أن نرى الكثير من تطبيقات تدخل في صلب الأسس الحقيقية لعلم مقارنة الأديان.

¹ دين محمد محمد ميروا: مقالات في المنهج، ص44.

² حسن الباش: علم مقارنة الأديان ص27.

³ المصدر نفسه، مقالات في المنهج، ص32.

⁴ المصدر نفسه، ص31.

فعرّف الإسلام تعريفات شمولية واضحة وقاطعة، وبذلك فقد وضع الأسس الأولى لتعريف هذا الدين تعريفاً واضحاً.

يقول تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: 19].

وربط هذا الإسلام بجميع الأنبياء وبخاصة بالنبي إبراهيم عليه السلام.

فقال تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾ [النساء: 125].

وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ [الأنعام: 161].

وقال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا﴾ [الشورى: 13].

وربط الإسلام بالإيمان، وبين أركانه، وأسس العقديّة، وأوضح ما للعبادات من شأن في هذا الدين¹.

و بالإضافة إلى علم مقارنة الأديان، فقد وجه هذا النص اهتماماً تبعه إلى اصطلاح المنهج التاريخي، وربما كان من الأنسب أن نقول إن المحادثة بالأحسن هو المنهج الأم الذي تمثل المناهج الأخرى وسائل تطبيقه². وهو ما تواضع عليه العلماء من طرق دراسة مسائل أصول الدين بحثاً واستدلالاً وأطلقوا عليه علم الكلام، وهو في حقيقة الأمر فنا له مناهجه الخاصة، كانت حصيلة تداخل عدد من الحقول المعرفية أبرزها المنهج التاريخي.

"والمنهج التاريخي في اصطلاح علماء مقارنة الأديان اليوم يعني تتبع نشأة وتطور الأفكار والمذاهب الدينية من خلال المراحل التاريخية المختلفة، وتحديد الدور الذي لعبته العوامل المختلفة التي تعامل معها الدين أو الأديان في هذه المراحل³.

¹ حسن الباش: علم مقارنة الأديان، ص26.

² دين محمد محمد ميرا: مقالات في المنهج، ص53.

³ المصدر نفسه، ص53.

هذا يعني أن المنهج التاريخي لا يحصر اهتمامه في منطق المعلومات التاريخية فقط وهذا ما يطلق عليه "Formal philosophy of history" إنما يتجاوز ذلك إلى الإهتمام بالقوى أو العوامل التي أثرت في الأديان من داخل التاريخ نفسه، وهو ما يعرف اليوم باسم: "Matériel philosophy of history" وعلى هذا فإن أعمال المؤرخين عادة تقوم على البحوث الأثرية، واللغوية، وعلى دراسة الوثائق المكتوبة، والآثار الموجودة¹.

والمنهج التاريخي بهذا التحديد العلمي من المناهج الحديثة الموظفة في دراسة الأديان وبخاصة الأديان القديمة، وإن لم تستعد محاولات إسلامية جديرة بالتقدير في هذا المجال قام بها علماء أعلام في عصور الإسلام الزاهرة².

ويمكن أن نمثل في هذا الجانب بالردود على النصارى التي اعتنت بالبحث في تاريخ النصوص المقدسة باعتبارها وثائق مكتوبة، وقد أدى البحث في تفاصيل انتقال هذه النصوص إلى التأكيد على ثبوت التحريف الذي مسها في اللفظ والمعنى، وكان هذا حصيلة التدقيق في مباحث تاريخية أصل لها الفكر الإسلامي، فكان له السبق في وضع مبادئ هذا العلم، وقد تلخصت في ثلاث مقدمات كمبراهيم لتفحص مصداقية النصوص المقدسة، وهي:

👉 البحث في درجة موثوقية النصوص.

👉 البحث في طرق ترجمة النصوص.

👉 البحث في طرق نسخ النصوص.

"والمتمأمل للقرآن الكريم يجد أنه يوجه الأنظار بطرق مختلفة، وإن كانت غير مباشرة إلى اصطناع المنهج التاريخي بطريقة لا تتعد كثيرا عن هذا التحديد العلمي الحديث له، ففي قوله تعالى: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [يوسف: 108]، تحديدا لعنصر جوهرى من عناصر منهج الدعوة هو (البصيرة). (والبصيرة) على ما

¹ انظر ص ت 21 ت 23 من: Jochem wach: the comparative study of religion (edited with an introduction by joseph M. Kitagawa) Colombie université presse 1958).

نقلا عن: دين محمد محمد ميرا: مقالات في المنهج، ص 53.

² المصدر نفسه، ص 54.

ذكره الراغب الإصفهاني "المعرفة والتحقق"¹، وهي إذا فهت على عمومها - وهو الأصل في فهم الألفاظ القرآنية... لا تدل فقط على المعرفة والتحقق مما يدعو إليه، إنما تدل مع ذلك... على معرفة ما يتنافى مع ما يدعو إليه والتحقق منه أيضا، ولعله مما يتفق مع هذا ما تدل عليه الآية التالية لها مباشرة: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ أَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ ﴾ [يوسف: 109]، وما قاله تعالى في آل عمران: ﴿ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِبِينَ ﴾ [آل عمران: 137]، وهل يكون السير في الأرض، والنظر فيما حدث للأمم الماضية شيئا سوى التتبع التاريخي بكل أبعاده؟. وربما تكون الآية الكريمة في سورة الحج: ﴿ أَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾ [الحج: 46] أبلغ في الدلالة على هذا.

وكما هو واضح من الآية الكريمة أن السير في الأرض كمصطلح قرآني - يمكن أن يدخل فيه كل ما يندرج تحت المنهج التاريخي الحديث - مقصود به تنمية المعرفة وتطويرها، ولعل من إحدى وسائلها المذكورة في القرآن الكريم الاحتكاك بالثقافات المختلفة، وأجناس البشر المتنوعة كما يبدو ذلك من قوله تعالى: ﴿ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ﴾ [الحجرات: 13].

عندما يلقي المتدبر للقرآن الكريم نظرة موحدة إلى هذه الآيات الكريمات وينظر في نفس الوقت إلى الطرق التي سلكها القرآن الكريم في الحديث عن الأديان المختلفة، والملاحظة يجد أن القرآن الكريم يوجه إلى اصطناع المنهج التاريخي بكل ما له من معان وأبعاد، بل يبحث على ذلك حثا من الناحيتين النظرية والعملية². ومن أمثلة ذلك قوله تعالى:

﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ ﴾ [التوبة: 30].

وهذه من الآيات التي تشير إلى الذين كفروا قبل النصرانية، ممن نسبوا إلى الله أولادا وبناتا، كاليونان والرومان وغيرهم. فنرى في ذلك أيضا مادة خصبة للمقارنة بين المسيحية وغيرها من

¹ الراغب الإصفهاني: معجم مفردات ألفاظ القرآن، (مادة بصر)، ص47.

² دين محمد محمد ميرا: مقالات في المنهج، ص53-54.

العقائد التي قالت بذلك¹.

فاتضح لنا من كل ما سبق أن الإتجاه العام الذي يتبناه القرآن الكريم تجاه الأديان اتجاه علمي نقدي، وأن هذا الإتجاه طبق من خلال منهج المجادلة بالأحسن "التي تعني المناقشة الموضوعية الهادفة بغية التوصل إلى الحق أو توضيحه أو الدلالة عليه"، وأن هذه المجادلة يمكن أن تتخذ وسائل مختلفة، وهي في حد ذاتها مناهج مثل المقارنة، والحوار، والمنهج التاريخي، وإن كان معين القرآن الكريم لا ينضب بشأن هذه الوسائل والمناهج².

وتناول القرآن الكريم النصرانية، فتناول الشخصيات المرتبطة بحياة المسيح عليه السلام كالنبي زكريا، والنبي يحيى، وأمه مريم، وأم أمه امرأة عمران، وكذلك تناول الحواريين، ثم تناول بني إسرائيل الذين رفضوه ورفضوا عقيدته، وأهم ما تناوله القرآن الكريم عن النصرانية، قضية ادعائهم ألوهية المسيح وصلبه، وهذه أغنى مادة للمقارنة بين موقف الإسلام والمسيحية، خاصة مسألة الألوهية³.

تناول القرآن الكريم دعوة عيسى عليه السلام، ومعجزاته بتفصيل عز نظيره حتى فيما يوجد بيد علماء النصارى ورهبانهم، وهذا يثبت يوماً بعد يوم أنه لولا الإسلام والقرآن، لما كان لعيسى ولغيره من الأنبياء ذكر ولا شأن في العالم اليوم، فهو الذي أوضح حقيقة المسيح عيسى ابن مريم الذي تكلم وهو في المهدي، وهذه المعجزة لن تجد لها في الأناجيل مكانا ولو في إشارة عابرة...، إضافة إلى ورود حقائق أخرى عنه وعن غيره من الأنبياء والمرسلين⁴.

إن الباحث ليندهش من المادة الثرية التي وردت في تتبع عقائدهم، والبحث في أصولها، والأسباب الموضوعية التي أدت بالنصارى إلى الإنحراف عن عقيدة التوحيد إلى القول بالتثليث، وتجسد اللاهوت في الناسوت، والمنهج النقدي الذي توخاه القرآن الكريم في إبطال دعوى الألوهية في عيسى عليه السلام.

وقد جاءت نصوص كثيرة في القرآن الكريم تمثل موقف نقدي لعقائد النصارى، الغرض منها إبطال دعوى النصارى في ألوهية المسيح كقوله: ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرُ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهَهُنَّ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ ﴾ [التوبة: 30]، ولذلك رد عليهم القرآن الكريم:

¹ حسن الباش: علم مقارنة الأديان، ص29.

² دين محمد محمد ميرا: مقالات في المنهج، ص55.

³ المصدر السابق، علم مقارنة الأديان، ص28.

⁴ مصطفى بوجعة: المنهج النقدي ووظيفته في توجيه الحوار الديني، ط1 (بيروت: الإنتشار العربي، 2012) ص71.

قال الله جل وعلا: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [التوبة: 31].
 وقال سبحانه: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ (72) لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (73) أَفَلَا يَتُوبُونَ إِلَى اللَّهِ وَيَسْتَغْفِرُونَهُ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (74) مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ انظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمْ الْآيَاتِ ثُمَّ انظُرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ [المائدة: 72-75]. وفي هذه الآيات فرق القرآن بين مذهبين في النصرانية، بين القائلين بالطبيعة الواحدة والقائلين بالطبعيتين، وكل منهما خارج عن التوحيد.

وفي السورة نفسها قال جل شأنه: ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ (116) مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (117) إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عَبْدُكَ وَإِنْ تُغْفِرَ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (118)﴾ [المائدة: 116-118].

إن المتأمل في هذه الآيات الدقيقة في إظهار الاختلال والفساد الذي يعترى دين النصراني، يتأكد له مدى اللبس والغموض الذي يتخبط فيه هؤلاء، وهو ما دفع ابن كثير -رحمه الله- إلى أن يتحدث عن موقف النصراني من عيسى عليه السلام إذ قال: "والنصارى من جهلهم ليس لهم ضابط ولا لكفرهم حد، بل أقوالهم وضلالهم منتشر، فمنهم من يعتقد إلهًا، ومنهم من يعتقد شريكًا، ومنهم من يعتقد ولدا، وهم طوائف كثيرة لهم آراء مختلفة وأقوال غير مؤتلفة"¹.

¹ ابن كثير إسماعيل بن عمر: تفسير القرآن العظيم، دط (بيروت: دار الفكر، 1981م) ج 1، ص 591، ومصطفى بوجمعة: المنهج النقدي ووظيفته، ص 74.

كان هذا الاختلاف في الآراء البشرية سببا لظهور فرق تناقضت في تحديد طبيعة عيسى - عليه السلام - أهي طبيعة واحدة أم طبيعتين، وقد نقل القرآن الكريم عنهم هذا الاختلاف في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾، ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ﴾. وبغض النظر عن ترتيب هذه الآيات وغيرها مما لم يرد ذكره، وأسباب نزولها والأحداث التي صحبتها، فإنها تشكل وحدة نقدية متماسكة، تسير في سياق واحد، وهو إثبات الألوهية لله تعالى ووحدانيته عز وجل، ونفيها عن عيسى عليه السلام بالأدلة القاطعة والبراهين الدامغة، كما تبين ضعف الحجة عند النصارى، وتماديهم في الغلو، والابتداع القائم على الهوى، وفي كل مرة يذكرهم بأصل العقيدة الصحيحة، ويكشف لهم عن حقيقة عيسى عليه السلام والمعجزات التي أيده الله بها، بصفته عبدا ورسولا، إذ قال الله تعالى: ردا على النصارى - وهو يدعوهم إلى استعمال العقل والقياس السليم: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: 59] "1.

تلك هي طريقة النقد التي سلكها القرآن الكريم في تقويم الاعتقاد لدى النصارى، طريقة تزوج بين التذكير بأصل دعوة عيسى عليه السلام وعبوديته لله تعالى، وبين دحض المزاعم والادعاءات حول تأليهه وتقديسه، بأسلوب القصص القرآني المعهود بدقته في سرد مشاهد من حياة المسيح مع قومه تارة، والمعروف أيضا بقوته في عرض البراهين لإقناع المجادلين والمعترضين تارة أخرى². ويبدو أن طريقة القرآن في تقصي الحقائق تبني على تتبع أدق التفاصيل في نقده للنصارى، فيكشف عن تشخيصه للعلة التي أوصلت الرهبان والقساوسة إلى الإنحراف عن توحيد الله، تلك العلة أخبر بها سبحانه مخاطبا أهل الكتاب حيث قال عز وجل: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ (77) لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ (78) كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ (79)﴾ [المائدة: 77-79]³.

¹ المصدر السابق، المنهج النقدي ووظيفته، ص74.

² المصدر نفسه.

³ المصدر نفسه، ص71.

وقال كذلك: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْفَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ﴾ [النساء: 171]. فكشف القرآن الكريم موضع زلل النصارى على وجه التحديد في دعوى ألوهية عيسى على ما شاركهم فيه اليهود، إذ "أن اليهود غلبت في حط المسيح عن منزلته، حيث جعلته مولودا لغير رشدة، وغلبت النصارى في رفعه عن مقدراه حيث جعلوه إلهاً"¹.

وتعتبر ظاهرة الغلو العلة التي غلبت على أهل الكتاب، وبالأخص النصارى، مشكلة كبرى أثرت بشكل خطير في تشويه العلاقة الطبيعية التي تجمع بين العبد والمعبود، تلك العلاقة التي أقرها جميع الشرائع السماوية.

وقد أجمع المفسرون في وقوفهم على الآيتين السالفتين على أن الله تعالى هى النصارى عن الغلو في الدين على اعتبار أنه الآفة التي ينبغي تجنبها للرجوع إلى الحق، جاء في تفسير ابن كثير حول هذا النهي: "أي: لا تجاوزوا الحد في اتباع الحق، ولا تطروا من أمرتم بتعظيمه فتبالغوا فيه، حتى تخرجوه عن حيز النبوة إلى مقام الإلهية، كما صنعتم في المسيح، وهو نبي من الأنبياء، فجعلتموه إلهاً من دون الله، وما ذاك إلا لاقتدائكم بشيوخ الضلال، الذين هم سلفكم ممن ضل قديماً، ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ﴾ [المائدة: 77].

أي: وخرجوا عن طريق الاستقامة، والاعتدال، إلى طريق الغواية والضلال².

ويتابع القرآن الكريم منبت دعوى الألوهية في عيسى عليه السلام ليقتلع جذورها في نفوس أصحابها، مستندا على صرفهم لتحكيم عقولهم في هذه الدعوى، في عرض في رائع لخضوع كل الكون، سماواته وأرضيه، ومن فيهن لسلطة وملكوت الله سبحانه أمام دعوى الولد فقال تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلٌّ لَهُ قَانُونَ﴾ [البقرة: 116].
وقوله تعالى: ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام: 101].

¹ الزمخشري محمود بن عمر بن أحمد: عن حقائق غوامض التنزيل، ط3 (بيروت: دار الكتاب العربي، 1407هـ) ج2، ص181، ومصطفى بوجمعة: المنهج النقدي ووظيفته، ص74.

² ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج2، 83، والمصدر نفسه: المنهج النقدي ووظيفته، ص72.

كما يصور القرآن بشاعة هذه الدعوى التي يهتز لقبح ما نسب إلى الله كيان كل المخلوقات، وأركان الكون بأسره، فقال تعالى:

﴿ وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا (88) لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا (89) تَكَادُ السَّمَوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا (90) أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا (91) وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا (92) إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا ﴾ [مریم: 88-93]

أما موقف القرآن الكريم من الكتاب المقدس باعتباره الكتاب المهيم على ما سبقه من كتب المرسلين، وباعتباره النص الوحيد الذي ظل محافظاً على صفة الإيحاء باعتباره كلام الله المبرأ عن كلام البشر، فقد حمل القرآن الكريم أهل الكتاب مسؤولية تضييع الكتب المتزلة على رسلهم بطريقة الإعجاز، كما يقف معهم على ما لم يعد بين أيديهم بعد تحريف ما أنزل الله في التوراة والإنجيل الأصليين¹، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ إِنْ اللَّهُ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدًّا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبِعْكُمْ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴾ [التوبة: 111]، ولا وجود لهذا المعنى في العهد القديم ولا الجديد.

ومثله قوله تعالى: ﴿ بَلْ تُؤْتِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا (16) وَالْآخِرَةَ خَيْرٌ وَأَبْقَى (17) إِنْ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى (18) صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى (19) ﴾ [الأعلى: 16-19]، فهذا المعنى لا وجود له في صحف الأسفار المنسوبة إلى موسى التي تخلو من الحديث عن الآخرة، والقيامة، فضلاً عن المقارنة بينهما وبين الدنيا.

ومثله يفتقد في الأسفار الحالية ما نسبه الله إلى توراته، وإنجيله في سورة الأعراف من حديث عن النبي الأمي الذي يأمرهم بالمعروف، وينهاهم عن المنكر، ويحل لهم الطيبات²:

قال الله تعالى: ﴿ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ

¹ المصدر السابق، المنهج النقدي، ص 75.

² المصدر نفسه.

عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿[الأعراف: 157].

"وأمثال هذه الآيات كثيرة في القرآن، نفتقدها في الأسفار المقدسة عند اليهود والنصارى اليوم، وذلك مؤذن ببطلان استدلالهم بالقرآن على توثيق ما في أيديهم من الكتب، إذ توثيق القرآن ومدحه، إنما هما لكتاب الله ووحيه، وليس للمحرف من كتبهم والمنسوب زورا إلى الله عزوجل.

وعلى هذا النحو يعتبر المنهج الرباني القرآني الركيزة الأساس في تأسيس أي منهج نقدي دعوي، يراد به التواصل مع الآخرين، والتحاوّر معهم في سبيل دعوتهم إلى الإسلام، كما يعد حقا النبراس المضيء لاقتباس الحكمة والتعقل في مخاطبة أهل الكتاب"¹، وسائر الأديان.

على أن الانطلاق من معطيات دينية لا يتعارض مع دراسة الأديان الأخرى دراسة علمية موضوعية، لأن كل دين يدرس ضمن إطاره الخاص، وفي ظل معطياته النصية والتاريخية، والواقعية، ثم للمسلم أن يقدم مقرراته الدينية كمقررات علمية تتطابق مع مقتضيات العقل، لأن الاعتماد على الوحي لا يطعن في علمية الدراسة، وهذا يقتضي دراسة جادة تثبت الوحي ثبوتا علميا، وتعالج جميع الشبهات التي تثار حوله²، وقد أكدت التجربة من خلال النصوص الردية مصداقية ذلك، إذ لم تعدم هذه النصوص من وجود مباحث مطولة عن الوحي ردا عن الشبهات التي أرادت أن تسقط قداسته، وهي من صميم مادة علوم القرآن التي تداخلت مع علم الدين المقارن، لتكون من المعارف المؤسسة لمنهج الحوار الديني. وعلى الباحث أن يعي ضرورة الاستعداد لمواجهة الإشكالات والتساؤلات التي تعترض طريق الحوار، بمنهج علمي مقنع يتطلب الابتكار في حل القضايا الجديدة التي تعرض للحوار المعاصر دون إقصاء للتصور الإسلامي.

فالقرآن الكريم إذن لم يحدد للمسلمين اتجاههم فقط، إنما دلهم على مناهج يسلكونها- في إطار المنطق العلمي والحرية الفكرية- للتوصل إلى أهدافهم، ويطبقون من خلالها نقدهم ودراساتهم³.

¹ المصدر السابق، المنهج النقدي، ص 75.

² دين محمد محمد ميرا: مقالات في المنهج، ص 199.

³ المصدر نفسه، ص 41.

ومما سبق نلاحظ أن القرآن الكريم احتوى على مناهج دلت عليها النصوص ضمناً منها: المنهج المقارن، المنهج التاريخي، المنهج النقدي البرهاني.

إن القرآن الكريم لم يبرز هذه المناهج كدراسات مستقلة، وإنما كانت نصوصه إشارات وضعت كأسس وقواعد انطلق منها الحوار مع الأديان، وكانت من منطوق البرهان العقلي فجاءت الأدلة المبرهنة على صدق المواقف متنوعة، إذ كانت تعتمد في حجية الدليل على المقارنة بين دين الإسلام، والأديان الأخرى، لبيان وجه الزلل في العقائد الخاطئة، أو على التاريخ لتستدل بالأحداث وسير الأمم، أو على المنطق والقياس التي تقتضي أدلته إلزام الخصم على الإعراف بالنتائج لاستنادها على المنهج العقلي الموضوعي.

خلاصة ما ينبغي قوله، هو أن القرآن الكريم في تحديده لموضوعات الأديان، قد أرسى القواعد والأسس لعلم مقارنة الأديان، وأصل لمنهج الحوار مع الآخر، ويمكن أن نعرض لذلك في نقاط مجملة هي:

- 1- أهمية الأحداث التاريخية، والبحث في تفاصيل المكون التاريخي والتحقق منه. متابعة عقائد الأمم، واستقصاء موضع الخلل فيها، ومحاولة معالجته، عن طريق النقد الموضوعي والبناء، مما يمكن من استخلاص مواضيع علم مقارنة الأديان.
- 2- عرض الإيمان الصحيح، ودين الأنبياء الذي جاء بدعوة التوحيد الخالص، وجعله معياراً يقاس عليه - عن طريق المقارنة - للاحتكام إليه في مدى انحراف الأمم، وبعدها عن الدين الصحيح.
- 3- استنباط ضوابط الحوار ومناهجه من خلال تجارب الأنبياء.
- 4- أهمية البرهان في توجيه الحوار للوصول إلى الحقيقة، والكشف عنها بكل موضوعية.

ب) الحوار في السنة النبوية:

لم تخل السنة النبوية من توجيهات، وتعليمات النبي صلى الله عليه وسلم نحو بناء الحوار على الموضوعية، والبحث في برهان ما يدعيه المخالف، وقد كشفت مواقفه في حوار الدعوة، والبلاغ عن تواضعه، وحلمه، وصبره، بالرغم من اختصاصه بالنبوة وتبليغ رسالة التوحيد.

ومن أمثلة الحوار في جانبه العملي ما دار بينه، وبين أهل الكتاب من اليهود والنصارى، وإن كان موضوعنا يتعلق بالنصارى على وجه التحديد، لغرض التأكيد على شمولية الدعوة، وتعميم منطلق الحوار على جميع الناس مهما اختلفت أديانهم، ومذاهبهم
ومنه ما دار بينه ﷺ، وبين أهل خمسة أديان: اليهود، والنصارى، والدهريون والثنوية، ومشركو العرب، وقد جاء عن اليهود قولهم في عزير أنه ابن الله:
"نحن نقول عزير ابن الله، وقد جئناك يا محمد لننظر ما تقول فإن اتبعنا فنحن أسبق إلى الصواب منك وأفضل، وإن خالفناك خاصمناك.

فقال الرسول ﷺ: آمنت بالله وحده لا شريك له، وكفرت (بالجبت والطاغوت) بكل معبود سواه، ثم قال لليهود: إن الله قد بعثني للناس كافة بشيرا ونذيرا وحجة للعالمين، وسيرد كيد من يكيد دينه في نحره.

وقال ﷺ لهم: أجتتموني لأقبل قولكم بغير حجة؟ قالوا: لا. قال: فما الذي دعاكم إلى القول بأن عزيرا ابن الله؟ قالوا: لأنه أحيا لبني إسرائيل التوراة بعدما ذهب ولم يفعل بها هذا إلا لأنه ابنه.
فقال الرسول ﷺ: فكيف صار عزير ابن الله دون موسى، وهو الذي جاء لهم بالتوراة ورؤي له من المعجزات ما قد علمتم، ولئن كان عزير ابن الله لما ظهر من إكرامه بإحياء التوراة، فلقد كان موسى بالبنوة أولى وأحق، ولئن كان هذا المقدار من إكرامه لعزير يوجب له أنه ابنه، فأضعاف هذه الكرامة لموسى توجب له منزلة أجل من البنوة...¹

أما ما خص به الرسول ﷺ النصارى، فلن نجد مثالا لذلك أبلغ من الرسائل التي أرسلها النبي ﷺ إلى الملوك (وكان ذلك في السنة الثامنة من الهجرة) يدعوهم فيها إلى الإسلام، ومجموع الوفود التي وفدت على النبي ﷺ -على كثرتها- لتعلن ولاءها السياسي والديني والاقتصادي، فنصت الأحاديث على إسلام بعضهم وادعائهم لحكم الدين الجديد فيهم، فيما ارتضى البعض الآخر البقاء على دينه ودفع الجزية مقابل تأمين حياته داخل الدولة الإسلامية.²

¹ جعفر البناوي: التعايش في المجتمع الإسلامي، ط 1 (بيروت: دار الخليج العربي للطباعة والنشر، سنة 1999م) ص 77. الحديث لم نعر عليه في السنن والمسانيد.

² عبد الرزاق الدغري: المسيحية في الأحاديث النبوية، ط 1 (تونس: مسكيلياني للنشر والتوزيع 2012) ص 124.

ومن أمثلة ذلك رسالة النبي ﷺ الموجهة إلى هرقل قيصر الروم، وقد كلف بحملها دحية ابن خليفة الكلبي، ومما جاء فيها قوله ﷺ: " بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد عبد الله ورسوله، إلى هرقل عظيم الروم، سلام على من اتبع الهدى، أما بعد: فإني أدعوك بدعاية الإسلام، أسلم تسلم، يأتك الله أجرك مرتين فإن توليت فإنما عليك إثم الأريسيين، ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [سورة آل عمران: 64]¹. وقبل وصول هذا الخطاب كان هرقل قد عرف أنه اقترب زمان ظهور النبي الذي بشرت به كتبهم، كما استقدم ركبا من العرب فيهم أبو سفيان بن حرب فسألهم هرقل عن النبي ﷺ في حوار طويل بينهما، ثم قال هرقل لأبي سفيان: إن كان ما تقول حقا فسيملك موضع قدمي هاتين، وقد كنت أعلم أنه خارج، ولم أكن أظن أنه منكم، فلو أني أعلم أني أخلص إليه لتجشمت لقاؤه، ولو كنت عنده لغسلت عن قدمه².

وتذكر الروايات أن هرقل عندما تلقى كتاب الرسول ﷺ، أرسل دحية إلى ضغاطر (أسقف الروم في دمشق) قائلاً: إذهب إلى ضغاطر الأسقف الأعظم في الروم، واذكر له أمر صاحبك، وانظر ما يقول لك. فجاءه دحية فأخبره الخبر، ودفع إليه الكتاب، فقال له ضغاطر: صاحبك والله نبي مرسل، نعرفه بصفته واسمه، ونجده في كتابنا.

ثم دخل فألقى ثوبه، ولبس ثيابا بيضاء، وخرج على الروم وهم في الكنيسة، فقال: يا معشر الروم قد جاءنا كتاب أحمد، يدعوننا إلى الله، وإني أشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمدا عبده ورسوله. قال دحية: فوثبوا إليه فقتلوه³.

ويبدو أن هرقل قد تأكد من خبر النبي ﷺ، وقرر أن يسلم لكن حاشيته حالت دون إرادته، حين جمعهم في صومعة له بممص، ثم أمر بأبوابها فأغلقت، ثم اطلع عليهم وقال: يا معشر الروم هل

¹ البخاري: الصحيح. باب كيف كان بدء الوحي إلى الرسول، ج 1، ص 8. الأريسيين: نسبة إلى آريوس، وهو بطريك مسيحي أنكر ألوهية المسيح، وهؤلاء هم أتباعه.

- كتاب: الجهاد والسير، باب: كتاب النبي (ص) ج 3، ص 1393.

² عن نص الحوار أنظر: البخاري: الصحيح، ج 1، ص 8.

³ أنظر: ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج 2، ص 144، وبسام عجك: الحوار الإسلامي المسيحي، ص 137.

لكم في الفلاح والرشد، وأن يثبت ملككم، فتبايعوا هذا النبي. فحاصوا حيصة حمر الوحش إلى الأبواب، فوجدوها قد غلقت، فلما رأى هرقل نفرتهم، وأيس من إيمانهم، قال: ردوهم علي. ثم قال: إني قلت مقالتي آنفا لأختبر بها شدتكم على دينكم، فقد رأيت. فسجدوا له ورضوا عنه، ثم دعا هرقل دحية وقال له: إني لأعلم أن صاحبك نبي مرسل، ولكني أخاف الروم على نفسي ولولا ذلك لاتبعتك¹.

كما خص الرسول (ص) عددا من الملوك والأمراء النصارى بالمراسلة، وكان ذلك بعد صلح الحديبية، في السنة السادسة للهجرة². كان من بين تلك الرسائل التي تعبر عن دعوة الرسول ﷺ النصارى للحوار والتي هي أحسن، فكان منهم من استجاب وأسلم، مثل النجاشي ملك الحبشة، والأخوين جيفر، وعبد ابني الجلندي على ملك اليمن، وضغاطر أسقف الروم في دمشق، وفروة ابن عمرو الجذامي، وكان عاملا للروم على منطقة معان، في أرض البلقاء (الأردن)، وقد كتب إلى النبي ﷺ رسالة فيها إسلامه، ولما بلغ أمره إلى ملك الروم دعاه، وقال له: ارجع عن دينك فملكك. قال: لا أفارق دين محمد، وإنك تعلم أن عيسى قد بشر به، ولكنك تظن بملكك. فحبسه، ثم قدمه للقتل، فأنشد قائلاً:

بلغ سراة المسلمين بأنني * * * سلم لربي أعظمي ومقامي

ثم قتل وصلب³. كما قتل غيره ممن اختاروا اتباع الحق على الباطل من الذين وجهت إليهم هذه الدعوة، وكان بالمقابل إسلام الكثير منهم أمام أسلوب الحوار الذي انتهجه الرسول (ص) في افتتاح خطابه بإقراءهم السلام، ثم تخييرهم بين الإسلام أو دفع الجزية، وهذا يكشف عن احترام المخاطب، وكفالة الإسلام لحرية المعتقد، وعدم مصادرة آراء الآخرين، وتحمل المسؤولية الفردية لهذا الاختيار.

أما الوفود فكانت تضم وفد أهل نجران إلى المدينة، ووفد النصارى عبد القيس، ووفد أهل اليمن، ووفد بني حنيفة، وبني تميم، وهمدان، وجدام، وطيء، وكلها كانت على النصرانية، إلا أننا اخترنا وفد نجران الذي قدم على النبي ﷺ يمثلون قومهم من أهل نجران، بعد أن وصلتهم رسالة من

¹ المصدر السابق، الحوار الإسلامي المسيحي.

² ابن هشام: السيرة النبوية، علق عليها: عمر عبد السلام ترمذي، ط3 (بيروت: دار الكتاب العربي، 1410-1990م)، ج3-4، ص606، وابن سعد: الطبقات الكبرى، ج1، ص258.

³ أنظر: ابن هشام: السيرة النبوية ج2، ص582، وابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج2، ص162، وبسام عجك: الحوار الإسلامي المسيحي، وعن الرسائل التي بعثها النبي ﷺ وموقف أصحابها أنظر المصدر نفسه، الحوار الإسلامي والمسيحي، ص127-139.

النبي ﷺ مع خالد بن الوليد، وقد خيرهم فيها بين الإسلام أو دفع الجزية، وكان الوفد يضم حوالي ستين راكبا يتقدمهم أمير القوم، وذو رأيهم، وصاحب مشورتهم، وأسقفهم، وحرهم أبو حارثة بن علقمة، والسيد واسمه الأيهم، وهو صاحب رحلهم ومجتمعهم، وكان الوفد يضم نصارى من بني الحارث بن كعب، ومن قبائل أخرى تسكن بنجران مثل بني الأفعى¹.

لم يرد تفصيل في شأن هذا الوفد عن المذهب الذي كانوا يعتقدونه من خلال السنة لكن فيما ذكر البعض أن نصارى بنجران كانوا عند مجيء الإسلام ثلاثة أصناف، مونوفيزيين، (يعاقبة وبوليانيين) وملكانيين ونساطرة².

وكان من أهل اليمن الذين اتصلوا بالنبي صلى الله عليه وسلم أبو الحارثة وهو على دين الملكانية (الأرثوذكس)، وهو المذهب الذي عمل الروم على نشره وسط اليمن لأنه يمثل عقيدة مناهضة للفرس النساطرة، كما كان باليمن المونوفيزية، وهي ديانة أهل الحبشة الذين احتلوا اليمن مند القرن الرابع، وسيطر على أهل الشام المذهب الملكاني واليعقوبي بداية من القرن الرابع وإلى حدود مجيء الإسلام، وكان عدد كبير من قبائل الغساسنة بشمال الجزيرة، ومن نصارى بنجران في جنوبها، ونفر من أهل الشام يعاقبة³.

والرسول ﷺ لم يعنيه المذهبية، وهذا يكشف عن كون النبي ﷺ في معاملته للنصارى لم يبيّن علاقاته على أسس عقائدية، ومذهبية، مثلما ذهب إلى ذلك عدد من المستشرقين أمثال أندري (Andry)، فلم يخص رسول الله قبيلة نصرانية أو مذهباً بالإكرام، والتسامح، دون مذهب آخر، بل توجه إلى النصارى عامة يدعوهم إلى الإسلام أو عامل كل النصارى (وأهل الكتاب عامة) على اختلاف مذاهبهم وأجناسهم (عرب، فرس، روم، أقباط) معاملة قانونية لا تخرج عن حكم النص القرآني فيهم، وخص الذين آثروا البقاء على النصرانية بمعاملة ضريبية تميزت بالتسامح معهم،

¹ ابن هشام: السيرة النبوية، ج2، ص215. وسلوى بالحاج صالح العايب: المسيحية العربية وتطورها، ط2 (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، دت) ص134.

² سلوى بالحاج صالح: المسيحية العربية وتطورها، ص7.

³ المرجع نفسه، ص43-45، و73-75. وعبد الرزاق الدغري: المسيحية في الأحاديث النبوية، ص133.

ومكنتهم من الحرية والأمن¹.

كان أساس معتقد وفد نجران زعمهم النبوة، والألوهية لعيسى، فدار بينهم، وبين النبي ﷺ مناظرة دينية اتصلت بطبيعة المسيح، ورسالته، وصلته بالله، فأنزل الله آيات كثيرة من سورة آل عمران في محاجة هذا الوفد، تبين حقيقة عيسى ومريم².

إذ ذاك قدم وفد نجران على النبي صلى الله عليه وسلم وهو في المدينة³، وأقبلوا حتى دخلوا على الرسول في مسجده، وحانت صلاتهم فقاموا يصلون إلى المشرق، فأراد الناس أن ينهوهم عن ذلك، فكفهم رسول الله ثم أمهلهم، وأمهلوه ثلاثاً، فلم يدعهم، ولم يسأله لينظروا إلى هديه، ويعتبرون ما يشاهدوه منه مما يجدوه من صفته، فلما كان بعد ثلاثة دعاهم رسول الله ﷺ إلى الإسلام، فقالوا: "يا أبا القاسم، ما أخبرتنا كتب الله عز وجل عن صفة النبي المبعوث بعد الروح عيسى عليه السلام- إلا وقد تعرفناه فيك، إلا حلة هي أعظم الخلال آية منزلة، وأجلها إمارة ودلالة.

قال ﷺ: وما هي؟

قالوا: (إنا نجد في الإنجيل من صفة النبي الغابر من بعد المسيح أن يصدق به ويؤمنون به، وأنت تسبه وتكذب به، وتزعم أنه عبد، فلم تكن خصومتهم، ولا منازعتهم للنبي ﷺ إلا في عيسى عليه السلام.

وقال النبي ﷺ: (بل أصدقه وأصدق به، وأؤمن به، وأشهد أنه النبي المرسل من ربه عز وجل)، وأقول: (إنه عبد لا يملك لنفسه نفعا ولا ضرا، ولا موتا ولا حياة، ولا نشورا).

قالوا: (وهل يستطيع العبد أن يفعل ما كان يفعل، وهل جاءت الأنبياء بما جاء به من القدرة الباهرة. ألم يكن يحيى الموتى، ويبرئ الأكمه والأبرص، وينبؤهم بما يكون في صدورهم، وما

¹ عبد الرزاق الدغري: المرجع السابق، ص 133-134، وأنظر عن عقد الصلح وضمان الحرية الدينية لهم: سنن أبي داود، ج 4، ص 648.

² سورة آل عمران: آية 39-71.

³ عن هذه الرواية في وفد نجران وقدمه إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وما دار في حوارهم، انظر: علي محمد علي خليل: يا أهل الكتاب، ط 1 (لبنان: دار الهادي 2002 م) ص 266 - 288.

يدخرون في بيوتهم، فهل يستطيع هذا إلا عز وجل أو ابن الله؟ وقالوا في الغلو فيه وأكثروا، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا).

فقال ﷺ: "قد كان أخي عيسى كما قلت، يحيي الموتى، ويبرئ الأكمه والأبرص، ويخبر قومه بما في نفوسهم، وبما يدخرون في بيوتهم، وكل ذلك بإذن الله عز وجل، وهو الله عز وجل عبد وذلك عليه غير عار، وهو منه غير مستتكف، فقد كان لحما ودما وشعرا وعظما وعصبا وأمشاجا، يأكل الطعام، ويظمأ، وينصب بأدبه ورببه الأحد الحق الذي ليس كمثلته شيء، وليس له ند".

قالوا: فأرنا مثله من جاء من غير فحل ولا أب؟

قال: هذا آدم - عليه السلام - أعجب منه خلقا، جاء من غير أب ولا أم، وليس شيئا من الخلق بأهون على الله عز وجل في قدرته من شيء، ولا أصعب، إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون، وتلا عليهم: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾. آل عمران: 59

وقد جاء في بعض الروايات لهذا اللقاء أن النبي مكن المسيحيين من الصلاة في مسجده، وتركهم يصلون نحو المشرق، وربما تكون في هذه المرونة دعوة ضمنية لهم قصد اعتناق الإسلام، فهم يؤمنون أن هناك لها واحدا يعبده النصارى والمسلمون. كما سمح النبي لهؤلاء النصارى بالدخول إلى المدينة وعليهم ثياب الحران، ومكنهم من عهد أمان ومن حرية البقاء على دينهم ووعدهم برعاية الدولة الإسلامية لهم، وقد أفرز هذا اللقاء إسلام البعض منهم¹.

عمد النبي ﷺ إلى مباهلة نصارى وفد نجران عندما رأى منهم استكبارا للاعتراف بالحق الذي عرفوه، خوفا منهم أن يسلموا فتضيع عنهم مكانتهم، فدعاهم إلى المباهلة لكنهم رفضوا الاحتكام إلى المباهلة خشية لعنة الله لهم، ولشدة قناعتهم بعقيدتهم فطلبوا من النبي صلى الله عليه وسلم المصالحة، ولبوا دعوته في دفع الجزية وقالوا له: إنا نعطيك ما سألت وابعث معنا رجلا أميناً، ولا تبعث معنا إلا

¹ - أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق: السنن، ت: شعيب الأرنؤوطي، ومحمد كامل قرد بللي، ط1 (دب: دار الرسالة العالمية 1409هـ-2009م) ج4، ص 648، حديث 3041، ابن كثير إسماعيل بن عمر: السيرة النبوية، ت: مصطفى عبد الواحد، دط (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع سنة 1395هـ-1976م) ج4، ص 105-108، وابن هشام: السيرة النبوية، ص 234-235، وسلوى بالحاج صالح: المسيحية العربية وتطورها، ص135.

أميناً، فقال: لأبعثن معكم رجلاً أميناً حق أمين، فاستشرف له أصحاب رسول الله ﷺ فقال: قم يا أبا عبيدة بن الجراح، فلما قام قال رسول الله ﷺ: هذا أمين هذه الأمة¹.

فمبدأ الحوار في سيرة النبي ﷺ التي تزخر بالدروس والعبر تكريسا لهذا المبدأ، تكاد تطغى على الطابع العام لأحاديث الرسول ﷺ حتى جاءت في صيغة أجوبة وأسئلة لأنها بنيت على الحوار بين النبي ﷺ وبين سائليه، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على ميله في تبليغ الدعوة على مبدأ حوارى موضوعي للوصول إلى القناعات في القبول أو الرفض.

هذه الإرشادات القرآنية والنبوية انعكست إيجاباً في نفوس المسلمين في جانبها النظري والتطبيقي، مستمدة أصولها من مناهج وأساليب الدعوة إلى الله بمنطق الحوار الهادئ المؤسس على الحجة والبرهان، مما كان له أثراً كبيراً على سلوكيات المسلمين في التعامل مع المختلف دينياً خاصة أهل الكتاب، فكان الاحتكاك بين المسلمين والمسيحيين في البلدان المفتوحة عاملاً لظهور جدل عقائدي سار في جو التعايش والتسامح.

فكان القرآن والسنة من أهم مصادر التنظير للحوار الديني الإسلامي، وقد مثلاً أهم المصادر التي استقى منها الفكر الإسلامي معارفه ومناهجه في الحوار مع الأديان، مما يسمح بالقول أن هذا العلم علم إسلامي أصيل، جمع الجوانب الفكرية العامة لقواعد الحوار والنماذج التطبيقية الواقعية لعهد النبوة، ولا شك أننا نستخلص الخصائص المشتركة لآفاق الحوار في العصر الحاضر.

إذا الحوار كان له أسس، وقواعد، ومناهج، ومسالك موضوعية، هدفها الأول هو الوصول إلى الحق تأييداً للدعوة لدين الإسلام.

على أن الفكر الإسلامي وسع في مبادئ هذا العلم عبر أطوار تاريخية تعكسها نصوص الردود من خلال الممارسة الفعلية للحوار مع غير المسلمين، فكان التراث الفكري والخبرة التاريخية من بين المصادر الإضافية التي شغلت في هذا الفن، ويتمثل ذلك في المصادر المشتقة التي سنخصها بالبحث فيما يأتي:

¹ احمد ابن علي بن حجر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، دط (لبنان: دار المعرفة، دت) ج 8، ص 93~94.

المطلب الثاني: مصادر مشتقة للحوار

1- التراث الفكري:

أ - حركة الترجمة:

تشكل الترجمة أهمية رئيسية في تلاقح الحضارات، وانتقال الثقافات بين الشعوب والأمم، ومن خلال هذه الظاهرة عرف الفكر الإسلامي تراث الإنسانية من خلال الثقافات التي سبقته في الشرق والغرب، وبالتالي فتمتعة تراث انتقل إلى المسلمين تمثل في إرث اليونان، وفيه الصحيح وفيه الزائف، إضافة إلى ثقافات أخرى كالفارسية والهندية.

ومن خلال هذه العملية انتقلت المعارف من اليونانية إلى السريانية، ومن السريانية إلى العربية بترجمات العلوم الكونية كالرياضيات والفيزياء، والفلك والطب...، كما انتقلت العلوم الإنسانية ومنها على وجه الخصوص العلوم الدينية.

وتكمن أهمية حركة النقل والترجمة في إقامة نسق حضاري إسلامي جديد عرفه المجتمع الإسلامي، كما تعد من العوامل الرئيسة في بناء الفكر الفلسفي والمنطقي الذي ساد منذ ظهور العلم اليوناني، وذلك لما قدمته هذه الحركة من كتب غزيرة، وجهود وافرة في العلم والمعرفة، فقد جاءت هذه الجهود امتدادا للتأثيرات الفكر اليوناني التي نفذت إلى العالم الإسلامي عن طريق عدة قنوات أهمها:

1/ فتوحات الإسكندر في الشرق التي سهلت نقل التراث اليوناني إليه.

2/ أثر الفكر الإسكندراني في تأويل النصوص اليونانية.

3/ دور النقلة والمترجمين من السريان والعرب في نقل تراث اليونان¹.

ويرتبط تاريخ الترجمة للكتب اليونانية إلى العربية بعهد خالد ابن يزيد بن معاوية (توفي 85

هـ - 704م)²، وكانت في البداية - فيما يبدو قاصرة على العلوم إذ كان (يزيد) هذا مولعا

¹ حسن بشير صالح: علاقة المنطق باللغة عند فلاسفة المسلمين، ص51-52..

² خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان أبو هاشم القرشي الأموي، عالما بفنون العلم، له كلام بصناعة الكيمياء والطب، متقنا لهما، له ثلاث رسائل في الكيمياء التي أخذها عن مريانس الراهب الرومي، صلاح الدين خليل بن أيك بن عبد الله الصفدي، الوافي بالوفيات، تح: أحمد الأرثوطني، وتركي مصطفى، دط (بيروت: دار إحياء التراث 1420هـ-2000م) ج13، ص164 شمس الديسن الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج8، ص129.

بكتب الكيمياء¹. كما ترجم كتاب أهرون² القس في الطب على يد ماسر جويه للخليفة العادل عمر ابن عبد العزيز، وكان ذلك بين عام 98-101هـ بالإضافة إلى نقل الديوان أيام الخليفة الأموي هشام ابن عبد الملك بين أعوام 106-125هـ³.

ولكن عملية الترجمة بدأت على نطاق واسع بواسطة يحيى بن خالد بن برمك (متوفي 190 هـ - 805م)⁴ في خلافة الرشيد.

وواقعة الترجمة لا تخلو من بعض المعاني التي يحسن بالباحت أن يتأملها، حيث قيل: إن يحيى بن خالد هذا كان زنديقا، وإنه صانع ملك الروم، وأرسل إليه الهدايا طالبا نقل الكتب اليونانية - وكانت مخبأة تحت بناء - فجمع الملك البطارقة والأساقفة والرهبان طالبا منهم المشورة والرأي، وكان من رأيه أن الخير في حبس الكتب عن رعيته من النصراني، لأنه خاف عليهم منها إذ قد تكون سببا لهلاك دينهم، وبفضل إرسالها إلى خالد البرمكي لكي يتلى بها المسلمون، ويسلم رعاياه من شرها، فوافقهم المحتمعون على ذلك فنفذه.

واهتم بها يحيى بن خالد البرمكي (فجعل المناظرة في داره والجدال فيما لا ينبغي، فيتكلم كل ذي دين في دينه، ويجادل عليه آمنا على نفسه)⁵.

وتشير رواية أخرى إلى أن المأمون (218هـ - 809م) هو الذي طلب من صاحب جزيرة قبرص خزانة كتب اليونان، وكانت عندهم في بيت لا يظهر عليه أحد، فأشار عليه خواصه

¹ السيوطي: صون المنطق والكلام عن في المنطق والكلام، تحقيق: علي سامي النشار، ط، 1 (مصر: مكتبة الخانجي، دت) ص9، ومصطفى حلمي: الإسلام والمذاهب الفلسفية، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية 2005) ص125.

² أهرون المتطبيب الملطي النصراني، أنظر: مصطفى بن عبد الله (حاجي خليفة): كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دط (بغداد: مكتبة المثنى 1941م) ج2، ص1626.

³ عصام الدين محمد علي: بواكير الثقافة الإسلامية وحركة النقل والترجمة، دط(القاهرة: منشأة المعارف، 1986م) ص59.

⁴ يحيى بن خالد بن برمك، أبو علي الفارسي، ضم إليه المهدي ولده الرشيد فرباه، وكان من أكابر الأمراء في صف الرشيد الذي ولاه وزيرا، ثم أوكل إليه أمور الخلافة، توفي في حبس الرشيد سنة 190. أنظر: شمس الدين الذهبي: سير أعلام النبلاء، (القاهرة: دار الحديث، 1427هـ-2006م) ج18، ص209، وابن كثير: البداية والنهاية، ج10، ص184، 221، وج13، ص679، جمال الدين أبو الخانين: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، دط (مصر دار الكتب دت) ج2، ص133.

⁵ السيوطي: صون المنطق والكلام عن في المنطق والكلام، ص 8-9، ومصطفى حلمي: الإسلام والمذاهب الفلسفية، ص125.

بإجابة المأمون إلى طلبه بهدف إحداث الفتن بينهم (فما دخلت هذه العلوم على دولة شرعية إلا أفسدتها وأوقعت بين علمائها)¹.

فيما يذكر المؤرخ المسعودي (-346) أن الخليفة العباسي أبا جعفر المنصور (-158) كان أول خليفة ترجمت له الكتب من اللغة العجمية إلى العربية، منها كتاب كليلة ودمنة، وكتاب السند هند، وترجمت له أيضا كتب أرسطو في المنطق، وكتاب الجيسطي لبطليموس وكتاب إقليدس في الهندسة، وغيرها من الكتب القديمة من اليونانية والرومية والفهلوية والسريانية، وأخرجت هذه الكتب للناس ليطلعوا عليها، وينتفعوا بها، وكان أول من تقرى المذاهب وارتاض في الآراء والأقوال، ولذلك ظهرت بعده مجاهرة الجوس بمعتقداتهم، فانتشرت آراء المانوية والديسانية وغيرها، بسبب إتاحة الحرية في الإعتقاد، ولذلك عمل الخليفة المهدي العباسي (-169) على تشجيع علماء الكلام على مجادلة هؤلاء وحوارهم، وكان أول من أمر هؤلاء الجدليين من أهل البحث والنظر بالتصنيف للرسائل في الرد على الملحدين، وإقامة البراهين على المعاندين².

على أن الأمر الثابت من هذين الروايتين أن المأمون قد شجع عملية الترجمة والخوض في علم الكلام، ولذا فابن تيمية كان يعلق على ذلك بقوله: "ما أظن أن الله يغفل عن المأمون ولا بد أن يقابله على ما اعتمده مع هذه الأمة من إدخاله هذه العلوم الفلسفية بين أهلها"، لأنه كان يرى في هذا الفكر نقض لأصول الإيمان التوحيدية.

أما ظهور هذه الحركة فكانت في القرن الأول الهجري، مع حركة انتشار الإسلام، إلا أن كتب الترجمة القديمة قالت عن هذه البدايات بأنها لم تكن مؤثرة بشكل دقيق لأنها فاقدة للأصول العلمية للترجمة، وأن بعض السلف لم يشجعوها، وفي ذلك يقول السيوطي: "إن علوم الأوائل دخلت إلى المسلمين في القرن الأول لما فتحوا بلاد الأعاجم، لكنها لم تكثر فيهم، ولم تشتهر بينهم لما كان السلف يمنعون من الخوض فيها"³.

¹ المصدر السابق، الإسلام والمذاهب الفلسفية، ص125.

² محمد الكتاني: ثقافة الحوار في الإسلام من التأسيس إلى التأصيل، ص284-285.

³ حسن بشير صالح: علاقة المنطق باللغة عند فلاسفة المسلمين، ص52.

فقد كان هدف حركة الترجمة إسلامياً أصيلاً بني في بدايته على استقصاء التراث العلمي للأمم القديمة، ولذلك فقد عمدوا إلى الفلسفات الطبيعية والرياضية، وأعرضوا عن نقل الآثار الدينية والملاحم، والأساطير، والتاريخ، والفنون.

ولذلك رفض العلماء المسلمون ثنائية أرسطو، وأعرضوا عن مفهوم قدم العالم وجرى علمهم أساساً في إطار التوحيد الذي هو المنطق الأساسي للفكر الإسلامي، وكانت فكرة التأهب والحرص واضحة منذ اللحظة الأولى في القدرة على مواجهة كل ما يتعارض مع أصول الفكر الإسلامي¹.

" وكشفت اللغة العربية عن اقتدار بعيد المدى على استيعاب هذه العلوم، وتمخضت عن مصطلحات أصيلة، وكانت نظرتهم العلمية الواضحة هي "الإعراض عن كل ما يتصل بالعقائد والأدب والفن، والإقتصار على ترجمة العلوم وحدها" فالآداب اليونانية كانت تقوم على الأساطير والخرافات وهي مبنية على الإلحاد والإباحية مما كان يستهجنه الذوق العربي، ولا يقبله ولذلك أعرض العلماء المسلمون عن ترجمة هذه الفنون"².

وبذل الخليفة العباسي المأمون جهداً عظيماً في استخدام الترجمة لنقل الكتب الفلسفية والعلمية من التراث اليوناني، وأنفق بسخاء لتحقيق تلك الغاية، حتى أنه كان يعطي وزن ما يترجم ذهباً، فأنهال عليه المترجمون من كل حدب وصوب: من الشام وفارس، منهم: النساطرة واليعاقبة، والصابئة والمجوس، والروم والبراهمة، يساهمون جميعاً في حركة الترجمة من اليونانية والفارسية والسريانية والسنسكريتية، والنبطية، واللاتينية، وغيرها، وامتاز المترجمون غالباً بضبط المعنى اليوناني بعبارة صحيحة، أو هي أقرب ما تكون للأصل³.

وقد ظل المسلمون على مر العصور يبنون حياتهم على أساس تعاطي العلوم والإفادة من المعارف الإنسانية، والإقتباس من الخبرات والصنائع، وقد سار الخلفاء الراشدون على نفس النهج النبوي في الإفادة من كل ما كان لدى الحضارة الفارسية، والهندية، والرومانية من طب، وصناعة،

¹ أنور الجندي: الإسلام في مواجهة الفلسفات القديمة، د، ط (بيروت: دار الكتاب اللبنانية، 1987م) ص53.

² المصدر نفسه، ص53.

³ عصام الدين: بواكير الثقافة الإسلامية وحركة النقل والترجمة، ص38.

وأسلحة، ونظام إداري. وقد اقتبس عمر بن الخطاب نظام الدواوين من الفرس، وأبقى على التعامل بالعملة الفارسية، وهي الدرهم والدينار، ووضع حدا للمقايضة، وضرب على النقود الكسروية كلمة "لا إله إلا الله"¹.

"ودخول هذه الأجناس جلب على الأمة الإسلامية خيرا كثيرا، وتضمن بعض الأضرار التي أضرت بالأمة، فكثير من أبناء هذه الأمم دخلوا في دين الله ولم يتجردوا له مما توارثوه عن آبائهم وأسلافهم من أفكار وفلسفات، فآثروا هذه الأفكار على أبناء الأمة الإسلامية، حتى أصبحت شيعة وأحزابا من خوارج، وشيعة، ومعتلة، ومعتزلة...، كانت -أي هذه الفرق- ترفع بنودها وراياتها حيناً، وتضعها أحيانا حسب ما يتاح لها من فرص، وما تواجهه من قمع من قبل الولاة، ولا أدل على ذلك من فتنة القول بخلق القرآن التي أحدثها المعتزلة"

ويبدو أن معظم المترجمين كانوا من السريان النصارى، ولم يكن ذلك محض صدفة، بل كان بروز هؤلاء لاستيعابهم للفلسفة والمنطق اليوناني، والمناقشة الشديدة التي نشأت بين فرقهم المذهبية، فركن كل فريق منهم للفلسفة باعتبارها تحتوي وسيلة الدفاع الكبرى: التزعة الفكرية المتسامية، وإلى جانبها، المنطق صاحب الحجج والبراهين العقلية، مستندا على برهان الخلف الأرسطي الشهير²، كما أن إجادتهم للسريانية وقد كانت أداة الحضارة فيما قبل الإسلام، وخاصة في شمالي الجزيرة عاملا لانتخابهم عن غيرهم، ويضاف إلى تلك العوامل حاجة هؤلاء إلى التقرب من الخلفاء العباسيين لنيل حظوتهم، والحصول على عطاياهم السنوية، وهذا العامل الأخير بعينه هو الذي دفع دفعا بالفرق الإسلامية، وأما ما عجل بنشأتها فكان حاجة عقائدية مصحوبة بحالة عنادية بين أصحاب هذه الفرق³.

ولقد كان المترجم السرياني يتقن لغات ثلاث حتى يمكنه تحقيق الغرض على النحو الأوفى: كان يتقن اللغة السريانية، واليونانية، والعربية، وكانت العربية اللغة الرسمية لدولة بني العباس كما هو معروف، فالإيونانية كانت لغة ثقافة العصر، وأما السريانية فقد كانت اللغة الأصلية للنقلة والمترجمين.

¹ محمد الكتاني: ثقافة الحوار في الإسلام من التأسيس إلى التأصيل، ص 276.

² برهان الخلف الأرسطي: كان يتمثل في إبطال ودحض حجة الخصم بإثبات صحة نقيض قضية الخصم بالبرهنة العقلية المنطقية.

³ عصام الدين محمد علي: بواكير الثقافة وحركة النقل والترجمة، ص 39، ومحمد الصادق عفيفي: تطور الفكر العلمي عند المسلمين دط (القاهرة: مكتبة الخانجي 1976-1977م) ص 45.

وإزاء الشعور بالظلم من السريان تجاه الروم، فقد سعوا إلى العرب وارتاحوا للتعامل معهم، وبذلك امتد أثر المدارس والمعاهد السريانية إلى العرب، وشجع هؤلاء السريان حب الخلفاء العباسيين على وجه خاص للفلسفة، علاوة على حاجة العرب إلى علوم الطب والهندسة والهيئة، باتساع رقعة الدولة الإسلامية¹.

وكانت الترجمة السريانية حرفية في بدايتها، ثم بعد استيعاب السريان للمنهج تحرر النص من حرفية الإلتزام مع التمكن، وذلك دون خروج عن الأصل، ونقل السريان الفلسفة اليونانية إلى السريانية أولاً، ثم إلى العربية ومكنهم من ذلك إجادتهم لعدة لغات. ومهما يكن من أمر تلك اللغة السريانية، فقد انتشرت في هذا العصر، لتصبح لغة العلوم، وكان أكثر المترجمين من السريان النساطرة على وجه الخصوص، حيث كانوا أقدر على الترجمة من اليونانية، وأكثر اطلاعا على التراث اليوناني².

إذا كان للسريان دور عظيم بلا شك في نقل وترجمة علوم اليونان وغيرهم إلى اللسان العربي. ولقد كرس بعض علماء السريان حياتهم لتحقيق هذا الغرض، ولا يخفى علينا صعوبة عملية الترجمة، لوجوب تحقق المعاني المقصودة بصورة تامة وصادقة، لأن أي تحريف أو خروج عن النص المترجم، قد يؤدي لمعاني مختلفة تماماً ومغايرة للأصلية، فشاب كثيرا من الترجمات التشويه والنقص، ومنها ما حدث من أخطاء في الترجمة العربية التي تمت من السريانية، بسبب ضعف الترجمات السريانية التي نقلت عن اليونانية، إلا أن الكثير من المهتمين بعلوم اليونان فطنوا لذلك فعالجوه بتعلم اللغات السائدة في ذلك الوقت، وحظيت اللغة العربية باهتمام كبير من المترجمين أنفسهم³.

وفي الفترة ما بين 750-1258م، أحسن العرب بعد الفتح الإسلامي معاملة النصراني، فاطمأنت نفوسهم وبذلوا كل ما في طاقتهم لإحياء وإزكاء تلك الحركة العظيمة، ونال السريان حظوة كبيرة خاصة لدى الخلفاء العباسيين، وازدهرت المدارس السريانية في الرها ونصيبين⁴.

¹ عصام الدين محمد علي: بواكير الثقافة وحركة النقل والترجمة، المصدر السابق، ص37.

² المصدر نفسه، ص38.

³ حسن بشير صالح: علاقة المنطق باللغة عند فلاسفة المسلمين، ص53.

⁴ عصام الدين: بواكير الثقافة الإسلامية وحركة النقل والترجمة، ص38، وانظر: هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص56.

وبإمكاننا أن نميز أعمال السريان، خاصة العمل الذي تم بين الشعوب غرب وجنوب الإمبراطورية الإيرانية الساسانية من الآراميين، وهذه الأعمال تدور أساساً حول الفلسفة والطب، وفيما عدا ذلك فإن المراكز التي تبوأها النسطوريون في علم المسيحية وفي التأويل...، وذلك بتأثير أوريجين على مدرسة الرها¹، وهذا يفتح الباب للحديث عن تصاعد موجة الترجمة وتغير موقف المسلمين إزاء تراث الأمم بعد أن أحجموا عن استقبال العلوم المتصلة بالعقائد والآداب والفنون من الفلسفة اليونانية والفلسفة الغربية الحديثة على السواء، دون تقدير لأثرها ومع احتجاب العلوم التي كانت أولى بالترجمة².

"ومن هنا فالمعروف أن الإلهيات والأخلاق لم تترجم إلا في أيام المأمون، وأن حركة الترجمة منذ خلافة أبي جعفر المنصور حتى وفاة هارون الرشيد (136-193) كانت مقصورة في الأغلب على الكتب الطبيعية والمنطق والهندسة، أما في أيام المأمون فقد بدأت مرحلة الخطر التي تجاوزت المنهج الذي كان مرسومًا لحركة الترجمة، ومن هنا ترجمت إلهيات اليونان، وعقائد الفرس، وأفكار الصوفية الهندية، وبدأت تظهر هذه المحاولة الخطيرة التي تبناها المأمون في آخر أيامه، وهي "فتنة خلق القرآن"³.

ولا عجب أن نرى مجموعة من العلماء يقيمون موجة ضخمة من المعارضة ضد نقل كتب الفلسفة، وكان قوام رأيها أن هذه الفلسفة قد ظهر بطلانها بالإسلام، وأن بطلانها يرجع إلى أنها وثنية المصدر، وأنها نظرية بحتة، بينما كان مفهوم الإسلام قائم على التوحيد وعلى النظرة العملية. وقد أكد هؤلاء العلماء الشبهات التي لحقت برواد الترجمة بعد النسطرة أمثال: سرجيس⁴،

¹ - هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 55.

- إحدى المدارس العالية في العالم السرياني بجلب، ففي سنة 400م نهضت اللغة الآرامية السريانية بجلب، وتخرج الشاعر الكبير كيرتونا من هذه المدرسة، كما خرجت الكثير من شعراء السريان.

² أنور الجندي: الإسلام في مواجهة الفلسفات القديمة، ص 53-54.

³ المصدر نفسه، ص 54.

⁴ سرجيس أو ماسرجيس: كان من عبد قيس أعلم أهل النصرانية، وكان بصري، له نقول من السريانية إلى العربية، كان زمن المنصور العباسي، وعاش إلى أيام المأمون، من تصانيفه كتاب الموالي، القرائن، الأديان. أنظر: مصطفى بن عبد الله القسطنطيني، حاجي خليفة: سلم الوصول إلى طبقات الفحول، ت: محمود عبد القادر أرنتوطي، دط (إسطنبول: مكتبة إرسিকা 2010م) ج 4، ص 236، وعمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني: معجم المؤلفين، دط (بيروت: مكتبة المنن، بيروت: دار إحياء التراث العربي) ج 8، ص 167.

والرهاوي¹، وحنين بن إسحاق، وإسحاق بن حنين، ومتي ابن يونس، ويحيى بن عدي من أهم أولوا الترجمات تحريفا لصالح المسيحية².

ويبدو دور النصارى السريان³ في إذكاء حركة النقل والترجمة ظاهرا للعيان منذ أن تأسست بغداد في سنة 148هـ - 765 م، وفي سنة 217 هـ الموافقة لسنة 732 م، وبني الخليفة المأمون بيت الحكمة واثنان يحيى بن ماسويه (243 هـ - 857 م)⁴ عليه إلى أن خلفه تلميذه الشهير حنين بن إسحاق، المولود في الحيرة من عائلة ترجع بنسبها إلى القبيلة العربية المسيحية عباد (من 194 هـ - 809 م إلى 260 هـ - 873 م)، ولد في الحيرة وتتمد بها، ثم رحل إلى بلاد الروم حيث درس الطب والعلوم بالإسكندرية، ثم رجع إلى البصرة ودرس العربية على يد الخليل ابن أحمد⁵، وامتحن الطب والترجمة، وكان حنين أشهر مترجم للمؤلفات اليونانية إلى السريانية والعربية دون أدنى شك⁶،

¹ شهاب الدين الحقيري الرهوي نزيل الهند ودينها، محدث، جمع بين المعارف لا سيما الشعر، مات في سنة 942. أنظر: عبد الحي بن فخر الدين: نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر، ط1 (بيروت: دار بن حزم) ج4، ص351.

² أنور الجندي: الإسلام في مواجهة الفلسفات القديمة، ص59.

³ هم من كنيسة المشرق التي ينتمي إليها شعوب من أصول قديمة (آشوريين، بابليين، كلدانيين، أكاديين، سريان) وتشكل أكثر من 6 ملايين. والسريان لهم بطرك بالشام، امتدعتن القرن الأول في شرق الفرات: العراق وبلدان الخليج وإيران وجنوب تركيا، وحتى أقاصي جنوب وشرق آسيا. كما امتدت حاليا في البلدان الأوروبية خاصة في هولندا، وبلجيكا وألمانيا، وفرنسا، وانجلترا، والبلدان الإسكندنافية، وهناك عدد كبير في الولايات المتحدة. كما وصلت إلى استراليا ونيوزيلندا. وهذه المسيحية لا تزال حية بلغتها وطقوسها، على خلاف من يدعي أنها انقرضت. يوسف حي (عميد كلية بابل للفلسفة واللاهوت في بغداد): التحالف الإسلامي المسيحي عبر العصور، تقديم: محمد كريشان، تاريخ الحلقة: 2001/11/06.

⁴ أبو زكرياء يوحنا بن ماسويه، سرياني الأصل، عربي المنشأ وذلك ببغداد، نصراني العقيدة، والده صيدليا، كان طبيا ذكيا، خبيرا بصناعة الطب الذي كان مصدرا لشهرته وثروته، له الكثير من التصانيف التي اشتهرت، وأوكل إليه الرشيد ترجمة الكتب القديمة في الطب من بلاد الروم، له حظوة بين الخلفاء، فخدم الرشيد والأمين والمأمون، وبقي كذلك إلى أيام المتوكل، أما الواثق فكان مشغوبا به حتى لقد أهده ثلاث مائة ألف درهم، كانت وفاته ب "سر من رأى" عام 243هـ في خلافة المتوكل موفق الدين محمد. أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تح: نزار رضا، دط (بيروت: دار مكتبة الحضارة، دت) ج1، ص255، وصلاح الدين خليل بن أيبك: الوافي بالوفيات، ت: أحمد الأرناؤوطي وتركي مصطفى، دط (بيروت: دار إحياء التراث 1420هـ - 2000م) ج29، ص30 والزركلي: الأعلام، ج8، ص211.

⁵ الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم أبو عبد الرحمان الفراهيدي ولد بالبصرة سنة 100هـ وتوفي ما بين 160-170، القاضي شيخ الحنفية في زمانه، كان مقدما في الفقه والحديث، والإمام المشهور في النحو أستاذ سيبويه، واضع علم العروض، ومن الأوائل ممن صنفوا معاجم اللغة، له عدد من الكتب من بينها العين في اللغة. ابن الأثير الجزري: الكامل في التاريخ، تح: عمر عبد السلام تدمري، ط1، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1417هـ - 1997م) ج5، ص222، وابن كثير: البداية والنهاية، ج11، ص350، الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج7، ص97.

⁶ ابن النديم محمد ابن إسحاق: الفهرست، ت: إبراهيم رمضان، ط2 (بيروت: دار المعرفة 1417هـ - 1997م) ص294 وعصام الدين محمد علي: بواكير الثقافة الإسلامية وحركة النقل والترجمة، ص60.

قال فيه القفطي في كتابه: تاريخ الخلفاء، اختير للترجمة وأمن عليها، وكان المتخير له: المتوكل على الله، وجعل له كتابا عالمين بالترجمة كانوا يترجمون ويقوم بتفحص ما ترجموا، ومنهم اصطفن ابن باسيل¹، وموسى ابن خالد الترجمان²، ويحيى بن هارون³. وكان حنين أحد أربعة نقلة مشهورين بالجودة والدقة في نقلهم، إذ يقول صاعد الأندلسي "أبو زيد حنين بن إسحق، أحد أئمة الترجمة بالإسلام، إن حذاق الترجمة الإسلامية أربعة، حنين بن إسحق العبادي، ويعقوب بن إسحق الكندي⁴، وثابت بن قرّة الحراني، وعمر الفخراني الطبري، وإلى جانب هؤلاء نجد "عبد الله بن المقفع"⁵، الذي يقول عنه ابن النديم في الفهرست: "كان في نهاية الفصاحة، والبلاغة، كاتباً وشاعراً فصيحاً... وكان أحد النقلة من اللسان الفارسي إلى العربي، مضطعاً باللغتين، فصيحاً بهما..."⁶، وأبي بشر متي بن يونس"

¹ اصطفن بن باسيل بن رابطة، بمتنه الطب، وأحد أسماء النقلة للكتب الطبية من اللسان اليوناني إلى اللسان العربي لكنه أقل جودة من بن حنين الذي كان يصحح أخطائه في نقله، أنظر: ابن النديم: الفهرست، ج1، ص302، وجمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف الشيباني: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ت: إبراهيم شمس الدين، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية1426-2005).

² أبو عبد الرحمان السلمى محمد بن الحسين بن موسى بن خالد الصوفي، ولد سنة325هـ، الإمام الحافظ المحدث، شيخ خراسان وكبير الصوفية، صاحب التصانيف، الترجمان قام بنقل الكتب الست عشرة لجالينوس من السريانية إلى العربية. أنظر: شمس الدين الذهبي: سير أعلام النبلاء (القاهرة: دار الحديث1427هـ-2006م) ج13، ص43، وج17، ص428. وأي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج1، ص262.

³ ابن النديم: الفهرست، ص60.

- أبو زكريا يحيى بن هارون، لم نعتز على ما يعرف به سوى أنه أهوازي، وإمام زيدي. أنظر: الزركلي: الأعلام، ج8، ص282، وأحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد وذيوله، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية1417هـ) ج7، ص397.

⁴ أبا يوسف يعقوب بن إسحق الكندي، كان أبوه إسحق بن الصباح أميراً على الكوفة للمهدي والرشيد وبها ولد يعقوب في عام803م، وهو بصري وانتقل إلى بغداد حيث تعلم، كان عالماً بالطب، والفلسفة، وعلم الحساب، والمنطق، والهندسة، وعلم النجوم، والموسيقى، وترجمة الكثير من كتب الفلسفة مع التعليق عليها بالشرح والتفسير، وكان عظيم المتزلة عند المأمون والمعتصم، له مصنفات جليلة ورسائل كثيرة جدا بلغت 265 رسالة في جميع العلوم. أنظر: أي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج1، ص285، وص286، وول.ديورانت: قصة الحضارة، ج13، ص200.

⁵ عبد الله بن المقفع ولد في (142هـ-759م) الكاتب المشهور بالبلاغة، وهو من فارس على دين الجوسية ثم أسلم على يد عيسى ابن علي عم المنصور أحد خلفاء العباسيين، وكان يترجم من الفارسية إلى العربية لكتب الطب والمنطق وغيرها ككتاب كليلية ودمنة، والتاج، ومزدك. أنظر: ابن النديم: الفهرست، ص303، ووفيات الأعيان، ج2، ص151.

⁶ ابن النديم: الفهرست، ص150.

(توفي 328 هـ - 940 م) ¹، و" أبو زكريا يحيى بن عدي" (توفي 364هـ-973م) ²، و(أبو علي بن إسحق بن زرعة - ت 408 هـ)، هؤلاء جميعاً شاركوا مشاركة فعالة في نقل وترجمة العلوم الفلسفية ³.

وتقتضي الأمانة أن نضيف اسم ولده إسحق بن حنين (توفي سنة 910 م) ⁴، وابن أخيه حبيش بن الحسن ⁵ إلى جانب اسمه، لقد وجد مركز حقيقي للترجمات قام به فريق، يوفق أو يترجم، من السريانية إلى العربية في الغالب، أو من اليونانية إلى العربية مباشرة في النادر من الأحيان، وما إن كان القرنان الثالث والرابع، حتى كانت الإصطلاحات الفنية كلها، سواء في اللاهوت أو في الفلسفة، قد توفرت للعربية، ويجب ألا ننسى، برغم هذا، أن المفاهيم قد أصبحت تعيش الآن بحياة

¹ متى ابن يونس: نصراني وهو نسطوري النحلة، من يونان، من أهل دير قني، نشأ في اسكول مرماري، عالم بالمنطق، شارحاً له، وإليه انتهت رئاسة المنطق في عصره. توفي ببغداد في خلافة الرازي، ويقال أنه توفي سنة 561. أنظر: شمس الدين أحمد بن حلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ت: إحسان عباس، دط (بيروت: دار صادر دت) ج5، ص153، و156، وابن النديم: الفهرست، ج1، ص323، و311.

² يحيى بن عدي أبو زكريا (280-364هـ: 894-975م) هو يحيى ابن حميد من النصارى يعاقبة، ولد بتكريت وانتقل إلى بغداد، تتلمذ على الفارابي ومتى بن يونس، اشتغل بالنسخ والتأليف والترجمة من السريانية إلى العربية الكثير من الكتب، انتهت إليه رئاسة أهل المنطق في زمنه، ثم شغل نفسه بالأموال الدينية مدافعاً عن عقيدته في التثليث، على أن الباربي واحد ذو ثلاثة صفات. ومما كتب: الرد على الفرق الثلاث اليعقوبية والنسطورية والملكية أنظر: أبو أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج1، ص317، وخير الدين بن محمود الزركلي: الأعلام، ط15 (دب: دار العلم للملايين دت) ج8 ص165.

³ حسن بشير صالح: علاقة المنطق باللغة عند فلاسفة المسلمين، ص35، وانظر عن هؤلاء الأعلام: محمد الصادق عفيفي: تطور الفكر العلمي عند المسلمين، ص43-46.

- أبو علي عيسى بن إسحق بن زرعة بن مرقس بن زرعة بن يوحنا، ولد ببغداد سنة 371هـ، أحد المتقدمين في علم الفلسفة والمنطق والترجمة، إضافة لمهارته في الطب، كان ملازماً ليحيى بن عدي. أنظر: أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج1، ص918، وص319، والزركلي: الأعلام، ج5، ص100.

⁴ أبو يعقوب إسحق بن حنين بن إسحق العبادي، كان يلحق بأبيه في النقل، وفي معرفته باللغات، وفصاحته فيها، كثير النقل لكتب الحكمة لأرسططاليس، كان طبيياً متمرساً، وله عدة كتب في الطب. توفي ببغداد في أيام المقتدر سنة 298هـ. أنظر: أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج1، ص274-275، وابن كثير: البداية والنهاية (دب: دار الفكر 1407هـ-1986م) ج11، ص116.

⁵ هو حبيش بن الحسن الأعسم الدمشقي النصراني، وهو ابن أخت حنين ابن إسحق ومنه تعلم صناعة الطب، وأحد الناقلين من اللسان اليوناني والسرياني إلى العربي، أنظر: أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج1، ص299، وابن النديم: الفهرست، ج1، ص359.

عربية خالصة (بالرغم من أنها ذات أصل أعجمي معرب) ¹.

وثمة أسماء أخرى لمترجمين آخرين لا بد من الإشارة إليهم: فلدينا يوحنا بن البطريق (مطلع القرن التاسع الميلادي) ²، وعبد المسيح بن عبد الله بن الناعمة الحمصي (من النصف الأول من القرن التاسع) ³ وهو مساعد الفيلسوف الكندي، ومترجم سوفستيقا وفيزيقيا أرسطو واللاهوت الشهير المنسوب إلى أرسطو، ولدينا الإسم اللامع قسطا بن لوقا (ولد حوالي سنة 820 م، ومات مسنا جدا حوالي سنة 913 م) ⁴، وهو من أصل بعلبكي (الهليوبوليس اليونانية في يوريا) وكان من سلالة يونانية مسيحية، وهو فيلسوف، وطبيب وفيزيائي، ورياضي ترجم شروح الإسكندر الأفروديسي، ويوحنا فيلوبون على فيزيقيا أرسطو. ⁵

¹ هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 58.

-سنان ابن ثابت ابن قرّة: الصابئي الفيلسوف الحراني، كان صيرفيا بحران فترك ذلك ثم اشتغل بعلم الأوائل، فنال منه رتبة سامية، أديبا فاضلا، عالما بعلم الهيئة، ماهرا بصناعة الطب، والهندسة، والفلسفة، له عدة تصانيف منها ما حرره من كتاب إقليدس الذي عربه حنين بن إسحق العبادي، وكتاب في التوحيد. توفي ببغداد عام 331 أو 335هـ، أنظر: بن كثير: البداية والنهاية، ج 11، ص 85، وج 14، ص 694، وابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج 1، ص 296، وص 297، وص 299

² يقول عنه القفطي: يوحنا بن البطريق الترجمان، مولى المأمون، كان أمينا على الترجمة، حسن التأدية، للمعاني ألكن اللسان في العربية، وكانت الفلسفة أغلب عليه من الطب: عصام الدين محمد علي: بواكير الثقافة الإسلامية وحركة النقل والترجمة، ص 60. و انظر: الزركلي: الأعلام، ج 8، ص 210

³ عبد المسيح بن عبد الله بن الناعمة الحمصي هو ثابت بن قرّة الحراني، وقد سبق التعريف به. أنظر: أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج 1، ص 280.

⁴ قسطا بن لوقا البعلبكي: كان مسيحي النحلة، بارعا في علوم كثيرة، طبيب حادق، نبيل، فيلسوف منجم، عالم بالهندسة والحساب، والموسيقى، فصيحاً باللسان اليوناني والسرياني، جيد العبارة بالعربية، ترجم عدة كتب إلى العربية، كما ألف كتباً كثيرة في الطب، كما له بعضها في الفلسفة والهندسة. كان في أيام المقتدر، وتوفي بأرمينية عند بعض ملوكها، فأكرم الملك مثواه وبني قبة على قبره. أنظر: أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج 1، ص 329، وصلاح الدين خليل بن أبيك الصفدي: الوافي بالوفيات، ت: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دط (بيروت: دار إحياء التراث 1420هـ-2000م)، ج 24، ص 183.

⁵ هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 58.

و لا بد من أن ننوه هنا أيضا، في القرن العاشر، بأبي بشر متى القنائي (توفي سنة 910 م)¹، والفيلسوف النصراني يحيى بن عدي (توفي سنة 974 م)²، وتلميذه أبوالمبرد بن الخمار (ولد سنة 942 م)³، وكلهم من القرن العاشر. والمترجم الذي أخذ حظا من الشهرة ثابت بن قرة (836 - 904) كان من أتباع الديانة الفلكية، وهو مؤلف ممتاز، ومترجم للعديد من المؤلفات الرياضية، والفلكية، كان أديبا فاضلا، وماهرا بصناعة الطب⁴.

ومهما يكن من مسألة التنويه بجهد هؤلاء فإن الأمر لا يخلو من محاذير الوقوع في الأخطاء المتعمدة منها والغير متعمدة، ناهيك عن صعوبة الترجمة ونقلها من لغة إلى لغة كنقل النصوص من اليونانية إلى السريانية، ومن السريانية إلى العربية، فهذا حنين بن إسحق قيل عنه أنه ترجم أفلاطون إلى اللغة السريانية، وقام تلميذه عيسى ابن يحيى بالترجمة إلى العربية من غير أن يستطيع الرجوع إلى الأصل اليوناني، إذ كان لا يعرف اليونانية، وفي بعض المواضع لم يفهم النص السرياني الصحيح الذي كان أمامه⁵.

ومما رجح القول بفساد النقل في الترجمة انتشار ظاهرة "الإنتحال" الذي كان بضاعة رائجة عند القدماء في القرون الوسطى، وأثبتوا أن هناك كتبا نقلت إلى العربية باسم أفلاطون، وهي ليست له، وأخرى باسم أرسطو، وهي ليست له. كما وجهت إلى بعض النقلة اتهامات خطيرة أبرزها التبشير بأديانهم، أو الكسب بترجماتهم جريا وراء المال لاحبا بالعلم.

¹ أبو بشر متى بن يونس الحكيم المشهور، من أهل دير قني نشأ في سكول مرماري، وإليه انتهت رئاسة المنطق في عصره، له الكثير من الكتب في المنطق والفلسفة. أنظر: شمس الدين أحمد بن محمد: وفيات الأعيان، ت: إحسان عباس، دط (بيروت: دار صادر 1994م) ج5، ص153، وأي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج1، ص317.

² أبو زكريا يحيى بن حميد بن زكريا المنطقي، الفيلسوف، نصراني على مذهب اليعاقبة، ولد بتكريت، وانتقل إلى بغداد قرأ على الفرائي، كثير الكتابة، جيد الترجمة من السريانية إلى العربية، توفي ببغداد. أنظر: أي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج1، ص317، والزركلي: الأعلام، ج8، ص156.

³ أبو الخير الحسن بن سوار بن بهنام المعروف بابن الخمار (نسبة إلى والده بائع الخمر)، ولد في سنة 942هـ، وتوفي في غزوة ما بين 1017-1030م، فيلسوف وطبيب ومترجم من السريانية إلى العربية. أنظر: (ابن الخمار) وكبيديا.

⁴ هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص59، وانظر: ابن النديم: الفهرست، ص150.

⁵ أنور الجندي: الإسلام في مواجهة الفلسفات القديمة، ص55.

ف قيل عن هؤلاء النقلة بأن غايتهم لم تكن البحث في الحقيقة، فهم إن كان جلهم من النصارى النساطرة أو اليعاقبة، فقد كان شغلهم الشاغل، وأكبر همهم الدعوة إلى شيعتهم، وتزيين أهوائهم الدينية، ولذلك يغيرون، ويبدلون في النصوص التي بين أيديهم خدمة لأغراضهم الدينية وعقائدهم المذهبية، ويتصرفون فيها بالزيادة والحذف تبعاً لأهوائهم، ونصرة لمذاهبهم¹.

أما عن نسبة كتب باسم أرسطو وهي ليست له، تمثل بكتاب الربوبية جمعه مؤلف سرياني مجهول، وترجمه إلى العربية عبد الملك بن ناعمة الحمصي المتوفي سنة 220 هـ، وأصلح الترجمة فيلسوف العرب الكندي.

يعكس هذا الكتاب مذهب الأفلاطونية الحديثة، ممزوجاً بتعاليم الإسكندر الأفروديسي، وقد تلقاه المسلمون على أنه لأرسطو، ومن ثم فقد حدث لديهم خلط كبير بين مذاهب أرسطو، وأفلاطون، وأفلوطين بالإضافة إلى مذاهب الشراح، ونشأت مشائفة إسلامية مزعومة يظن أصحابها أنهم تابعون لأرسطو، وحقيقة الأمر أنهم أتباع الأفلاطونية المحدثه².

ومن العجيب أن هذه الكتب المنسوبة لأفلاطون وأرسطو، وهي ليست لهما، كان لها تأثير كبير على الفكر الإسلامي.

وإذا كان النصارى النساطرة هم اليد الطولى في حركة الترجمة، فإن هذا العمل لم يخلو من وقوع الأخطاء، ولقد تأكد نتيجة المراجعات الكثيرة أن الفلسفة اليونانية التي نقلت إلى العربية، قد قام بترجمتها النساطرة الذين استعانوا بها في تأييد المسيحية، وأنها ليست هي الفلسفة اليونانية الأصلية، وإنما هي فلسفة لعبت بها النصرانية، وعبثت حتى شوهتها، وبعثت عن أصلها اليوناني، وقد أثبت ذلك إسماعيل مظهر في كتابه (تاريخ الفكر العربي)، حيث قال: إن النساطرة من النصارى لما اضطهدهم قياصرة الروم انتشروا في قلب آسيا وبلاد العرب ينشرون المسيحية بين أهلها، وبخاصة مذهبهم في طبيعة المسيح الذي اضطهدوا من أجله، وقد وجدوا في فلسفة أرسطو أكبر نصير لهم، وقد كشف الجاحظ عن هذا المنحى الخطير، وأشار إلى ما أحدثته النساطرة من تحويل الفلسفة اليونانية إلى ملتهم، كما شهد بذلك الإمام أبو الحسن علي المسعودي صاحب كتاب "مروج

¹ أنور الجندي: الإسلام في مواجهة الفلسفات القديمة، المصدر السابق، ص 55-56.

² أنظر بول كراوس، أفلوطين عند الغرب، نقلاً عن أنور الجندي: الإسلام في مواجهة الفلسفات القديمة، ص 56.

الذهب" حين قال: (لم تنزل العلوم قائمة السوق قوية المعالم، حتى أن تظاهرت ديانة النصرانية في الروم، ففعلوا معالم الحكمة، وأزالوا رسمها، وطمسوا ما كانت أبانته، وغيروا ما كانت القدماء أوضحتها¹).

ولم تخل الترجمة من أخطار على الفكر الإسلامي، إذ يقرر البعض أن معظم الناقلين كانوا نصارى (يعاقبة ونساطرة) وكان تعصبهم الديني فوق أمانتهم العلمية، من أجل هذا كان هؤلاء يحرفون من الأصول التي بين أيديهم ما كان مخالفا في رأيهم للنصرانية، ثم كان أهل كل فرقة من النساطرة أو اليعاقبة يتصرفون فيما بين أيديهم من النصوص نصرة لمذهبهم، كذلك كانت معرفة هؤلاء باللغة اليونانية قاصرة، فوقعوا في أخطاء لغوية بدلت المعاني فوق ما كان قد تبدل منها عن عمد من قبل، فترك ذلك غموضا في عدد من المواضع².

وعلى هذا يمكن القول أن أكبر الأسباب التي أدت إلى الوقوع في محاذير الترجمة وأخطارها على الفكر الإسلامي قد تمثلت في ثلاثة نقاط هي:

أولاً: الكتب المنحولة.

ثانياً: فساد الترجمة فنياً.

ثالثاً: تحريف النصوص خدمة لأهداف (مذهبية دينية)³.

هكذا جاء اهتمام المترجمين بكتب الفلسفة والمنطق اليونانية، حيث انكب عليها العرب بشغف منقطع النظر، واستخرجوا منها ما يهمهم، وخاصة في مجال المنطق، وهو العلم الذي لم يتركوا أو يهملوا منه شيئاً، حتى اتفق جمهور المؤرخين على أن المنطق أو العلم العقلي حظي باهتمام فلاسفة العرب ومناطقهم، وجاء ضمن الكتب التي حملت الفكر اليوناني في جميع العلوم (فلسفة، ورياضيات وطبيعة)، وأخذت مؤلفات أرسطو تنال الحظوة شيئاً فشيئاً في دوائر الأطباء، وفي قصور الخلفاء، وأول من نال هذه الحظوة بالطبع هي كتب المنطق، وبعض ما في الطبيعة... حتى قيل في اهتمام العرب بهذه الكتب والتدقيق في نقلها "لقد نقلت كتب أرسطو المنطقية وترجمت إلى اللغة العربية

¹ المصدر السابق، الإسلام في مواجهة الفلسفات القديمة، ص 54.

² المصدر نفسه، ص 58.

³ المصدر نفسه، ص 60.

ترجمة تمتاز بالدقة، بل إن الترجمات قد تعاقبت على النص الواحد، مما يشهد بأنهم قطعوا شوطا بعيدا في الترف العقلي حتى ترجمت بعض كتب أرسطو المنطقية أربع مرات، فضلا عن أنهم لم يقنعوا بما كان يقدم إليهم، فأحسن إليهم نفر. بمتابعة الترجمة للنص الواحد بعينه حتى يستقر على قواعد ثابتة¹. وقد جاء الكندي أول فلاسفة العرب، والمشهور "بفيلسوف العرب"، وهو أول أرسطي شرقي، درس باهتمام أرسطو، وشارحه الإسكندر الأفرودسي الذي تنسب إليه نظريته في العقل، ومصداقا لهذا يقول الكندي نفسه: "فحسن بنا أن نلزم في كتابنا هذا عاداتنا في جميع موضوعاتنا من إحضار ما قال القدماء في ذلك قولاً تاماً على أقصر وسيلة، وأسهلها سلوكاً على أبناء هذه السبيل...، يؤكد الكندي في قوله على أهمية ترجمة العلوم السابقة لما لها من الفضل في تسهيل مهمة المهتمين بالفكر - ولما تقوم به من إظهار المكمون من الفكر في لغته الأصلية.

ما تقدم يؤكد لنا معرفة المسلمين بالفلسفة اليونانية منذ القرن الأول الهجري، حيث جاء اهتمامهم بالفكر اليوناني مبكراً "وكان أول علم اعتنى به من علوم الفلسفة علم المنطق والنجوم"، ولعل هذا الإهتمام بالمنطق جاء بسبب أهميته بالنسبة للفكر، أو جاء من الدور الذي سيلعبه فيما بعد في تطور العلوم العربية². خاصة في علم الكلام والفقهاء³. وهذا ما أبرزه أحد المستشرقين لاستفادة العرب من نقل الثقافات الأجنبية إليهم، فنشأت حركة جديدة متعددة النواحي، وقد ظهرت من بوادر هذه الحركة نهضة لغوية كاملة، فتناول المسلمون اللغة بالدراسة العلمية المنهجية ووضعوا لها القواعد في النحو والصرف والبلاغة، متأثرين في ذلك بالمنطق اليوناني⁴، وهذا يبرز اهتمام المسلمين بالدراسات اللغوية ذات العلاقة بالمنطق، ومن أوضح الأعمال التي قام بها هؤلاء المسلمون وضع قواعد المنطق اللغوي من خلال دراستهم للغة وتحليلها تحت تأثير المنطق عليهم⁵.

وهذا عن أثر أرسطو على بعض مفكري المسلمين، وعن خطر الفلسفة اليونانية في جر بعض

¹ حسن بشير: علاقة المنطق باللغة، ص 55-56.

² المصدر نفسه، ص 54.

³ المصدر نفسه، ص 52.

⁴ دى بور: "تاريخ الفلسفة في الإسلام"، ترجمة وتعليق: محمد عبد الهادي أبو ريده، ط، 5 (بيروت: دار النهضة العربية للطبع والنشر، 1971م) ص 55.

⁵ حسن بشير: علاقة المنطق باللغة، ص 75.

المسلمين إلى مزلق لا تتفق مع دين الإسلام، وانظر إلى هنري كوربان وهو يعبر عن تأثير هذا الفكر- الذي نقله نصارى من السريان- على الشيعة والإسماعيلية وهو يقول: "ونحن نتكلم عن ترجمات السريان لفلاسفة اليونان، والإضافة العلمية التي حملها فرس الشمال الشرقي، إلا أن ثمة أمرا ناقصا ولا بد من أن نضيفه إليها، وهو ما نشير إليه باسم المعرفة الذوقية أو الغنوصية، فثمة أمر مشترك بين الغنوصية المسيحية في اللغة اليونانية، والمعرفة الذوقية والغنوصية في اليهودية والإسلام، وبين عرفان الشيعة والإسماعيلية، فلقد ابتدأنا الآن وأكثر من أي وقت مضى، بمعرفة آثار العرفان المانوي والمسيحي الواضحة في العرفان الإسلامي، ويقتضي ألا نغفل استمرار العقائد (الثيوسوفية) الحكمية الإلهية لفارس الزرادشتية القديمة، فبعد أن أدمجتها عبقرية (السهروردي) في بيان الفلسفة الإشرافية... رسخت ولم تعد تغيب أيامنا هذه"¹.

وفي غير هذا المجال قام التعليم كما قامت الترجمة عن اللغات بالدور الحيوي في التفاعل الثقافي، وهما اللذان قام بهما في الغالب النصارى السريان في العصر العباسي، كما كان للإختلاط بين العرب والعجم في الأسواق والدواوين، وفي تكوين الأسر بالزواج والتسري، واتخاذ الرقيق أثره أيضا في نشر اللغة العربية، وتأثرها في آن واحد باللحن وتسرب الدخيل إليها، فكان من نتائج ذلك ظهور اللهجات العامية أو المولدة، التي أخذت من الفصحى ومن غيرها من اللغات، وبذلك كان التفاعل اللغوي من أقوى مظاهر التفاعل الحضاري بين المسلمين وبين الأمم في المشرق والمغرب، ومن مظاهر ذلك تأثير اللغة العربية في اللغة الفارسية، وفي اللغة الإسبانية، خلال الوجود الإسلامي في الأندلس²، موطن الإلتقاء بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي، فتأثر الغرب بحضارة الشرق الإسلامي المزدهرة على الصعيدين الديني والعلمي بصفة خاصة. أما على الصعيد الديني فقد كان التأثير سلبيًا تمثل في سيل جارف من الأساطير، والإفتراءات، والأباطيل ضد الإسلام، ولكن الأمر كان على العكس من ذلك على الصعيد العلمي، فقد كان التأثير إيجابيا حتى خارج العالم الإسلامي. إذ أسهم فريديريك الثاني³

¹ هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 64.

² محمد الكتاني: ثقافة الحوار في الإسلام من التأسيس إلى التأصيل، ص 284.

³ فريديريك الثاني: حاكم صقلية نصب قيصرًا عام 1220، كان من عشاق الحضارة الإسلامية، وقد سار ولده "مانفرد" على منهجه في تقديم ثمار الحضارة الإسلامية إلى الغرب.

بنصيب كبير في نشر الثقافة العربية في أوروبا، كما أنشأ جامعة نابولي التي درس فيها فيما بعد القديس "طوماس لاكويني"، قبل دخوله سلك الرهبنة¹.

ومن مظاهر التفاعل الثقافي أن المسلمين الفاتحين نقلوا العلوم عن تلك الأمم المفتوحة وتعاطوها، واستفادوا منها، ونموها بالتجارب، والتطبيق، والتصحيح، والإستدراك عليها. هذا الموقف الواضح تجاه الأخذ بالعلوم، والمعارف التي دوّنها الأقدمون، يتنافى مع الخبر الذي لفقته فيما يبدو المؤرخ السرياني المسيحي ابن العبري عن عمر ابن الخطاب رضي الله عنه، بأنه أمر بإحراق مكتبة الإسكندرية بعد فتح مصر، وقد روج هذا الخبر بعد ذلك بعض المؤرخين الغربيين المتحاملين على الإسلام، من غير تحقيق في شأنه، وقد فند هذا الخبر عدد من الغربيين أنفسهم²، ولم يعمدوا إلى إحراق المكتبات التي وجدوها، برغم وثوقهم بما بين أيديهم من كتاب الله وسنة رسوله، وعلمهم بأن هذه الكتب منها ما يشتمل على ما يتنافى مع معتقداتهم وثقافتهم، بل نراهم على العكس من ذلك قد حرصوا على اقتنائها، حتى إن بعض الخلفاء العباسيين قبلوا باقتداء الأسارى من الروم مقابل تسليم الكتب التي لديهم. فهذا السلوك الحضاري هو الذي جعل الأمم من غير العرب تدرك القيم الحضارية الجديدة، وتنقاد للإسلام، وتندمج فيه، إما عن اقتناع، وإما على أساس كونه يوفر الإحترام لعقائدهم في ظل التعايش وتبادل المنافع³.

أما مظاهر التفاعل الثقافي الذي يعتبر رديفاً للتفاعل الحضاري فتتجلى فيها طبيعة انفتاح الثقافة الإسلامية على غيرها من الثقافات، يقول المستشرق الألماني جورج يعقوب (G. 1937- Jacob بحق: "ما كانت الثقافة في يوم من الأيام نتاج عقلية شعب واحد بمفرده، بل هي عبارة عن مجموعة عناصر لمجموعة من الشعوب والثقافات، فالبحت العلمي يجب ألا يأخذ بأي صيغة قومية، أو دينية متعصبة، بل يجب أن ينمو في فضاء العالمية⁴.

على أن التعلق بالفلسفة اليونانية لا يعطي خاصية لهؤلاء، تجعل لهم السبق إلى البحث العقلي،

¹ محمود حمدي زفروق: الإسلام وقضايا الحوار. ط1 (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1423هـ-2020م) ص19.

² محمد الكتاني: ثقافة الحوار في الإسلام من التأسيس إلى التأصيل، ص283.

³ المصدر نفسه، ص283.

⁴ أنظر كتاب أثر الشرق في الغرب، ص 169، نقلا عن المصدر نفسه: ثقافة الحوار في الإسلام من التأسيس إلى التأصيل، ص282.

فقد أنكر كثير من الباحثين، دعوى أن اليونان سبق العالم في هذا المجال، فقال جورج سارطون في كتابه: (تاريخ العلم) "من سداجة الأطفال أن نفترض أن العلم قد بدأ في بلاد الإغريق، فقد سبقت اليونان آلاف الجهود العلمية في مصر وفي بلاد ما بين النهرين وغيرهما من الأقاليم، والعلم اليوناني كان إحياء أكثر منه اختراعاً، وقد سبق اليونان المصريون والكلدانيون والفرس"¹.

فالفلسفة اليونانية قد ورثت فكر بابل والفرعنة الذين سبقوها بأكثر من ألف وخمسمائة عام، على أن الحضارة الإسلامية تلاقت ثقافتها بثقافات الأمم السابقة، ولم تكن استفادتها محصورة في مسيرتها في العلم اليوناني فحسب، ولم تكن يوماً عالية عليه لأنهم لم يقبلوا كل ما قدمته الفلسفة اليونانية، بل بدلوا في مباحث منها وعارضوا أغلبية ما جاء فيها معارضة شديدة، لتناقضها مع مبادئ الإسلام². ومما لا شك فيه أن الحضارة الإسلامية أكملت المناهج العلمية التي كانت معروفة، وأغنت بأبحاثها جميع فروع العلم اليوناني، فكانت جهود المسلمين منذ القرن الهجري الأول إلى غاية القرن الهجري الرابع مكللة بالنجاح، فكثرت الإكتشافات العلمية والتقدم الملحوظ الذي أحرزه العرب في الطب والهندسة، وعلم المناظر، والعلوم الطبيعية.

وهذا العصر المتألق هو بعينه عصر ابن سينا الفيلسوف الطبيب³، والطبري الطبيب المشهور، وتلميذه محمد بن زكريا الرازي⁴، الذي ظل في أوروبا حجة في الطب لا ينزع حتى القرن السابع

¹ أنور الجندي: الإسلام في مواجهة الفلسفات القديمة، ص 61.

² المصدر نفسه.

³ أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا: (370-428هـ-980-1037م) البلخي الأصل، البخاري المولد، كان أبوه من دعاة الإسماعلية (من القرامطة الباطنيين). شيخ الفلسفة والطب حتى لقب بالرئيس لحيازته قدم السبق فيها، مشتغلاً بالعلم مند صغره، ولما بلغ سن الخامسة عشر أتقن علوماً كثيرة منها علم القرآن، أصول الدين، والفقه، واللغة، والمنطق، والهندسة والجبر، وكان يناظر الفقهاء وهو في السادسة عشر، وقد أقام مذهبا فلسفيا في الوجدانية، يقترب إلى أقصى حد ممكن من تركيب يؤول بين مبادئ الإسلام، وتعاليم أفلاطون وأرسطو، يتجلى فيه عقل مبدع ناقده مقعم بشعور ديني. له الكثير من التصانيف منها: الشفاء في الحكمة، والنجاة، والإشارات، والقانون وغيرها مما يقارب المائة مصنف، كما له رسائل بديعة، كرسالة حي يقطان ورسالة الطير. اتسعت شهرته، وتقلد منصب الوزارة في همدان، وثار عليه عسكرها، وهب بيته فتواري، ثم انتقل إلى أصفهان وصنف بها أكثر كتبه، عاد في أيامه الأخيرة إلى همدان، فاشتد عليه مرضه ومات بها. أنظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج2، ص157، وشمس الدين: سير أعلام النبلاء، ج13، ص، والزركلي: الأعلام، ج2، ص241.

⁴ أبو بكر محمد بن زكريا الرازي: ولد عام 251 هـ، وهناك خلاف في تاريخ وفاته، إذ يقع فيما بين 311-313 هـ — نشأ بالري، ثم سافر إلى بغداد، وأقام فيها مدة، موضعه من علم الفلسفة والطب مشهور، خدم بصناعة الطب الأكابر من ملوك العجم، وفاق فيه بالرغم من اشتغاله فيه وهو في الأربعين من العمر، حيث أخذ عن الحكيم أبي الحسن علي بن ربن الطبري، كما فاق في العلوم الحكيمة، وكان في بداية حياته قد غنى بعلم السيمياء والكيمياء. درس المنطق، وكان ينفر من علم الكلام، وهو طبيب

عشر الميلادي¹. ولا يمكن أن يتحقق التفوق المشهود به للمسلمين في تلك العلوم التجريبية بغير اصطناع المنهج التجريبي.

إذا تأثر المسلمون بالحضارات القديمة لم يعدم، بما في ذلك تأثير المناهج العلمية التي نمت بفضلها حركة العلوم عند المسلمين، وكان التفوق المشهود به للمسلمين بفضل اصطناع المنهج التجريبي، بدلا من المنهج الصوري اليوناني الذي كان منطقا عقيما لم يتقدم بالعلم خطوة واحدة.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: هل الإفتتاح على العلوم القديمة خاصة الفلسفة كان ينسجم مع مقومات عقيدة الإسلام التي من أهم أصولها التوحيد؟ هل هذا التفاعل مع ثقافات الشعوب كان بدون شروط؟ وهل مس كل طبقات الفكر الإسلامي أم أن هناك من حاول تمحيص المقبول من هذه الثقافات من المردود، على اعتبار أنها لا تتفق مع الدين؟.

إن الفكر اليوناني الذي تأسس على الفلسفة الأرسطية قوبل بالرفض في بادئ الأمر إلا أن البعض انساق في ركابه، وهذا لم يمنع من وجود من بقي على موقفه، ويمكن أن نعرض لهذه المواقف من خلال الردود الإسلامية على النصارى، والتي تعتبر بحق ميدانا للتفاعل الثقافي المباشر، والتي تكشف عن هذه المواقف. لأن الردود الإسلامية هي المادة الممثلة لممارسة علم الكلام الإسلامي، والذي يقال عنه بأنه نشأ انطلاقا من فلسفة أرسطو، خاصة الجزء الذي اهتم فيه أرسطو بالجدل. لكن هذه الرؤية لا تبرح أن تتلاشى لموقف الفكر الإسلامي من الفلسفة اليونانية، ومقابلتها بالرفض، ويبرز ذلك من خلال نصوص أصحاب الردود التي مثلت موقفهم من هذا الأمر².

ب- المهتدين إلى الإسلام من أهل الكتاب:

حرص أصحاب الردود كل الحرص على تدعيم مواقفهم بالرجوع إلى كتب علماء أهل الكتاب الذين اهتموا إلى الإسلام لعلمهم بدور النقد الذاتي الموضوعي في تبليغ الحق من دين الإسلام

المسلمين غير مدافع، اشتهر بين الأطباء حتى كانت كتبه أكبر كتب الطب في العصور الوسطى، صنف المنصوري للمنصور بن إسماعيل صاحب خراسان، وكتاب الحاوي، والبرهان، والجامع، والأعصاب، والطب الروحي (طب النفوس) وغيرها، منها ما ترجم إلى اللاتينية، وظل الرازي في أوروبا حجة في الطب لا ينازع حتى القرن السابع عشر. أنظر: ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج1، ص418، وص421، وابن خلكان: وفيات الأعيان، ج5، ص157.

¹ عصام الدين: بواكير الثقافة الإسلامية وحركة النقل والترجمة، ص63.

² أنظر ذلك في الفصل الثاني.

بعد اطلاعهم عليه عن كتب، والتأكد من صدق نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وخاتمية رسالته، فمثلت تلك الكتب والرسائل جانبا مهما من التراث الفكري الذي استقى منها الفكر الإسلامي مصادره في الحوار مع النصارى.

وتوخيا لخلق فرص التواصل بين المسلمين وأهل الأديان الأخرى، كان لا بد من اللجوء إلى تجارب المهتمين إلى الإسلام، أولئك الذين جمعوا بين التجربة والمعرفة، فاتخذوا النقد منهجا لتصحيح المسار الديني الذي كانوا يدينون به سلفا، وجعلوه طريقا لتقويم الإعوجاج الذي لحق به¹.

فهذه شهادة الحبر الأعظم اليهودي السموأل (شموئيل بن يهوذا سابقا) إذ صدرت عنه وهو يطلق الحق متجردا من العاطفة، تقدم لنا صورة ناصعة للنقد الذاتي، إذ جرد نفسه من كل الأحكام السابقة التي تغذيها التربية على بغض الإسلام وكراهية الدخول فيه، فتحلى بالموضوعية اللازمة والجرأة الكاملة، متجنباً العناد والتمسك بالباطل في سبيل إثبات حق لا سبيل لأحد بنكرانه وجحده²، فيقول: "ثم لما فحصت ودققت ووصلت إلى معرفة هذه القواعد الدينية ورأيت أنها حديثة... فقلت في نفسي: ويه، ويه، ما الذي يحملك على قعودك في هذه الشريعة غير الممكن إتقانها والعمل بها، لا بل وممتنع أيضا؟... فكيف أقعد أنا بغير دين ولا شريعة؟ وكيف أنسب نفسي أي يهودي، وتحت شريعة موسى عليه السلام والتوراة، وأنا عار منهما وبريء؟ وهما بعيدان عني بعدا كبعد السماء من الأرض؟ وبذلك أكون - بلا شك لا سمح الله - من أهل العذاب

وأضاف "إني قلت لنفسي: يا هل ترى ما الذي يمتعني عن اتباع الحق؟"³. ويعتبر السموأل بن يحيى المغربي من أهم علماء اليهود وكبار رجال الدين فيهم، هداه الله إلى الإسلام في أواخر سنين حياته، ومن أهم ما كتب "إفحام اليهود" وكتابه المهم "غاية المقصود في الرد على النصارى واليهود"⁴.

وقد جمع من العلوم الخاصة بالتوراة والإنجيل ما لم يجمعه الكثير من العلماء، فقد عرف التوراة

¹ مصطفى بو جمعة: المنهج النقدي ووظيفته في توجيه الحوار الديني، ط1 (بيروت: الانتشار العربي، 2012م)، ص81.

² المصدر نفسه، ص84.

³ السموأل بن يحيى (الحبر إسرائيل بن شموئيل الأورشليمي): الرسالة السبعينية بإبطال الديانة اليهودية، تح: عبد الوهاب طويلة دط (دمشق: دار القلم دت) ص60-63، الرسالة السبعينية شهادة لها وزمها للحبر الأعظم السموأل على صحة دين الإسلام وثبوت نبوة النبي محمد (ص)، اختار لها هذا العنوان لاحتوائها على سبعين من القضايا التنبؤية التي تتعلق بجواب السموأل على أحبار اليهود لما أخذهم له لترك دين اليهودية، يشرح فيها سبب إسلامه، وهي تفيد معرفة واستدلالا لزوميا للأحكام التوراتية بالشرائع القرآنية - كما جاء عنه في مقدمة كتابه - لذلك فهو كتاب له قيمة علمية في مجال الدراسات الدينية المقارنة.

⁴ حسن الباش: علم مقارنة الأديان، ص48 (بتصرف).

في عمقها وخبر لغتها العبرية وتشريعاتها وتاريخها وتأليفها، ومن أهم المسائل التي عرض لها قوانين النسخ المتعارف عليها في العقائد والأديان، وناقش مسألة التواتر في الرسائل، وبعض أحكام التوراة مؤكداً بطلانها، كما عرض لنبوة محمد صلى الله عليه وسلم مثبتاً من خلال تحليله للآيات والعلامات التي في التوراة، دلالة على صدق نبوة محمد صلى الله عليه وسلم. ويبدو أنه غلب على أسلوبه طريقة المناطقة وعلماء الكلام التي تداولها المعتزلة¹.

ويبدو أن تحليل السموأل يتفق - في مجمله - مع تحليل ابن حزم الأندلسي الذي سبقه بأكثر من مائة سنة²، إلا أن أهم عناصر منهجه أنه يوازن النصوص التوراتية باللغة العبرية وبالخط العربي ثم يفسر هذه النصوص مترجماً إيها إلى العربية حتى لا تبقى غامضة على القارئ³.

وليس من الغريب أن يكتسب السموأل أهمية عميقة، لأنه كان حبراً يهودياً مبرزاً قبل إسلامه⁴، ومتكلماً بارعاً بعد إسلامه، وهذه المترلة نلمس آثارها في عدد كبير من الردود الإسلامية حيث كانت مرجعاً وشهادة للمواقف الاعتراضية على اليهود والنصارى.

ولم يجانب علي بن ربن الطبري، هذا المنحى حين عزم في كتابه (الدين والدولة) على إظهار ما كتبه أهل الكتاب من حقائق حول نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، حيث قال في مقدمة الكتاب متحدثاً عن مضمون رسالة النبي صلى الله عليه وسلم:

" إلى هذا كان دعاؤه، وعليه أسس بنيان دعوته، وبه افتتح شرائع دينه وشرائط حقه الذي كفرت به مشركو العرب وحملة الكتاب، فإنهم كتموا اسمه، وحرفوا رسمه الموجود في كتب أنبيائهم عليهم السلام، مما أنا مظهره ومبيح سره وكاشف ستره حتى يراه القارئ عياناً ويزداد بالإسلام قوة وسروراً، وأسلك في ذلك سبيلاً أسد وأجدى مما سلك غيري من مؤلفي الكتب في هذا الفن⁵.

وأضاف كذلك: "وقد تحريت ذلك بعون الله تعالى وقربت المعاني ليفهمها القارئ ولا يمتري، ولم أدع لأهل الذمة حجة ولا مسألة صعبة ولا علاقة إلا حكيته ثم حللت"⁶.

¹ حسن الباش: علم مقارنة الأديان، ص 48-49.

² محمد عبد الله الشرفاوي: بحوث في مقارنة الأديان، ص 213.

³ المصدر السابق، علم مقارنة الأديان، ص 50.

⁴ محمد عبد الله الشرفاوي: بحوث في مقارنة الأديان، ص 213.

⁵ ابن ربن الطبري: الدين والدولة في إثبات نبوة النبي محمد (ص)، عادل نويهض، دط (لبنان: مؤسسة نويهض الثقافية دت)، ص 34-35.

⁶ المصدر السابق، الدين والدولة، ص 35.

وأوضح متابعا: "وشرحت فيه ما يلزم أصناف النصارى كلهم، واحتججت عليهم بمائة وثلاثين حجة من كتب الأنبياء، سوى الحجج البرهانية والأمثال المضروبة والمقاييس الباهرة، وتوخيت بذلك تبصرهم رشدهم وتأدية ما أوجب الله على بعض الخلق لبعضهم من المحبة والشفقة"¹.

وكتاب الدين والدولة (يقع في حوالي 176 صفحة في النسخة المطبوعة والمحقة لعادل نويهض) استفتحه ابن ربن بالحديث عن الخبر وكيف تدرك الحقائق، ثم أعقبه بالحديث عن الإيمان بالله الحي في شريعة الإسلام واشتراك محمد ﷺ مع الأنبياء في دعوة التوحيد، ثم نبوة محمد ﷺ، ثم أعقبها بالرد على التثليث وألوهية المسيح وتناقض شريعة النصارى، بعدها يعرض لمفهوم التوحيد وصفات الله، ويناقش ضمن ذلك جملة من المسائل لا يرى فيها خلاف بين المسلمين والنصارى. اتسم منهج الكتاب بعرض الأدلة النقلية من التوراة والعهد الجديد، ومناقشتها بالبرهان العقلي، لذلك قلما يستشهد بنص قرآني².

ويبرز أثر هذا العالم - المسيحي بعد إسلامه - على الردود الإسلامية، من خلال تكوينه العلمي الذي نعرض له في السطور التالية:

هو أبو الحسن علي بن سهل، ويعرف بـ - (ابن ربن الطبري)³، أخذ عن والده الطب والفلسفة، كما تأثر بعم له اشتهر في الجدل فأتقن عنه ذلك، تحول في سن متأخرة إلى عاصمة الخلافة، وأسلم في سن السبعين.

تضاربت الأقوال حول تاريخ مولده، إلا أن محقق كتاب "الدين والدولة" رجح أن يكون

¹ المصدر نفسه، ص 45، ومصطفى بو جمعة: المنهج لنقدي، ص 87.

² عبد المجيد الشرفي: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص 130.

³ ابن ربن الطبري، اختلف المترجمون المتقدمون في نسبه، ومولده ولا يعرف تاريخ وفاته على التحديد إلا أن بعض الباحثين رجح مولده في سنة 158هـ-169هـ، ومنهم عادل نويهض، والشرفي بناء على بعض الحوادث التي عاصرها أو ذكرها ابن ربن في بعض كتبه، أسلم زمن المتوكل سنة 247هـ، وهو معلم الرازي في الطب، ولد ونشأ بطبرستان، له عدة كتب من بينها: الرسالة العسلية والدين والدولة والرد على النصارى (و هو مفقود أشار إليه في كتابه الدين والدولة). انظر: ابن ربن الطبري: الدين والدولة (المقدمة) ص 7، وأبو العباس ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: نزار رضا، دط (بيروت دار مكتبة الحياة) ص 414، ومحمد بن عبد الله السحيم: مسلمو أهل الكتاب وأثرهم في الدفاع عن القضايا القرآنية، ط 1 (الرياض: دار الفرقان للطباعة والنشر 1417هـ) ص 158 وما بعدها.

مولده متزامنا مع أواخر أيام جعفر المنصور (136-158 هـ) ، أو مع أوائل خلافة المهدي بالله (158-169 هـ) ، وهو ما اتفق فيه مع الشرفي إذ يفترض أنه في سنة 158هـ، لأنه تم الربط بينه وبين حادثة وقعت في حياة المؤلف، وأشار إليها محمد ابن عبد الله السحيم¹. وحسبما ذكره علي بن ربن الطبري عن أبيه ولقبه في مقدمة كتابه "فردوس الحكمة" حيث قال:

"وكان أبي من أبناء كتاب مدينة مرو² وذوي الأحساب والآداب بها، وكانت له همة في ارتياد البر وبراعة ونفاذ في كتب الطب والفلسفة، وكان يقدم الطب على صناعة آباءه، ولم يكن مذهبه فيه التمدح والإكتساب بل التآله والإحتساب، فلقب لذلك بـ (ربن) وتفسيره عظيمنا ومعلمنا"³، وهذا يكشف عن خطأ من نسبه إلى اليهود لشهرته بابن ربن التي تعني عند اليهود مقدم الشريعة.

ولابن ربن الطبري عدد من الكتب تكشف عن اهتمامه بالطب وتمكن من الأدب والتاريخ وربما من العبرية واليونانية، إلا أن ما كان منها في مجال الأديان "الرد على النصارى" و"الدين والدولة" مما له منزلة خاصة، إذ هما أول إنتاج مما وصل في الجدل الإسلامي المسيحي من وضع نصراني - نسطوري - أسلم"⁴.

وعن "الرد على النصارى" فهو كتاب غير متداول، ويذكر الشرفي أنه نشر بدون تحقيق في بيروت سنة 1959- (43) عن نسخة وحيدة محفوظة في مكتبة شهيد علي بإسطنبول، وهي مبتورة في الآخر⁵.

وقد كان لابن ربن وغيره ممن أسلموا وحسن إسلامهم أثر على الردود الإسلامية، إذ اجتهدوا

¹ انظر الشرفي: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص 129، ومحمد عبد الله السحيم: مسلمو أهل الكتاب وأثرهم في الدفاع عن القضايا القرآنية، ص 160.

² انظر الموسوعة العربية المسيرة 1688/2 (مرو: مدينة قديمة تقع في واحة كبيرة بصحراء كاراكوم بجمهورية تركمان السوفياتية، كانت تدعى مرجانانا يوم كانت عاصمة في شمال فارس القديمة، وكانت مركزا للثقافة الإسلامية في العصور الوسطى).

³ ابن ربن الطبري: الدين والدولة (المقدمة) ص 7، ومصطفى بو جمعة: المنهج النقدي، ص 183.

⁴ الشرفي: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص 129.

عن الرد على النصارى نشر بدون تحقيق في بيروت سنة 1959 (43) عن نسخة وحيدة منشورة في مكتبة شهيد علي بإسطنبول وهي مبتورة في الآخر. انظر: المصدر نفسه، ص 130.

⁵ المصدر نفسه، ص 129.

المصدر نفسه، ص 130.

في نقد أديانهم السابقة، وقد تيسر لهم معرفة اللغات التي دونت بها كتب أهل الكتاب، فكانوا ينقلون النصوص في هيئتها الأولى من لغتها الأصلية إلى العربية¹، فاستفاد منهم المسلمون خاصة في باب النصوص الكتابية.

وهذا الكتاب لابن ربن الطبري جاء من خلال مقدمات أساسية ضمنها المسلك الذي سلكه في الإحتجاج وهو على التوالي:

المقدمة الأولى: في بيان جحود أهل الكتاب لدعوة النبي صلى الله عليه وسلم وتصنيف كتابات علماء الإسلام في الرد على ذلك.

المقدمة الثانية: في تحديد علل المخالفين لدعوة الإسلام.

المقدمة الثالثة: في وجوه الخير وأنواع الإجماع عليه.

المقدمة الرابعة: في ذكر أسباب تكذيب النصارى بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم.

"بهذه المقدمات الأربع استطاع علي بن ربن الطبري أن يبين للقارئ الخطوات التي سار بها في مسلكه لإثبات صحة خبر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، مدعوما بما أسماه "شهادات الحق ومقاييس العبرة" حتى يتسنى له أن يخرس ألسن المنكرين، وهي التي وجدها المؤلف تجمع في عشرة معاني، كلها تؤيد نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، كما أن كل معنى من هذه المعاني العشرة يشتمل على العديد من الأدلة والحجج على أن محمدا صلى الله عليه وسلم نبي مرسل، بعثه الله عز وجل رحمة للعالمين"². وقد جاء الكتاب مليء بالبشارة، والأخبار التي تثبت نبوة محمد (ص)، عارضا- لطرق التثبت من الأخبار من خلال مقدمته، في معرض حديثه عن وجوه الخبر والإجماع العام، وعن الدلائل على تصحيح الأخبار، حيث قال:

"... فهكذا فليفعل من أحب تصفية أخبار الأنبياء وتمييزها، فليبحث عن شهادات الحق ومقاييس العبر التي وجدتها متوافرة مجتمعاً للنبي صلى الله عليه وسلم في عشرة معان لم يجتمع مثلها

¹ أحمد ابن عبد الله جود: علم الملل ومناهج العلماء فيه، ص229.

² مصطفى بو جمعة: المنهج النقدي، ص188.

لأحد قط إلا للمسيح عليه السلام، وأنا مفسر ذلك، وكاشفه للبيان ليعلم الناظر فيه، أن من كن تلك الخصال معه، ووجدن له وجبت له النبوة، ولزمت حجة الله البالغة من كفر به ¹.

مما يؤكد أن الموضوع المحوري الذي سار عليه في كتابه، هو إثبات نبوة محمد (ص)، وبذلك يكون كتاب "الدين والدولة" تأليف في تمجيد الإسلام والدفاع عنه، وهو بذلك مكمل لكتابه "الرد على النصارى" الذي تتبع فيه عقائدهم، إذ من العادة أن يجتمع الغرضان في معظم كتب الجدل ².

فبهذه الجراءة لم يتردد ابن ربن الطبري في التبرؤ مما كان عليه قبل الإهداء، بل والكشف عن المعينات التي كانت تعيقه للوصول إلى الحق، وخصوصاً تقليد الآباء، والإلتزام بالعادات، وأصول التربية التي تمنع بكل تأكيد التفكير، وإعمال العقل من أجل التخلص من الأحكام الجاهزة ³.

وعلى الخطى نفسها اعتبر أبو محمد عبد الله الترجمان الميروي (ت 832هـ) في مقدمة كتابه تحفة الأريب، أن تنصره في السابق كان ذنباً عظيماً يرجو الله غفرانه، وأن إسلامه هو منة من الله ونعمة، ومما جاء في كلام مقدمته بهذا الشأن:

"... فيقول العبد الفقير إلى رحمة ربه، الراجي كريم الصفح عن عظيم ذنبه... لطف الله تعالى به وغفر له ذنبه بمنه...⁴، ويتابع معترفاً بضرورة إحقاق الحق وبذل النظر في سبيل ذلك: "... ونظرت في دلائله وبراهينه الساطعة فإذا هي لا تخفى على من له أدنى تمييز...⁵".

كان يدعى قبل إسلامه "أنسلم تور ميديا"، وكنيته أبو محمد، ولقب بالترجمان بسبب ترجمته للرسائل التي ترد على السلطان أبي العباس الحفصي من قبل الفرنجة. ولد المؤلف في جزيرة ميورقة

¹ ابن ربن الطبري: الدين والدولة، ص 46-47.

² الشرفي: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص 134-135.

³ مصطفى بوجعة: المنهج النقدي، ص 88.

⁴ أبو عبد الله الترجمان الميروي: تحفة الأريب في الرد على أهل الصليب، تحقيق: عمر رفيع الداغوق، ط 1 (لبنان: دار البشائر الإسلامية، 1988) ص 53.

⁵ المصدر نفسه 54.

بإسبانيا، ولم يشر إلى تاريخ مولده في كتابه، إلا أن بعض الباحثين قدروا أن يكون ما بين 756هـ، و758هـ¹.

وقد أورد عبد الله الترجمان سبب إسلامه في إفادة أوردها في الفصل الأول من كتابه تحفة الأريب، حيث ذكر أن أصله من مدينة ميورقة، وأنه كان وحيد أبويه النصرانيين، وقد أسلمه أبوه إلى معلم من القسيسين في سن السادسة، قرأ عليه الإنجيل حتى حفظ أكثره في سنتين، ثم تابع تعلم لغة الإنجيل وعلم المنطق مدة ست سنين، بعدها رحل من ميورقة إلى المدينة لاردة² من أرض القسطلان، إذ تعتبر مدينة العلم عند النصارى، وبها درس علم الطبيعيات والنجامة إضافة إلى الإنجيل ولغته، ثم انتقل إلى المدينة بلونية³ من أرض الأندرية⁴، ليقطن بها في كنيسة لقسيس كبير السن كبير القدر اسمه نقلاو مرتيل، وعليه قرأ علم أصول النصرانية وأحكامه.

وأثناء مقامه هناك، وفي إحدى المرات دار حوار ونقاش بين رهبان وقساوسة تلك الكنيسة- في غيبة القسيس الكبير- حول تعيين النبي الذي بشر به الإنجيل، حيث قال الله على لسان نبيه عيسى عليه السلام: (إنه يأتي من بعده نبي اسمه البارقليط)⁵، وبعد اختلاف آرائهم بشأن ذلك، انصرف أنسلم تورميديا إلى القسيس الكبير وحدثه بما جرى، وبعد ذلك استفسره عن كون البارقليط، فأقر القسيس الكبير بأنه إسم من أسماء محمد صلى الله عليه وسلم⁶.

كان هذا الجواب كافيا لإحداث تحول كامل في حياة المؤلف، الذي صمم على الرحلة من أجل الوصول إلى الحقيقة، وبعد عودته إلى ميورقة قضى بها ستة أشهر، ثم اتجه إلى صقلية ومنها إلى

¹ أنظر ترجمة المؤلف في عمر ابن عبد الغني: معجم المؤلفين، دط (بيروت: دار إحياء التراث العربي) ج 6، ص 78 وحاجي خليفة: كشف الظنون، ج 1، ص 362. ومن اختلفوا في تاريخ مولده الدكتور عمر وفيق الداعوق (محقق الكتاب) حيث رجح مولد الترجمان في 756هـ، بينما رأى الأستاذ محمد منصور أنه ولد في 758هـ.

² لاردة: Larida مدينة في إسبانيا، تقع في وسط المسافة بين برشلونة وسرقسطة.

أنظر: موقع الإسلام: تعريف بالأعلام الواردة في البداية والنهاية لابن كثير، ج 2، ص 279.

³ بلونية: من مدن العلم والعلماء يقصدها الرومان من إسبانيا، بلاد كل الآفاق أرض حسنة كثيرة الأثمار متصلة الأقاليم والأمصار عامرة القرى والديار ولها كروم. أنظر: الشريف الإدريسي: نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، ط 1 (بيروت: عالم الكتب، 1409 هـ) ج 2، ص 902، وص 884، وص 889.

⁴ الأندرية: إقليم أو مقاطعة بشمال إسبانيا، توجد بها مدينة بلونية حيث الكنيس التي أقام بها الترجمان مدة دراسته.

⁵ أنظر إنجيل يوحنا 14-16.

⁶ عبد الله الترجمان: تحفة الأريب في الرد على أهل الصليب، ص 9، ومصطفى بو جمعة: المنهج النقدي، ص 190.

تونس، حيث بدأ حياة جديدة هناك، فأسلم بين يدي السلطان أبي العباس وعمره آنذاك خمسة وثلاثون عاما، وتزوج وأقام بتونس إلى أن وافته المنية رحمه الله سنة 832هـ¹.

وهذان العلمان من النصارى، مثلنا بهما للإستشهاد ويبقى حجم الرسائل والكتب التي صدرت عن أهل الكتاب بعد إسلامهم كثيرة، واخترنا من بينها رسالتين أحدهما لابن ربن الطبري وهو كتاب الدين والدولة، والأخرى لعبد الله الترجمان، "تحفة الأريب في الرد على أهل الصليب"، نفسرهما فيما يلي:

كتاب تحفة الأريب:

جاء هذا الكتاب متنوعا في مواضيعه، وهو بحق يتحف لقارئه لما جمع من معلومات تنتقل بقارئه، من الوصف الجغرافي إلى القصص الروائي الواقعي، إلى منطق الحجاج، والإستدلال، وهذه الملامح نلتمسها من خلال الفصول الثلاثة التي ضمها هذا الكتاب:

-الفصل الأول: تحدث المؤلف عن حياته وقصة تحوله إلى الإسلام، حيث بذل جهدا في

التعريف بنفسه وأصله وموطنه، وتخلل ذلك عرض لمواطن فائقة في الوصف أثناء حديثه عن طبيعة القرى والمدن الإسبانية، والتعريف بأحوال الناس ومعاشهم اليومي، كما عاين الأحداث التي عاينها عبر رحلاته، إلى أن عبر إلى الضفة المتوسطية الأخرى وحل بتونس، ليكشف عن مرحلة جديدة في حياته وهو يسرد وقائع دخوله في الإسلام.

-الفصل الثاني: بسط الكلام عن سيرتي السلطانيين أبي العباس الحفصي، وابنه السلطان أبي

فارس عبد العزيز، فأخبر بمآثرهما وإنجازتهما والفتوحات التي تمت على أيديهما، وكان شاهد عيان على ذلك لقربه منهما حيث عمل مترجما وقائدا للبحر في عهدهما.

-الفصل الثالث: يشكل هذا الفصل كتابا بمفرده ضمن تحفة الأريب، سماه "الرد على

النصارى" ويتألف من تسعة أبواب، جاء موضوعه عن كتب الأناجيل الأربعة وبيان كذبهم، وفي افتراق النصارى على مذاهبهم وذكر فرقهم، وفساد دينهم وشرائعهم والإستدلال عليهم بنص الأناجيل، وإبطال ألوهية عيسى وإثبات نبوته، وفي رد شبه النصارى على المسلمين وإثبات نبوة محمد

¹ تحفة الأريب في الرد على أهل الصليب، المصدر السابق، ص23-26، والمنهج النقدي، ص190.

صلى الله عليه وسلم بنصوص كتبهم¹.

منهجه في كتابه: يعتمد منهج عبد الله الترجمان على عرض عقائد النصارى ثم نقضها بالأدلة العقلية ويتبعها بالأدلة الكتابية، ويغلب على أسلوبه حدة في الخطاب، وهو يقترب في ذلك من أسلوب ابن حزم، ومن ذلك ما رد به عقيدة التثليث إلى حكم العقل السليم في قوله: "إن كل من آتاه الله مسكة من العقل يجب عليه أن يرغب بنفسه عن اعتقاد هذا الإفك الخبيث، البارد السخيف، الرديء الفاسد، الذي تتزده عنه عقول الصبيان، ويضحك منه،

ومنهم ذوو الأفهام والأذهان، فالحمد لله الذي أخرجني من زمركم، وعافاني من بليتهم..."² ويعلق على عقيدة التجسد بعد ذكر مثالبها قائلاً: "فهذه عقيدة كفرهم البارد الغثيث، ودينهم المرذول الخبيث، كما مهد لهم أوائل شياطينهم من غير استناد إلى دليل، ولا نقل عن نبيء ولا رسول، وحاشا لأنبياء الله رسله من هذه الخسائس المضحكة، والفضائح المهلكة، والتناقض الواضح..."³.

ويبدو أن هؤلاء الأعلام من المهتمين إلى الإسلام في إصدار كتاباتهم قد استدلوا على صحة ما اختاروه من دين الحق، وقد لمسوا وعانوا نعمة الإسلام وفضله عليهم وعلى المجتمع الذي نزلوا به فدفعتهم الموضوعية إلى تبليغ الحق إلى أممهم من اليهود والنصارى، فكانت الكتب التي ألفوها رسائل إليهم يدعونهم من خلالها ويحتجون عليهم بما ضمنوها من أدلة قاطعة.

والمتصفح لهذه الكتب يلاحظ أن هؤلاء المهتمين قد استفادوا من البيئة الإسلامية من علمائهم ومنهجهم وطريق تفكيرهم، ويتجلى ذلك من خلال تصفح ما كتبوه بحثاً عن أهم المصادر التي اعتمدوا عليها في تأليف كتبهم، ويمكن أن نسجل ذلك من خلال النقاط التالية:

1- القرآن الكريم والحديث النبوي.

2- سيرة الصحابة والخلفاء وغيرهم من خيار المسلمين.

¹ المصدر السابق، تحفة الأريب، ص 22 وما بعدها، والمنهج النقدي، ص 191

² المصدر نفسه، ص 36.

³ المصدر نفسه، ص 37.

³ المصدر نفسه.

3- تصانيف العلماء المسلمين في الرد على أهل الكتاب.

4- علم المنطق والفلسفة.

5- نصوص الكتاب المقدس.

6- تاريخ النصرانية، وأصول دينها وشرائعها¹.

فكان من حملة رجال أهل الكتاب ممن اهتموا، وكتبوا في الرد على أديانهم السابقة من اليهود، والنصارى من أمثال السموع، وابن ربن، قد دخلوا إلى الإسلام عن قناعة وحسن اختيار مبني على الإستدلال. وهذا العمل لم ينقطع بل لا تزال نلمس آثاره من خلال المناظرات الشفوية، والمكتوبة في عملية الحوار الإسلامي المسيحي، كالمناظرة التي تمت في السودان بين علماء مسلمين، وقساوسة نصارى في عام 1401هـ، انتهت بإسلام هؤلاء القساوسة، كما كان إسلام القس عبد الأحد داود مرتبطاً بحواره مع بعض علماء الإسلام². وقد رأى المسلمون في إيفاد ما كتبه المهتدون إلى الإسلام شهادة عدل على صحة دين الإسلام، ونبوة محمد ﷺ، فضمنوا معظم الكتابات التي جاءت في الرد على اليهود والنصارى كتابات هؤلاء، كنصوص البشارة بمحمد ﷺ في الكتاب المقدس³ ورسالة الحسن ابن أيوب إلى أخيه يبين له سبب إسلامه⁴، لعلمهم بأثر هذه الشهادة في أقوامهم وأبناء جلدتهم.

مما يجزم أن الحوار الإسلامي المسيحي لم يكن لذات الجدل والسعي للإنتصار على الخصم، وإنما كان هدفه الدعوة لدين الإسلام، وتبليغه وإشاعته بين غير المسلمين. بل إن العاملين في الدعوة

¹ أنظر عن ذلك: ابن ربن الطبري: الدين والدولة، ت: عادل نويهض، دط (بيروت: مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، 1982م)، وعبد الله الترجمان: تحفة الأريب في الرد على أهل الصليب، ومصطفى بو جمعة: المنهج النقدي، ص185، و192.

² محمد ابن عبد الله السحيم: مسلمو أهل الكتاب وأثرهم في الدفاع عن القضايا القرآنية. ص102.

³ معظم الردود الإسلامية اعتمدت في إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم على النصوص التي أوردها ابن ربن في كتابه الدين والدولة، وإن كانت جهود المسلمين قد توجهت للبحث والتقيب عن النصوص الكتابية التي تخدم أغراض أخرى ليست فقط دلائل النبوة، فانتسح حجم الإستشهاد بنصوص جديدة من الكتاب المقدس. أنظر عبد الحميد الشريفي: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص483، وانظر الجواب الصحيح: ج 3 ص193 وما بعدها، وج4، ص3 وما بعدها، وقران بالطبري: الدين والدولة، ص137 وما بعدها.

⁴ كان نصرانيا وأسلم، وقد أورد ابن تيمية رسالته في كتابه الجواب الصحيح، ج2، ص312 وما بعدها.

كان في جهدهم مكابدة لتبليغ خاصتهم من علماء دينهم كالحبر الكبير السموؤل بن يحيى، وليس من السهل أن يقتنع شخص متمرس في الإستدلال على دينه (من قساوستهم) إلا إذا اقتنع وتأكد من صدق دين الإسلام.

2- الخبرة التاريخية:

أ - نشأة علم الملل والنحل:

كانت المصادر الأصلية قرآنا وسنة هي المصدر الأول لنشأة علم الملل والنحل عند المسلمين، فمنه انطلق العلماء مستنديين على القواعد والأسس التي أصل لها القرآن، كما كانت المناهج التي تستخلص من موضوعات القرآن الكريم في حديثه عن الأديان، الضوابط التي عمق من خلالها الفكر الإسلامي بحوثه في هذا الجانب، وذلك بالبحث في الشواهد من خلال التطبيق الواقعي في مجال الأديان، ودراسة تاريخ الأمم، وكان ذلك يبيّن جوانب معالمه المنهجية من جانبها العلمي. ولم ينس علماء المسلمين واجبههم نحو الإنسانية، فعندما ثبتت دعائم الحق، واستقرت بالمسلمين الأوضاع، بدأ أولئك العلماء جهادهم وجهودهم لتبصير المنحرفين، والأخذ بيد الحائرين، وتوضيح الحق، وتيسيره للطالبيين بوسائل الحكمة والموعظة الحسنة.

وإذا كان تبني الموقف القرآني الحاسم ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: 19]

قد اقتضى منهم موقفا علميا واضحا من كل ما يخالف الإسلام، وكذلك الدعوة إلى التوحيد استلزم بيان ضلال كل ما يتناقض معه من عقيدة وسلوك، فإن الإيمان بعالمية الدعوة الإسلامية تطلب فهما دقيقا لجميع الأديان، والمذاهب التي كانت تتبناها المجتمعات المختلفة كمقدمة ضرورية نحو شرح فسادها وانحرافها، ثم إحقاق الحق واضحا جليا¹.

ولعل من إحدى وجوه شمولية القرآن الكريم، أنه ناقش العقائد المختلفة، وعرض موقفه في مواجهتها في إطار يمكن أن يستوعب كل ما يمكن أن يجد من فلسفات، ومذاهب دينية إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

وقد كان لتوجيهات القرآن الكريم والحقائق التي نقلها عن الأديان، أبلغ الأثر في توجيه جهود

¹ دين محمد محمد ميرا: مقالات في المنهج، ص32.

الفكر الإسلامي نحو الدراسات التحليلية النقدية للأديان، - بغض النظر عن الأهداف والمنطلقات -
 فظهرت كمنشأ علمي له أصوله وقواعده، ومناهجه، ومفاهيمه في العالم الإسلامي على أيدي علماء
 المسلمين الذين كان للقرآن الكريم فضل تنبيههم إليها، وجذبهم نحوها. وإن كانت الظروف
 الاجتماعية مثل الإحتكاك بأهل الأديان الأخرى، والتعايش معهم، وكذلك واجبات الدعوة،
 والتصدي لشبهات الآخرين، والدفاع عن حظيرة التوحيد

ومبادئ الإسلام - كل تلك مجتمعة أو منفردة - الأسباب المباشرة لبروز هذا النشاط
 العلمي لديهم¹.

وأصبح علم الملل والنحل عنوانا لكثير من الدراسات التي برزت في الساحة الإسلامية المبكرة،
 دالة على أصحاب الدين ليس لهم دين متزل وشريعة سماوية كالفلاسفة والديوية وعبدة الكواكب
 والأوثان...، وأمثال هؤلاء ممن رفضوا وحى الله واتبعوا أهواءهم، إذ أن الأهواء جمع هوى، وسمي
 بذلك لأنه يهوى بصاحبه في الدنيا إلى كل داهية وفي الآخرة إلى الهاوية²، والنحل جمع نحلة، وهي
 الدعوى. فمدلول الكلمة يعتمد على الكذب والإدعاء والإنتحال، وذلك طبيعة النحل والعقائد التي
 تنتكر لخبر السماء وتكفر بالرسول³.

أما الملل فهي جمع ملة ويراد بها الشريعة أو الدين كلمة الإسلام والنصرانية بمعنى أن "الملل"
 تنطبق على الأديان المترلة، يقول الراغب الأصفهاني: الملة كالدين، وهو إسم لما شرع الله تعالى -
 لعباده على لسان الأنبياء ليتوصلوا به إلى حوار الله⁴.

ويفرق ابن حزم بين ملة الحق ونحلة الحق وكأن النحل عنده فيها حق وباطل⁵، وهو يقرر في
 كتابه أن الملل والأديان كلها باطلة إلا ملة الإسلام الذي لا دين في الأرض غيره إلى يوم القيامة، كما
 أن النحل - ويقصد بها ابن حزم - الفرق - منها ما هو حق ومنها ما هو باطل، وأهل الحق فيها ما
 ذهب إليه أهل السنة وما عداهم فصاحب بدعة وضلالة.

¹ المصدر السابق، مقالات في المنهج، ص 32-33.

² الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن، ت: صفوان عدنان الداودي، ط 1 (بيروت: دار الشامية، 1412هـ) ص 849.

³ محمود علي حمادة: ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان، ط 1 (القاهرة: دار المعارف 1983م) ص 104.

⁴ المرجع السابق، المفردات في غريب القرآن، ص 773.

⁵ ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، دط (القاهرة: مكتبة الخانجي دت) ج 2، ص 30.

على هذا الأساس ارتبط اهتمام العلماء بمعرفة الأديان والمذاهب للحاجة التبليغية لدين الإسلام الذي هو رسالة عالمية يمثل الحق، ولحاجة الإنسان للإطمئنان لسلامة تفكيره واعتقاده وسلوكه، فباتت الحاجة ملحة لدراسة الأديان دراسة واعية بفضل توجيهات القرآن الكريم، تبحث في منشأ الأديان وتطورها، وفي الأسس التي تركز عليها الأديان المختلفة، وفي أوجه الإتفاق أو الإختلاف فيما بينها، وتناقش تاريخ الأديان، وتوضح فلسفتها، وتوازن بينها¹، وهذا الجهد الذي يصرف لدراسة الأديان شاع بين أرباب العلماء المهتمين بهذا الجانب، وكان عنوانا لعدد من الكتب وهو "الملل والنحل" وهي تسمية أوسع وأشمل من "علم مقارنة الأديان" لتعدد المعارف والمناهج التي اختصت بدراسة الأديان والنحل في ذلك العهد.

وهذه المعارف التي تتداخل وتتشابك مع علم مقارنة الأديان لتشكل وحدة علمية لإتفاق صدق المواقف التي تتوصل إليها كنتائج منطقية، لم تعرف في الساحة الإسلامية كعلوم مستقلة، وإنما كانت الممارسة الفعلية لهذه الدراسات كشفت عنها من خلال العلوم الحديثة التي توصل إليها الغرب، كتاريخ الأديان، وفلسفة الأديان، ومقارنة الأديان، ويمكن أن نشير لهذه العينات فيما يلي:

1- تاريخ الأديان: يبحث عن منشأ المعتقدات الدينية وتطورها ومرتكزاتها لدى الشعوب البدائية المختلفة، والشعوب المتعدنة لأجل معرفتها، وتمثل لهذا العلم بكتاب: الملل والنحل للشهرستاني.

2- فلسفة الأديان: فإنها تبحث في العلاقات بين الأسس التي تستند إليها الأديان المختلفة وفي الغايات التي تهدف إليها، ويدخل ضمن مباحثها علم ما وراء الطبيعة، وعلم الكلام أو اللاهوت، وعلم التصوف² ونجد هذه النماذج ممثلة أكثر في كتب المناظرات والردود.

3- مقارنة الأديان: أما مقارنة الأديان أو تاريخ الأديان المقارن، فإنه يدرس خصائص ومميزات كل دين، ويوازن بينهما وبين خصائص ومميزات الأديان الأخرى³. ويعتبر كتاب العامري "الإعلام بمناقب الإسلام" مثالا لهذه الدراسة.

¹ أحمد عبد الرحيم السايح: بحوث في مقارنة الأديان، ص 9 (بتصرف).

² رشدي عليان وسعدون الساموك: الأديان دراسة تاريخية مقارنة، ط1 (بغداد: دار الحرية، 1976 م) ص 13.

³ المصدر نفسه، ص 18.

فالمثل والنحل علم تعلق به همم العلماء لأنهم رأوا فيه واجب لإبلاغ دعوة الحق إلى الناس، وعلى هذا التوجه جرت حوارات عديدة بين علماء مسلمين ونصارى، كالحوار بين ابن الطلاع ونصراني من قرطبة، وحوارات المسعودي مع أبي زكريا النصراني وبين رشيق القيرواني وقسيس من مراکش، وحوار بين الفخر الرازي وقسيس من خوارزم¹.

وعندما نعود إلى تاريخ الدولة العباسية نرى أن مناظرات عقائدية كانت تجري بين الحين والآخر بين كبار علماء المسيحيين والمسلمين واليهود وغيرهم، وقد كان لبعض الخلفاء كالرشيد والمأمون دور في تشجيع هذه المناظرات، وبحق تعتبر هذه المناظرات إحدى ملامح مقارنة الأديان.

ومما يلاحظ أن ذلك بدأ بشكل فردي ثم توسع بحيث نراه مرافقا للحركة الفكرية والدينية التي ظهرت في عصر الخليفة العباسي المأمون. ومما يذكر في هذه الحوارات التي كانت تجري بين هارون الرشيد وطبيبه المسيحي، ويذكر أيضا أن المأمون كان قد جمع بين كلثوم بن عمرو العتابي المعتزلي وابن فروة النصراني فقال لهما: تكلموا وأوجزا. فقال العتابي لابن فروة: ما تقول في عيسى المسيح، قال ابن فروة: أقول إنه من الله. قال العتابي: صدقت ولكن (من) تقع على أربع جهات لا خامس لها. ومن كالبعض من الكل على سبيل التجزيء، أو كالولد من الوالد على سبيل التناسل أو كالخل من الخمر على سبيل التحول، أو كالصنعة من الصانع على سبيل الخلق من الخالق، أم عندك شيء تذكره غير ذلك.

فقال ابن فروة: لا بد أن يكون هذه الوجوه، فما أنت تجيبني إن تقلدت مقالة منها؟ قال العتابي: على سبيل التجزي كفرت، وإن قلت على سبيل التناسل كفرت، وإن قلت على سبيل التحول كفرت، وإن قلت على سبيل الفعل كالصنعة من الصانع، والمخلوق من الخالق فقد أصبت، فقال ابن فروة فما تركت لي قولاً أقوله وانقطع².

والواقع أن العصر الذهبي للمناظرات بين أصحاب العقائد والأديان بلغ ذروته في عصر المأمون، وتتيح لنا المدونات عن هذه المناظرات مادة غنية في علم مقارنة الأديان بينما كانت تعيش أوروبا في عصر أدنى بكثير مما نراه في العصر العباسي، من حيث اهتمامها أو اطلاعها على المناظرات الدينية بين

¹ بسام عحك: الحوار الإسلامي المسيحي، ص 176-177.

² حسن الباش: علم مقارنة الأديان، ص 31، وبسام عحك: الحوار الإسلامي المسيحي، ص 175.

أصحاب العقائد¹.

ولنا أن نمثل في هذا الجانب بالأندلس كنموذج للحوار الديني باعتبارها نقطة التقاء بين الشرق والغرب، وميداناً للإحتكاك الثقافي، واللقاء بين أتباع الديانات، وبين المسلمين والمسيحيين على وجه الخصوص، وهذه التجربة الفريدة من شأنها أن تدعم قاعدة التعايش السلمي²، كما أنها تشكل مرحلة نشيطة للحوار والمناظرات.

ولقد ساهم ازدهار الحضارة الإسلامية بالأندلس وسموها في خلق جو رائع من التسامح والإفتتاح بين أتباع الديانات الثلاث -على وجه الخصوص- الإسلامية، والمسيحية واليهودية، وأثمر هذا التسامح حوارات هادئة ورفيعة بين المسيحيين، والمسلمين، واليهود الذين عاشوا جنباً إلى جنب في الوطن الأنديلس متمتعين بحرية الإعتقاد الديني التي كفلها الإسلام وحماها بكل قوة³. ومن أروع الأمثلة على رعاية المسلمين الفاتحين لحقوق السكان الأصليين بمختلف أبعادها، الإعتراف لأصحاب الديانات المختلفة بحقهم في ممارسة شعائرهم الدينية، حيث سمحوا لأهل الذمة في العمل بقوانين الكنيسة المسيحية القديمة ولم يتدخلوا في تنظيماتهم، وأبقى المسلمون كذلك على كل المؤسسات النصرانية دون أن يمسوها بأذى، كالأديرة، والبيع الصغيرة، والمصليات العامة والخاصة، كما احتفظ رجال الدين بملابسهم وأزيائهم، وظلت الكنائس تؤدي وظائفها الإجتماعية إلى جانب وظائفها الدينية، بحيث تعقد فيها مراسم الزواج أو يعمد فيها المواليد، وتسجل فيها المبيعات والعقود⁴.

كان هذا التسامح من دواعي تأثر السكان المحليين بمظاهر الحضارة العربية الإسلامية فأصبحوا يتزيفون بأزياء المسلمين ويقلدونهم في نظامهم، وأوضاع حياتهم، ويتحدثون لغتهم إلى درجة أن الكاتب المسيحي القرطبي "ألفارو" الذي عاش في النصف الأول من القرن التاسع الميلادي، اشتكى

¹ المصدر السابق، علم مقارنة الأديان، ص33.

² خالد عبد الحليم السيوطي: الجدل الديني بين المسلمين وأهل الكتاب بالأندلس، دط (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 2001م) ص7.

³ محمد عبد الله الشرفاوي: الحوار الإسلامي المسيحي في الأنديلس، ملامح ونماذج، منشورات جامعة القاهرة، مارس 1998م المؤتمر الدولي للحضارة الأندلسية، ص 794.

⁴ أسعد حومد: محنة العرب في الأنديلس، ط2 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1988م) ص 157.

من تشبه مواطنيه النصارى بالمسلمين، حتى لم يعد أحدهم قادراً على كتابة رسالة لأخيه باللاتينية، على حين أن بينهم من يجاري المسلمين في إتقان العربية نثراً ونظماً¹.

ويمكن القول أن فهم اللغة العربية من الجانبين، كان من بين العوامل التي سهلت عملية التواصل بين الطرفين، مما ساعد على قيام العديد من المجادلات الدينية في جانب العقيدة بين المسلمين من جهة وبين اليهود والمسيحيين من جهة ثانية. وقد ذكر بعض الباحثين أن موجات اهتداء اليهود والنصارى إلى الإسلام، هي التي ولدت لدى أحبار اليهود، وقساوسة النصارى الرغبة في الدفاع عن عقائدهم من خلال الجدل العقلي مع المسلمين².

هذه الأجواء كانت أفرزت العديد من الكتابات في مجال الجدل الديني، ومن أبرز المؤلفات التي وضعها علماء من المسلمين ما يلي:

1- ابن حزم الأندلسي الذي ولد في قرطبة سنة 384 هـ - 994 م. ومنذ 1030 م شرع ابن حزم في وضع مؤلفه الضخم الفصل في الملل والأهواء والنحل، وهو كتاب لم يسبق إلى مثله في الفكر العالمي، عرض فيه مختلف الفرق الإسلامية، والديانتين اليهودية والنصرانية³، وقد توفي سنة 456 هـ.

وفي غير الأندلس صدرت كتابات كثيرة سواء كانت كتب أو رسائل في مجال الحوار الديني، وبعد حوالي 90 عاماً من كتابة ابن حزم للفصل في الملل والأهواء والنحل ظهر كتاب الشهرستاني الملل والنحل، جمع فيه صاحبه آراء ومذاهب مئات الملل والعقائد والمذاهب الدينية، وكان نافذة مفتوحة على هذه العقائد وتعاليمها وأفكارها العقائدية، وقد توفي الشهرستاني في سنة 548 هـ⁴.

2- الرسالة المتبادلة بين القاضي أبي الوليد الباجي المتوفي سنة 474 للهجرة وبين راهب فرنسي، حيث بعث هذا الأخير رسالة إلى المقتدر بالله حاكم سرقسطة يدعوه فيها إلى الإرتداد عن

¹ محمد علي مكّي: التسامح الإسلامي، الأندلس نموذجاً، ورقة ضمن ندوة الحضارة الإسلامية في الأندلس ومظاهر التسامح (الرباط: الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة) 12-14 مارس.

² علي سامي النشار، وعباس أحمد الشربيني: الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، دط (الإسكندرية: منشأة المعارف 1972م) ص 15، وعبد الحليم آيت أمجوض: حوار الأديان، ص 541.

³ حسن الباش: علم مقارنة الأديان، ص 33.

⁴ المصدر نفسه، ص 33.

الإسلام، واعتناق النصرانية، ولم يكتفِ الراهب بمجرد كتابة الرسائل بل بعث رسلا من عنده ليشرحوا عقائد المسيحية للمقتدر بالله، وأمام هذه المحاولات التنصيرية كتب القاضي الباجي ردا على رسالة الراهب الفرنسي¹.

3- كتاب الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام، وإظهار محاسن دين الإسلام وإثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم للإمام القرطبي المفسر المشهور المتوفى سنة 671 هجرية، ولهذا الكتاب أهمية كبرى في مجال الجدل الديني بالأندلس، لموسوعيته ومعالجته لكثير من موضوعات الخلاف العقدي بين الإسلام والنصرانية، كما أن له أهمية تاريخية بالنظر إلى كون مؤلفه يذكر الكتابات المسيحية التي اطلع عليها، ويعقب بالرد على ما تحويه².

وفي نهاية القرن السادس وبداية القرن السابع للهجرة قدم الشيخ ابن تيمية كتابه القيم "الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح" درس فيه الديانتين اليهودية والمسيحية وفصل في قضايا المسيحية بمنهج تقويمي أراد من خلاله التأصيل لإسلامية المعرفة، وعقبه قدم الشيخ ابن القيم الجوزية كتابه المهم "هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى"، واعتمد فيه على المقارنة بين أقوال أصحاب العقيدتين، وبين قول الله سبحانه في مسائل عقائدية وتشريعية عديدة، وفي القرن الثالث عشر الهجري ظهر كتاب "غاية المقصود في الرد على النصارى واليهود" للحرير اليهودي الذي أسلم السموأل بن يحيى المغربي، وفيه ردود صارخة خاصة بأصحاب العقيدة اليهودية، ومن أهم ألف من كتب في ذلك كتاب "إظهار الحق" لرحمة الله الهندي الذي ظهر تقريبا بعد عام 1270 هـ، وهو من أحدث ما كتب في مقارنة الأديان من قبل عالم مسلم متضلع في المقارنات³.

¹ محمد عبد الله الشرقاوي: رسالة راهب فرنسي إلى المسلمين وجواب القاضي أبي الوليد الباجي عليها، ط1 (القاهرة: دار الصحوة للنشر 1406 هـ - 1986 م).

² شمس الدين القرطبي: الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام وإظهار محاسن دين الإسلام وإثبات نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، تحقيق: أحمد حجازي السقا، د ط (القاهرة، دار التراث العربي، دت)، ومن هذه الكتابات كتاب تغليثالوحدانية بعث به صاحبه من طليطلة إلى قرطبة متعرضا فيه لدين الإسلام، فتعقب القرطبي كلامه ورد عليه من خلال كتابه الإعلام. أنظر ذلك في ص 57، 63، 71، 77، وغيرها.

³ حسن الباش: علم مقارنة الأديان، ص 34.

وهناك كتب عديدة عنيت بموضوع الفكر الإسلامي، وصلته بالمسيحية سواء تعلق الأمر بالدراسة المقارنة، أو التاريخية، أو التحليلية النقدية، وهذه النماذج إشارة على سبيل التمثيل لأن الإحاطة بها كلها عمل لا يطال لكثرتها.

لقد كانت وراء نشأة هذا العلم في الفكر الإسلامي بواعث ودوافع كثيرة تآزرت وتساندت في توجيه علماء الإسلام، وحثهم نحو وضع هذا الحقل العلمي الجديد، وتنميته، وتطويره موضوعاً، ومنهجاً، ويجيء حديث القرآن الكريم وإشاراته المتكررة إلى الأديان، والعقائد الأخرى في مقدمة هذه الدوافع، وإن جو التسامح الديني، والفكري الذي أوجده الإسلام في ربوع الدولة الإسلامية قد أغرى الجميع - مسلمين وغير مسلمين - بالمخالطة، والتواصل والمعاشية، وهذا بدوره قد أدى إلى الإنفتاح، والحوار، والمناقشة، والإحتكاك، كل ذلك في مناخ من الإزدهار الحضاري الرائع الذي خلق في المسلمين شعوراً عميقاً بالمسؤولية العامة تجاه الإنسانية كلها¹.

وقد ساهم هذا التواصل والتسامح من المسلمين مع أهل الكتاب وغيرهم - وهو التسامح الذي لم يسمع بمثله في العصور الوسطى - في نشأة علم لم يكن قط من مظاهر العصور الوسطى، هو علم "مقارنة الأديان" أو "مقارنة الملل"، ولم تكن نشأة هذا العلم مجرد مباحة كلامية، بل رآها أصحابها عمل واجب لصالح الإنسانية لتعلقه بإبلاغهم للحق وإشاعة دين الله بينهم - ويقول: إن أكبر فرق بين الإمبراطورية الإسلامية وأوروبا التي كانت كلها على المسيحية في العصور الوسطى، وجود عدد كبير من أهل الديانات الأخرى بين المسلمين، يتمتعون بنوع من التسامح لم يكن معروفاً في أوروبا في العصور الوسطى، ومظهر هذا التسامح نشوء علم "مقارنة الأديان"، أي دراسة الملل والنحل على اختلافها والإقبال على هذا العلم بشغف عظيم².

والواقع "فإن درس الملل والأديان والنحل والمذاهب دراسة تاريخية وتحليلية مقارنة هو أمر من صميم الثقافة الإسلامية، والتراث الإسلامي، بل إننا لا نعدو الصواب إذا قلنا إن الأبوة الشرعية لهذا الحقل العلمي تكمن في هذه الثقافة الإسلامية وتراثها الخالد العظيم، ولا ريب عندنا أنه كان

¹ محمد عبد الله الشرقاوي: بحوث في مقارنة الأديان ط1 (القاهرة: دار الهدايا 1986م)، ص34-35.

² آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، د، ط (القاهرة: دار الفكر العربي، 1419هـ-1999م) ج1، ص277، والمصدر السابق، بحوث في مقارنة الأديان، ص33.

لتوجيهات القرآن الكريم، وهداياته أبلغ الأثر، وأعمقه في نشأة هذا الفرع العلمي، ووضع أصوله، ومنهج بحثه، وقواعد درسه¹. ومن خلال نصه تكون الفكر الإسلامي في هذا المجال، فكانت جهودهم متميزة، ومحاولاتهم مبتكرة، ومتنوعة في ذات الوقت بحكم الكفاءة العلمية، وفارق العصر والبيئة، وخاصية كل واحد منهم في طريقة عرضه ومناقشته، فتميزت نصوص بعضهم بإضافات منهجية هي في الحقيقة إبداعات علمية غير مسبوقه. مما يستوجب تخصيص دراسات جادة تبحث في تفاصيل هذه المناهج.

إن مفكري الإسلام قد درسوا أديان العالم، وعقائد شعوبه دراسة مستفيضة رائدة لم تعرفها ثقافات الأمم قبلهم، وإن كانت قد عرفتها بعدهم بزمان طويل يزيد عن ألفية كاملة من السنين². فالمسيحية التي كان يدين بها الغرب ما كانت تنظر إلى غيرها من الأديان إلا على أنها من أعمال الشياطين، أو صنع الملائكة الذين أسقطوا من مرتبتهم العلوية³، وبالتالي لم يكن لديها أي استعداد للحوار مع الأديان الأخرى، أو التعايش معها، إنما كانت محاولتها كلها في استبعاد أهل الأديان الأخرى، واستعمار بلادهم بشتى الطرق والوسائل، ومع أن الغرب يدعي وراثه اليونان في الفكر والحضارة، فإنه لم يكن لديه ما كان لدى اليونانيين من تسامح فكري، أو تعاطف عقدي⁴. ويمكن أن نعطي لمحة عن نظرة الغرب المسيحي إلى الأديان المختلفة وتفسير نشأتها وأصلها وتنوعها وتعددتها، وبيان منهج دراستهم لها طوال العصور الوسطى، وحتى قرب نهاية القرن التاسع عشر، وهذه شهادة لمؤرخ الأديان "E. sharpe" يوضح ذلك بقوله:

لم يدرس الغرب المسيحي - طوال تلك القرون- الأديان المخالفة إلا بغرض دحضها وتما قهرها، كما أن نظرياتهم اللاهوتية عن أصل أو نشأة الأديان الأخرى انتهت إلى أنه رجس من أعمال الشياطين، أو من أعمال الملائكة الساقطين، ولم يكن هذا رأيا شعبيا، لكن كبار آباء الكنيسة مثل

¹ المصدر السابق، بحث في مقارنة الأديان، ص5، وحسن الباش: علم مقارنة الأديان، ص31.

² المصدر نفسه، ص34.

³ للوقوف على موقف المسيحية واليهودية أيضا من الأديان الأخرى انظر Eric J Sharpe: A History comparative Religion (London: 1975) p10.

⁴ دين محمد محمد ميرا: مقالات في المنهج، ص49.

جوستن الشهير، وتانيان، ومانشيوس فلكس وترتوليان، وسيريانوس قالوا به وعلموه، ويضيف أن الإنغلاق الصارم والتعصب كانا وراء ذلك، بل ووراء الاعتقاد بأن أية دراسة للأديان الأخرى لن تقود إلا إلى تناقض حاد¹ مع المسيحية.

وإذا كان هذا العلم عرف بين المسلمين بـ "علم الملل والنحل" فإن التسمية الحديثة التي عرفت مصطلح "مقارنة الأديان" أو "الدين المقارن" مصطلح استحدثه علماء الغرب في نهاية القرن التاسع عشر الميلادي²، ليدل عندهم - على الدراسات العلمية للأديان، للتفريق بين هذا النوع الجديد من الدراسة وبين الدراسات اللاهوتية التي عرفت المسيحية منذ نشأتها، وحتى اليوم، وقد اتسع نطاق علم الأديان في القرن العشرين ليشمل:

"تاريخ الأديان" و"فلسفة الدين" و"علم الاجتماع الديني" و"علم نفس الدين" و"فينو منولوجيا الدين"، وهذه ليست علومًا مساعدة لكنها أقسام أو حقول لعلم "الدين المقارن"³.

أما عن موقف الفكر الغربي من الجهود الإسلامية العلمية في مجال مقارنة الأديان فقد قابلها بالتجاهل والتنكر، ويبدو ذلك بارزا في كتابات معظم علماء الغرب ومؤرخيه⁴، في حين أن "أولى البوادر لبعض الآراء حول الأديان في أوروبا ظهرت في نهاية القرن التاسع عشر ولم يسبق ذلك أن طرح العلماء الغربيون مثل هذه الآراء.

ولكن للإنصاف نقول: إن مقارنات خاصة بالمسيحية الغربية ظهرت منذ القرن الثالث والرابع الميلاديين، عندما ظهرت بوادر الإنقسام بين المسيحيين أنفسهم حول طبيعة المسيح والروح القدس، وعلى إثر ذلك جرت نقاشات طويلة حول ذلك أدت بالتالي من حيث لا يشعر المتناقشون إلى مقارنة داخلية بين الآراء المختلفة حول طبيعة المسيح.

غير أن ذلك لا يعد من ضمن مقارنة الأديان لأنه انغلق حول مسألة مسيحية داخلية لم تتعداها

¹ Sharpe Ibid A History comparative Religion.P11، ومحمد عبد الله الشرقاوي: بحوث في مقارنة الأديان، ص36-37.

² عبد الله علي سمك: مدخل إلى دراسة الأديان، دط (مكة: دار الدراسات العلمية للنشر والتوزيع، دت) ص657.

³ المصدر السابق، بحوث في مقارنة الأديان، ص32.

⁴ انظر إعراف بعض المنصفين بالجهود الإسلامية على سبيل المثال Eric J Sharpe: «A History comparative Religion , p2.

إلى عقائد وديانات أخرى.

ويرى بعض الباحثين أن علم مقارنة الأديان علم جديد لم يبلغ أقصى عمر له المئة والخمسين سنة، ويرون أن العلماء الغربيين هم من نظروا لهذا العلم وأسسوا له، ويرجع بعضهم بعض جذور هذا العلم إلى العالم الألماني الشهير ماكس ميلر سنة 1900م¹.

على أن هذه النظرة تغيرت اتجاه جهود المسلمين في حقل علم مقارنة الأديان وفضلهم السابق إلى اكتشاف هذا العلم، وتأصيله، وتوطيد مناهج جديدة كانت وليدة البيئة الإسلامية، والغرب يعترف اليوم صراحة بأن الدراسة المقارنة للأديان تعتبر واحدة من الإنجازات العظيمة للحضارة الإسلامية أسهمت في التقدم الفكري للإنسانية كلها²، ويشيد ابن حزم الأندلسي، باعتباره رائدا لمقارنة الأديان في الفكر الإنساني كله.

أما الأستاذ (Eric J. Sharpe) فيرى أن شرف كتابة أول تاريخ للأديان في العالم يختص به الشهرستاني، الذي وصف وصنف أديان العالم العشرة المعروفة في العالم وقتها إلى حدود الصين، اعتمادا على منهج تاريخي سديد لم يكن لأي كاتب مسيحي في عصره أن يكتب مثله³.

لقد كان للفكر الإسلامي شرف النشأة الأولى لعلم الدين المقارن، ومن ثم فإن الأبوة الشرعية لهذا العلم تكمن في الفلسفة الإسلامية التي كانت من بين الحقول المتداخلة بعلم الكلام، ولقد فطن لهذه الحقيقة كثير من علماء الأديان في الغرب، وأقروا بها في أكثر من مناسبة.

وعن خاصية منهج الحوار عند المسلمين أشادت دائرة المعارف البريطانية (EncycBritanica) بجهود المسلمين المتميزة في دراسة الأديان، وأبرزت نقطتين جديرتين بالإشارة إليهما، تتمثل النقطة الأولى في سبق المسلمين في معرفتهم بالأديان معرفة تفوق المعرفة الأوروبية، والثانية هي أن دراسة المسلمين للأديان احتفظت بقيم الوحي والعقل معا، وهو ما ينتفي وجوده في كثير من الدراسات الغربية للأديان.

فخاصية تميز علم الأديان المقارن عند المسلمين تكمن في اتخاذه للنص الديني المقدس منطلقا،

¹ حسن الباش: علم مقارنة الأديان، ص30.

² Sharpe, Ibid, A History comparative Religion P.11

³ محمد عبد الله الشرقاوي: بحوث في مقارنة الأديان، ص 32.

حد له الإطار العام الذي يضبط التوجهات ويوجه نشاط الحوار، وفي ذات الوقت كان له استحقاق الحكم على تصورات الإنسان في مجال الدين والعقيدة لأنه حكم إلهي، ولم يمنع ذلك الفكر الإسلامي من العمل الجاد لكي يقدم مقرراته الدينية كمقررات علمية تتطابق مع مقتضيات العقل، وهذا الحد الفاصل بين الفكر الغربي والفكر الإسلامي في مشكلة المنهج لا يزال قائما في الدراسة المقارنة للأديان¹، خاصة أن هذا العلم تطور من خلال الإضافات الغربية سواء في المنهج أو الوسائل، مما يخدم قناعاتهم الدينية، لذلك فالمسلمون مطالبون اليوم أمام الإشكالات التي تعرض، الاجتهاد في إيجاد أطر عقلية وعلمية تتناسب مع طبيعة الحوار المعاصر دون التكرار لمقررات دينهم الواضحة والالتزام في ذلك بقيم الوحي.

ب - الردود الإسلامية:

تمثل الردود الإسلامية على النصارى المواقف الإعتراضية على دينهم، وهذا التراث المكتوب لم يظهر بهذا الشكل، إلا بعد جهود مقدمة من طرف العلماء في تبليغ دين الإسلام والدعوة إليه، وقد ساعد ذلك على نماء هذا العمل، وتطوره ليصبح عملا علميا دقيقا ظهر على شكل فصول مكتوبة، ضمن كتب علم الكلام في باب الحديث عن التوحيد الإسلامي، أو مباحث مبنوية طويلة ومستقلة ضمن مصنفات تخضع لمناهج علمية متطورة.

ويبدو أن الحوار الإسلامي المسيحي امتدت جذوره التاريخية إلى القرنين الأول والثاني الهجريين، لكنها فقدت ولم يبق من المتداول إلا المعتبر منها، وفي كتاب "الدين والدولة" إشارة صريحة إلى وجود مؤلفات "في هذا الفن" كانت معروفة لدى ابن ربن، ولا شك أنها كانت متداولة في عصره، وإن لم يرها موفية بالعرض فيقول:

¹ دين محمد أحمد ميرا، مقالات في المنهج، ص 199.

" وأسلك في ذلك سبيلا أسد وأجدى مما سلك غيري من مؤلفي الكتب في هذا الفن، فإن منهم من قصر وبتر وأدغم حجته ولم يفسر، ومنهم من احتج على أهل الكتاب بالشعر وبما لم يعرفوه من كتبهم، ومنهم من حشى دفتي كتابه بمخاطبة المسلمين دون المشركين ثم ترجم حجته بأوعر كلام وأبعده من الأفهام..."¹. وفي قوله هذا دلالة واضحة على أن الجدل الإسلامي المسيحي كان في القرنين الأول والثاني الهجري يبحث عن نفسه من حيث الأسلوب والمحتوى والمنهج، ولعل في ضياع هذه الردود الأولى شهادة على ضعفها بالنسبة إلى لاحقاتها².

هذه الدراسة التحليلية النقدية للأديان بغض النظر عن الأهداف والمنطلقات، ظهرت كنشاط علمي له أصوله، وقواعده، ومناهجه، ومفاهيمه في العالم الإسلامي على أيدي علماء المسلمين الذين كان للقرآن الكريم فضل تنبيههم إليها، وإن كانت الظروف الاجتماعية مثل الاحتكاك بأهل الأديان الأخرى والتعايش معهم، وكذلك واجبات الدعوة والتصدي لشبهات الآخرين، والدفاع عن الإسلام، من الأسباب المباشرة لبروز هذا النشاط العلمي لديهم³.

ومن المهم بمكان أن نشير إلى جهود علماء الكلام الذين أخذوا على عاتقهم مسؤولية الدفاع عن الإسلام، تلك المسؤولية التي فرضت عليهم مواجهة ما حولهم أو ما يواجههم من الأديان والفلسفات والمذاهب⁴، وهذا الواقع دفع بالعلماء إضافة لما تعلموه من قواعد وأسس الحوار القرآني، والإستفادة من توجيهاته في الكشف عن مناهج، كالمنهج المقارن والمنهج التاريخي النقدي، إضافة لبعض العلوم التي تسلح بها الطرف المقابل فاستدعت الضرورة أن تكون الفلسفة اليونانية مجالاً للبحث والإستفادة منها في مجال الحوار الديني.

خاصة أن هذه الفلسفة بنت مبادئ الفكر الديني لليهودية والنصرانية، ففيولون اليهودي 25 (ق م 500 ب م) كان من أوائل فلاسفة اليهودية بالإسكندرية، وكليمان الإسكندري ولد نحو سنة 150م، وأورجين سنة 185-254 م من أوائل من مزجوا النصرانية بالأفلاطونية الحديثة، وتبعهم

¹ ابن ربن الطبري: الدين والدولة، ص35.

² عبد المجيد الشرفي: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص 165-166.

³ دين محمد محمد ميرا، مقالات في المنهج، ص33.

⁴ المصدر نفسه، ص36.

كثير من النصارى النساطرة، وقد أدى هذا إلى أن يلجأ المعتزلة إلى مثل هذا السلاح الذي لجأ إليه خصومهم، ومن هذا الإحتكاك بين المعتزلة وأمثالهم، وبين الملل الأخرى نشأت بين المسلمين أقوال مختلفة، وقد اضطرهم ذلك إلى أن يقرأوا الفلسفة اليونانية والمنطق واللاهوت اليونانيين، فترى النظام يقرأ أرسطو ويرد عليه والعلاف كذلك¹. وهذا يؤسس لمنهج التعامل مع تراث الأمم وتفحص آلياته الفكرية للفرز بين المقبول من المردود، خاصة أن الصلة بين الكلام وأصول الفقه كانت وثيقة، مما أثرى الحوار الديني وطور في آلياته الإستدلالية، وبحق فإن مجالس العلم والمناظرة التي سهر على تشجيعها بعض الخلفاء المسلمين، لا زال صيتها يشهد على ذلك النطاق الواسع الذي بلغه الحوار الديني، فالمناظرات التي دارت أيام المأمون حضرها زعماء جميع الطوائف الدينية في ذلك العصر، وهي تثبت أن الحوار - برعاية الخلافة العباسية - كان سائدا، ناهيك عن الرسائل، بل وقدم زعيم المانوية (يزدانبخت) إلى حاضرة الخلافة بغداد، وعقد مناظرة مع المتكلمين المسلمين وألزم الحجة، عندها حاول الخليفة المأمون أن يقنعه باعتناق الإسلام، ولكن (يزدانبخت) أبى ذلك فخلوا بينه وبين التمسك بمذهبه².

ومن مجالس بغداد إلى الأندلس، حيث تزامن تعايش المسلمين مع اليهود والنصارى حوالي ثمانية قرون، وفيها ظهر أشهر علماء الإسلام الذين برزوا في الحوار الديني كابن حزم (456 هـ) وابن أبي عبيدة الخزرجي (82 هـ).

وقد عرفوا بمناظراتهم وردودهم على علماء اليهود والنصارى، فاتخذوا من الحوار سبيلا لبيان ما هم عليه من الباطل، سواء بإثبات تحريف التوراة والإنجيل، أو بيان ابتعادهم عن توحيد الله أو زيغهم عن سبيل الأنبياء، فأقاموا عليهم الحجة بالبينة والعلم³.

كما أن حركة التنصير من أهم الأسباب التي جند لها العلماء أقلامهم لرد حملة التشويه والطعن في دين الإسلام عقيدة وشريعة، بعد الفشل الذريع الذي منيت به الحروب الصليبية على العالم الإسلامي، وتأكدها من تعذر النصر والتغلب على المسلمين عن طريق القوة الحربية، فاتخذت الحركة

¹ عبد الله الشرقاوي: بحوث في مقارنة الأديان، ص 33.

² شوقي أبو خليل: الحوار دائما، وحوار مع مستشرق، ط2 (دمشق: دار الفكر 1415هـ-1995م)، ص 56.

³ مصطفى بو جمعة: المنهج النقدي، ص 312.

التبشيرية اتجاها جديدا بتخطيط لويس التاسع ملك فرنسا بالإشتراك مع البابا أنوسنت الرابع لإرغام الشرق الأوسط على الدخول في المسيحية، وبرز في هذه الأحداث المبشر وليم روبركوي William of Rubruquis من بين الدعاة الذين كرسوا عملهم لهذا الإتجاه، ويرى في التنصير طريقا وحيدا لتوسيع رقعة العالم المسيحي على حساب بلاد المسلمين. كما أشار لويس التاسع بإنشاء جمعية التبشير الأولى سنة 1253 ضمت العديد من المبشرين الفرنسيين والدومينكان¹.

وفي سياق هذا الجهد يبرز "ريموند لول: Raymond Lull" الإسباني على رأس حركة التنصير بالأندلس، حيث أنشأ كلية الثالث المقدس بعد إقناع ملك ميوريقية بذلك، وفي هذه المدرسة بدأ بتكوين المنصرين، وتعليمهم اللغة العربية لمباشرة نشاطهم داخل المجتمع الإسلامي، وبعد عشر سنوات أوفدهم إلى شمال إفريقيا للتبشير بالمسيحية الكاثوليكية، وبفضل جهوده قرر مجمع فينا سنة 1311 إنشاء ستة معاهد لتدريس اللغات الشرقية لتسهيل مهمة المبشرين².

ومنذ ذلك الوقت بدأت مطاعن النصارى ضد دين الإسلام والنبي محمد (ص)، بشكل مكثف ومستمر على يد لاهوتيين متمرسين مثل يوحنا الدمشقي، الذي كتب رسائل ضد الإسلام صاغها في قالب جدلي بطريقة السؤال والجواب، ومن بعده جاء تلميذه تيودور أبو قررة وكتب سبع عشرة رسالة كلها في الجدل الإسلامي المسيحي، كما عرف البطريق النسطوري "طيماتاوس" بنشاطه في المناظرات الدينية في مجالس للخليفة الهادي وهارون الرشيد³.

فالجهد التي قدمها علماء المسلمين لم تبني على مجرد الدفاع عن الإسلام، والإعتراض وإنما بنيت مفاهيمها انطلاقا من نصوص القرآن الكريم في تأصيله لمنهج النقد الحوارية مدعما بأدلة عقلية، وطور الفكر الإسلامي في آلياتها من خلال الممارسة الفعلية للحوار الديني، متخذنا من البلاد الإسلامية ميدانا له، في جو من التسامح والتعايش مع الطرف الآخر، هادفا إلى غاية هي الوصول إلى الحقيقة الموضوعية، فكانت التجربة التاريخية قد طورت في خطاب الحوار، وأنتجت رصيذا ضخما من

¹ سعيد عبد الفتاح عاشور: الحركة الصليبية، صفحة مشرقة في تاريخ الجهاد العربي في العصور الوسطى، ط1 (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية 1963م)، ج 2، ص1278.

² المرجع نفسه، ج 2، ص1279.

³ عبد الراضي بن محمد عبد المحسن: منهج أهل السنة والجماعة في الرد على النصارى، دط (القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر) ص27-28.

الردود الإسلامية على الديانات والمذاهب باختلافها، خاصة في مرحلة تطورها إبتداء من القرن الثالث حتى القرن التاسع الهجري، حيث ازدهر علم الملل، وكثرت فيه الأبحاث والدراسات، وتنتهي هذه الفترة بآخر كتاب في الرد، وهو "تحفة الأريب في الرد على أهل الصليب" لعبد الله الترجمان المتوفي سنة (823هـ)¹.

ومن المهم الإشارة إلى أن معظم الردود الإسلامية كانت تعقب ورود مسألة، أو رسالة، أو كتاب، أو ما كان يعرض في مجالس المناظرات من طرف لاهوتيين مسيحيين مما يطعن به في دين الإسلام، وسنرى ذلك في بعض النماذج التي نعرض لها.

إن الكشف عن جهود المسلمين في ميدان الردود على أهل الكتاب عامة والنصارى خاصة باعتباره ميدانا للدراسة، يبقى عملا لا ينال بالسهل لكثرة هذا التراث، وإنما نكتفي بالإشارة إلى بعض العناوين على سبيل التمثيل، وذلك فيما يلي:

- جواب قسطنطين على الرشيد لمحمد ابن الليث الخطيب المكي أبو الربيع (توفي بعد سنة 170هـ) كتبه بطلب من هارون الرشيد ليعث به إلى قسطنطين ملك الرومان، يدعوه فيه إلى الإسلام مبينا مناقب عقيدته، ومثالب عقيدة النصرانية².

- الرد على النصارى للقاسم بن إبراهيم اليميني الشيعي الزيدي ولد عام 170 هـ، والمتوفي عام 246هـ³.
 ④ المختار في الرد على النصارى لعثمان عمرو ابن بحر بن محبوب الكناي المشهور بالجاحظ المتوفي (160 - 250 هـ) معتزلي المذهب، علم من أعلام الثقافة الإسلامية، كتب الجاحظ هذه الرسالة بطلب من المتوكل ردا على مقالة دينية كتبها أحد المسيحيين⁴.

④ الرد على النصارى لأبي عيسى محمد ابن هارون الوراق المتوفي سنة 297هـ، كان معتزليا ثم عدل عنها إلى الإلحاد، أو إلى المانوية والزندقة، ألف ثلاثة كتب في الرد على النصارى، ولم يصل منها إلا بعض الأجزاء مما ورد في رد يحيى ابن عدي النصراني على الوراق⁵.

¹ أحمد ابن عبد الله جود: علم الملل ومناهج العلماء فيه، ص176.

² المصدر نفسه، ص177، والشرفي: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص163.

³ أنظر المصدر نفسه: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص135، ومحمد عبد الراضي: منهج أهل السنة والجماعة في الرد على النصارى، ص26.

⁴ المصدر نفسه.

⁵ المصدر السابق، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص142.

﴿مقالة في الرد على النصارى، لأبي يوسف يعقوب ابن إسحاق الكندي (185-252هـ) الفيلسوف العربي الشهير، وما كتبه في الرد على النصارى مفقود، ولم يحفظ منه إلا مقتطفات أثبتها يحيى ابن عدي ليرد عليها، ولا تبلغ إلا مقدار أربع صفحات¹.

ويعتبر يحيى ابن عدي، وتلميذه عيسى ابن إسحاق ابن زرعة -الذي رد على "أوائل الأدلة للبلخي" - من كبار اللاهوتيين المسيحيين ممن نشطت المحادلات الكلامية على أيديهم في مطلع القرن العاشر الميلادي².

﴿رد أبو الحسن الأشعري (توفي 324هـ-936م) على فيلسوف نصراني، جرى هذا الحوار بطلب فيلسوف نصراني قدم بغداد للحوار مع علماء المسلمين، فجمع له الخليفة كلا من الصالحي، والجبائي، والكعبي، والأشعري. وكانت المسألة التي دار حولها النقاش هي: الجواهر والأعراض، وقد تمت حجة الأشعري على النصراني وأسلم³.

﴿رد الفخر الرازي (توفي في 606هـ-1210م) على قسيس: لقي الفخر الرازي نصرانيا في خوارزم، فكان بينهما حوار نقل الرازي مجرياته في تفسيره "مفاتيح الغيب"، وكان موضوع الحوار دعوى النصراني ألوهية المسيح -عليه السلام- فرد عليه هذه الدعوى بوجوب العلم بمعرفة الإله، ووجوب انتفاء الجسمية والتحيز والعرض، وهذا لم تثبتوه لكون عيسى شخص بشري جسماني، وقد رد عليه الرازي في خمسة وجوه أبطل عليه حجته وألزمه ما ساق من أدلة⁴.

رد رحمة الله الهندي الكيرواني (ت 1891م) على القسيس فندر الإنجليزي، كان القسيس فندر ينشط في حركة التبشير داخل الهند، ويعقد خطب ومواعظ يهاجم من خلالها الإسلام ويطعن في العقيدة والقرآن ونبوة النبي ﷺ، فقام الشيخ بالرد على مزاعم القسيس فندر في خمسة مسائل. كان الحوار علنا في مدينة (أكبر آباد) يوم (10، 4، 1845 م)، واستمر الحوار يومين انتصر فيها رحمة الله وألزم فندر الحجة بوقوع التحريف في الإنجيل. لكن فندر لم يتابع الحوار، وغادر المدينة في

¹ المصدر السابق، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص136.

² عبد الراضي: منهج أهل السنة والجماعة في الرد على النصارى، ص28-29.

³ بسام عحك: الحوار الإسلامي المسيحي، ص189.

⁴ أنظر: فخر الدين الرازي: مفاتيح الغيب، ط3 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420هـ) ج8، ص78، وبسام عحك: الحوار الإسلامي المسيحي، ص180-182.

اليوم الثالث سرا. دون رحمة الله تفاصيل هذا الحوار وأضاف له موضوعات أخرى جاءت في كتابه القيم "إظهار الحق".

وغيرها من الكتب في مجال مقارنة الأديان لا نستطيع حصرها كلها. فهذا المجال لم ينضب عطاؤه، بل إننا نرى في العصر الحديث جهود متواصلة للمقارنات بين الأديان الثلاثة على وجه الخصوص، سواء العقائدية منها أو التشريعية أو النصوص المقدسة، ولعل أبرز من كتب في هذا الغرض، الشيخ أحمد ديدات، والدكتور أحمد شلي¹، ود أحمد حجازي السقا، وعبد الله الشرقاوي وغيرهم²، وإن اختلف منهجهم عن منهج الردود التي كانت في مراحلها المتطورة يغلب عليها الأسلوب المنطقي الحجاجي الذي يبنى على المقدمات ليستخلص النتائج. فيما جاءت الردود في العصر الحديث بأسلوب سهل ومبسط يعتمد على المقارنة والنتائج العلمية التي انتهت إليها الأبحاث والدراسات الموضوعية في هذا الميدان. إلا أن صياغة مناهج علمية برؤية إسلامية في العصر الحاضر غير واضحة المعالم لأنها تستمد موضوعاتها من الدراسات الغربية وتنساق في حركة الحوار حسب المقومات التي يحددها هذا الإتجاه الذي يختلف في أغلب الأحوال مع المعطيات الإيمانية للتصور الإسلامي.

وبالرغم من ظهور الدراسات الغربية في مجال علم الأديان المقارن، في الوقت الذي قل فيه أو يكاد ينعدم جهد المسلمين، فإن الإتفاق على منهج علمي مقبول غير واضح "على الرغم من مضي أكثر من مائة عام من ظهور علم الأديان في الغرب، فإن قضية المنهج لا تزال عائمة ومجال مناقشة متجددة بتجدد معلومات الباحثين والعلماء عن الأديان، وليس هناك اتفاق واضح حول المنهج العلمي المقبول..."³، كون المناهج الغربية التي توصلوا إليها لا تخلو من النقد والرد لقصورها وعدم استفائها بالغرض البحثي في هذا الحقل لطبيعة الاختلاف بين الأديان. كمناهج علم الاجتماع والأنثروبولوجيا والمنهج الظاهري، والمنهج النفسي... لكونها "مناهج بنيت في أغلبيتها على دراسات

¹ دين محمد محمد ميرا: مقالات في المنهج، ص38، وحسن الباش: علم مقارنة الأديان، ص34، وعبد المجيد الشرفي: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص161 وما بعدها.

² المصدر نفسه، علم مقارنة الأديان، ص33-35، ومحمد عبد الله الشرقاوي: بحوث في مقارنة الأديان، ص75.

³ المصدر السابق، مقالات في المنهج، ص200.

علمية في مجال الطبيعة للتعامل مع الأديان"¹ فكانت نتائجها نسبية يتعذر تعميمها على الأديان، ومع ذلك فمناهج الفكر الغربي هي المعتبرة أكاديمياً، وجهوده المبذولة ودراساته المقدمة استحق بها أن يفرض نفسه في الأبحاث الدينية، في غياب الدراسات الإسلامية.

وهذا يضع الفكر الإسلامي أمام ضرورة البحث عن رؤية لصياغة مناهج جديدة أو تطوير ما يصلح من القديم للدراسات الدينية، كما لا يمنع من الاستفادة من الدراسات الغربية بعد تفحصها والتدقيق فيها للاستفادة من إيجابياتها، خاصة أن الفكر الإسلامي له من الأصول المرجعية التي ينطلق منها بالإضافة إلى الثروة الهائلة من التراث الذي لا يزال ينتظر دراسات معمقة وجادة. وتلك الكتابات تملأ الآفاق ليس في الدول العربية فقط بل وفي دول آسيا كالصين، والهند، وبلاد الأناضول، ودول البلقان. ثروة ضخمة من كتابات المسلمين في الأديان التي كانت موجودة هناك كالمسيحية الشرقية، والطوائف اليهودية، والهندوسية، والبوذية، والكونفوشيوسية، والطاوية، مما يستدعي تخصيص طاقات هائلة وجهود كبيرة لجمع هذا التراث وتصنيفه ودراسته من قبل علماء متخصصون².

. ولا شك أن البحث العلمي ستقود نتائجه إلى صياغة مناهج أو تطويرها من خلال جهود علماء كبار كالشهرستاني، والعامري، وابن حزم، والبيروني، والباقلاني والقاضي عبد الجبار، وابن تيمية، ورحمة الله الهندي،... وغيرهم، ممن تضلوعوا في علوم كثيرة ومنها علم الدين. وبالإنجاز العلمي البناء يستطيع الفكر الإسلامي الدخول إلى ميدان الفكر العالمي، وتأسيس علم الأديان على أسس علمية سليمة.

¹ المصدر نفسه، مقالات في المنهج، ص 201.

² المصدر نفسه، ص 203-204.

المبحث الثالث: نماذج لتحليل في ضوء المفاهيم المرجعية.

إن دعوى الحوار لا تعني أبدا اختزال الفوارق الموجودة بين الطرفين المتحاورين، ونرى هذه الفوارق ممثلة من خلال جهود الفكر الإسلامي الذي استقى معارفه الأساسية من المواد العلمية الخصبية التي يقدمها القرآن في موضوع الأديان، وتصنيفها موضوعيا يهيئ منطلقا أساسيا ممتازا لعلم مقارنة الأديان، تأسيسا لقاعدة علمية لدراسة القضايا المختلفة التي تناولها القرآن الكريم، مما يدخل في اهتمام علم الأديان، كما ييسر لدراسة علمية مقارنة بين الطرفين، وهذا لا يعني إثارة الخصومات كما يزعم البعض¹.

ومن هذا المنطلق يرى أصحاب هذا الرأي ضرورة استبعاد القضايا العقديّة لأن حركة الواقع الراهن تستدعي إدراجه في مرتبة ثانية بعد القضايا الشائكة التي تستدعي حولا في إطار الحوار بين الأديان، تحاشيا لنقض الهدف المنشود من الحركة المعاصرة لحوار الأديان، وهو التعاون بين مختلف الديانات لتصحيح مسار الحضارة المادية وإحياء الضمير الأخلاقي فيها وإعادة الاعتبار الحقيقي إلى القيم الإيمانية والفطرية في الإنسان، وجعل هذه القيم فاعلة ومؤثرة في الحياة ومؤطرة لها، وإنما يؤدي إلى عرقلة الحوار بين الأديان ويجول دون استمرار تجربته ونجاحها، لأن بين الأديان مواضع اختلاف عميقة على مستوى العقائد لا يمكن تجاوزها لأنها تشكل أساس كل دين ودعامة من دعائمه، ولا يسمح أبدا حتى في إطار الدين الواحد بالإجتهد فيها، إذ من شأن الاختلاف فيها إبطال أصل الدين². ولهذا يحرص الكثير من دعاة الحوار على أن يكون الإنطلاق من الإحترام المتبادل والتسليم بمبدأ الاختلاف وحرية دون انشغال بمسائل الاعتقاد وهو اشتراك واضح لقبول الآخر بشروطه مادام فيعدم قبوله رفض للاختلاف، كما هو مسخ له وإلغاء لخصوصيته³.

إن اشتراط إلغاء الحوار اللاهوتي من ساحة حوار الأديان يعتبر مطلباً غير موضوعي بالنظر إلى ما يحمله كل دين من ضرورة التوسع، وتحقيق الخلاص للبشرية في صميم تصوره للكون والإنسان،

¹ حسن الباش: علم مقارنة الأديان، ص 33-35، ومحمد عبد الله الشراوي: بحوث في مقارنة الأديان، ص 75.

² السيد محمد حسين فضل الله: في آفاق الحوار الإسلامي المسيحي، ط 1 (بيروت: دار الملاك 1414 هـ - 1954 م) ص 47، وعبد الحليم آيت أمجوز: حوار الأديان، ص 370-371.

³ يوسف الحسن: الحوار الإسلامي المسيحي، الفرص والتحديات، ط 1، (أبوظبي: منشورات الجمع الثقافي، 1997) ص 43-44.

كما أن الحجر على العقول ومنعها من الحوار في أي مجال كان لا يستقيم مع روح الإنفتاح الفكري وحرية النقد المميزة لهذا العصر والتجرد التام عن الذاتية¹.

والحق أن المعطيات القرآنية والنبوية ينبغي أن تكون منطلقات هذا العلم بغض النظر عما يمكن أن يقوله الآخرون بهذا الشأن باسم العلمية والموضوعية والحيادية، وكلها مصطلحات منهجية لا أظن أنها تحديدات واضحة مجمعا عليها بين الباحثين في مجال الأديان إلى يومنا هذا، ولا يضر علمية العلم ولا يطعن في موضوعيته اعتماده على الوحي الذي يعتبر أرقى مصادر المعرفة وأدقها وأسمها².

والإسلام انطلاقاً من مصادر الوحي هو الدين الوحيد الذي ينشد الحق الطبيعي للإنسان في معرفة الحقيقة والإيمان بها عن اقتناع واختيار، فسلك حسن التدبير للحوار الديني، وبناءه على منطلق العقيدة بل حاور الأديان ضمن مقومات التوحيد الإسلامي وتعرض لأدق التفاصيل التي تتعلق بالله تعالى وتوحيده، وطبيعة السيد المسيح عليه السلام - ومسألة التثليث، والصلب والفداء، ليخلص إلى نتيجة حاسمة مبناها الموضوعية والعلمية، وهي خروج النصراني عن مسمى التوحيد وندعتهم بالكفر والشرك، وإن قالوا: "الثلاثة أسماء إله واحد، ورب واحد، وخالق واحد، ومسمى واحد"³، لأنهم يثبتون الإلهية لكل أقتوم من الأقاليم الثلاثة، فرد القرآن على كفرهم في قوله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: 1].

فإن قوله: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ رد لقول من يقول أن له بنين وبنات من الملائكة أو البشر مثل قول النصراني المسيح ابن الله⁴.

¹ عبد الحلیم آیت أمجوز: حوار الأديان، ص 371.

-الذاتية أو الموضوعية: مصطلح أخذ أبعاداً ودلالات أراد أصحابها تحميل هذا اللفظ معاني تنوء به العبارات، إذ رأوا أن الموضوعية هي تجرد الباحث عن الذاتية التي يتصل فيها من كل رأي وموقف، بهذا أن هذا الرأي يتعارض مع روح البحث العلمي الذي يهدف للبحث عن الحقيقة، والوصول إلى نتائج صحيحة، وهذا لا يتأتى إلا بالتحليل والنقد البناء وبناء النتائج على المقدمات الصحيحة، أما التجرد من الذاتية فلا يعني سلبية الباحث بالقدر الذي يلزمه نقل الحقائق والعدل في الحكم والوفاء للأمانة العلمية، وكل هذا لا يتعارض مع إبداء الباحث رأيه وموقفه من القضايا التي يؤسس لها من خلال الاستدلال، وهو الهدف الذي يسعى إليه كل بحث ويصبو إليه كل باحث.

² دين محمد محمد ميرا: مقالات في المنهج، ص 197-198.

³ ابن تيمية: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ج 3، ص 112.

⁴ ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج 2، ص 439.

كما يخبر عن شركهم في قوله تعالى: ﴿ اتَّخَذُوا أَحْبَابَهُمۥٓ وَرُءۥٔىٰٓهُمْ ۖ أَرۥٔىٰٓ أَبَآ مِّنۢ دُونِ ٱللَّهِ وَٱلۡمَسِيحَ ٱبۥٔنَ مَرۥِٔيمَ وَمَآ أُمۡرُوۥٓا۟ إِلَّا لِيَعۡبُدُوۥٓا۟ إِلَٰهَآ وَحِدَآ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبۥٰٔٔنُهُۥ عَمَّا يُشۡرِكُونَ ۚ ۝٣١ ﴾ [التوبة: 31] فتحقيق العبادة لله وحده والتي يتم بها التوحيد الخالص مبني على أصليين هما إثبات صفات الكمال ردا على أهل التعطيل، وبيان أنه المستحق للعبادة لا إله إلا هو ردا على المشركين¹.

إن المصادقية للحقيقة الدينية في عرف المسلمين تبني على الإقرار بوحدانية الله، وعلى الاحتفاظ بالنص المقدس، بطريق يضمن له قداسته بحيث لا يتبدل على مر الزمان، وهذا الموحى به لا بد له من قرينة تعمل على نقله وتبليغه إلى الناس كما أنزل، وهو النبي الذي يصطفى من الله-وليس أي أحد- حتى يؤتمن على التبليغ الصادق.

وقد فتح القرآن الكريم الحوار مع أهل الكتاب من منطلق وحدانية الله تعالى لانفتاحها على التوحيد في العقيدة والعبادة والطاعة من خلال كل مفردات الحياة، وبذلك يستطيع الجميع التحوار في كل الأمور على أساس هذا الخط التوحيدي، فيرتفع الحوار عن الذاتية والعصبية إلى أفق الروحانية الموضوعية التي تتجلى في الإخلاص والصدق في طلب الحق من خلال الحوار².

وتلقي وحدانية الله تعالى بظلالها على مجموعة من القضايا ذات الصلة بالحوار بين الأديان، مثل المساحات المشتركة التي تصدر عن الوحدانية كوحدة المصدر ووحدة وظيفة الرسل والأنبياء المتمثلة في الدعوة إلى التوحيد³. وقد عكست الردود الإسلامية هذا المسعى وفي نطاقه اجتهاد أصحابها في تدعيم هذه القضايا بالاستدلال العقلي والنقلي، فالقاضي عبد الجبار كان يرمي من " التثبيت " إثبات نبوة النبي محمد ﷺ كما يدل عليه عنوان الكتاب، وإن كان الأمر لا يخلو من الإخبار عن مفارقتهم لدين المسيح بما فيه إثبات صدق دعواهم عن خبر فساد النصرانية، كونه من قبل الله عز وجل، وأن ذلك من معجزاته إثباتا لنبوته، فيقول في ذلك: " وقد ذكرنا لك أنه ما قصدنا بيان فساد النصرانية، إنما قصدنا البيان عن مفارقتهم لدين المسيح ومخالفتهم له في الأصول والفروع جميعا مع شدة تحققهم

¹ المصدر السابق، مجموع الفتاوى، ج6، ص 83.

² محمد حسين فضل الله: في آفاق الحوار الإسلامي المسيحي، ص27.

³ عبد الحلیم آیت أجوض: حوار الأديان، ص 651-652.

به، وأن علم محمد ﷺ بذلك إنما هو من قبل الله عز وجل، وأن ذلك من معجزاته وآياته، وإن كان قد اتفق من حكايات أقوالهم الرد عليهم ما لا يكاد يوجد في كتاب، سيما حكاية تسايحهم وأقاويل رؤسائهم، فاحتفظ بذلك فإنك لا تكاد تجده في كتاب، وبك إلى حفظه أمس الحاجة¹.
 ليكشف عن تداخل علم الإلهيات بالسمعيات، وأن العقل لا يمتنع من الموافقات بينه وبين النقل ليصبح البحث في دلائل نبوة النبي محمد ﷺ درسا للكشف عن إعجاز الوحي (القرآن) والتدقيق في المواقف العقديّة (فساد دين النصارى). ونلمح هذا الإتجاه عند ابن تيمية ومعظم الردود التي كتبت بعد القاضي عبد الجبار إذ لم تخل من إدراج مباحث طويلة في دلائل نبوة النبي ﷺ وإعجاز القرآن الكريم ليصبح الرد درسا في علوم القرآن، ودلائل النبوة، وتداخل مباحثه في الحوار الديني الإسلامي المسيحي.

وهذه المواضيع ركز عليها الفكر الإسلامي وجعلها منطلقا للحوار من خلال القرآن ولهذا خصصنا هذا المبحث لـ: التوحيد، الوحي، النبوة.

¹ عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ج 1، ص 198.

المطلب الأول: التوحيد

1- التوحيد الإسلامي.

تمثل العقيدة في كل مجتمع أساس نظامه، ومصدر قوته واستمراره، ومن هنا فإن سلطان العقيدة وصفاتها قد ساد هذا المجتمع في تحول عجيب، لأنه قام على أساس الإقناع العقلي، الناشئ عن منهج العرض، والمناقشة، والإستدلال¹.

وحسبنا أن نضرب مثلاً على هذا التحول العقدي من الوثنية إلى الإيمان في بداية المجتمع الإسلامي: أن البيت الحرام وحده كان يحيط به ثلاثمائة وستون صنماً - فما أن تم الفتح حتى انتهت هذه الصورة نهاية تامة، وهدمت الأوثان بأيدي عبدها، وحطمت الآلهة المزعومة بفؤوس سدنتها، وصارت أضحوكة الضاحكين، وسخرية المستهزئين، وفكاهة العابثين².

والواقع أن تاريخ الحضارات كما هو معلوم لا يقتصر على التاريخ السياسي فحسب بل يشمل العقائد، والعلوم، والنظم، والآداب، والفنون، وحركة الفتوح، ومدى الفعالية المؤثرة في غيرها من الحضارات والأمم إيجاباً وسلباً. وتاريخ الحضارة الإسلامية من هذه الزاوية زاخر بألوان من الحركة والفعالية، بحيث يمكن القول بأن تاريخها لم يتوقف، ربما يحمد ولكنه لم ينقطع لأنه يعتمد أساساً على عقيدة حية تغذي العقل، والوجدان، وتدفع الإنسان للحركة، والتدفق اعتماداً على الإيمان بالله الواحد الأحد³. وفي هذا الصدد يرى توينبي أن الدين أصلاً جوهرياً في تفسيره لنشأة الحضارات واستمرارها، يقول في أحد كتبه إن الدين هو الأمر الخطير الذي يهيم الجنس البشري، كما يعترف أن الإسلام مازال يؤدي رسالته الروحية العظيمة فهو إذن لم يتوقف، فيقرر أن الحضارات تبرز إلى الوجود وتسير في طريق النمو إذا استطاعت أن تستجيب بنجاح إلى ضروب التحدي⁴.

وإذا استندنا إلى تفسير تاريخي لأحد المستشرقين وجدناه يلفت النظر إلى حقيقة مغايرة تماماً حيث يقرر (هاملتون جب) أن التاريخ الإسلامي سار في وجهة معاكسة للتاريخ الأوروبي على نحو

¹ محمد زكي الدين محمد قاسم: هذا القرآن فأين منه المسلمون، ص 272.

² المصدر نفسه، ص 572.

³ مصطفى حلمي: السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية، ط 2 (الإسكندرية: دار الدعوة 1411هـ-1991م) ص 15.

⁴ المصدر نفسه، ص 14.

يثير الإستغراب، حيث قال: " كلاهما قام على أنقاض الإمبراطورية الرومانية في حوض البحر الأبيض المتوسط، ولكن بينهما فرقا أصيلا: فبينما خرجت أوروبا على نحو متدرج لا شعوري، وبعد عدة قرون من الفوضى الناجمة عن غزوات البرابرة، انبثق الإسلام انبثاقا مفاجئا في بلاد العرب، وأقام بسرعة¹ تكاد تعز على التصديقي أقل من قرن من الزمن، إمبراطورية جديدة في غربي آسيا وشواطئ البحر الأبيض المتوسط الجنوبية والغربية ".

-يعترف توينبي بأن أصول الحضارة الإسلامية لا زالت حية، وأن الإسلام يؤدي دوره الروحي العظيم حتى الآن.

-أن القاعدة مضطربة بين الحضارة الإسلامية وعقيدة التوحيد، حيث يتبين وصول هذه الحضارة إلى الذروة عندما التزم المسلمون بهذه العقيدة، وحققوا آثارها في أنفسهم وفي العالم حولهم، وبالعكس فإن أسباب تأخر المسلمين، وانحسار حضارتهم ترجع في المقام الأول إلى الإنحراف عن فهم الإسلام، وتطبيقه عما فعله السلف².

و هنا تكمن أهمية عقيدة التوحيد ودورها في بناء الأمة الإسلامية، بل ونجاح المجتمع الإسلامي في التعامل مع الشعوب والافتتاح عليها، فالتوحيد الإسلامي عقيدة بينة الملامح واضحة القسّمات، أخذت موقعا مركزيا في نصوص القرآن الكريم لأهميتها، فجاءت الآيات مفصلة في بيان طبيعة الإله الواحد في ذاته وصفاته، كما أولى بيان كل العقائد التي كانت موجودة في البيئة لبيّن موطن الزلل فيها معتبرا إياها شركا وكفرا بالإله الواحد لأن تلك الدعاوي تقوض دعائم التوحيد الصحيح.

و من أقوى النماذج مما ساقه القرآن الكريم من أساليب الحوار مع المشركين والمكذّبين، محتجا على التوحيد ناقضا عليهم دعوى الشرك بالله، تعدد مسالك الإستدلال بهدف الكشف عن أبعاد التكذيب بالحق³. ومنه قوله تعالى:

قل لمن ما في السموات والأرض، قل لله... قل أغير الله أتخذ وليا فاطر السموات والأرض، وهو

الذي يطعم ولا يطعم، والذي له كل ما سكن في الليل والنهار؟...)

¹ المصدر السابق، السلفية بين العقيدة الإسلامية والفكر الغربي، ص 13.

² المصدر نفسه، ص 13 - 14.

³ محمد الكتاني: ثقافة الحوار من التأسيس إلى التأصيل، ص 132.

و الخطاب هنا للنبي محمد (ص) ، أي أسألهم يا محمد لمن ما في السموات والأرض؟، والمراد من ذلك أن يجعل المشركين يستشعرون حقيقة السؤال عن رب العالمين لهذا الكون المالك لأمره، المتصرف في تدبيره، سؤال استنكاري ليلفت الأنظار إلى ما أعقبه من دليل عقلي، و" إذا كانت كل ظواهر الكون المتميزة في المكان (السماء والأرض) وفي الزمان (الليل والنهار) وفي الإحتياج إلى الغذاء ومقومات البقاء بالنسبة لكل حي. فهل يصح عقلا أن يتخذ الإنسان وليا غير خالقه، وبارئه، وطاعمه وكاسيه، وهل يصح عقلا ألا يسلم هذا الإنسان عنان نفسه لرب العالمين.

و لذلك يقول الله سبحانه لنبيه: ﴿ قل إني أمرت أن أكون أول من أسلم ﴾ ولا يخشى إلا مقام ربه، وكأنما يوقف المشركين والمكذبين على ما يجب الإقرار به " ¹.

فحسم مادة الشرك عند النصارى من خلال مقومات التوحيد الإسلامي، يكشف عن حقيقة دين النصارى، وأنه دين شرك وكفر، ونرى القرآن الكريم يلاحق هذه العقيدة في أحص ما افترقت عليه فرق النصارى وأدق مسائلها، فيعرض لخطأ النصارى في أمر التوحيد، إذ جعلوا لله شريكا في القسمين، فألحقوا المسيح بالله ودخلوا في الإتحاد والحلول، فنقضوا الوحدانية التي تستوجب كون الباري تعالى موجود فرد، متقدس عن قبول التبويض والإنقسام لاعتقاد حقيقة الوحدانية، ولو جاز كونه مؤلفا -على دعوى النصارى- لكان كل بعض قائما بنفسه عالما حيا قادرا، وذلك تصريح بإثبات إلهين ²، وهو حد فاصل بين الإيمان والكفر.

قال تعالى: ﴿ لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة، وما من إله إلا إله واحد ﴾.

وقال عز وجل: ﴿ لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح عيسى ابن مريم ﴾.

فالعقيدة الصحيحة تبني على الإعتقاد بأن الله هو الإله المعبود الحق، الذي كل ما سواه مفتقر إليه من جهة أنه ربه، ومن جهة أنه الإله لا ينتهي لإرادته دونه، فإن لم يكن هو المعبود لفسد العالم. وبناء على هذا الإعتقاد الصحيح لا بد من إثبات الأمرين، أنه سبحانه رب كل شيء وأيضا إله كل شيء، ولا يجوز أن يكون مراد لذاته إلا الله تعالى، كما لا يكون موجودا بذاته إلا الله تعالى،

¹ المصدر السابق، ثقافة الحوار من التأسيس إلى التأصيل، ص 132-133.

² عبد الملك الجويني: الإرشاد، ص 52.

فعلم أنه¹ من يعتقد قديمين يريد كل واحد منهما ما يريده الآخر يستوجب الدلالة على اختلاف إرادتي القديمين²، كما في قوله تعالى: ﴿ فِيهِمَا ءَالِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [الأنبياء: 22]، لاستحالة ثبوت قديم عاجز، وهذا ينفي ثبوت قديمين، ويدل على الوحدانية.

ونظرا لأهمية التوحيد الإسلامي وشرائطه الموضوعية حتى لا يخرج عن حدود الإيمان بالإله الواحد وتفريده بالعبادة، فقد اتخذ هذا الموضوع حيزا كبيرا في نصوص القرآن الكريم تحديدا لأصوله، وبيانا لأدلته وبراهينه، وحجاجا مع المخالفين لترسيخه أمام كل العقائد والأفكار والفلسفات التي تقوض دعائمه.

فبعد خمسة قرون من صراع عجيب بين اليهودية والمسيحية، وبين الغنوصية والهلينية، وبين الوثنية والشرك، وبين التثنية والتثليث، وبين الإباحية والإلحاد، من خلال ركام ضخمة من ضلالات الفكر البشري، وأهواء البشرية في صراعتها واضطرابها، جاء القرآن صادعا بالحقيقة الكبرى، في أمر الإله الواحد الأحد، الفرد الصمد، وفي أمر البعث والجزاء، وفي مختلف قضايا الألوهية، والإنسان، والكون، والحياة على نحو واضح صريح، سمح كريم في حدود الطبيعة الإنسانية ومقدراتها، كما تناول القرآن مختلف الشبهات التي لصقت بمعنى الألوهية، والإنسان، والأديان، والوجود، والحياة، فدحضها، وأبان فيها عن وجه الحقيقة³.

" فقد اقترنت دعوة الإسلام إلى التوحيد بالمنظرة، والمحاجة، وتكثيف واضح في بلاغات الدعوة التوحيدية، وتركيز منطلقاتها الفكرية، وعلى وفق ما ترد تفاصيلها في الكثير من الآيات القرآنية، لتكون دليلا اعتباريا لمطلب تحريك الفكر باتجاه الوصول إلى حقائق الكون والحياة، وربطها بالموجد الحقيقي، وبما يتناسب مع مدارك الإنسان في مرحلته، ومن خلال التوجيه للتدبر، والتفكير في علل الكون، ومعجزات الخلق وصولا إلى الحقيقة عبر مستند عقلي، ودون أن تترك مسألة الإيمان بالله للفطرة، فيما يعتبر الله كخالق للإنسان قادر على تثبيتها، وتكريسها في النفس البشرية لو أراد ﴿ وَكَلَّمَ ﴾

¹ مصطفى حلمي، الإسلام والمذاهب الفلسفية، ص 167.

² الجويني: الإرشاد، ص 53.

³ أنور الجندي: الإسلام في مواجهة الفلسفات القديمة، ص 239.

شَاءَ رَبُّكَ لَأَمِّنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴿99﴾ [يونس: 99]¹.

وبذلك فقد قررت الرسالة الإسلامية أن يبلغ الإنسان مرتبة الإيمان بالله، والتيقن به بعقله، وعبر تبصير الرسل والأنبياء، ليكون العقل مفتاحاً لرسم الإتجاهات الصحيحة لمعتقد الإنسان بالله عبر التفسير العقلي لظواهر الوجود. ﴿ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ ﴾ [آل عمران: 191].

﴿ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ﴾ [العنكبوت: 20].

وتعتمد النصوص القرآنية الشواهد لإقناع الإنسان الوثني المشرك فيما يتحول منها إلى عقيدة التوحيد في تبصيره بظواهر الكون، وعلة خلقها، وانتظامها²:

﴿ اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ (2) وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (3) ﴾ [الرعد: 2-3].

﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (164) ﴾ [البقرة: 164].

وتعرض فصول كاملة من القرآن قصصاً عن الأنبياء، والرسل السابقين تتضمن في ثناياها الدعوة لعبادة الله ووحدانته، وللإعتبار بما ورد فيها:

﴿ لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (111) ﴾ [يوسف: 111]

¹ مهدي حسين التميمي: موسوعة مقارنة الأديان السماوية د.ط (عمان: دار أسامة للنشر والتوزيع 2005م) ص28.

² المصدر نفسه، ص28-29.

إلى جانب الآيات التي تروي حكايات ذات مغزى هادف إلى تقريب فكرة الإيمان بالله الواحد إلى الأذهان، من ذلك الإستشهاد بما كان من أمر أبي الأنبياء إبراهيم كمثل ما ورد في سورة البقرة¹: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (258)﴾ [البقرة: 258].

وبذلك فقد كانت حملة التشكيك بعبادة الأصنام والمعتقدات الوثنية وتسفيهاها حلقة أساسية من حلقات الجهاد الإبتدائي الأساسي لتثبيت ركائز التوحيد، وأن جمهور العرب الوثنيين قد تقبلوا التعاليم القرآنية، ولقد كانت الرسالة الأساسية للقرآن - كما يذكر برنر - هي توحيد الله ومحاربة الوثنية، فالإسلام هو من آخر الديانات التوحيدية التي تدعو إلى الإيمان بآله واحد أما (ل. هويتي) فيرى أن الديانة الإسلامية تدعو إلى أشد أنواع التوحيد صرامة، وعقيدته - لا إله إلا الله محمد رسول الله - على النقيض تماما من تعددية أهل مكة Polythéisme والبيزنطيين الذين كانوا إذ ذاك لا يزالون يتجادلون حول طبيعة المسيح والجزء الإلهي الذي حل فيه، يقول المسلمون: لا إله إلا الله الواحد الأزلي، الذي لا ينقسم ولا يتعدد².

كانت هذه الركيزة التي قام عليها الإسلام في صفائه وبساطته من الدعوة التي ميزت التوحيد الإسلامي من بين العقائد الوثنية والديانات السماوية التي تدعي صفة التوحيدية كما كانت الذرع الواقية الذي وقف حجر عثرة دون شل حركة الإسلام في الإمتداد، والإنتشار.

حتى أن الدراسات الغربية للإسلام في مقارنته مع الديانات الأخرى اتفقت على أن الإسلام هو الصورة النقية الصافية للتوحيد، فجاء على لسان أحدهم أن رسالة محمد كما صيغت في القرآن تمثل التعبير الأكثر نقاء للتوحيد المطلق، فالله هو الإله الأوحد، مطلق الحرية، كلي العلم والقدرة، خالق السماوات والأرض، خالق كل ما هو موجود، فعال لما يريد، يحكم إيقاعات الكون وأفعال البشر، له الحرية المطلقة³.

¹ المصدر السابق، موسوعة مقارنة الأديان السماوية، ص 28-29.

² محمد عبد الله الشرقاوي: بحوث في مقارنة الأديان، ص 71.

³ ميرسيا إلياد: تاريخ الأديان، ترجمة: عبد الهادي عباس، ط 2 (د، ب: دار دمشق 1427هـ-2006م) ج 2، ص 88.

ويشتمل مبدأ التوحيد كما يتضح من جملة النصوص القرآنية على ربط مركزي لوحدة الفكر الرسالي في كل دعواته للأنبياء¹: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ﴾ [الأنبياء: 25].

﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴾ [آل عمران: 64].

كما أكدت جميع الكتب الإلهية هذا الجانب، ودعت إليه، وبينت أن الله واحد في ذاته، وواحد في أسمائه وصفاته، كما يقره المنطق العقلي. والواحد في اصطلاح الأصوليين الشيء الذي لا ينقسم، متقدس عن قبول التبعيض، وقد يراد بتسميته واحداً أنه لا مثل له ولا نظير. ويترتب على اعتقاد حقيقة الوحدانية، إيضاح الدليل على أن الإله ليس بمؤلف، إذ لو كان كذلك، تعالى الله عنه وتقدس، لكان كل بعض قائماً بنفسه عالماً حياً قادراً، وذلك تصريح بإثبات إلهين²، وقد دل على ذلك قوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ [الأنبياء: 22].

وفي قوله تعالى: ﴿ مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَعَلَّمَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ ﴾ (91) [المؤمنون: 91]³.

وفي سياق الحوار القرآني مع أهل الكتاب، الذين أصبح الحوار معهم بعد هجرة الرسول ﷺ إلى المدينة المنورة ضرورة تملئها عالمية الإسلام، فالإسلام لم يقتصر في دعوته الجامعة بين عقيدة التوحيد، وبين الإصلاح للنفس والمجتمع على أمة بعينها، وإنما هو عقيدة للعالمين، وإصلاح للبشرية جمعاء. وكان في مقدمة ما يعترض سبيل هذه الدعوة اعتقاد كل من اليهود والنصارى أنهم المتمسكون بالدين الإلهي الصحيح، أو أنهم غير مخاطبين بالرسالة المحمدية⁴.

¹ مهدي حسين التميمي: موسوعة مقارنة الأديان السماوية، ص30.

² عبد الملك الجويني: الإرشاد، ص69.

³ محمد ابن عبد الله السحيم: مسلمو أهل الكتاب وأثرهم في الدفاع عن القضايا القرآنية ص49.

⁴ محمد الكتاني: ثقافة الحوار من التأسيس إلى التأصيل، ص145.

﴿ وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ (135) [البقرة: 135].

وقد وقع التمهيد لهذا الحوار بخطاب بني إسرائيل باعتبارهم أهل كتاب، فجعلهم في موقع من ينتظر منه أن يبادر إلى تصديق الدعوة المحمدية بعد إعلانها، لأن محمدا ﷺ لم يبعث إلا لتصحيح العقيدة الإلهية في الوجدانية التي بعث بها موسى وعيسى، بعد أن غشيتها التحريف على يد أحبار اليهود والنصارى.

كما يبين الله في كتابه الكريم حقيقة الألوهية للناس كافة، فقد نزل القرآن للبشرية كلها منذ بعثة خاتم النبيين محمد صلى الله عليه وسلم إلى أن تقوم الساعة، فلا نبي بعد محمد صلى الله عليه وسلم، ولا كتاب يتزل من عند الله بعد القرآن.

"...لذلك فإن أهم ما يتولى القرآن بيانه للناس هو حقيقة الألوهية والربوبية... [و] يتولى القرآن تعريف الناس بإلههم، مرة بإيقاظ وجدانهم لآيات الله في الكون والحياة، ومرة بمناقشة عقولهم بالبراهين والأدلة التي تبين الحق، ومرة بتذكيرهم بما يكون منهم في أحوال الشدة من اللجوء إلى الله وحده ونبذ كل شريك مع الله أو من دون الله.

ولكن القرآن لا يكتفي بهذا البيان المتعدد الوسائل، بل يتتبع دعاوى المبطلين واحدة واحدة يرد عليها ويفندها، حتى لا يبقى عذر لأحد من البشر جميعا يتعلل به في الإنحراف عن الإيمان بالله الحق.

ولقد كانت الدعوة الإسلامية تواجه وقت نزول القرآن ألوانا عديدة من الإنحرافات تتعلق بحقيقة الألوهية والربوبية " ¹.

ونرى ابن تيمية يجعل من المحبة أصل كل عمل ديني، ويؤسس على هذه القاعدة ما يراه من اندماج باعثي الخوف والرجاء، ودليله على ذلك أن الراجحي يسعى إلى نيل ما يحبه، والخائف يفر من سبب الخوف لكي يحصل هو أيضا على ما يحبه، قال تعالى: ﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ ﴾

¹ محمد قطب: منهج علم التوحيد، ط9 (قسنطينة: دار البعث للطباعة والنشر، 1410هـ-1990م) ج1، ص 69.

[الإسراء: 57].

أما تحقيق المحبة بمعناها الصحيح فينبغي أن تكون خالصة لله تعالى، " أي أذلاء فالحب يعطي الذل، وعبادة الله تجمع كمال الحب له وكمال الذل له، فمن كان محبا شيئا ولم يكن ذليلا له لم يكن عابدا، ومن كان ذليلا له وهو مبغض لم يكن عابدا، والحب درجات: أعلاه التتيم وهو التعبد، وتيم الله عبد الله، وقد قال تعالى: ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾ [الفرقان: 63]، فإن هذا الذل يصبح بمثابة الخضوع لله والإستسلام له -، وشواهد هذا الأصل كثيرة¹.

وقد بلغ ابن تيمية بهذا التصور الذروة في بيان العقيدة الصحيحة، لا سيما في تفرقة بين (الألوهية) - وهي مشتقة من (الوله) أي المحبة من شغاف القلب، وبين (الربوبية) أي الإقرار، والإعتراف بأن الله تعالى هو رب كل شيء ومليكه.

فجاءت لفتته في فهم الآية من سورة الفاتحة: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۝٢﴾. حيث قدم عز وجل إسم (الله) على إسم الرب، وتفسيره لهذا الترتيب سبحانه أنه هو المعبود المقصود المطلوب المحبوب لذاته.

كذلك يجمع بين توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية في كلمته الجامعة (التوحيد توحيد الألوهية المتضمن توحيد الربوبية، والتوحيد في العبادة، والإرادة والعمل).

إن شيخ الإسلام يمثل هذه النظرة يقدم لنا أروع تصور لصلة الإنسان بربه عز وجل حيث يقول في موضع آخر (وكل الأعمال إن لم تكن لأجله - فيكون هو المعبود المقصود المحبوب لذاته - وإلا كانت أعمالا فاسدة، فإن الحركات تفتقر إلى العلة الغائية، كما افتقرت إلى العلة الفاعلية، بل العلة الغائية بما صار الفاعل فاعلا، ولولا ذلك لم يفعل، فلولا أنه المحبوب لذاته لم يصلح قط شيء

¹ أحمد بن تيمية: مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم دط (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد للطباعة المصحف الشريف، سنة 1416هـ/1995م) ج18، ص327.

من الأعمال والحركات، بل كان العالم يفسد، وهذا معنى قوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: 22] ولم يقل لعدمنا.

ومن أهم الشبهات التي عاجلها القرآن، وبين حقيقتها دعوى تأليه البشر كواسطة للشفاعة ومحو الخطايا، فبين علاقة الإنسان بربه فقال تعالى:

﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلَيْسَ سَمِيعًا لِي وَلِيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ [البقرة: 186]، وقال تعالى: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ ٦٠

[غافر: 60]، فهي علاقة مباشرة بين العبد وربه، فلا واسطة ولا شفيع بينهما، فلا يحتاج الإنسان إذا في عبادة ربه- وفق المنهج الإسلامي- أن يبحث له عمن يشفع له لدى ربه لقبول عبادته، أو أن يبحث كذلك عمن يتقبل قرايبه منه ويتكفل له بمحو سيئاته لدى ربه¹.

لذا شنع المولى سبحانه على من اتخذ من دونه شفعاء فقال تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ﴾ [يونس: 18]، وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ﴾ (3) [الزمر: 3]، وقال عز وجل: ﴿أَمْ اتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ شُفَعَاءَ قُلْ أُولَئِكَ كَانُوا لَّا يَمْلِكُونَ شَيْئًا وَلَا يَعْقِلُونَ﴾ (43) [الزمر: 43]، وقال عز شأنه: ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ﴾² [الأنعام: 94].

كما كان القرآن متجنبا على المتفلسفة الذين وصفهم بأنهم مشركون من عبدة الكواكب تفصيلا لموضوع التوحيد، وإحاطة بكل الشوائب التي تقوض دعائمه، باحثا عن أصول الفكرة الممتدة في تاريخ البشرية، إذ أن قول الفلاسفة عبدة الكواكب ما هو إلا قول أرسطو بفكرة التولد اللاإرادي في العقول العشرة، ومنه جاءت فكرة تولد المسيح عند النصارى.

¹ محمد بن عبد الله السحيم: مسلمو أهل الكتاب وأثرهم في الدفاع عن القضايا القرآنية، ص 52.

² المصدر نفسه، ص 53.

كما امتد هذا الفكر الفلسفي بآثاره السيئة ليشمل بعض مفكري المسلمين " ففي دراسة معاصرة، أثبت الدكتور عابد الجابري أن مصادر الفلسفة المشرقية السنيوية مؤلفة من عناصر دينية عند الصابئة أهل حران، وكانوا يعتبرون الأجرام السماوية آلهة، كذلك فإن ابن سينا في قدم العالم ونظرية الصدور المماثل لصدور الأشعة عن الشمس يشبه الفلسفة الدينية الحرائية تشابها واسعا جدا.

كذلك امتد تأثير مدرسة حران وميتافيزيقية الفيضية إلى إخوان الصفا بقولهم بروحانية الكواكب وتأثيرها بالسحر والتنجيم. وأيضا أثر الفكر الحرائي في الكندي وتبناه الرازي الطبيب. ويقول الدكتور الجابري: " أما إذا انتقلنا إلى الفارابي وابن سينا فإننا سنجد أثر الفلسفة الدينية الحرائية واضحا في أهم عنصر عليه منظومتها الفلسفية المشتركة، نقصد بذلك نظرية الفيض وعقولها العشرة " ¹.

هذه الخاصية التي ميزت الإسلام والتوحيد وأكسبته صفة الإنتشار السريع والإمتداد في أصقاع العالم في وقت زمني قصير، كانت مشروطة بالسبب الرئيسي الذي يكمن في كون رسوله قد أظهر دينا أكثر بساطة من الديانتين التوحيديتين السابقتين (اليهودية والمسيحية) ، وأنه لم ينشئ كنيسة وليس فيه كهنوت، وأن العبادة في الإسلام يمكن أن تؤدي في أي مكان، وليس من الضرورة أن تمارس في معبد ².

وهذا التناول الدقيق من خلال نصوص القرآن يعطيه ميزة الإمتداد المواكب للعصر فهو يشمل جميع العقائد، والأفكار، والمذاهب الفلسفية في أصولها الأولى، ويناقشها ويطلبها بأدلتها القاطعة، ليعطي متسعا لمناقشة الأفكار الجديدة التي تمتد بالنسبة إلى أصولها الأولى وهذا يدحض دعوى من يقول أن القرآن لم يتناول إلا العقائد والأفكار البائدة، وبالتالي فهو لا يصلح أن يكون مصدرا للحوار المعاصر.

ولنا أن نقول أن المنهج الذي سلكه القرآن الكريم كون في المسلمين - الرعييل الأول ملكة الحوار، والنقاش العلمي، والمنهج الدقيق الذي اعتمد على النقد الموضوعي البناء.

¹ مصطفى حلمي: الإسلام والمذاهب الفلسفية المعاصرة، ص 166.

² ميرسيا إلياد: تاريخ الأديان ج2، ص 88.

فالتوحيد الإسلامي بضوابطه القرآنية هو أرقى توحيد على الإطلاق، لسمو التنزيه الإلهي في الذات والصفات، مما يعطيه مصداقية تحول له أن يكون معيارا موثوقا به لتفحص العقائد والمذاهب التي تدعي نسبتها لهذا الأصل، وذلك للحكم والإحتكام بكل موضوعية.

2- نقض دعوى التوحيد في المسيحية

يكشف النص القرآني في تناوله للمسيحية عن موضوع التوحيد كمنطلق أساسيناقدش من خلاله عقائد النصرانية مسجلا موقفه منها -وقد سبق إيضاح ذلك- والملفت للإنتباه أن القرآن الكريم أخذ منطوق الدعوى التي تدخلفي باب الشرك بالله عامة، ثم تناولها بوجه خاص معنسبتها إلى أصحابها.

وكان من بين أهم الأباطيل التي عرض لها القرآن الكريم، وفصل فيها، هي دعوى الولد له- تعالى عن قولهم علوا كبيرا- التي يشرك فيها اليهود والنصارى ومشركو العرب، وهي ضلالة واحدة وإن اختلفت صورها، فاليهود يقولون: عزيز ابن الله، والنصارى تقول: المسيح ابن الله، ومشركو العرب كانوا يقولون: الملائكة بنات الله.

والقرآن يتناول هذه الضلالة فيفندها على نحو يماثل ما يفند به ضلالة الشرك. لأنها شرك في الحقيقة، وإن اتخذت صورة محددة، هي نسبة الولد لله سبحانه وتعالى¹: ﴿وجعلوا لله شركاء الجن وخلقهم﴾،

﴿وخرقوا له بنين وبنات بغير علم﴾، ﴿سبحانه وتعالى عما يصفون﴾، ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (101)﴾ [الأنعام: 101].

وقد أبرز القرآن الكريم في سياق دعوى الولد لله - تعالى عن قولهم- مقالات الكفر التي أعلنها النصارى مخالفين بها عقيدة التوحيد المرجعية، وهو قولهم بأن عيسى ابن مريم هو الله، كما فوضت إليه الإحياء، والإمامة، والخلق، والتدبير، وخولت له حساب الخلائق يوم القيامة².

¹ محمد قطب: منهج علم التوحيد، ج1، ص 75.

² محمد الكتاني: ثقافة الحوار في الإسلام من التأسيس إلى التأصيل، ص 158، ومحمد بن عبد الله السحيم: مسلمو أهل الكتاب وأثرهم في الدفاع عن القضايا القرآنية، ص 54-56.

و أول ما يثير الإنتباه في القرآن الكريم إزاء نقده للنصارى، هو تشخيصه العلة التي أوصلتهم إلى الإنحراف عن التوحيد، مخاطبا أهل الكتاب في قوله: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْفَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ﴾ [النساء: 171].

فاليهود غلت في حط المسيح عن منزلته، حيث جعلته مولودا لغير رشدة، وغلّت النصارى في رفعه عن مقداره حيث جعلوه إلهًا¹.

وقد أجمع المفسرون في وقوفهم على معنى الآية فهي الله تعالى النصارى عن الغلو في الدين على اعتبار أنه الآفة التي ينبغي تجنبها للرجوع إلى الحق، وجاء في تفسير ابن كثير حول هذا النهي: " أن لا تجاوزوا الحد في اتباع الحق، ولا تطروا من أمرتم بتعظيمه فتبالغوا فيه حتى تخرجوه عن حيز النبوة إلى مقام الإلهية، كما صنعتم في المسيح وهو نبي من الأنبياء، فجعلتموه إلهًا من دون الله، وما ذلكم إلا لاقتدائكم بشيوخ الضلال الذين هم سلفكم ممن ضل قديما: ﴿وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءٍ السَّبِيلِ ٧٧﴾

[المائدة: 77] أي: وَخَرَجُوا عَنْ طَرِيقِ الْإِسْتِقَامَةِ وَالْإِعْتِدَالِ، إِلَى طَرِيقِ الْعَوَايَةِ وَالضَّلَالِ.²

فالقرآن الكريم اعتبر ظاهرة الغلو عند النصارى سببا بشريا أدى إلى الإبتداع عن دين الله، فكان ثمرة ذلك قولهم: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهَهُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ (30)﴾ [التوبة 30].

وقد أبرز القرآن في سياق نقد مقالات الكفر التي أعلنتها النصارى من خلال عقيدة التوحيد المرجعية الإختلال والفساد الذي يحيط بعقيدة النصارى، ومن ذلك:

قول الله جل وعلا:

﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ (72)﴾

¹ محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ط3 (بيروت: دار الكتاب العربي، 1407 هـ) ج2، ص53، وج4، ص63، ومصطفى بوجمعة: المنهج النقدي، ص72.

² ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج3، ص159.

لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (73) أَفَلَا يَتُوبُونَ إِلَى اللَّهِ وَيَسْتَغْفِرُونَهُ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (74) مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ انظُرْ كَيْفَ بُيِّنَ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ انظُرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ (75) ﴿ [المائدة: 72-75]

وقوله تعالى: ﴿ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ (31) ﴾ [التوبة: 31].

فالتوحيد هو الوظيفة الرسالية التي وحدت بين جميع الرسل والأنبياء بالرغم من تباين الأزمان واختلاف البيئات، ولذلك لم يكن سيدنا عيسى عليه السلام بدعا من هؤلاء، بل دعا بدعوتهم إلى التوحيد، وأخلص ووفى لهذا المبدأ إلى أن توفاه الله¹، قال الله عز وجل مبينا هذه الحقيقة:

﴿ وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالِ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ (116) مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ اعبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (117) إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (118) قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمٌ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (119) ﴾ [المائدة: 116-119].

ويبدو من خلال هذه الآيات أن القرآن لم يكتف بوصف النصارى بالكفر والشرك الذي هو خروج عن التوحيد المرجعي والذي قامت عليه دعوة الرسل، بل إنه ينقل اضطرابهم واختلافهم في أقوالهم مما يؤكد مدى اللبس والغموض الذي يتخبط فيه هؤلاء²، فيذكر ابن كثير قائلا: " والنصارى من جهلهم ليس لهم ضابط ولا لكفرهم حد بل أقوالهم وضلالهم منتشر، فمنهم من يعتقد إلهًا، ومنهم من يعتقد شريكا، ومنهم من يعتقد ولدا، وهم طوائف كثيرة لهم آراء مختلفة،

¹ عبد الحليم آيت أمجوس: حوار الأديان، ص 656.

² مصطفى بوجمعة: المنهج النقدي، ص 73-74.

وأقوال غير مؤتلفة"¹.

وقد حافظ أتباع المسيح الأوائل على التوحيد زمنا يسيرا، فورثوه لمن حافظ عليه من خلفهم، كما تصدوا لحركة "بولس" الذي يعتبر المؤسس الحقيقي للمسيحية الحديثة، وهو إن لم ير عيسى قط، ولا سمعه يبشر بين الناس، إلا أنه أوتي قوة عقلية، وكان شديد الإهتمام بحركات زمانه الدينية، فنقل إلى المسيحية كثيرا من أفكارهم، ومصطلح تعبيرهم واستغل اضطهاد الرومان للموحدين، فواصل نشر مبادئه إلى أن أصبحت المعتقد الرسمي للمسيحية². وترتب على ظهور بولس وانتشار دعوته إفرازات خطيرة جدا في الديانة النصرانية، حيث ظهرت المذاهب والأقوال المختلفة، والمتباينة في المسيح وديانته³.

كما ساعدت عوامل تاريخية على انتشارها بين المسيحيين، من بينها الإضطهاد الذي مورس ضد الموحدين، إلا أنه لم يجل دون استمرار التوحيد، لذلك حفظ لنا التاريخ ذكر عدد من الفرق النصرانية الموحدة في مراحل زمنية مختلفة، كالأرتيمونيون⁴ (Artemonites)، والأريوسية⁵ Arianisme، والدوناتيون⁶ Donatistes، وغيرها كثير من الفرق⁷، وأيضا من رجالات الفكر المسيحي الذين أخلصوا لمبدأ التوحيد وحافظوا عليه عبر التاريخ إلى أن ظهرت للموحدين في هذا العصر مؤسسات وكنائس ومنشورات تبين عقائد هذه الفئة وشعائرها. وهي تؤكد علة وحدانية الله تعالى وبشرية المسيح عليه السلام وتميزه بالرسالة، والطعن في موثوقية الكتاب

¹ ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج1، ص591.

² أحمد شلبي: مقارنة الأديان، المسيحية، ط8 (د.ب: مكتبة النهضة المصرية 1984م) ص113-115.

³ اسماعيل عبد المعين، وقطبه عبد الرحمان: مقارنة الأديان بين موريث بوكاي، ووليم كامل ط1، (القاهرة: دار الإمام البرهاري 1435، 2014 م) ص50، وانظر في هذه المذاهب: تثبيت دلائل النبوة للقاضي عبد الجبار، عبد الكريم (ش) ج1، وعبد الحليم آيت أمجوض، حوار الأديان، ص657-658.

⁴ عوض رمسيس: الهرطقة في الغرب، ط1 (القاهرة: مؤسسة سينا للنشر 1997م) ص79.

⁵ ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة: زكي نجيب محمود وآخرون، دط (بيروت: دار الجبل 1408هـ-1988م) ص11، ص392.

⁶ الطهطاوي محمد عزت، الميزان في مقارنة الأديان، ط2 (دمشق: دار القلم، 1423هـ 2002م) ص139، وديورانت: قصة الحضارة (ش)، ج12، ص137-138، ورمسيس عوض: الهرطقة في الغرب، ص79.

⁷ عن الفرق الموحدة أنظر: إينو كباول: تطور الإنجيل ترجمة: أحمد إيش، ط1 (بيروت: دار قتيبة 1424 هـ-2003م) ص33، والمصدر نفسه، الهرطقة في الغرب، ص79، وص59 وما بعدها.

المقدس لاحتوائه على الخطأ¹.

إن طريقة النقد التي سلكها القرآن الكريم في تقويم الإعتقاد لدى النصارى طريقة مزدوجة الجوانب بين التذكير بأصل دعوة عيسى عليه السلام، وبين تفصي حقيقة الدعاوي التي أثرت حول طبيعته وتأليهه، وسرد الأحداث التاريخية الصحيحة بأسلوب القصص القرآني، كما أنه لم يكن بعيداً عن عرض البراهين العقلية لتدعيم الحق وبيانه، فنجد في معرض الاستدلال على فساد دعوى الألوهية في عيسى يوظف دليل القياس: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ ۗ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ۝٥٩﴾ [آل عمران: 59]، ونظراً لأهمية مبحث التوحيد في الحوار الديني، وتوجيهه للمسلمين نحو العمل بمقتضى الأمر القرآني بدعوة أهل الكتاب إلى الكلمة السواء في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ (64) [آل عمران: 64].

دعوة للتعاون من منطلق الدين، والتأسيس له من قاعدة مشتركة، هي وحدة التوجه لإله واحد ونبذ الشرك، والالتزام بذلك في سبيل تحويله إلى واقع حي، فيصبح الدين منطلقاً للحوار والتعاون، إلى جانب كونه موضوعاً للحوار، من أجل بعث جديد للإنسان².

فتكون الإجابة على الإشكاليات المحتملة، بالرغم من كثرتها، تقول عند إمعان النظر إلى مبدئين ضروريين اقترحتهما آية الكلمة السواء في كل حوار مع أهل الكتاب³، أولهما:

وحدانية الله تعالى، وثانيهما: وحدة الإنسانية، وهما يفتحان على مساحات مشتركة بين الدينين، يمكن أن تسعف على نحو مباشر أو غير مباشر في مواجهة تحديات الحضارة الحديثة⁴.

ونظراً لكون المسيحية الشرك الأولى للمسلمين، الأقرب مودة إليهم بشهادة القرآن، والطرف

¹Chiff reed. Unitarian who is ? (London: Printed version Published The Lindsey Press.. 1999) P5-6.

² عبد الحليم آيت أمجوز: حوار الأديان، ص 650.

³ المصدر نفسه، ص 25.

⁴ المصدر نفسه، ص 25.

(ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون) المائدة: 82.

المبادر عادة في ظاهرة الحوار المعاصر¹.

ولهذا تسع الكلمة سواء اليوم كل النصرارى بمللهم المختلفة، كما تسع أهل القبلة جميعا بفرقهم ومذاهبهم المختلفة ما دام الجميع يقر بتوحيد الله تعالى بغض النظر عن فلسفات التوحيد المختلفة²، بين الطرفين كأرضية مشتركة في المنهج وليس في الموضوع، لأن الحوار يهتم بعد ذلك بالبحثفي الحقيقة، حقيقة التوحيد بضوابطه القرآنية لثبوت مصداقيته عن طريق الوحي، والوصول إلى الجواب المقنع عن طريق تبادل وجهات النظر، وهذا المنهج يكشف عنه القرآن الكريم من خلال تأصيله للحوار مع أهل الأديان عموما والنصارى على وجه الخصوص.

3- موضع التوحيد من قضايا الحوار المعاصر:

أثارت قضية التوحيد عند أهل الكتاب جدلا في أوساط الحوار الإسلامي المسيحي خصوصا، أقت بضلالها على الأحكام المتبادلة والعلاقات، بحيث يعتبر بعض مفكري المسيحيين أنفسهم موحدين غير مشركين بالمعنى الوثني الذي عرفته شبه الجزيرة العربية أثناء نزول القرآن، وانظر للكلام الخطير الذي يدلي به الأب القمص فيلوثاوس فرج بقوله: "والذين يحاولون أن يتهموا المسيحيين بالشرك وعدم التوحيد، إنما يخرجون عن روح القرآن الكريم، فالمسيحية هي ديانة التوحيد بل هي الأصل في التوحيد، والإسلام فرع يؤكد التوحيد، فهل يفتخر الفرع على الأصل؟ لقد دخل الإسلام مع المسيحية في خندق واحد وانبرى يدافع عن العقيدة المسيحية مثلما تدافع عنها المسيحية، وكان رفضه للتثليث المبتدع تعليم واضح ورد قوي فاضح لهذه المهرطقات، التي لاقت مكانا في شبه الجزيرة العربية وسط جماعات كانت بعيدة عن مراكز الفكر والتعليم..."³، وهذا يكشف عن الوجه الجديد للحوار الغربي، الذي غير ثوبا جديدا لكنه لا يزال يحتفظ بالأهداف القديمة، التي تنظر

¹ المصدر السابق، ص 651.

² عبد الحليم آيت أمجوز: حوار الأديان، ص 659.

³ الأب القمص فيلوثاوس: الود والإحترام بين المسيحية والإسلام ط1 (القاهرة: مكتبة مدبولي 2008م) ص153، أنظر كيف يؤول القرآن ويفترى على الإسلام ليجعله دين متفرع عن المسيحية، ورسالة محمد ما هي إلا دليل لتأييد التثليث وتأكيد صحته، ونقض التحريف في نصوصها مستشهدا على ذلك بنصوص قرآنية مؤولة لصرها عن دلالتها الصحيحة، وعبارات مقتضبة من بعض التفاسير ليوهم على مصداقية موافقه، كما احتوى هذا الكتاب على أفكار خطيرة صاغها صاحبها بصوغ المسيحية باسم الود والإحترام.

للإسلام بمنظر الإختزال والإحتواء، وبدل الطعن المباشر في عقائده وشرائعه، تحول إلى استعطاف المسلمين وكسبهم إلى الصف المسيحي باستخدام وسائل إسلامية كالقرآن، والتوحيد الإسلامي، لصالح التبشير المسيحي بدعوى الجمع بين الدينين، إذا فهي "مقاربة بين الشرق والغرب، لأن للتقليدين أهميتهما في فهم سر الله والتعبير عنه تعبيرا لاهوتيا مناسباً، فلا مكان اليوم لحديث واحد فقط عن الله، بل إن تعددية الأحاديث والتعابير والصيغ اللاهوتية أمر ضروري اليوم. لذلك تتسم مقاربتنا بالروح المسكونية التي تستمع إلى رأي الآخر، وتدبجه مع رأي "الذات" في ائتلاف جديد بين "الذات" و"الآخر"...¹ على حد تعبير الأب فاضل سيداروس الذي يجعل من العلم بالإله سرا لا متناهياً يخضع للعقل ليكشف أبعاداً وأعماقاً ومعاني لا حد لها²، ليفسح المجال أمام الصيغ البشرية، بل ويذهب إلى أبعد من ذلك ليعرض تفاضل سر الثالوث الأحد على التوحيد الإسلامي كما قرر ذلك³. وعلى ذلك تسقط الضوابط الشرعية للألوهية، كما تختزل الفوارق بين التوحيد والتثليث، وأهمها دعائم التوحيد والوحدانية التي ترفض أن يكون لله شريكا كما بينها القرآن. وهذه الوجهة لها من الخطورة بمكان على المسلمين ممن ليس لهم اطلاع على طبيعة القرآن، والسنة، والتوحيد، وسيرة الرسول ﷺ، وهذا يدعو إلى ضرورة توجيه الحوار وجهة صحيحة من طرف علماء عارفين بالأصول المرجعية، ومسلحين بالمعارف التي تتداخل بعلم الدين المقارن، ومنها المعارف المسيحية لأنها تؤسس لفكر وأهداف المخاطب، ومتمرسين على طرق الحوار ومناهجه الجديدة.

كما تختلف الآراء في الأوساط العلمية الإسلامية بهذا الصدد، نظرا للمكانة الخاصة التي خص بها أهل الكتاب في التشريع الإسلامي بالرغم مما توحى إليه بعض الآيات من وصف بعض طوائفهم بالكفر والشرك، ويزيد الإشكال تفريعاً وجود طائفة من النصارى حافظت على التوحيد عبر تاريخ النصارى⁴.

¹ الأب فاضل سيداروس: سر الله الثالوث - الأحد، محاضرات أُلقيت في كلية العلوم الدينية (معهد الدراسات اللاهوتية سابقاً،

السكاكيني بالقاهرة) ط2 (بيروت: دار المشرق، دت) المقدمة ص9.

² المصدر نفسه، ص13.

³ المصدر نفسه، ص101.

⁴ عبد الحليم آيت أمجوز: حوار الأديان، ص655.

فعمد بعض الباحثين من الجانب الإسلامي اليوم إلى تأويل الآيات المتعلقة بأهل الكتاب، بقصد إخراجهم جميعاً من دائرة الشرك إلى دائرة التوحيد¹.

وعندها يصبح لا تعارض بين التثليث والتوحيد ماداماً يتفقان على عبادة إله واحد-على مذهب هؤلاء-، فبينما تقر الفلسفة اليونانية أن الكامل كامن في الواحد، واليهودية والإسلام هما بهذا المعنى متأثران بهما، يقر الوحي المسيحي بأن الكامل كامن في العلاقة الجدلية، وهي علاقة ائتلاف تجمع بين الواحد والكثير².

والأدهى من ذلك أن تمتد أيدي هؤلاء إلى القرآن للإستدلال على الثالوث بنصوصه، ويجسر صاحبها على عنونة مقطعاً من كتابه بـ " التثليث والتوحيد في الإسلام " ويستشهد فيه بما جاء في كتاب الفتوحات من عجز النظر الفكري عن إدراك ذات الله تعالى " لهذا يعتبر المسيحيون أن التثليث سر إلهي ولا يقدر أحد أن يقول به إلا بالروح القدس... ولقد تحدث الإسلام عن الله بما يتفق مع المفهوم المسيحي للوحدانية والثالوث، فهناك إيمان بالتعدد في الوحدة، وفيها تعدد الصفات وتعدد الأسماء، وتعدد الخواص، كما يتحدث القرآن عن الله بصيغة الجمع، ويأتي في القرآن الكريم في سوره ونصوصه حديث عن التثليث المسيحي بصورة ضمنية³. ونحن نسمع بهذه الدعوى ومثيلاًها ترفع اليوم في موضوع الحوار كما أن النبي قد لا يكون معصوماً، والمعاد قد يكون روحياً، والصلاة قد تصبح مختلفة في هيئتها وعدد فرائضها وركعاتها... إلخ، والصوم والحج والزكاة كذلك، قد تصبح مختلفة في تفاصيلها، ما دام أن مبدأ الثبات لا يسجل سوى المبدأ دون التفاصيل، الأمر الذي يضع التفاصيل في صف المتحول وغير المقدس، ويجعله ولو نظرياً قابلاً للتغيير. وهذا يجعل من العبث أن يكون للثواب المرجعية امتلاك القدرة على حفظ المنظومة العقائدية التشريعية المفاهيمية للإسلام من التحول، والذوبان في وسط مجتمعات مختلفة بأديانها، وثقافتها، وقيمها⁴. مما يؤكد على ضرورة المحافظة على التوحيد في جوهره الصافي لمنع تردي عقيدة التوحيد إلى أي صورة من صور الشرك

¹ محمد حسين فضل الله: في آفاق الحوار الإسلامي المسيحي، ص 292.

² الأب فاضل سیداروس: سر الله الثالوث - الأحد، ص 101-102.

³ فيلوثاوس فرج: الود والإحترام بين المسيحية والإسلام، ص 157-158.

⁴ زوهير بيطار: حوارات حول فهم النص وقضايا الفكر، ط 1 (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع 1425هـ-2004م) ص 20.

والوثنية، والدفاع عن العقيدة كما فعل السلف الصالح لصد محاولة تميمها داخل دعوات باطلة تجرّها إلى الذوبان. خاصة إذا جاءت من أتباعها، وذلك بطريقة السلف أنفسهم لأنها طريقة موضوعية ذات أسس علمية ومنهجية، تعتمد على النصوص الشرعية الموثقة¹ في إثبات أصل التوحيد، كما حده الشرع مخاطبا في ذلك الفطرة والعقل وهذا الأصل الذي يمثل مقصدا من مقاصد الأنبياء ثابتا لا يتغير بتغير الزمان والمكان.

و لعل هؤلاء تجاهلوا كون الحضارة الإسلامية حضارة إيمانية بالدرجة الأولى، قامت على عقيدة التوحيد التي ربطت الجانب العقدي الروحي بالجانب العملي الأخلاقي سعيا لمرضاة الله، فانعكست آثارها على النفوس، واستطاعت أن تجمع بين الإيمان الصادق العيش على الفضيلة. مما وضع تمايزا للحضارة الإسلامية عن سبقتها من الحضارات، وهذا التمايز تشكل وفقا للعقائد والإيديولوجيات التي تبقى من الفوارق الفاصلة بين المجتمعات. وتكشف المقارنة بين تاريخ الأديان والحضارات تميز الإسلام بمحاصيتين كفلت بقاءه وامتداده:

1- أن أصوله لم تمتد إليها يد التحريف.

2- بالرغم من انحسار تيار الحضارة الإسلامية في فترات متقطعة من تاريخها، إلا أن الإسلام كعقيدة وعبادات وشرائع ظل يحيا في أفئدة المسلمين، وتظهر فعاليته على أيدي حركات المصلحين، والعلماء الذين لم يخل منهم عصر من العصور قط، وحتى عندما كان يحتفي الإسلام كنظام سياسي يبقى فعالا على أيدي علماء المسلمين وفقهائهم².

كما أن توجه الحضارة الإسلامية نحو العالمية وواجب الدعوة إلى الحق، يفرض التأسيس لهذا الجانب من خلال الحوار، ويصبح بالتالي الدافع المباشر للتواصل مع الآخرين. وقد تمكن الإسلام من خلال عقيدة التوحيد تخلص العقول والنفوس من أدران الشرك والمعتقدات الباطلة، ولننظر كيف فك القرآن الحكيم العقول من أسر أغلال الشرك والوثنية، وحضها على النظر في ملكوت السماوات والأرض، ودفع المسلمين إلى معرفة أسرار الكون ودراسة عالم الطبيعة من قوانين، موضحا أنها مخلوقات أدنى من الخالق المستحق للعبادة وهي مسخرة للإنسان، فازدهر علم الفلك عند المسلمين

¹ مصطفى حلمي: السلفية بين العقيدة الإسلامية والفكر الغربي، ص6.

² مصطفى حلمي: السلفية بين العقيدة الإسلامية والفكر الغربي، ص15.

إزدهارا منقطع النظير لتوجيه القرآن والحث على النظر في ملكوت السماوات والأرض، ليلمسوا قدرة الخالق جل شأنه وعظيم تدبيره، فيدعو لعبادته وحده دون شريك¹.

مما يؤكد على ضرورة التأسيس للحوار من منطلق العقيدة، لبحث التمايز، والإختلاف بين الشعوب، سعياً للوصول إلى الحقيقة التي تجزم بالفوارق الموضوعية بين التوحيد والتثليث في نطاق أرضية مشتركة لعبادة إله واحد. وعلى هذا المبدأ قام الحوار الإسلامي المسيحي من خلال نصوص القرآن، ومنها قول الله عز وجل:

﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴾ (64) [آل عمران: 64]، وهذه الآية توضح بعد الهوة بين تتاليه الإنسان والشرك وبين أفراد الله بالعبادة دون سواه، فيصف القرآن الكريم موقف النصارى في ألوهية عيسى بالعلو والتطرف واستحقاق العذاب الأليم ﴿ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا ﴾ (171) لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَمَنْ يَسْتَنْكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا ﴾ (172) فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ وَأَمَّا الَّذِينَ اسْتَنْكَفُوا وَاسْتَكْبَرُوا فَيُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَلَا يَجِدُونَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴾ (173) [النساء: 171-173]².

و ما نقض هذا المبدأ من دعوات فهو خارج عن ساحة التوحيد إلى الشرك والكفر بصريح نصوص القرآن. لهذا أراد أصحاب هذا الإتجاه من اليهود والنصارى أن تعقد مؤتمرات متتابعة باسم " التقريب بين الأديان " و " وحدة الأديان " و " والتآخي بين الأديان " و " حوار الحضارات " وفي ظل " النظام العالمي الجديد " الذي يهدف إلى بث الكفر والإلحاد وطمس معالم الإسلام، جهرت اليهود والنصارى بالدعوة إلى التجمع الديني بينهم وبين المسلمين، وبعبارة أخرى: " التوحيد بين الموسوية

¹ المصدر السابق، ص 98-99.

² عبد الله علي سمك: المدخل لدراسة الأديان، ص 957.

والعيساوية، والمحمدية" باسم " الدعوة إلى التقريب بين الأديان"، "التقارب بين الأديان"، ثم باسم " نبد التعصب الديني"، ثم باسم "الإخاء الديني" ولأجل ذلك تم فتح مركز بمصر باسم " مجمع الأديان"، وأخرجت هذه الدعاوي شعارات كالإبراهيمية، ووحدة الدين الإلهي، والمؤمنون متحدون، والتعايش بين الأديان، والعالمية، وتوحيد الأديان... وغيرها¹. وهذه دعوة إلى ردة شاملة عن الإسلام، لأنها تصطدم مع بديهيات الاعتقاد، وتنتهك حرمة الرسل، والرسالات وتبطل ختم النبوة والرسالة بمحمد ﷺ، وتبطل صدق القرآن، ونسخه لجميع ما قبله من الكتب².

على خلاف من يحرص من دعاة الحوار على أن يكون الإنطلاق من الإحترام المتبادل والتسليم بمبدأ الاختلاف، وحرية، دون انشغال بمسائل الاعتقاد³. من هذا المنطلق يرى البعض أن القضايا اللاهوتية التي تتعلق بالله تعالى، وتوحيده، وطبيعة السيد المسيح ومسألة التثليث، هي قضايا فكرية لا تصلح إلا أن تكون موضوعا لحوار علمي دقيق⁴، لأنها تمثل قواعد أساسية في فكر الأديان السماوية على وجه الخصوص، ثم هي من منظور آخر قضايا حادة وحساسة تستوجب مواجهتها بمسؤولية كبيرة، كما يرى هؤلاء أن حركة الواقع الراهن تتطلب إدراجها في مرتبة ثانية بعد القضايا والإهتزازات الشائكة التي لها تأثير كبير على هذا الواقع⁵، إذ من شأن التذكير بمناقشة القضايا العقدية في إطار الحوار بين الأديان أن يساهم في الخلافات بين أطرافه، مما يؤثر سلبا على سيرورة هذا الحوار. من هذا المنطلق يرى البعض أن القضايا اللاهوتية التي تتعلق بالله تعالى وتوحيده، وطبيعة السيد المسيح، ومسألة التثليث، هي قضايا فكرية لا تصلح، وهذه الرؤيا على خطئها فهي لا تعترف بالفوارق وتمايز المختلفين، والتي تبقى أسباب دافعة للحوار الموضوعي.

و من المؤسف أن نرى من المسلمين من ينساق إلى هذا الرأي معتقدا عدم جدوى الإهتمام

بمذه المسائل مبررا ذلك بقوله:

¹ المصدر السابق، المدخل لدراسة الأديان، ص 963-964.

² المصدر نفسه، ص 964، وعن دعوى النصارى بإبطال نسخ القرآن للإنجيل والكتب المقدسة، أنظر: الأب فيلوثاوس فرج: الود والإحترام بين المسيحية والإسلام، ص 67-70.

³ عبد الحليم آيت أمجوز: حوار الأديان، ص 370.

⁴ المصدر نفسه، 370.

⁵ السيد محمد حسين فضل الله: في آفاق الحوار الإسلامي المسيحي، ص 47.

" لا أحبذ إجراء حوارات دينية تتصل بالعقائد الأساسية لأصحاب الديانات السماوية وذلك

لسببين:

-أولاً لحساسية هذا الموضوع بشكل لا يمكن إنكاره، الأمر الذي قد يؤدي إلى مزيد من التباعدين أتباع الأديان المختلفة...

-ثانياً لأن الحوار حول العقائد لن يؤدي إلى نتيجة، فكل أصحاب دين لن يتخلوا عن عقائدهم الأساسية¹. وهذا لا محالة سيثقل حركة الدعوى لدين الإسلام وإشاعته بين الناس. وبالمقابل ينقض أصحاب هذا المبدأ في التأسيس للحوار المعاصر على المشترك الإيماني في الدعوة للشراكة بين الأديان الإبراهيمية، أو وحدة الأديان²، أو غيرها من المسميات. وهذه لعمرى عين القول بالحوار اللاهوتي الذي ينطلق من أصل التوحيد، لكنه يريد أن يجمع القضية تحت مسميات يختارها لصالحه، لإزالة الفوارق بين الدينين، وتنصيل أصحاب الحق من إشاعة دينهم والدعوة إليه"، وهذه الفكرة رغم أنها تبدو ظاهرة جديدة جاءت نتيجة للحوارات، والمؤتمرات المشتركة بين المسلمين والنصارى في العصر الحديث، إلا...أما فكرة قديمة، كانت تمثل أحد مواقف أهل الباطل في محاولاتهم صد الناس عن الحق³.

و القرآن الكريم نقل لنا من خلال آيات كثيرة سجلت ما كان من خلاف بين أهل التوحيد وأهل الشرك، والشاهد سورة الكافرون التي نزلت على النبي (ص) بعد مساومة قريش على عبادة آلهتهم سنة وعبادة الله سنة دعوة للشراكة، فتلى عليهم سورة الكافرون فيئسوا منه عند ذلك⁴. و في ذلك يقول ابن القيم -رحمه الله-:

" إن هذه السورة، سورة الكافرون تشتمل على النفي المحض وهذه خاصية هذه السورة، فإنها

¹ محمود حمدي زقروق: الإسلام وقضايا الحوار، ص99.

² خاصة الأديان الثلاثة اليهودية والمسيحية والإسلام، وترى أن الأديان كلها ذات أصول واحدة، ومتفقة في أهدافها وعقائدها وشرائعها، فلا خلاف في الحقيقة بين الأديان إلا في المظاهر والطقوس والعبادات. بسام العجك: الحوار الإسلامي المسيحي، ص417.

³ أحمد جود: علم الملل ومناهج العلماء فيه، ص366.

⁴ أنظر: علي بن أحمد الواحدي: أسباب النزول، عصام بن عبد المحسن الحميدان، ط2 (الدمام: دار الإصلاح، 1412هـ-1992م) ج1، ص467، وابن هشام: السيرة، ج2، ص10، والمصدر نفسه: علم الملل ومناهج العلماء فيه، ص367.

سورة براءة من الشرك كما جاء في وصفها، ومقصودها الأعظم البراءة المطلوبة بين الموحدين والمشركين " 1.

مما يؤكد بعد المسافة بين التثليث والتوحيد، ورفض القول بقرب المسيحية من دين الإسلام. لهذا أنكر القرآن الكريم هذه النسبة لأهل الكتاب حين أرادوا أن يعطوا وجه حق لديانتي اليهود والنصارى بدعوى صلتها بإبراهيم الخليل فقال تعالى: ﴿ ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما ﴾

و بالرغم من إبداء المستشرقين والمفكرين الغربيين لمواقف الإعجاب بمفاهيم التصوف الفلسفي، والإعتزالي، والتركيز عليها وإذاعتها، كمحاولة لجعل هذه المفاهيم تنحرف بالإسلام عن مفهومه الأصيل وفقد مقدراته الفائقة²، إلا أن هذه الدعوات تفقد قيمتها أمام صلابة التوحيد ونقاوته.

ثم إن التقويم العام لتاريخ العلاقات بين الأديان يفضي إلى القول بأن سوء تدبير الخلاف اللاهوتي كان عقبة في طرق حوار التعايش، في الغالب الأعم مما مضى، وهو ما يستند إليه حوار الأديان، إلا أنه مطلب صعب المنال بالنظر إلى ما يحمل كل دين من صورة التوسع، وتحقيق الخلاص للبشرية في صميم تصوره للكون والإنسان، لأن عددا من قضايا الخلاف الواقعي تؤول إلى خلافات عقديّة³.

ومعنى ذلك أن سوء إدارة الحوار في المجال العقدي لا يحقق الهدف المنشود من الحركة المعاصرة لحوار الأديان، وهو التعاون بين مختلف الديانات لتصحيح مسار الحضارة المادية، وإحياء الضمير الأخلاقي فيها⁴، وإعادة الإعتبار الحقيقي إلى القيم الإيمانية والفطرية في الإنسان، وجعل هذه القيم فاعلة ومؤثرة في الحياة ومؤطرة لها، وإنما يؤدي إلى عرقلة مسار الحوار بين الأديان ويجول دون استمرار تجربته ونجاحها، لأن بين الأديان مواضع اختلاف عميقة على مستوى العقائد لا يمكن تجاوزها لأنها تشكل أساس كل دين، ودعامة من دعائمه، ولا يسمح أبدا حتى في إطار الدين الواحد

¹ القرطبي: تفسير القرطبي، ج20، ص225، والمصدر السابق: علم الملل ومناهج العلماء فيه، ص367.

² أنور الجندي: أخطاء المنهج الغربي الوافد، دط (بيروت: دار الكتاب اللبناني، دت) ص82.

³ عبد الحليم آيت أمجوض: حوار الأديان، ص371.

⁴ المصدر نفسه، ص371.

بالإجتهاد فيها، إذ من شأن الاختلاف فيها إهمال أصل الدين.

فالعقبة في وجه الحوار الواقعي تكمن في سوء تدبير الخلاف اللاهوتي، وليست في الحوار العقدي في حد ذاته، وهذا التوجه يترتب عليه نتائج وخيمة، منها مسخ وإلغاء الطرف الآخر، وفيها حجر على العقول ومنعها من الحوار في أي مجال تفرضه روح التعاون والتعايش، وهذا لا يستقيم معه روح الإنفتاح الفكري، وحرية النقد المميّزة لهذا العصر¹، والتي أصبحت مطلبا طبيعيا وحقا من حقوق الإنسان، يسعى من خلالها في معرفة الحقيقة، والإيمان بها عن اقتناع، واختيار.

إذا الإنطلاق من أرضية التوحيد شرط أساسي للتأسيس لحوار معاصر، ورفض المسيحيين لهذا المبدأ محاولة لتميع القضية وصرفها عن هدفها المرجحى، لأن وراث العقيدة المسيحية الرسمية المعاصرين يرفضون وصفهم بالشرك، ويفلسفون عقيدة التثليث² على نحو يحاولون به البقاء في دائرة التوحيد، ويعتبرون أن الطوائف التي تحدث عنها القرآن الكريم، ووصفها بالكفر تارة وبالشرك أخرى لم يعد لها وجود اليوم³.

إلا أن المنهجية العلمية ترفض الإجمال في مواطن التخصيص، ذلك لأن واقع أهل الكتاب اليوم، بل وبعض المسلمين أيضا يشهد بوضوح على انعدام المرجعية المشتركة الموحدة، مما يجعل الحكم إجمالا بالشرك أو بالتوحيد على جميع طوائف أهل الكتاب أمرا منافيا للصواب، مجانباً لمقتضيات التمهيص العلمي، لذلك نهج القرآن الكريم منهجا عادلا بالحكم على كل طائفة بعد بيان فساد معتقدها، كما في قوله تعالى:

﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ [المائدة: 72]، وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثُ ثُلَاثٍ﴾

¹ المصدر نفسه، ص 370-371.

² على أنها ليست فقط حقيقة فلسفية، فعقيدة التثليث كما يشير معجم اللاهوت المسيحي هو لقاء مباشر بين الخليفة والإله الشخصي كما هو في جوهره، مهدي حسين التميمي: موسوعة مقارنة الأديان السماوية، ص 24.

³ السيد محمد حسين فضل الله: حوار في الفكر والسياسة والإجتماع، ص 339، نقلا عن عبد الحليم آيت أمجوض: حوار الأديان ص 655، وعن مذاهب التوحيد المسيحي كالسوسيانين والدوناتيين انظر: جعفر بن عبد الرحمان الحوالي: الموحدون من النصرى أصولهم، واقعهم، معاناتهم 27 شوال 2007_1428 midad.com، ومحمد العربي أوشين: التاريخ القديم للمسيحية في الجزائر 29 يوليو 2017 hoggao.org، يوم 15/06/2019.

[المائدة: 73]، وقوله تعالى: ﴿لَيْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتُلُونَ آيَاتِ اللَّهِ عِزًّا أَلِيلٍ وَأَلِيلٍ وَهُمْ يَسْتَحْذُونَ﴾ [آل عمران: 113]¹.

ولما كان التوحيد هو أساس دين الله من لدن سيدنا آدم إلى يوم القيامة، فإن القرآن الكريم يقرر هذه الحقيقة مصدقا لما بقي من الآثار الدالة على التوحيد في عقائد أهل الديانات السماوية، وفي سلوكات بعض طوائفهما، ومنبها على ما أصابها من تحريف وتبديل وتغيير، ما أنزل الله به من سلطان².

و هذا لا يعني مقاطعة الحوار مع المخالف، لأنه ضرورة دينية تفرضها طبيعة الإسلام في أوقات قوته وضعفه، كما تفرضها روح العصر، بل المطلوب هو تشكيل هيئات ومؤسسات تهتم بتكوين علماء ودعاة واعين بهذه المزالق، وعلى القدر المطلوب من الكفاءة العلمية -التي تؤهلهم لتمثيل الإسلام- لتوجيه الحوار لصالح الدعوة الإسلامية -خاصة أن الحوار الغربي يوجه اليوم لخدمة التبشير، لأن الغرب في موضع الفرض والإملاء لتفوقه في مجال العلم والتكنولوجيا-

و هذا لا يتم إلا عن طريق العلم الذي يبقى أداة فاعلة ووسيلة حاسمة لفرض الآراء، لأن الأمة الإسلامية لم تهزم إلا عندما فقدت مقدراتها المعرفية والدينية، وبدلا من أن تكون قائدة للإنسانية أصبحت منقادة للتبعية الغربية تحت مسميات كثيرة كالعالم الجديد، والإبراهيمية، والأخوة الدينية...، وكأن المسلم " ناسيا أو جاهلا أن الحوار عملية حضارية إسلامية امتدت على مدى أربعة عشر قرنا من الزمان في صورة منظمة تحكمها قواعد واضحة، ومبادئ ثابتة، وأصول مستقرة " ³، معززة بمعرفة الطرف الآخر ديننا، وثقافة، وفكرا، وفلسفة، وحضارة، ونظما، معرفة جيدة، وقد كان هذا دافعا للفكر الإسلامي في الإهتمام بالمجتمعات الدينية والبحث في هذه الجوانب، ونقلها من خلال كتبهم التي حفظت لنا نماذج كثيرة في هذا الجانب، ومنهم "البيروني" على سبيل المثال الذي

¹ عبد الحليم آيت أمجوض: حوار الأديان، ص 655.

² المصدر نفسه، ص 655.

³ دين محمد محمد ميرا: مقالات في المنهج، ص 175.

نقل لنا عن المجتمع الهندي الكثير من هذه الجوانب، وقد نجح في تقديم صورة صادقة للقيم الروحية الهندوسية، ولما أنجزوه في مجال التفكير الفلسفي، ومساهماتهم في مختلف فروع المعرفة، شارحا، ومناقشا ومصوبا لما كان يعرضه، فلم يكن مجرد ناقل. كما تعلم اللغة السنسكريتية ليحسن النقل عنهم، ولم يكن ذلك بالعمل الهين بل كان حصيلة جهد، ومشقة ألزمته العيش بينهم ثلاثة عشر عاما، استحق بها أن يلقب بعالم الأنثروبولوجيا عن جدارة¹. أما هذه المواقف في العالم الإسلامي اليوم فقد بدت هزيلة لضعف هذا الجانب.

واليوم نحن مطالبون بالعودة إلى القرآن الكريم، والسنة النبوية كأصل مرجعي نستنبط منه المناهج ونستقرأ التاريخ، لنستخلص منه القواعد والمعايير التي قررها في باب الحوار الذي انطلق من مفاهيم أصل فيها الدعوة إلى الأرضية المشتركة، على قاعدة التوحيد المشروط بإخلاص التوجه لله، وإسلام العبد له دون سواه، ضمن معايير حددها الوحي لاختزال أي دعوى تنقض هذا الأصل أو تقوض أحد دعائمه، لأنها عندئذ تخرج من ساحته لدعوى الشرك والكفر، ويبقى هذا مطلباً ضرورياً للإسلام كدين عالمي وحضارة قائمة، يكون فيها للحوار الدور الكبير في إعادة صياغة العلاقات الإنسانية بين المجتمعات البشرية في العالم. دون أن نقصي المناهج والوسائل الحديثة التي يستمد منها الحوار استمراريته تماشياً مع المخاطب ومراعاة للعصر، فالمناهج في العصر الحديث قد تطورت وتقدمت عما كانت عليه من قبل، وقد يكون المنهج في القديم والحديث واحداً، لكن وسائله تطورت تطوراً كبيراً، بالإضافة إلى ظهور مناهج جديدة لم تكن معروفة من قبل²، مما يستلزم الاستفادة منها لتطوير آليات علم مقارنة الأديان من خلال الجمع بين التراث وما أفاده علماء أعلام لهم السبق في هذا الميدان، وبين ما استجد من دراسات في هذا الميدان تحقيقاً للنظرة العلمية الواعية.

والسؤال الذي يطرح نفسه في حوار الطرف الإسلامي مع الطرف المقابل المسيحي هو: هل الحوار الديني في جانبه التطبيقي التزم أصحابه بتمحيص عقائد النصارى بالمعايير الذاتية التي أصل لها القرآن، أم اكتفوا بإقرارهم بالتوحيد المطلق بغض النظر عن طبيعته وفلسفته التي قد تقف على طرفي

¹ أنظر كتابه: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة، وقد ترجم هذا الكتاب إلى لغات كثيرة منها الإنجليزية والإيطالية. عبد الله علي سملك: مدخل لدراسة الأديان، ص712.

² دين محمد محمد ميرا: مقالات في المنهج، ص81.

نقيض مع التوحيد الإسلامي؟

ولكي تكون الإجابة موضوعية رأينا أن نأخذ نماذج لطبيعة المعالجة لهذا الموضوع من طرف أصحاب الردود، وسجلنا مواقف هؤلاء وهم: الباقلاني، والقاضي عبد الجبار، وابن تيمية فيما يلي:

- يبحث الباقلاني عن المسلمات العقلية للإطاحة بعقيدة النصرى، ويرى شبهة ذلك في عدم التفريق بين الحدوث والقدم، " فلما لم يجوز أن يكون القديم سبحانه من جنس شيء من المخلوقات، لأنه لو كان كذلك لسد مسد المخلوق، وناب منابه، واستحق من الوصف لنفسه ما يستحقه ما هو مثله لنفسه، فلما لم يجب أن يكون القديم سبحانه محدثا والمحدث قديما، ثبت أنه لا يجوز أن يكون القديم سبحانه مؤتلفا مجتمعا "1. وعلى فساد هذه النتيجة فالباقلاني يلزمهم التركيب الذي يستوجب قيام الصفات بكل جزء على شرط " أنه لو كان القديم سبحانه ذا أبعاد مجتمعة، لوجب أن تكون أبعاضه قائمة بأنفسها ومحملة للصفات، ولم يخل كل بعض منها من أن يكون عالما قادرا حيا، أو غير حي ولا عالم ولا قادر، فإن كان واحدا منها فقط هو الحي العالم القادر دون سائرهما، وجب أن يكون ذلك البعض منه هو الإله المعبود المستوجب للشكر دون غيره، وهذا يوجب أن تكون العبادة والشكر واجبين لبعض القديم دون جميعه وهذا كفر "2، لما فيه من خروج على أصل التوحيد على ما بيناه في الدلالة على إثبات الواحد، وليس يجوز أن يكون صانع العالم محدثا ولا شيء منه، فوجب استحالة كونه مؤتلفا3، مما يثبت بطلان ما هم عليه من التثليث. لأن المعايير الإسلامية التي توجب كون الله قديما يستحيل معها إثبات أن الله ثلاثة أقانيم.

-و يعتبر عبد الجبار العلم بالله علما ضروريا يقتضيه الدليل والنظر في الموجودات للإقرار بالخالق واستحقاقه للوحدانية4، التي تستوجب كون الخالق واحدا غير متعدد، له " صفات تجب له في كل وقت، وما يستحيل عليه في كل وقت، وصفات تجب له في وقت دون وقت، وبذلك يعلم

1 الباقلاني: التمهيد الاوائل في تلخيص الدلائل، تح: عماد الدين أحمد حيدر، ط1 (لبنان: مؤسسة الكتب الثقافية، 1407هـ-1987م) ص 222.

2 المصدر نفسه، ص 21

3 المصدر نفسه، ص 222.

4 عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ج1، ص 73.

المكلف أن من هذا حاله، لا بد من أن يكون واحدا لا ثاني له يشاركه بما يستحق من الصفات، نفيًا وإثباتًا على الحد الذي يستحقه" ¹. وهذا ينفي عنه التركيب والتعدد الذي يلزم النصارى لدعوى التثليث، لأن علم التوحيد يبطل هذا الأساس لوجوب القدم، فكان تقرير عبد الجبار لذلك على " أن ما قدمنا من الدلالة على أن القديم واحد لا ثاني له في الحقيقة، ما يدل على إبطال مذهبهم" ². فالتوحيد الكلامي يرفض دعوى التثليث والأقانيم لنقضها كون القديم واحدا لا شريك له.

-عالم ابن تيمية دعوى النصارى التوحيد بعرضها على مقومات التوحيد الإسلامي، وهو يتفق مع عبد الجبار كون العلم بالله علما ضروريا يدرك بالعقل، إذ العقل يلزم في إثبات الصانع إفراد الحدوث عن القدم، ولهذا اتفق المسلمون بأن الخالق بائن عن مخلوقاته، ليس في مخلوقاته شيء من ذاته، ولا في ذاته شيء من مخلوقاته ³. فلما أخطأت النصارى في الجمع بين الحدوث والقدم، وقعت في التناقض الذي يفضي ما يلزم إثباته لله " والخالق يجب له الوجود والقدمو يتمتع عليه العدم، فيلزم أن يكون المخلوق واجب الوجود قديما أزليا لم يعد قط، وكونه محدثا مخلوقا يستلزم أن يكون كان معدوما قديما محدثا، وهو جمع بين النقيضين يتمتع في بدهاة العقول" ⁴. كما يلزم من قول النصارى بالإتحاد امتناع القدم على ذات الباري، إذ لو وجب الإتحاد للخالق القديم، لوجب كون الواجب القدم واجب الحدوث بعدم العدم، وهذا جمع بين النقيضين، مما يفضي إلى القول بأن الله ليس كمثله شيء ⁵. ويرى ابن تيمية أن هذا الأصل دلت عليه الأنبياء لذلك فهو متفق بين أهل الكتاب والمسلمين، وهذا ينقض عليهم ما هم عليه في أمانتهم من التثليث ⁶. مما يقعد لمنهج الحوار في باب التوحيد حسب المعايير الإسلامية، كونه أصل مرجعي مشترك بين الأنبياء استمد مصداقيته من الوحي، وأعطى الردود الإسلامية سمة الإطاحة بالإلهيات النصرانية للتسليم بالمفهوم الإسلامي

¹ المصدر السابق، شرح الأصول الخمسة، ج1، ص75.

² عبد الجبار: المغني في أبواب العدل والتوحيد (الفرق غير الإسلامية)، تح: محمد محمود قاسم، دط(دب، دد، دت)، ج5، ص86.

³ ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج2، ص340.

⁴ ابن تيمية: الجواب الصحيح، لمن بدل دين المسيح، دط (دب، مطابع المجد للهداية، 66هـ، ص728م)

تح: علي بن حسن وعبد العزيز بن إبراهيم، وحمدان بن محمد، ط2 (السعودية: دار العاصمة، 1419هـ-1999م).

⁵ المصدر نفسه، ج2، 101.

⁶ المصدر نفسه، ج3، ص141.

للوحدانية، مما جعل من المستحيل للاهوتيين المسيحيين متابعة النقاش إلى نهاياته¹.
 ليحزم أصحاب الردود على أن الدلالة المنطقية تقضي بتناقض التوحيد والتثليث، والجمع بينها مستحيل، لأنه جمع بين القدم والحدوث، وهذا يدرك من خلال أصل التوحيد الذي يتفق عليه جميع الأنبياء، وتتشرك فيه الأمم.
 إذا أصحاب الردود يتفقون في تفحص قضايا العقيدة النصرانية من خلال أصل التوحيد الإسلامي، ويعالج بنفس المعايير الكلامية للتأكيد على فساد مذهبهم، واشتباه الخالق عليهم بال مخلوق.

المطلب الثاني: الوحي

لا شك أن الوحي كلمة تشير مباشرة إلى الكتاب المقدس الذي يرتبط بالمصدر الإلهي، ولأن القداسة تمت في مصدريتها بالسماء: الذي يعني كلام الله المبرء من كلام البشر.
 ومن الطبيعي أن يبحث الحوار الديني عن كيفية تأليفه، ووصوله إلى البشر، والتأكد من أنه إبلاغ من الله عز وجل، فيطمئن المخاطب من صحة نصوصه، ويلتزم بأوامره، وينتهي بنواهيته، وإذا كان المسلمون يعتقدون اعتقاداً جازماً بالوحي الإلهي في نصوص القرآن الكريم، فإن المسيحيون يقولون بالإلهام الإلهي في نصوص الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد. وللفصل في هذه الدعوى نعرض لموقف الطرفين من هذه المسألة، وذلك من خلال النقاط التالية:

- 1- مفهوم الوحي في الإسلام.
- 2- مفهوم الوحي في المسيحية.
- 3- موضع الوحي من قضايا الحوار المعاصر.

¹ النظرات المتبادلة بين المسيحيين والمسلمين، بدون مؤلف، أعمال الحلقة الصيفية الثانية (دون معلومات النشر 1997م) ص 117.

1 - مفهوم الوحي في الإسلام:

وردت كلمة الوحي في اللغة بمعاني مختلفة ف: فهو " الإشارة، والكتابة، والكتاب، والرّسالة، والإلهام، والكلام الخفي، وكل ما ألقىته إلى غيرك، والصوت يكون في الناس وغيرهم ". يقال وحي إليه وأوحى وحيًا، أي كتب وبعثه وألمه¹.

إلا أن هذه المعاني تدور حول الإعلام في الخفاء والسرعة، فيقال: " وأوحى إليه أي أوما إليه" وحيث إليه وأوحيت، كلمته بما تخفيه عن غيره، ولكن بسرعة².

والوحي في المفهوم الشرعي هو: إعلام الله رسولا من رسله أو نبيا من أنبيائه ما يشاء من كلام أو معنى بطريقة تفيد النبي أو الرسول العلم اليقين القاطع بما أعلمه الله به³.

وعرفه الشيخ محمد عبده بأنه: " عرفان يجده الشخص في نفسه مع اليقين بأنه من قبل الله، بواسطة أو بغير واسطة، والأول بصوت يتمثل لسمعه أو بغير صوت"⁴. ونظرا لأهمية ظاهرة الوحي فقد خصت بعناصر هامة تختلف بها عن غيرها وتقدح في بعض الدعاوى التي تثار للطعن في النص المقدس (القرآن) ومن بينها دعوى الكسب، وأهم هذه العناصر:

- أنه إعلام يأتي من عند الله.

- إدراك النبي أو الرسول لما يلقي إليه دون أن يتدخل في مضمونه معنى ولفظا (إذا كان الموحى لفظا أيضا)⁵.

- اليقين القاطع بأن "الوحي" هو من عند الله.

- أن ظاهرة الوحي ناموس إلهي يتلقى به جميع الرسل والأنبياء ما يلقي إليهم من إعلام⁶.

والمعنى الخاص للوحي في الإسلام فهو وحي الله إلى رسوله محمد ﷺ، وهذا الوحي يتزل عليه

¹ محمد بن يعقوب الفيروزآبادي: القاموس المحيط، تح: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، ط8 (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، 1426هـ-2005م) ص1277.

² ابن منظور: لسان العرب، ج 15، ص 380، وص381.

³ محمد رشيد رضا: الوحي المحمدي، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1426هـ-2005م) ص26.

⁴ محمد عبده بن حسن خير الله: رسالة التوحيد، دط (دب: دار الكتاب العربي دت) ص57، وعبد الرحمان حنكة الميداني: العقيدة الإسلامية وأسسها ط11 (دمشق: دار القلم، 1463هـ-2002م) ص455-456.

⁵ سورة يونس: الآية 15.

⁶ سورة النساء: الآية 163، عن هذه العناصر أنظر: حنكة الميداني: العقيدة الإسلامية وأصولها ص456-457.

صلى الله عليه وسلم بأشكال مختلفة، كان أول ما بدىء به من الوحي الرؤيا الصادقة، ومنها ما يكون بواسطة الملك جبريل عليه السلام، أو مخاطبة الله مباشرة دون واسطة الملك جبريل، كما حصل في ليلة الإسراء والمعراج¹.

و الوحي بمعنى الموحى، فيشمل في الإسلام القرآن الكريم والسنة المطهرة².

أما القرآن الكريم فهو كلام الله المعجز المنزل على النبي محمد ﷺ المكتوب في المصاحف، المنقول عنه بالتواتر، المتعبد بتلاوته³.

وقد تلقى النبي محمد ﷺ هذا النوع من الوحي بلفظه ومعناه، حيث نزل به جبريل على النبي مدة الرسالة خلال ثلاث وعشرين سنة، منجما حسب الحوادث، والظروف، فكان النبي يبلغه وفق ما تلقاه دون تغيير أو تبديل.

وأما السنة فهي الشق الثاني من الوحي، وهي ما صدر عن الرسول عن غير القرآن من قول أو فعل أو تقرير، وتختلف السنن في القرآن بأن القرآن لفظه ومعناه منزل على الرسول من ربه، أما السنة فإن الفرق فيها من قبل الرسول صلى الله عليه وسلم، والمتلقي من الله هو مضمونها⁴.

فالقرآن والسنة هما قوام الوحي الذي أنزل على محمد ﷺ بالحقيقة الكاملة في جوانب كثيرة من حياة الإنسان، وقد قامت الأدلة القاطعة على صدق تلقي الرسول ﷺ من الله⁵.

و تضافرت الأدلة على صحة الإيحاء بالنص القرآني بطريق التواتر، بالرغم من محاولة الطعن في مصداقية نصوصه من طرف من يجهل هذه الحقيقة، بدعوى استعمال الرسول القرآن لنفسه، ولو كان كذلك ما تمكن من التفكير في أسلوب آخر ينطق به في أوقات أخرى، خصوصا أن القرآن كان يأتيه ويهبط عليه في أحوال شاذة من كرب، وضيق وعرق، ورجفة، وقد تواتر الصدق في رواية

¹ للتفصيل في هذا الموضوع أنظر: محمد ابن قيم الجوزية: زاد المعاد في هدي خير العباد، ط7 (الكويت: مكتبة المنار الإسلامية، 1415هـ-1994م) ج1، ص77-79.

² عبد الرحمان ابن زيد الزبيدي: مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، ط1 (الرياض: مكتبة المؤيد 1416 هـ— 1996 م) ص 141-142.

³ محمد عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن، ط3 (د، ب: مكتبة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، د، ت) ج1 ص 19.

⁴ عبد الرحمان ابن زيد الزبيدي: مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، ص143.

⁵ المصدر نفسه [بتصرف] ص 144.

صفته عندما كان يجيء الوحي على هذه الحال، وهي حال استثنائية لا يمكن فيها للكاتب أو الشاعر الذي أحوج ما هو إليه أن يملك زمام نفسه واعتدال مزاجه، في حين أن حديثه، وجوامع حكمه، ومواعظه، ونصحه كان ينطق بها وهو على أشد ما يكون راحة، وهدوءاً، وسلامة بدن، وسكون بال¹.

ومن أقوى الحجج على صدق الوحي أن حديث النبي صلى الله عليه وسلم الصحيح وجوامع كلمه، وحكمه الوجيزة الصائبة، وأجوبته المقنعة، دالة على حضور بديهته وصفاء نفسه، وقوة ذهنه، كانت جميعها تختلف اختلافاً بينا عن ألفاظ القرآن ومعانيه².

و هذا يثبت صدوره عن الله، وإفادته علماً يقينياً. إلا أن هذا المفهوم غائب عن الفكر الغربي المسيحي، لأن معرفتهم عن الوحي في الإسلام، مستمدة من دراسات المستشرقين وقد انتهت أغلب الدراسات الإستشراقية عن الوحي في الإسلام إلى أن مصدره بشري لا إلهي. مما يؤسس لضرورة البحث في هذا الموضوع أثناء الحوار الإسلامي المسيحي للكشف عن طبيعة موثوقية النصوص الإسلامية قرآناً وسنة، وبالتالي فهي تمثل حقائق قطعية، وهي بعيدة كل البعد عن أن تقاس بكتبهم، كما أن الدراسة المقارنة تحتم علينا تتبع مدلول الوحي عند النصارى.

2- مفهوم الوحي في المسيحية:

تعني كلمة أوحى: كشف الغطاء أو القناع، أو تبيان ما كان مخفياً، فعرف به، وأوحى إلى فلان تعني أشار إليه، وكلمه بكلام يخفيه عن غيره.

أما معنى كلمة: أوحى كتابياً فهي تدل على أن أوحى الله إليه بكذا.

تعني "ميزة الخفاء وعدم رؤية الله... كل ذلك قد انكشف وأصبح معروفاً³.

أما معنى الوحي عند النصارى، فهو يدل على تعاريف كثيرة لا تخرج في معظمها عن كون

¹ مصطفى حلمي: الإسلام والأديان، دراسة مقارنة، ط1، (القاهرة: دار ابن الجوزي، 1426هـ—2005م) ص 268-269.

² المرجع نفسه: ص 269.

³H. Fries la révélation, P. 214.

والأب منير خوام أستاذ في علم اللاهوت والفلسفة، وعلم النفس والسياسة: المسيح في الفكر الإسلامي الحديث وفي المسيحية، (بدون معلومات النشر) ص 91.

الوحي هو الكشف عن الحقائق الغيبية، فالوحي هو تلك العلمية الإلهية التي يكشف الله لنا عن الحقائق الغيبية التي ارتضى لنا أن نعرفها¹، ويعرف أيضا "بالكشف الذي يكشفه الله للإنسان عن الحقائق التي لا يمكنه معرفتها إلا بواسطته عز وجل، أو تلك التي لا يمكنه إدراكها إلا بعد مشقة وجهد².

وهذا المعنى قريب من مفهوم الوحي في الفكر الإسلامي، ويكفي لكي نتأكد من ذلك أن نرجع إلى المصادر المسيحية، والتي تقرر أن الكتاب المقدس قد أملاه الروح القدس، فهو لذلك كتاب الله المبرأ من الخطأ في جميع تفاصيله، وهذه النظرة هي التي كرسها مجمع ترانت "Trant" المنعقد سنة 1545/952 والذي نصها في أحد قراراته على أن أسفار الكتاب المقدس قد أملاها المسيح شفويا أو أملاها الروح القدس³.

ولا غرابة بعد ذلك أن نجد الكنيسة تميل لهذا الأمر⁴، وتراه من الخطوط الحمراء التي يعدم تجاوزها، فهذا ترتليان (165-220م) أحد كهنة الدين النصراني المتعمقين باللاهوت يرى أن في الوحي غنية عن أي معرفة أخرى، ويحمل على الفلسفة، ويقرر عداوتها للدينمعلنا براءته من المبتدعين التابعين للشقي (أرسطو)، ويقول: (بعد المسيح والإنجيل لسنا بحاجة إلى شيء)⁵.

فيما ذهب بطرس دمياني (1007-1072م) أحد كبار اللاهوتيين في عصره، وهو كردينال إيطالي دعا إلى المعارضة بشدة لتدخل العقل، أو تحكيم المنطق فيما جاءت به الكتب المقدسة من عقائد دينية، وقال بوجوب وقوف جميع العلوم والمناهج الفكرية من الكتب المقدسة موقف الخادم من السيد⁶.

وهذه المواقف كانت كمعارضة لظهور حركة نقد الكتاب المقدس التي وصلت إلى نتائج تطعن في القول بإلهية الكتاب المقدس وعصمته، وإسقاط سلطته الدينية العليا.

¹Louis Bouyer, Dictionnaire theologique. p. 299.

²L. Mouloubou , Dictionnaire Biblique , p.640.

³ Algrien- R etd autre: Ecclesia Encyclopédie populair des connaissances Religieuses p 91.

⁴ الأب، د منير حوام: المسيح في الفكر الإسلامي الحديث وفي المسيحية، ص40.

⁵ أنظر: باروخ سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، تعليق وترجمة: حسن حنفي (بيروت: دد 1981) ص 244-265 حيث وظف المنهج التاريخي في نفي نسبة التوراة إلى موسى.

⁶ أنظر كتابه عن حياة المسيح. (عبد الرحمان بدوي: فلسفة العصور الوسطى وتاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط)

وبالرغم من ذلك فقد أضحت قناعة المجمع الفاتيكاني الثاني في تصريحاته التأكيد على إلهية النصوص، ومن ثم "وجب الاعتراف بأن أسفار الكتاب تقدم تعليماً ثابتاً وأميناً ومعصوماً من الخطأ، في الحقيقة التي أراد الله أن تدون في الأسفار المقدسة من أجل خلاصنا"¹.

وهذا إشارة للمفهوم الديني للوحي إذ أننا نرى الله يعلن أولاً عن ذاته، فيعطي الإنسان بذلك إمكانية الالتقاء به، ثم يعلن فيما بعد عن سر تدبيره ونياته، هذا السر الذي يرسم للإنسان طريق الخلاص².

فالوحي لم يكن دائماً موضوعه هو تلك الحقيقة المجردة، ولكن الحقيقة عن الله والعلاقة التي أراد سبحانه تعالى ربطها بالبشر في مجموعة من الأحداث الغيبية التي كونت التاريخ المقدس، والتي يمثل تجسد الابن وخلاصه أهمها³.

فالفكر المسيحي يفلسف فكرة الظهور الإلهي، والله كشف عن نفسه نهائياً وكلياً، في يسوع: فالمسيح إذن هو كمال الوحي، مصدره وموضوعه على السواء، كما أن هذا الوحي ليس في الواقع بحقيقة مجردة أو تأمل محض بل بالعكس: إنه لقاء شخصي لله الذي يعرف نفسه ليس كخالق فحسب بل كمخلص أيضاً⁴.

ولتكريس الرؤية الكنسية نجد دائماً ذلك الربط القسري بين ظاهرة الوحي وبعثة المسيح، فالعهد الجديد يعرف يسوع بأنه تجلى لله نفسه، ويعد حياته ومماته وقيامته بلاغاً عن أهم ما في الوحي، فيسوع هو الوحيد الذي يتلقى الوحي من الأب، والوحيد الذي استطاع تبليغه. وتعرض النصوص الوحيانية على نحو أكثر هذا المعنى المسيحي للوحي، إذ عد يوحنا يسوع نفسه كلمة لله وابنه الوحيد الذي رأى الأب، وليس هناك معرفة بالله إلا بواسطة يسوع⁵. وعلى خلاف الأنبياء

¹ المجمع الفاتيكاني الثاني دساتير -قرارات- بيانات، ترجمة: الأب حنا الفاحوري، ط1 (معهد بولس للفلسفة واللاهوت، منشورات المكتبة البولسية 1992م) الوحي الإلهي (DEI VERBUM)، ص 125 (117-)، <http://oseegenius.pisai.it>

يوم 2019/06/15، والمجمع الفاتيكاني الثاني، ص 6 الموقع: <http://mb-soft.com/believe/beliearm.html>

² الأب منير حوام: المسيح في الفكر الإسلامي الحديث وفي المسيحية، (دون معلومات النشر) ص 94.

³ Louis Bouyer, Dictioner theologique, op. cit. p. 299.

⁴ المصدر السابق، المسيح في الفكر الإسلامي الحديث وفي المسيحية، ص 95.

⁵ الأب صلاح أبو جودة اليسوعي: مدخل إلى حقائق الإيمان المسيحي، دط (دب: دار المشرق، دت) ص 83.

الذين كانوا يتكلمون باسم الرب، فمع مجيء المسيح أصبح الوحي ظاهراً للعيان بشخص يسوع الناصري. فالله ما عاد يكشف عن نفسه عن طريق تدخله في الأحداث البشرية، أو من خلال كلام الأنبياء، بل اتخذ وجهها بشرياً بالمسيح، ومن خلاله عاين الناس مجد الله، فالمسيح كان ورسالته حقيقة واحدة، ولكن يبقى أن يموت المسيح وتتم قيامته ليبلغ الوحي ذروته¹.

كما نجد في كل تعريف مسيحي للوحي تأكيد دور الكنيسة في تحديد معنى هذا المصطلح الذي تربطه دائماً بعقيدة التجسد وبنوة المسيح لله، ولا تفصل بينه وبين عقيدة التجسد، بل نجدها تتحدث عن تجسدين للفعل، أحدهما كان في كلام البشر، والثاني في الجسد، "حتى إن كلام الله وقد نطقت به شفاه بشرية صار شبيهاً بكلام البشر، كما اتخذت كلمة الأب الأزلي يوماً بالجسد وهن الطبيعة البشرية، وصار شبيهاً بالبشر"².

وثمة تداخل بين معنى الوحي ومعنى الإلهام، حيث يجعل الفكر المسيحي الأول أكثر ارتباطاً بالمسائل النظرية والغيبية، فهو معرفة نظرية ومفاهيم مطلقة كالصدق والخير، بينما يجعل الثاني أكثر تعلقاً بالجانب العملي، فهو الوسيلة التي تنتقل خلالها هذه الأفكار والمعارف النظرية التي جاء بها الأول وإيصالها للآخرين، والتمييز بين المصطلحين ضروري، لأن الوحي لا مجال لتلقيه من البشر في أن يزيد فيه من عنده، وإنما يقتصر دوره على تبليغ ما أوحى إليه من دون تدخل شخصي منه، ولا يمكن أن يكون هذا المتلقي للوحي سوى نبي، وهذا ما ذهب إليه القديس توما الإكويني في حديثه عن النبوة، حيث أعطى هذه النبوة معنى محددًا وتعريفًا صارماً، فالنبي هو الذي يتلقى الوحي من الله، ويبلغه للناس، ولا مجال فيه للمبادرات الشخصية، كيفما كان نوعها، وكل ما يتلفظ به النبي هو كلام الله حقيقة³.

وإذا رجعنا إلى مصطلح الوحي كما سطره القديس توما فهو ذلك المصطلح الذي كان سائداً قبله في العصور الوسطى وعند آباء الكنيسة، ولم يبدأ هذا المصطلح يتغير إلا بعد تطور الدراسات

¹ المصدر نفسه، ص 71-73.

² الجمع الفاتيكاني الثاني، دساتير - قرارات - بيانات، مصدر سابق، ص 31-13.

³ يوسف الكلام: تاريخ وعقائد الكتاب المقدس بين إشكالية التقنين والتقدیس، ط (دمشق: دار صفحات للدراسات والنشر 2009م) ص 240.

التوراتية التي عرفها الكتاب المقدس، حيث ألفت هذه الدراسات الضوء ساطعا على التدخل البشري في هذا الكتاب بكشفها لأخطاء يستحيل نسبتها إلى الله، ومنذ ذلك الوقت بدأ مصطلح الإلهام يحل محل مصطلح الوحي والنبوة، إلى أن أصبح مصطلح النبوة لا يكاد ينال اهتمام الباحثين لغيابه الكلي تقريبا عن النص التوراتي على النحو الذي عرفه به القديس توما، "فالوحي وفق المعنى الدقيق الذي اتخذته عند القديس توما نادر الوجود في الكتاب المقدس، إن لم نقل مفقودا تماما" ¹.

ولكي تعطي الكنيسة مبررا لصفة القداسة للنص الكتابي دعموا وجهة نظرهم بدعوى الإلهام التي نسبوها لكتاب النصوص، فقالوا أن روح الله يساعد الكاتب الملهم الذي يفكر بإمعان بجميع الكلمات والعبارات ليجعل الفكرة الإلهية واضحة جلية... لذلك "تؤكد الكنيسة أن الكتاب المقدس في جملته وفي أصغر جزئياته يتمتع بهذا الإلهام" ².

وظلت الكنيسة في التأكيد على هذا المسعى تكريسا لرؤيتها السابقة من خلال مسميات أطلقتها على النص، فسمته الكتاب المقدس، ووحى الله، وكلمة الله الملهمة، وكلمة الله المعصومة، سعيًا منها لإبقاء الكتاب المقدس مقدسا، وأن ما كشفت عنه الدراسات النقدية من نتائج لا تمس قدسيته في شيء، مع اعترافها بأن يد البشر تصرفت فيه، وعدلت منه ما شاءت وحثت منه ما شاءت ³.

و يبرز اهتمام الكنيسة بمصطلح الإلهام في مجمع الفاتكان الأول في دورته الثالثة، الفصل الثاني في أثناء حديثه عن الوحي في قوله، "إن الحقائق التي أوحاها الله، وتحملها أسفار الكتاب المقدس إلى الناس، قد دونت بإلهام من الروح القدس، والكنيسة أمنا المقدسة وبعتماد إيمان الرسل تعد كل الأسفار في كلا العهدين القديم والجديد قانونية ومقدسة بكل أجزائها، لأنها كتبت بإلهام الروح

¹ Wilfrid Harrington, Nouvelle introduction , op. Cit, p.48.

ويوسف الكلام: تاريخ وعقائد الكتاب المقدس، ص 240-241.

² Pierre Benoit: Revelation et inspiration selon la Bible , chez saint Thomas et dans les discussions modernes (Revue Biblique 70,1963) p 24.

و انظر الأب فاضل سیداروس: بين وحي الله وإيمان الإنسان، محاضرات ألقى في المعهد الإكليريكي للأقباط الكاثوليك بالمعادي، ط1 (بيروت: دار المشرق 1992م) ص 35.

³ يوسف الكلام: تاريخ وعقائد الكتاب المقدس بين إشكالية التقنين والتقدیس، ص 237-238.

القدس، ولذا فهي من وضع الله، وعلى هذا تسلمتها الكنيسة بالتناقل¹. وهذا الوحي لم يتزل إلا تدريجياً، وهذا يفهمنا أن أسفار الكتاب المقدس التي دونت هذا الوحي لم تكتب جميعها بيد رسل الله ذاتهم، بل كان هناك عدد كبير من الكتاب الذين أسهموا في تأليفه بقيت أسماؤهم مجهولة².

ومنذ خروج هذا المصطلح إلى الوجود نال اهتمام الباحثين المسيحيين الذين وضعوا له تعاريف كثيرة، حاولوا برسمها تمييزه من الوحي وإعطاءه مرتبة لا تقل عن الوحي أهمية حتى أصبح الخلط بينهما كبيراً، فيرد هذا ويراد به الآخر.

و يبدو أن مصطلح الإلهام اكتسح الفضاء اللاهوتي والمسيحي على نحو كبير، ولقي عناية قصوى من رجالات اللاهوت المسيحي المهتمين بدراسة النصوص المقدسة، إذ استغنى هؤلاء عن لفظ الوحي، وحتى في المواضع التي يستعملونها فكثيراً ما يقصدون به الإلهام وليس المعنى التقليدي للوحي، لأنهم يربطون الوحي بما هو شفهي، والإلهام بما هو مكتوب، فالأنبياء تلقوا الوحي شفاهاً وترجموه كتابة بالإلهام³. ولهذا فالإلهام تصاحبه هبة "العصمة من الخطأ" ليس عند المؤرخ الملهم فحسب، بل في نتيجة مجمل الكتاب أيضاً لما كانت جميع أقوال الكتاب الملهمين أو مؤلفي السير المقدسة يجب اعتبارها أقوال الروح القدس، التي نقلت الحقيقة كما أراد الله من أجل خلاصنا مدونة في أسفار الكتاب المقدس بدون أخطاء، والغاية من ذلك تعليم سر الخلاص الذي حققه يسوع المسيح⁴.

ومع ما قدمه مجمع الفاتكان الأول بقي مصطلح الإلهام مبهماً غامضاً في الأوساط الكنسية نفسها، ما دفع بهذه الأوساط وباباواتها إلى إصدار عدة رسائل دورية، لتوضيح هذا المصطلح⁵، وكان منها رسالة البابا XII Léon إذ يقول: "إن الروح القدس اتخذ بعض الرجال آلات للكتابة، فإذا ارتكبت بعض الأخطاء فليست بكل تأكيد صادرة من الكاتب الأول، وإنما من الكتاب

1 Concile de Vatican, session III , chapitre II. De revel. نقلا عن ويوسف الكلام: تاريخ وعقائد الكتاب المقدس، ص244.

2 الأب منير حوام: المسيح في الفكر الإسلامي الحديث وفي المسيحية، ص99.

3 المصدر السابق، تاريخ وعقائد الكتاب المقدس، ص242.

4 المصدر السابق، المسيح في الفكر الإسلامي الحديث وفي المسيحية، ص106-107.

5 أنظر الرسائل الدورية الثلاث، رسالة Léon: "Providentissimus Deus" XII (18/11/1893)، ورسالة Pie XII "Divino Afflant Spiritu" (30/09/1943)، ورسالة الفاتكان الثاني Dei Verbum (18/11/1965)

، وانظر: المجمع الفاتيكاني الثاني، ص6، الموقع: <http://mb-soft.com/believe/beliearm.html>

الملمهين، ومع ذلك فهؤلاء اختبروا منه لهذا العمل المقدس، وقام بمساعدتهم في ذلك، ليجعلهم يكتبون أفكاره التي يريد إبلاغها بكل أمانة ودقة"¹.

أما مصطلح الإلهام وإن كان وارداً في كتابات القديس توما فليس بالمعنى المعاصر الذي تحاول الكنيسة إثباته له، ولا بالكثرة التي ذكر بها الوحي، وقد تمكن Pierre Benoît من استنتاج أن الوحي والإلهام مصطلحان متكاملان متداخلان، حتى إن القديس توما يورد أحدهما ويريد به الآخر²، بل يرى أن الإلهام عند القديس مساعد للوحي، ولا يمكن التفريق بينهما، فحدوث الوحي يستوجب حدوث الإلهام والعكس صحيح، وكلاهما كان موضوع دراسته عند تطرقه لهبة النبوة³. فالقديس توما لم يسبق له أن عرف مصطلح الإلهام كما فعل بمصطلح الوحي، وإنما كانت له إشارات استغلتها الكنيسة، لتدعي أن مصطلح الإلهام قديم، وكان معروفاً لدى آباء الكنيسة الأوائل، خصوصاً استغلالها لعبارة القائلة: "إن الله هو الكاتب الأساسي للكتب، ولكنه اختار الإنسان ليكون آله في الكتابة"⁴.

كما لجأت إلى التعريف المزدوج الذي كان يعرف به النبوة، حيث كان يميز بين نوع من الوحي، يتمثل في تبليغ حقائق جديدة للأنبياء، ونوع ثانٍ يؤهل صاحبه لإبلاغ هذه الحقائق، وهو بتعريفه هذا يميز بين ما يتلقاه الأنبياء عن طريق النوع الأول للوحي، وما يبلغونه عن طريق النوع الثاني، وهذا النوع الثاني هو الذي عرف بالإلهام لدى شراح العقيدة التوماوية⁵، فالوحي مجموعة أحكام غيبية ونظرية، يتلقاها النبي، تصاحبها توجيهات إلهية، تساعد على فهمها واستثمارها، والإلهام هو مجموعة هذه الأحكام لكنها تكون فاقدة لهذه التوجيهات الإلهية، فتخضع من ثم للقدرات والمؤهلات الشخصية للنبي عند التبليغ.

¹ يوسف الكلام: تاريخ وعقائد الكتاب المقدس، ص 243.

² Pierre Benoît, Révélation et inspiration. Op.cit. p. 328.

ويوسف الكلام: تاريخ وعقائد الكتاب المقدس، ص 243.

³ يوسف الكلام: تاريخ وعقائد الكتاب المقدس، ص 244.

⁴ المصدر نفسه.

⁵ BENOIT: Revelation et inspiration, Op.cit pp.324-325

يوسف الكلام: تاريخ وعقائد الكتاب المقدس، ص 243.

⁶ Wilfrid Harrigton, Nouvelle introduction

و يبدو أن رؤية الكنيسة لمفهوم الإلهام فيه تأكيد لاختيار الآباء الأولين، إذ جاء على لسان صاحب القاموس قوله: "إن عقيدة الكنيسة في أسفار العهدين تقوم على الإيمان بثبوت الأصل الإلهي لمجموع كتب العهدين، وتعبير عن هذا المعتقد بلغة أكثر واقعية، فقد عد الآباء الأولون الله مملي النص المحرر من الكاتب المقدس"¹، وهو إقرار بأن آباء الكنيسة لم يعرفوا مصطلح الإلهام، وإنما تعاملوا مع مصطلح الوحي، وهو ما أكدته Harrington في قوله: "يجب الاعتراف بأن الآباء الأقدمين استعملوا في بعض الأحيان تعابير وصورا يظهر منها أن كتابة الكتب بطريقة إملائية آلية، فقال بعضهم مثلا: إن الله استخدم الكاتب البشري، كما يستخدم الموسيقي آتته، ولكن يجب عدم اعتماد هذا التفسير بحرفيته، فالذين استعملوا هذا المثل كانوا يعلمون أيضا أن كاتبه من البشر، كانت لهم الحرية في استعمال مؤهلاتهم الخاصة، إلا أن الإهتمام بالجانب البشري في الكتب المقدسة لم يكن ذا أهمية في ذلك العصر"².

أما مجمع الفاتكان الثاني فقد عرف إلهام الكتيب قوله: " ولكي يضع الله هذه الكتب المقدسة اختار أناسا واستعان بهم، عاملا هو نفسه فيهمو بوساطتهم ليكتبوا كمؤلفين حقيقيين، استخدموا قواهم وقدراتهم... وكل ما وضعوه يجب عده صادرا من الروح القدس"³. وتبقى محاولات الكنيسة لتغطية الأخطاء التاريخية والعلمية التي لازمت النصوص تحول دون التسليم بقداسته سواء نعتت بالوحيانية أو الإلهام.

أما تناول القاموس التوراتي لمصطلح الإلهام فهو الأكثر موضوعية، حيث لم يقتصر على إيراد ما قرره المجمع والرسائل الكنسية، وإنما حاول الإشارة إلى بعض المشكلات التي تثار حوله، والصعاب التي في تعريفه وتحديد معناه، حيث يقول: "إن التفكير اللاهوتي في الإلهام أصبح أقل مما كان عليه منذ خمسين سنة، فالإيمان بهذه الهبة الإلهية لم يتغير، لكن الصعوبة باقية في تعريفه، فالفكر الحدائي كان أكثر حذرا عند حديثه عن الإلهام ومسألة التحرير البشري، فقد وجد نفسه أمام مثل غامض وغير

¹.Ibid. Wilfrid Harrington, Nouvelle introduction à la bible p. 340.

² Wilfrid Harrington, Nouvelle introduction, op. cit, p. 46.

³ المجمع الفاتيكاني الثاني، دساتير - قرارات - بيانات، مصدر سابق، ص 129-130، الفصل الثالث III-1..

محدد للعلاقة بين الله والإنسان"¹.

ويشير صاحب القاموس التوراتي إلى المشكلات التي تعترض هذه النصوص المكتوبة عند قوله: "إلا أن هذه المكتوبات كتبها رجال أضافوا أفكارهم الخاصة إلى كلام الله وإلى كلام الأنبياء، وكانت مشاركتهم فاعلة وبمقدار مهم، فقد كتب باروخ أقوال إرميا وختمها بخاتمة من عنده ضمنها سيرة ذاتية لمعلمه، لينظر بعد ذلك إلى مجموع الكتاب بأنه لإرميا، أما العهد الجديد فالكنيسة تعد كل من بشر يسوع المسيح نبيا، وتدعي له هذه الهبة الإلهية، وجعلتها هبة مماثلة لتلك التي كانت للأنبياء القدامى"². وهذا يؤكد أكثر مسألة الطعن في النصوص المقدسة، ويثبت تدخل الفعل الإنساني في تأليفها، فلا ينظر للكتاب المقدس إلا نتيجة لجهود جماعي، وعمل أمة وضعت فيه خلال قرون كنوز تقاليدها"³. و اليوم يؤسس علم اللاهوت لضرورة استمرار الوحي بعد الرسل وبعد الكتاب، وعبر الكنيسة تشهد الأجيال ليسوع المسيح بأمانة لاختبار الرسل الإيماني ولتعبيرهم المدون في الكتاب، كما أن ذلك يجعلها تتعمق أكثر في الوحي، وتكتشف أبعادا جديدة منه لم تتنبه إليها سابقا، حتى إن كانت هذه الأبعاد تمس العقائد، والليتورجيا (الخدمة الدينية أو الطقوسية)، والأحاديث اللاهوتية... فهو سبيل جعل الوحي مستمرا، موصولا بروح العصر وعقليته وفلسفته. وفي هذا السياق قال البابا يوحنا الثالث والعشرون في افتتاح المجمع الفاتيكاني الثاني، إن الكنيسة ترجو "عنصرة جديدة" فيما كان خيار البابا بولس الثاني من بعده "عنصرة مستديمة" ليكون الوحي على هذا الأساس حركة ديناميكية لا تنقطع حتى مجيء يسوع المسيح الثاني حينذاك يكتمل الوحي ويصل إلى ملئه"⁴.

إذا مفهوم الوحي والإلهام والعصمة شكلت لدى المسيحيين علما عرضيا يتغير بتغير المواقف، ولم تكن هناك ضوابط فكرية تلزمهم الحفاظ على تلك المواقف، والسبب في ذلك هو محاولة التوفيق بين الأصول القديمة والمستجدات الحديثة التي تفرض نفسها في الساحة من خلال البحث العلمي الموضوعي.

¹L. Mouloubou , dictionnaire Biblique, p. 339.

ويوسف الكلام: تاريخ وعقائد الكتاب المقدس، ص 246.

³ Wilfrid Harrigton, Nouvelle introduction, op. cit p83.

⁴ الأب فاضل سيداروس: بين وحي الله وإيمان الإنسان، ص 43-44.

أن القناعة الكنسية بقداصة النصوص الكتابية وتصلب المواقف إزاء ما أثبتته الأبحاث في التأكيد على نسبة هذه النصوص إلى البشر، وقفت عاجزة أمام تبرير هذا التناقض بالرغم من المحاولات الإستبدالية للألفاظ المستعملة في التعبير عن أصول دينهم (النصوص الوحيانية).

وقد مثلت الردود الإسلامية في هذا الجانب عاملاً مناسباً لظهور حركة نقد الكتاب المقدس على يد أعلام الدراسات اللاهوتية المسيحية من أمثال: سبينوزا¹ في القرن السابع عشر¹. وعليه يمكن أن نقول أن الإعتراف بالبعد البشري في هذه الكتب وعدم اعتبار الله مؤلفها، إنما هو ظاهرة حديثة في علم اللاهوت المسيحي.

فنرى مثلاً هذا الموقف من الوحي والذي يقول أن الله أملى الكتب المقدسة على المؤلف البشري، بل إنه أتاح له أن يعبر عن الرسالة الإلهية بطرقه الخاصة وفنونه الأدبية الخاصة وأسلوبه الشخصي، وهناك أقلية من المسيحيين، محدودة تحسب أن الكتب المقدسة ملهمة بحروفها، فيدفع الله بكلمته كلمة كلمة إلى كاتب بشري يسجل بأمانة كل ما يمليه الله عليه².

وهذا يؤكد تراجع المسيحيين عن المواقف المتصلبة، والإعتراف بحقيقة النصوص المقدسة، وأنها لا تنطبق عليها صفة كلام الله الموحى به المبرأ عن كلام البشر. مما يفسح المجال أمام الحوار الموضوعي بعد التثبث من قابلية النصوص المقدسة لوقوع الخطأ، وأنه يعدم وصفها بالقداصة والإيحاء.

أما المجموعة الأحدث والتي ظهرت منذ القرن التاسع عشر الميلادي فلا ترى في الأناجيل إلا مجهودات بشرية مليئة بالتناقضات والأخطاء، ولكنها تعبر عن قيمة دينية أكبر وأعمق، ومتى أزيلت

¹ سبينوزا (1634-1677) من أنبل الفلاسفة الكبار وأعلام قدر في الجانب الأخلاقي، كانت حياته بسيطة للغاية، قدمت أسرته إلى هولندا من إسبانيا أو البرتغال، لتنجو من محاكم التفتيش. تربى في كنف التعاليم اليهودية، لكنه لم يستطع أن يظل محافظاً عليها، فحرمه اليهود من الإلتقاء إليهم ومقته المسيحيون مقتاً شديداً. عرض عليه المال ليخفي شكوكه لكنه رفض، فاتهم بالكفر، وتعرض لمحاولة الإغتتيال، توفي شاباً في سن الثالثة والأربعين بمرض السل الرئوي، من كتاباته: الأخلاق، رسالة في السياسة، ورسالة في السياسة واللاهوت، جمع فيه بين نقد الكتاب المقدس وبين النظرية السياسية. أنظر: برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، تر: محمد فتحي الشنيطي، دط (دب: المصرية العامة للكتاب 1977م) ج1، ص120-121.

² الأب توماس ميشال اليسوعي: مدخل إلى العقيدة المسيحية، دط (بيروت: دار المشرق 1986م)، ص 19.

صفة المطلق أو المعصومية في الكتب المقدسة (الأنجيل)، فإنها تكون ذات قيمة دينية أكبر بما لا يقدر على تلك الموجودة لدى الأصوليين الذين يرون العصمة المطلقة للكتب المقدسة وأنها كلام الله المباشر¹.

فمن خلال الأرضية المشتركة لمسألة الوحي مهد الفكر الإسلامي لعملية الحوار بالنظر للتفاصيل التي لها علاقة بالموضوع، وتناول دراسته للنصوص دراسة دقيقة وموضوعية أخضعها لمناهج علمية أكدت مسألة التحريف التي أثارها القرآن الكريم، وعلى ثبوت ذلك بالأدلة التاريخية والعلمية، إلا أن النصارى آثروا عدم الإعتراف بذلك²، باستثناء بعض العلماء المنصفين ممن قادتهم دراستهم إلى التأكيد على عدم موثوقية النصوص الكتابية وثبت خبر التحريف.

وأهم ما تسفر عنه الدراسة الموضوعية بين القرآن الكريم والكتاب المقدس في دعوى الإيحاء بالنص الذي يشكل كلام الله المبرأ عن كلام البشر من فوارق، يمكن عرضه فيما يلي:

1- أن أحد الاختلافات الأساسية بين الإسلام والمسيحية، كون القرآن لا يشير إلى أي عمل سواه أو أي عمل يتعداه من أعمال الوحي الإلهي، فهو الوحي بالذات ورسالة الله، وهو لا يتغى الوصول بالمؤمنين إلى اختبار الوحي الإلهي فيما هو أبعد منه، فيما يخالف المسيحيون في ذلك، فهم يرون أنه لم يتم وحي الله الأكمل في كتاب، بل في إنسان، يؤمن المسيحيون بأن المسيح هو الذي يكشف عن الله ويعبر على أكمل وجه، في حياته وشخصه، عما يريد الله قوله للبشر، وعليه فهم يرون أن الكتاب المقدس يشير دوماً إلى ما هو أبعد منه، وقد حاول كتاب العهد الجديد أن يبلغوا معنى اختيارهم ليسوع الذي عاش وتألم ومات وأقامه الله من بين الأموات³.

2- أن المسيحيون لا يكتفون بالقول إن الله يوحى إلى البشر رسالته - كقول المسلمين - بل

¹ محمد علي البار: دراسة معاصرة في العهد الجديد والعقائد النصرانية، ط1 (دمشق: دار القلم، 1467 هـ - 2006) ص 358-357.

² أنظر: الأب القمص: فيلوثاوس فرج: مساحات الود والإحترام بين المسيحية والإسلام، ص61-64، حيث يدعي أن القرآن ضد دعوى تحريف الكتاب المقدس، ويستدل بالآيات على غير دلالتها، مع بعض الأدلة التاريخية الواهية.

³ الأب توماس ميشال اليسوعي: مدخل إلى العقيدة المسيحية، ص 20.

يقولون أيضا إن الله يوحى ذاته في تاريخ البشر، وأسفار الكتاب المقدس تعلن هذا الوحي وتفسره، الله يوحى من هو وأي إله هو، بصفاته وخواصه بوحي وصاياه الخلقية، ويوحى خاصة رغبته في الخلاص¹.

وعلى هذا نرى أن التوافق بين الطرفين ليس إلا في المسمى أما طريقة المعالجة فهي تختلف تماما، وهذا الخلاف كان داعيا قويا لقيام الحوار الإسلامي المسيحي، فهل هذا الحوار استنفذ تفاصيل هذا الموضوع أم أنه يتواصل مع قضايا العصر الحديث؟
والجواب عن ذلك نجد من خلال قضايا الحوار المعاصر الذي خصصنا له الحديث فيما يلي:

3- موضع الوحي من قضايا الحوار المعاصر:

يميل بعض الكتاب والباحثين في دراسة النصوص إلى تعميم مبدأ عدم قدسية المضمون، وقد جعل هذا المبدأ " البعض يتعامل مع النصوص بذات المستوى، ونسبية الفهم التي تنطبق على بعض النصوص قد عمموها خطأ على جميعها، كما أن عدم ملاحظة الاختلافات الموضوعية بين النصوص الوحيانية، وبين النصوص البشرية يجعلهم يعممون مناهج فهم النص البشري على كل النصوص، لتشمل النص الوحياني دون أخذ خصوصيات الأخير بعين الاعتبار، ومنبت دعوتهم هذه هو علم الهرموتيك هذا العلم الذي نشأ في الغرب في دراسة النصوص الدينية للكتب المقدسة، وقد أجرى بعض المفكرين الإسلاميين هذا العلم على النصوص الدينية الإسلامية من القرآن الكريم والسنة النبوية، ويعتمد هذا العلم على التركيز على دور القبلية في عملية فهم النص الديني وعلى دور الإطار التاريخي لمفسر النص في عملية التفسير، وعلى هذا الأساس بنى هؤلاء القول بتعدد القراءات الدينية"²، دون الأخذ بالإعتبار الخصوصيات المضافة التي تفرض بعض الفوارق في منهجية الفهم للنص القرآني، عن تفسير النصوص البشرية ونصوص التوراة والإنجيل، مما يولد اختلافا في طرق المعالجة والفهم لاختلاف الموضوع، وتحقق بعض الفوارق. وما التمسك بالهرموتيقا الغربية من قبل بعض الباحثين -التي تقوم على دعوى القراءات الكلية وتقضي بتعميم مبدأ عدم قدسية المضمون على كل النصوص- إلا من قبيل إحلال قدسية الهرموتيقا الغربية محل قدسية النصوص، فالأولى غير

¹ المصدر السابق، مدخل الى العقيدة المسيحية.

² علي عباس الموسوي: قراءات نقدية في تجديد الفكر الديني ط1 (بيروت: دار الهادي 1422هـ-2002م) ص 160-161.

خاضعة للنقاش والتغيير أما الثانية فهي التي تقتضي التبديل الذي قد بلغ حدود الاستبدال بسبب الشمولية لكل النصوص جارفا في طريقه الثوابت التي لا بد منها لحفظ أصالة المنظومة الدينية¹.

و مما يساق للإجابة عن هذه الإشكالية كون المعرفة البشرية هي معرفة نسبية دائما من دون مواجهة أي مشكلة في مثل هذا الإيمان، "إن النص القرآني هو نص إلهي ولكن في علاقة البشر مع هذا النص تصبح القراءة نسبية وليست قراءة كلية، أي قراءة مطلقة... فنحن كبشر نسبيون ولسنا متهيئين لأن يكون لنا استيعاب للحقيقة الكلية المطلقة"².

و في هذا السياق يقول أحد الأساتذة: "إن النص المقدس ممثل في القرآن الكريم وصحيح الأحاديث النبوية، جوهر لا يعتره التغيير في ذاته، ولكن فهم الناس للنص يتغير من وقت إلى آخر بحسب موارد فهمهم، وقدرتهم، وعلمهم. وهي عوامل تتغير بحسب الزمان والمكان. فما كان مفهوما دينيا ثابتا مقطوعا به، واستنتجه عالم من النصوص المقدسة قبل ألف عام، لا شك أن العلماء المعاصرين سيقفون أمام ذات النص ويستنتجون مفاهيم مغايرة"³.

"والأساس النظري لهذه الدعوات هو التحول في فهم النص الديني، والتعامل معه كأني نص بشري قابل إلى تعدد الفهم والتحول فيه من عصر إلى عصر، الأمر الذي ينطبق على فهم بعض من النصوص الإسلامية ضمن ظروف الفهم الحاضر الجارية في عصر غيبة المعصوم، لكن الخطير في الأمر، هو في الإدعاء بأن قابلية التحول هذه تشمل كل النصوص بلا استثناء قل أو كثر، مما يجعل هذه الدعوات استبدالية لا إصلاحية بأي حال⁴، ولكي لا يحصل التباس لدى القارئ، فإننا نلقت إلى حقيقة أن الحق واحد بدليل قوله تعالى: ﴿ما بعد الحق إلا الضلال﴾، لكن بما أنه ليس كل أحد ينال هذا الحق ويصل إليه، فنقول إن معرفة البشر بهذا الحق تتفاوت فتكون نسبية، بمعنى أنها قابلة إلى التحول ولا بد من الإلتفات إلى أنه بالرغم من نسبية معارف البشر، فليست كلها قابلة إلى التحول، بل تنطوي على جوانب يقينية تعبر عن عين الحقيقة. لأن الإنسان مؤهل إلى الكشف عن الحقيقة لو

¹ زهير بيطار: حوارات حول فهم النص وقضايا الفكر الديني المعاصر، ص 33.

² علي عباس الموسوي: قراءات نقدية في تجديد الفكر الديني، ص 31.

³ جمعية الترجمة العربية وحوار الثقافات: حوار مع الأستاذ الدكتور عبد الملك منصور، ص 5. الموقع:

2019/06/06 HTTP://WWW.atida.org/hiwar.php

⁴ زهير بيطار: حوارات حول فهم النص وقضايا الفكر الديني المعاصر، ص 21.

توفرت له الوسيلة والظرف، سواء بعقله أو بوسائل الإختبار أو بإخبار المعصوم عن المعصوم عن الله¹. وهذا يؤكد على المشتركات بين الناس لعامة فهم الأحكام الربانية متى كانوا ملتزمين بالنصوص الوحيانية وإن اختلفوا في بعض الجوانب التي لا تذكر أمام الكليات الممثلة للدين.

إذا "هناك قاعدة مشتركة للفهم بين الناس يتحقق بواسطتها الفهم المشترك المتحرر من الزمان، والمكان، والقارئ، وإن النصوص الإلهية مرتبطة بالحق المطلق عز وجل، وتعبر عن عين الحقيقة في حيز موضوعاتها، وتخطب الناس من خلال مشتركات الفهم التي أشرنا إليها، ولذلك يكون ممكنا إقامة المنهج والسييل الهادي للبشرية مند نزول الوحي إلى يوم الدين، ومن خلال النص ذاته والمضمون ذاته، في قضايا الشريعة والعقائد والمفاهيم والقيم التي تشكل الدين بمجموعها، بالإضافة إلى ذلك هناك نصوصا وحيانية أخرى يحتاج فهمها إلى جانب تلك المشتركات إلى مقدمات إضافية، لأنها تعالج مواضيع تقع في حيز تخصصي، وهي لا يقوم الدين عليها"². لكنها تعطي أمثلة توضيحية في تعبير النص الوحياني عن عين الحقيقة في حيز موضوعه، من نحو قوله تعالى:

(وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ٣٣) [الأنبياء: 33].

(وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ٣٨) [يس: 38].

كان الناس يعتقدون أن الشمس تدور حول الأرض، وبعد اكتشاف دوران الأرض حول الشمس ظن الناس أن الشمس ثابتة، مع وضوح النص القرآني في كونها تسبح في فلك، ثم عرف العلماء أن للشمس مجرى أو فلكا تتحرك به ذهابا وإيابا وبدقة تامة، فقد يكون هذا هو مصداق النص القرآني، وقد يكون مصداقه ما يقوله العلماء من وجه آخر بأن الشمس مع مجموعة كواكبها كلها تدور في فلك لها حول مركز مجرة درب التبانة³. مما يثبت أن معرفة البشر نسبية متحولة دون أن يغير ذلك في مضمون النص الوحياني الذي يعبر عن عين الحقيقة، كما يدل على الجامع الذي يجمع الناس حول فهم مشترك لا يخرج عن نطاق النص الوحياني، وهذا يرد دعوى تعدد القراءات الدينية في تفسير النص، كما يبطل القول بنفي قدسيته على فرض تعدد الفهم للنص الواحد من

¹ المصدر السابق، حوارات حول فهم النص، ص38.

² المصدر نفسه، ص41، وص36.

³ المصدر نفسه، ص36.

الكتاب والسنة، مما يجعلنا نختار أيها أولى بالإتباع¹.

أما نصوص الوحي التي تتكلم عن الوجود والخلق والأحياء، إنما تعبر عن حقائقها الوجودية لذلك وإن كان النص ينشأ في زمن محدد وظرف خاص، فإنه مع ذلك لا يأتي معبرا عن ظرفه ومرحلة صدوره فقط، بل يأتي معبرا أيضا عن تلك الحقائق المتحررة من الزمان والمكان التي يعلمها خالق الوجود، وهي كثيرا ما تكون بعيدة عن علم البشر، لأجل ذلك يكون معبرا عن مرحلته وكل مرحلة لاحقة، وهذا هو أحد الأسباب التي تجعل الإسلام في مفاهيمه، وشرائعه، وعقائده، يصلح للإنسان في كل زمان ومكان، لارتباطه بجبله الإنسان الثابتة، وبحقائق الوجود العينية، والإنسان مكلف بإيجاد المنهجية السليمة التي بواسطتها يستطيع أن يفهم موضوعيا المعنى الأصيل للنص الإلهي الذي هو في نظر النص. والله عز وجل يقول: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَا لَهُ آيَاتٍ يُبَيِّنُ وَأَنَّ اللَّهَ يَهْدِيَ مَن يُرِيدُ﴾ [الحج: 16].

و كثيرا ما تردد في القرآن الكريم هذا المعنى الذي يصف فيه تعالى كتابه العزيز بالبين والبينات، فيتوقع الخطاب الرباني إذن أن المخاطب يمتلك القدرة على فهم المعنى الذي تؤديه آيات الكتاب العزيز. والقضية المحورية هو المنهجية التي بها يتعاطى الإنسان مع النص ليحضر فهمه، والذي لا بد أن ينطلق من قاعدة غير قابلة للجدال، وهي قدسية النص كونه يمثل الوحي الإلهي². مما يؤسس لضرورة الإلتزام بالرواية في تفسير النصوص المقدسة، واجتناب التفسير المنهي عنه، والذي يعتمد أساسا على العقل، وتأويل النصوص، وحملها على غير ما دلت عليه.

"وهذه القدسية ليست في قدسية اللفظ فقط بحيث يتوجب الحرص على عدم دخول أي تحريف فيه، بل أيضا قدسية المضمون الذي يقتضي أيضا الحرص على إحراز فهمه، لكي لا يقع الخروج عن القصد الرباني الذي لو وقع كان أيضا من التحريف، كما توضح النصوص ذاتها في القرآن والسنة، لأجل ذلك كان من الأهمية القصوى اتباع المنهجية التي تقودنا إلى الفهم الموضوعي، وعدم توسل المنهجات التي تتيح الفهم النسبي في ذلك لأجل عدم الوقوع بالتفسير بالرأي المنهي عنه بشدة في النصوص، وبما أننا نتعامل مع النصوص الإلهية التي تتوقع منا الفهم الصحيح، بل وتفرض

¹ السيد علي عباس الموسوي: قراءات نقدية في تجديد الفكر الديني، ص155.

² المصدر السابق، حوارات حول فهم النص، ص35، وص42.

علينا هذا لأجل براءة الذمة في التكليف"¹.

هذه العقيدة حول نصوص الوحي الإلهي، مرتبطة جذريا بمنطق الأديان القائم على أساس التصديق بحاجة البشر إلى الهداية بالمعايير الربانية، وبالتالي بحاجتهم إلى الوحي الإلهي، وبما أن الإسلام هو آخر الرسالات الإلهية لهداية البشرية، فيكون هو المنهاج الرباني لكل الأزمان بعده إلى يوم الدين، فمن ضرورات هذا المنطق أن يكون الحق الذي ينطق به الوحي هو الحقيقة بعينها، الحقيقة المطلقة لا النسبية، وفضلا عن اتساق هذا المبدأ مع المنطق الديني، فإن القرآن المجيد ذاته ينطق به ويؤكد في كثير من الآيات، مثالها وصف ما نزل به الروح الأمين على النبي صلى الله عليه وسلم بالحق، وتأكيده على ما قضى به من تعاليم هي ملزمة عبر الزمان والمكان². ولكي يدرك المخاطب الإمتداد المكاني والزماني لنصوص الوحي، فإن ذلك يقتضي موضوعيا خصوصية في منهجية فهمها. كإلمام المفسر بجملة من المعارف كلغة النص، وأسباب التزول، والفقهاء الشرعي وعلاقة النص بالسياق الخاص والعام... وغيرها، إضافة إلى قدرة العالم على فهم النصوص لدقة هذا العلم، كونه وثيق الصلة بالدين أصوله وفروعه، ولهذا أوكل الله عز وجل وظيفته لـ "الراسخون في العلم". وعلى العكس نرى اليوم إدعاءات تسمع من أفواه من لا علم لهم بطبيعة النصوص المقدسة، ولا حتى عن دين الإسلام تطعن في نصوص الوحي قرآنا وسنة لتصلها من صفة القداسة، بدعوى وقوع الخطأ والكذب والتناقض فيها مثلها مثل أي نص.

"وهنا من الجدير أن نسجل مأخذا على بعض دعاة القراءات الجديدة للقرآن، في أنهم يعتمدون أساسا لآرائهم طروحات الهرمنوطيقا الغربية وكأنها غير قابلة للنقد، دون أن يخضعوها إلى النقاش والمراجعة الموضوعية للنظر في مدى توافقها مع القرآن، فهذا الأمر تفرضه الضرورة العلمية بسبب اختلاف جوهرى بين النصوص البشرية، والنصوص الربانية على الأقل لجهة المتكلم ومقاصده، ولجهة المخاطب في الإلتزام المطلوب منه بمقاصد المتكلم.

¹ المصدر السابق، حوارات حول فهم النص، ص 43.

² المصدر نفسه، ص 35.

فالمهرمونوطيقا الفلسفية صيغت وفق معطيات وشروط النصوص البشرية أساسا، وكذلك فإن اللاهوتيين المسيحيين يعلمون أن الأناجيل ليست كلام الله عز وجل الحرفي المتزل على عيسى عليه السلام، ولا هو نقل المعصوم، فلم يكونوا أمام تجربة تفسير نصوص ربانية معصومة كالقرآن الذي هو رباني باللفظ والمضمون، والسنة التي هي ربانية في المضمون وبنقل المعصوم الذي يحقق صدق وتمامية النقل¹، وهذه الخاصية تضع حدا فاصلا بين النص القرآني، والنصوص الكتابية، وتقدمه لمرتبة التفاضل بامتياز بشهادة أحد علماء الغرب بعد مقابلة بين نصوص قرآنية وأخرى كتابية، حيث خلاص إلى القول: "... فإذا ما قابلنا وضع القرآن، وهو الكتاب الديني في الإسلام، بوضع الكتاب المقدس، وهو الكتاب المقدس في المسيحية، تبينا أنه يمتاز بخصوصية بالغة، فهو أولا من وجهة نظر خارجية إن جاز التعبير، الكتاب الأوحى، بينما يشكل الكتاب المقدس مكتبة حقيقية تتضمن كتبا كثيرة، وليس القرآن بشكل خاص في نظر مسلمي اليوم، كتابا ألهمه الله رجلا وضعه من ثم بنفسه. فهو حقيقة كلام الله نفسه، كما أثبت في اللوح المحفوظ، وأنزل على محمد...²، وهذا الاختلاف بين النصين يحيل دون تطابق النتائج في دراسة "المهرمونوطيقا" التي أسقطت على النص القرآني.

ولعل البرهان الذي يذكر للنص القرآني يمكن أن ينسحب على تمام مفردات المتن الديني من النص النبوي، والأمور الخارجية التي قام بإحداثها النبي (ص)، فالنص النبوي أيضا هو نص وإن خرج في دائرة زمنية معينة ولكنه يخاطب المسلمين إلى يوم القيامة، لأن النص القرآني كما أنه خالد وخاتم، فشرعية النبي هي خالدة وخاتمة³.

وهذا الخطاب الرباني للنبي صلى الله عليه وسلم يبين ذلك في " قوله تعالى: ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ [النحل: 44]، سواء في بياناته اللفظية أم في تطبيقاته العملية من خلال سلوكه وأحكامه، وبما أن الوحي الإلهي يعبر عن الحقيقة المتحررة من الزمان والمكان، وكان النبي بعصمته يعبر عن حقيقة الوحي تعبيرا صادقا مطابقا لأصلها الذي عند الله، فتكون سنته أيضا

¹ المصدر السابق، حوارات حول فهم النص، ص32.

² رولان مينييه وآخرون: طريقة التحليل البلاغي والتفسير، ترجمة: جرجورة حيردان، وهنري عويس، جامعة القديس يوسف، معهد الدراسات الإسلامية المسيحية، ط1 (بيروت: دار المشرق 1993م) ص26.

³ السيد على عباس الموسوي: قراءات نقدية في تجديد الفكر الديني، ص24.

معبرة عن عين الحقيقة المتحررة من الزمان والمكان، وليس حقيقة نسبية مرتبطة بمواردها. فحينما تكون السنة تفسيرا للقرآن، فليست بتفسير منطلق من فهم شخصي عند النبي ﷺ، خلافا للتفسير الصادر عن غير المعصوم الذي يفسر بأرائه الشخصية ورؤيته المحدودة بعصره، ونسبية معارفه، فيكون تفسيرا مرحليا تاريخيا، أما المعصوم فإنه ينطلق في ذلك من مضمون الوحي، ويعبر بصدق عن حقيقته التي يستبطنها فيكون بيانا لتلك الحقيقة التي هي في علم الله، ولذلك لا يكون تفسيرا تاريخيا مرحليا في أي اعتبار"¹.

و هكذا يمكن القول أن " الخطاب الإسلامي ينقسم إلى قسمين:

-القسم الأول: الخطاب الإلهي متمثلا في القرآن والسنة، وهذا كمال مطلق. وهذا الخطاب يتفق مع المعاصرة على مر العصور إلى قيام الساعة. فقد نزل القرآن منجما حسب الأحداث المعاصرة في زمنه، وهناك علم أسباب النزول، وقد وضع الخطاب الإلهي الكليات أو المبادئ أو الدستور الأساسي الصالح للتطبيق في كل زمان ومكان.

-القسم الثاني: يمثل الخطاب البشري، وهو محاولة الإنسان فهم الخطاب الإلهي، ومحاولة استنباط الأحكام، وهنا يدخل الاجتهاد، وإمكان الاختلاف، وهنا أيضا يعطي الإسلام مساحة كبيرة للعقل الإنساني للاجتهاد البشري في إطار الثوابت الإسلامية العقائدية والقيمية والتشريعية. وبشكل عام فإن عالمية الرسالة الإلهية تجعل الخطاب القرآني معاصرا بصفة دائمة، قادرا على استيعاب حركة الزمان والمكان ومتغيرات كل العصور والنسبية الثقافية، والاجتماعية، والتاريخية... إلخ"².

و " تحقيق الإنسجام ضمن المنظومة موضع النظر: أي فهم النص على نحو يكون معه المضمون منسجما مع جميع معطيات المنظومة المعرفية ذات الصلة، والإنسجام بهذا المعنى هو من شروط المعقولة، وهو أساس في جميع المعارف العلمية، والعقل يسقط أية قضية لا تحقق الإنسجام المنطقي مع باقي معطيات المنظومة المعرفية. وهذا واحد من الأسباب التي توجب في تشخيص ثوابت الإسلام العودة إلى نصوص الوحي ذاتها، لا أن يجري التنظير الخارجي ثم يتم الإسقاط عليها، وذلك لكي لا يطال التحول ما لا تريد الشريعة ذاتها تحوله، فيحدث عندئذ التناقض ويفقد الإنسجام في بنية

¹ زهير بيطار: حوارات حول فهم النص، ص63.

² جعفر عبد السلام: الإسلام وتطوير الخطاب الديني، ص61-62.

المنظومة فتسقط وتتهاوى" ¹.

فالمشكلة إذا ليست في النص القرآني والسنة، وإنما الإشكالية في ابتعادنا نحن المسلمين عن الأخذ بمقتضيات هذا الخطاب، مما يستدعي العودة لقيم الإسلام الداعية للتقدم استنادا على الخطاب الإلهي، وترجمتها سلوكيا في حياة المسلمين ². أما التنظير لرؤية مواكبة النصوص المرجعية للعصر، فلا بد أن تنطلق من ثوابت الإسلام، وهي تمثل حصنه وركائزه لتضبط حركة التغيير التي قد يقتضيها الاجتهاد، فلا تكون على نحو يخرج الدين عن أصله، لكي لا يقع التحريف، وإلغاء ثوابت الإسلام يعني جعله مفتوحا على الإبدال بدين مختلف ³.

فلو قبلنا بأن التوحيد ثابت في الشكل دون المضمون، وأنه يتسع إلى التثليث، لنقضنا أم العقائد ومبدأ الدين، لأن وجود الخالق الأقدس غير محدود في الزمان والمكان، لذلك كان واحدا أحدا لا شريك له ولا مثيل، وكان الوجود لخالق غير مخلوق، ومن عده فقد حده، ومن حده فقد جعله حادثا مخلوقا، وأخرجه عن لا محدوديته، وعن كونه الخالق غير المخلوق، لذلك فالثابت الإسلامي الأكبر هو التوحيد مع صفات الخالق الأقدس التي تثبت الوحدانية له، وما لم يكن هكذا فيصبح التوحيد ثابتا شكليا دون مضمون التوحيد ⁴.

هذا وإن الدين منظومة متماسكة منطقيا سواء في العقائد والتشريع والمفاهيم والقيم، وأي عبث بمضمون عناصرها يصدعها، ويدخل التناقض في بنائها، ويعرضها بالتالي إلى الإهيار جيلا بعد جيل ⁵. وهذا يفسر مركزية النص القرآني في الإيمان الإسلامي، إذ هو النص الأول الذي يحفظ هذه المنظومة، النص المقدس إلى أقصى الدرجات، " وهي عقيدة لا معادل لها عند المسيحيين في حقل الدراسات الخاصة بالكتاب المقدس " ⁶. وإذا كانت بواعث الدراسات النقدية للنصوص الكتابية كانت لأسباب وجيهة وموضوعية، ابتداء من الصدام بين العلم والدين، وتبلورت أسبابا أكثر

¹ زهير بيطار: حوارات حول فهم النص، ص 67.

² المصدر السابق، الإسلام وتطوير الخطاب الديني، ص 111.

³ المصدر السابق، حوارات حول فهم النص، ص 78.

⁴ المصدر نفسه، ص 79.

⁵ المصدر نفسه، ص 21.

⁶ رولان مينييه: طريقة التحليل البلاغي والتفسير، ص 28.

للخلافات والتناقضات بين النصوص والتي زادتها الدراسات النقدية اتساعاً، ولم تعد فقط ترتبط بالكتب الخمسة للعهد القديم، الذي ثبت في حقها استحالة نسبتها إلى موسى الذي عاش في القرن الثاني عشر قبل المسيح، وهي ألفت ما بين القرن التاسع والقرن الخامس، بل شملت نصوص الكتاب المقدس بأكمله، وبدأ العلم ينقد المفاهيم التقليدية حول الكتاب المقدس¹، ونشأت لأجل ذلك مدارس مختلفة، فإن القرآن الكريم لم يعرف هذا الإشكال، وحق للمسلمين أن لا ينقادوا لدعوة تطبيق هذه الدراسات على النص القرآني، وعن ذلك جاء في دائرة المعارف الإسلامية من خلال مقال (بعنوان: القرآن) أ، ت ولش (A.T. Welch) حيث قال: " يأبى المسلمون المعاصرون لاعتقادهم بقدوم القرآن وإعجازه اعتقاداً لا تحفظ فيه، قبول مناهج النقد التاريخي، والنقد الأدبي التي قدمت فوائد جمة في دراسة كتب غير كتابهم، ويمكن المسيحيين أن يدركوا هذا الأمر إلى حد ما، لأن تطور عقيدة قدم القرآن وإعجازه مواز لتطور القول بالتثليث، ولأن دور المسيح-لا الكتاب المقدس-في العقيدة المسيحية هو أقرب ما يكون إلى دور القرآن في المعتقد الإسلامي... "2. وعلى بعد هذه المقاربة فإن وجه الشبه بعيد كل البعد لكون القرآن لم يحدث فيه خلاف من هذا النوع بين المسلمين، باستثناء المعتزلة الذين قالوا بخلق القرآن، وقد أبطل العلماء مذهبهم، أما عقيدة التثليث وبنوة المسيح وألوهيته فهي عقيدة عامة يجزم بها كل النصارى.

" إن الثوابت في كل منظومة عقائدية أو تشريعية أو ثقافية هي التي تحفظ المنظومة من الاستبدال، وهي التي تضبط عملية التحول ضمنها حين تقتضيها ضرورة، فتحول دون خروج المنظومة عن أصالتها، ودون إبدالها بمنظومة أخرى، ولذلك فإن ثوابت أي منظومة لا بد من استخراجها من المنظومة ذاتها على ضوء معطياتها هي، ولا يجوز التنظير من خارجها ثم الإسقاط عليها، إلا لو كنا نريد إحداث تغيير فيها، كما هو جائز في المنظومة البشرية، ولكن هذا الأمر حتمي في المنظومة الربانية المصدر، فلا بد من سؤالها هي عن ثوابتها، لكي لا يطل التحول عناصر منها بشريا لا يرضى الله عز وجل لها أن تتغير، فتخرج عن أصالتها الربانية شيئاً فشيئاً، ولو سألنا الشريعة ذاتها لوجدنا أن العقائد الأم هي أم الثوابت ليس بالشكل والمبدأ، بل بالحیثيات المشخصة للمضمون،

¹ المصدر السابق، طريقة التحليل البلاغي والتفسير، ص 18-19.

² المصدر نفسه، ص 28.

ولوجدنا كذلك أن ما ثبت بالنص فهو الثابت، لأن الله تعالى نهي عن العمل بالرأي في معارضة النص، وأوجب اتباع النص منذ صدوره إلى يوم الدين¹.

إن عدم التجانس بين النصوص الإلهية، والنصوص البشرية، يحول دون محاولة إسقاط الهرمونوطيقا الغربية التي كانت نتائجها مستخلصة من نماذج النصوص المسيحية، بالرغم من تبني شمولية الهرمونوطيقا للنصوص المقررة للدين بعقائده وشرائعه، لأن اختلاف الموضوع يفرض تحقق فوارق في منهجية المعالجة، وبالتالي ثبوت اختلاف في النتائج المثبتة، مما يستحيل معه قياس النصوص المسيحية التي ثبت نسبتها للبشر، بالنصوص الإسلامية التي ثبت أنها كلام الله المبرأ عن كلام البشر، لكونها وحي من الله، فهي تتسم بصفة العصمة والقداسة. واستنادا على ذلك فإن خلاصة ما يمكن تسجيله من خلال النقاط التالية:

- الإختلاف في طريقة المعالجة بين الطرفين المتحاورين في الإسلام والمسيحية لإثبات قدسية النص، فكان الوحي معيارا للإحتكام، أثبت تحريف النصوص المقدسة لعدم استيفائها شروط النص الإيجائي، وتفاضل النص القرآني.
- أن الحوار أسفر عن توفر الأسباب الموضوعية والأدلة اليقينية على صدق دعوى القرآن كونه كلام الله المبرأ عن كلام البشر، خاصة توظيف المسلمين لطرق البحث في الأخبار، فكان ذلك دافعا للنصارى للبحث في مضامين نصوصهم، والإستفادة من منهج النقد التاريخي الذي ميز الدراسات الدينية في علم الملل والنحل، فكان سببا لنشأة حركة نقد الكتاب المقدس.
- غياب ظاهرة الكنيسة في الإسلام وعدم وجود أكليروس يمارس سلطة جبرية في سن مسائل الدين بمنطق الفرض والتلفيق، وسرى ذلك في سعي الكنيسة لمعالجة إشكال الطعن في قداسة النصوص.

¹ زهير بيطار: حوارات حول فهم النص، ص20.

المطلب الثالث: النبوة

- مفهوم النبوة في الإسلام
- العصمة والإلهام في النسيحية
- موضع النبوة من قضايا الحوار المعاصر.

1- مفهوم النبوة في الإسلام:

الرسالة أمر من الله تعالى يسنده إلى من يشاء من عباده فيصطفيه لتبليغ أمور الدين إلى خلقه، لذلك فهو اختيار لا عمل فيه للبشر، ولا يستطيع إنسان أن يرتقي إلى النبوة أو يكتسبها بتعلم كما يدعي الفلاسفة.

والمتدبر للقرآن يعرف أن الله تعالى يثبت وجود جنس الأنبياء ابتداء في السور المكية حتى يثبت وجود هذا الجنس وسعادة من اتبعه وشقاوة من خالفه، ولما كانت العرب تعرف النبوة بصفة مجملة - إذ سمعوا بموسى وعيسى وإبراهيم عليهم السلام سماعا من غير معرفة أحوالهم - لما عرفوا نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وأنه لا بد من متابعتة أو متابعة اليهود والنصارى، عرفوا أن متابعتة أولى¹. وإنما أرسل الله تعالى رسلا منهم إلى عباده يبلغونهم الدين الصحيح، وأحكامه وشرائعه ونظامه في الكون، يدعوهم إلى عبادة الله وحده لا شريك له كأصل من أصول الدين، إذ هو غاية الخلق كما قال تعالى:

﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ٥٦ مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطِيعُونِ ٥٧
إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ ٥٨ ﴾ [الذاريات: 56-58].

" فلم يزل سبحانه يرسل إلى الناس الرسل بوحدانية الإله منذ أن حدث الشرك في بني آدم وفي قوم نوح عليه السلام، إلى أن ختمهم بمحمد صلى الله عليه وسلم الذي طبقت دعوته الإنس والجن في المشارق والمغرب، وطلب سبحانه منهم جميعا أن يعبدوا الله وحده، وأن يتركوا عبادة كل معبود سواه"².

¹مصطفى حلمي: الإسلام والمذاهب الفلسفية، ص 143.

²إبراهيم أحمد الوقفي: الحوار لغة القرآن الكريم والسنة النبوية، ط1 (القاهرة: دار الفكر العربي 1414هـ-1993م) ص 49

فالتوحيد هو المقصد الأساسي الذي اجتمعت عليه رسائل الأنبياء، ويعزز هذه الرؤية القصص في كثير من سور القرآن وخاصة في سورة الأعراف وسورة يونس وسورة هود وسورة مريم وسورة طه وسورة الأنبياء وسورة الشعراء وسورة النمل وسورة القصص، وسنجد خاصة في "الأعراف" و"هود" و"الشعراء" أن القرآن يلفت نظرنا إلى أمور معينة في حياة هؤلاء الأنبياء¹، وأن كلمتهم اجتمعت على التأكيد على أصل ديني هو "لا إله إلا الله" "اعبدوا الله ما لكم من إله غيره". وهذا يبين لنا أن أهم شيء يرسل الله الرسل من أجله هو التوحيد والتأكيد على الثوابت الأساسية في الإيمان الديني، إذ اشتملت عقيدة الإسلام على رابط مركزي لوحدة الفكر الرسالي فهي كل دعوات الرسل، إذ سجل الإسلام من خلال نصوص القرآن الكريم وأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم ومنهجه اعترافه الصريح بسلامة منطلقات الرسائل السماوية².

علما أن النصارى يؤمنون بالأنبياء، إلا أنهم كفروا بخاتمهم وادعوا أن عيسى عليه السلام هو خاتم أنبيائهم وقد جاءهم بالكمال وبالفضل، وأن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم إن ثبتت فهي للعرب لا تخصهم.

وإذا بحثنا في صحة الأدلة التي استند إليها أهل الكتاب بالإيمان بالأنبياء والرسل، نجد أنه أصدق وأكد في إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، والمتدبر لآيات القرآن الحكيم يدرك بسهولة أن الله تعالى " إذا خاطب جنس الإنس ذكر جنس الأنبياء وأثبت جنس ما جاؤوا به، وإذا خاطب أهل الكتاب المقربين بنبوة موسى خاطبهم بإثبات نبي بعده ﷺ كما قال في سورة البقرة في خطابه لبني إسرائيل لما ذكر ما ذكره من أحوالهم مع موسى وذكرهم بإنعامه عليهم وبما فعلوه من السيئات ومغفرته لهم"³.

قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِّقُوا كَذِبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ (87)﴾. [البقرة: 87].

¹ السيد قطب: منهج علم التوحيد، ج1، ص93.

² حسين مهدي التميمي: موسوعة مقارنة الأديان السماوية، ص197.

³ مصطفى حلمي: الإسلام والمذاهب الفلسفية، ص143.

ثم ذكر محمدا صلى الله عليه وسلم فقال: ﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ (89) بِئْسَمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بَعِيًّا أَنْ يَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ فَبَاءُوا بَعْضَ عَلَى غَضَبٍ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُهِينٌ (90)﴾. [البقرة: 89-90].

فالإيمان بالنبي أصل من أصول الدين، من كفر به أو فرق في إيمانه بين الأنبياء فقد كفر بنص القرآن الكريم كما في قوله: ﴿أَمِنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَأَتْهُ وَكُتِبَ وَرُسُلِهِ لَا يُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ (285)﴾ [البقرة: 285]

والمقصود أن كل من كفر بنبي من الأنبياء فقد كفر بسائر الأنبياء، فإن الإيمان واحد بكل نبي بعثه الله إلى أهل الأرض، فمن رد نبوته للحسد أو العصبية أو التشهي تيين أن إيمانه بمن آمن به من الأنبياء ليس إيمانا شرعيا، وإنما هو من غمض وهوى وعصبية، فكفرهم محقق لا محالة بمن ادعوا الإيمان به، ولو كانوا مؤمنين به لكونه رسول الله لآمنوا بنظيره، ومن هو أوضح دليلا وأقوى برهانا منه، ويعني سبحانه بقوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ﴾ أمة محمد صلى الله عليه وسلم فإنهم يؤمنون بكل كتاب أنزله الله، وبكل نبي بعثه الله¹.

ويقول سبحانه في آية أخرى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا (150) أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا (151) وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ أُولَئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أَجْرَهُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا (152)﴾ [النساء: 150-152].

والإيمان بسلسلة الأنبياء عليهم السلام تستوجب الإيمان بخاتم الأنبياء والرسل محمد صلى الله عليه وسلم، وقد أخذ الله ميثاق كل نبي بعثه من لدن آدم إلى عيسى عليهما السلام أنه مهما أتى الله أحدهم من كتاب وحكمة وبلغ أي مبلغ ثم جاء بعده رسول ليؤمنن به ولينصرنه، ولا يمنعه ما هو فيه من العلم والنبوة من اتباع من بعثه الله بعده ونصرته، قال علي بن أبي طالب وابن عباس رضي

¹ إبراهيم أحمد الوقفي: الحوار لغة القرآن الكريم والسنة النبوية، ص52.

الله عنهما: "وما بعث الله نبيا من الأنبياء إلا أخذ عليه الميثاق والعهد لئن بعث محمد عليه الصلاة والسلام وهم أحياء ليؤمنن به ولينصرنه، وأن يأمر أتباعه بالإيمان به، فقد ورد في الحديث أنه صلوات الله وسلامه عليه قال: "والله لو كان موسى حيا بين أظهركم ما حل له إلا أن يتبعني" وفي رواية أخرى: "لو كان عيسى وموسى حين ما وسعهما إلا اتباعي"¹، وقد بشر كل نبي قبل محمد عليه الصلاة والسلام أمته بخاتم الأنبياء، وأمرهم باتباعه فقال سبحانه على لسان عيسى عليه السلام:

﴿ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ ﴾ [الصف: 6]²

وإقرار بقيمة الدور الرسالي الذي أداه الأنبياء جميعا فإن النبي محمد صلى الله عليه وسلم قد أفاد بأخوة الأنبياء، ونوه من ضمن ذلك بما يربطه بالحلقة الأقرب من السلسلة الرسالية من وثوق الصلة خبرا يصدق فيه وحدة الإيمان في منطلقاته الأساسية كعامل جوهري من عوامل الشد الرسالي إلى الغاية الكبرى التي تنشدها الرسائل جميعا، ليكون إقرارا مشتركا بالشهادة لله والرسول محمد وللرسول عيسى على حد سواء، كما في الحديث الشريف:

(من شهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمدا عبده ورسوله، وأن عيسى عبد الله ورسوله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه، والجنة حق والنار حق أدخله الله الجنة على ما كان من العمل)³.

2- العصمة والإلهام في المسيحية:

يثبت النصارى سلطة غير متناهية للبابا باعتباره القاضي الأعلى للكنيسة، وقد حدد مجمع الفاتيكان الأول مهمة أن "الحبر الروماني حين يتكلم من منصة التعليم، ويحدد بسلطانه الأعلى تعليما في الإيمان والآداب يتعين على الكنيسة بأسرها الأخذ به، عندئذ يكون، بمعونة من الله وعده بها في

¹ إبراهيم أحمد الوقفي: الحوار لغة القرآن الكريم والسنة النبوية، ص 49.

² المصدر نفسه.

³ مهدي حسين التميمي: موسوعة مقارنة الأديان السماوية، ص 157.

-البخاري: الصحيح، باب: قوله يا أهل الكتاب، حديث: 3435، ج4، ص165.

-مسلم: الصحيح، باب: من لقي الله بالإيمان، حديث: 28، ج1، ص57.

شخص القديس بطرس، معصوماً من الغلط... غير قابلة للتعديل والإصلاح " ¹. وسبب هذه العصمة هو المساعدة الفائقة الطبيعة التي يقوم بها الروح القدس ليصون معلم الكنيسة الأعلى من الخطأ ليس من قبيل الوحي ولا الإلهام، وإنما هو عمل الروح القدس ليحول دون أن يتخذ المعصوم قراراً مخطئاً، فيقوم بحسن فهم الحقيقة وحسن إعلانها ².

إن دعوة العصمة ما هي سوى درب آخر من دروب التحريف الذي تستمر الكنيسة في نهجه، لتغطي بعضاً من النواقص التي يعرفها النص المسيحي، لما خضع للتحريف فكان طريقها إخفاء التحريف بتحريف أكبر ³.

وقد كانت الكنيسة موضوع نقد لاذع من مجموعة من الباحثين الأحرار، خاصة فيما ادعته من عصمة للبابا، "فلا ريب في أن الكنيسة الكاثوليكية بادعائها عصمة البابا ترتكب أفظع كذبة ذكرها التاريخ ضد العقل البشري وأجرئها على التلاعب بالمشاعر الدينية لأتباعها، فادعى البابا بيوس التاسع، وقد عصف برأسه حب السلطة، العصمة للبابا، فسن هذه الإرادة العالية (الشاهانية)، وهي أن البابا كالله معصوم من الغلط؟؟؟ وعلى هذا فإن هذا البابا عقد مجلساً، كي يثبت هذه القضية، وهكذا فإن بيوس التاسع سمي "البابا الله" ⁴.

ويعد البابا أعلى مؤسسة دينية فهو على رأس الكنيسة، وتعد قراراته غير قابلة لأي طعن نظراً إلى العصمة التي منح نفسه إياها، بل أعطى نفسه حق غفران الذنوب للناس، فيكفي أن يعترف المرء للبابا بذنوبه لتغفر، بل يحفظ لنا التاريخ شهادات عن باباوات باعوا صكوك الغفران، وآخرين أعلنوا أن المشاركة في الحروب الصليبية كافية لمغفرة الذنوب، والغريب أن المسيحيين يعتقدون اعتقاداً جازماً أن المسيح جاء ليصلب ويموت تكفيراً عن خطايا البشرية، فما الداعي إلى غافر لمغفرة

¹ لودويغ أوت: مختصر في علم اللاهوت العقائدي، تر: الأب جرجس المارديني، دط (بيروت: المطبعة الكاثوليكية 1966م) ص103.

² المصدر نفسه.

³ يوسف الكلام: تاريخ وعقائد الكتاب المقدس بين إشكالية التقديس والتقنين، ص 254.

⁴ نقد الكنيسة الكاثوليكية، المفكرون الأحرار، منشورات الجمل، 1989م، ص9، نقلاً عن يوسف الكلام: تاريخ وعقائد الكتاب المقدس، ص254.

الذنوب؟¹. ولم يكن سن العصمة إلا بسبب المناقشات التي تتعرض فيها وحدة الإيمان في الكنيسة للخطر لاتخاذ القرارات الملزمة إلا أنها أخرجت عن مدلولها الفعلي وأصبح " يشوبها الكثير من الغموض، وهي تبعث بوجه شبه عفوي تصورات من النقاوة والكمال على كل صعيد، أو حتى من عدم الخطيئة"². وهذا المعنى اصطدم مباشرة مع واقع الإيمان المسيحي المتعلق بكون حقيقة الله قد أتت إلى العالم بوجه فائق ونهائيبسوع المسيح، وبكون الكنيسة قد وعدت بتلك الحقيقة وعدا ثابتا بفضل الحضور الدائم للرب ولروحه القدس، ومن تم فالكنيسة، لكونها كنيسة الله الحي، هي عمود الإيمان وقاعدته، فكان الاعتقاد الجازم بأن الكنيسة لا يمكن أن تحيد عن حقيقة يسوع المسيح، وإلا كان للضلال الغلبة على الله وحقيقته³. وبطبيعة الحال كل إنسان معرض للخطأ لا يستثنى من ذلك البابا ولا الأساقفة، وباعتبارهم ممثلين للكنيسة، فهي إذا مجانية للعصمة، وقد أكدت التجربة عن أخطاء جسيمة وقعت في حقها، فيما ينبغي أن تكون أسلحة البابوات أسلحة روحية، ومع ذلك فهم متحررون منها إلى حد بعيد لسوء أخلاقهم، فهؤلاء الرجال " يخافون لأنهم يعرفون أسراراً كثيرة من الاعتراف، وكثيراً ما يفشونها وهم سكارى"⁴.

"وادعاء الكنيسة لتملك الحقيقة المطلقة ومحاولة فرض الوصاية والرقابة على حياة كل مسيحي مهما علا شأنه ليس بالأمر الجديد، فهي منذ نشأتها ترفض كل توجه فكري مناهض لعقائدها وشعائرها، والتاريخ الكنسي حافل بتمثل هذه المواقف الغريبة التي لا تستند إلى أي دليل نصي، وإنما منطلقها التسلط والاستبداد بالرأي واتهام كل من خالفها بالهرطقة والكفر"⁵. على أن فعل المعصوم بالمعنى الحضري للفظه موكول إلى الله وكلمته لا غيرو هذا يعني أن عصمة الكنيسة والسلطة التعليمية تمتد إلى كل ما يتضمنه الوحي الإلهي وهي تتعلق فقط بمسائل الإيمان والأخلاق، وليس بمسائل سياسية أو علمية أو ما شابه ذلك. إلا أن هذه السلطة لم تتلقى أي وعد بإلهام إيجابي ولا بوحى جديد.

¹ يوسف الكلام: تاريخ وعقائد الكتاب المقدس، ص 253.

² نشرة مجلس أساقفة كنيسة ألمانيا: المسيحية في عقائدها، ص 355.

³ المصدر نفسه، ص 355-356.

⁴ رسل: تاريخ الفلسفة، ج 1، ص 41.

⁵ يوسف الكلام: تاريخ وعقائد الكتاب المقدس، ص 249.

مما جعل البابا في حل من الرقابة الدينية، خاصة مع ما أصدره نص العقيدة في أن قرارات الحبر الروماني غير قابلة للنقض¹.

وقد أدت هذه الأحداث ببعض منذ زمن طويل إلى " محاولة استبدال لفظة معصوم ... بألفاظ أخرى... مثل عدم الضلال، أو عدم الغي، أو يقين الثبات " ².

و هكذا فقدت الكنيسة شرعيتها المطلقة، وحتى تكون سلطتها مقننة " وضعت الكنيسة لهذا الغرض مجموعة من القواعد بمتلة شروط لكل ناقد كاثوليكي، اشتملت عليها الرسائل المذكورتان. أهم هذه القواعد محاولة الكنيسة تكريس معنى العصمة الذي تمتاز به في كل ما تقرره، ومن ثم استعمال سلطتها في رفض كل ما يخالف تقاريرها، وجعلت كل باحث كاثوليكي يحرص على الانضباط بهذه القواعد، إذا ما كان يرغب في أن تحظى أبحاثه بثقة الكنيسة وقبولها، يقول "Roland de Vaux" المدير الأسبق للمدرسة التوراتية والأركيولوجية الفرنسية بأورشليم: "لقد جعل الله الكنيسة الحارسة والمفسرة الوحيدة لكلمة الله"³، ليؤكد على عصمة الكنيسة، وهذا ما صرح به المجمع الفاتيكاني الأول معلنا بأن الحقائق الموحاة التي تعلمها السلطة التعليمية العادية العامة في الكنيسة يجب الإيمان بها إيماناً إلهياً كاثوليكياً⁴.

و هذه اللهجة نفسها أسس عليها بولس دعوته للإيمان، ومن تصريحاته الواردة في الرسالة إلى أهل غلاطية: "مني أنا بولس الرسول، لا من الناس ولا بدعوة من إنسان، بل بدعوة من يسوع المسيح والله الأب الذي أقامه من بين الأموات، أؤكد لكم إذا يا إخوتي أن الإنجيل الذي أبشر به ليس من الإنسان، فإني لم أتعلمه من الإنسان، بل ألهمني إياه عيسى المصلوب"⁵.

¹ نشرة مجلس أساقفة كنيسة ألمانيا: المسيحية في عقائدها، ص356.

² المصدر نفسه، ص355.

³ Wilfrid HARRINGTON, nouvelle introduction à la bible, op. cit. p.10.

و يوسف الكلام: تاريخ وعقائد الكتاب المقدس، ص248.

⁴ لودويغ أوت: مختصر في علم اللاهوت العقائدي، ص121.

⁵ النص: [من بولس الرسول لا من بشر ولا من يدي إنسان، بل بيسوع المسيح، والله الأب الذي بعثه من بين الموات، ومن جميع الأخوة الذين معي إلى الجماعة التي بغلاطية، النعمة معكم والسلام من الله الأب، ومن ربنا يسوع المسيح...] الرسالة إلى أهل غلاطية 1: 12/1.

"هذه المواقف المترفعة نفسها التي اتخذها بولس لما عد نفسه مبعوثا خاصا للسيد المسيح إلى البشرية، اتخذها الكنيسة لما عدت أن أفعالها كلها صادرة من الله مؤيدة بروح القدس، ولما جعلت باباؤها أشخاصا معصومين مقدسين حراسا للكلمة الإلهية، وأن كل تفسير لا يروقها فهو تفسير خاطئ لا محالة، وكل باحث لا يعد سلطة الكنيسة في التفسير ولا يعتد بتعاليمها وتقاليدها، ويكتفي بالكتب المقدسة وحدها مصدرا وحيدا للوحي والمعرفة فهو عدو للكنيسة"¹.

على أن هذه التهديدات الصادرة من الكنيسة لم تمنع أرباب البحث التوراتي من اتخاذ موقفهم من النصوص الكتابية التي تحقق لهم أنها ليست مجموعة أحداث حقيقية، ولكن مجموعة خرافات وتواريخ كاذبة، ففي نظرهم لا وجود للنبوة، وإنما أقوال قيلت بعد وقوع الأحداث وتماها، لا وجود عندهم للمعجزات التي تعبر عن القوة الإلهية، وإنما وقائع لا تخرج عن القانون المألوف، أو أساطير فقط، كما لا يؤمنون بأن الأناجيل وأسفار الرسل من كتابة من تنسب إليهم².

وهذه النتائج تطعن بشكل مباشر في الأصول والمعتقدات المسيحية، وكانت سببا لإعلان الكنيسة بفرض وصايتها على أبحاث النقد التوراتي بدعوى العصمة، وقد تمثل ذلك من خلال ضرورة خضوع الأبحاث للقواعد التي وضعتها رسالة البابا "Leon XIII" وأقرتها رسالة البابا Pie XII، بل أضاف قواعد جديدة في رسالته "Divino afflante spiritu" من الفقرة التاسعة عشرة إلى آخر الرسالة، حيث يقول في الفقرة الثامنة والعشرين: "على مفسري الكتب المقدسة أن يتذكروا أن الأمر هنا يتعلق بكلام الله الملهم، الذي وكل الله نفسه شرحه ورعايته للكنيسة، وألا يهملوا تعليقات الكنيسة وتصريحاتها عن ذلك، وكذا شروح الآباء المقدسين، مع مراعاة موافقة العقيدة"³.

كما تقرر المجامع الكنسية هذا الأصل وتؤكد عليه من الروح القدس، فقد بدأ مجمع Trente قراراته بقوله: "لقد انعقد مجمع Trente المسكوني العام بقيادة من الروح القدس"⁴، وتثبت اعتقاد

¹ يوسف الكلام: تاريخ وعقائد الكتاب المقدس، ص 250.

² المصدر نفسه، تاريخ وعقائد الكتاب المقدس، ص 250.

³ المصدر نفسه، تاريخ وعقائد الكتاب المقدس، ص 250.

⁴ Concil de trente, IV. SESSION, tenue le 8 éme jour d'Avril 1546. DECRET les Ecritures canoniques.

الكنيسة الدائم أن قرارات المجامع العامة معصومة من الغلط، لذلك فهي تقوم مقام الأناجيل الأربعة¹. وأكد مجمع الفاتيكان الأول أن الروح القدس الذي استعمل الكتاب المقدسين لكتابة الأسفار المقدسة هو نفسه الذي يؤيد الكنيسة عند تفسيرها لهذه الأسفار²، بل أكثر من ذلك تعد الكنيسة نفسها صاحبة التفسير الصحيح والمؤهلة الوحيد للتفسير³.

وأمام دعوات الكنيسة واجتهاد رجالها في إقناع الجماهير إلى العودة للإيمان بالأصول التقليدية للمسيحية، بقيت هذه النداءات مجردة من الدليل المقنع، فلم تجد لها صدى أمام النتائج التي أثبتتها العلم، وقد حذا هذا التصرف بـ "لوثر" التصريح بحرية كل مسيحي في تفسير الكتاب المقدس، ورفض القول بعصمة البابا والمجامع المسكونية، ورفض أن يخضع سلطة الكتاب لسلطة الكنيسة⁴.

إذا مصطلح "الإلهام" أو "العصمة" كان بمثابة القشة التي استنجدت بها الكنيسة حين عرضت لها مشكلة الوحي، فتوجه اهتمامها إلى البحث عن حل ينقد الموقف، ويعطي تفسيراً موضوعياً للتناقض بين إلهية النصوص الكتابية، وما توصلت إليه الأبحاث من إثبات نسبتها إلى البشر.

3- موضع النبوة من قضايا الحوار المعاصر:

يأخذ مبحث النبوة موضعاً مهماً للغاية من قضايا حوار الأديان في العصر الحديث، وبالرغم من استهلاك هذا الموضوع والبحث في مسألة نبوة النبي محمد صلى الله عليه وسلم من خلال الحوار، خاصة مع النصارى، فشهدت معظم الردود الإسلامية على النصارى اهتماماً كبيراً بإثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، فهي لا تزال في عصرنا هذا ذات أهمية بالغة لسببين:

1- إنكار الغرب لنبوة محمد صلى الله عليه وسلم.

2- الطعن الذي لا يزال مسترسلاً إلى يومنا هذا في شخص النبي محمد صلى الله عليه وسلم

¹ لودويغ أوت: مختصر في علم اللاهوت العقائدي، ص 121.

² 1 er Concile de vatican

³ Wilfrid HARRINGTON, nouvelle introduction à la bible, op. cit. p.160

و يوسف الكلام: تاريخ وعقائد الكتاب المقدس، ص 251.

⁴ المصدر نفسه، تاريخ وعقائد الكتاب المقدس، ص 252، وانظر عن نبذ سلطة البابا ودفع المال مقابل الغفران عند البروتستانت بعد ثورة الإصلاح: رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ج 1، ص 52.

وفي دين الإسلام¹.

3- أن مبحث النبوة يفتح على كثير من القضايا التي تم الحوار كون النبي هو الشخص المبلغ للرسالة، وهذه المسألة تهتم بجوانب كثيرة جدية بالبحث منها:

☞ طبيعة الدين الذي بلغه عن ربه، وأنه لا يختلف عن أصول الأنبياء لأن مصدره واحد.

☞ النصوص التي نقلها إلى الأتباع وأنها أخذت عنه بالسمع، ليتسنى وصفها بالقداسة.

☞ اللغة التي تكلم بها النبي كشرط لثبوت نسبة النصوص إليه بلغته وليس بلغة أخرى.

☞ أن نصوص الأنبياء أصلا مرجعيا لتوثيق الأديان.

ونظرا لهذه الأهمية فقد عاب كثير من الباحثين على من كان في معرض الرد على أهل الكتاب، إهمالهم لمبحث النبوة، وقد شملت تشخيصا عاما لحالة الجحود والإنكار التي لاقتها رسالة النبي محمد ﷺ، سواء من المشركين أو من أهل الكتاب. وعلى إثر تلك الدعوى التي أثارَت ضجة في الرأي العام الإسلامي، جاءت مصحوبة بعدد من الكتب منها "الوحي المحمدي" وفيه طعن صاحبه في الوحي الموسوي والعيسوي، وكتاب "حياة محمد" الذي يطعن في السنة²، فكان ذلك داعيا لظهور كتبا في الرد على المعترضين والمنكرين للإسلام من أهل الأديان³.

ولا يخرج النصارى عن هذا العتاب بحجة طبيعة دينهم لأن النبوة في هذا الدين أخرجت عن ماهيتها الأصلية ولبست بالألوهية فأضيعت معقوليتها⁴.

مع هذا كان واجبهم البحث والتفكير في مسألة النبوة على إطلاقها، ولا يعذرون في السكوت عنها لمانع خاص لنبوة سيدنا عيسى عليه السلام عند المسيحيين، لا سيما والدين السماوي في الدنيا

¹ أنظر مثلا ما كتب سابقا: مسرحية فولتير "التعصب، أو النبي محمد" حيث صوره مثلا للتعصب والعنف والإحتيال وإن كانت نظرة الغرب للإسلام عامة قد عرفت تحولا نحو المعرفة الواقعية عن الإسلام، وعن النبي محمد (ص) ابتداء من القرن 15، مثل كتاب هادريال ريلان: الديانة المحمدية (عام 1705).

² مصطفى صبري: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعبادة المرسلين، ط2 (بيروت: دار إحياء التراث العربي 1401هـ-1981م) ج 4، ص 138.

³ مصطفى بوجمعة: المنهج النقدي، ص 186.

⁴ مصطفى حلمي: الإسلام والمذاهب الفلسفية، ص 64.

لا يتدئ بالدين المسيحي، فله تاريخ قبل المسيحية وأنبياء قبل المسيح عليه السلام¹.

قال تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ﴾ [البقرة: 213].

قال ابن عباس وقتادة: " المراد بالناس القرون التي كانت بين آدم ونوح وهي عشرة كانوا على الحق حتى اختلفوا فبعث الله نوحا فمن بعده "

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه﴾. أي كان الناس على دين الحق، فاختلّفوا فبعث الله النبيين مبشرين من أطاع، ومنذرين من عصى.

وقوله تعالى: ﴿فبعث الله النبيين﴾. وجملتهم مائة وأربعة وعشرون ألفا والرسل منهم ثلاثمائة وثلاث عشر، والمذكورون في القرآن بالإسم ثمانية عشر، وأول الرسل آدم عليه السلام، على ما جاء في حديث أبي ذر.. وقيل: نوح لحديث الشفاعة، فإن الناس يقولون له: أنت أول الرسل².

وإذا كانت الكتابات القديمة للردود الإسلامية قد اعتنت بمبحث النبوة وما يتصل بها منذ قرون عديدة تأسيسا على نصوص القرآن، فإننا نرى اليوم الدراسات النقدية للكتاب المقدس توظف مناهج علمية حديثة، تتناول من خلالها البحث في مفردات نبوة عيسى عليه السلام من خلال البحث في اللغة التي تحدث بها، وصلتها بلغة الأناجيل، وهذه المسألة بحث فيها الفكر الإسلامي منذ قرون مضت ممثلة في المواقف الردية على النصراني³، من خلال المنهج التاريخي النقدي، إذ النص لا تثبت نسبته إلى قائله إلا إذا ثبت نقله بالسمع عن صاحبه، وشرط صحته أن يكون منقولاً باللغة التي تحدث بها عن طريق التواتر، والنصارى ليس لهم ذلك.

على أن شبهة الألوهية التي قامت في عيسى عليه السلام بين النصراني كانت لسبب الجهل

¹ مصطفى صبري: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعبادة المرسلين، ج 4، ص 156.

² شمس الدين القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ط2 (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1384هـ-1964م) ج3، ص30، وص 31، وص428، ومصطفى حلمي: الإسلام والمذاهب الفلسفية، ص64.

³ أنظر: التثبت (ب) ج1، ص153، والجواب الصحيح (ب) ج5، ص124.

بطبيعتها، إذ قامت فيهم هذه الدعوى لما رأوه من الآيات التي جرت على يديه كإحياء الموتى، فقالوا لأنه ابن الله.

بئذا أن الآيات ما يجريه الله على يدي مدعي النبوة من المعجزات دليلاً على صدق دعواه، وثبوت نبوته واصطفائه من الله لتبليغ الرسالة. وعلى الرغم من غلط النصارى في دعوى الألوهية في عيسى فإنه لم يعد من علمائهم من أكد نبوته التي عقبته نبوات سابقة، ومن بعدها نبوة محمد - صلى الله عليه وسلم - في العرب¹.

و إذا كان المسلمون يسندون إلى النبي محمد (ص) أعلى مرتبة بين الأنبياء، باعتباره خاتماً للمرسلين بدلالة القرآن والسنة، فإن الإيمان المسيحي يعترف بأن يسوع هو إنسان حقيقي كامل، وقد حاز على أسمى مراتب النبوة وهو خاتمها فلا نبي بعده، إلى جانب تأكيدهم على أنه ذو طبيعة إلهية كاملة، وهو المخلص والفادي للبشرية².

كما أن من الفلاسفة من أخطأ في العلم بالنبوة وقال: "بنظرية الفيض الفلسفية".

فقد خلط الفارابي بين مكانة (الفيلسوف) و(النبي) وهي فكرة تصادم حقيقة النبوة كما يؤمن بها المسلمون، لأنها اختيار واصطفاء من الله تعالى لمن يشاء من خلقه، ولم يقل أحد من المسلمين قبل الفارابي أنها ممكنة بالإكتساب أو بالجهد الشخصي فكان لذلك تأثير كبير في خلفائه من الفلاسفة، والمتكلمين، والصوفية³.

إن النبوة عند المسلمين: (سفارة بين الله تعالى وبين ذوي العقول من عباده لإزاحة عائلهم في أمر معادهم ومعاشهم)⁴. وأيضاً الإيمان بالغييم القواعد المقررة في العقيدة إذ الغيب - كما يذكر الراغب الأصفهاني - يعلم بخبر الأنبياء عليهم السلام، وبدفعه يقع على الإنسان إسم الإلحاد⁵.

¹ ه.ج. ويلز: معالم تاريخ الإنسانية، ترجمة: عبد العزيز جاويد، دط دب (لجنة التأليف والترجمة والنشر) سنة 1948م) م 2، ص 257-259.

² الأب منير خوام، ص 278-279.

³ عبد الفتاح أحمد فؤاد: ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي، ص 205.

⁴ الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن، ت: صفوان عدنان الداودي، ط 1 (بيروت الدار الشامية، 1412هـ) ص 789.

⁵ المرجع نفسه، المفردات عن غريب القرآن، ص 617.

ليس إذن عالم (الغيب) من قبيل العالم العقلي الخاضع للتصور والخيال الذهني. ذلك أن الأساس الذي قامت عليه نظرية النبوة عند الفارابي ومن تبعه، هي نظرية أرسطو في الأحلام كما عرضها في رسالتين صغيرتين هما "رسالة الأحلام" و"رسالة التنبؤ بواسطة النوم"، والمخيلة عند أرسطو هي مصدر الأحلام¹، ثم إن أثر نظرية الفيض واضح في آراء فلاسفة الإسلام في النبوة².

و كذا بعض المتكلمين والصوفية كابن عربي (ت. سنة 638) وابن سبعين (ت. سنة 669)، ونجم عنه أن صارت النبوة عندهم مكتسبة وصار كثير منهم يطلب أن يصير نبيا³.

وقد أفرد ابن تيمية لهذه المسألة كتاب الصفدية بين فيه بطلان هذه النظرية مما يعلم بالإضطرار من دين الرسل، وأن ما ورد فيها من كلام فهو كفر⁴، ومن المعلوم أن أبا حامد الغزالي الذي مزج كلامه في النبوات بكلام الفلاسفة، لم يبلغ من التطرف مثل ما بلغ الصوفية المتفلسفة كابن عربي، ذلك أن الغزالي أعلن في وضوح أن النبوة أو الرسالة حظوة ربانية، وعطية إلهية، لا تكتسب بجهد، ولا تنال بكسب⁵.

وهذا القول من الفارابي وأمثاله يسقط الفوارق بين الأنبياء وغيرهم، ويفتح الباب على مصراعيه لكل مدع يزعم أنه كالنبي فضلا، ومكانة، وعلمًا، وحكمة، وعملا.

والحقيقة غير ذلك، فإن النبي يعلمه الله بما لا يعلم به غيره بمشيئة الله وقدرته، وأنه يرسل ملكا إلى النبي، وهو يعلم الملك، ويعلم ما يقول، وما يقوله للنبي.

وهذا كله يدحض مزاعم الفلاسفة القائلين بأن ملائكة الله مجرد ما يتخيل في النفوس كما يتخيل النائم، وأن كلام الله تعالى مجرد ما يتخيل في النفوس من الأصوات، وأن ما يعلمه الأنبياء من الغيب إنما يفيض على نفوسهم من النفس الفلكية، ويجعلون (الروح المحفوظ) هو النفس الكلية⁶.

¹ انظر: إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، ط3 (مصر: دار المعارف دت) ج1، ص69، وما بعدها.

² المصدر نفسه، ج1، ص90، وما بعدها.

³ تقي الدين ابن تيمية: الصفدية، ت محمد رشاد سالم، ط2 (مصر: مكتبة ابن تيمية، 1406هـ) ج1، ص234.

⁴ المصدر نفسه، ج1، ص230-231، وعبد الفتاح أحمد فؤاد: ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي، دط (الاسكندرية: دار الوفاء الدنيا الطباعة والنشر دت) ص205.

⁵ أبو حامد محمد ابن محمد الغزالي: معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ط2 (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1975م) ص130.

⁶ ابن تيمية: الرد على المنطقيين، دط(لبنان: دار المعرفة، دت) ص512-513.

وهذه الإعتقادات الباطلة من تفاصيل نظرية الفيض.

فضلا عن التمايز المسجل بين الوحي النبوي والعقل الفلسفي، وإن كانت الحقيقة التاريخية والواقع يشهد بأن مسائل ما وراء الطبيعة - أو عالم الغيب - يقعان تحت تنازع سلطانيهما، ويبقى الحد الفاصل في الترجيح بينهما المصدرية، فالأول سماوي معصوم، والثاني بشري غير معصوم، والوحي أصل للرواية المتناقلة بين المؤرخين في أن الفلاسفة - ماعدا أرسطو - ساروا إلى أرض الشام وتلقوا منها بقايا دين لقمان الحكيم¹، فكان السبق للنبوة مند عهد آدم عليه السلام، وكانت نبوته معلومة بالإضطرار إلى أن بعث - صلى الله عليه وسلم - وهو خاتم الأنبياء والرسل، وكان معروفا عند أهل الكتاب، وعنبعض النصوص من كتبهم قال تعالى: (الَّذِينَ آتَيْنَهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ٤٦) [سورة النحل: آية 43]. ولما لم يكن للعرب عهد بالنبوة مند زمن إسماعيل، أمرهم الله تعالى بسؤال أهل الكتاب عما عندهم من العلم في أمور الأنبياء بقوله تعالى: (فَسَلُّواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَّا تَعْلَمُونَ ٤٣) [النحل: 43] و ظهور الأنبياء والرسل أمر مشهور تدون به الحوادث التاريخية، وتثبت أخبارهم بالتواتر².

هذا التوجه حذا بأحد أعلام الفكر الغربي أثناء حديثه عن النبوة، وتأكيد على أن هذا الأمر لم يختص باليهود فحسب، بل كان شيئا يحدث في تلك الأيام في كافة أنحاء العالم السامي، مما يستوجب في رأيه الإهتمام بأسفار الأنبياء لأنها أقدم الشواهد، وأفضل الدلائل على ظهور زعامة الأنبياء، مقررا أن هؤلاء جميعا يشتركون في كونهم يشون في الحياة قوة دينية خارج نطاق القربان وشكليات الكهانات والمعبد³.

كما يؤكد على نبوة عيسى - عليه السلام - ومن بعده محمد ﷺ بقوله: "... ثم تعاقبت الأنبياء، ثم ولد فيما يلي من أيامنا نبي ذو قوة لم يسبق لها مثل، هو عيسى - عليه السلام - الذي أسس أتباعه تلك الديانة العالمية العظيمة، وأعني بها الديانة المسيحية وبعد ذلك ظهر أيضا نبي آخر هو محمد ﷺ

¹ ابن خلدون: المقدمة، ج1، ص 632.

² مصطفى حلمي: الإسلام والمذاهب الفلسفية، ص 108-109.

³ ه.ج. ويلز: معالم تاريخ الإنسانية، المصدر السابق، م2 ص 257-259.

وكان ظهوره في بلاد العرب، وقد أسس الإسلام".¹

و عن ردائل هذا الفكر الفلسفي ونتائجه على تاريخ الرسل والأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم، يكشف الشيخ المودودي - رحمه الله تعالى - عما يؤدي إليه من نزع ما في القلوب من تقدير وإجلال للعصور التي مضى فيها إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلوات الله عليهم أجمعين، كما أن هذا الاعتقاد الفلسفي المضل سيقف عقبة دون الإهتمام بعهد النبوة والخلافة الراشدة².

هذا فضلا عن ثبات الفضائل الأخلاقية، وقواعد التحليل والتحرير في المأكل والمشرب والملبس، وتنظيم العلاقات الاجتماعية في الأسرة والمجتمع، وإقامة العلاقات الدولية مع سائر الأمم وفقا لأصول الشرع، ولقد أصبحت الحركة السلفية هي الحركة الكبرى التي جددت الدعوة الإسلامية، ولولاها لمان على الغرب استعباد الشرق روحيا وفكريا إلى أمد بعيد³.

ومن جهة المذاهب والفرق التي شذت عن طريقة السلف والسنة، "الباطنية" فقد كان لهم أبلغ الأثر في تشويه العقيدة الإسلامية وبث الفتن بين صفوف المسلمين، وهدفنا من ذلك أخذ العبرة والعظة من تاريخنا وما يتصل بذلك مما نراه في وحدة الأساليب والطرق المتبعة كالإدعاء بالانتساب إلى أحد الأئمة، ثم الإنشقاق عليهم والإعتماد على التأويل الرمزي للقرآن، للقضاء على التكاليف الشرعية، وإشاعة الإباحية، والتحلل، وقتل روح الجهاد في الأمة، ثم تكوين الفرق كطلائع لتدمير المجتمعات الإسلامية كما حدث بواسطة السبئية ومنظمة الفداوية، وظهور أفكار المنشقين عن الإسلام في العصر الحديث وانتسابهم لأسلافهم، كمنظرة استمرار النبوة عند الإسماعيليين، والبهائية، وكان الواضع لأساسها المغيرة بن سعيد العجلي⁴.

وعلة أولئك أن النبوة مقفلة فلن يكون ثمة نبي بعد، فيصبح طرح المسألة بهذا الشكل: كيف يمكن لتاريخ الإنسانية الديني أن يستمر بعد خاتم الأنبياء؟⁵

¹ هـ. ج. ويلز: معالم تاريخ الإنسانية ص 259.

² مصطفى حلمي: السلفية بين العقيدة الإسلامية والفكر الغربي، ص 25.

⁵ المصدر نفسه، ص 7.

⁴ المصدر نفسه، ص 141.

⁵ هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 42.

كان مبرر هذه الدعوى عند الشيعة القول بوجود: "أشخاص فوق مستوى البشر، حتى أنه يمكن لنا أن نقول بوجود (إنسان رباني) ، أو (رب إنساني) دون أن تتضمن هذه المقالة فكرة "التجسد"، ومن جهة ثانية فإن علم النبوة الشيعي يختلف تماما عن المدارس الإسلامية السنية السابقة له¹.

وعلى هذا الأساس ثمة القول بفكرة "النبوة الباقية" وهي نفسها فكرة الولاية التي تبدأ في عالم الإبداع، فالنبوة المطلقة الأساسية الأصيلة، إنما تعود إلى الروح الأعظم (الإنسان الكامل الملكوتي، العقل الأول، الحقيقة المحمدية الباقية) ، التي يرسلها الله إلى النفس الكلية قبل أن يرسلها إلى الأرواح الفردية ليشرح لها أسماء وصفات الله (نبوة التعريف)².

وأمام تفسير الظهور لصور نورانية في مجيء الأئمة، يرى هنري كوربان "أن نفس هذه المسائل واجهها علم المسيحية، وسبب ذلك هو أنه كان يميل إلى الحلول التي ألفت بها المسيحية الرسمية، وإلى الإقتراب من المفاهيم الغنوصية العرفانية، ثم إن مواجهته للعلاقة بين اللاهوت والناسوت في شخص الأئمة، لم تكن ضرباً من التوحيد الأقتنومي لهاتين الطبيعتين، وترجع لفظة (ظهور أو مظهر) إلى المقارنة مع ظاهرة المرأة، فالصورة التي تظهر في المرأة ليست متجسدة ولا حالة في جوهر المرأة، فإذا فهمنا الأئمة على أنهم مظاهر إلهية لا أكثر ولا أقل، أصبحوا أنها أسماء الله، وبصفتهم هذه يمتنع محذور التشبيه والتعطيل³.

على أن هذا التبرير لا يبرئ ذمة الشيعة من الخروج عن العقيدة السليمة للإسلام، فإن كان الحلول والإتحاد كالصورة الظاهرة على المرأة، فدعوى الشيعة في ظهور الصور النورانية في الأئمة، لا تبتعد عن مسمى الحلول والإتحاد عند النصارى، والذي هو عين التشبيه والتعطيل.

إن هذه المقاربة ما هي إلا محاولة للطعن في طبيعة النبوة التي هي من أصول الإسلام على أنها تبقى دعوى غير مؤسسة، لأنها مأخوذة من مقتضيات مذهب الفارابي الذي لقي العنت والنقد من طرف علماء الإسلام لنظرية الفيض، التي تستمد أصولها من الفلسفة اليونانية الأرسطية.

¹ المصدر السابق، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 88.

² المرجع نفسه، ص 144.

³ المرجع نفسه، ص 98.

و بنفس المنطق حاول المنهج الغربي في مقارنة الأديان أن يجرد الأنبياء والرسول من صفة الوحي والنبوة، وينظر إليهم على أنهم أبطال، ودعاة حرية، وعباقرة، وأناس ممتازون عرفوا أزمتهم وأهمهم وقاموا بجلها، فهذا المفهوم استمدته المنهج الغربي من طابعه المادي الذي ينكر عالم الغيب بكل ما يتصل به من قيم وحقائق. بالرغم من أن الدين وضع فواصل تمنع من الخلط بين رتبة النبي، ورتبة العبقري لخاصية النبوة بالوحي والمعجزات، والبيانات دلالة على صدقها¹.

و كما سعى السلف في الحفاظ على عقيدة النبوة من أن تختلط بدعوات تخرجها عن أصلها، فالمسلمون اليوم بحاجة ماسة لإبراز هذا الأصل المرجعي الذي يحفظ للإصطفاء الرسالي حقيقته، وينبذ كل فكرة تتلحق نحو دعوات باطلة كدعوى الحلول، والإتحاد التي تخرج النبي عن كونه إنسان اختاره الله، وحباه بالعصمة. ومن الغريب أن نقرأ عن البعض ممن يشجعون فكرة التقارب لأجل الحوار، ولا يلفون اهتماماً لهذا الجانب، فانظر لمقولة صاحبها قائلاً: " وفي تقديرنا فإن تبعات أو دواعي هذا اللون التقديسي للسيد المسيح يكاد في جانب منه يناظر تقديس النبي محمد ﷺ في العقيدة الإسلامية، فقد اقترن إسم الرسول محمد ﷺ باسم الله تعالى في آذان الصلاة، وفي كل الأدعية، مع فارق أن الإسلام قد فرق في توجهات العبادة ما بين الله والرسول كواسطة، ودليل ومبلغ للوحي الإلهي. و كون محمد ﷺ لم تكن له مثل صيرورة السيد المسيح أو قيامته ما يستدعي ذلك الربط ما بين شخصيتي الله والرسول، أو مثل التوحد في النظرة القدسية للسيد المسيح الله"².

فعلى بعد المسافة بين نبوة محمد ﷺ - وفضل منزلته على سائر الأنبياء- وبين دعوى الحلول في المسيح-عليه السلام- عند النصارى لا يبقى هناك وجه للتقارب.

إن حركة الحوار الإسلامي لا تستطيع أن تتحرك وتعمل إلا من خلال الأصول المرجعية التي تعتبر معايير ذاتية تحتكم إليها في تفحص مفاهيم المخالف للحكم عليه بكل موضوعية، لكونها معايير وحيانية مستمدة من حكم الله، وقد خول لها ذلك ازدواجية التوجه في بعد عمودي نحو الأمام لنشر هذا الدين بين أصحاب الملل، وحركة ثانية في بعد أفقي للتصدي للمذاهب والأفكار الخارجة عن هذه الأصول في الساحة الإسلامية، وقد عكست الردود الإسلامية جهدها في دفع هذه

¹ أنور الجندي: أخطاء المنهج الغربي الوافد، ص 82-83.

² مهدي حسين التميمي: موسوعة مقارنة الأديان السماوية، ص 24.

الحركة، وإثرائها من خلال الممارسة الفعلية، والقيام بأعباء الدعوة التي تمخض عنها سرعة انتشار الإسلام، فيما نلاحظ اليوم تراجع هذه الحركة، وبالمقابل نشاط المذاهب، والأفكار المنحرفة ودعوات أصحاب الأديان، وعلى رأسهم حركة التبشير التي وجدت لها مرتعا للإنسياب بين الشباب الجاهل بدينه، وفي غياب العلماء المكلفون بأعباء الدعوة والذود عن حمى الإسلام.

إن الإنطلاق من حوار مؤسس على أصل مشترك في أصول الإيمان الكبرى، والتأكيد على أن الإيمان بما جزء لا يتجزأ من الدين في كل من الدينين المسيحي والإسلامي، ليصلا إلى معالجة القضايا المختلف فيها في العالم المعاصر، وهذا يسهل عملية الوصول إلى المعرفة الدينية الموضوعية، مما لا يترك مجالا دون الإعتراف بالحق للعمل به وسيادته.

و على ذكر الأصول المرجعية التي تمثل عناصر القوة في الإنفتاح على العالم باختلاف الإنتماءات الدينية، والمذهبية، والفكرية، فهي مستمدة من النصوص الشرعية وقد أكدت التجربة التاريخية على نجاح الفكر الإسلامي في الحوار مع المخالفين تبليغا للحق، رغم ما شاب تلك التجربة من نقائص لا تذكر أمام الإنجازات المستفادة من تلك التجربة. والفضل يرجع للوحي كمصدر معرفي لتفوق الفكر الإسلامي في دراساته للأديان المقارنة، وسبقه إلى كثير من النتائج النقدية.

إذا انطلق المسلم من معطيات دينية لمعالجة قضايا الحوار لا يتعارض مع دراسة الأديان الأخرى دراسة موضوعية، لأن كل دين يدرس في إطاره الخاص وفي ظل معطياته النصية والتاريخية والواقعية، وإذا كان الإسلام له خاصية الوحي التي تفرض الإلتزام بالأصول المرجعية، فإن الباحث المسلم له أن يحتكم إلى معيار العقل في إصدار الأحكام في مجال الدراسات الدينية، مما يفسح المجال أمامه لضرورة البحث عن الأنساق الفكرية، والطرق المنهجية، والوسائل الفعالة للتجاوب مع طبيعة الحوار المعاصر والقدرة على حل جميع الإشكاليات التي تعرض للنقاش، دون أن يفقده قناعاته الشخصية، وهذا طلبا لا يدرك إلا بالعلم الذي يكون فيه ملكة الدفاع عن الحق بطرق مشروعة ومعترف بها خاصة أن المسلم يمتلك رصيذا لا يستهان به في ميدان علم مقارنة الأديان، سواء ما قدمه القرآن من مناهج متنوعة للتعامل مع الأديان دراسة، وبحثا، ومقارنة، وحوارا، أو تجارب النبي (ص) من خلال تطبيقاته، أو إضافات العلماء التي تمثل مناهج وأساليب متنوعة جديدة بالبحث

والملاحظة.

إن أهم ما يمكن ملاحظته سيرا مع نصوص القرآن الكريم، والسنة في باب الحوار مع المخالف في الدين، هو سلوكه لسياسة بيانية يلتزم فيها بالمألوف من أساليب اللغة العربية التي جمعت بين وضوح التعبير وسلامة التركيب. مستحشا في ذلك العقول إلى النظر والتفكير، ليسهل بعد ذلك الإهداء إلى الحق، بطريق سهل واضح بعيدا عن المصطلحات المنطقية الفلسفية المعقدة، ملتزما بأدب الحوار في الجدل والتي هي أحسن. والقرآن في ذلك قد رسم معالم الطريق في الحوار مع أهل الملل للوصول إلى غاية الهداية وعلى المسلم أن يسترشد بنصوصه بحثا عن مناهج جديدة وأساليب تتناسب مع العصر الذي نعيشه، كي تبرز حقيقة الإسلام في مقاصده الشريفة التي تضمن استقامة الحياة، وهي غاية الشعوب. والأمر يتطلب استنفاد الطرق المشروعة للدعوة والتي هي أحسن فإن حيل بين ذلك فقد شرع الجهاد لإيصال الدعوة إلى الناس ونشر الإسلام.

و من هذا المنطلق بحث الفكر الإسلامي في الوسائل التي تكون طريقا يفهم به خصومهم من النصارى، فأروا بأن فكرهم قد تسلىح بالفلسفة اليونانية، والمنطق الذي بنوا عليه أصول دينهم. فاتخذوه مدخلا تفحصوا جنس أدلته، ليفرزوا بين صحيحه من سقيم، فاختطوا لهم منهجا فكريا في الإستدلال يجاري طرق المنطق اليوناني، بل يفوقه لاستناده على قيم الوحي إضافة إلى العقل، وقد انعكس ذلك على نصوص الردود التي تكشف عن طرق في الإستدلال معقدة في ترتيب المقدمات والنتائج، في شكل متتابع ومطول حتى يأتي على حجة الخصم، وهو ما عرف في منهج المتكلمين، وقد رأينا أن نتبع هذا العمل في مبناه العلمي، للكشف عن المناهج التي استفادها أصحاب الردود من خلال هذه التجربة، بالنظر إلى معارفه المأصولة، ومحاولة تفصي مدى نجاح الفكر الإسلامي في تعامله مع تراث الديانات الأخرى، وذلك من خلال الفصول القادمة.

جامعة الزيتونة
الفصل الثاني: المعارف المنقولة في عملية
الحوار الديني الإسلامي المسيحي المسيحي.
المبحث الأول: المقولات الفلسفية اللاهوتية
المنقولة.

المبحث الثاني: الممارسات الدينية للنصارى
المبحث الثالث: المعارف التاريخية المنقولة.

الإسلامية

ركز الفكر الإسلامي من خلال ردوده على النصارى على جملة من المعارف في نقل ما يتعلق بالمسيحية، فكانت الفلسفة أهم علم تأسس عليها اللاهوت المسيحي بالإضافة إلى التاريخ الذي تكونت من خلاله الديانة المسيحية سواء في جانبها العقائدي أو التشريعي أو النصوص التي يدعى فيها أنها وحي منزل، كما كان المنطق من الأدوات الإستدلالية المستعان بها في باب الأدلة العقلية، وهو ما يضع بين أيدينا جملة من العلوم المنقولة من الطرف المقابل، والتي تداخلت مع علم الكلام الإسلامي أثناء عملية الحوار الديني الإسلامي المسيحي. فرأينا من باب الموضوعية أن نلقي نظرة على أهم العلوم المسيحية التي أسس عليها الفكر الإسلامي مواقف إزاء دين النصارى للضرورة التبليغية انطلاقاً من معارف الخصم، لأن أصحاب الردود رأوا في ذلك وسيلة لمخاطبتهم بما يفهمون. ولئن كان أصحاب الردود أمناء في نقل هذه العلوم عن أصحابها سواء بذكر أعلامهم أو النقل عن أقوال كتابهم وقساوستهم، فإن الأمر لم يمنع من التدقيق في جملة من المسائل التي تبني عليها هذه العلوم، من التحليل، والتصويب، والنقد، مما يدخل في جهد المسلمين الخاص، وهذا يعكس عملية التمحيص في تراث الأمم للتمييز بين المردود والمقبول، مما يصلح أن يكون منهجاً متبعاً في التعامل مع أصحاب الديانات، وهو ما كان موضعاً للبحث في الفصل القادم.

إن إدراك الفكر الإسلامي لضرورة الإمام بمواقف الطرف المقابل في القضايا الدينية لفهمها كما يعرفها أصحابها، كان دافعاً ملحاً لاطلاع أصحاب الردود على معارفهم التي تؤسس بشكل مباشر أهم الأغراض التي كانت محور المناقشات والإعتراضات، وكانت حافزاً لتنشيط عملية الحوار الديني بين الطرفين الإسلامي والمسيحي.

وإذا كان الجانب الديني يمثل أكثر العقائد والشرائع، فإن الجانب الفكري له بالضرورة أثر كبير في توجيه الإنسان، وإعطائه صيغة عقائدية كما يتصورها. وتلعب في ذلك ثقافته وبيئته الدور الكبير في رسم ملامح توجهاته الدينية، خاصة إذا ابتعد عن نصوص الوحي ولم يتقيد بها. ويبدو أن هذا الجانب خلف آثاراً جسيمة على دين النصارى، فتوجه وجهة معاكسة تماماً لما علمه المسيح عليه السلام وبلغه إلى الناس، وقد كان الفكر الإسلامي واعياً تماماً لهذه المؤثرات التي حرفت دين المسيح واستبدلته بدين الروم الوثنيين. ولأهمية هذه الملامح التي تكشف عن أهم المعارف المسيحية التي نقلها

الفكر الإسلامي وبنى عليها عملية الرد، خصصنا للدراسة هذا الفصل الذي تدرج ضمنه جملة من المسائل تتمثل فيما يلي:

المبحث الأول: -المقولات الفلسفية اللاهوتية المنقولة.

المبحث الثاني: الممارسات الدينية للنصارى

المبحث الثالث: -المعارف التاريخية المنقولة.

المبحث الأول: المقولات الفلسفية اللاهوتية المنقولة

الفلسفة اللاهوتية نسبة إلى علم اللاهوت، وقد عرف في موسوعة اللاهوت بأنه "علم يبحث عن الله" من حيث صفات وجوده (صلاحه) وتوحيد جوهره، وتثليث أقانيمه وأعمال عنايته (بالبشر)، وتجسد ابنه يسوع المسيح ربنا [بتعبيرهم]، ونسبته للإنسان ونسبة الإنسان إليه... الخ" وهو يبحث بالإجمال عن التعاليم والعقائد الإيمانية الواردة بالكتاب الإلهي الذي هو مصدر هذا العلم¹، وتشتق لفظة "التيولوجيا" "علم اللاهوت" من كلمتين يونانيتين هما "ثيوس Theos" بمعنى الله ولوجوس "logos" بمعنى "كلمة" أو "عقيدة" أو "علم" ومن ثم يعرف "التيولوجيا علم اللاهوت" في المفهوم الأدق المحدود أنه "التعليم عن الله"، في المفهوم اليوناني الذي نسب إلى الشعراء أمثال "هوميروس"² و"هيزيود"³ تعبيراً عن آلهة اليونان، كما استخدم المصطلح عند الفلاسفة مثل أفلاطون⁴ وأرسطو⁵ ثم تطور وأصبح لصيقاً بالمسيحية، مع أنه في الأصل ليس كذلك¹. أول ما ظهر

¹ القس ميخائيل مينا: موسوعة علم اللاهوت، تعليق: د. ميخائيل مكس إسكندر، د، ط (د.ب: طبع بشركة هارموني للطباعة، د.ت) ص 7.

² هوميروس شاعر إغريقي شهير وأحد أعلام الأدب في العصور التاريخية القديمة، قام بتسجيل حياة اليونانيين فيما بين القرن الثاني عشر وأوائل الثامن قبل الميلاد -والذي رجح أن يكون عصره - وقام بعرضها في أسلوب قصصي روائي يمزج بين الواقع والأسطورة، اشتهر بالملحمتين الشعريتين "الإلياذة والأوديسا" وحصل بهما على لقب "صاحب أعظم الملاحم البطولية في التاريخ. أنظر: محمود سامي: من هو هوميروس" مجلة أوراريد" 18 فبراير 2018، والموسوعة الحرة ويكيبيديا. يوم 2019/06/04.

³ هزيود أو هيسودوس شاعر إغريقي مشهور ولد في القرن 8 ق، م، وتوفي في القرن 7 ق، م، صور عصر الأرستقراطية في حكم الإغريق، من أسرة فقيرة، دفعته الحاجة إلى الهجرة من كيم بآسيا الصغرى إلى أسكرا. بإقليم بيوتيا، قيل أنه كان مزارعاً بسيطاً. كتب هيسودوس العديد من الأساطير والأناشيد والقصائد في العصور القديمة، وكانت أعماله بمثابة مرجع للتاريخ، له أعمال خالدة حتى عصرنا الآن. ومن قصائده الأعمال والأيام وأنساب الآلهة. أنظر: الموسوعة الحرة ويكيبيديا، يوم 2019/06/04. وهسيود، <https://www.marifa.org/>، يوم 2019/06/04.

⁴ أفلاطون بن أرسطو فليسفيلسوف كلاسيكي يوناني ولد في 427 ق.م - 347 ق.م ه يعتبر مؤسس لأكاديمية أثينا التي هي أول معهد للتعليم العالي في العالم الغربي. وضع أفلاطون الأسس الأولى للفلسفة الغربية والعلوم، كان تلميذاً لسقراط، وتأثر بأفكاره، وهو معلم أرسطو، ظهر نبوغ أفلاطون وأسلوبه ككاتب واضح في محاوراته السقراطية التي تناول فيها مواضيع فلسفية مختلفة، منها نظرية المعرفة، المنطق، اللغة، الرياضيات، الميتافيزيقا، الأخلاق، أنظر: أفلاطون https://ar.wikipedia.org/wiki/Royston_pike.E:_Dictionnaire_des_religions، يوم 2019/06/04، و

(Platon) p253-254

⁵ أرسطو بن نيقوماخس الفيتاغوري ولد سنة 384 ق، م وتوفي سنة 322 ق، م، تتلمذ على أفلاطون، ثم صار بعده أستاذا انتهت إليه فلسفة اليونان، كان معلماً للإسكندر بن فيليبس، كان لفلسفته تأثيراً بالغاً في علم اللاهوت المسيحي وواحد من عظماء

هذا المصطلح في كتابات "أوريجين"² ثم اشتهر بين المسيحيين فظهر في مؤلفات "أوزيبوس"³، أما في مفهومه الأوسع.

والأكثر شيوعاً فيضم المصطلح "الثيولوجيا" داخله كل العقائد المسيحية، ليس فقط العقيدة الخاصة بالله لكن كل العقائد التي تعالج كل العلاقات بين الله والكون.

ففي إطار هذا المفهوم الواسع يمكننا تعريف علم اللاهوت أنه "العلم الذي يبحث في المعرفة بذاته وبصلاته وعلاقته بالكون"⁴.

وتستخدم كلمة (لاهوت) تعريياً للكلمة اليونانية "ثيولوجيا"، وعلم اللاهوت علم يبحث عن العقائد المتعلقة بالله تعالى، ويقوم عند المسيحيين مقام علم الكلام عند المسلمين⁵.

وعليه فعلم اللاهوت على وجه التدقيق يقصد به المسيحيون، علم الوحي، لاستمداد مصدره من الكتاب المقدس في معرفة الله. وهذا العلم يشمل مجالات من الدراسات الدينية أوسع من مجال علم الكلام الإسلامي⁶، ولعل الأقرب إلى علم اللاهوت هو ما يدرجه المسلمون في باب الفقه، وإن كان

المفكرين، تغطي كتاباته مجالات عدة،

منها الفيزياء والتمثيليات والشعر والمسرح والموسيقى والمنطق والبلاغة واللغويات والسياسة والحكومة والأخلاقيات وعلم الأحياء وعلم الحيوان¹، وقد ترجم هذا الأخير إلى اللغة العربية من طرف بن البطريق ورواحه بين المهتمين من المسلمين بفلسفته، أنظر: عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، الموسوعة الحرة ويكيبيديا، أفلاطون. <https://ar.wikipedia.org/wiki>

يوم 2019/06/04، Royston pike.E: Dictionnaire des religions (Aristote) p25-26.

¹ جيمس هاستينغ: موسوعة الدين والأخلاق، مادة: Theology، دط (نيويورك، 1974) ص 293، نقلاً عن: حسن محمود الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص 240.

² أوريجين (Origen) أو أوريجانوس: ولد في الإسكندرية عام 185م هديه والده ليونيدس على معرفة الكتاب المقدس. (253-154م) "أمير الفلسفة المسيحية" لقب ب: أدما تيبوس أي الرجل الفولادي لقوة حجته، التزم تدريس الأدب والنحو وتوضيح التعاليم المسيحية، عين رئيساً لمدرسة الإسكندرية وهو لا يزال في الثامنة عشر من عمره بعد شغور المنصب في عهد الإضطهاد، فتفرغ لهذا المنصب وتلمذ عليه كثيرون منهم ألكسندروس أسقف أورشليم. أنظر: شخصيات من التاريخ المسيحي: <https://st-takla.org> يوم 2019/06/05.

³ موقع اللاهوت المسيحي (موضوع: المصطلحات اللاهوت المسيحية) مقتبس من موقع كنيسة الإسكندرية www.massi7e.com يوم 2019/06/05.

⁴ المصدر نفسه.

⁵ المصدر نفسه.

⁶ الأب توماس ميشال اليسوعي: مدخل إلى العقيدة المسيحية، ترجمة: الأب كميل خشيمة اليسوعي، د ط (بيروت: دار المشرق 1986) ص 105.

التباين بينهما واضحا، إذ الغاية من علم الكلام الإسلامي الدفاع عن العقيدة، أما الغاية من علم اللاهوت المسيحي الدفاع إلى جانب الإشراق الذي يبحث في تفسير المسائل المهمة في المسيحية تفسيراً إشراقياً يمكن من اجتياز المشكلة وإيجاد حلاً لها¹.

لهذا يتصل علم اللاهوت بمجموعة من الدراسات حول تعليم الكتاب المقدس، الإجتهدات لفهم مجموع الحقائق في ضوء التعاليم المسيحية، التطورات التاريخية في صيغ التعبير عن الإيمان المسيحي على مر العصور، صياغة ما نعرفه عن الله بواسطة العقل وحده، تبيان معنى القداسة المسيحية وطرق الوصول إليها، مبادئ الأخلاقيات وتطبيق التعاليم المسيحية عملياً في حياة المسيحيين. وقد عرفت هذه المجالات في علم اللاهوت المسيحي علوم تدرج ضمن علم اللاهوت أهمها:

📖 علم اللاهوت الكتابي: العرض المنهجي للاهوت المتجلي في الأسفار الكتابية.

📖 علم اللاهوت المنهجي (النظري): "الإجتهد لفهم مجموع الحقائق في ضوء تعاليم المسيحية

وهذا العلم مؤسس على الفلسفة التي هي تفهم طبيعة الكون تفهماً عقلياً".

📖 علم اللاهوت التاريخي (تاريخ العقيدة).

📖 لاهوت الآباء.

📖 علم اللاهوت الطبيعي وفلسفة الدين.

📖 علم اللاهوت الصوفي (النسكي).

📖 علم اللاهوت الأدبي (الأخلاقي).

📖 علم اللاهوت الرعوي.

📖 ميادين جديدة في علم اللاهوت: وهو ما استحدثت من مجالات نتيجة ظهور مستجدات في

العصر الحاضر ومنها: لاهوت الديانات، لاهوت التحرير، لاهوت الإنثاقاف². لذلك فعلم

التيولوجيا المسيحي مر بمراحل ثلاثة يمكن الإشارة إليها من خلال النقاط التالية:

📖 **مرحلة الآباء:** بدأت بوادرها في الإسكندرية وظهرت مدرستان يرأسهما كل من

¹ المصدر السابق، مدخل إلى العقيدة المسيحية، ص 105-120، وانظر عن الاختلاف بين هذه الدراسات اللاهوتية موقع اللاهوت المسيحي (موضوع: المصطلحات اللاهوتية المسيحية).

² المصدر نفسه، ص 105-120.

كلمت "clenment¹ و"origen" وأخذت حركة الآباء تزدهر في الشرق والغرب معا في النصف الأخير من القرن الرابع أمثال غريغوري "gregory"² و"جيروم" "jerome"³ وأوغستين "و"Augustine"⁴. وقد دافع هؤلاء الآباء عن العقائد المسيحية بالأدلة العقلية وشرحوا الكتاب المقدس شرحا عقليا وإن كانوا قد اعتمدوا كثيرا على "السر المسيحي" والأسرار الرمزية للكتاب المقدس مما يقتضي تأويله⁵. وحين ظهر الإسلام وازدهرت ثقافته في القرنين السابع والثامن الميلاديين حدث الاحتكاك بين المسلمين والمسيحيين في بلاد الشام، حيث كانت الكنيسة الكاثوليكية حاضرة في أقطار الشرق الأوسط والأدنى. بمظهرها الملكي وقد مثلها القديس "يوحنا الدمشقي" أحسن تمثيل، إذ كان من مواليد دمشق (675م) وترى في البيئة الإسلامية، فكان له عمل لاهوتي معظمه في الدفاع والجدل خلف من ورائه إنتاجا علميا ضخما⁶.

-**المرحلة المدرسية:** اهتمت الثيولوجيا المسيحية في هذه المرحلة من خلال عمل بطرس اللومباردي إذ اهتم في كتابه "كتب الأحكام الأربعة" مواضيع في العقيدة كسر الثالوث، والأقانيم، والأسماء

¹ إكليمنديس الإسكندري، واسمه تيتوس فلافيوس إكليمنديس: واحد من أبرز معلمي مدرسة الإسكندرية اللاهوتية، ولد في أتينيا في منتصف القرن الثاني للميلاد في حوالي 150م وتوفي ما بين 211-215م أبرز ما ميز تعاليمه هو ربطه بين الفلسفة اليونانية واللاهوت المسيحي متأثرا بأفلاطون والرواقية، كما كانت له ثقافة باطنية وغنوصية يهودية قبل المسيحية. كان يؤكد أن أصول الفلسفة اليونانية أخذت من علماء مصريين، ومن تلاميذه أوريجانوس وألكسندر بطريك القدس. أنظر: الموسوعة الحرة ويكيبيديا، إكليمنديس الإسكندري. <https://ar.wikipedia.org/wiki/https://ar.wikipedia.org/wiki/2019/06/05>.

² غريغوري الأول (العظيم) ولد سنة (540-604) من عائلة أرستقراطية، تقلد عدة مناصب لاهوتية عالية كان البابا مند 590 حتى وفاته، كان من أول البابوات ذوي الخلفية الرهبانية، كان حاكما لمدينة روما، ثم عين أحد الشماسة السبع لروما وبعدها صار رئيس دير القديس أندرو، له كتب الحوارات الأربع. أنظر المرجع السابق.

³ جيروم إرونيموس (347-420م) من بلاد دلماسيا في القسم المتاحم للبحر الأدرياتيكي التي تعرف الآن باسم يوغسلافيا، كلفه البابا بإنجاز ترجمة للأناجيل من العبرية واليونانية إلى اللاتينية، فقام القديس جيروم بترجمة العهد القديم عن العبرية مباشرة والعهد الجديد عن اليونانية مباشرة، وسميت هذه الترجمة بالفولجاتا أي العامة والتي صارت الترجمة المعتمدة لدى الكنيسة طيلة عشرة قرون، ولهذا الترجمة أهمية خاصة في تحقيق نص العهد الجديد لأنها ترجع إلى منتصف القرن الثاني، كما أنها تقدم لنا صورة مبكرة للنص اليوناني الذي ترجمت عنه خاصة أنها كانت أكثر حرفية مما يزيد من أهميته. أنظر المرجع نفسه.

⁵ حسن محمود الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام، 253-254.

⁶ لويس غرويه وج. قناني: فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، تر: صبحي الصالح وفريد جبر. ط1 (بيروت: دار العلم للملايين 1967م) ج2، ص32-36.

والصفات... وكتب في المعاملات كالمعمودية والتوبة وسر الزواج... كما برز توماس الأكويني الذي ولد في (1225م) في إيطاليا وكان أكبر عالم لاهوتي مدرسي في الغرب على الإطلاق، وعلى يديه بلغت المدرسة المسيحية قممها في القرن الثالث عشر¹. ولم يكن توماس ليبلغ هذه المرتبة إلا من خلال الفلسفة الإسلامية، ولو لا توماس وما أفاده من "الشارح الأكبر ابن رشد" لما بنيت الثيولوجيا المسيحية على نحو يسهل قبولها عقلياً وإن ظلت فيها حتى بعد ذلك "أسرار كثيرة" لا تؤخذ إلا على سبيل التسليم والتقليد بشهادة مسيحية تؤكد أن مواقف توما المتعلقة بالعقل والإيمان والوحي والفلسفة، هي المواقف التي تقابلها عند ابن رشد بالذات، فتكون الأولى مأخوذة كلها عن الثانية². مما يؤكد على ارتباط تاريخ الفكر اللاهوتي المسيحي بفلسفة أرسطو، وهذا يعطي الإمتداد التاريخي للنصوص الرديئة التي اهتمت بالبحث في أصول هذا الفكر الذي لا يزال يؤسس للفكر اللاهوتي المسيحي في الحاضر من خلال "توماس الأكويني".

—مرحلة التجديد: تمثل حركة الإصلاح البروتستنتية بظهور مارتين لوتر في القرن السادس عشر، حيث دعا إلى إصلاح العقيدة المسيحية كرد فعل للتيار التومستي الأرسطي السائد في علم اللاهوت المسيحي، وحمل على الفلسفة الأرسطية خاصة في مباحثها اللاهوتية المتعلقة بذات الله، وعلى سلطة الكنيسة، مؤكداً على ضرورة العودة إلى الكتاب المقدس للتعبير عن الإيمان بعباراته واصطلاحاته، ويرى لوتر محور الإيمان هو "الإنسان بطبيعته آثماً أو خاطئاً والله بطبيعته مخلصاً للإنسان أي علم اللاهوت الصليبي³. وبعد لوتر جاء تلامذته مثل "كالون وجيرهارد وهيلر" وغيرهم نسقوا أفكاره وطوروها وظهر من خلالها "علم اللاهوت البروتستانتية" وبالرغم من أن أصحابه حاولوا العودة إلى "الآباء وإلى العقائد القديمة وإلى المجامع الأولى"، إلا أن أفكار الفلسفة الأرسطية تسربت إلى البروتستنتية وأصبحت في القرن السابع عشر الميلادي تشبه المدرسية الكاثوليكية⁴. ثم شهد علم

¹ المصدر السابق، فلسفة الفكر الديني، ج1، ص116.

² المصدر نفسه: ج2، ص228.

³ مرسيا إلياد: موسوعة الدين، دط (نيويورك: ماكميلان، 1987م) ص 458، وحسن محمود الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص260.

⁴ المصدر نفسه، موسوعة الدين، ص458، وحسن محمود الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص260..

اللاهوت المسيحي إتجاهين مختلفين في القرن الثامن عشر الميلادي وهما: العقلانية والتقوى الدينية، فأما الإتجاه الأول فبدأ الفلاسفة أمثال "هيجل وشيلنج" أعمالهم الأكاديمية كتيولوجيين ثم انتهوا أخيرا إلى الفلسفة وعالجوا الدين كجزء من فلسفتهم، فيما اتجه تيار التقوى الدينية على يد "شليمر ماخر" وجهة الإشراف والحدس الروحي في الإيمان. بما جاء به المسيح من عقائد وحقائق، فالعقل لا يكفي في الأمور الدينية، وبالتالي في علم اللاهوت، بل تجربة الإنسان الروحية الشخصية، والإيمان القوي والعاطفة الدينية هما أساس الدين واللاهوت¹.

فهذه التفريعات لم يعرفها علم اللاهوت المسيحي دفعة بل هي تراكمات فكرية نتجت عبر سنوات لجهود متكاثرة للعاملين عليها من رجال الدين ومفكرين وفلاسفة وغيرهم، لكن الذي يهم الدراسة هو ما كان يمثل المعارف التي اهتم بها الفكر الإسلامي في صلته بالمسيحية، في مجاله التداولي أثناء عملية الحوار، وهو بدون شك لم يكن يعرف هذه التقاسيم بمسمايتها الإصطلاحية الخاصة بعلم اللاهوت الذي تطور عبر مراحل زمنية متفاوتة تجاوزت عصر الردود، لهذا ستركز الدراسة على أهم الجوانب التي تركت طابعها على مواقف الفكر الإسلامي من خلال الردود، وكانت أداة فاعلة لبناء عملية الرد والإحتجاج على الخصم انطلاقا من معارف الطرف المسيحي. وسنرى كيف تعامل أصحاب الردود مع مسائل هذا الجانب بإمتمياز في تتبع الأصول الفكرية الفلسفية والجذور المذهبية التاريخية لدين النصرى وهذا يدخل ضمن اجتهاد الفكر الإسلامي في بناء مواقفه من منطلقات علمية تبحث في معارف الطرف الآخر وتنطلق من وجهة نظره، تحريا للموضوعية وبحثا عن مصداقية معارفه الدينية، فيخضعها للتمحيص والنقد الصارم الذي لا مجال فيه للتساهل على دعوى التقليد أو دعوى سرية المعتقد. ويمكن أن نعرض لهذه المسائل من خلال المطالب التالية:

المطلب الأول: المقولات الفلسفة اليونانية

المطلب الثاني: المصطلحات اللاهوتية المسيحية

المطلب الثالث: عرض الصيغ اللاهوتية المسيحية

المطلب الرابع: مباحث فلسفية في الردود

¹ المصدر السابق، موسوعة الدين، ص459، وحسن محمود الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص261.

المطلب الأول: المقولات الفلسفية اليونانية

1- الأصول الفلسفية الأرسطية للاهوت المسيحي:

حين بزغ نور الإسلام كان العالم يشهد موجة من الإضطراب بين الوثنية والإباحية، وبين مفاهيم البشرية، وفلسفات الأديان المتزلة التي تحولت من مفاهيمها الأصيلة إلى مفاهيم مختلطة، فيها الحق والباطل، والأصيل والزائف، وكانت آخر المراحل لهذه القضية ذلك الاضطراب والزيف الذي أصاب اليهودية، ثم أصاب المسيحية نتيجة لسلطان الفلسفة اليونانية عليهما¹.

وكان موقف المسيحية من الفلسفة اليونانية في العصر الوسيط هو موقف الحذر والشك في بداية الأمر لأن العقيدة الدينية لم تقف عند حد العلة الأولى كما فعلت الفلسفة، بل فرضت نفسها أولاً، لأنها أسمى من الأشياء وخارجها بحكم ما تنطوي عليه من امتياز وسلطان مطلق (فالله تعالى موجود لأنه القدرة، عظيم غني بنفسه لأنه الموجود)².

ويرى رابوبرت أن الكنيسة كانت تضطهد بصفة عامة آداب اليونان والرومان وعلومها وتحارب من يشتغل بها، وتعارض نشر الحياة العقلية والمدنية القديمتين، وتحدد دائرة يدور فيها الفكر، ذلك لأنها اعتقدت أن الحقيقة قد وصلت إليها من الوحي المعصوم فلا معنى بعد أن تسمح للناس بالبحث عنها³.

"فقد حدث أنه عندما حاول كتاب الوثنية إنكار الأفكار الدينية بزعم مخالفتها للعقل، أخذ الكتاب المسيحيون يحتجون على ذلك الإتهام، فإذا بنا نرى أوريجن مثلاً يرد عليهم ويبين ما في الإيمان المسيحي من موافقة العقل.

وكانت وجهة نظر أوريجن (185-254م)⁴، باقتضاب أنه مع اتفاق الفلسفة واللاهوت إلا أن

¹ أنور الجندي: الإسلام في مواجهة الفلسفات القديمة دط (بيروت: دار الكتاب اللبناني 1987م) ص 239.

² فؤاد إيميل بوترو: العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ت: أحمد الأهواني، دط (مصر: الهيئة المصرية للكتاب 1973م) ص 14.

³ مصطفى حلمي: الإسلام والمذاهب الفلسفية، ص 54.

⁴ أوريجانوس: ولد في مدينة الإسكندرية من والدين مسيحيين، متبحراً في علم اللاهوت المسيحي تبحراً ليس له نظير، ومع هذا فقد اعتبرته الكنيسة من أبرز المناوئين، والمنشقين عليها، لم تشهد الكنيسة منذ إنشائها حتى انعقاد مجمع نيقية عام 325 م لاهوتين عظاماً مثل ترتليان وكيريان في الغرب، واكليمنس السكندري وأوريجانوس في الشرق، وبقدر ما اعتبرته الكنيسة مناوئاً لسلطتها، بقدر ما أنتجت قريحتة فكراً لاهوتياً تأملياً وفلسفياً على أعلى مستوى. رمسيس عوض: الهرطقة في الغرب، ص 67.

لكل منهما ميدانه الخاص به، ميدان الفلسفة العلم بالمخلوقات والإستدلال على الله تعالى من اعتبار المخلوقات، وإلى اللاهوت ترجع المعرفة بطبيعة الألوهية، وهكذا يتقاسم العقل والإيمان ميدان الوجود كما يتقاسم البابا والإمبراطور الإمبراطورية في المجتمع، وقد ترتب على هذا التوفيق بين الفلسفة واللاهوت ملائمة متبادلة بينهما، فأخذت المسيحية من الفلسفة اليونانية ما يفيدها في تدعيم العقائد المسيحية ونموها، مثل: علم الوجود والمنطق الأرسططاليسي".

كانت العلاقة بين الدين والفلسفة إذن في البداية علاقة عداء وتنافر، فبالرغم من أن رسائل القديس بولس تشتمل على كثير من اللاهوت فإنها تدل كذلك - كما يذكر برتراند رسل - على إلمام واسع بالثقافة اليونانية، وهي فلسفة صوفية كانت عميقة الأثر في فلاسفة كثيرين، بل كانت لها بعض الأثر في تشكيل اللاهوت المسيحي¹، ومع ذلك يروى عن بولس موقفه السليبي اتجاه الفلسفة.

وعن هذا الموقف يروي سفر أعمال الرسل أن بولس خرج في أثينا وجادل فيها الفلاسفة الأبيقوريين والرواقيين، وإذا دعي إلى التكلم في ساحة المدينة راح يعرض موجزا للإيمان المسيحي، إلا أنه لما شرع بالتكلم عن الدينونة والثواب والعقاب بعد الموت، هزئ به سامعوه وانصرفوا عن الإصغاء إليه، وقد دفع ذلك ببولس إلى أن كتب لاحقاً أن الإيمان المسيحي مبني لا على حكمة البشر بل على قدرة الله. إلا أن هذه الوجهة لبولس قد تغيرت حيث كان في مدينة (أفسس) أمضى عامين يناقش ويجادل كل يوم في مدرسة حتى كانت المناسبة التي أتاحت له التوصل إلى طرق تقريب الرسالة المسيحية إلى أذهان المثقفين الوثنيين في الإمبراطورية الرومانية، وقد جاءت خبراته آنذاك منعكسة في رسالته إلى أهل أفسس وأهل قولسي².

وبعدما كانت الفلسفة عدوة منبوذة نبذا مطلقاً لأنها "عدوة الإيمان بالله" إنسابت داخل الدين وظلت خادمة له طيلة قرون، وكان غرضها الرئيسي تأييد العقائد الدينية وتحديدها وتنظيمها. ومن جملة أعلام الفكر اليوناني فيثاغوث الذي تكلم عن الله والخلق ومحبة الله تعالى، إذ يقول: (و بالجمله نجد الصورة الأولى لفلسفة الدين) فهو يرى أن (تكون نفوسنا منصرفة إلى الله) ويضيف إلى ذلك قوله:

¹ برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، تر: زكي نجيب محمود، ط2 (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر 1967م) ج1 ص38-39.

² الأب توماس ميشال اليسوعي: مدخل إلى العقيدة المسيحية، ص 120-121.

(ليس الله تعالى في الأرض موضع أولى به من النفس الطاهرة) وهو يدهش من اختلاف أقوال الناس في الله ويقول: (إن الأقوال الكثيرة في الله تعالى علامة تقصير الإنسان عن معرفته، وعلى الإنسان أن يراقب الله في أفعاله، وأن يتصف بالرحمة، لأن أساس مخافة الله تعالى الرحمة)¹.

"على حين يثبت لنا التاريخ كيف سيطرت المسيحية الغربية (نتاج المزج بين الفلسفة اليونانية، ومفاهيم الإله مترا على النحو الذي صاغها به القديس بولس) على الحضارة الرومانية وعلى أوروبا بعد أن أعتنقها قسطنطين، وعقدت المجمع لإقرار مفاهيمها في التثليث والخطيئة والفداء والصلب، وكلها مفاهيم دخيلة على الدين الذي أنزل على المسيح عيسى بن مريم، فقد نقلت المسيحية من الأسطورة ديانة مترا نقلا مباشرا فمترا هو إله الخلاص، والمسيح هو إله الخلاص، والمتراوية تحوي المعمودية.

والعشاء الرباني، والمتريون يمارسون عبادتهم في المغاور والكهوف والمسيحية هي عبادة مترا في ثوب جديد. فقد دخلت الوثنية والشرك في النصرانية بتأثير المنافقين الذين تقلدوا وظائف خطيرة، ومناصب عالية في الدولة الرومانية بتظاهرهم بالنصرانية ولم يكونوا يحفلون بأمر الدين، ولم يخلصوا له يوما من الأيام"².

أخذت هذه الفلسفة تتطور على نحو مختلف في أهم مركزين أساسيين هما: أثينا والإسكندرية. ففي أثينا أخذت الفلسفة تنحو منحى التحليل الباطنية وتطورت المبادئ الصوفية في رياضيات فيثاغورس في اتجاه الصوفية الطبيعية، وأضحى التيار الفلسفي المهيمن في مدارس أثينا تيار الغنوصية وهي تدعي العودة بجذورها إلى هرمس ترممجتس (مثلث العظمة) المطابق للإله المصري "تحوت" أبي المعرفة وتقول بالخلاص من خلال المعرفة السرية. لكن هذه الباطنية قوبلت بالرفض من طرف المسيحيين الأوائل في القرنين الثاني والثالث، ولما تمت سيطرة المسيحيين على الصعيد السياسي، أغلق الإمبراطور يوستينيانوس مدرسة أثينا لكونها من مخلفات الفكر الديني الوثني وكان ذلك سنة

¹ مصطفى حلمي: الإسلام والمذاهب الفلسفية، ص35، والمتراية عبادة لها طقوس وشعائر سرية نادت بتعدد الآلهة، ورفعت أباطرة روما إلى مستوى الآلهة. آمنت المتراية بالثنائية وقالت بوجود مادتين متضادتين إحداهما من نور والأخرى من ظلمة. رمسيس عوض: الهرطقة في الغرب، ص51.

² أنور الجندي: الإسلام في مواجهة الفلسفات القديمة، ص219.

528م¹.

أما في مدرسة الإسكندرية فنظر إلى الفلسفة على أنها السعي البشري إلى المعرفة، وجهد يتجاوز معتقدات الأفراد الدينية وممارساتهم، وفي زمن يسوع نفسه عرف الفيلسوف الإسكندراني اليهودي فيلون (20 ق.م - 50 سنة.م) بتغييره الفكر اليهودي انطلاقاً من فلسفة أفلاطون، فلا عجب والحكاية هذه، أن تكون الإسكندرية المكان الذي بدأ فيه المسيحيون استعمال مفردات الفلسفة اليونانية ومفاهيمها للتعبير عن التعاليم المسيحية².

ويعتبر ترتوليانس القرطاجي (ت225) أول الآباء الكاتين باللاتينية فقد ألف عدة مصنفات تدافع عن المسيحية تجاه تهجمات الوثنيين، وكان من الأوائل الذين حددوا المصطلحات المسيحية باللاتينية³.

ومن أوائل الفلاسفة المسيحيين الكبار إقليمنضيس الإسكندري (توفي عام 215م) اعتبر الفلسفة اليونانية هبة من الله، وكان أكثر انجذاباً إلى آراء أفلاطون منه إلى أفكار أرسطو، بسبب قبول أفلاطون واقع عالم الروح، وقد أسس في الإسكندرية مدرسة التأهيل لمعلمي الديانة المسيحية، وكانت الفلسفة اليونانية تدرس فيها، وأصبحت هذه المدرسة أهم المعاهد اللاهوتية المسيحية الناشئة، وكان لها عظيم التأثير في الفكر المسيحي آنذاك⁴.

وأعظم العلماء المتخرجين من مدرسة الإسكندرية هو "أوريجانيس" تلميذ إقليمنضيس. وقد خلف أوريجانيس (ت254) مؤلفات ضخمة، منها تفاسير لحوارات أفلاطون، ودراسات للكتاب المقدس مبنية على أسس فلسفية. وقد أضحى أوريجانيس مثاراً للجدل في الجماعة المسيحية، واعتبرت بعض كتاباته خارجة عن المعتقد المستقيم.

وعلى وجود تلك التعثرات، ظل المسيحيون يدرسون في معهد الإسكندرية إلى جانب اليهود

¹ توماس ميشال اليسوعي: مدخل إلى العقيدة المسيحية، ص 121.

² المصدر نفسه، ص 122.

³ المصدر نفسه، ص 113.

⁴ المصدر نفسه، ص 122.

والوثنيين، حتى أمسوا أكثر المجموعات عددا فيها، ولما انتقلت المدرسة فيما بعد إلى أنطاكية في القرن السابع (ق 7) ، كان جميع معلمها من المسيحيين¹.

وعلى الرغم من وجود أسماء كثيرة في تاريخ الفكر الفلسفي اليوناني ممن كان لهم أثرا على الدين المسيحي، إلا أن بدء الإستناد المنظم إلى الفلسفة للتعبير عن الفكر المسيحي، كان من نصيب إقليمنضيس الإسكندري وتلميذه أوريجانيس، هؤلاء الآباء الأوائل توسعوا في علم اللاهوت كلمة الله، وقالوا بأن هذه الكلمة كانت منذ البدء في العالم وقد أعطاها الله حكمة للحكماء ورأى إقليمنضيس أن مجوس الفرس، وكهنة بلاد الغال، والبرهمان في الهند وبوذا، وفلاسفة اليونان من أمثال سقراط وهيراقليطس، هم حكماء قبلوا الحكمة الإلهية، وكلمة الحكمة تلك التي منّ بها الله على الحكماء مجتزأة كما تعطى البذرة، صارت جسدا في يسوع المسيح².

و يمكن القول إن إقليمنضيس وأوريجانيس هما الحاملان الأعظمان للواء الأفلاطونية الخالصة في المسيحية الأولى، وجاء بعدهما أفلوطين (ت 270) فأعيدت صياغة نظرية أفلاطون بحيث أبصر النور مذهب فلسفي جديد هو الأفلاطونية المحدثة³.

هذه الفلسفة التي كان لها بالغ الأثر على الفلاسفة المسيحيين والمسلمين اللاحقين، ويدور مفهومها حول "الواحد" (الخير) الذي منه يصدر العالم في سلسلة تراتبية، وإلى تشديد الأفلاطونية الحديثة على التأمل في الأحد لأنه للإنسان الهدف الأسمى، وإلى قولها بأن الأفكار تزرع في العقل البشري، يزرعها الصانع *démurge* وهو العقل الفعال السماوي، ومن الجدير ملاحظته أن تلميذ أفلوطين وناشر تعاليمه، فرفوربوس (ت 305) كان مقتنعا أن أفلاطون وأرسطو يقولان أساسا الشيء نفسه، فأدى ذلك إلى التنسيق بين نظريات كلا الفيلسوفين وإلى النتيجة الحتمية لمثل هذا العمل، ومما جاء في عملية الخلط هذه أن "أرسطو قرئ من خلال عيني أفلاطون"⁴.

¹ المصدر السابق ، ص 122.

² المصدر نفسه ، ص 113.

³ المصدر نفسه، ص 122-123.

⁴ المصدر نفسه، ص 123.

و نجد نزعة التأليه أيضا عند سقراط¹ فيقول: (ليكن أول ما تجعل فيه همته محافظتك أن تعرف حق الله تعالى عليك في العبادة والتقوى، وأن تجهد فيما يرضى به ليس بالقرابين وحدها، ولكن أن تحذر التعدي في أن تقسم بالله باطلا، فإن هذا النحو إن أحكمته كان علامة غنى وأثرا صالحا من سيرة الأبرار، فأرض الله سبحانه وتعالى دهرك).

و تتضح نفس النزعة الدينية الحادة عند أفلاطون، مع اهتمامه بالفضائل وكيفية تأديب النفس وبيان شهوتها وكيفية ترويضها².

و قائمة العلماء والفلاسفة المهتمين بالدين والمدافعين عنه طويلة: فمنهم كوبرنيكس الذي كان يعتقد أن علمه كان (إلهيا أكثر منه إنسانيا) وجاء بعده نيوتن³ معربا عن اقتناعه بأن النظام الذي يشد الكون كله بعضه على بعض ويمنع اصطدام الأجرام السماوية، يثبت وجود الله، فهو الصانع الأعظم، لأن التصميم المعقد للكون من المحال أن يوجد بالمصادفة، وعندما ألف كتابه مبادئ الفلسفة الطبيعية امتلكته الرغبة في (تطهير) المسيحية من منطق الروح، وخصص بكتابه بحثا غريبا اسمه (الأصول الفلسفية للاهوت الأميين) قال فيه: " إن نوحا عليه السلام أرسى دعائم دين خال من الخرافات...⁴ ينص على وجود إله يمكن التوصل إلى معرفته عن طريق التأمل العقلائي للعالم الطبيعي، فقام رجال اللاهوت لاحقا بإضافة العقائد الزائفة بالحلول (التجسيد) والتثليث في القرن الرابع"⁵. ولكننا لا نعثر على النزعة الدينية عند أرسطو إذ تضمنت حكمه آراء سياسية استفادها من صلته

¹سقراط فيلسوف يوناني من أتيينا (469-399 ق م) عرف بفكره وآرائه وطريقة حياته التي أثرت على الفلسفة القديمة والحديثة واشتهر بفلسفة السعي نحو إتيان الذكاء، وضرورة التمسك بالمبادئ التي كلفته حياته لتمسكه بها وعدم تنازله، تميز بمعرفته الواسعة في المعارف العقلية وإمامه لمذاهب الفلاسفة، انتشرت فلسفته عن طريق أشهر تلاميذه وهما أفلاطون وزينوفون ظل أسلوبه وتفكيره ذو تأثير كبير على الفلسفة الغربية الحديثة. أنظر: الموسوعة الحرة ويكيبيديا سقراط: <https://ar.wikipedia.org/wiki/يوم2019/06/13>.

²مصطفى حلمي: الإسلام والمذاهب الفلسفية، ص 35.

³إسحاق نيوتن (1642-1727) عالم إنجليزي من أبرز العلماء في الفيزياء والرياضيات، وأحد رموز الثورة العلمية في أوروبا، تولى مناصب حكومية عالية منها رئاسة الجمعية الملكية وعضو في البرلمان وثاني أستاذ للرياضيات في جامعة كامبريدج، كان مسيحيا متدينا لكن بصورة غير تقليدية لرفضه التثليث، له أبحاث في تاريخ الكتاب المقدس لكنها ظلت غير منشورة. أنظر: الموسوعة الحرة ويكيبيديا إسحاق نيوتن. <https://ar.wikipedia.org/wiki/يوم2019/06/13>.

⁴المصدر نفسه، ص 94.

⁵مصطفى حلمي: الإسلام والمذاهب الفلسفية، ص 94.

بالإسكندر.

و ربما تظهر وثائق أخرى جديدة تدعم النتائج التي وصل إليها الباحثون إذ يقرر المصنفون منهم أن نشأة الفلسفة بدأت في بعض وجوهها من الدين نفسه بعد أن اختلطت به عناصر ليست منه، فحفل بعد ذلك بكثير من الأساطير والخرافات، ومن المرجح أنها في مصدرها كانت وحيا أسدل عليه ستار النسيان فضلا عن يد التحريف فاختلط الدين بمزيج من صنعة الإنسان والوحي الإلهي¹.

" لم يكن قصد الإغريق إذن الفلسفة النظرية ابتداء منذ أخذوا في البحث عن حقائق الأشياء، فإن (فيثاغورث)² كان يمزج الدين بالحكمة، وكان (أكسانوفان)³ هو أحد فلاسفتهم الأوائل -بيشر بدين التوحيد، فقد سما على أهل عصره فنبد أساطير اليونان القائلة بفكرة التجسيد البشري للإله، وسخر من آلهتهم التي تأكل وتشرب وتلد وتموت، واعتقد أنه لا يوجد إلا إله واحد هو أرفع الموجودات ليس مركبا على هيئتها، وإما إدراك كنه هذا الإله فإن (أكسانوفان) يراه مستحيلا على عقولنا إذ قال (ما من إنسان يستطيع أن يعرف الله معرفة دقيقة، حتى لو شاءت المصادفة لإنسان)⁴. و بمرور الأيام أصبح الإغريق أكثر تدينا ولكن أشد اعتقادا في الخرافات، وكانت عقيدتهم في الألوهية وثنية محضة (فتصوروا الآلهة الخالص هم أبطال، أي كائنات بشرية مجسدة)⁵.

¹ المصدر السابق، الإسلام والمذاهب الفلسفية، ص 35.

² فيثاغورث: هو فيلسوف وعالم رياضيات يوناني، ولد في جزيرة ساموسو (495 - 570) ق.م، مؤسس الحركة الفيثاغورية كما يُعرف بمعادلتها الشهيرة "نظرية فيثاغورس"، سافر إلى بلاد عديدة منها اليونان ومصرور. بما الهند. أقام في مستعمرة كروتونيا ليونانية في إيطاليا حوالي سنة 530 ق.م. حيث أنشأ مدرسة لمناقشة موضوعات فلسفية مختلفة، فيثاغورس: <https://ar.wikipedia.org/wiki>، يوم 2019/06/13.

³ أكسانوفان: ولد في مدينة أيونيا قرابة 576 ق.م. يعتبر لأب الروحي والمؤسس الأول للمدرسة الإبلية نسبة إلى إيليا جنوب إيطاليا، كان من الأوائل اللذين نادوا بوحدة الوجود. هاجر إلى صقلية، عندما انهزمت أمام الفرس في العام 545 ق.م، ثم انتقل إلى إيطاليا، وعاد إلى إيلية، عرفت حياته تجوالا طويلا حيث انتقل بين مجموعة من المدن والأماكن، وكان ينشد في كل بلد أغنيات شعرية تعبر عن فلسفته. هاجم التصورات الشعبية عن الآلهة ليمنحها تصورا أكثر نبلا، فانتقد فكرة التجسيد في حق الآلهة وكل أديان الأمم الأخرى التحسيمية، واعتبر "الأديان مستوى من مستويات الوعي الاجتماعي؛ لهذا فهي من وضع البشر. أنظر: أكسانوفان حيث الأديان مستوى من مستويات الوعي الاجتماعي، <https://ar-ar.facebook.com>، يوم 2019/06/13.

⁴ مصطفى حلمي: الإسلام والمذاهب الفلسفية، ص 32.

⁵ المصدر نفسه.

و في المرحلة التي تمتد من القرن التاسع إلى القرن الخامس عشر والتي تلقب بالعصر المدرسي، لأن التعليم كان يقوم به الرهبان في مدارس الكنائس، ولم تكن تلك المدارس الوثنية إلا مذاهب لاهوتية شتى زائفة أو معيبة. و في هذا يقول هيجل في كتابه المسمى (محاضرات في تاريخ الفلسفة) " إن الفلسفة المدرسية لم تكن مذهبا محدودا كمذهب الأفلاطونيين أو الشكاك. بل كانت مجرد اسم مبهم يطلق على كل مباحث المسيحيين الفلسفية في أكثر من خمسمائة عام". و يستخلص من هذا أن فلسفة العصر المدرسي هي فلسفة أوروبا التي انتشرت بين الكنائس في شكل لاهوتي، وكانت الفلسفة والدين فيه شيئًا واحدًا¹.

" ففيما يتصل بالدين كان للفلسفة اليونانية دورها في البناء العقائدي للأوروبيين، إذ اندمجت في المسيحية وأصبحت خادمة لها. يقول جلسون (غير أننا لا نجد من الباحثين من يزعم أن الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط قد خلقت خلقًا من العدم، كلا... و لا أن هذه الفلسفة كلها كانت مسيحية تماما...) وهو يعني ب (روح الفلسفة في العصر الوسيط) روح المسيحية على نحو ما تغلغل في التراث اليوناني وتشكل في داخله، ثم استخراج منه وجهة نظر معينة عن العالم، وهي وجهة نظر مسيحية بصفة خاصة)².

و في العصر الحديث أيضا لم يفلح الفلاسفة في التخلص تماما من تأثير الفكر الإغريقي والتحرر من مذاهب قدماء فلاسفتهم، بل يكاد التاريخ يعيد نفسه في الغرب"³.

و يعد توما الكويني (1274/1225م) أعظم الفلاسفة المدرسين جميعا، ففلسفته تدرس في جميع المعاهد التعليمية الكاثوليكية التي تعلم الفلسفة، باعتبارها الفلسفة الوحيدة الصحيحة، وهو في معظم الموضوعات يأخذ برأي أرسطو أخذًا أمينًا⁴. و كان ذلك من بين الأسباب لظهور حركة الإصلاح البروتستنتية التي حمل لوائها مارتن لوثر في القرن السادس عشر ودعا إلى إصلاح العقيدة المسيحية،

¹ رابوربت: مبادئ الفلسفة، تر: أحمد أمين، دط (بيروت: دار الكتاب العربي 1979م) ص 106-107.

² إتين جلسون: روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة، وتعليق: إمام عبد الفتاح، ط3 (القاهرة: مكتبة مدبولي 1996م) (المقدمة) ص 15-16.

³ مصطفى حلمي: الإسلام والمذاهب الفلسفية ص 56.

⁴ برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ج2، ص 234.

كرد فعل للتيار السائد في علم اللاهوت المسيحي (أي التيار التومستي الأرسطي) وحمل على استخدام الفلسفة الأرسطية وعلى المدرسية كلها وبالتالي على الكنيسة وسلطتها، وأكد على ضرورة العودة إلى العقيدة الصحيحة والتعبير عنها بعبارات الكتاب المقدس¹. وبالرغم من أن الأكويني واجه في حياته المقاومة العنيفة من قبل علماء اللاهوت المسيحي بسبب استخدامه لفلسفة أرسطو، ولكن استمرت التومستية باقية بفضل شارحيها العظام (كابن رشد وابن سينا والكندي مما يرجح المدى تأثير الفكر الكلامي الإسلامي في الفكر الثيولوجي المسيحي) بل قد أثرت أثرا مرموقا على الصعيد النظري وهو ما عرف بالتومستية الجديدة، وأخذ ذلك طريقه إلى الدرس اللاهوتي والفلسفي مع اتباع الأساليب المذهبية الكبرى التومسية حتى أعلن كبار البابوات استحقاق القديس توما إماما مشتركا في الكنيسة كلها²، واستمر هذا التأثير لفلسفته حتى إلى القرن السادس عشر، أي إلى مجمع ترانت 1545-1563، وما زالت الكنيسة المسيحية ترى ضرورة للعلماء في تقليد الأكويني في أفكاره اللاهوتية كما هو واضح من كلام البابا بولس السادس الذي ألقاه في 1974م الذي قال فيه بأن "توما أسوة لعلماء اللاهوت"³.

"و لكن هناك نقطة اختلاف جوهرية في عقيدة الألوهية لدى فلاسفة اليونان لا بد من تبيانها، وهي أن فكرة الخلق من لا شيء التي كانت بين تعاليم العهد القديم فكرة غريبة عن الفلسفة اليونانية كل الغرابة، فإذا تحدث أفلاطون عن الخلق، تصور مادة أولية تناولها الله بالتشكيل، وقل ذلك أيضا في أرسطو، فالإله عندهم أقرب إلى أن يكون فنانا أو مهندس عمارة منه إلى أن يكون (خالقا)، فالمادة في رأيهم أبدية أزلية لم تخلق والذي خلقت إرادة الله هو الصورة وحدها، وكانت هذه الفكرة من الأفكار التي عارضها القديس أوغسطين فيما بعد طبقا للعقيدة المسيحية، فأعلن أن العالم لم يخلق من مادة بعينها بل خلق من لا شيء"⁴.

¹ مرسيا إلياس موسوعة الدين، ص458، نقلا عن حسن محمود الشافعي: المدخل إلى علم الكلام، ص260.

² لويس غرويه وج، فنواي.: فلسفة الفكر الديني، ج2، ص247، ص248، ص256، وحسن محمود الشافعي: المدخل إلى علم الكلام، ص259.

³ جيمس هاستينغ: موسوعة الدين والأخلاق، ص490، والمصدر نفسه: المدخل إلى علم الكلام، ص259.

⁴ مصطفى حلمي: الإسلام والمذاهب الفلسفية، ص51.

"و أصل هذه الفكرة عند أرسطو اعتقاده العقل مبدأ الإنسان والكون وكان أرسطو يقول: (إن الطبيعة بأسرها متعلقة بالعقل، ولكنها عاجزة عن بلوغ مرتبته، وحين أثبتت وجود الفكر في ذاته ذلك العمل الكامل سماه الإله، فإذا كان العقل قد ولى ظهره للديانة المتوارثة فذلك لكي يؤسس على العلم بالطبيعة ذاتها دينا آخر، وهو ما يسمى بالدين الفلسفي). ولكنه -أي أرسطو- لم يقف خصما لدين العامة، حيث رأى أن تحتفظ الفلسفة من هذه العقائد الموروثة بكل ما تفيض به نفوس الفلاسفة. يقول بوترو (و هكذا وفقت الفلسفة شيئا فشيئا بين نفسها وبين الدين، ولقد سلم أفلاطون وأرسطو بالإعتقادات الموروثة في ألوهية السماء والأجرام السماوية والتمسا بوجه عام في الخرافات أثرا أو بداية للفكر الفلسفي)"¹.

و جاء أرسطو بجهوده العلمية في مجال الطبيعة والحيوان والنفوس والمنطق والرياضيات والأخلاق والسياسة حتى سمي في الغرب بالمعلم الأول، ولقيت فلسفته قبولا تاما في دوائر الفكر والدين المسيحي، إلى درجة تجعله يوشك أن يكون سلطة ثانية إلى جانب سلطة الكنيسة، ولكنه عجز عن حل أزمة الفكر اليوناني المتصل بعقيدة الألوهية، ومن أسباب أخطائه في حديثه عن الألوهية هي انقطاع صلته ببقايا الرسائل التي ربما انتفع بها كل من سقراط وأفلاطون حيث استمدا بعض أفكارهما من بقايا لقمان الحكيم بأرض الشام كما يرى ابن تيمية².

"و لعل أبرز أخطائه في حديثه عن الإله عنده أنه لم يتصوره خالقا للكون، بل هو فقط محرك له لا يتحرك، كما ينفي عنه علمه بالكون، إذ إن موضوع العقل الأسمى عند أرسطو يجب أن يكون الموجود الأسمى، فعلم الإله كما يتصوره لا يتعلق إلا بذاته ووظيفته هي التأمل في ذاته ومشاهدة نفسه"³.

و هذا مما جعله موضع سخرية عند ديورانت، فقال: (يا له من إله فقير هذا الإله الذي يعتقد به أرسطو، إنه ملك لا يفعل شيئا، ملك بالإسم لا بالفعل، ولا غرابة في أن يحب البريطانيون أرسطو،

¹ المصدر السابق، الإسلام والمذاهب الفلسفية، ص 65.

² المصدر نفسه، ص 31-32.

³ المصدر نفسه، ص 51.

لأن إلهه صورة طبق الأصل من ملكهم)¹.

و امتد أثر أرسطو إلى أن احتضنه القديس توما الأكويني (1274م) وهو أكبر من وفقوا بين الفلسفة المشائية وقواعد العقيدة المسيحية، فاتخذته الكنيسة الكاثوليكية مذهبها الرسمي حتى اليوم². مما يكشف عن تداخل الفلسفة بالدين، كما لا يخفى على أحد تعلق الفلاسفة القدماء بالفلسفة في مباحث دينية واتخاذها وسيلة للوصول إلى حقيقة الذات الإلهية والميتافيزيقا بدءاً من أفلاطون وأرسطو. فالبحث في أصول الفكر الديني المسيحي يكشف عن منشأ هذه الأفكار ويعلل الإمكان التاريخي لانتقال هذا الفكر الفلسفي إلى دين النصارى، " وليس من الغريب أن يتداخل علم مقارنة الأديان مع الفلسفة في جانبها الباحث عن الوجود وما وراءه"³، وهذا يعطي رؤية عن عوامل تطور بعض العقائد وإعادة صياغتها مما يؤدي إلى اختلاط الأصول الإلهية بالجهود البشرية، كدور توما الأكويني والقديس أوغسطين في تطوير كثير من المفاهيم المسيحية.

إذا العرض المنسق للعقيدة، متى وجد أصحابها ضرورة لإعادة صياغة الإيمان لحاجيات المؤمنين بها، فإن الدور الكبير في اتخاذ ثيولوجيا أو شكلا كلاميا لا شك سيكون للعقل البشري ما لم يجد ضابطا يتقيد به، والصياغة الدينية تكون بمقاييس عقلية أكثر منها نصية مما يسقط القيود الدينية ليجد العقل حرية أكثر في التعبير عن العقائد التي تكون أكثر اتفاقاً مع العقل الإنساني، وعندها لا يخلو الأمر من الإنزلاق في أخطاء جسيمة وفجوات تبقى لصيقة بالدين، وإن كانت الثيولوجيا المسيحية تصرفها إلى التسليم والإيمان إلا أنها تبقى إشكالات عويصة تبحث عن حل لها دون جدوى، كسر الثالث والخلاص والفداء. وهنا نلمس التوافق والانسجام بين العقل والنقل في المجال الإسلامي، وضرورة تقييد العقل بحدود يلتزمها (الوحي) حتى لا يخرج عن نطاق الإيمان الذي رسمه الشارع، وهذا يمثل الأصول المرجعية الإلهية كونها معصومة. دون أن نغفل الإشارة إلى " الصعوبات التي نشأت في الفكر

¹ ول ديورانت: قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ت: فتح الله محمد المشعشع، د، ط (بيروت: مكتبة المعارف) ص 114.

² المصدر السابق، الإسلام والمذاهب الإسلامية، ص51.

³ دين محمد محمد ميرا: في علم الدين المقارن، ص71.

الإسلامي والكلامي خاصة بسبب المنطق اليوناني وبعض الأفكار الفلسفية الإغريقية والهلينستية " ¹ .
أما عن موقف العالم الإسلامي من الفلسفة الأرسطية فقد مثلته المدرسة الإسلامية الكلامية التي لم تأخذ بأراء أرسطو، بل على العكس حاربه حربا عنيفة، وانبرت تهاجمه أشد هجوم، إذ رأت فيه الفيلسوف الذي ينادي بقدوم العالم، كما أنه لا يؤمن بإله خالق ² .

و يضيف إلى ذلك أن مشكلة قدم العالم عند أرسطو نفرت المسلمين عامة من (المعلم الأول) ، ولم يستسغ العقل الإسلامي فكرها " حتى إن شارح أرسطو العظيم ابن رشد قد خالف المعلم الأول فيها أشد المخالفة " ³ .

لكن هذا لم يمنع من تأثر المسلمين ببعض مبادئ هذه الفلسفة، وقد علق الإمام الحسن الندوي -رحمه الله تعالى- على ذلك كله بقوله " وقد تأثرت فلسفتنا الإسلامية -مع الأسف- التي نشأت لمحاربة الفلسفة اليونانية الملحدة بنفس نزعتها، وهي البحث التفصيلي في قضايا ليس عند الإنسان مبادؤها ومقدماتها، وتسربت إليها هذه الروح الفلسفية العاتية التي تتعدى حدودها ولا تعرف قدرها، فحادت بالتدقيق والتفسير في مسائل الذات وتأويل الأسماء والصفات وتناولوه بالتشريح والتجزئة والتحليل كأنهم في معمل كيميائي تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا " ⁴ .

لم يكن إذن رفض فلسفة أرسطو عن قدم العالم وليدة جمود أو تعصب كما يدعي البعض بل لمعارضتها لحقيقة الخلق من العدم ومناقضتها لعقيدة توحيد الله عز وجل وما لا يليق به، وإثبات صفات الكمال المطلق.

و إن رأى كثير من العلماء في الفلسفة الإلهية (فلسفة ما وراء الطبيعة) ضربا يجري مع الأديان في مجال ويكاد يعد من عصبها لالتقاء الفلسفة بالدين في نفس الموضوع، فمطلب الفلسفة هو معرفة أصل الوجود وغايته، ومعرفة سبيل السعادة الإنسانية في العاجل والآجل، هذان هما موضوعا الفلسفة

¹ حسن محمود الشافعي: المدخل إلى علم الكلام، ص262.

² علي النشار وعباس الشريبي، كتاب (فيدون) ، ص، نقلا عن الإسلام والمذاهب الفلسفية ص51.

³ المصدر نفسه، ومصطفى حلمي: الإسلام والمذاهب الفلسفية، ص 52.

⁴ المصدر نفسه، ص 22.

بقسميها العلمي والعملية، وهما كذلك موضوعا الدين بمعناه الشامل للأصول والفروع¹. وعلى بعد هذه المقاربة لعجز الفلسفة عن تحقيق الإيمان بالله والوصول إلى معرفته ومعرفة المعاد وعموم الغيبات، فإن الأمر لم يخل من مدافعة ورد للفلسفة حين خالطت مسائلها علم العقيدة، فإن كثيرا من العلماء أدركوا خطرها على الإسلام فرأوا فيها مدخلا إلى الشر، وفي هذا يقول ابن الصلاح:

" الفلسفة أس السفه والإنحلال ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المؤيدة بالحجج القاهرة، والبراهين الباهرة ومن تلبس تعليما وتعلما قارنه الخذلان والحرمان، واستحوذ عليه الشيطان..."²

وقد أتى ابن تيمية على أصول هذه الفلسفة وقواعدها، فأبطلها وكشف أباطلها من خلال كتب كثيرة درس من خلالها مسائلها بدقة ليقرر فسادها وعدم إفادتها علما، بل تبين عنده " خسارة ما عند القوم ونقص قدره أن هذا الوجود الكلي، إنما يكون كلياً في الذهن لا في الخارج، فإذا كان هذا هو العلم الأعلى عندهم، لم يكن الأعلى عندهم علما بشيء موجود في الخارج، بل علما بشيء مشترك بين جميع الموجودات، وهو مسمى الوجود...و معلوم أن العلم بهذا ليس هو علما بموجود في الخارج، لا بالخالق ولا بالمخلوق، وإنما هو علم بأمر مشترك كلي تشترك فيه الموجودات، لا يوجد إلا في الذهن... وهذا بخلاف العلم الأعلى عند المسلمين، فإنه العلم بالله الذي هو في نفسه أعلى من غيره من كل وجه..."³ وهذا يستلزم العلم به العلم بكل موجود وقد فشلت الفلسفة في ذلك، وتضاربت بحوث الفلاسفة وتناقضت أدلتهم فصاروا أكثر الناس حيرة وشكا⁴.

و هذا دليل واضح على أن الفلسفة لا تستند على براهين يقينية، فضلا عن قيامها على الجانب النظري الذي لا يفيد علما، كما أنها تخلو من العلم الذي تهتدي به النفوس، كالإيمان بالله وملائكته

¹ محمد عبد الله دراز: الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان دط (الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع 1410هـ-1990م) ص 59-60.

² عمر ابن سليمان الأشقر: العقيدة في الله، ط4 (الكويت: مكتبة الفلاح 1983م) ص30، وأحمد ابن عبد الله جود: علم الملل ومناهج العلماء فيه، ص26.

³ ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ص130-131.

⁴ أحمد ابن عبد الله جود: علم الملل ومناهج العلماء فيه، ص28.

وكتبه ورسله واليوم الآخر. فأني لها أن تساوى بالدين، أو أن تحقق النجاة والسعادة كما يدعي أصحابها، بل ثبت تهافتهم وبعدهم عن الحق لاعتمادهم على فلسفة " أرسطو وهو أكثر ما يبني فلسفته على أمور سوفسطائية في غاية الفساد... وهذا ابن سينا أفضل متأخريهم الذي ضم إلى كلامه في الإلهيات من القواعد التي أخذها عن المتكلمين أكثر مما أخذها عن سلفه من الفلاسفة، أكثر كلامه فيها مبني على مقدمات سوفسطائية ملبسة ليست خطابية ولا جدلية ولا برهانية...¹ فكان هذا الحكم على الفلسفة ومناهجها حكما بين مختلفين في المصدر والمنهج لا ينبغي الجمع بينهما، فالدين مصدره الوحي ومقرره خالق الكون، وأي محاولة للجمع بينهما ستؤدي إلى مفاسد وانزلاقات على حساب الدين، ونستطيع أن نرى حجم ذلك من خلال توظيف منهج الفلاسفة في دراسة الأديان، وما شاب بحوثهم في هذا الجانب.²

إذا الفكر الإسلامي من خلال الردود كان يسعى للبحث في طبيعة الثقافة الدينية الإسلامية والفكر الفلسفي دون أن يذوب فيه وينصهر، إذ كان يقوم بعملية الفرز بين المقبول من هذا الفكر والمردود منه من خلال تفحص الأصول المرجعية (خاصة التوحيد) فرأى بأن هذه الفلسفة مفيدة في جوانب لكنها بعيدة كل البعد عن الجانب الإلهي لأنها ذات فكر يوناني وثني، فكان موقفه الرفض والرد دون إقصاء ما يمكن أن يدخل في جنس الأدلة العقلية الصحيحة والتي لا تتعارض مع الشرع. وهذا العمل لم يخلو من التصحيح والتعديل لتقديم البديل الإسلامي، خاصة المنهج الكلامي الذي قيل فيه بأنه منطوق أرسطو في الجدل، لكن هذه الدعوى لا تلبث أن تتلاشى حين نرى اتفاق الفكر الإسلامي باختلاف مدارسه على رفضه، ونقد جملة من قضاياها خاصة في الحدود والقياس، وفي ذلك يقول ابن تيمية: "ما زال نظار المسلمين لا يلتفتون إلى طريقهم - أي المنطق اليوناني -، بل الأشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعية وسائر الطوائف من أهل النظر كانوا يعيرون فسادها، وأول من خلط منطقتهم

¹ ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ص 395-396. وأحمد ابن عبد الله جود: علم الملل ومناهج العلماء فيه، ص 28-33

² انظر في ذلك الفصل الرابع: مبحث الأخطاء المنهجية.

بأصول المسلمين أبو حامد الغزالي¹.

و يتضح موقفاً اعتراض الفكر الإسلامي على هذه الفلسفة من خلال ما أثبتوه في الردود على النصارى، ولتفحص ذلك يجدر بنا الحديث عن المواقف التي أدلوا بها في تبرير القول بفساد هذه الفلسفة من خلال النقاط التالية:

📖 عرف الباقلاني بالتزامه الطريقة المنطقية في أبحاثه ومناظراته وجدله لأصحاب الديانات، وكان ميالاً لهذا المنهج أكثر بالرغم من إيمانه بحجية الدليل النقلي كونه أشعرياً، إلا أنه لم يتأثر بالمنطق الأرسطي ولم يخضع القضايا الدينية والمسائل العقدية لاستقراءه وقياسه كما فعل متأخرو الأشاعرة، لأنه يبحث في الحسيات والطبيعات ويتعد عن الغيبات². مما يجزم أنه لم يسلك هذا الأسلوب لأن "... المنطق لم ينتشر بعد بكثرة في تلك البيئة التي عاش فيها الباقلاني، وإن ظهر منه بعض الشيء فإن المتكلمين آنذاك لم يأخذوا بها لملاستها للعلوم الفلسفية المبينة لعقائد الشرع"³. فاحتط الباقلاني لنفسه منهجاً جديداً على نهج شيخه الأشعري، أتى فيه على المنطق الأرسطي ونقد مسأله كما رد على الفلاسفة كثيراً من مذاهبهم الفاسدة في الأفلاك والنجوم والعقول والنفوس وواجب الوجود وغير ذلك. ورد على منطقتهم وتقسيمهم الموجودات، كقولهم الموجودات جوهر وعرض، ثم تقسيمهم الأعراض إلى المقولات التسعة، وذكر تقسيم متكلمة المسلمين الذي فيه من التمييز والجمع والفرق ما ليس في كلام أولئك⁴. وقد جاءت مباحث ذلك من خلال كتابه "الدقائق"، وفي ذلك يقول ابن تيمية: "وأما اختلاف الفلاسفة فلا يحصره أحد، وقد ذكر الإمام أبو الحسن الأشعري في كتاب "المقالات" مقالات غير الإسلاميين، فأتى الجهم الغفيري سوى ما ذكره الفارابي وابن سينا، وكذلك القاضي أبو بكر ابن الطيب في كتاب "الدقائق" الذي رد فيه على

¹ ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ت: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم ط3 (السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف 1426 هـ / 2005 م) ج9، ص231.

² عبد العزيز المدوب: القاضي أبو بكر الباقلاني وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص87..

³ ابن خلدون: المقدمة، تح: خليل شحادة، ط2 (بيروت: دار الفكر 1408 هـ - 1988 م) (ب) ج1، ص589.

⁴ ابن تيمية: مجموع الفتاوى (المنطق)، ج9، ص63.

الفلاسفة...¹ إشارة إلى رفض نظار المسلمين للفلسفة اليونانية، ورجحان طرق المسلمين على طرق اليونان في تقرير اليقين. ولإن برز الباقلاني في مجال الجدل الديني واستصوبه نظار المسلمين في ردوده على الفلاسفة وعلى النصارى، فإنه لم يسلم من مآخذ بعض العلماء لآراء قال بها كراهية في خلق القرآن الذي وصف لأجله بالضلال²، وتأويل النصوص التي تعارضت مع مدلول العقول، فيلقى عليه اللوم لمعارضته ما جاءت به الأنبياء عن الله تعالى³. كما يسجل ابن خلدون مآخذته على نوع من الاستدلال مارسه الأشعري وتمسك به الباقلاني على أنه بمثابة المعتقد فيقول: "ثم ذهب الشيخ أبو الحسن والقاضي أبو بكر والأستاذ أبو إسحاق إلى أن أدلة العقائد منعكسة، بمعنى أنها إذا بطلت بطل مدلولها. ولهذا رأى القاضي أبو بكر أنها بمثابة العقائد، والقدح فيها قدح في العقائد لانبنائها عليها..."⁴، فبطلان الدليل كان في نظره وفي نظر علماء عصره يؤذن ببطلان المدلول، وهي طريقة خالفها المتأخرون، بدءاً بتلميذه إمام الحرمين⁵.

📖 ولم يرض القاضي عبد الجبار بإدخال المنطق الأرسطي في معالجة مسائل علم الكلام لامتداده للفلسفة اليونانية وتأثره بأسسها المعرفية والإيديولوجية، فأتى على نقض الحد اليوناني والقياس الأرسطي لأنها بنيت على فكر يوناني ميتافيزيقي مخالف للشرع، لا تؤدي نتائجه إلى علم يقيني خاصة في مسائل العقائد⁶، وهو يتفق في ذلك مع الباقلاني وابن تيمية، وهذا يعني أن الفكر الإسلامي كان يؤسس لمنهج الاستدلال في الحوار الديني وقد أخضع ذلك لمعايير ذاتية، ولا ننسى أن هؤلاء العلماء أعلام المدرسة الكلامية التي أسست منهجها على الدراسة الأصولية، ولم يناع عبد

¹ المصدر السابق، مجموع الفتاوى، ص 230.

² ابن تيمية: موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، ج 2، ص 48.

³ المصدر نفسه، ج 1، ص 3.

⁴ ابن خلدون: المقدمة، ج 1، ص 648 (ب).

⁵ الباقلاني: التمهيد، ص 14 (المقدمة)، نقلاً عن عبد العزيز الجندوب: القاضي أبو بكر الباقلاني وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص 92.

⁶ عبد الجبار: المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج 5، ص 12-20، وعبد الحكيم فرحات: منهج القاضي عبد الجبار في الرد على النصارى، ص 198.

الجبار في المدرسة الكلامية إلا الباقلاني¹ في تلك الفترة.

—أما عن القاضي عبد الجبار في مواقف الرد على النصارى فيبحث عن أصول التثليث في تاريخ الفلسفة اليونانية ويراها قضية فلسفية قديمة تنسب إلى الروم، وقد قال بها الفيلسوف "هرمس" متأثراً في ذلك بأفلوطين، ومن بعد هذا الأخير تلميذه الفيلسوف اليوناني أمينيوس، ومما يرجح له ذلك قرب عقيدتهم من عقيدة النصارى، وقد صاغ أفلاطون هذا الفكر بقوله:

﴿ عن الخالق الأزلي الأول تولد العقل وهي ليست كالولادة الحقيقية.

﴿ و عن هذا العقل تولدت الروح، لا كالولادة الحقيقية وإنما هي انبثاق.

﴿ و أن العالم صدر عن هذه الثلاثة، الخالق الأزلي والعقل والروح².

و عن تقليد النصارى لهذا الفكر الفلسفي يقول عبد الجبار: " وهذا التثليث الذي للنصارى قد كانت فلاسفة الروم تنحو نحوه من أن العقل والعقل والمعقول تصير شيئاً واحداً، ويقولون: هو من المثلث، وهو من فيلسوف قديم"³، هو هرمس المثلث⁴. فالمقاربة بين فلسفة الروم الوثنية وبين مذهب النصارى في التثليث تبدو واضحة ولم يبق شك لعبد الجبار في الجزم بترور النصارى وأخذهم عنهم في الأصول والفروع.

﴿ أما موقف ابن تيمية من الفلسفة الأرسطية فقد بات من المؤكد أن الفكر المسيحي قد تأثر بمبادئ الفلسفة اليونانية التي ارتبطت في أصولها بقول الفلاسفة القوي المدركة الباطنة خيالية وهمية ومفكرة... و من خلال هذه القوى يرى الفلاسفة أن الملائكة هي العقول العشرة وأنها قديمة أزلية وأن العقل رد ما سواه، وأن هذا العقل قديم صدر عن علة موجبة بذاته، وأنه صدر عن عقل ثم عقل ثم عقل إلى تمام العشرة وعقول وتسعة أنفس، وأثبتوا جواهر قائمة بنفسها أزلية مع الرب.

¹ بدر الدين محمد الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه (ش)، ط1 (د، ب: دار الكتيبي 1414هـ-1994م)، ج1، ص6.

² Albert riwand Albert rivaud: histoire de la philosophie des origines a la scolastique. mise a jour par. 2 et. (france PLF. 1960) P563

³ عبد الجبار: تثبت دلائل النبوة، ج1، ص169.

⁴ المصدر نفسه، المقدمة ص10.

و أيضا فزعمهم أن العقول والنفوس التي جعلوها للملائكة، وزعموا أنها معلولة عن الله صادرة عن ذاته صدور المعلول عن علة هو قول بتولدها عن الله، وأن الله ولد الملائكة، وهذا مما رده الله ونزه نفسه عنه وكذب قائله بقوله: (لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۙ) (أَمْ خَلَقْنَا الْمَلَائِكَةَ إِنثًا وَهُمْ شَاهِدُونَ ۗ أَلَا إِنَّهُمْ مِّنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ ۙ ١٥١) [الصفات: 150-151].

فاخبرهم بأنهم معبودون مذلولون مدينون مقهورون ليسو كالمعلول المتولد تولدا لازما، وأخبر أنهم عباد الله لا يشبهون به كما يشبه المعلول بعله والولد بالوالد (و قالوا اتخذ الله ولدا سبحانه بل له ما في السموات والأرض كل له قانتون بديع السموات والأرض إذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون).

أن الملائكة عباد الله لا يشبهون كما يشبه المعلول بالعله والولد بالوالد كما يزعمه هؤلاء¹. فالقول بالتولد، والأقانيم الثلاثة في المسيحية ما هي إلا فكرة تمتد بأصولها إلى الفلسفة اليونانية وهو ما تأكد لابن تيمية من خلال تحليلاته لتاريخ العلاقة بين المجتمع المسيحي والوسط الروماني الذي عاشوا فيه، والذي شاعت فيه الفلسفة اليونانية². و " اليونان والهند ونحوهم كانت موجودة إذ ذاك... إذ كان اليونان موجودين قبل مبعث المسيح، وكان أرسطو وملكه الإسكندر بن فيليبس قبل المسيح بنحو ثلاثمائة سنة، وآخر ملوكهم بطليموس الذي دخل النصرى عليهم"³.

و الإسكندر⁴ هو قائد الفتوحات التي انتشرت من خلالها الحضارة اليونانية، وكان أرسطو من تعهد

¹ ابن تيمية: مجموع الفتاوى، م 4، ص 117-131.

² ديورانت ولد: (قصة الحضارة) ترجمة: بدران محمد، ط3 (القاهرة: نخبة التأليف والترجمة والنشر 1968م) مج5، ج9، ص 199.

³ ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، تج: محمد رشاد سالم، ط1 (دب: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1401هـ-1981م)، ج10، ص 300-301، وانظر كذلك: ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج3، ص 213، 210.

كانوا يسمون الملك من ملوكهم (بطليموس) كما يسمون القبط ملكها (فرعون) والحبشة ملكها (النجاشي) والفرس (كسرا) ونحو ذلك.

⁴ اشتبه على البعض في القول بأنه ذو القرنين المذكور في القرآن لدعوى أن أرسطو كان وزير الإسكندر وهذا لا يثبت لأن الإسكندر الذي وزر له أرسطو هو ابن فيليبس المقدوني الذي يؤرخ له تاريخ الروم المعروف عند اليونان والنصرى، وهو إنما ذهب

تكوين عقله وتعليمه الفلسفة، وقد أفلح إلى حد ما في أن يجعل منه رجلا هلينيا وهو من أنشأ مدرسة الإسكندرية سنة 332 ق.م التي اهتمت بتدريس الفلسفة قبل العصر الميلادي ذاته، وإليها تنسب الفلسفة الأفلاطونية الحديثة. والبحث في تاريخ هذا الفكر يكشف عن وجود محاولات عديدة سبقت النصارى في القول بالتثليث، تمثلت في مذهب أفلاطون ثم أرسطو وأخيرا فيلون. وهذا يسمح بالقول أن مثقفي المسيحية الأولى كانوا متأثرين بهذه الثقافة، وترجع الدراسات الفلسفية أصول هذا المذهب إلى فكر شرقي هندي انتقل إلى الثقافة اليونانية، وأصبح الطابع الذي مثل التجربة الدينية المسيحية على صفة الحلول والإتحاد، وهذا يبرر لنا سبب اهتمام ابن تيمية بعناصر هذا الفكر فيذكر قول الفلاسفة:

📖 عن المنشأ الأول: إنه موجب بذاته مستلزم لما يصدر عنه.

📖 أنهم يثبتون ولدا قديما أزليا صدر عنه بغير اختياره، وقول النصارى يناسب قولهم أنه تولد بغير قدرته واختياره.

📖 و يقولون عن الروح أنه منبثق من الله خارج عنه.

و عن هذه الثلاثة يقولون بصدور العقول والأفلاك¹.

فمصدر القول بالتثليث² عند النصارى ما هو إلا امتداد للفكر الفلسفي اليوناني والهندي، هذا الفكر الذي تسبب في ظهور آراء دينية مخالفة للكنيسة، وكان ذلك بين سنة 120-180م، وقد كان دور علماء اللاهوت المسيحي التبسيط في الدين حتى يدخل الناس فيه، فكان دورهم تقريب المسيحية إلى

إلى أرض المقدس، لم يصل إلى السد عند من يعرف أخباره، وكان مشركا يعبد الأصنام، وذو القرنين كان موحدا مؤمنا بالله، وكان متقدما على هذا، ومن يسميه الإسكندر يقول: هو الإسكندر ابن دارا. أنظر: السيوطي: صون المنطق، ص 279.

¹ ابن تيمية: الجواب الصحيح ج3، ص 185-186 وانظر كذلك ابن القيم الجوزية: إغاثة اللهفان، ج2، ص 198، ومحمد أبو زهرة: محاضرات في النصرانية، ط3 (القاهرة دار الفكر العربي 1381 هـ - 1966 م) ص36.

² الثالث: تقابلها لفظة (ثرياس) باليونانية، وأولت من استعملها ثيوفيلوس أسقف إنطليكية، وتقابل لفظة (ترينيتاس) باللاتينية، وأول من استخدمها ترتليان في أواخر القرن الثاني، أحمد عجيبة: تأثر المسيحية بالأديان الوثنية، ط1 (القاهرة: دار الآفاق العربية 2006م) ص465.

الفكر الإغريقي الفلسفي¹.

وهذه المصطلحات لا تجد لها مصوغا في استعمالها للتعبير عن صيغ الثالوث في نصوص الكتاب المقدس²، بل إنها شاعت في التقليد المسيحي. "و على مر العصور وطول تاريخ الكنيسة، رأى المسيحيون أن طبيعة الله الثالوثية هي سر، وعليه لا يمكن التكلم عليها بأي تعبير بشري، ومع أن الكتاب والمتصوفين والمتكلمين المسيحيين حاولوا الإستعانة بمعطيات العهد الجديد للوصول إلى إدراك بعض ما يمت إلى طبيعة الله، إلا أنهم اعترفوا جميعا بأن جهودهم مهما عظمت ستظل مقصرة. و لقد لجأ المفكرون المسيحيون على مر الأجيال إلى المفاهيم والنظم الفلسفية السائدة في أديانهم، للتعبير عن سر الله الثالوث... وأقر البابوات والجامع الكنسية أن بعض صيغ التعبير مغلوطة"³. وهذا يؤسس لمنهج الرد ويجزم أن أصحاب الردود انطلقوا من حقائق تاريخية تتبع فيها أصحابها تاريخ الفكر الفلسفي داخل المجتمع الروماني، ومدى أثر هذا المجتمع على النصرى في ثقافتهم ومعاملاتهم وسلوكهم وخاصة في عقائدهم، مما يعطي للردود بعدا فكريا واقعيا وأثرا اجتماعيا، و هذا النوع من الدراسات تختص به الأبحاث الأنتروبولوجيا. ليكشف لنا أصحابها عن توظيف " المنهج التاريخي، والأنتروبولوجي بصورة علمية تتناسب مع المفهوم العلمي الحديث"⁴.

إن البحث في العوامل التاريخية التي تسببت في تغيير دين المسيح -عليه السلام- تكشف عن أثر الفلسفة الأرسطية في الفكر الديني المسيحي، وهذا العمل لم ينقطع أثره بل لا يزال ممتدا في العصر

¹ Algrain , R et d'autres: Ecclésia, Encyclopédie populaire des connaissances religieuses, (Paris : Librairie bloud et gay, 1941) p 408.

² و عن كلمة التثليث، لم ترد في الكتاب المقدس، ويرجح أن أول من صاغها واستعملها هو ترتليان، في القرن الثاني الميلادي، وخالفه كثيرون، لكن مجمع بيقية أقر التثليث سنة 325م، مجموعة باحثين: قاموس الكتاب المقدس، (حرف: الثاء: مادة الثالوث الأقدس).

³ الأب توماس ميشال اليسوعي: مدخل إلى العقيدة المسيحية، ص 65.

⁴ دين محمد محمد ميرا: مقالات في المنهج، ص73.

الحديث من خلال الفلسفة المدرسية على يد توما الأكويني¹ والقديس أوغسطين ثم من جاء بعده، وهذه النتائج الدقيقة تعتبر عملا رائدا لأصحاب الردود، فالنتائج العلمية المتخصصة تعطي للمواقف بعدا زمنيا لبناء نتائجها على الاستنباط الصحيح، وقد لاحظنا اهتمام أصحاب الردود بطبيعة الفلسفة الأرسطية وخطورها على الدين.

أن الثيولوجيا المسيحية بالرغم من سعيها في إيجاد عرض منسق للإيمان المسيحي، إلا أن الصياغة الدينية كانت أكثر تجاوبا مع العقل الإنساني الذي كان يسعى لتحقيق حاجيات تحتكم إلى البيئة والمجتمع الذي نشأت فيه، فكان لثقافة وتراث العصر أثر بالغ في هذه الصياغة حتى وإن جانبت مقاييس العقل. والسبب يكمن في استخدامها لتراث وآليات فكرية غريبة عن طبيعة دين المسيح، فعانت المسيحية ويلات الفكر الغنوصي والتراث الوثني الهليني والمجتمع الروماني الإغريقي، فلم تنتهي مشاكلها ولم تجد لها حلا. ومن آثار هذا التراث المصطلحات اللاهوتية المعبر بها عن الدين المسيحي، وفيما يلي نعرض لأهم عناصر هذا الموضوع.

المطلب الثاني: المصطلحات اللاهوتية المسيحية

شكلت المصطلحات اللاهوتية المسيحية المعبر بها عن الصيغ الثلاثية مدخلا كلاميا مهما، ناقش من خلالها الفكر الإسلامي اللوازم الكلامية الفاسدة المترتبة عن الألفاظ المستعملة، كلفظ الجوهر، والأقانيم والجسم، والحلول والإتحاد، والطبيعة... وقد اهتم أصحاب الردود في تصنيفهم خاصة الأعلام المرززين في هذا الميدان، وهم عينة لهذه الدراسة بقضية المصطلح وتحديد مدلولات الألفاظ، ويبدو أن هذه المباحث " اللغوية قاسم مشترك في المصنفات التراثية لعلم أصول الدين، وهي لا محالة محاولات جادة لإعادة صياغة هذا العلم في بحث وخطاب معاصرين، يمثل تحديد وضبط المصطلح... مؤشرا إلى استخدام لغة علمية"²، فمنهج يجمع بين الوحي والعقل، إذ جو المناظرات وأساليب الحوار

¹توما الأكويني: راهب دومينيكان (1274 - 1225) (قسيس وقديس كاثوليكي إيطالي، وفيلسوف ولاهوتي مؤثر ضمن تقليد الفلسفة المدرسية. أحد معلمي الكنيسة الثلاثة والثلاثين، ويعرف بالعالم الملائكي يعتبره العديد من المسيحيين فيلسوف الكنيسة الأعظم لذلك تُسمى باسمه العديد من المؤسسات التعليمية.، من أهم كتاباته: خلاصة اللاهوت والحلق والخالق.

² الصديق عمر يعقوب: مصطلحات العقيدة في مباحث الإلهيات، بين علم الكلام وعلم اللاهوت، دط (دب: المكتبة الأزهرية للتراث، جامع الأزهر، دت) ص100.

قد أكسبتهم قدرة على اكتشاف مواطن اللبس والإلتواء في استخدام الألفاظ. فكان المعيار الأساسي في الإحتجاج عليهم في باب الأدلة النقلية، أن تسمية الله موقوفة تؤخذ بالسمع عن الأنبياء ونصوص الوحي، لا يجوز فيها تسمية الله تعالى بما لم يسم به نفسه.

و من خلال المعالجة الفلسفية اللاهوتية يعرض أصحاب الردود لإشكالية وحدة الله في أقانيمه الثلاثة من خلال معايير التوحيد الذي يعتبر أصل مشترك عند جميع الأنبياء وهو يفرض تسمية الله بما سمي به نفسه وتوقف ذلك على الدليل السمعي، إذ لا يجوز تسمية الله بما لم يسم به نفسه¹ من ألفاظ الجوهر والأقانيم...

ونكشف عن موقف الفكر الإسلامي من هذه المصطلحات الموظفة عند النصارى للدلالة على ذات الله وأسمائه من خلال النقاط التالية:

أ- مصطلح الجوهر:

ترجم هذه الكلمة (الله) باليونانية "Essance" كائن بذاته خالد وكامل وغير مفتقر لشيء² ومعناها في علم اللاهوت المسيحي القائم بذاته الغير مفتقر في وجوده إلى غيره³، وواضح أن الشيء إذا كان كذلك لم يعد عرضاً من الأعراض فقط، بل يسمى جوهرًا قائمًا بحقيقته تامة، وطبيعته كاملة، وهو من وجه ما "طبيعة" فالطبيعة والذات والجوهر هي بمعنى واحد تطلق على ماهية الشيء⁴.

و يبدو أن دخول الفلسفة اليونانية إلى البيئة العربية قد نتج عنه اختلاف في فهم هذه المصطلحات، فقد عرف الجوهر معاني منها أنه: الموجود القائم بنفسه حادثاً كان أو قديماً، ويقابله العرض بمعنى ما ليس كذلك، ومنها الحقيقة والذات وبهذا المعنى يقال أي شيء هو في جوهره أي ذاته وحقيقته،

¹ الجويني: الإرشاد، ص 47.

² القسيس ميخائيل مينا: موسوعة علم اللاهوت ص 48.

³ لويس غرويه وج. قنواي: فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، ج 2، ص 296.

⁴ المصدر السابق، موسوعة علم اللاهوت ص 63.

ويقابله العرض بمعنى الخارج من "الحقيقة" والجوهر بماذين المعنيين جائز في حق الله تعالى وإن لم يرد دليل شرعي في إطلاقه على الباربي¹.

في حين يعترض الفكر الإسلامي على هذا الإستعمال ولا يرى فيه جوازاً، إذ أن الجوهر عندهم من أقسام الموجود الممكن، فهو لا يكون إلا حادثاً إذ كل ممكن حادث، وعند المتكلمين فقد يكون الموجود الممكن قديماً كالجوهر المجرد، وقد يكون حادثاً كالجوهر المادي وعلى هذا المعنى لا يجوز إطلاقه على الله تعالى على اعتبار أنه قسم من الممكن، لذلك فهو يعرف عند المتكلمين بأنه الحادث المتميز بالذات، والتميز بالذات هو القابل للإشارة الحسية بالذات بأنه هنا أو هناك². ولا يعني في اصطلاحهم إلا أنه المتحيز³.

فالحوار الديني كان يسعى لفهم المصطلحات اللاهوتية الموظفة أثناء عملية النقاش، فكانت تطبيقات الفكر الإسلامي من خلال الردود تبحث في الدلالات اللغوية للألفاظ المعبر بها عن الإلهيات النصرانية، ويبدو أن توظيف النصارى لهذه الإصطلاحات بمعاني مختلفة قد تفرس تناقضاً في باب الأدلة، خاصة أن هذه المصطلحات كانت خاضعة " لوجهة النظر التي كان فكر الآباء في الشرق متقيداً بها"⁴، كما تنتج أدلة فاسدة بالرغم من أنها تعتمد على المقولات الفلسفة اليونانية.

و سنرى من خلال مواقف أصحاب الردود في تناول هذه المصطلحات بالتحليل، وهي من قبيل بناء النقاش على مقولات الطرف الآخر التي تستوجب اطلاعاً على معارفه الخاصة، وسنورد نصوصها حسب تتبعها التاريخي من خلال الشخصيات التي اخترناها كنماذج لهذه الدراسة.

– الباقلاني:

يستفتح الباقلاني باب الحديث عن النصارى في كتاب التمهيد في قولهم إن الله تعالى جوهر، وهو أول موضوع يعرض له من مواضيع الرد عليهم، فبدأه بدون مقدمة كما ختمه بصفة فحشية، ولم

¹ محمد علي التهانوي: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم: د. رفيع العجم، نقل النص من الفارسية إلى العربية: د. عبد الله الخالدي، ط1 (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996) ج1، ص 602.

² المصدر نفسه.

³ الجويني: الإرشاد، تح (أسعد تميم، ط1 (1405هـ-1985م)، ص 64.

⁴ لويس غرويه وج. قنواي: فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، ص 296.

يعتبتقديم معتقدات النصارى قبل الرد عليها بل شرع في مناقشتهم¹ مباشرة ساردا عددا من الفرضيات على سبيل أنها أقوال النصارى، للإحتجاج على تسمية الله جوهرًا، مردفا كل حجة لهم بجواب على صيغة (إن قالوا....يقال لهم). فيستدرجهم إلى الإعتراف ببطلان الأقسام التي جعلوها خواص أو صفات للجوهر ليلزمهم بطلان القول بأن الله جوهر لثبوت حدوثه، ولنفي أي شبه التشبيه والمماثلة أو التركيب والتأليف عن الذات الإلهية فجاء كلامه على صيغة سؤال يعقبه جواب كالتالي:

يقال لهم: لم قلت: إن الله سبحانه جوهر، وما دليلكم على ذلك؟ فإن قالوا: الدليل على ذلك أننا وجدنا الأشياء كلها في الشاهد والوجود لا تخلو من أن تكون جوهرًا وأعراضًا، وقد اتفقنا على أن القديم ليس بعرض، فوجب أن يكون جوهرًا، أو قالوا: الدليل على ذلك أننا وجدنا الأشياء كلها لا تخرج عن قسمين: إما قائم بنفسه أو قائم بغيره، والقائم بغيره هو العرض والقائم بنفسه هو الجوهر، فلما فسد من قولنا وقولكم أن يكون قائمًا بغيره وأن يكون عرضًا، ثبت أنه قائم بنفسه وأنه جوهر من الجواهر². لما ثبت من أن القديم فاعل، شريف قائم بنفسه مستغن في الوجود عن غيره³.

لما اقتضته القسمة في الموجودات مما يقابل الجوهر وهو العرض وهو ضرب تتعذر منه الأفعال وتمتنع، وهو خسيس قائم بغيره، محتاج إليه⁴، وأمام هذه الحجج يرفض الباقلاني جواز أن يكون الله جوهرًا قائمًا بذاته، سواء اعتبر هذا الجوهر شريفًا أو خسيسًا قائمًا بنفسه أو قائمًا بغيره، غير متحيز ولا قابلاً للأعراض، أو متحيزًا شاغلاً للمكان لما يثبت للقديم أنه حامل للأعراض ذو حيز وشغل، "لأننا لم نعقل جوهرًا إلا شاغلاً متحيزًا قابلاً للحوادث من جنس هذه الجواهر، وهذه الأمور دالة على حدث من جازت عليه، فلما لم يجوز أن يكون القديم سبحانه محدثًا، لم يجوز أن يكون جوهرًا"⁵. والرأي عنده أن "يكون القديم سبحانه موجودًا ليس بجوهر ولا عرض ولا كالموجودات في الشاهد

¹ عبد المجيد الشرقي: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص 153.

² الباقلاني: التمهيد، ص 94.

³ المصدر نفسه، ص 96.

⁴ المصدر نفسه، ص 94.

⁵ المصدر نفسه، ص 97.

كما أنه ليس كالجواهر¹ فالمذهب الأشعري يرى في هذا الإطلاق حادث قائم بالمتحيز بالذات، والحادث من أقسام الموجود، فخرج ذات الرب وصفاته لعدم كونها حادثة ولا قائمة بالمتحيز بالذات، فإن الرب تعالى ليس بمتحيز أصلا، وبالجملة ذات الرب تعالى وصفاته ليست بأعراض ولا جواهر.

و يرى الباقلاني في جملة حجج النصارى مقارنة لمذهب الدهريين تعريضا لشبهة التعطيل، إذ أوجبوا القضاء على الغائب بمجرد الشاهد، وأن الموجود في الغائب لا ينفك من أصناف الموجودات في الشاهد، فيرد هذا القياس لفساد استدلالهم مما يعلم بطلانه اضطرابا²، لعدم ثبوت صدق الأدلة الحسية.

1- عبد الجبار:

يعترض عبد الجبار على اعتبار القديم جوهرًا أو عرضًا لرفضه قسمة الموجودات إلى هذين القسمين، إذ ليس كل موجود عرضًا أو جوهرًا³، فينتقد حجج النصارى التي يحتجون بها في هذا الإطلاق وهو لا يكاد يختلف كثيرا عن طريقة الباقلاني⁴ في سرد أقوالهم فيقول: " " فإن قال منهم قائل: إنما قلنا بالأقانيم الثلاثة، وإنه جوهر واحد، لأن الأشياء لا تخلو من جوهر وعرض، والعرض لا يصح منه الفعل، فيجب كون الإله جوهرًا، والجوهر على ضربين: جسم وما ليس بجسم، فالجسم يحتمل التركيبي والتجزئة، فيجب أن يكون الإله ليس بجسم⁵، فيعترض على هذا الإطلاق لما يترتب عنه من تجريد الذات الإلهية من صفات الأزلية والأولية لذلك فالله تعالى ليس بجوهر إذ لو كان جوهرًا

¹ المصدر السابق، التمهيد، ص96.

² المصدر نفسه، ص95.

³ عبد الجبار ابن أحمد الحمداني: المعنى في أبواب العدل والتوحيد (الفرق غير الإسلامية) ج5، ص99.

⁴ تعتمد هذه الطريقة على بيان أن العالم يتكون من جواهر وأعراض، ويثبت حدوث هذه العناصر. يمكن إثبات حدوث العالم، ثم الانتقال إلى إثبات وجود الله تعالى، يسميها القاضي عبد الجبار بطريقة الأكوان أو الدعاوي الأربع، ويعتبرها دعاوي قابلة للنظر وليست بديهيات. أول من استخدم هذه الطريقة أبو هذيل العلاف (235هـ) ثم أخذها عنه جمهور المتكلمين.. أنظر: ابن رشد: مناهج الأدلة، في عقائد الملة، تح: محمود قاسم ط2 (دب: مكتبة الأنجلو المصرية 1964م) ص135، وعبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص95.

⁵ المصدر نفسه، ج5، ص98-99.

لكان محدثا، فيكون مخلوقا¹، فلا يصح إطلاقه على القديم.

وقولكم إن الجوهر جسم وما ليس بجسم، فيجب أن يكون الإله ليس بجسم، لأنه لا يحتمل التركيب والتجزئة، ويوجب عليكم القول بجواز كونه غير جوهر ولا عرض، لأنه إذا جاز لكم إثباته فاعلا مختارا وإن لم يكن جسما، بخلاف الشاهد، ليجوز إثباته ليس بجوهر ولا عرض، بخلاف الشاهد². ويظهر من خلال هذا النص أنه يلزم النصراري إلزامات على وصفهم الله بالجوهر، فجاز أن تثبت كون الله فاعلا دون أن يكون جسما وهو مستحيل لمخالفته الشاهد، لجاز لنا أن الله ليس بجوهر ولا عرض مع مخالفته الشاهد³.

كما أن دعواهم تسمية الله جوهرًا لا تخلو "من كونه حيا أو ليس بحي، والموات لا يكون منه اختيار ولا تمييز ولا فعل، وأثبتناه حيا، والحي ينقسم إلى ناطق وإلى ما ليس بناطق، فما ليس بناطق لا يكون موصوفا بتمييز ولا حكمة، فيجب كونه ناطقا، فثبت كونه جوهرًا حيا ناطقا.

ولا يخلو عند ذلك من أن يكون حيا ناطقا، لأنه جوهر وبجياة ونطق، وإن كان كذلك لأنه جوهر، وجب كون كل جوهر ناطقا حيا، فثبت أنه ناطق حي بجياة ونطق، ويجب كونهما من نفس الجوهر، لأنهما ليسا بمحدثين فيه، لأنه قديم غير محدث، قالوا: فيجب أن يكون الجوهر هو الأب، والحياة هي الروح، والنطق هو الكلمة، وهو الإبن.

و ربما زادوا بأن قالوا: والحي على ضريين، ضرب يمكنه الولاد، وآخر لا يمكنه ذلك، فيكون منقوصا، فوجب أن يكون الإله يمكن فيه الولاد، وذلك يوجب كونه أبا.

فلذلك قلنا: أب وابن وروح القدس، وجعلنا الروح هي الحياة، والإبن هو النطق والكلمة⁴.

على فرض كون الجوهر حيا ناطقا، غير منقوص لإمكان الولادة فيه لا يقبلها عبد الجبار لأنها تفضي إلى الحدوث والتحيز فنسبة القول بالثلاثية مما يتعارض ومقتضيات التوحيد، وكل متحيز محدث،

¹ المصدر السابق، المغني، المغني، ج5، 99-100.

² المصدر نفسه، ج5، ص98-99.

³ عبد الحكيم فرحات: منهج القاضي عبد الجبار في الرد على النصراري، إشراف: بشير بوجنانه (رسالة ماجستير في مقارنة الأديان، معهد أصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة) 1995 - 1996. ص163.

⁴ المصدر السابق، المغني، المغني، ج5، ص99.

وعليه يتعين رفض إطلاق هذا اللفظ على الله لوجوب القدم في حقه.

أما تناول القاضي عبد الجبار لمعنى مصطلح الجوهر عند النصارى، فلم يكن إلا عرضاً لمعناه الفلسفي، ليخصص منه دلالاته الفلسفية عندهم فهو (القائم بنفسه)¹، وهو لا يعترض عليهم في ذلك إن أرادوا به الواجب الذي تعارف عليه المسلمون في استعمالهم²، لكن النصارى لم يوفقوا في محاولة المناسبة بين اللفظ المنقول والمسمى المنقول إليه³، وغلطوا لأنهم لم يتقيدوا بدلالاته الإصطلاحية.

يناقش "ابن تيمية" مفهوم الجوهر عند النصارى ويقابله بالإستعمال الشائع لتحديد مدخل الشبهة عند الخصم فلا يرد عليه إلا بعد معرفة قصده من كلامه، ليكشف عن خطأ النصارى في استعمالهم لفظ الجوهر للدلالة على الباري عز وجل، وهو مبحث لغوي بحت، ويعرف بـ "دلالة التعريف (الحد). مما يكشف عن الإشتغال باللغة وتداخل مباحثها بالإلهيات، وهو يوظف عادة في المباحث الكلامية وتجاوزها إلى مجال علم الدين المقارن. ويعرض ابن تيمية من خلاله مدلولات لفظ الجوهر. كما ينصب لذلك أدلة عقلية، يرفض بموجبها الدلالات التي عبروا بها عن محتوى إلهيات عقيدة التثليث، لأن ذلك يستوجب أن يكون الله جسماً، مركباً، متحيزاً، حادثاً، مشابهاً لغيره، لا فرق بينه وبين خلقه - تعالى الله عن قولهم - وفي هذا الجانب يتفق مع أصحاب الردين إلا أن أدلته جاءت أكثر تفصيلاً فاستغرقت مكاناً أوسع إذ عقد فيه فصلاً كاملاً جاء فيه كلامه بين عرض القضية ونقضها فيما يتعلق بطبيعة الذات الإلهية، وقد خصص هذه المباحث اللغوية في مواضع عديدة من كتابه "الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح".

ويتفق ابن تيمية مع صاحبي الردين السابقين في رفض دعوى النصارى تسمية الله جوهرًا. ولكي يكشف عن خطأ النصارى في استعمالهم لفظ "الجوهر" للدلالة على الباري عز وجل، يناقش مفهوم هذا اللفظ عند النصارى ويقابله بمدلولاته في استعمال اللغويين وعلماء الكلام والفلاسفة لتحديد مدخل الشبهة عند الخصم.

¹ المصدر السابق، المعني، المعني، ج5، ص97.

² عبد الرحمان ابن أحمد الإيجي: المواقف في علم الكلام دط (بيروت: عالم الكتب، دت). ص273.

³ عبد الجبار: المحيط بالتكليف ت: عمر السيد عزمي، دط (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والإنباء والنشر، دت)، ص225.

-ففي اللغة لفظ الجوهر ليس من العربية، ولما عرب دل على القائم بنفسه أو الشاغل للحيز¹، كما يراد باللفظ القائم بغيره². وقيل لفظ الجوهر، فوعل من الجهر، وهو الظهور والوضوح، والقائم بنفسه يظهر ويعرف قبل أن يعرف ما قام به من الأعراض³.

-و عند المتكلمين الجوهر يطلق على الأعيان التي تحمل أعراضا، فهي جوهر أو جسم لا فرق بين ذلك. فيكون الجوهر "ما شغل الحيز وقبل الأعراض، والله سبحانه وتعالى ليس كذلك⁴.

-أما الفلاسفة فقالوا "الجوهر ما إن أوجد كان وجوده لا في موضوع⁵. وهذا إنما يكون فيما وجوده زائدا على ذاته، وواجب الوجود وجوده هو عين ذاته، فلا يكون جوهر⁶.

" فالإستعمال الشائع لهذا اللفظ لا يجوز إطلاقه على الله تعالى لأنه لا يدل عليه، بل يطلق على الأجسام الحادثة، لهذا لم يكن اللفظ يحمل معنى صحيحا يدل على ذات الله التي من خصائصها القدم وعدم الحدوث⁷.

و يكشف ابن تيمية عن شبهة النصارى في خطئهم تسمية الله جوهرًا، إذ وظفوا هذا اللفظ في غير معناه الصحيح، فالجوهر عندهم "هو غير المفتقر في وجوده لذاته"⁸ أو هو "القائم بذاته"⁹ والنصارى خالفوا في استعمالهم ما اصطاح عليه المسلمون فما "يفتقر في وجوده لغيره ما لا يفتقر فهو الواجب الوجود لذاته والممكن الوجود لذاته، فهذا تفسير الواجب والممكن لا تفسير الجوهر

¹ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج3، ص204.

² المصدر نفسه، ج3، ص205.

³ المصدر نفسه.

⁴ المصدر نفسه، ج3، ص204.

⁵ من كلمات المناطق التي تبين بها حدود الأشياء، والموضوع يقصد به الصفات التي تتعلق بالموجود أنظر في ذلك: ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، دط (القاهرة: مكتبة الخانجي، دت)، ج1، ص14.

⁶ المصدر السابق، ج3، ص204.

⁷ كريمة بن جبالله: منهج ابن تيمية في الرد على النصارى. ص117.

⁸ لويس غرويه وج.قنواني: فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، ج2، ص296.

⁹ المصدر نفسه، ج2، ص298، وانظر: الإيجي: المواقف، ص273، والنظرات المتبادلة بين المسيحيين والمسلمين في الماضي والحاضر، دون مؤلف، أعمال الحلقة الصيفية الثانية 1997م) ص116.

والعرض... بل الجوهر والعرض كلاهما من أقسام ما يفتقر في وجوده إلى غيره"¹.

و ابن تيمية يسند إطلاق الجوهر إلى الفلسفة الأرسطية القديمة وعنهما أخذت النصارى هذه التسمية، فإن أرسطو كان قبل المسيح بأكثر من ثلاثمائة سنة وقد ذكرت طائفة أن أفلاطون كان ينكر تسميته جوهرًا². وهذا يكشف عن تأثر المصطلحات اللاهوتية للإلهيات النصرانية بالمقولات الفلسفية اليونانية، وهو ما يجزم به ابن تيمية وذلك في قوله:

"و الأظهر أن النصارى إنما أخذوا تسميته جوهرًا عن الفلاسفة، فإنهم ركبوا قولاً من دين المسيح ودين المشركين الصابئين"³.

و يبدو أن ابن تيمية يوظف علم النقد التاريخي الذي أصبح أداة طبيعة يستخلص منه الأصول الفلسفية التي صيغت من خلالها المصطلحات المعبر بها عن الإلهيات النصرانية، والتي كانت أصول يونانية تتعارض مع دين المسيح، ويكشف عن تداخل مباحث لغوية كأدوات تحليلية توظف عادة في مجال النقد الأدبي.

أما الجانب النقدي الذي رد به ابن تيمية على حجج النصارى في تسمية الله جوهرًا، فقد أوردها تبعاً بما تقتضيه الإلزامات، فيرد حججهم التي بنوها على أن الموجودات إما جوهر وإما عرض، وليس

¹ القرافي: الأجوبة الفاحرة (على هامش الفارق بين المخلوق والخالق)، ص 59.

² ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج3، ص 304.

³ ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج4، ص 142.

- الصابئة تطلق هذه التسمية على فريقين، أولاهما جماعة المندائيين، أتباع يوحنا المعمدان، وثانيهما صابئة "حران" الذين عاشوا زمنًا في كنف الإسلام، وقد ورد ذكرهم في القرآن، وهم مجرمون الختان، ويمنعون تعدد الزوجات، ويؤدون ثلاث صلوات كل يوم، ويتحدثون بلغة سامية قريبة من السريانية.

و يذكر لنا الشهرستاني عن هذه الفرقة أنها كانت تقول إننا نحتاج إلى معرفة الله ومعرفة طاعته وأوامره وأحكامه إلى متوسط، ولكن ذلك المتوسط يجب أن يكون روحانيا لا جسمانيا وذلك لزكاء الروحانيات وطهارتها وقرابها من رب الأرباب، ولكن هذا الإتجاه للصابئة لم يكن إلا في أول عهدها، فالصابئة كانوا يقيمون في القدس، ثم انتقلوا إلى "حران" فتأثروا هناك بمن حولهم من عبدة الكواكب والنجوم ومالوا على مذهبهم، وقد هاجر معظمهم إلى جنوبي العراق وإيران حيث يعرفون بصابئة البطائع. انظر: الشهرستاني: الملل والنحل، ج2، ص 289، والأمني عبد الله: الفرق والمذاهب القديمة والمعاصرة، ط2 (بيروت: دار الحقيقة، 1991م)، ص 411 وما بعدها وابن حزم الفصل في الملل والنحل (الهامش) ج1، ص 88.

في الموجودات غيرها، وذلك يتعين أن يكون الله جوهرًا لضرورة الحصر بينهما¹. واسم الجوهر واقع على ما يحتمل التجزئة والتبعيض، وهذا يجب معه عدم كون الله جوهرًا لأنه يحتمل التركيب "وهم إنما يدخلونه تحت الجوهر، فإذا أدخلوه تحت الجوهر، فقد وجب ضرورة أن يحدوه بحد الجوهر، فإذا كان ذلك، وجب أن يكون محدثًا، إذ كل محدود فهو محدث"². وهذا يلزم منه أن يكون قابلاً للأعراض، فيحصى الشيخ جملة من النتائج الفاسدة تترتب عن الإلزام نذكرها في نقاط متتالية:

1- "أن هذا الذي ذكره تناقض بين، فإنهم قالوا: الوجود إما جوهر وإما عرض فالقائم بذاته هو الجوهر، والقائم بغيره هو العرض، ثم قالوا إنه موجود حي ناطق له حياة ونطق. فيقال لهم: حياته ونطقه إما جوهر وإما عرض، وليس جوهرًا لأن الجوهر ما قام بنفسه، والحياة والنطق لا يقومان بأنفسهما بل بغيرهما، فهما من الأعراض، فتعين أنه عندهم جوهر تقوم به الأعراض، مع قولهم إنه جوهر لا يقبل عرضاً"³.

2- "وإن قالوا نعني بالأعراض الصفات العارضة أو القائمة بالأجسام كان هذا مناقضاً لقولهم: الموجود إما جوهر وإما عرض، مع قولهم: إن الرب جوهر ثلاثة أقانيم، والأقنوم ذات وصفة، مع قولهم إن الرب جوهر، فقولهم يقتضي أن الرب جوهر تقوم به الأعراض فكيف غيره؟"⁴. فلو كان البارئ تعالى بعض صفاته ألزمهم القول بأن الله جسماً ولو كانت هذه الصفات واقعة عليه من طريق وجوب وقوعها علينا، كان البارئ حادثاً وألزمهم ذلك القول بأن الله مخلوقاً⁵، وهذا لا يجوز على الله فبطل أن يكون جسماً أو جوهرًا"⁶.

وعلى هذا الأساس فلفظ الجوهر لا ينطبق على ذات البارئ، لأنه دلالة على العرض والحدوث والتركيب والتحيز والإفتقار، وهي نفس النتائج التي أفضت إليها مداخلات الشيخ عند مناقشته

¹ ابن تيمية: الجزء الصحيح، ج3، ص 202-222.

² ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج1، ص 115.

³ المصدر نفسه، ج3، ص 224.

⁴ المصدر نفسه، ج3، ص 223.

⁵ المصدر نفسه، ج1، ص 115.

⁶ كريمة بن حباب الله: منهج ابن تيمية في الرد على النصارى، ص 179-180.

للحجج التي استدلوها بها على كون الله جوهرًا فيبطلها في عدة نقاط معترضًا على قولهم أن الموجودات إما جوهر وإما عرض، وهو ما سبق أن عرضنا له مع الباقلاني وعبد الجبار إلا أن ابن تيمية فصل في جنس الأدلة المدلى بها مؤسسًا موقفه على قولهم أنه ليس في الوجود شيء إلا وهو إما جوهر وإما عرض، لأن أي أمر نظرناه وجدناه إما قائم بذاته غير مفتقر في وجوده إلى غيره وهو الجوهر، وإما مفتقر في وجوده إلى غيره، لا قوام له بنفسه، وهو العرض، ولا يمكن لهذين القسمين قسم ثالث¹.

"و لما كان الباري تقدست أسماؤه أشرف الموجودات إذ هو سبب سائرهما، أوجب أن يكون أشرف الأمور وأعلاها الجوهر"².

فعلى تفسير النصارى للجوهر يلزم أن لا يكون القابل للعرض والشاغل للحيز جوهرًا، وإذا تقرر هذا ظهر خطأهم في إطلاقهم لفظ الجوهر على الباري تعالى³، وقد أدى هذا إلى جملة من المتناقضات في البناء العقدي لنظرية التثليث النصرانية، إن الاختلاف بين المسلمين والنصارى في دلالة لفظ الجوهر بالرغم من اعتماد الطرفين على المقولات المنطقية اليونانية لا يجد له تفسيرًا إلا ترجيح خطأ النصارى في تسمية الله جوهرًا، وهذا الخطأ نجم عن أسباب علمية وأخرى تاريخية منها:

- أن الترجمة الغير أمينة قد غيرت في دلالات الألفاظ اللاهوتية عندما تحولت من اليونانية إلى المسيحية.

- أثر الفلسفة اليونانية على الفكر الديني المسيحي في عقيدة الألوهية.

- أن شبهة النصارى لفظية ناتجة عن تسمية الله جوهرًا، والتي تؤدي دلالاتها الكلامية للتحيز والحدوث والله عز وجل متصفاً بالقدم.

- أن تسمية الله جوهرًا يفضي للدلالة على أنه مفتقر لغيره، وهم يقولون أنه قائم بنفسه غير مفتقر لغيره وهذا تناقض.

¹ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج3، ص 202.

² المصدر نفسه، ج3، ص 202.

³ انظر في هذا الموضوع القراني: الأجابة الفاحرة (على هامش الفارق) ص 60.

و النتيجة التي نستخلصها من تحليلات أصحاب الردود، هي أن جميع الأدلة التي استدلت بها النصارى على كون الله جوهرًا باطلاً، لأن جميعها لم تنكر على الله أن يكون حاملاً للأعراض، متحيزاً، مركباً، وهو بذلك حادثاً لا يختلف عن غيره من الموجودات، وهو ما يبرر رفض أصحاب الردود تسمية الله جوهرًا.

على أن هذه المواقف النقدية الصادقة توصل إليها أصحاب الردود من خلال جملة من العلوم والمعارف تداخلت من خلال التحليلات الكلامية لتبرز أدلة متنوعة تكشف من خلال ما عرضناه عن جملة من النتائج:

❏ تداخل علم اللغة مع الإلهيات كأداة تحليلية في باب الإستدلال الكلامي وقد رأينا ذلك على

وجه الخصوص مع تحليلات ابن تيمية لاصطلاح الجوهر.

❏ تداخل الفلسفة مع علم الكلام عند تحليل أصحاب الردود لاحتجاج النصارى على تسمية

الله جوهرًا، فكانت الأدوات التحليلية تبحث في المقولات الفلسفية اليونانية لتكشف عن الأصول الفكرية لمفهوم الجوهر.

❏ تداخل المنطق كأداة تحليلية مع علم الكلام في معرض الإستدلال بالأدلة العقلية كالقسمة

العقلية والإلزامات التي أفرزت جملة من النتائج الفاسدة لتسمية النصارى للبارئ -تعالى- بلفظ الجوهر.

ب- مصطلح الأقانيم:

يعرف المسيحيون لفظة "أقنوم" بأنها "كلمة سريانية تشير لكائن حي قدير ومستقل بذاته، وجوهر روحي"¹، وفي اليونانية يقابل لفظة *pry postosis*.

و يطلقون على ماهية الشيء الخاص بكل أقنوم الطبيعة والذات والجوهر ويريدون بها معنى واحد، كما تعني عندهم صفة جوهرية في الذات الإلهية².

فيما اعتبر البعض كلمة "أقنوم" يونانية الأصل، ويمكن تعريبها بعبارة "طريقة للوجود" وعليه فالأقانيم

¹ القمص ميخائيل مينا: موسوعة علم اللاهوت، ص 63.

² المصدر نفسه، ص 63 و ص 48. وانظر كذلك: توماس ميشال اليسوعي: مدخل إلى العقيدة المسيحية، ص 66.

الثلاثة في الله هي ثلاث طرق أو ثلاث حالات لوجود الله وعمله.

و يعتقد المسيحيون بتثليث الأقانيم وتوحيد ذات الله الإلهية، أي أن الله واحد في ثلاثة أقانيم، وأنهم طبيعة واحدة وجوهر واحد، وهو بسيط (غير منقسم) ، وقد حرمت الكنيسة الهراطقة الذين اعتقدوا بثلاثة طبائع إلهية (مثل فيليبون في القرن 6 م، ويواقيم في القرن 12م)¹.

"أما ترجمة الكلمة إلى اللاتينية فكانت بعبارة *persona* ومعناها "القناع" أو "طريقة للوجود".

أما اليوم فكلمة *persona* لم تعد تعني طريقة للوجود والعمل، بل تشير إلى الشخص أي الفرد المتميز الذي له عقله وإرادته ومسؤوليته الخاصة.

ويبدو ما يحبط بهذا المصطلح من غموض وإبهام أدى إلى تعدد الأفهام ولعل هذا الغموض وتعدد هذه الاحتمالات في تفسير مصطلح الأقوم أدى باللاهوتيين المعاصرين إلى إبقاء هذا المصطلح، والتمسك به لتبرير القول بمعتقد الكنيسة المركزي، وهو تأليه المسيح في حديثها عن الأقانيم الثلاثة²، وهكذا فعندما يتكلم المسيحيون اليوم على إله واحد في ثلاثة *persona* يخشى أن يفهم خطأ أن المسيحيين يؤمنون بإله واحد مكون من ثلاثة أفراد أو ثلاثة أشخاص.

أي مما يشبه مجموعة ثلاثة وهذا ليس بالتعليم المسيحي الصحيح، ولم ترده الجامع الكنسية الأولى بوجه من الوجوه ولم يتكلم الكتاب المسيحيون الأوائل قطعا عن الثالوث كأنه إله واحد في ثلاثة أشخاص".

و هذا يؤكد تغير مواقف المسيحيين إزاء مفهوم المصطلحات المعبر بها عن الثالوث فهي خواص وأشخاص وصفات، كما أجمع الفكر الإسلامي على ذلك من خلال النصوص الردية.

فالباقلاي يرى أن زعم النصارى في معنى الأقانيم التي هي الخواص أنها صفات الجوهر، وأنها أشخاص، قول يترتب عنه تناقض في نتيجتين، فأما الأولى فتلزمهم القول بالتثليث في الآلهة، وأما الثانية فتلزمهم نقض دعواهم، فيقال لهم: "إذا استحال أن تكون أقانيم وخواص لأنفسها، وإنما تكون صفات وأقانيم لشيء آخر هو غيرها، ولا يقال إنه هي، فهذا يوجب إثبات أربعة معان منها جوهر

¹ المصدر السابق، موسوعة علم اللاهوت، ص 64.

² الصديق عمر يعقوب: مصطلحات العقيدة في مباحث الإلهيات، ص 441.

وثلاث خواص له وهذا ترك التثليث، وإن قالوا: هي خواص لأنفسها وأقانيم لأنفسها، قيل لهم: فيجب أن يكون الإبن ابن نفسه والروح روح نفسه والصفة صفة نفسها، وهذا جهل عظيم، ويجب بطلان ما هي خواص له ونفيه، وأن لا يكون هناك مخصوصا بهذه الخواص، وهذا إبطال للجوهر¹.
 أما معنى الأقانيم والخواص والصفات أنها أشخاص، فإن قالوا هي أشخاص لأنفسها تركوا القول بالتثليث فالأدلة المنطقية تلزمهم ترك التثليث وإبطاله سواء قالوا هي أشخاص لأنفسها أم لجوهر يجمعها، وكذلك الحال إن كانت خواصا أم صفات². فيرفض على هذا الأساس تخصيص الأقانيم بأنها خواص أو صفات أو أشخاص لما لها من نقض دعواهم أن الأب هو الجوهر الجامع لها، فإذا "كان الأب جوهره جوهر الإبن، وجوهر الروح من جوهرهما، فلم كان الإبن والروح بأن يكونا إبنا وروحا خاصين للأب أولى من أن يكون كل واحد منهما أباً، وأن يكون الأب خاصا لهما إذا كان الروح والإبن جوهرين لأنفسهما، وكان جوهرهما من جوهر الأب، وكان الأب جوهرًا لنفسه، وكان قديما لنفسه، وكانا أيضا قديمين لأنفسهما". فلا أساس لتخصيص أقنوم الأب بالقدم ولا الخواص أسبق منه، والنتيجة التي يقررها الباقلاي من هذه القسمة المنطقية أن لا خصوصية للأب أن تجعله النصرى أباً لهما بدلالة القياس³.

و هذه القضية تصدق سواء ادعى في الأقانيم أنها خواص أو صفات أو أشخاص فيقال في شأن تعريف الأقانيم بأنها صفات -على لسان الوراق- "و السؤال على من زعم أن الأقانيم صفات كالسؤال على من زعم أنها خواص حرفا بحرف. وكذلك أيضا إن جعلوا مكان "صفات" لفظا آخر، فالقصة واحدة لأن استعارة الألفاظ لا تغير المعاني"⁴.

فيما نجد القاضي عبد الجبار في تناوله لمفهوم الأقوم يعترض على النصرى توظيفهم لمفاهيم مغلوطة

¹ الباقلاي: التمهيد، ص 106.

² المصدر نفسه، ص 107.

³ المصدر نفسه.

⁴ رد الوراق، نقلا عن: عبد المجيد الشرفي: الفكر الإسلامي في الرد على النصرى، ص 213.

تفضي إلى المحال لفساد مبناها¹، على أنه يبحث في الدلالات الكلامية ليجد مسوغا عقليا يجيز للنصارى هذا الإستعمال للتعبير عن الذات الإلهية فيخطبهم قائلا: هب أنكم رجعتم بهذا الأفتوم إلى ذات الباري تعالى على بعد هذه العبارة وفسادها، فإلى ماذا ترجعون بالأفتومين الآخرين² إستنكارا منه للتناقض الموجود بين كون أحد الأقانيم علة للأفتومين الآخرين باعتباره أفتوم الأب، وبين اتفاق الأقانيم الثلاثة في الأزلية والجوهرية³، على اعتبار أفتوم الأب الذي هو الذات الإلهية، والأفتومين الآخرين أفتومي الكلام والحياة.

و يلزم القاضي عبد الجبار النصارى بعدد من النتائج الفاسدة من خلال الإحتمالات التي تترتب من دعواهم في الأقانيم من خلال مناقشته لطبيعة تعلق الصفات بالذات، وتعددتها، إذ لا ير مبررا لتخصيصهم ثلاث صفات دون سواها حين قالوا: "نرجع بهما إلى صفتين يستحقهما القديم تعالى، وهو كونه متكلما حيا، قلنا: إن الحي، وإن كان له بكونه حيا حال، فليس له بكونه متكلما حال، وإنما المرجع به إلى أنه فاعل للكلام على ما هو مبين في موضعه، على أن الذات لا تتعدد بتعدد أوصافها، فإن الجوهر الواحد وإن كان موصوفا بكونه جوهرًا ومتحيزًا وموجودًا وكائنا في جهة، فإنه لا يتعدد بتعدد هذه الأوصاف ولا يخرج عن كونه واحدا، فكيف أوجبتم تعدد الله لتعدد أوصافه، ولم جعلتموه واحدا أو ثلاثة؟"⁴.

و على هذا الإعتبار يبطل القاضي عبد الجبار مقايسة النصارى للأقانيم بالصفات، لما يترتب عن ذلك من وجوب تعدد الذات بتعدد الصفات.

و لم يبق خيار للقاضي في هذه المقاربة سوى اعتبار الأقانيم صفات قديمة، كالحياة والكلمة أو صفات معاني بتعبير الأشاعرة⁵. وفي بيان فساد هذه المسألة يقول: "فقد فسدت مقالاتهم بدلالة

¹ القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تقدم: عبد الرحمان بو زيدة، دط (الجزائر: المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية 1990م) ج1، ص 213.

² المصدر السابق، شرح الأصول الخمسة، ج1، ص212.

³ المصدر السابق الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص 211.

⁴ المصدر السابق، شرح الأصول الخمسة، ج1، ص212-213.

⁵ المصدر نفسه، ج1، ص213.

التمانع وبما أثبتناه على الكلائية"¹.

و إذا عاب القاضي عبد الجبار ضمناً على الأشاعرة والكلائية مذهبهم في صفات المعاني ومحاولة التقريب بينهم وبين قول النصارى في الأقانيم. فإن النتيجة التي خلص إليها هو فساد وجه الشبه بينهم.²

لأن مفهوم الأَقْنوم عند النصارى هو "القائم بذاته" وهذا يجعل دعواهم أن الأَقْنوم معناه الصفة خاصة الإلهية في الأَقْنيم، مما يوجب عليهم تعدداً في الآلهة، بخلاف ما تقوم عليه صفات المعاني، فهي ليست عين الذات، وليست غيرها، فلا تقوم مقام الذات الإلهية عند كل من الأشاعرة والكلائية. فهل كان عبد الجبار بهذا الموقف يسعى فعلاً لتقديم الصفة على أنها البديل الشرعي والمنطقي للأَقْنوم النصارى بمفهومها الإعتزالي؟³.

إن هذا الإتجاه نراه عند معظم أصحاب الردود ومن بينهم الباقلاني وابن تيمية، مما يكشف عن مناقشة الفكر الإسلامي لمفردات التثليث، ضمن معايير علم التوحيد الإسلامي وتداخل معارف الطرف الآخر بعلم الكلام، فكان يتفحص مقولات النصارى في الإلهيات من خلال مصطلحات علم التوحيد الإسلامي، فيقابل لفظ الذات بلفظ الجوهر، ولفظ الصفات بلفظ الأَقْنيم، ليثبت فساد استعمالهم هذه الألفاظ للدلالة على الباري لأنها تقضي إلى التحيز أو الحدوث والتركيب، بما ينقض صفات الإله الأزلي القديم.

كما أن الردود كانت تتفاعل مع ثقافة صاحب الرد وانتمائه المذهبي، فكانت المواقف المذهبية الخاصة بعقيدة صاحب الرد تتداخل في عملية الحوار الديني الإسلامي المسيحي.

و هذا يكشف عن ازدواجية الرد إذ يتجاوز المباحكة الجدلية ليعالج واقع ديني على المستوى المسيحي والإسلامي في ذات الوقت، وهو بذلك يخضع لدوافع ذاتية وأخرى خارجية تتمثل في الجاليات المسيحية داخل البلاد الإسلامية.

الرد على الأفكار المذهبية التي طرأت على الساحة الإسلامية وأفرزت فرق متباينة.

¹ المصدر السابق، شرح الأصول الخمسة، ج1، ص 213.

² المصدر نفسه، ج1، ص 213.

³ عبد الحكيم فرحات: منهج القاضي عبد الجبار في الرد على النصارى، ص 166.

كما يختار ابن تيمية أن ينطلق في مناقشته لهذا المصطلح من مبدأ اختلاف فرقهم في فهم دلالات لفظ "الأقنوم" فقال قوم منهم: هي جواهر، وقال قوم: هي خواص، وقال قوم: هي صفات، وقال قوم: هي أشخاص، والأب عندهم الجوهر الجامع للأقنيم، والإبن هي الكلمة التي اتحدت عند مبدأ المسيح، والروح هي الحياة، واجتمعوا على أن الإتحاد صفة فعل، وليس بصفة ذات¹.

و كثيرا ما ينبهنا ابن تيمية إلى الأصول التاريخية لمقالة النصارى في الإلهيات، وأنها ليست من قول الأنبياء، وإنما ورثها هؤلاء فلاسفة الرومان، فيذكر وهو يناقش النظرية الثالوثية للمسيحية أن الأقنوم في لغتهم "معناها الأصل ولهذا يضطرون في تفسير الأقانيم تارة يقولون أشخاص، وتارة خواص، وتارة صفات وتارة جواهر، وتارة يجعلون الأقنوم إسما للذات والصفة معا"².

و هذا الموقف لمفهوم الأقنوم أنه الذات والصفة لم نلاحظه في المواقف التحليلية لهذا المصطلح عند الباقلاني والقاضي عبد الجبار وهذا ينبىء أن الإعتراضات التي توجه إلى النصارى كانت تبحث عند هذا الطرف في إيجاد جوابا مقنعا عن إشكالات الإيمان المسيحي، مما يؤكد أن مواقف النصارى كانت تتغير نحو تحسين الأجوبة والمبررات لتجد جوابا مقنعا للحجج الموجهة من خلال الردود. ويبدو أن ابن تيمية أحضع هذه الدلالات لمفهوم الأقانيم لنقد عقلي صارم بناه على القسمة المنطقية التي تفضي نتائجها إلى تناقض النصارى وفساد تقديرهم، فاعتبارهم الأقانيم جوهرًا يلزمهم أن تكون أزلية وهذا ينفي قولهم كون الأب علة للأقنوميين الآخرين، أقنوم الإبن وأقنوم الروح القدس، باعتبار أن أقنوم الأب هو الجوهر الجامع للأقانيم الثلاثة، ومع اختلاف النصارى وافتراقهم إلى مذاهب فهم مجتمعون على القول بالتثليث، فقولهم: "الأب والإبن وروح القدس ثلاثة آلهة، وهي إله واحد، والمتدرع بناسوت المسيح هو الإبن، ويقولون هي الوجود، والعلم، والحياة، والقدرة"³، ولكي يثبت ابن تيمية ذلك يخضعه لبحث عقلي سابرا أقوالهم في تحديد مفهوم الأقنوم ضمن المصطلحات اللاهوتية المعبر بها عن عقيدة النصارى في التثليث.

فالأقانيم إن كانت "صفات فليست آلهة، ولا يتصور أن يكون المتدرع بالمسيح إلهًا، إلا أن يكون هو

¹ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج2، ص 310-311.

² المصدر نفسه، ج2، ص 100.

³ ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج2، ص 184.

الأب، وإن كانت جواهرها، وجب أن لا تكون إلهما واحدا، لأن الجواهر الثلاثة لا تكون جوهرها واحدا، وقد يمثلون ذلك بقولنا زيد العالم القادر الحي، فهو بكونه عالما، ليس هو بكونه قادرا، فإذا قيل لهم هذا كله لا يمنع أن يكون ذاتا واحدة لها صفات متعددة، وأنتم لا تقولون ذلك"¹. فهذا نقض لقولهم أنها صفات أو جواهر.

و على هذا الأساس يرفض بموجب ذلك أن تكون الأقانيم صفات فيحصي لهم جملة من النتائج الفاسدة بمساءلتهم "ثم جزمتم بأن هذه الصفات أقانيم، وأنه ليس لله صفات ذاتية أو جوهرية أو نحو ذلك إلا هذه الثلاثة، ثم تفرقت في الثلاثة، هل المراد بالأقانيم الوجود والعلم والحياة أو الحكمة أو الكلام أو النطق بدل لفظ العلم أو المراد الوجود والعلم والقدرة؟ إلى أقوال أخرى يطول أمرها"².

و هو يلمح بذلك إلى اختلاف وتناقض الصيغ المعبر بها عن النظرية الثالوثية إلا أنه بات من المؤكد بالنسبة إليه غلط النصراني في اعتبار الأقانيم صفات لما يفضي من تعدد في الذات، لأن الله له صفات كثيرة فيلزم عدها أقانيم أن يكون الله متعددا بعدد الصفات، وهو لا يرى مبررا كلاميا لحصرها في ثلاثة دون غيرها، كما يخص بعض الصفات بالجوهرية دون غيرها وهذا غلط، وبه يتعين أن قول النصراني بالأقانيم ليس من قول المسلمين بالصفات.

كما يتعرض ابن تيمية في تحليلاته النقدية لتعريف النصراني للأقنوم بأنه الذات مع الصفة فينقض عليهم تمثيلهم فيقول: فالذات مع كل صفة أقنوم، فصار الأقانيم الثلاثة، لأن هذا المثال لا يطابق قولكم، فإن زيدا هنا هو جوهر واحد له صفات: الطب، والحساب، والكتابة، وليس هنا ثلاثة جواهر، لكن لكل صفة حكم ليس للأخرى"³. وهذا لا يلزم منه تعدد في الذات لأن الذات لا تتعدد بتعدد أوصافها، وهم قد جعلوه ثلاثة لأنه حي، عالم، قادر.

و هذا يجعل قول النصراني بالأقانيم للتعبير عن الذات الإلهية قولا مشكلا متناقضا يؤدي للتثليث كما ينتج عنه التسلسل، والتحيز، والتركيب، والحدوث على أي اعتبار ذهبوا إليه أو عبروا به عن مذهبهم، سواء اعتبروا الأقانيم أشخاصا أو أعراضا أو جواهرها أو هي الذات مع الصفات، مؤكدا أن

¹ المصدر السابق، مجموع الفتاوى، ج2، ص 184.

² ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج3، ص 163-164.

³ المصدر نفسه، ج2 ص 118.

بمجرد قول النصارى بالأقانيم الإلهية مرفوضا مهما كان التعريف الذي تلتزمه النصارى للتعبير عن محتوى التثليث. بل إن كلامهم هذا يجعل المتحد بالمسيح إذا كان لها ممتعا أن يكون صفة، وإنما يكون هو الموصوف وهم لا يقولون ذلك، فما هو الحق لا يقولونه وما يقولونه ليس بحق¹.

إن التحليلات الإثباتية لابن تيمية لمفهوم الأقانيم عند النصارى تكشف عن موضع الشبهة التي أدت إلى تناقضهم في دعوى الأقانيم، وبعبارة واضحة دون تعقيد منطقي يقول: فالنصارى حيارى متناقضون، إن جعلوا الأقبانوم صفة، امتنع أن يكون المسيح إلهًا، وإن جعلوه جوهرًا، امتنع أن يكون الإله واحداً، وهم يريدون أن يجعلوا المسيح الله، ويجعلوه ابن الله، ويجعلوا الأب وابن وروح القدس إلهًا واحداً، ولهذا وصفهم الله في القرآن بالشرك تارة، وجعلهم قسما غير الشركين تارة، لأنهم يقولون الأمرين، وإن كان متناقض².

فمسألة سر الثالوث لم تكن إذا بسبب مجرد اختلاف في المصطلحات فحسب، وإنما اشتبهت معالمها بسبب المعاني التي كانوا يفهمون عليها الألفاظ والمصطلحات. فلا غرو إن أدت هذه الاختلافات في استعمال المصطلحات اللاهوتية إلى تناقض في الصيغ المعبرة عن عقيدة النصارى³.

إن مناقشة مفهوم الأقانيم عند النصارى شكل مبحثا مهما عند أصحاب الردود انطلق فيه من معارف الطرف الآخر من خلال المصطلحات المعبر بها عن العقائد المسيحية.

في حين كانت الحجج المدلى بها قابلة للتغيير بين الباقلاني، وعبد الجبار، وابن تيمية سواء تعلق الأمر بنوعية الأدلة، أو من جهة صاحب الرد أشعريا كان أم معتزليا أم على مذهب أهل السنة، خاصة في معالجة دعوى النصارى أن الأقبانوم هو الذات والصفات، مما أفرز تنوعا في باب الأدلة المدلى بها.

و النتيجة الحتمية التي يمكن أن نسجلها من خلال مناقشة المصطلحات اللاهوتية المعبر بها عنالصيغ الثالوثية، هو أن الفكر الإسلامي كان يبني الحوار الديني على الموضوعية العلمية التي تنطلق من معارف الخصم، وتتداخل مع المواقف الكلامية، لتكشف عن خصائص الحوار المطلوبة من الجانب

¹ ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج2، ص 184.

² المصدر نفسه، ج2، ص 184-185.

³ عن بيان الاختلاف في مدلول المصطلحات اللاهوتية بين الآباء اللاهوتيين، انظر لويس غرويه و ج.قنواني: فلسفة الفكر الديني بين

الإسلام والمسيحية، ج2، ص 293-302.

الإسلامي من خلال توظيف مفردات علم اللاهوت المسيحي.

3- مباحث فلسفية في الردود

تعلقت همم أصحاب الردود بتخصيص فصول لنقل مباحث فلسفية في نصوصهم الردية، لارتباطها بموضوع الرد كونها من المعارف التي كونت الفكر الديني المسيحي، فجاءت مرتبة في بداية النصوص الردية كمباحث تمهيدية قبل العرض لأغراض الرد، لتسليم النصارى بهذه المسائل وخلطها بالدين وتقليدهم في ذلك للفلاسفة، فاهتم أصحاب الردود بإبطال تقليد النصارى للفلاسفة في تعلق النفس بالبدن، وربط هذه الدعوى بتعلق ذات الله تعالى بالمسيح¹، وهذه المسائل تعتبر من أدق المداخل الكلامية التي عاجلها أصحاب الردود لصعوبة مبنائها، لذلك فهي تحتاج إلى دقيق النظر والمتابعة، وفي ذلك يقول أبو حامد الغزالي "... وهذه مباحثة من دقيق النظر....." "إلا أن الغزالي لا يرى في هذا مبرراً للنصارى أنهم غير قادرين على الإتيان ببراهين، ظنا منهم أن القائلين بما قد اخترعوا من العلوم الخفية ما يرجع الفكر ناكصاً عن إدراكها لحفاء مأخذها وصعوبة مبانيتها... وأن من هذا شأنه تكون أخطاؤه مبرئة من الخطأ فيجب على هذا القائل أن يقلد الفيلسوف في أن النبوات مكتسبة، وأن العالم قديم لا يقبل الكون ولا الفساد²، وأن الباري لا يعلم الجزئيات³. فكان رد الغزالي على هذه الحجة الواهية بتوجيههم إلى نصوصهم الصريحة التي تأولوها فاستعصت على العقول بقوله: "من ظهر تارة خطؤه وتارة صوابه كانت أقواله ممكنة الخطأ والصواب، ولا يصار إلى تقليد من هذا شأنه، مع عدم الوقوف إلى مستند أقواله، ونبد أقوال المتشرعين وراء ظهره، وعدم التفاته إلى التعول على ظواهر كتابه، الدالة على إنسانية صاحب شريعته، إلا لنصوص أبت التأويل دالة على ما يدعونه من الإلهية مستعصية على العقول"⁴.

¹ أبو حامد الغزالي: الرد الجميل لألهية عيسى بصريح الإنجيل، ت: محمد عبد الله الشرقاوي، دط (نصر: دار الهداية 1406هـ-)

1986م) ص92 وما بعدها،

² أنظر في بيان حدوث العالم الجويني: الإرشاد، ص17 وما بعدها.

³ المصدر السابق، ص98، وانظر عن المسألة للغزالي تمافت الفلاسفة.

⁴ المصدر نفسه، ص99.

أما مؤاخذته للنصارى على دعوى تعلق ذات الباري -تعالى عن ذلك- بالمسيح على حد تعلق النفس بالبدن، فباطلة لانتفاء تعلق الإله بذات أحد من البشر، لأنهم يقولون إن كل نفس تعلقت ببدن فشرط تعلقها به أن يكون بينها وبينه مناسبة وملائمة لأجلها كان التعلق، والإله جل اسمه منزّه عن مثل ذلك¹، وفي شبهتهم في دعوى النبوة مكتسبة يقول ابن تيمية:

" وهذا الكلام أصله من مادة المتفلسفة والقرامطة الباطنية، الذين يجعلون النبوة أيضاً من العقل الفعال على نفس النبي، ويجعلون ما يقع في نفسه من الصور هي ملائكة الله، وما يسمعه في نفسه من الأصوات هو كلام الله، ولهذا يجعلون النبوة مكتسبة، فإذا استعد الإنسان بالرياضة والتصفية فاض عليه ما فاض على نفوس الأنبياء، وعندهم هذا الكلام باطل باتفاق المسلمين واليهود والنصارى².

كَمَا أَنَّ إِخْبَارَهُ عَنْ أُمُورِ الْعَيْبِ يَدُلُّ عَلَى نُبُوَّتِهِ، فَإِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ النُّبُوَّةَ إِنْبَاءٌ مِنَ اللَّهِ، لَيْسَ ذَلِكَ كَمَا يَقُولُهُ بَعْضُ الْمُتَفَلِّسَةِ كَابْنِ سَيْنَا وَأَمْثَالِهِ: (إِنَّهُ فَيَضُ فَاضٌ عَلَيْهِ مِنَ النَّفْسِ الْفَلَكَيَّةِ أَوْ الْعَقْلِ الْفَعَّالِ) ، وَيَقُولُونَ: (إِنَّ النَّفْسَ أَوْ الْعَقْلَ هُوَ اللَّوْحُ الْمَحْفُوظُ، وَأَنَّ مَنْ اتَّصَلَتْ نَفْسُهُ بِهِ عَلِمَ مَا عَلِمَتْهُ الْأَنْبِيَاءُ) ، وَيَقُولُونَ: (النُّبُوَّةُ مُكْتَسَبَةٌ؛ لِأَنَّ هَذِهِ صِفَتَهَا) ، وَيَقُولُونَ: (إِنَّ سَبَبَ عِلْمِهِ بِالْعَيْبِ هُوَ اتِّصَالُ نَفْسِهِ بِالنَّفْسِ الْفَلَكَيَّةِ) ، وَزَعَمُوا أَنَّهَا اللَّوْحُ الْمَحْفُوظُ، وَأَنَّ تَحْرِيكَهَا لِلْفَلَكَ هُوَ سَبَبُ حُدُوثِ الْحَوَادِثِ فِي الْأَرْضِ، فَتَكُونُ عَالِمَةً بِمَا يَحْدُثُ فِي الْأَرْضِ؛ لِأَنَّ الْعِلْمَ بِالسَّبَبِ يُوجِبُ الْعِلْمَ بِالسَّبَبِ. فَإِنَّ هَذَا مَبْنِيٌّ عَلَى مُقَدِّمَاتٍ بَاطِلَةٍ³.

كما أفردوا مواضع للغنوصية وهي مذهب تأثر بالفلسفة اليونانية والفكر الشرقي الوثني، وانتقل إلى المسيحية حيث صيغت عقائد التثليث والتجسد والصلب والفداء عبر الجامع المسكونية من خلال هذا الفكر. فاهتم أصحاب الردود بطبيعة هذا الفكر الذي نقل على لسان فلاسفة اليونان مثل أرسطو وأفلاطون، فقلدهم النصارى وخلطوه بالدين.

أما ما كان له تأثير مباشر في صلة الفكر الإسلامي بالفكر المسيحي في جانب الحوار، وموقف

¹ المصدر السابق، الرد الجميل، ص 94.

² ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ت: محمد رشاد سالم، ج 5، ص 353.

³ ابن تيمية: الجواب الصحيح، (ب) ج 5، ص 344.

المسلمين منه في جانبه المنهجي، فيرتبط بطرق المعرفة للوصول إلى الحق وعلم المنطق باعتباره من الأدوات التحليلية لعلم الجدل الديني، فكان موضع اهتمام أصحاب الردود مما حفزنا لإفراد الحديث عنه فيما يلي:

أ- مباحث في أصل العلم:

ظهر البحث في العلم كمسلك جديد في المصنفات الكلامية وخصت مباحث لذلك كمقدمات أشبه بالتقليد عند المتكلمين، بعد أن كانت هذه المسائل تختص بها الفلسفة، وهي تبحث في طرق الوصول إلى الحقيقة والمعرفة الصحيحة، كمسألة ماهية العلم وأدواته، والنظر ووسائله، وهو ما اصطلح عليه بـ "نظرية المعرفة" أو موضوع النظر¹، وهو في الأصل طريقاً موصلاً إلى المعارف واجب شرعاً كجملة أحكام التكليف فهي متلقاة من الأدلة السمعية والقضايا الشرعية، أما عند المعتزلة فتدرك بالعقل كما أن جملة النظر يعلم وجوبه عندهم عقلاً²، فجاءت نصوص أصحاب الردود في هذا الباب مفصلة في بيان المعارف وأنواعها وأحكامها، وعلى هذا الاعتبار قسموا العلم إلى ضروري ونظري، فيقرر الباقلاني في هذا الأصل أن العلم بالله تعالى "ليس علم ضرورة ولا استدلال"³ لكونه علم قديم فهو صفة لذاته، وعلم محدث وهو علم المخلوقين من الملائكة والجن والإنس وغيرهم من المخلوقين⁴، وهو ما ينقسم إلى قسمين:

أ-الضروري: وهو فطري إما ما يكون عن طريق الحواس الخمس، أو بديهي.

هذه المعرفة من الضرورة، وهي الإلجاء، لذلك تلزم "علم ضرورة يلزم النفس لزوماً لا يمكن معه الشك في المدرك ولذا الإرتياب به"⁵، ويقول عبد الجبار في تعريفها "العلم الذي يحصل فينا لا من

¹ الجويني: الإرشاد، ص8.

² المصدر نفسه.

³ الباقلاني: التمهيد، ص26. وانظر كتابه الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجب الجهل به، تقديم وتعليق: محمد زاهد الكوثري، ط3 (القاهرة: مكتبة الخانجي 1413هـ-1993م) ص14.

⁴ المصدر نفسه، والجويني: الإرشاد، ص13-14.

⁵ الباقلاني: التمهيد، ص28، و26-27.

قبلنا، ولا يمكن نفيه عن النفس بوجه من الوجوه"¹، فهو علم ثابت لا يحتاج فيه إلى استدلال، ولا يختلف عليه إثنان وهو قسمان:

أ- البديهيات²: وهو "ضرورة تخترع في النفس ابتداء"³ كعلم العاقل بوجود نفسه.

ب- المدرجات⁴: وهي خمسة لحصولها عن طريق الحواس الخ.

و يعتبر عبد الجبار العلم بالله علما ضروريا يقتضيه الدليل والنظر في الموجودات للإقرار بالخالق واستحقاقه للوحدانية⁵، التي تستوجب كون الخالق واحدا غير متعدد، له صفات "تجب له في كل وقت، وما يستحيل عليه من الصفات في كل وقت، وما يستحقه في وقت دون وقت، ثم يعلم أن من هذا حاله، لا بد من أن يكون واحدا لا ثاني له يشاركه فيما يستحقه من الصفات نفيا وإثباتا على الحد الذي يستحقه"⁶. وهذا ينفي عنه التركيب والتعدد الذي يلزم النصارى لدعوى التثليث، لأن علم التوحيد يبطل هذا الأساس لوجوب القدم، فكان تقرير عبد الجبار لذلك على "أن ما قدمنا من الدلالة على أن القديم واحد لا ثاني له في الحقيقة، ما يدل على إبطال مذهبهم"⁷. فالتوحيد الكلامي يرفض دعوى التثليث والأقانيم لنقضها كون القديم واحدا لا شريك له

ب- النظري: وهو مكتسب ويرتكز على الدليل العقلي، ويتم حصوله بالنظر الفكري بحثا عن الحجة والإستدلال⁸، وهي "التي يخص بها العاقلون"⁹، ويرى الباقلاني أن المعارف مشتركة فيقول: "إن العلم النظري هو ما بني على علم الضرورة والحس، أو على ما بني العلم بصحته عليهما"¹⁰

¹ عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ج1، ص8.

² المصدر نفسه، ج1، ص9،

³ الباقلاني: التمهيد، ص29 ..

⁴ عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ج1، ص9-10.

⁵ المصدر نفسه، ج1، ص74.

⁶ المصدر نفسه، ج1، ص74.

⁷ عبد الجبار: المغني، ج5، ص86

⁸ الباقلاني: التمهيد، ص27-28.

⁹ المصدر نفسه، ص9.

¹⁰ الباقلاني: الإنصاف، ص15.

ويعرف عبد الجبار المعرفة المكتسبة بأنها " فعل الإنسان متولد عن فعل آخر هو الإستدلال" ¹. وهذه العملية الإستدلالية تقتضي من المستدل القدرة على إحكام الربط بين جملة من القضايا كالنظر في دليل معين، يؤدي حتما إلى معرفة مدلول معين، ولا يستطيع ذلك إلا بالعقل الذي يصح منه النظر والإستدلال، للقيام بأداء ما كلف به ². لتقدم العقل عند عبد الجبار، واعتباره المصدر الأول للمعرفة في المذهب الاعتزالي، وفي ذلك يقول: "... أولها دلالة العقل، لأن به يميز بين الحسن والقبيح، ولأن به يعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنة والإجماع..." ³، دون أن يغفل وجود معرفة دينية فوق طور العقل لا يمكن الإستدلال عليها، كعذاب القبر والحوض وأحوال جهنم وغيرها، لذلك فهي تتوقف على أخبار الوحي، فكان التدليل على صدق الوحي وإعجازه إثباتا لها ⁴، تأسيسا لموقفه الكلامي الموافق لمذهبه الاعتزالي في تقديمه للمعرفة العقلية على المعرفة النقلية. عكسا عن الباقلاني الذي يعطي للدليل النقلية الأولوية في الترتيب فيقول: " أولها كتاب الله عز وجل، وثانيها، سنة رسوله (ص) ، وثالثها إجماع الأمة، ورابعها ما استخرج من هذه النصوص وبني عليها بطريق القياس والإجتهد، والخامس حجج العقول" ⁵. وفي الحكم على الأفعال من جهة الحسن والقبح فهي تدرك بالشرع عنده فيقول في حظرها وإباحتها: " وكان هذا عندنا محظورا بالشرع لا بالعقل" ⁶، وعلى الرغم من ذلك فقد أعطى للعقل وزنا، وكثيرا ما يعالج المسائل من زاوية عقلية صرفة دون اللجوء إلى دعم نقلية، وهذا النهج للباقلاني انعكس على كتابين له هما: "الإنصاف" جاء بأيسر عبارة وأوجز تحليلا، معتمدا في مسائله على الأدلة النقلية، فيما كان الكتاب الثاني " التمهيد" أكثر عمقا وأدق مبحثا كونه عصاره فكره وخلاصة آرائه ونظرياته الكلامية والفلسفية ، وصورة متميزة لأسلوبه في مناقشة أهل الطوائف

¹ عبد الجبار: المغني، ج1، ص297..

² المصدر نفسه، ج11، ص375، وص378.

³ عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ت: فؤاد سيد، ط2 (تونس: الدار التونسية للنشر، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب1406هـ-1986م) ص139.

⁴ المصدر ، المغني، ج16، ص151.

⁵ أبو بكر الباقلاني: التمهيد، ص39.

⁶ المصدر نفسه، ص36.

وأهل الديانات المخالفة¹، وقد أمسى الباقلاني في إيغاله الواضح في الإعتماد على العقل، أو الإقتصار عليه في تمحيص الأفكار، ومناقشة الأنظار أكثر ميلا من غيره—من الأشاعرة—إلى استخدام العقل². فكان هذا النهج موضع مؤاخذه على الباقلاني وعلى المذهب الأشعري الذي احتكم إلى العقل في كثير من القضايا لاعتبار بعدهم عن منهج السلف في الإيمان والتوقف دون تأويل. وقد فصل الباقلاني في جنس أدلته فقال: " وقد يستدل أيضا على بعض القضايا العقلية وعلى الأحكام الشرعية بالكتاب والسنة وإجماع الأمة والقياس الشرعي المنتزع من الأصول المنطوق بها..."³. ولئن سلك في تحليلاته مسلك الإستدلال القياسي، فقد ساهم في بناء منهج البحث الإستقرائي وتسخيره لعلماء الأصول، فقهاء ومتكلمين⁴. وساهم في بناء مذهب الأشاعرة الكلامي والإعتقادي بناء منظما من حيث الطريقة المنطقية الجدلية، وكذا وضع المقدمات التي تنبني عليها الأدلة⁵. وفي ذلك يقول بن خلدون: " كثر أتباع الشيخ أبي الحسن الأشعري واقفى طريقته من بعده تلميذه كابد مجاهد وغيره. وأخذ عنهم القاضي أبو بكر الباقلاني فتصدّر للإمامة في طريقتهم وهذبها ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد والخلاء... وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم. وجعل هذه القواعد تبعا للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها لتوقف تلك الأدلة عليها⁶. وبذلك أصبح الباقلاني " المؤسس الحقيقي لعلم الكلام السني. وهو الذي نقل الحجاج مع المخالفين إلى ميدان العقل النظري بعد أن كان من قبله يستند على النصوص بسبب نقص التكوين الفلسفي وقلة الإحكام للمنطق أو الغوص على الأصول العقلية"⁷. وقد أدى ذلك بالباقلاني إلى الإفراط في الطريقة الجدلية

¹ عبد العزيز الجذوب: القاضي أبو بكر الباقلاني وآراؤه الكلامية والفلسفية، ط1 (بيروت: دار بن حزم للطباعة والنشر، 1430هـ-2009م)، ص78.

² المصدر نفسه، ص79.

³ الباقلاني: التمهيد، ص33.

⁴ موسى جلال محمد عبد الحميد: نشأة الأشعرية وتطورها، د ط. (بيروت: دار الكتاب اللبناني 1395هـ-1975م) ص322. نقلًا عن عبد العزيز الجذوب: القاضي أبو بكر الباقلاني وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص76.

⁵ المصدر نفسه، وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص80-81.

⁶ ابن خلدون: المقدمة (ش)، ص589.

⁷ الباقلاني: التمهيد، ص26 (المقدمة) أنظر ط أبو ريده، وعبد العزيز الجذوب: القاضي أبو بكر الباقلاني وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص73-74.

العقلية حتى قاربت الطريقة الإعتزالية، ولم يسلم من هذا النهج شيخه من قبله، فالأشعري أخذ بتأويل أو إنكار النص إذا تعارض مع العقل، فاضطر الباقلائي وأتباع المذهب إلى اختيار هذا الطريق، والتزول على رأي الفلاسفة والمعتزلة، وعللوا ذلك كون العقل أصل النقل لكونه موقوفاً على إثبات الصانع وكونه عالماً قادراً، ففي إبطال العقل بالنقل إبطال الأصل بالفرع¹. كما أن اتجاه الباقلائي لهذا المنحى قد يكون محكوماً بأسلوب الخصوم في الجدل لأنه عرف بمنافحته عن النقل والذوذ عنه، وحرصه على تحديد المفاهيم وضبط المصطلحات، كما تدعم عمله بفضل ما كان يتصيد من الحجج من ثنايا الكتاب والسنة والآثار²، ومن خلال عرضه لأوجه الإستدلال كان يعتمد على النقل من كتاب وسنة أولاً خلافاً للمذهب الإعتزالي الذي يقدم العقل ويرجحه على دليل النقل³. ولم يمنعه ذلك من الميل في تمحيصه أصول الآراء من ناحية عقلية واضحة ابتعد بها عن منهج السلف وأول في نطاقها النصوص محتكما في ذلك للعقل.

وقد فصل أصحاب الردود في تحليل هذه المسائل ودرسوها بمنهج العرض والنقد وصححوا جملة من قضاياها بوضع لمسات خاصة بمعارفهم الإسلامية، كما أضافوا وسيلة للمعرفة فاقت بها طرق اليونان، وقدموها على سائر وسائل المعرفة لمصدريتها السماوية كونها معصومة عن الخطأ وهو الوحي، بخلاف العقل الذي بنيت عليه اجتهادات اليونان وهو يزل ويخطئ. وكان ذلك سبباً لنشأة النقاش في دور العقل والنقل في الوصول إلى المعرفة، وجدلية العلاقة بينهما من حيث التفاضل والتكامل في أوساط المسلمين. وقد برزت هذه القضايا في نصوص الردود محتكمة إلى مذهب صاحبها في تقديم النقل أو العقل أيهما الأولى. ونلمح آثار ذلك في المواقف الردية على النصراني، والأمر الذي يدعو إلى الملاحظة أن ابن تيمية يقدم النقل على العقل في منهجه ولم يجد عنه قيد أمثلة في كل ما كتب، فهو يعتمد على حجية النقل الصحيح كوسيلة لمعرفة الدين وشرائعه، إلا أنه يرفض

¹ إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، ط2 (مصر: دار المعارف 1968م) ج2، ص51، وعبد العزيز مجدوب: القاضي أبو بكر الباقلائي وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص73-74.

² الباقلائي: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ص7.

³ الجويني عبد الملك: الشامل في أصول الدين، تحقيق: علي سامي النشار وغيره، دط. (الإسكندرية: منشأة المعارف 1389هـ-1969م) ص578.

طريقة من " يتبع منهج التمسك بحرفية المنقول من الآثار عند الأخذ بها دون نقدها نقد العارفين بموازن نقد الأسانيد والمتون " ¹، فيصبح في نظره منقولاً فاسداً لا يحتج به، لاحتتمال شبه الغلط والكذب على لسان من ينقل أخبار الأنبياء، كتمسك أهل الكتاب بشبهات نقلية فاسدة ²، إلا أنه لم يمنع من تقديم الأدلة العقلية المنطقية، وشرطه في ذلك أن تكون صحيحة في باب مناقشة النصارى وغيرهم ممن ارتادوا هذا الطريق ³، كوسيلة وليس لتوقف العلم عليها كما يدعي أصحابها، ذلك لأنهم رفضوا أدلة النقل لعدم إيمانهم بها. أما المسلمون فهم في غنى عن هذا المنهج، وأدلة القرآن أدلة طبيعية وهي موازين عقلية تغني المسلم عن البحث في أدلة اليونان التي بنيت على العقل وصيغت بفكر يوناني وثني لذلك قابلوا هذه الفلسفة بالرفض لملاستها لأصول عقائد الإسلام كما قال ابن خلدون. وابن تيمية لا ينكر حجية العقل على أساس أنه المصدر الثاني للمعرفة، بشرط أن يكون صحيحاً موافقاً لما ثبتت صحته من أدلة النقل، لأن العقل لا يستطيع إدراك القضايا الغيبية خاصة ما جاء منها متصلًا بالذات الإلهية وصفاتها، لأن إدراك حقائق هذه الأمور بالعقل المعزول عن النص طلب لأمر مستحيل ⁴. ولقد كان من الطبيعي أن يصطدم شيخ الإسلام في بنائه لأسس المعرفة على هذا الشكل مع المذاهب التي تقدم العقل على الشرع كمتأخري المذهب الأشعري أمثال الباقلاني، والغزالي، والرازي، وكذا المعتزلة، والتي بنت معارفها على هذا الأصل، مما حملهم على الغلو في النصوص واعتبارها ظنية لا تفيد اليقين بحال، بل أوجبوا تأويل النصوص إلى ما يوافق العقل كل حسب مذهبه ⁵، لاختلاف الناس في العلم بالشيء بخلاف النقل لأنهم بنوا معرفتهم على فرضية تعارض العقل مع النقل، فيقرر أسبقية الشرع لثبوته عن الأنبياء فيقول: " والمقصود في هذا المقام أنه يتمتع بتقديم العقل على الشرع، وهو المطلوب... ونحن لم ندع أن أدلة العقل باطلة، ولا أنه ما به يعلم صحة السمع باطل، ولكن ذكرنا أنه يتمتع معارضة الشرع بالعقل وتقديمه عليه... [ثم يقول]: " إن مسمى الدليل العقلي -عندما يطلق هذا اللفظ- جنس تحته أنواع فمنها ما هو حق، ومنها ما هو باطل باتفاق

¹ طه جابر العلواني: ابن تيمية وإسلامية المعرفة، ط2 (دب، نشر الدار العالمية للكتاب الإسلامي، 1415هـ-1995م) ص82.

² ابن تيمية: درء تعارض النقل والعقل، ج5، ص276.

³ ابن تيمية: نقض المنطق، ص24.

⁴ محمد السيد الجليلند: ابن تيمية وقضية التأويل ط3 (د، ب: مكتبات عكاظ 1403هـ-1883م) [مقدمة ط2].

⁵ كريمة بن حباب الله: منهج بن تيمية في الرد على النصارى، ص63-64.

العقلاء"¹. وبناء على ذلك يقيد حجية الدليل العقلي بشرط الصحة، فهو إذا لا يلغي للعقل دوره كما يفهمه البعض، بل يعترض على من يقدم العقل على الشرع ويجعله حاكماً على نصوص الأنبياء المعصومين²، كما لا يرى تعارضاً بين صحيح المنقول وصريح المعقول، وهو يؤكد في مواضع كثيرة من كتبه أنه قد تحقق ذلك بنفسه، أن تبين له بعد استقصاء كبير أن المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط، وما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها، وقد تأكد ذلك في مسائل الأصول الكبار كمسائل التوحيد والصفات، ومسائل القدر والنبوت والمعاد وغير ذلك³، كما لم تنشأ لديه مشكلة التأويل لتتطلب حلاً لها، ولم ير أن يقوم منهجه في البحث للوصول إلى الحق على التأويل الذي أمعن فيه غيره من المعتزلة والفلاسفة وغيرهم⁴.

ب- المنطق اليوناني:

اختلف موقف المسلمين من المنطق إلى موقفين، بين راد له وناظر لحرمة، وبين الأخذ به مع التعديل فيه، وفي استخدام الإصطلاحات المنطقية في الأحكام الشرعية، وفي حرمتها يقول ابن الصلاح: إنه "من المنكرات المستبشعة والرقاعات المستحدثة، وليس بالأحكام الشرعية افتقار إلى المنطق أصلاً"⁵. وظهر على إثر ذلك الكلام في المنطق هل يجوز الإشتغال به أو لا يجوز؟ وتمايز الجواب بين موقفين:

📖 يرى أن المنطق الأرسططاليسي من علوم اليهود والنصارى ولا يجوز الإشتغال بعلوم هؤلاء.

📖 يرى [أن القول بتحريم المنطق لاشتغال اليهود والنصارى به قول خاطيء لأن معنى هذا تحريم الطب وتحريم الأكل والشرب، لأن هؤلاء يشتغلون بها، وإنما العلة في تحريمه هو أنه إذا كان ممزوجاً بالهيات الفلاسفة المخالفة لعقائد المسلمين يخشى على المشتغل به من تمكين تلك العقائد الفلسفية فيه فيؤدي به إلى الإبداع - كما هو عند المعتزلة - أو الكفر - كما هو عند الفلاسفة - ولم

¹ ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص191.

² المصدر نفسه، ج5، ص206.

³ ابن تيمية: موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، ج1، ص122-123، وكريمة بن حاب الله: منهج بن تيمية في الرد على النصارى، ص70.

⁴ محمد يوسف موسى: ابن تيمية، ط2 (بيروت: العصر الحديث للنشر والتوزيع 1408هـ-1988م) ص132.

⁵ ابن الصلاح: فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والعقائد (القاهرة 1348) نقلاً عن سامي النشار: مناهج البحث، ص182-183.

يعد تحريم المنطق يتمثل في الحرمة الشرعية بل نحى وجهة جديدة على يد ابن تيمية، وأخذ الهجوم عليه يتخذ شكل النقد المنهجي كعلم ويقوم على أسس منطقية، والإستدلال على بطلانه ليس فقط بالمنقول بل بالدلائل العقلية¹، ولإن قوبل المنطق اليوناني بالرفض من طرف معظم العلماء المسلمين، إلا أن مظاهر التأثير به بدت مع مطلع القرن الخامس حين مزج المتأخرون من علماء الأصول والمتكلمين المنطق اليوناني بأصول المسلمين، وكان ذلك على يد الغزالي. ومنذ ذلك الحين أخذ المصنفون - ممن تأثروا بمبادئه- يفردون في أول كتبهم مبحثا خاصا بالمقدمات الكلامية، يلخصون فيها منطق أرسطو عن طريق الشراح المسلمين، وكانت أكثر المباحث تأثرا بالمنطق اليوناني هي مباحث الألفاظ، أما القياس فقد حافظ على أصالته وبقي بمنى عن التأثير بالمنطق الأرسطي².

📖 وظف أصحاب الردود الإسلامية علم الكلام في دراسة الأديان، وقد بدت آلياته الإستدلالية بشكل غزير، خاصة في باب المواقف الكلامية في معظم النصوص الردية، والمثير للإنتباه أن تأثر المسلمين بفن المنطق لم يكن نقلا حرفيا، بل كان مبنيا على التدقيق والتمحيص للفرز بين المقبول منه مما كان أدلة عقلية صحيحة، والمردود منه مما كان أدلة فاسدة في مقدماتها فينتج نتائج فاسدة، أولتعارضه مع الحقائق العلمية كوصف المنطق بأنه منتهى العلم ومن لا يأخذ به ليس بعالم، وأنه آلة تعصم الدهن من أن يزل. فكان المنطق موضع نقد ورد لجملة من قضاياها من طرف المتكلمين المسلمين. وكان الغرض من توظيفه في باب الأدلة العقلية للضرورة التبليغية للدعوة لدين الإسلام، ونشره بين الناس. ولتعلق هم أصحاب الأديان بهذا الطريق، أجاز المسلمون توظيفة كوسيلة لبيان فساد دينهم، ثم الانتقال بهم إلى الأدلة العقلية، ومع هذا لم يخلو الأمر من زلل بعض المتكلمين، وتأثرهم بطرق اليونان في الإستدلال بأدلة فاسدة حتى في الإستدلال على العقائد الإسلامية، واعتبرها جمهور المتكلمين أدلة سفسطائية لا تنتهي إلى نتائج صحيحة لما فيها من اللبس والإلتواء، فحملوا على المنطق وأبطلوه.

إن أهم سبب دفع العلماء وعلى رأسهم ابن تيمية إلى رفض المنطق، هو كون المسلم في غنى عنه لما في

¹ سامي النشار: مناهج البحث، ص 183-184.

² المرجع نفسه، ص 90.

القرآن من أدلة يقينية مبنية على مقدمات واضحة يدركها العام والخاص من الناس، لذلك وصفت بأنها أدلة طبيعية توصل إلى النتائج بأيسر الطرق، بخلاف طرق هذا الفن التي وصفت بأنها معقدة وكثيرة الحشو لبناء النتائج على مقدمات صعبة يكون الانتقال فيها من الكلي إلى الجزئي، ومن المشاهد إلى المجرد، مما يتطلب من طالب الحقيقة إتقانه لهذه الطرق، إضافة لمخاطرها لأنها تفيد علما مجردا لا علاقة له بالواقع. إلا أن أصحاب الردود لم يرو بأسا في الأخذ بهذا المنهج في حوار أصحاب الأديان لارتياحهم هذا الطريق، مع اشتراط التدقيق في جنس أدلته وانتقاء الأدلة الصحيحة التي توافق العقل، تتفق مع أدلة الشرع، لهذا قيل بأن المسلمين بنوا لهم منهجا يختلف عن طرق اليونان، وإن كانوا استفادوا من هذا العلم في بعض المسائل، دون أن ننسى المصادر الأصلية التي استمد منها المسلمون طرق الاستدلال في علم الكلام، خاصة القرآن وعلم أصول الفقه. ولئن كان أصحاب الردود اختاروا هذا المنهج في باب الأدلة العقلية، فإنهم اختطوا لهم طريقا يكشف عن تقيدهم بالموضوعية، والأمانة في نقل آراء الخصم قبل دحضها، فاتسمت دراستهم لهذا الجانب بالعلمية من خلال عملية العرض للعقائد النصرانية، والشعائر التعبدية، إضافة إلى أن هذا النقل لم يكن مجرد محاولة لحصر أقوالهم من أجل الرد عليها من المنظور الإسلامي، وتقليب مسأله على وجوهها الكلامية، بل إن هذا العمل يتجاوزها إلى خلفيات ضمنية تسعى نحو "الدراسة الاجتماعية الثقافية، والخلقية القيمة للنصارى التاريخيين. ولهذا الأهمية يمكن أن نتناول هذا الجانب في النقاط التالية:

المطلب الرابع: عرض الصيغ اللاهوتية المسيحية

عرض التصور الإسلامي للعقيدة المسيحية خلال جملة الردود التي تمثل عينة لهذه الدراسة هو محاولة لعكس مدى وفاء الفكر الإسلامي للموضوعية العلمية، ومدى فهمه لعقائد الطرف المقابل، باعتبارها العائق الديني الذي ظل سببا لنشوء المواقف الإعتراضية، ليتسنى لنا وضع أيدينا على الحواجز الحقيقية التي تظل حجرة عثرة بين المفهوم الإسلامي للتوحيد، والمفهوم المسيحي للتوحيد في التثليث.

و الوقوف على معتقد الطرف المقابل كما يتصوره صاحبه سواء كان أقوال النصارى أو آراءهم ومؤلفات علمائهم، هو طريقة استدلالية لأنها تنطلق من المعارف التي هي محل دراسة وبحث، ثم تأتي عملية النقد المنهجي التي تبحث في تفاصيل ما يعرض سواء كان في تاريخه، أو المقارنة بين أجزاءه، أو

الملاحظة، والإستنتاج، وهو عمل ذهني يبحث عن تدعيم المواقف بالأدلة المقنعة.

و من هذا المنطلق يكشف ابن تيمية عن التزامه بهذا المنهج في اعتماد الدراسة التاريخية لمعرفة أحوال النصارى من خلال كتبهم، وتعويله على وجه الخصوص على كتاب ابن البطريق (كتاب التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق) في عرض معتقدات النصارى، رغم معرفته التفصيلية بتاريخهم وأصولهم، وفرقهم ومذاهبهم، وهذا عرضا لجل الأغراض من خلال هذا الكتاب كأداة استدلالية على الخصم يضيفها إلى باقي الوسائل المستخدمة في عملية الحوار الموضوعي، فينقل عنه أقواله في مذهب الملكية كما ينقل عنه أقوال الفرق الأخرى من النسطورية واليعقوبية، لأن ابن البطريق كان يسجل مواقفه الإعتراضية عليها، بناء على أقوالهم التي أثبتتها في كتابه باعتباره ملكي المذهب، فجاء تعليق ابن تيمية في ختام ما نقله من صفحات هذا الكتاب قوله: "فهذا كلام سعيد بن البطريق الذي قرر به دين النصارى، وفيه من الباطل ما يطول وصفه، لكن نذكر من ذلك وجوها"¹.

كما لا تنسى رسالة الحسن ابن أيوب التي أرسلها إلى أخيه وخص فيها مخاطبة النسطورية دون غيرهم مما يدل أن أخاه مازال منهم، وأنه بالتالي كان نسطوريا. إلا أنه مع رفضه لمقالاتهم جميعا يرى أن اليعاقبة منطقيون مع أنفسهم أكثر من الملكية والنسطورية².

و هذا يعطي لنا وجه الخلفية الدينية المذهبية التي تبني عليها ردود الفكر الإسلامي في مواقفه من دين النصارى، وقد أفرز عددا من الفرق المتباينة في الإلهيات النصرانية، وأن هذه المعارف التي تبحث في نشأة الأفكار ونسبتها إلى أصحابها هي معارف خاصة بالطرف الآخر، وسيكون أكثر دقة وحرصا في نقل أخبارها كما هي دون مزايدة باعتبار المواقف الإعتراضية بين فرقة وأخرى، فكان ذلك من معارف الخصم التي نقلت منه استنادا على أقواله.

و يعتبر هذا العمل الدقيق منهجا متقدما يبحث أكثر عن الإستقلال من الأفكار المسبقة، والإقتراب أكثر من الموضوعية المجردة ليتسنى بعد ذلك الحكم على الخصم بعدل.

¹ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج4، ص 270 وانظر: محمد الفاضل، منهج ابن تيمية ورحمة الله الهندي.

² الشرفي: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص 149.

و عرض الصيغ اللاهوتية المسيحية من خلال هذا المبحث، هو نقل لها كما يتصورها أصحابها من خلال قراءة إنشائية لأهم العقائد المكونة لأصول هذه الديانة، وهذا العرض يعطي عملية النقد الردية مصداقية كبيرة باعتبار فساد أنساق هذه العقيدة سواء من الناحية العقلية أو النقلية، ونعرض لهذا الشكل الذي حرص أصحاب الردود على استفتاح ردودهم به ضمن أغراضه قبل إدراج مواقفهم الردية من خلال المطالبين التاليين وهما:

📖 عرض الصيغ اللاهوتية للتثليث.

📖 عرض الصيغ اللاهوتية للمسيحولوجيا.

1- عرض الصيغ اللاهوتية للتثليث:

أهم ما كان مثار انتباه أصحاب الردود في عرض عقيدة النصارى في التثليث، هو حرصهم على نقل مفهوم النصارى للإله، وبيان الدافع للقول بأن " الله جوهرًا، وأنه ثالث ثلاثة، وعنوا بكونه جوهرًا أنه أصل للأقانيم، والأقانيم عندهم ثلاثة: الوجود والحياة والعلم. ثم يعبرون عن الوجود بالأب، وعن العلم بالكلمة، وقد يسمونه ابنا ويعبرون عن الحياة بروح القدس، ولا يعنون بالكلمة الكلام، فإن الكلام مخلوق عندهم " ¹. و في مناقشة الباقلاني لهذه الدعوى يأتي بأصناف من "قسمة الأشياء المعقولة الموجودة"، لضرورة الحصر بينها لإثبات أن الله جوهرًا على دعوى النصارى ²، ناقلا أقوالهم في ذلك فيعدها صنفا صنفا ثم يأتي عليها بالنقد والرد لأنها لا تليق على ذات الله تعالى وصفاته، لما يترتب عنها من فساد، فيكون القديم حاملا للأعراض ذا حيز وشغل إذا قسمت الأشياء كلها على ضربين: "ضرب فعال شريف قائم بنفسه ليس بعرض، وهو الحامل للأعراض، وضرب آخر ليس قائما بنفسه، ولا فعالا ولا شريفا، وهو العرض" ³، فالله جوهر لضرورة الحصر في هذه القسمة - على حد تعبير النصارى- فيعترض الباقلاني على ذلك إذ ينبغي أن ينكروا أنه جوهرًا نظرا لأن الجوهر لا يعقل "إلا شاغلا متحيزا قابلا للحوادث... فلما لم يجوز أن يكون القديم سبحانه محدثا لم يجوز

¹ الجويني: الإرشاد، ص 47.

² الباقلاني: التمهيد، ص 131.

³ المصدر نفسه، ص 96.

أن يكون جوهرًا"¹.

كما أن الباقلاني يذهب إلى ما يترتب من نتائج كلامية فاسدة اعتبارا بهذه القسمة التي تخضع الله تعالى لتطبيق المقاييس الطبيعية، إذ يرى أنه لا فرق على قياسهم بين أن يكون الله جسما، وبين أن يكون جوهرًا²، للتماثل بينهما في علة الحدوث.

أما عن كلامه عليهم في الأقانيم فيعرض أقوالهم ثم يتبعها بالرد في صيغة جدلية (فإن قالوا... قيل لهم...) ، ويختار العد الرياضي. سبيلا للإستدلال العقلي عليهم في إبطال دعوى التثليث في حصر زعمهم أن الباري سبحانه ثلاثة أقانيم دون قولهم أنه أربعة، وعشرة، وأكثر من ذلك³، فيلزمهم هذه النتائج الفاسدة لضرورة تعدد الذات بتعدد الصفات.

و يبدو أن الباقلاني من خلال طرح أسئلته للنصارى موظفا ضمير المخاطب، وفي صيغته الجدلية (فإن قالوا... قيل لهم....) يركز على محاور أساسية تبحث في طبيعة دعوى التثليث في الأقانيم، وهي على التوالي من خلال قوله:

📖 "لم زعمتم أن الباري سبحانه ثلاثة أقانيم دون أن تقولوا إنه أربعة، وعشرة، وأكثر من ذلك؟"⁴.

📖 "خبروني عن الجوهر العام الجامع للأقانيم الذي هذه الأقانيم له أقانيم: أهو عندكم الأقانيم أم، غيرها؟"⁵.

📖 "خبرونا عن الجوهر الذي هو عندكم غير الأقانيم: أهو مع ذلك مخالف لها أو موافق لها؟"⁶.

📖 كما يبحث الباقلاني في معنى الأقانيم أهي خواص، أم صفات للجوهر، أم أشخاص لأنفسها، أم لجوهر جامع لها؟"⁷.

¹ المصدر السابق، التمهيد، ص97، والجويني: الإرشاد، ص47.

² الشرفي: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص205.

³ الباقلاني: التمهيد (ب) ، ص98.

⁴ المصدر نفسه.

⁵ المصدر نفسه، ص100-101.

⁶ المصدر نفسه، ص103.

⁷ المصدر السابق، التمهيد، ص106-107.

و هو بذلك يحدد أهم المحاور التي دارت حولها الردود الإسلامية، والتي تتلخص في النقاط التالية:

📖 طبيعة الثالوث المسيحي.

📖 تعريفات الجوهر والأقانيم.

📖 علاقة الجوهر بالأقانيم¹.

و على تفصيل الباقلاني في حيثيات اختلاف النصارى في التثليث، فإن القاضي عبد الجبار يجمل بأسلوب تقريرى مواطن اتفاقهم واختلافهم، فعامة النصارى إلا نفر منهم يقول "أن الله تعالى خالق الأشياء، والخالق حي متكلم، وحياته هي الروح التي يسمونها روح القدس، وكلامه هو علم، ومنهم من يقول في الحياة أنها قدرة، وزعموا أن الله وكلمته وقدرته قدماء، وأن الكلمة هي الإبن وهي عندهم المسيح الذي ظهر في الجسد الذي كان في الأرض، ويختلفون في الذي يستحق إسم المسيح، فمنهم من يقول إنه الكلمة والجسم إذا اتحد بعضها ببعض، ومنهم من يزعم أنه الكلمة دون الجسد، ومنهم من يزعم أنه الجسد المحدث، وأن الكلمة صارت جسدا محدثا لما صارت في بطن مريم وظهرت للناس.

... ويزعمون أن هذه الثلاثة هي إله واحد وخالق واحد، وأنها من جوهر واحد"².

و يبدو أن الباقلاني والقاضي عبد الجبار لم يكونا إلا ناقلين لما جاء مثبتا في رد ابن عيسى الوراق³ لاقتران نصيهما بنص الوراق "حتى أن القاضي عبد الجبار اكتفى بنقل نص الوراق بألفاظه تقريبا مع تقديم ما اتفقت عليه الفرق الثلاث على ما اختلفت منه فحسب"⁴. كما أن الأمر لا يمتنع عن اطلاعهما على الردود التي سبقت عصريهما وأخذهما عنها، على أن بعضهم يعتبر الوراق نقلة تجاوزت عهد التردد والبحث لتستقر على عهد وضوح النظرة فيما يخص عرض الصيغ اللاهوتية المسيحية لعقيدتي التثليث والمسيحولوجيا⁵.

لكن هذا لم يمنع من حسم الخلاف بين النصارى في تحديد مفهوم الأقانيم عندهم، وإلا ما الذي

¹ عبد المجيد الشرفي: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص 201.

² عبد الجبار: المغني، ج 5، ص 80..

³ انظر رد الوراق، نقلا عن الشرفي: الفكر الإسلامي، ص 200.

⁴ المصدر نفسه، ص 200.

⁵ الشرفي: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص 205.

يفسر تسجيل ذلك في ردود جاءت بعد رد ابن الوراق وامتدت إلى رد ابن تيمية ومسائلته للنصارى في قوله: "ما الذي أراد المسيح بلفظ الإبن والأب وروح القدس من هذه الأمور التي اختلفتم فيها، لو كان مراده ما ادعيتم من الأقانيم؟"¹.

و الأقانيم -لفظا ومعنى- لا يوجد في كلام أحد من الأنبياء، بل قيل فيها إنها لفظة رومية يفسرونها تارة بالأصل، وتارة بالشخص، وتارة بالذات مع الصفة، ويفسرونها تارة بالخاصة، وتارة بالصفة¹. و على الرغم من وعي ابن تيمية بضرورة ترتب نتائج كلامية فاسدة عن اضطراب النصارى في تحديد معنى الأقانوم والتي سجلها عليهم في رده من خلال مناقشة دعوى الأقبونية، إلا أن ذلك لا يجللهم من فساد القول بالتثليث، فيحصى من اللوازم الكلامية المترتبة عن هذه الدعوى للطوائف كلها -اليعقوبية والنسطورية والملكية عددا من النتائج الفاسدة منها:

- تناقض النصارى في دعوى الأقانيم الثلاثة، الأب والإبن وروح القدس، فتقول إن الله ثالث ثلاثة، وتقول عن المسيح إنه الله، وتقول إنه ابن الله، مع ما يتفقون عليه من اتحاد اللاهوت بالناسوت، وأن المتحد هو الكلمة، وهم متفقون على عقيدة إيمانهم التي تتضمن ذلك،².

- أن القول بثلاثة أقانيم تقتضي لوازمه الكلامية تعددا في الآلهة، كما يسجل عليهم تناقضا ظاهرا حيث جمعوا بين القول: المسيح هو الله، وهو ابن الله، فإنه إن كان هو الله لم يكن ابن الله³.

- أن علة النصارى في دعوى التثليث أنهم أرادوا تصحيح القول بأن الله موجود حي ناطق أي الذات والنطق والحياة، والثلاثة أسماء هي إله واحد⁴، وهذا الأمر لا يثبت لأن الله موجود، حي، عليم، قدير، متكلم لا تختص صفاته بثلاثة، ولا يعبر عن ثلاثة منها بعبارة لا تدل على ذلك، وهو لفظ:

¹ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج3، ص 164.

² انظر ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج6، ص 34-37 و ص 38-40، وابن تيمية: الجواب الصحيح، ج3، ص 84.

³ انظر في ذلك: ميشال توماس اليسوعي: مدخل إلى العقيدة المسيحية، ص 61-62 ولويس غرويه وجورج قنواني: فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، ج2، ص 289. وانظر:

Masson D et autre: Monothéisme coranique et Monothéisme biblique, preface de Jean Gros Jean, dixième de brower, 2eme ed (1976) p 114.

⁴ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج2، ص 90.

Ehlinger Charle et d'autres: Histoire du christianisme, edition du centurien (Paris : Omprimé engande bretagne, 1982, p 162-163.

الأب والابن وروح القدس، فإن هذه الألفاظ لا تدل على ما فسروها به في لغة أحد من الأمم، ولا يوجد في كلام أحد من الأنبياء، بل إثبات ما ادعوه من التثليث والتعبير عنه بهذه الألفاظ هو مما ابتدعوه لم يدل عليه شرع ولا عقل.¹

فالنصارى لم يثبتوا التثليث بمعقولهم لأنهم يجدون في ذلك نفرة، وقد سجل الباحثون فشلهم في إيجاد صيغة تفسر قولهم وتقرّب مفهومهم للأذهان، مما نحى بهم إلى القول أن "توحيد الثلاثة وتثليث الواحد" سر مكنون لا نطبق أن نفهمه²، بالرغم من دعواهم أن هذا السر ألح إليه العهد القديم وكشفه العهد الجديد. وهذا السر الفائق أي "الله واحد في ثلاثة أقانيم" بقي محجوبا عنهم وقام المسيح بالكشف عن الله في ذاته، إلا أن الإنسان لم يستوعب معنى أقواله إلا بعد أن نزل الروح القدس الذي فتح عيني هذا الإنسان فأدرك أخيرا أن الله واحد في ثلاثة أقانيم، وأن الأقنوم الثاني (يسوع المسيح) ابن الله، هو الذي تجسد وأصبح إنسانا، ومن خلاله نصل إلى الثالث المقدس³. إلا أن الغموض يشوب هذا السر ويبقى غير واضح المعالم، كما أنه يفتقر للأدلة التي تثبت أن المسيح قام بتعليم ذلك، وسنرى هذا الجانب من خلال المواقف الكلامية لأصحاب الردود والتي تطيح بأسس الإلهيات النصرانية.

و لم يبق خيار أمام النصارى في الإستدلال على دعوى التثليث، والقول بالأقانيم سوى الشرع، فهل كانت النصوص المقدسة سندا لهذه الدعوى؟.

يبدو أن أصحاب الردود متفقون على القول بأن النصارى تبرر قولها في دعوى التثليث والأقانيم بما جاء عن متى من قول المسيح: [سيروا في البلاد وعمدوا الناس باسم الأب والابن وروح القدس]

و قد اجتمعوا على القول بفساد تأول النصارى لما جاء عن المسيح، فيقول الباقلاني: " إن النصارى لم تنقل التثليث فيفسد نقلها، وإنما تأولته واستدلّت عليه عند أنفسها، وضربت للحلول

¹ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج2، ص 91.

² انظر في ذلك الأب منير حوام: المسيح في الفكر الإسلامي الحديث وفي المسيحية، ص275، وميشال توماس اليسوعي: مدخل إلى العقيدة المسيحية ص 65، والعثماني محمد تقي: ما هي النصرانية د.ط (كراتشي: دار العلوم 1983م) ص 45-46.

³ المصدر نفسه، المسيح في الفكر الإسلامي الحديث وفي المسيحية، ص196.

والإتحاد والجوهر والأقانيم الأمثال، وغلطت وأخطأت في اجتهادها وتأويلها " ¹.

و يرى القاضي عبد الجبار خطأ النصارى في فهم نصوص الإنجيل وتأولها، وتجاوزها في تأويل التوراة ونصوص الأنبياء، بل حتى نصوص القرآن للإستدلال على التثليث، حتى أنه " بلغ الجهل بالنصارى في بدعهم هذه أنهم يقصدون إلى ألفاظ في التوراة وفي كتب الأنبياء متحملة، يحملونها على ظنونهم السيئة وبدعهم هذه الفاحشة، فيقولون: إنما أراد إبراهيم وموسى وهارون وسائر الأنبياء، وهو ما أردناه من أن الله ثالث ثلاثة، وأن الأرباب جماعة وأن الله يصعد ويتزل ويولد ويقتل " ².

و هذا ما عناه بن تيمية في تكلف النصارى تأويل نصوص الكتب تأويلا فاسدا، وتحميل الألفاظ ما تنوء به العبارات في إسناد القول بأن الله أب، وابن، وروح القدس إلى الشرع، فقد " زعموا أن الكتب الإلهية نطقت بذلك، ثم تكلفوا لما ظنوه مدلول الكتب، طريقا عقلية فسروه بها تفسيراً ظنوه جائزا في العقل، ولهذا نجد النصارى لا يلجؤون في التثليث، والإتحاد، والحلول، إلا إلى الشرع والكتب " ³.

إن أهم ما يلفت الإنتباه في عرض أصحاب الردود لأهم القضايا المتعلقة بعقيدة التثليث المسيحية هو حرصهم على نقل مفهوم النصارى في الإله من خلال أقوالهم. و من خلال تفحص تفاصيل هذا العرض أيقنوا أن دعواهم في التثليث، والأقانيم بنوه على مقدمتين فاسدتين، مما ينتج بالضرورة فساد ما يعتقدونه في الإله، وهما:

✘ أن الصيغ الثلاثية المعبر بها عن الإله مغلوطة ولا تتفق مع مبادئ العقل.

2- أنها لا تستند إلى دليل شرعي سوى ما تأولوه تأويلا فاسدا لما جاء من قول المسيح عن متى: [إذهبوا إلى جميع العالم وعمدوهم باسم الأب والإبن وروح القدس، وعلموهم أن يحفظوا جميع ما أوصيكم به].

✘ كانت هذه الفكرة التي استخلصها الفكر الإسلامي من خلال عرضه للدين المسيحي قد

بينت الفوارق الموضوعية التي تضع التصورين الإسلامي والمسيحي في التوحيد على طرفي نقيض.

¹الباقلائي: التمهيد (ب) ، ص194

² عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة (ب) ، ص 115.

³ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج2، ص91.

فكان ذلك مدعاة لبناء الجانب النقدي الذي مثلته الردود الإسلامية أحسن تمثيل، سواء في دحض الإلهيات النصرانية، أو في نقد الشرائع والنصوص الكتابية، ولما كان المجال التداولي لعلم الكلام أكثر تمثيلاً لعملية التداخل بين المعارف، والذي برز بشكل واضح في الجانب الاستدلالي في باب الأدلة العقلية، لم نعر اهتمامنا للحديث عن النصوص الكتابية التي تعتبر من قبيل الأدلة النقلية وإن كان النقد الذي صاحبها لم يعدم من بعض الأدلة العقلية. وهذا الجانب نعرض له من خلال المواقف الكلامية التي خصصنا لها المبحث الثاني من الفصل الرابع.

إن الدراسة العلمية التي قام بها أصحاب الردود من خلال عملية العرض للعقائد النصرانية أو الشعائر التعبدية، لم تكن مجرد محاولة لحصر أقوالهم من أجل الرد عليها من المنظور الإسلامي، وتقليب مسائلها على وجوهها الكلامية، بل إن هذا العمل يتجاوزها إلى خلفيات ضمنية تسعى نحو "الدراسة الإجتماعية الثقافية، والخلقية القيمة للنصارى التاريخيين.

إن وعي أصحاب الردود بأثر التاريخ في الإنحراف الديني للنصارى، والذي كان سببه الفعل البشري، ما هو إلا انعكاس للمقدس العقدي الذي خرج سلوكيات، وممارسات سلبية تتعارض مع المنطوق العام للنصوص الدالة على التوحيد، فيراه ابن تيمية بعيدين كل البعد عن ذلك "فأين هذا ممن يصور صور المخلوقين في الكنائس ويعظمها ويستشفع بمن صورت على صورته؟"¹ ملمحا إلى تشكل العقائد النصرانية وتطورها التاريخي. ليكشف عن المكون الإجتماعي الثقافي والأخلاقي عن تصورهم للإله.

2- عرض عقيدة المسيحيولوجيا:

تمثل عقيدة التجسد الحقيقية الرئيسية في الإيمان المسيحي، وعليه يعتمد كل بناء اللاهوت المسيحي، وقد أخذ علم اللاهوت المسيحي في هذه المسألة فلسفة "سر الله" الذي ما كان الإنسان بوسعه أن يكشفه وحده، فجاء المسيح وأعلن للإنسان أن الله أب وابن وروح، والإبن صار بشرا، لا ليخلصنا فحسب، بل ليعلن لنا سر الله أيضا، وطبقا لقانون الإيمان النقي يقر: "من أجلنا ومن أجل خلاصنا نزل من السماء وتجسد...". فلقد تجسد الإبن ليكشف الأب للإنسان، فإن "الإبن الوحيد

¹ المصدر السابق، الجواب الصحيح، ج1، ص 349.

الذي في حزن الأب " قد " أخبر عنه " (يو18/1). فيسوع المسيح قد أتى ليعلن للإنسان من هو الله في سره وحقيقته¹. وإذا كان المسيح نفسه أعلن من هو الله، فإن الإنسان تبقى غايته هو معرفة جوهر الله، وإن لن يصل إلى المعرفة الكاملة، وهو في ذلك إلى جانب المعرفة العقلية يختبر معارف أخرى، روحية ووجدانية وتصوفية². لهذا وجد العقل مرتعا للصيغ البشرية في فهم وتقريب سر الله، ولا تزال الجهود المسيحية مستمرة في استكشاف الحقائق المتعلقة بالطبيعة الإلهية.

و على اختلاف الصيغ اللاهوتية في الكشف عن أبعاد السر الإلهي وتوسع علم اللاهوت في فلسفة التجسد والخلاص، إلا أن هذا الإيمان لقي العنت الكبير من طرف المتكلمين المسلمين، لما عابوه على النصارى من اعتقادهم في التشبيه، ودعوى البنوة لله. فكانت ردودهم مناهضة لدعوى التجسد الإلهي في البشر، وهذا يكشف عن أهمية هذا الغرض في الحوار الديني الإسلامي المسيحي، لأنه منشأ القول بثلاثة أقانيم، أب وابن وروح قدس.

كما عاجلت عقائد مترتبة عن دعوى التجسد، كالصلب والقيامة والفداء، وهو ما عرف في علم اللاهوت المسيحي بمصطلح المسيحولوجيا.

التجسد:

الترمز أصحاب الردود بعرض أقوال النصارى في المسيحولوجيا قبل الرد عليها، وما أثار انتباههم في تتبع الأقوال اختلاف النصارى في ذكر معنى الإتحاد، مما شكل صعوبة أمام أصحاب الردود في تحصيل مذهبهم، فكان السعي إلى الموضوعية والإجتهد لوضع هذا الغرض في صورة مقربة للمفهوم قد فرض الفصل بين ما اتفق عليه النصارى وما اختلفوا فيه. كما ألزم هذا السبب أصحاب الردود أثناء عرضهم للمسيحولوجيا نسبة الأقوال إلى فرقها حيناً وفي الحين الآخر استعملوا صيغ عامة قد تصعب الأمر في معرفة قائلها، من مثل قولهم: وقال بعضهم، ومنهم من قال، وزعمت النصارى... وغيرها.

¹ الأب فاضل سیداروس: سر الله الثالث اظلاًحد، ص14-17.

² المصدر نفسه، ص23.

فينقل الباقلاني هذا الاختلاف في: "عباراتهم عن معنى الإتحاد، فقال منهم: معنى الإتحاد أن الكلمة التي هي الإبن حلت جسد المسيح عليه السلام، وقالت طائفة أخرى وهم اليعاقبة، وكثير منهم: إن الإتحاد هو اختلاط وامتزاج وزعمت اليعقوبية أن كلمة الله انقلبت لحما ودما بالإتحاد"¹.

" واختلفوا في معنى ظهور الكلمة في الهيكل وادراعها له وإظهار التدبير عليه، فقال أكثرهم: معنى ذلك أنها حلتها ومازجته واختلطت به اختلاط الخمر واللبن بالماء عند امتزاجهما. وقال قوم منهم: إن ظهور الكلمة في الجسد واتحادها به ليس على معنى المزاج والإختلاط، ولكن على سبيل ظهور صورة الإنسان في المرآة، والأجسام الصقيلة النقية عند مقابلتها من غير حلول صورة الإنسان في المرآة وكظهور نقش الخاتم وكل طابع في الشمع والطين، وكل ذي [لين] قابل للطبع من الأجسام من غير حلول نقش الخاتم والرسم في الشمع والطين والتراب. وقال بعضهم: أقول إن الكلمة اتحدت بجسد المسيح عليه السلام على معنى أنها حلتها من غير مماسة ولا مازجة ولا مخالطة كما أقول إن الله سبحانه حال في السماء وليس بمماس لها ولا مخالط، وكما أقول إن العقل جوهر حال في النفس، وهو مع ذلك غير مخالط للنفس ولا مماس لها"².

و إذا كان الباقلاني في عرضه للعقيدة المسيحية قد اختار نسبة الأقوال إلى فرقها في بعض المواضع دون غيرها، فإن القاضي عبد الجبار يركز على الإستشهاد بنص الأمانة الذي يجتمع عليه النصارى فيستخلص منه أهم عقائدهم في الإتحاد ويحملها في قوله: " فإن هذه الطوائف الثلاث من الملكية واليعقوبية، والنسطورية لا يختلفون في أن المسيح عيسى ابن مريم ليس بعبد صالح، ولا نبي، ولا برسول، وأنه إله في الحقيقة، والله في الحقيقة، وأنه خلق السموات، والأرض، والملائكة والنبيين، وأنه هو الذي أرسل الرسل، وأظهر على أيديهم المعجزات.

و أن الذي هو ابن نزل من السماء وتجسم (كذا) من روح القدس ومن مريم البتول وصار هو ابنها إلهًا واحدًا، ومسمى واحدًا، وخالقًا واحدًا، ورازقًا واحدًا، وحبلت به مريم، ووولدتها، وأخذ، وصلب وألم، ومات، ودفن، وقام بعد ثلاثة أيام، وصعد إلى السماء، وجلس عن يمين أبيه. فحكي

¹ الباقلاني: التمهيد (ب)، ص 107-108.

² المصدر نفسه: ص 107-108.

قولهم في أن المسيح هو الله، وأن الله ثالث ثلاثة¹.

و يستعجب عبد الجبار من اختلاف النصارى بعد اتفاقهم في أمر الإتحاد، فهو " حادث صار المسيح به مسيحا... فقال بعضهم: إن الكلمة اتحدت بذلك الإنسان على طريق الإمتزاج، وقال بعضهم: اتخذته هيكلًا ومحلا، وقال بعضهم: حلت فيه... هذه مذاهب من لم يجعل الكلمة والجسد شيئًا واحدا. فأما اليعقوبية فإنها قالت: إن الجوهرين صاروا جوهرًا واحدًا.

و حكى عن بعضهم في الإتحاد أنه بمعنى المشيئة، لا أن الذاتين اتحدتا في الحقيقة، واختلفوا في ذلك من وجه آخر، فذهب بعضهم إلى أن الجوهر العام اتحد بالإنسان الكلي، وقال بعضهم اتحد بإنسان شخصي...².

أما ابن تيمية فنراه مهتمًا بإحصاء أقوال العلماء في المسيحولوجيا النصرانية إذ يرى ذلك من باب إنصاف الخصم فيقول: " فهذا نقل طائفة من نظار المسلمين، وهذا قول لمن قاله من النصارى، وفيه ما هو مخالف لصريح أمانتهم، وما عليه جمهورهم مثل قولهم: إنهم لا يسمون العلم قبل تدرعه بالمسيح ابنا، بل المسيح مع ما تدرع به ابن الله، فإن هذا خلاف ما عليه فرق النصارى من الملكانية واليعقوبية والنسطورية، وخلاف ما تضمنته أمانتهم، إذ صرحوا فيها بأن الكلمة ابن قديم أزلي مولود قبل الدهور وهذا صفة اللاهوت عندهم، فيها أشياء يقوها بعض النصارى لا كلهم³.

إن هذا الإختلاف الذي عرض لأصحاب الردود قد شكل صعوبة في ضبط مذهبهم، كما كان عائقًا لنسبة الأقوال لأصحابها.

و لم يكن ابن تيمية بعيدا عن عمل القاضي عبد الجبار إذ يخصي عليهم ما اتفقوا عليه من خلال نص الأمانة الذي وضعوه فالنصارى "متفقون على أن المتحد بالمسيح والحال فيه هو أقنوم الكلمة، وهو الذي يسمونه الإبن دون الأب".

"و هم يقولون: إن المسيح إله خلق السموات والأرض لاتحاد ناسوته بهذا الإبن المولود قبل كل

¹ القاضي عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ص 91-92.

² القاضي عبد الجبار: المعنى، ص 83.

³ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج 2، ص 309.

الدهور، المساوي الأب في الجوهر"¹.

"و النصارى يدعون أن اسم المسيح اسم اللاهوت والناسوت، وأنه إله تام وإنسان تام، وهذا يمتنع شرعا وعقلا، ثم يصفونه بالصفات المتناقضة، يصفونه بأن طائفة من شرار اليهود، وضعوا الشوك على رأسه وبصقوا في وجهه وأهانوه وصلبوه، وفعلوا به ما لا يفعل بأخس الناس، ويقولون مع هذا إنه رب السموات والأرض وما بينهما"².

"و يقولون أيضا: إنه اتحد بالمسيح وأنه صعد إلى السماء، وجلس عن يمين الأب، وعندهم أن اللاهوت منذ اتحد بالناسوت لم يفارقه، بل لما صعد إلى السماء وجلس عن يمين الأب، كان الصاعد عندهم هو المسيح، الذي هو ناسوت ولاهوت، إله تام وإنسان تام، فهم لا يقولون: إن الجالس عن يمين الأب هو الناسوت فقط، بل اللاهوت المتحد بالناسوت جلس عن يمين اللاهوت، فأبي تبقيض وتجزئة أبلغ من هذا"³.

أما ما اختلفت فيه النصارى فكان ذلك مثار خصوماتهم وتناقض أقوالهم فلم ير فيه ابن تيمية إلا اعترافا بترك دين المسيح إذ يقول: "كل فريق منهم يكفر الآخر، إذ كانوا ليسوا على مقالة تلقوها عن المسيح والحواريين، بل هي مقالات ابتدعتها من ابتدعتها منهم، فضلوا بها وأضلوا"⁴.

كما قال تعالى: (قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ ٧٧) [المائدة: 77].

و من المفارقات التي يلفت إليها ابن تيمية كما أخذ على النصارى من خلال هذا العرض الذي يصور خالقهم أنهم: "يشبهون المخلوق بالخالق في صفات الكمال المختصة بالخالق التي ليس له فيها مثل، كقولهم أن المسيح هو الله، وابن الله"⁵.

و هم أيضا "يصفون اللاهوت بصفات النقص التي يجب تزويه الرب عنها، ويسبون الله سبا ما

¹ المصدر السابق، الجواب الصحيح، ج2، ص 158.

² المصدر نفسه، ج2، ص 69.

³ المصدر نفسه، ج2، ص 158.

⁴ المصدر نفسه، ج3، ص 125.

⁵ المصدر نفسه، ج2، ص 52.

سبه إياه أحد من البشر"¹، وذلك بدعواهم لله ولدا. فالمقارنة بين الإسلام والمسيحية في التوحيد تفضي إلى وجود هوة كبيرة تطيح بكل دعوى للقول بتقارب الدينين أو المقابلة بينهما. إن أهم ما نستخلصه من عرض أصحاب الردود هو رفض دعوى النصارى اعتبار المسيح إلهًا، وهو طعن في أصل عقيدة النصارى، وهذا الموقف كان حافزا نشط الردود الإسلامية، فالفكر الإسلامي يرفض دعوى تأليه الإنسان، ويثبت صفات الكمال لله وتزيهه عن الشبه والتجسيم، وهي المفارقة التي تفصل بين التوحيد والشرك. و عن تقاسيم اختلاف النصارى في طبيعة التجسد متى حصل؟، وكيف كان؟، عرضت الردود هذه المسألة من خلال الفرق الكبرى الثلاثة الملكية واليعقوبية والنسطورية لأنها تمثل النسبة الكبرى من النصارى، كما تعبر عن الفكر الكنسي الرسمي وهي على التوالي:

أ- المسيحولوجيا الملكية:

جاء عرض الباقلاني للمسيحولوجيا الملكية مركزا على تعريف الإتحاد إلا أنه كان أقل دقة فعمم في مواطن، كنسبة بعض المذاهب إلى الروم، وهم يقولون في: " معنى اتحاد الكلمة بالجدس أن الإثنين صاروا واحدا، وصارت الكثرة قلة، وصارت الكلمة وما اتحدت به واحدا، وكان هذا الواحد بالإتحاد اثنين قبل ذلك"².

على حين كان أكثر دقة في بيان المتحد به حيال هذا العرض فهم يزعمون أن "الإبن إنما اتحد بالإنسان الكلي، وهو الجوهر الجامع لسائر أشخاص الناس، لكي يخلص الجوهر الجامع لسائر الناس من المعصية، وهو إذا اتحد بالإنسان الكلي صار معه واحدا"³.

و ينبغي أن نشير إلى عمل الوراق الذي يبقى له الفضل على الباقلاني في سبقه للإشارة إلى اختلاف النصارى في وصف المتحد، وليس من المستبعد أخذ القاضي عبد الجبار عنه في هذه المسألة⁴، التي جاءت خالية من نسبة القول إلى فرقة بعينها، فجاء عرضه مسندا إلى صيغ عامة على

¹ المصدر نفسه..

² الباقلاني: التمهيد، ص 109.

³ المصدر نفسه، ص 113.

⁴ عبد المجيد الشرفي: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص 290.

الشكل التالي:

" وحكى عن بعضهم في الإتحاد أنه بمعنى المشيئة لا أن الذاتين اتحدا في الحقيقة¹، وقولهم ينقسم إلى ثلاثة أوجه " أحدهما أن مشيئتهما متغايرة لكن يجب أن يتفقا في المشيئة، وثانيها أن مشيئة اللاهوت هي مشيئة الناسوت، وثالثها أن مشيئة الناسوت هي مشيئة اللاهوت². " واختلّفوا في ذلك من وجه آخر، فذهب بعضهم إلى أن الجوهر العام اتحد بالإنسان الكلي ليخلص الكل، وقال بعضهم: اتحد بالإنسان الجزئي ليخلص الجزء³، فمن قال في الإتحاد: إن الجوهرين صاروا جوهرًا واحدًا، والمحدث صار قديمًا، قال في المسيح إنه قديم. ومن قال في معنى الإتحاد بالوجه الآخر، قال في المسيح إنه لاهوت وناسوت⁴.

أما ابن تيمية في تعريفه بفرقة الملكية فهو يهتم بالحدود الجغرافية لتواجدها إذ يعتبرها أعظم فرق النصارى، ومذهب عامة أهل مملكة النصارى حاشا النوبة والحبشة، ومذهب جميع نصارى افريقية، وصقلية والأندلس وجمهور الشام.

و قولهم "أن الله -تعالى الله عن قولهم- ثلاثة أشياء، أب وابن وروح القدس كلها لم تنزل، وأن عيسى إله تام كله وإنسان تام ليس أحدهما غير الآخر، وأن الإنسان منه هو الذي صلب وقتل، وأن الإله منه لم ينله شيء من ذلك، وأن مريم ولدت الإله والإنسان، وأنهما معا شيء واحد ابن الله تعالى الله عن كفرهم⁵.

📖 فالإتحاد على مذهب الملكية صير اللاهوت والناسوت واحدًا، وصارت الكثرة قلة⁶.

📖 أن المسيح جوهران أقنوم واحد أو شخص واحد لا تعدد فيه، كما حكى عن بعضهم أنه أقنومان جوهر واحد⁷.

¹ القاضي عبد الجبار: المغني، ج5، ص83.

² المصدر نفسه.

³ المصدر نفسه، ج5، ص83-84.

⁴ المصدر نفسه، ج5، ص84.

⁵ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج2، ص312.

⁶ المصدر نفسه، ج2، ص311.

⁷ المصدر نفسه، ج2، ص310 وج3، ص128.

📖 أن مريم ولدت إلهًا ومسيحًا واحدًا أقنوماً واحداً¹.

📖 أن الإله ولد ولم يصب

ب- المسيحولوجيا النسطورية:

لم تكن المسيحولوجيا النسطورية بمنى عن استنكار أصحاب الردود في دعوى تجسد اللاهوت في الناسوت، حتى وإن بررت الموقف بالقول أن المسيح طبيعتين أقنومين بعد تجسده بالجسد، وأن المسيح شخصان وطبيعتان لهما مشيئة واحدة.

إذ قولها لا يتعد عن قول سابقتها من الملكية على اعتبار أن التجسد وقع ولا يفرق في ذلك سوى أن المسيح أقنوماً واحداً عند الفرقة الأولى وأن له أقنومين لهما إرادة واحدة ومشيئة واحدة عند الفرقة الثانية.

على أن الخلاف الذي يطفو على سطح هذه الدعوى هو من وقفت عليه الولادة والصلب أهو المسيح بكامله كما ترى الملكية، أم ناسوت المسيح فقط كما يذهب إلى ذلك النساطرة².

و حسب عرض الباقلاني فإن: "زعم كثير منهم أعني اليعقوبية والنسطورية، أن اتحاد الكلمة بالناسوت اختلاط وامتزاج كاختلاط الماء وامتزاجه بالخمير واللبن إذا صب فيهما ومزج بهما، [وزعم غيرهم]."

أن معنى اتحاد الكلمة بالناسوت الذي هو الجسد هو اتخاذها له هيكلًا ومحلًا وتديرها الأشياء عليه وظهورها فيه دون غيره³.

إن هذا العرض لصيغ المسيحولوجيا يشير إلى موقفين، أحدهما يقول باختلاط الطبيعتين حتى صارتا أقنوماً واحداً طبيعة واحدة ومشيئة واحدة، وهذا القول ينسب لليعقوبية، والثاني أن اللاهوت اتحد بالناسوت واتخذ هيكلًا ومحلًا فهما أقنومان، ومشيئة اللاهوت مشيئة الناسوت، فهي مشيئة واحدة، وهو قول النساطرة.

¹ المصدر السابق، الجواب الصحيح، ج3، ص 48.

² الشرفي: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص 292.

³ الباقلاني: التمهيد ص108..

و جاءت عبارة القاضي عبد الجبار عن معنى الإتحاد " أن المسيح إله وإنسان ماسح وممسوح اتحدا فصارا مسيحا واحدا، ومعنى اتحدا أنه صار من اثنين واحدا، والمسيح عندهم على الحقيقة جوهران أقنومان، جوهر قديم لم يزل وهو الكلمة التي هي أحد أقانيم الإله، وجوهر محدث كان بعد أن لم يكن وهو يشوع المولود من مريم، وربما جعلوا بدل " اتحدا"، "تجسد" وربما قالوا " تأنس" و"تركب"¹.

"و أن الصلب وقع على المسيح من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته"².

على أن عرض ابن تيمية اتسم بالدقة وتحديد مذهب المسیحولوجيا المسيحية أكثر من غيره من أصحاب الردود، إذ يرى افتراق النساطرة في طبيعة المسيح إلى طوائف:

- منهم من زعم أن الطبيعة الإلهية، والطبيعة الناسية، اختلطا في المسيح الواحد، فهو ذو قوام واحد بطبيعة واحدة، مختلطة من طبيعتين مختلفتين إلهية وناسية وتعبّر عن هذا الإتحاد واختلاط الكلمة، وامتزاجها بالناسوت كاختلاط الماء بالخمير، وامتزاجهما، وكذلك الخمر باللبن، وهي توافق في هذا اليعقوبية³.
- و قال بعضهم: "أن المسيح جوهران أقنومان قديم ومحدث، وأن اتحاده إنما هو المشيئة وأن مشيئتهما واحدة، وإن كانا جوهرين"⁴.
- "أن مريم ولدت المسيح من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته، وهي لم تحمل إلهاً"⁵.
- أن الإله لم يولد ولم يصلب⁶.

فالنسبورية توافق ما ذهب إليه الملكية ولا تحالفها إلا في قولها: "إن مريم لم تلد الإله وإنما ولدت

¹ القاضي عبد الجبار: المغني، ج5، ص83.

² المصدر نفسه، ج5، ص82-83.

³ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج2، ص311، وج3 ص106.

⁴ المصدر نفسه، ج2، ص310-312 وج3 ص106. وتعني النسبورية القول بالجوهريين أن المسيح ذو طبيعتين متباينتين كاملتين تحتفظ كل منهما بخواصها وملكاها التي بها تتحرك وتعمل على أن المسيح مع ذلك واحد، وهذا نتيجة الإتحاد. انظر في ذلك: لويس غرويه وج، فتاوى: فلسفة الفكر الديني، ج2، ص304.

⁵ المصدر نفسه، ج3، ص123.

⁶ المصدر نفسه، ج3، ص45.

الإنسان، وأن الله لم يلد الإنسان وإنما ولد الإله -تعالى الله عن كفرهم-¹.

ج- المسيحولوجيا اليعقوبية:

المسيحولوجيا اليعقوبية أو المونوفيزية لقولها بالطبيعة الواحدة في المسيح، والعقيدة التي لقيت اعتراضاً كبيراً من طرف أصحاب الردود إذ تعتبر هذه الفرقة المسيح هو الله.

ترى المسيحولوجيا اليعقوبية من وجهة نظر الباقلاني أن قولها في أن الإتحاد لا يكون إلا بامتزاج واختلاط فيصير الإثنان واحداً وتنقلب الكلمة لحما ودماً².

و إذا كان الباقلاني قد عرض لمذهب اليعقوبية بإيجاز، فإن القاضي عبد الجبار قد فصل في هذا الشأن فذكر لليعقوبية طوائف:

1- إذ يرى أن أغلبيتهم تعتقد أن "المسيح جوهر واحد إلا أنه جوهرين أحدهما جوهر الإله القديم والآخر جوهر الإنسان اتحداً فصارا جوهرًا واحداً أقنوماً واحداً.

📖 و ربما قال بعضهم طبيعة واحدة...و أن الصلب والقتل وقعا في الجوهر الواحد الكائن من الجوهرين اللذين هما الإله والإنسان، وهو المسيح على الحقيقة وهو الإله وبه حلت الآلام...³.

2- ويرى أن بعضهم " قال إن المسيح جوهر واحد قديم من جهة، محدث من جهة، مولود من جهة، غير مولود من جهة، مصلوب مقتول من جهة، غير مصلوب مقتول من جهة، ومنهم من قال إن القتل والصلب والموت والألم كان على الحيلولة لا على اليقين، وأن الجنس المتحد به لطيف لا تحله الآلام"⁴.

و هذه النسبة للقاضي عبد الجبار تتفق مع الشكل الذي أثبتته ابن تيمية في عرضه لهذه الفرقة، إذ يجعل لليعقوبية أقوالاً مختلفة منها قولهم أن:

📖 الإتحاد هو أن كلمة الله انقلبت لحما ودماً بالإختلاط وهو مذهب بعضهم⁵. وأكثرهم

قد وافق النسطورية -كما أشرنا من قبل- في قولهم إن الإتحاد هو اختلاط وامتزاج كاختلاط الماء

¹ المصدر السابق، ج2، ص 312.

² الباقلاني: التمهيد، ص108.

³ القاضي عبد الجبار: المغني، ج5، ص 83-84.

⁴ المصدر نفسه، ج5، ص 84.

⁵ ابن تيمية: الجواب الصحيح (ب)، ج4، ص83.

بالخمر والخمر باللبن.

📖 "أن المسيح هو الله نفسه، وأن الله -تعالى عن كفرهم- مات وصلب وقتل، وأن العالم بقي ثلاثة أيام بلا مدبر، ثم قام ورجع كما كان، والله عاد محدثا، والمحدث عاد قديما، وأنه تعالى كان في بطن مريم محمولا به¹، لأن اليعاقبة تقول أن الجوهران الجوهر القديم والجوهر المحدث صاروا جوهرًا واحدًا بالإتحاد². على أن هذه الفرقة اختلفت في هذا القول، فبعضهم يقول: "الجوهر المحدث صار قديما، وزعم آخرون أنهما لما اتحدا صاروا جوهرًا واحدًا قديما من وجه محدثا من وجه آخر"³.

📖 أن مريم ولدت اللاهوت والناسوت، وأن المسيح إسم يجمع اللاهوت والناسوت، وهو إله تام وإنسان تام⁴.

📖 أما الصلب فاليعقوبية تعتبر الإله ولد وصلب⁵.

د- نظريات أخرى في المسيح:

مثلت الردود الإسلامية مواقف اعتراضية على دين النصارى، ورأت في المذاهب الكبرى شكلا لانحراف الدين، بالرغم من أنها تعكس عامة النصارى، ولم يفتها تخصيص حيزا للنظريات الأخرى - وإن كان ضيقا مقارنة مع عامة ما كان ردا على الفرق المسيحية الكبرى- وقد اعتبرت هذا الموقف حجة على النصارى في الاستدلال على تغيير دين المسيح الذي ما جاء إلا بالتوحيد، وهذا الموقف نجده مكررا في الردود خاصة فيما يخص مذهب الآريوسية.

فيقرر الباقلاني أنهم موحدون ويقولون "إن عيسى ابن الله على جهة الإختصاص والإكرام"⁶. وإن كان من المسلمين من عاب هذه النسبة، لعدم جواز القول بالبنوة على أي اعتبار كانت⁷.

¹ المصدر السابق) الجواب الصحيح (ب) ، ج4، ص87.

² المصدر نفسه، ج4، ص82.

³ المصدر نفسه .

⁴ المصدر نفسه ، ج3، ص128.

⁵ المصدر نفسه، ج3، ص45.

⁶ الباقلاني: التمهيد، ص165.

⁷ أنظر مثلا الجاحظ: المختار في الرد على النصارى.

فيما نجد القاضي عبد الجبار لا يخصص للآريوسية إلا إشارة سريعة أوجزها في أثناء حديثه عن جملة من مذاهب المسيحولوجيا بشكل سردي دون أن يسندها إلى أصحابها فقال: " وفيهم من زعم في المسيح أنه ابتداءً من مريم ابتداءً، وأنه نبي صالح شرفه الله، وكرمه لطاعته، وسماه ابنا على طريق التبني، لا على طريق الولادة"¹.

على أن فرقة المارونية تستدعي انتباهه فيخصص لها ما يقارب الصفحة ويعرض فيها ما أثبتته عن أصناف النصراني "طبقة يقال لها المارونية قالت في المسيح إنه جوهران أفنوم واحد بمعنى أنه مشيئة واحدة، وأن الإله صلب في الحقيقة من أجلنا ليخلصنا". ويخصص لهذه الفرقة مذاهب كثيرة يذكرها في قوله:

" و حكى عنهم بعض الناس أن من قولهم أن الكلمة كانت تداخل المسيح في أوقات فعله للآيات وتفارقه في سائر الأفعال."

" ومن متقدميهم من زعم أن الكلمة عند الإتحاد مرت في بطن مريم كما يمر السهم في الهواء والماء في الميزاب."

" و حكى عن بعض من تقدم منهم أن الله واحد وسماه أباً، وقال في المسيح إنه كلمة الله وابنه على طريق الإصطفاء، وهو مخلوق خلق قبل خلق العالم، وجعل خلق الأشياء به، وسماه لذلك إلهاً." " و زعم أن المسيح اتحد بإنسان من مريم وأنه صلب، وزعم أنه لله روحاً مخلوقة أكرم من سائر الأرواح وأنها واسطة بين الأب والإبن، يؤدي إليه الوحي من الأب."

" و زعم أن المسيح ابتداءً جوهرًا لطيفًا روحانيًا خالصًا غير مركب ولا ممزوج بشيء من الطبائع الأربع، وأنه إنما تدرع الطبائع عند اتحاده بالجسم المأخوذ من مريم المجتمعة فيه الطبائع الأربع." " وفيهم من زعم في المسيح أنه ابتداءً من مريم ابتداءً وأنه نبي صالح شرفه الله وكرمه لطاعته وسماه ابنا على طريق التبني لا على طريق الولادة"².

¹ عبد الجبار: المعني، ج5، ص85.

² المصدر نفسه، ج5، ص85.

و في عرض ابن تيمية للنظريات الأخرى لفرق النصارى، يبدو أنه كان أكثر دقة وتفصيلا في ذكر الطوائف التي تقول بالتوحيد مع نسبتها إلى أصحابها، فيذكر عن الآريوسية قولها: " أن المسيح مرسل كسائر الرسل صلوات الله عليهم وسلامه، فأريوس قد وافق النصارى على لفظ الأب والإبن وروح القدس، ولا يفسر ذلك بما يقوله منازعوه من الحلول والإتحاد¹.

فهم يفسرون بنوة عيسى لله على جهة الكرامة، فكما اتخذ إبراهيم خليلا، كذلك اتخذ عيسى ابنا². وهم يقولون: " إن الله ليس بجسم، ولا أفانيم له، وأن المسيح لم يصب ولم يقتل وأنه نبي، وحكي عن بعضهم أنه قال: المسيح ليس بابن الله، وحكي عن بعضهم أنه ابن الله على التسمية والتقريب"³.

و يذكر عن مذهب بولس الشمشاطي وقد "كان بطرياقا بإنطاكية قبل ظهور النصرانية، وكان قوله بالتوحيد المجرد الصحيح، وأن عيسى عبد الله ورسوله كأحد الأنبياء عليهم السلام، خلقه الله في بطن مريم من غير ذكر، وأنه إنسان لا إلهية فيه ألبتة، وكان يقول: لا أدري ما الكلمة ولا روح القدس"⁴. وهذه الفرقة تتفق مع النظرة الإسلامية.

أما أصحاب مقدونيوس فيعرف بصاحبها الذي كان "بطرياقا بالقسطنطينية بعد ظهور النصرانية، أيام قسطنطين باني القسطنطينية، وكان من قوله التوحيد المجرد، وأن عيسى عليه السلام عبد مخلوق إنسان نبي رسول كسائر الأنبياء عليهم السلام، وأن عيسى هو روح القدس وكلمة الله وأن روح القدس وكلمة الله مخلوقان⁵.

إن سرد ابن تيمية لهذه المذاهب التي شاعت في الوسط المسيحي وكانت مناهضة لعقيدة التثليث

¹ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج2، ص 94-95.

² المصدر نفسه، ج2، ص 309.

³ المصدر نفسه، ج2، ص 310، وانظر عن هذا المذهب لويس غرويه وج، فتاوي: فلسفة الفكر الديني، ج2، ص 287.

⁴ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج2، ص 312، وانظر لويس غرويه وج، فتاوي: فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، ج2، ص 284.

⁵ المصدر نفسه، وانظر: فلسفة الفكر الديني، ج2، ص 289.

والتجسد ما هي إلا الوجه الصحيح لدين المسيح، فيوظفها كحجة على النصارى في نقض دعوى التثليث.

كما يخصص في عرضه مجالاً للنظريات الأخرى التي تتفق مع المثلية ومنهم البربرانية، وهم يقولون إن عيسى وأمه إلهان من دون الله تعالى¹. وذكر ابن تيمية منهم من يدعي الإلهية في مريم، وأنها أم الإله، وكثير منهم لا يدعون ذلك لكن "يطلب منها كل ما يطلب من الله حتى يقول لها: اغفري لي وارحمني وغير ذلك، بناء على أنها تشفع في ذلك إلى ابنها، فتارة يقولون: يا والدة الإله اشفعي لنا إلى الله، وتارة يسألونها الحوائج التي تطلب من الله ولا يذكرون شفاعته، وآخرون يعبدونها كما يعبدون المسيح²

المرمانية:

و هذه الفرقة تثبت الألوهية للمسيح وأمه ويقولون أنهما إلهين من دون الله، وفيهم من يزعم أن مريم زوجة الله -تعالى الله عن قولهم-، وفيهم من يقول في المسيح ابن الله الولادة المعروفة من الحيوان³.

و يبدو أن ابن تيمية أولى هذه الفرقة أهمية كبيرة فاستغرق في عرض آرائها صفحة، فينسب إليهم من يقول: إن المسيح من الأب بمزلة شعلة نار تعلقت من شعلة نار، فلم تنقص الأولى لإيقاد الثانية منها.

"و منهم من كان يقول: لم تجبل مريم لتسعة أشهر، وإنما مر نور من بطن مريم كما يمر الماء في المزاب، لأن "كلمة الله" دخلت من أذنها وخرجت من حيث يخرج الولد من ساعتها.

⁵ المصدر السابق.

² المصدر نفسه، ج3، ص 43. بحثنا عن هذه الطائفة بهذا الاسم لكننا لم نعثر عليها.

³ المصدر السابق، الجواب الصحيح، ج3، ص 43 وص 180.

المرمانية لفظ يطلق على طائفة من الكاثوليك تعتقد في أن مريم هي ثالث شخص للأقانيم الثلاثة، ومنهم فرقة الفطارين: Les collyridi عبد أصحابها مريم إلهة، خاصة النساء وكن يتقربن بالفطائر، فعرفوا بهذا الاسم. سلوى بالحاج صالح: المسيحية العربية وتطورها، ص44، وانظر:

Royston pik. E: Dictionnaire des Religions (Mariolatric) p 206 et Algrain, R et d'autres: Ecclési, encyclopédie populaire des connaissances religieuses p 421-422 et Masson D. Monothéisme coranique et Monothéisme biblique. P 103-104.

و منهم من كان يقول: إن المسيح إنسان خلق من اللاهوت، كواحد منا في جوهره، وأن ابتداء الإبن من مريم، وأنه اصطفى ليكون مخلصا للجوهر الإنسي صحبتة النعمة الإلهية فحلت فيه المحبة والمشية، فلذلك سمي "ابن الله" يقولون: إن الله جوهر واحد، وأقنوم واحد يسمونه بثلاثة أسماء، ولا يؤمنون بالكلمة. ولا بروح القدس، وهي مقالة "بولس الشمشاطي بطرك أنطاكية وأشياعه البوليانيون¹.

"و منهم من كان يقول بثلاثة آلهة، لم يزل صالح وطالح وعدل بينهما، وهي مقالة مرقيون² وأشياعه.

و منهم من كان يقول ربنا هو المسيح، وهي مقالة بولس الرسول، ومقالة الثلاثمائة وثمانية عشر أسقفا³. مشيرا بذلك إلى تأثير هذا المذهب على قرار مجمع نيقية إذ به تقرر القول بألوهية المسيح من بين ألفان وثمانية وأربعون أسقفا، حضروا هذا المجمع وكانوا مختلفي الآراء والمذاهب⁴ على ما بسطنا من قبل.

إن بحث ابن تيمية وإثباته لآراء تفصيلية للفكر الديني للنصارى يكشف عن جانبين مهمين للعرض التاريخي للعقائد المسيحية.

أولهما تضارب النصارى في أصول دينهم وافتراقهم في معبودهمو ثانيها القدرة الفائقة لتتبع ابن تيمية للمذاهب والأفكار الدينية مما يثبت معرفته الواسعة بتاريخ العقائد والفرق المسيحية، وقدرته الفائقة على المناقشة والإعتراض على ما رآه روايات تتعارض مع الأحداث التاريخية الصحيحة، فهو يعرض تاريخ المسيحية من خلال آراء ابن البطريق، ويوجهها كلما لاحظ ضرورة لذلك، وانتهى في

¹ هذه الفرقة بادت في حوالي (430) وعن رفضها للإعتراف بألوهية المسيح انظر:

Royston pik. E: Dictionnaire des Religions (Apollinaristes) p 21 et Algrain, R et d'autres: Eclési, encyclopédie des connaissances religieuse p 421.

انظر لويس غرويه، وج.قناني: فلسفة الفكر الديني، ج2، ص 290-291.

² مرقيون (100-165) لاهوتي مسيحي، وهو مؤسس مذهب المرقيونية، وعن آرائه انظر:

Royston pik. E: Dictionnaire des Religions (Mcarion) p 204.

³ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج3، ص 23.

⁴ المصدر نفسه، ج3، ص 22-23.

ذلك إلى تخطئة ابن البطريق في جملة من المسائل أهمها¹:

1- نسبة ابن البطريق قصة ظهور الصليب لأم قسطنطين هيلانة، إذ يرى ابن تيمية أن ظهور الصليب كان بتدليس وحيلة ومكر.

2- ادعاء ابن البطريق عند رواية مناظرة آريوس لمخالفه أنه قال: إن المسيح خالق لجميع الأشياء، إذ لم يرى فيه ابن تيمية إلا كذبا وافتراء على آريوس.

و تميزه عن أصحاب الردود في هذا الجانب مما يثبت أن الردود كانت تعتمد على التراكم المعرفي والخلفيات الدينية التي تتزايد نسبتها مع مرور الوقت، وهذا ما نلاحظه بدءا من رد الباقلاني إلى رد القاضي عبد الجبار، وانتهاء برد ابن تيمية. مما يؤكد أن الخبرة المعرفية والتمرس المنهجي كانا خاضعين للتطور والتخمين عبر تتابع زمني، ويكون في هذه العملية الإنمائية للفكر من خلال تكاثف جملة من المعارف دور كبير لشخصية صاحب الرد. ونحن نعلم أن أصحاب الردود ليسوا أشخاصا عاديين، بل هم من كبار العلماء الذين تميزوا بعلمهم واجتهادهم وأفكارهم التي أبدعت في فنون كثيرة، زيادة على التنوع الذي نلمسه في بعض جزئيات نصوصهم لاختلاف المذهب، لا سيما في باب تداولهم لمباحث العقائد.

¹ المصدر نفسه، ج3، ص 122-123. وانظر: تاريخ ابن البطريق ص 125-129.

المبحث الثاني: الممارسات الدينية للنصارى

هذا الجانب لم يخصص له أصحاب الردود حيزا كبيرا كالذي خصص للعقائد، إلا أن ذلك لا يقل أهمية في السعي للكشف عن الواقع الثقافي والأخلاقي للنصارى "و من الطبيعي أن تكون الصورة الظاهرة للواقع الاجتماعي والحيوي للنصارى هو انعكاس للمقولات الدينية العقدية"، وهو السبب الذي خص الردود بالجانب العقدي وجعله غرضا محوريا في الرد على النصارى وغيرهم من أصحاب الأديان، ومن خلال هذا الغرض عولجت العبادات والسلوك باعتبارها انعكاس للمقدس الإعتقادي.

دون أن نغفل الجانب العلمي لهذا العمل سعيا نحو الدراسة الاجتماعية الثقافية¹، التي تختص بها الدراسات الأنثروبولوجيا.

وعلى هذا فالردود لم تكن تمثل فقط شكلا للعرض والنقد، بل كانت تسعى للموضوعية العلمية والتحليل المنهجي المبني على جملة من المعارف.

إن العرض التاريخي لدين النصارى من طرف أصحاب الردود لم يكن بمنأى عن التمييز بين ما كان أصلا لرسالة عيسى، وما كان بعيدا عن أن يكون من دعوته لمخالفته أصول الأنبياء، فكانت المقارنة بينهما حدا فاصلا للتأكيد على مسألة التبدل والمخالفة لما جاء به عيسى، ولم تكن المواقف الردية قاصرة على العقائد فحسب، بل انعكست على الجانب الشرعي ومست العبادات والطقوس، كما مست الجانب الأخلاقي، وفيما يلي نعرض لهذه الجوانب كإشارات لأن البحث يركز أكثر على العقائد كونه يعكس أكثر جانب التداخل ويمثله في جانبه المعرفي.

لكن ذلك لا يمنع من بيان أصل مخالفة دين المسيح، والفرق بين ما أمروا به، وما يقومون به من أشكال العبادة، وعلاقة ذلك بالتراكمات التاريخية والأسباب الموضوعية التي غيرت ملامح هذا الدين وجعلته أقرب إلى شرائع الوثنيين، ممن كانوا شكلا عارضا لأثر التاريخ على هذا الدين. لذلك نلقي نظرة فاحصة لطبيعة الشرائع عند النصارى

¹ محمد الفاضل بن علي اللافي.: دراسة العقائد النصرانية ومنهجية ابن تيمية ورحمة الله الهندي، ص 284.

المطلب الأول: العبادات والطقوس

العبادة في المنظور المسيحي تأخذ مفاهيم كثيرة وتجتمع معظمها حول عمل جماعي لا تقوم به إلا الكنيسة، وعن طريقها تتمثل أمام العالم في صورة "جسد المسيح".
و هناك طرق كثيرة للعبادة وما يكثر عليه الأتباع والأخذ "قراءة الحمد"، وهو ما يعبر عنه القساوسة للمسلمين بـ "الصلاة"¹.

تكون تأدية هذه العبادة باجتماع الناس كل صباح ومساء في الكنيسة، ويقرأ أحدهم جزءا من "الكتاب المقدس" ويكون في الأغلب قطعة من "المزامير" ويظل الحضور كلهم قياما خلال قراءة "المزامير" وعلى نهاية كل نشيد من أناشيد المزامير يدعون خافضين ركبتهم، ويستحسن سكب الدموع اعترافا بالذنوب، وهذه الطريقة لا تزال متبعة منذ القرن الثالث المسيحي².

كان موقف أصحاب الردود من العبادات والطقوس في صورتها المسيحية موقفا اعتراضيا ورفضيا قاطعا لأن هذه الممارسات تعتبر في نظرهم مظاهر تكشف عن مفارقتهم لدين المسيح، لمخالفتهم أصول الأنبياء، وقد رأوا في الإسلام سندا مرجعيا لتصفح مصداقيتها من خلال المقارنة³، وإذا كان الباقلائي اكتفى بالرد على عقيدة النصارى، واعتبر القدح في الأصل قدح في الأصل والفرع، فلم يولي الجانب الشرعي اهتماما، وبالمقابل فإن القاضي عبد الجبار وابن تيمية تناولوا المسألة بشيء من الإجتهد ولم يخرجوا عن طريقة العرض والنقد على وجه الإجمال، فجاءت مادة هذا المبحث أقل من حيث الكم مقارنة بمباحث العقيدة، ويمكن أن نرى طريقة كل منهما في تناوله لهذا الغرض من خلال النقاط التالية:

1- الصلاة:

يعيب القاضي عبد الجبار على النصارى توجيههم إلى الصلاة بدون طهارة ويحتج عليهم في ذلك بعمل المسيح إذ كان يتدين بالطهارة ويغسل الجنابة ويأمر بوجوب غسل الحائض ويعجب من عدم

¹ محمد تقي العثماني: ما هي النصرانية، ترجمة: نور عالم الأميني الندوي، د، ط (كراتشي: دار العلوم 1403هـ - 1983م) ص 92.

² المصدر نفسه، ص 92-93.

³ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج3، ص235 وما بعدها.

قيامهم بفروض الغسل والوضوء، ويستنكر عليهم فعلهم هذا لمخالفتهم فعل المسلمين، فيقرر أن هذه الطوائف لا تختلف بأن ذلك ليس بواجب. و يرون "أن للإنسان أن يصلي وهو غير مطهر وغير مستنج، ويصلي وهو جنب ولا يختلفون في أن الجنابة والبول والغائط وغير ذلك لا يقطع الصلاة..."¹.

و يرى في مخالفتهم لصلاة المسلمين واليهود حجة على مخالفتهم صلاة المسيح²، كون جميع الأنبياء جاءوا متفقين في الأصول العامة للدين.

و عن مؤاخذته لشكل الصلاة المسيحية، يعرض ما يفترض أن يكون وجها صحيحا لهذه الشعيرة، ويراجع في ذلك الأصل المرجعي للأنبياء بدين الإسلام، الذي يمثل الصورة الصحيحة للصلاة المشروعة، وعلى هذا الأصل " كان المسيح يقرأ في صلاته ما كان الأنبياء وبنو إسرائيل قبله وفي زمانه يقرؤون من كلام الله ومن قول الله من التوراة ومن زبور داود"³.

غير أنه يقرر على وجه المقارنة أن طوائف النصارى على خلاف ذلك فهي "تقول في صلاتها كلاما قد لحنه لهم الذين يتقدمون ويصلون بهم، فجرى مجرى النوح والأغاني، فيقولون: هذا قداس فلان، ينسبونه إلى الذين وضعوه"⁴.

و يبدو أن القاضي عبد الجبار كان شاعرا بأثر التاريخ في تغير المذاهب وانحرافها عن أصلها الأول، فكانت المقارنة بين الأقوال ونسبتها تكشف عن نشأة الأفكار وصلتها بأصحابها، وأن ذلك لم يخرج عن عمل البشر، كنسبة القداس للأشخاص الذين كان لهم دور في تبديل دين المسيح.

و بالمقابل كان عرض ابن تيمية لهذا الموضوع موجزا من خلال نصوص متفرقة في كتاب الجواب الصحيح " إذ لم يفرد له مبحثا خاصا من خلال فصول كتابه بل كانت إشارات عارضة خلال حديثه عن تبديل دين المسيح بدين الروم الوثنيين، لأن اهتمامه كان منصبا أكثر على نقض عقائد النصارى إذ شكل التثليث غرضا محوريا استحوذ على جل نصوص "الجواب الصحيح". بخلاف

¹ القاضي عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ص 148.

² المصدر نفسه.

³ المصدر نفسه، ص 148-149.

⁴ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج 2، ص 279.

الشرائع الدينية التي خص لها مساحة صغيرة، ف جاء موقفه من الصلاة محتكما لمعايير الصلاة في الإسلام في شروط قبولها وصحتها من استقبال الكعبة وركوع وسجود، وغير ذلك مما لا يفعله النصارى "فكيف يمدحهم بإقامة الصلاة وهم لا يقيمون الصلاة التي أمر بإقامتها"¹، فخالفوا بذلك ما جاء به عيسى ابن مريم عليه السلام "...إذ لم يجعل ما ابتدعه أهل الكتاب من القبلة، ولذلك قال: (وَلِكُلِّ وَجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّئُهَا) (البقرة: 148) ، لم يقل إنا جعلنا لكل وجهة كما قال في المنسك والشرعة والمنهاج"². و يحتج عليهم بمخالفتهم لدين المسيح بما هم عليه من التثليث والإتحاد، وتغيير شرائع الإنجيل³، ويرى في تركهم لطهارة الحدث والخبث، حجة لإسقاط دعواهم اتباع المسيح، فهم لا يوجبون غسل جنابة ولا وضوء، ولا اجتناب شيء من الخبائث في صلاتهم لا عذرة ولا بول⁴.

2- الصوم:

يتابع القاضي عبد الجبار الممارسات الدينية للنصارى، ويتفحص من خلال الواقع الاجتماعي لتواجدهم، فمجتمعهم مجتمع روماني وثني، وليس من المستبعد أن يأخذوا عن الرومان عاداتهم وممارساتهم، ليضع تحليلاته الإثباتية على مخالفتهم لفعل المسيح عليه السلام، فيقرر أنه " كان للروم والصابئين أيام يصومونها تجري مجرى التقرب إلى الكواكب يمسون فيها عن أكل اللحم، فلما صاروا إلى القول بإلهية المسيح أقاموها ثم زادوا فيها من أشياء ونقصوا، وهم اليوم يصومونها خمسين يوما إلى زوال الشمس ثم يفطرون في بعض الأيام. هكذا يصومون ببلاد الروم"⁵. فانظر على وجه المقارنة والمقابلة التي أجراها القاضي عبد الجبار بين "هذه الخمسون يوما التي تصومها النصارى وصوم نينوى وصوم العذارى". فالمسيح "ما صام شيئا منها قط ولا أكل في الصوم ما يأكلونه ولا حرم فيه ما يحرّمونه"⁶.

¹ المصدر السابق، الجواب الصحيح، ج2، ص279.

² المصدر نفسه (ب) ، ج5، ص343.

³ المصدر نفسه، ج1، ص126.

⁴ المصدر نفسه، ج1، ص123.

⁵ القاضي عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ص164.

⁶ المصدر نفسه، ص149. وانظر عن صوم نينوى والعذارى: عماد الدين إسماعيل بن علي: المختصر في أخبار البشر، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية1417هـ-1996م) ، ج1، ص69، وج1، ص92

فالواقع الإجتماعي كان عاملا لتنشيط عملية التأثر والتأثير، لتفرز عبر التكوين التاريخي لانتقال الأفكار من المجتمع الوثني إلى النصارى، عن طريق الممارسات الدينية التي جاءت مخالفة لفعل المسيح عليه السلام.

و قد كان ذلك لأسباب رسخت عبر الحدث التاريخي تعاليم دينية غريبة عن دعوة المسيح، وهي تتمثل في سببين: - إما بدخول الوثنيين في المسيحية فنقلوا شعائرهم الوثنية بدخولهم فيها. - أو أخذ النصارى عنهم وتأثرهم بهم.

أما ابن تيمية فيعيب على النصارى تصرفهم في العبادات، كالصلاة إلى المشرف، واتخاذ الصور في الكنائس وتعظيم الصليب واتباع الرهبانية، وكلها غير منقولة عن المسيح، "وَلَا الصَّوْمُ... بَلْ جَعَلَ أَوْلَهُمُ الصَّوْمَ أَرْبَعِينَ يَوْمًا، ثُمَّ زَادُوا فِيهِ عَشْرَةَ أَيَّامٍ، وَنَقَلُوهُ إِلَى الرَّبِيعِ، وَلَيْسَ هَذَا مَنقُولًا عِنْدَهُمْ عَنِ الْمَسِيحِ عَلَيْهِ السَّلَامُ"¹

كما يقارن ابن تيمية ممارسات النصارى بفعل المسيح، ليجزم أن الصوم الذي يصومونه ليس منقولاً عن المسيح " بل جعل أولهم الصوم أربعين يوماً، ثم زادوا فيه عشرة أيام ونقلوه إلى الربيع، وكذلك حجهم لقمامة وبيت لحم، وكنيسة صيد نابا، ليس شيئاً من ذلك منقولاً عن المسيح عليه السلام"²

3- أكل الخنزير:

اعتبر القاضي عبد الجبار تحليلهم أكل لحم الخنزير مخالفة لفعل المسيح، وخروجاً عن شريعة التوراة التي أتى عيسى في نطاقها، فالمسيح "ما أكل خنزيراً قط بل حرمه ولعن أكلته كما فعل الأنبياء من قبل"³.

و لم ير عبد الجبار مبرراً لهذا الفعل إلا تقليداً للروم التي "تأكل الخنزير وجميع الحيوان وذبائح الناس كلهم، فتبعوا الروم في هذا كما تبعوهم في غيره"⁴.

¹ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج1، ص364، وج3، ص18.

² المصدر نفسه، ج1، ص125.

³ القاضي عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ص149.

⁴ المصدر نفسه، ص194.

وله في ذلك من النصوص ما يثبت تحليلهم للحرام¹، فيحتج عليهم بنص أشعيا النبي " إن شر الأمم وأنجس الأمم وأخبث الأمم هذه الأمة ذات القلفة الآكلة الخنازير وكل البهائم"، وهذا هو صفتهم.²

كما يحتج ابن تيمية على النصارى استحلالهم للحرام بتحليلهم لحم الخنزير ومخالفتهم لشرع عيسى، وشرع الأنبياء، وإحداثهم للبدع³، إذ المقارنة بالواقع الاجتماعي ترجح موافقتهم للوثنيين الرومان ومخالفتهم لشرع الله الذي اتفق عليه جميع الأنبياء، فيحصى لهم ذلك في قوله: وَأَمَّا مَا بُدِّلَ بَعْدَ الْمَسِيحِ مِثْلَ اسْتِحْلَالِ لَحْمِ الْخَنزِيرِ وَغَيْرِهِ مِمَّا حَرَّمَ اللَّهُ وَلَمْ يُبِحْهُ الْمَسِيحُ وَمِثْلُ إِسْقَاطِ الْخِتَانِ وَمِثْلُ الصَّلَاةِ إِلَى الْمَشْرِقِ (وَزِيَادَةِ الصَّوْمِ وَنَقْلِهِ مِنْ زَمَانٍ إِلَى زَمَانٍ) وَاتِّخَاذِ الصُّورِ فِي الْكِنَائِسِ وَتَعْظِيمِ الصَّلِيبِ وَاتِّبَاعِ الرَّهْبَانِيَّةِ، فَإِنَّ هَذِهِ كُلَّهَا شَرَائِعٌ لَمْ يَشْرَعْهَا نَبِيُّ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ لَا الْمَسِيحُ، وَلَا غَيْرُهُ خَالَفُوا بِهَا شَرَعَ اللَّهُ الَّذِي بَعَثَ بِهِ الْأَنْبِيَاءَ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَشْرَعْهَا اللَّهُ عَلَى لِسَانِ نَبِيِّ⁴. فتاريخ الأنبياء من الأدوات المستعان بها عند أصحاب الردود في الكشف عن طبيعة الممارسات الدينية.

4- الختان:

لم يخرج الأمر من التأكيد على خروج النصارى عن تعاليم الشريعة، ومخالفتهم لدين المسيح إذ الثابت أنه أختتن و" أوجب الختان كما أوجبه موسى وهارون والأنبياء، بالإضافة إلى ما في ترك الختان من القذارة."⁵

وإلى هذا يرمي ابن تيمية إذ النصارى أسقطوا الختان وغيره، وأسقطوا أنواع الطهارة من الغسل، وإزالة النجاسة، وتركوا الختان، وقالوا المعمودية عوضا عنه⁶. وكلُّها شَرَائِعُ أَحَدُتُوهَا وَابْتَدَعُوهَا بَعْدَ

¹ ما ينسبونه لشمعون الصفا من رؤى فيها تحليل الخنزير، (... واذن ثوب مربوط بأربعة اطرافه وهو يتزل من السماء الى الارض، فيه كل الدواب ذوات الاربع القوائم وزخارف الارض، وطير السماء، وحيوان الماء. وسمع صوتا يقول: قم يا شمعون، قم اذبح وكل، فقال شمعون: حاشا لي يا رب، فإني منذ قط لم أكل شيئا نجسا، فعاد الصوت/ المرة الثانية يقول له: لا تنجس ما طهره الله).

وهذا عندهم رأه شمعون بعد موت المسيح ورفعته). عبد الجبار: التثبيت، ص194

² المصدر نفسه.

³ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج1، ص123.

⁴ المصدر نفسه (ب)، ج1، ص18.

⁵ المصدر نفسه، ص149.

⁶ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج3، ص101، وج1، ص177.

المسيح عليه السلام، ودان بها أئمتهم وجمهورهم، ولعنوا من خالفهم فيها... وأكثر ما هم عليه من الشرائع والدين لا يوجد منصوصاً عن المسيح عليه السلام، ولا لها ذكر في الأناجيل، فيقرر بناء على ذلك أن عامة ما هم عليه من الدين عقائده وشرائعها تخرج عن كونها كذب ظاهر¹. ومن خالف ذلك بترك الختان من جمهور النصارى ليس على دين المسيح، والمسيح لم يأمرهم باستحلال ما حرم الله في التوراة من الخبائث²، بل علة هؤلاء أن جوزوا لأكابريهم نسخ شرع الله الذي بعث به رسوله، فأحلوا ما حرم، كماحللوا الخنزير وغيره من الخبائث، وحرموا ما حلل الله، كإسقاطهم للختان وغيره، وتحريمهم للطيبات³.

5- تعظيم الصليب والصور:

يرى القاضي عبد الجبار تعظيم الصليب والصور عند النصارى وجها مقلدا للوثنية، فكانت المقارنة بين ممارسة النصارى والروم قبلهم قد أكدت له أن الأمر لم يخرج عن كون الصليب والصور بديل للأصنام والأوثان فجاء تقريره في قوله:

" كانت الروم مع عبادتها الكواكب تعظم الأصنام وتصورها في الهياكل، فبقيت على ذلك بعد إيجابتها إلى تعظيم الصليب، وما كان منهم في ذلك قصور، والمسيح وأمه وأصحابه عوضا من تلك الأصنام..."⁴.

كما يبحث ابن تيمية في الإمكان التاريخي ليكشف عن المكون الاجتماعي الذي كان أحد العوامل في تبديل شرع المسيح بشرع الروم واليونان الوثنيين، إذ كانوا يسجدون للشمس والقمر والكواكب جهة الشرق، فاستبدل النصارى الأصنام بالصور في الكنائس وتعظيم الصليب، واتخذوها ذريعة للإستشفاع بأصحابها، كصورة مريم والمسيح والقديسين، وصار هؤلاء يسجدون لها إلى جهة الشرق. والأمر لا يعدو أن يكون تبدع في الدين لأن لا المسيح، ولا أحد من الأنبياء شرع ذلك " وَهَذَا مِمَّا حَرَّمَهُ اللَّهُ عَلَى السُّنَنِ جَمِيعِ النَّبِيِّينَ، وَلَمْ يَشْرَعْ لِأَحَدٍ أَنْ يَدْعُوا الْمَلَائِكَةَ، وَلَا الْأَنْبِيَاءَ وَلَا

¹ المصدر السابق، الجواب الصحيح (ب)، ج2، ص87، وص406.

² المصدر نفسه، ج3، ص238.

³ المصدر نفسه، ج2، ص52.

⁴ عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ص167.

الصَّالِحِينَ الْأَمْوَاتَ، فَكَيْفَ بِالصُّورِ الْمُمَثِّلَةِ لَهُمْ"¹، كما يرد عبادة الصليب لكونها ظاهرة وثنية انتقلت إلى النصارى بتدليس وهو ينسبها إلى أم قسطنطين هلاثة حين استخرجته من "موضع في مزبلة وجعلته في غلاف من ذهب، وحملته و بنت كنيسة القمامة في موضعه، وذلك بعد المسيح بأكثر من ثلاث مائة سنة، ومن ذلك جعلوا عيد الصليب، لم يشرعه لهم لا المسيح ولا الحواريين كما هو متفق بينهم"².

كما يعيب على النصارى اتخاذهم الصور ومخاطبتهم لها، واستشفاعهم بأصحابها، وهو في ذلك يقرر حرمتها لخروجها عن شرع الأنبياء، إذ لم يشرع لأحد أن يدعو الملائكة والنبين والصالحين الأموات، فكيف بالصور الممثلة للأشخاص³.

3- استعمال البخور:

يقرر القاضي عبد الجبار الممارسات المباشرة للنصارى في القيام بهذا الطقس الذي يمتد إلى الأصول الوثنية الرومانية، إذ كان لهؤلاء دخن وبخورات في الهياكل للكواكب والأصنام، فأقامتها النصارى "في البيع يسمونها دخنة مريم وبخور مريم، وما عرفته مريم ولا المسيح ساعة قط، ولا أصحابه، ولا استعملوا ذلك..."⁴ ويحتج عليهم بما ثبت عن سيرة المسيح أنه "ما بنى بيعة قط" ملمحا بذلك إلى مخالفة شرعهم لشرع المسيح، وموافقتهم لشرع الروم الوثنيين. وهذا الطقس لم يرد ذكره في الجواب الصحيح، بالرغم من إشارة ابن تيمية للبيع⁵.

4- الأعياد:

لم يكن سن يوم الأحد عيداً إلا إحداثاً في دين المسيح، وكذلك عيد الميلاد، و"ما كانت النصارى في زمن المسيح يعرفون صفة العيد ولا يقيمونه."⁶ ولا يرى عبد الجبار مبرراً لهذا إلا تأثراً وأخذاً عن الأمم الوثنية، فقد "كان للروم واليونان عيداً يسمونه ميلاد الزمان، وهو عند رجوع

¹ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج1، ص347، ص349، وج3، ص18، ص399، ص400..

² المصدر نفسه، ج2، ص77..

³ المصدر نفسه، ج2، ص210..

⁴ عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ص167، وص166.

⁵ المصدر نفسه (ب)، ج2، ص241.

⁶ المصدر نفسه، ص116، و149.

الشمس في كانون، فجعلوه ميلاد المسيح وزادوا ونقصوا وهو عيد لهم عظيم، وهو الذي يقيمه النصارى ويسمونه الميلاد وليلة الميلاد"¹.

فيما يكتفي ابن تيمية بتقرير قوله: "وَأَبْتَدَعُوا لَهُمْ أَعْيَادَهُمْ، كَعِيدِ الصَّلِيبِ، وَغَيْرِهِ مِنَ الْأَعْيَادِ"² أو يعدد منها " عِيدًا يَوْمَ الْخَمِيسِ وَالْجُمُعَةِ وَالسَّبْتِ، فَإِنَّ هَذَا لَمْ يَسْنَهُ الْمَسِيحُ وَلَا أَحَدٌ مِّنَ الْخَوَارِئِينَ، وَكَذَلِكَ عِيدُ الْمِيلَادِ وَالْغَطَّاسِ، وَغَيْرُ ذَلِكَ مِنْ أَعْيَادِكُمْ... بَلْ عِيدُ الصَّلِيبِ إِنَّمَا ابْتَدَعْتَهُ (هَيْلَانَةُ) الْحَرَانِيَّةُ الْقُنْدَقَانِيَّةُ"³.

ليحزم أن "عامة ما هم عليه من الدين عقائده وشرائعه كالأمانة والصلاة إلى المشرق واتخاذ الصور والتماثيل في الكنائس واتخاذها وسائط والاستشفاع بأصحابها وجعل الأعياد بأسمائهم وبناء الكنائس على أسمائهم واستحلال الخنزير وترك الختان، والرهبانية، وجعل الصيام في الربيع وجعله خمسين يوماً والصلوات والقرايين والنأموس". كذب ظاهر⁴.

5- إقامة الحدود:

يلقى عبد الجبار لائمه على النصارى في نفشي الحرام وفساد السلوك بينهم، ويرد سبب ذلك لنقض شريعة المسيح، ومنع إقامة الحدود، ولم يجد مبرراً لدعواهم أن "شريعة المحبة" ناسخة للنأموس⁵ إذ يرى المشرع الوحيد عيسى - عليه السلام - وميزته تثبت أنه "سار في المناكح والطلاق والمواريث والحدود سيرة الأنبياء قبله، وليس عند هؤلاء النصارى على من زنى أو لاط أو افترى أو سكر حد البتة ولا عذاب في الدنيا ولا في الآخرة."⁶

و يعلل ابن تيمية فساد أخلاق النصارى بتركهم لشرع المسيح، وإسقاطهم للحدود فيقول: "بَعَثَ اللَّهُ الْمَسِيحَ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - بِاللَّيْنِ وَالصَّفْحِ وَالْعَفْوِ عَنِ الْمُسِيءِ وَاحْتِمَالِ أَذَاهُ؛ لِيَلَيِّنَ أَخْلَاقَهُمْ وَيُزِيلَ مَا كَانُوا فِيهِ مِنَ الْجَبَرِيَّةِ وَالْقَسْوَةِ."

¹ المصدر نفسه، ص 164.

² المصدر نفسه، الجواب الصحيح (ب)، ج 3، ص 174.

³ ابن تيمية: الجواب الصحيح (ب)، ج 3، ص 438..

⁴ المصدر نفسه (ب)، ج 2، ص 87.

⁵ الشرفي عبد المجيد: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص 138.

⁶ القاضي عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ص 149.

فَأَفْرَطَ هَؤُلَاءِ فِي اللَّيْنِ حَتَّى تَرَكَوا الأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْجِهَادَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَتَرَكَوا الْحُكْمَ بَيْنَ النَّاسِ بِالْعَدْلِ وَإِقَامَةَ الْحُدُودِ...¹، ويرى أن خلو النصرارى من هذا الشرع لمخالفتهم دين المسيح كان سببا لتنصيبهم من يقضي بينهم من المسلمين بشرع المسلمين². وقد وجد ابن تيمية في ذلك فرصة سانحة لبيان فضل كمال شريعة محمد ﷺ، إذ لم تخل مداخلته من المقارنة بين تاريخ الأنبياء ليحزم خاتمة دين الإسلام وهيمنته، " فَفِي شَرِيْعَتِهِ ﷺ مِنَ اللَّيْنِ وَالْعَفْوِ وَالصَّفْحِ وَمَكَارِمِ الأَخْلَاقِ أَعْظَمُ مِمَّا فِي الأِنْبِيَاءِ، وَفِيهَا مِنَ الشَّدَّةِ وَالْجِهَادِ، وَإِقَامَةِ الْحُدُودِ عَلَى الكُفَّارِ وَالْمُنَافِقِينَ أَعْظَمُ مِمَّا فِي التَّوْرَةِ، وَهَذَا هُوَ غَايَةُ الكَمَالِ؛ وَلِهَذَا قَالَ بَعْضُهُمْ: بُعِثَ مُوسَى بِالْجَلَالِ، وَبُعِثَ عِيسَى بِالْجَمَالِ، وَبُعِثَ مُحَمَّدٌ بِالْكَمَالِ"³.

6- الرهبانية:

وعلى ادعاء النصرارى الرأفة والرحمة فإن أصحاب الردود يحتكمون إلى أفعالهم لنقض هذه الدعوى، فيحتج عليهم القاضي عبد الجبار بالممارسات التي تثبت مخالفتهم للتعاليم المسيحية. ويؤاخذهم على صنيعهم في خصاء الأطفال، وليس الخصاء من شريعة التوراة⁴، كما يفعلون ذلك بأطفال المسلمين من الأسرى في عصره بعد ما " كانوا في أول الإسلام يجترزون على الأسارى لقوة الإسلام وضعفهم ليفادوا بهم"⁵.

ولم يروا في هذا الصنيع إلا لقلة رحمتهم وفساد قلوبهم، والخصاء أشد المثلة وأعظم ما ركبه إنسان، ثم يفعلون ذلك بأطفال لا ذنب لهم، ولا يعرف هذا الفعل إلا ببلاد الروم والحبشة⁶. كما أن القاضي يبرر جملة من الممارسات التي يراها مناقضة للفضائل إجابة الأمم للنصرانية تحت

¹ ابن تيمية: الجواب الصحيح (ب) ، ج5، ص83.

² المصدر نفسه (ب) ، ج6، ص44..

³ المصدر نفسه. (ب) ، ج5، ص86.

⁴ القاضي عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ص168، وعبد المجيد الشرفي: الفكر الإسلامي في الرد على النصرارى، ص449.

⁵ المصدر نفسه.

⁶ الجاحظ عمرو ابن بحر: المختار في الرد على النصرارى، ت: محمد عبد الله الشرقاوي، ط1 (بيروت: دار الجيل 1411هـ-1991م) ص67.

قهر السيف والعنف¹، مخالفتهم لنظام الجزية كما هو الحال في الإسلام، فإما الإجابة إلى الدين أو القتل².

ولم تخرج مسألة الزواج والطلاق عن مقتضى هذا السياق لإبراز مخالفة النصارى للتعاليم، فكان مهاجمة سلوك النصارى في ميدان العلاقات الجنسية غرضاً مستهدفاً في الردود الإسلامية خاصة أنهم يعيرون على المسلمين الطلاق، وتعدد الزوجات، واتخاذ الإماء المملوكات، ولا يمانعون من اتخاذ نسائهم للأصدقاء، وانعدام الغيرة والحماية في رجالهم³.

"و عندهم لا يحل للرجل أكثر من امرأة واحدة، ولا يحل له أن يتسرى أو يوطأ بملك اليمين، فإن صادق امرأة أو خادمة لم يكن بذلك بأس ولا عار، وهذا مشهور ببلاد الروم كشهرة الزنى"⁴.

وفي موضع اعتراض ابن تيمية على نسبة النصارى الطاعة لأنفسهم في تفسير قوله - تَعَالَى -: " {وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا} [الحديد: 27] " عَطْفٌ عَلَى " رَأْفَةٌ " " وَرَحْمَةٌ " وَإِنَّ الْمَعْنَى أَنَّ اللَّهَ جَعَلَ فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً أَيْضًا ابْتَدَعُوهَا وَجَعَلُوا الْجَعْلَ شَرْعِيًّا"⁵.. فكانت لهم مصدراً للدخل،

ولا يرى فيها إلا بدعة وضلالة، وما كان هذا وصفه لم يكن الله ليشرعه، وليس هو من شرع المسيح، إذ لم تكن الرهبانية في الدين تبعوه، بل الذين صحبوه من الحواريين لم يكن فيهم راهباً⁶. كما يحتج ابن تيمية على بطلان هذه الدعوى بمخالفتهم لشرع الأنبياء⁷.

¹ المصدر السابق، ص 182.

² المصدر نفسه، ص 183-184.

³ عبد المجيد الشرفي: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص 452.

⁴ المصدر نفسه، ص 171.

⁵ ابن تيمية: الجواب الصحيح (ب)، ج 2، ص 193.

⁶ المصدر نفسه، (ش)، ج 2، ص 194.

⁷ المصدر نفسه (ش)، ج 3، ص 18.

المطلب الثاني: الأخلاق

جاءت مآخذ أصحاب الردود مركزة أكثر على رجال الكنيسة باعتبارهم الصنف المباشر الذي يمثل المسيحية في شكلها الرسمي، فضلا عن عامة الناس كونهم الوسط الذي يعكس الأخلاقيات والسلوك العامة للمجتمع المسيحي.

ويبدو من عمل القاضي عبد الجبار طعنه في دعوى مغفرة الخطايا للقساوسة، واحتياهم على العامة في صرف الجعالة، فيقبل عليهم أحدهم فيقر بذنوبه عند القس، فيستعظم ذلك ويستريد في الجعالة (الثلث)، فيزيده حتى يرضى "و قد قيل لبعض قساوسهم ما هذا من التوبة! فقال: وما وجه تركناهم لا نسألم عن ذنوبهم وتطمعهم في غفرانها، فإننا لو لم نفعل ونأخذ المال منهم لافتقرت البيع"¹.

فهذا السلوك من طرف رجال الكنيسة يبعدهم عن ممارسة الفضيلة فكان "النظر إلى مهام تنظيم الكنيسة على أنها شرف وإلى وظائف القائمين بالعبادة على أنها مصدر للدخل..."²

كما نالت دعوى النصارى الخوارق والمعجزات لرؤسائهم، وأن كثيرا منها كان سببا لدخول الأمم في النصرانية، وعلى كثرة ما أورده القاضي عبد الجبار من هذه الخوارق نتخب نماذج منها:

📖 دعوى أن كل واحد من الآباء والأوائل نطق بلسان أمة من الأمم التي تنصرت.

📖 قيام ميت وضعت عليه خشبة الصليب.

📖 ظهور الآيات والمعجزات على يد البطارقة والرهبان وقيام موتاهم من المقابر من تلقاء

أنفسهم.³

فالقاضي عبد الجبار يرد هذه الأخبار إذ الآيات تقترب بالنبوة لا غير، ومن ادعى ذلك فهو ضرب من الإحتيال "و نفق على النصارى يقول بعضهم لبعض: انظروا بأي شيء نفق هذا النصارى الجهال ونفذت حيلة فيهم واستوت له عليهم الرئاسة..."⁴.

¹ القاضي عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ص191.

² سينيوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص113.

³ القاضي عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ص 183، وانظر عن الآيات والخوارق، ص 202-206.

⁴ المصدر نفسه، تثبيت دلائل النبوة، ص 208.

و كذا فعل ابن تيمية بعد القاضي عبد الجبار في الإعتراض على هذه الدعوى مفصلا في جنس الآيات التي يرتبط بعضها بدلالة النبوة والعصمة بخلاف " الْخَوَارِقُ الَّتِي تُضِلُّ بِهَا الشَّيَاطِينُ لِبَنِي آدَمَ مِثْلُ تَصَوُّرِ الشَّيْطَانِ بِصُورَةِ شَخْصٍ غَائِبٍ أَوْ مَيِّتٍ وَنَحْوِ ذَلِكَ، ضَلَّ بِهَا خَلْقٌ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ مِنَ الْمُتَسَبِّبِينَ إِلَى الْمُسْلِمِينَ أَوْ إِلَى أَهْلِ الْكِتَابِ وَغَيْرِهِمْ وَهُمْ بَنُو ذَلِكَ عَلَى مُقَدِّمَتَيْنِ:

إِحْدَاهُمَا: أَنَّ مَنْ ظَهَرَ هَذِهِ عَلَى يَدَيْهِ فَهُوَ وَلِيُّ اللَّهِ وَبَلِغَةُ النَّصَارَى هُوَ قَدِيسٌ عَظِيمٌ.

الثَّانِيَةُ: أَنَّ مَنْ يَكُونُ كَذَلِكَ فَهُوَ مَعْصُومٌ فَكُلُّ مَا يُخْبِرُ بِهِ فَهُوَ حَقٌّ وَكُلُّ مَا يَأْمُرُ بِهِ فَهُوَ عَدْلٌ وَقَدْ لَا يَكُونُ ظَهَرَ عَلَى يَدَيْهِ خَوَارِقُ لَا رَحْمَانِيَّةً وَلَا شَيْطَانِيَّةً، وَلَكِنْ صَنَعَ حِيلَةً مِنْ حِيلِ أَهْلِ الْكُذِبِ وَالْفُجُورِ، وَحِيلُ أَهْلِ الْكُذِبِ وَالْفُجُورِ كَثِيرَةٌ جِدًّا فَيُظَنُّ أَنَّ ذَلِكَ مِنَ الْعَجَائِبِ الْخَارِقَةِ لِلْعَادَةِ وَلَا يَكُونُ كَذَلِكَ مِثْلَ الْحَيْلِ الْمَذْكُورَةِ عَنِ الرَّهْبَانِ " ¹. ويرى ذلك ضربا من التدليس والإحتيال أو عمل من الكهانة والسحر ²، ومما ساقه للإستشهاد قوله:

" وَمِنْ حِيلِهِمُ الْكَثِيرَةَ النَّارُ الَّتِي يَظُنُّ عَوَامُّهُمْ أَنَّهَا تَنْزَلُ مِنَ السَّمَاءِ فِي عِيدِهِمْ فِي قِمَامَةٍ وَهِيَ حِيلَةٌ قَدْ شَهِدَهَا غَيْرُ وَاحِدٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَالنَّصَارَى وَرَأَوْهَا بَعِيُونِهِمْ أَنَّهَا نَارٌ مَصْنُوعَةٌ يُضَلُّونَ بِهَا عَوَامُّهُمْ يَظُنُّونَ أَنَّهَا نَزَلَتْ مِنَ السَّمَاءِ وَيَتَبَرَّكُونَ بِهَا وَإِنَّمَا هِيَ صَنْعَةٌ صَاحِبِ مِحَالٍ وَتَلْبِيسٍ " ³. فيرمي الرهبان بتعمد الكذب والتلبيس على العوام ليعتقدوا أن ذلك من جنس كرامات الصالحين ⁴، إثباتا لدعوى العصمة فيهم.

إن الفكر الإسلامي كان يسعى لبناء رؤية واضحة عن طبيعة دين النصارى بأسلوب محايد أسسه على الملاحظة الدقيقة للوسط الذي عاش فيه النصارى ومراقبة ثقافتهم ومعتقداتهم وشرائعهم وأخلاقهم وممارساتهم، فاختاروا طريق المقارنة بين ما كان عليه الروم وما دان به النصارى ومقارنة ما كان عليه النصارى، وما اتفقت عليه شرائع الأنبياء للوصول إلى نتائج دقيقة ومقنعة تؤكد تروم النصارى في الأصول والفروع، وهذه النتيجة كانت حصيلة توظيف المنهج التاريخي والأنثروبولوجي

¹ ابن تيمية: الجواب الصحيح (ب)، ج2، ص338.

² المصدر نفسه (ب)، ج2، ص343.

³ المصدر نفسه (ب)، ج2، ص340.

⁴ المصدر نفسه (ب)، ج2، ص343.0.

بصورة علمية تتناسب مع المفهوم العلمي الحديث، علما بأنه ليس منهجا جديدا بل هو منهج إسلامي تقليدي أسس على يد أعلام كان لهم السبق في هذا المجال مثل البيروني والعامري¹، وإن كان البيروني ينسب إليه فضل نشأة الدراسات الاجتماعية التي عرفت بعلم الأنتروبولوجيا. إن هذا المنهج في معالجة مسائل الرد من طرف الفكر الإسلامي، صورة صادقة لمساهماتهم في مختلف فروع المعرفة الإنسانية، مما يسمح بالقول أن الفكر الإسلامي بمعالجاته الرديئة كان رائدا في الجانب المنهجي لعلم مقارنة الأديان، وقد أهله لذلك جملة من المعارف التي تداخلت مع علم الدين المقارن.

¹ أنظر: دين محمد محمد ميرا: في علم الدين المقارن، ص73 وما بعدها.

المبحث الثالث: المعرفة التاريخية المنقولة

تتأسس المعرفة التاريخية من الحدث التاريخي لتبحث على وجه التدقيق في الوقائع التاريخية التي لها الأثر المباشر في توجيه حياة النصارى الدينية لاعتبار التشكل التاريخي والتدريجي لحملة العقائد النصرانية¹، إذ أن البيئة التي درجت فيها المسيحية كانت عبارة عن مجتمع خليط من المعتقدات الوثنية التي أثرت على عقائد النصرانية، فكان التاريخ الذي يخضع لزمان ومكان معينين كعينة للبحث والتنقيب عن عناصر دخيلة على دين المسيح -عليه السلام- كانت العامل المباشر في تغيير المسيحية وتبديل ملامحها لتخرج ديناً مركباً من أصول وثنية.

فجاءت الردود بناءً على توجيهات القرآن الكريم تبحث عن الأصول التاريخية التي كانت عاملاً لظاهرة "المضاهاة" التي ورد ذكرها في النص القرآني: (و قالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم يضاهون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله أنى يؤفكون). فهذه المضاهاة في دعوى النبوة التي كانت سبباً لظهور عقيدة التثليث في المسيحية ما هي إلا محاكاة لمن سبق النصارى من الوثنيين.

و الغرض المزمع الوصول إليه من خلال هذه المباحث يتطلب الوقوف على الردود والبحث في ثانياً النصوص للكشف عن المعارف العلمية التاريخية، وهذه العملية تتوقف على الإنتقائية لتداخل النصوص بين عملية العرض والنقد، مما يجعل أغراض البحث تنحصر ضمن طريقة عرض الأحداث التاريخية من جهة، وأهم المصادر التي استقى منها أصحاب الردود معارفهم التاريخية، للنظر إلى مدى وفاء هؤلاء للموضوعية العلمية.

فالتاريخ هو العين التي ينظر من خلالها لواقع المجتمع المسيحي، سواء من خلال الأحداث العامة التي برزت من خلالها شخصيات مؤثرة في عناصر الدين المسيحي، أو الأحداث الخاصة التي تكشف عن الملابس التي تم خلالها جمع النصوص المقدسة، أو صياغة مقولات التثليث، والتجسد والصلب والفداء، وعبرها يمكن أن نفهم بداية التمايز في المواقف المسيحية، وبداية نشأة الفرق، والمذاهب التي مثلت الأغلبية الساحقة للفكر الديني، وهي الفرق الثلاثة: الملكية واليعقوبية والنسطورية لذا

¹ محمد الفاضل بن علي اللافي: دراسة العقائد النصرانية منهجية ابن تيمية ورحمة الله الهندي، ط1 (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1428هـ-2007م) ص 305.

كانت موضع اهتمام أصحاب الردود أكثر من غيرها، وهذه الأغراض في حقيقة الأمر هي امتداد لأثر التاريخ، وفي نطاقها تكونت عناصر الدين المسيحي.

وإنه لمن الجدير أن نبحث في كيفية تعامل أصحاب الردود مع المعارف التاريخية التي ترتبط بالحياة الدينية المسيحية، لأن هذا العمل لا يتوقف على النقل الإنشائي التاريخي، بقدر ما هو عمل فكري يقوم على الملاحظة، والإستقراء، والإستنتاج من أجل تكوين رؤية تاريخية واضحة، وصادقة في ذات الوقت، وهي بذلك تقوم على أسس معرفية دقيقة. وهذا ما يضع بين أيدينا غرضين أساسيين لاستفادة الفكر الإسلامي من علم التاريخ، فأما الأول فيتعلق بالخبر التاريخي في حد ذاته، والذي يرتبط مباشرة بواقع المجتمع المسيحي، ويعكس أهم الأحداث التاريخية التي كونت العوامل المباشرة للفكر الديني المسيحي، وهو نقل إنشائي للمعرفة التاريخية، والتي نحن بصدد بيانها من خلال هذا الفصل الذي خصصناه للمعارف المسيحية المنقولة من طرف الفكر الإسلامي، وأما الثانية فتمثل الجانب العملي الممنهج من طرف الفكر الإسلامي الذي بنى هذه المعرفة على جهوده الخاصة، وهي تنطلق من هذا الحدث التاريخي، وتقوم بتفحصه من خلال الملاحظة، والإستقراء، والإستنتاج وهذا الجانب يعكس العمل المنهجي التاريخي النقدي، وهو يدخل ضمن المعارف المأصولة التي خصصنا لها الفصل القادم.

و سنرى من خلال رد الباقلاني، والقاضي عبد الجبار، وابن تيمية، كيفية استخدام آليات علم الدين التاريخي في عرض واقع الدين المسيحي، وأثر الحدث التاريخي في تغيير ملامح المسيحية.

1- الباقلاني:

كان اختيار الباقلاني كعينة من الردود الإسلامية باعتباره أشعريا، وذلك لرصد المواقف الردية ومدى تأثرها بمذهبية صاحبها، بالرغم من صغر حجم الكتاب وذلك لاهتمامنا بجانب آخر وهو تطور الردود وخضوعها للتتابع الزمني، ومدى اجتهاد أصحابها في تطوير آليات الإستدلال لتكوين نسق فكري علمي يعمل على توظيف جملة من العلوم للإستفادة منها، سيراً نحو الموضوعية وإثباتا لصدق النتائج.

مما يؤكد أن الدراسات الدينية للفكر الإسلامي لم تكن مجرد نتيجة لخبر القرآن، بل إن الفكر

الإسلامي كان يؤصل لهذا العلم ويسير به نحو التمحيص والبحث، وهو ما لاحظناه في رد القاضي عبد الجبار بين كتاب المغني الذي كان بمنهج كلامي، والتثبيت الذي ظهر بمنهج جديد أخرجه عن شكل الدرس الكلامي الذي يركز أكثر على الحجج العقلية لينطق لونا من المعارف كالتاريخية والمقارنة¹، بل إن رد ابن تيمية كان مثالا لذلك حيث جاء رده أكثر اتساقا، وأكثر دقة حتى يمكن القول أن رده كان له السبق في وضع منهج جديد للدراسات الدينية جمع فيها بين الوحي والعقل، وفصل فيها بين الأصول والمنقول من المعارف دون أن يمنع من الاستفادة من تراث الأمم، بعيدا عن المساس بالأصول المرجعية، وأهم مجال لذلك فصله بين الفلسفة والدين، ومعالجة الأخطاء العقيدية والفكرية من خلال الردود، إذ تمثل بالنسبة له شبهات دخلت البيئة الإسلامية وأثرت على أصحابها، وكان معظمها بسبب الجهل بالدين والأخذ بالفلسفة، هذه الفلسفة التي رآها عدوا للأديان السماوية فهي سبب ظهور الإعتزال وباقي الفرق التي أخطأت في العلم بالله في مواقفها حين مست بالأصول المرجعية، كالتوحيد، والنبوة، والوحي، وهي نفس العدو الذي أفسد على المسيحيين دينهم، وذلك من خلال كتابه الجواب الصحيح، ودرد تعارض العقل والنقل.

وهذه الخصوصية التي أفرزتها البيئة الإسلامية والتتابع الزمني للنصوص الردية لم توفر نفس الفرص لأصحابها وهذا ما لاحظناه على رد الباقلاني فقلة الخبرة والممارسة الردية بدت ماثرة على رد الباقلاني وهو من مواليد القرن الرابع (توفي سنة 403) إذ جاء نصه صغير الحجم، كما أنه خلا من أي أثر للجانب التاريخي، فالباقلاني لم يعرض لتاريخ المسيحية كما لم يثبت أي إشارة لمصادر تاريخية كتبت بأقلام مسيحية، والجانب المهم الذي لاحظنا غيابه من نص الباقلاني، هو النقد النصي لكتب النصرى، بالرغم من أنه خص حيزا في التمهيد للتعريف بالخبر وأقسامه²، واكتفى في الجانب النقدي بالظن في خبر الأناجيل دون التفصيل في ذكر الشواهد والتدليل على ذلك، فرد دعوى النصرى في صحة أخبارهم بقوله: "إن النُّقْلَ مأخوذ عن أربعة من الحواريين لوقى ومَتَى ومَرَقَش ويوحنا وألأربعة يجوز عَلَيهِم الكَذِب"³، غير هذا لم يعتن الباقلاني بهذا الجانب في التمهيد بالرغم من

¹ عبد الحكيم فرحات: منهج القاضي عبد الجبار في الرد على النصرى، ص 85..

² الباقلاني: التمهيد، ص 433-434.

³ المصدر نفسه، ص 203.

أهميته لأن الردود كانت تبحث عن الأدوات التحليلية في جانبها النقدي، وهذا العمل يتوقف على الإضافات العلمية من طرف أصحابها، مما يؤكد أن تطور الردود في هذا الجانب يخضع للتراكم البحثي الذي يسمح باستفادة الردود اللاحقة من السابقة مما يعطي للخبرة إنماء ودقة في توظيف الأدوات التحليلية النقدية.

و قد يكون له مبرراته الموضوعية في ذلك، فالتمهيد عاجل الرد على النصارى بمفهوم كلامي، فكانت مواقفه النقدية تهدف إلى إسقاط القول بالثلث في باب التوحيد الإسلامي، ولم يكن ذلك يستدعي التعرض للجانب التاريخي أو الجانب التشريعي. بخلاف الثبوت، والجواب الصحيح، الكتابان اللذان خرجا عن الدرس الكلامي، لبيحا في التاريخ والمقارنة على فارق التمايز الواضح في ملامح المذهب الإعتزالي لعبد الجبار، والسني لابن تيمية، كما نلمح اهتمامهما بالجانب الديني والإجتماعي.

و في هذا المجال اهتم عبد الجبار بعرض تاريخ النصرانية، وذكر مذاهبها، والتفصيل في عقائدها والإهتمام برؤسائها بتخصيص أسمائهم، مما يجزم أنه استعان في ذلك بكتب علمائهم، خاصة أنه يسترسل في الحديث عن عقائدهم وطرائق تفكيرهم دون انقطاع، ويخصص لذلك عددا كبيرا من الصفحات¹، إلا أنه لم يصرح بأسماء الكتب التي أخذ مادته منها واكتفى بالتلميح لذلك كقوله: "...و هو ما عليه هذه الطوائف الثلاث من النصارى... كما قد وجدته في كتبهم وفي إقراراتهم مما تقدم ذكره لك"²، ومما يرجح اطلاعه على كتابات مسيحية لم تكن رائجة بين المسلمين، تصريحه بسبقه في نقل شهادات من رؤسائهم وحكايات تسايحهم فيقول: "قد اتفق من حكايات أقوالهم والرد عليهم ما لا يكاد يوجد في كتاب، سيما حكاية تسايحهم وأقاويل رؤسائهم، فاحتفظ بذلك فإنك لا تكاد تجده في كتاب، وبك إلى حفظه أمس الحاجة"³، وهذا تأكيد من عبد الجبار على تفرد بتلك المعلومات التي يعدم العثور عليها في كتاب، مما يفترض أن يكون القاضي عبد الجبار أخذها عن شهادة علمائهم مشافهة، كما لا يمنع من اطلاع عبد الجبار على مصادر مسيحية نادرة لم

¹ عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ج1، ص92-155..

² المصدر نفسه، ص168..

³ المصدر نفسه، ص198.

يسبقه إليها غيره، وقد جعله هذا واثقا بنفسه، خاصة أنه كان يجيل إلى جملة من الردود الإسلامية التي أفاد منها في باب النقد، فصرح بذلك قائلا: " فأما المسألة لهم والرد عليهم فكثير، فمن ذلك كتاب الجاحظ، وكتاب آخر يعرف بالرسالة العسلية، ولأبي جعفر الإسكافي، ولأبي بكر أحمد بن علي بن الأحشيد قطعة حسنة في كتاب المعونة، ولأبي عيسى الوراق كتاب عليهم، ولأبي علي كتاب عليهم، ولأبي هاشم مسألة في البغداديات، وفي أصول بن خلاد وفي شرحه، وفي الإيضاح لأبي عبد الله البصري رحمة الله عليهم أجمعين، كلام عليهم"¹.

فبعد الجبار كان شاعرا بأهمية نقل تفاصيل دين النصارى كما يتصوره أصحابه لإعطاء عملية النقد والرد مصداقية، تؤكد على صدق النتائج التي بنى عليها الفكر الإسلامي منهج الرد، والذي كان يتحرك من خلال عملية العرض والنقد التي مثلها أصحاب الردود أحسن تمثيل.

و في نفس السياق يكشف بن تيمية في عرضه قضايا الدين المسيحي، وتتبع ملامح أحداثه التاريخية، وتفاصيل مذاهبهم العقديّة، ومواقفهم الرديّة، من خلال وجهة نظر الطرف الآخر، فكانت كتابات النصارى هي المصدر الذي استمد منه بن تيمية معارفه عن هذه الأغراض، وأول كتاب كان مناط اهتمامه (كتاب التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق) لسعيد ابن البطريق بطرق الإسكندرية²، إذ نقل منه جزءا كبيرا جاء مثبتا بكتابه (الجواب الصحيح) مسترسلا دون أن يقتضب منه، واستغرق عدد صفحاته ثمانون صفحة، وسماه صاحبه "نظم الجوهر" وقد ذكر فيه تواريخ الأنبياء، والملوك، والأمم وأخبار النصارى، ودينها، وفرقها، وضمن ابن تيمية عددا كبيرا من صفحات هذا الكتاب في رده، حيث سجل ابن البطريق الفترة التاريخية التي كتبت فيها الأناجيل، وتم فيها صياغة عقيدة النصارى عبر الجامع وكان ذلك في ظروف سياسية مضطربة، اضطهد خلالها النصارى من قبل القياصرة الرومان، كما استشهد ابن تيمية بنقل مذاهب النصارى في التثليث،

¹ المصدر السابق، تبييت دلائل النبوة، ص198.

² سعيد ابن البطريق: طبيب ومؤرخ من أهل مصر، ولد بالفسطاط سنة 263هـ، 877م، وأقيم بطريقا في الإسكندرية وسمي أنتشيوس سنة 321هـ، وله مؤلفات منها نظم الجوهر الذي رجع إليه شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه "الجواب الصحيح" وله أيضا الجدل بين المخالف والنصراني، مات بالإسكندرية سنة 328هـ، 940م، انظر الزركلي: الأعلام، ج3، ص 144. وانظر ابن تيمية: الجواب

والإتحاد من هذا المصدر، وفي ذلك يقول:

" نذكر من ذلك كلام من نقل مذاهبهم من أئمتهم المنتصرين لدين النصرانية، ونذكر ما ذكره من حججهم، مثل ابن البطريق، بترك الإسكندرية، فإنه صنف كتابه الذي سماه (نظم الجوهر) وذكر فيه أخبار النصارى، وجماعهم، واختلافهم، وسبب إحداثهم ما أحدثوه مع انتصاره لقول الملكية، والرد على من خالفهم"¹. إشارة منه لصاحب الكتاب بأنه ملكي المذهب، لذلك فهو ينقل تفاصيل هذا المذهب كما يسجل ما كان ابن البطريق يفترق فيه مع المذاهب الأخرى، فجاءت ردود ابن تيمية على الفرق الأخرى مدعمة بأقوال ابن البطريق.

ويتضح من خلال هذا الكتاب إدراك ابن تيمية لأهمية الموضوعية العلمية في بناء عملية الرد على معارف الطرف الآخر كما يتصورها هو، إضافة إلى طبيعة الكتاب الذي مثل جانبا تاريخيا وعقائديا لجل الأغراض التي كانت موضوعا للرد، وعلى وجه الخصوص مذهب الملكية الذي ينتمي إليه سعيد بن البطريق.

فجاءت مواقف ابن تيمية الردية مبنية على أقوال ابن البطريق، ومن أمثلة ذلك ما رد به على المسيحيين في ابتداء تغيير عيد الفصح ليوافق عيد اليهود فيقول: " فقد أخبر عن المسيح أنه لما صام أربعين يوما عقب المعمودية، وكان يعيد مع اليهود في عيدهم لا يعيد عقب صومه، شاركه النصارى في ذلك مدة، فصاروا يصومون أربعين عقب الغطاس الذي هو نظير المعمودية، ويعيدون مع اليهود العيد. ثم إنهم بعد هذا ابتدعوا تغيير الصوم فلم يصوموا عقب الغطاس، بل نقلوا الصوم إلى وقت يكون عيدهم مع عيد اليهود، فيكون عيدهم مع عيد اليهود، وهو فصح المسيح، ويكون ذلك وقت قيامته من قبره"². فابن تيمية يعرض الحادث التاريخي من أقوال ابن البطريق، ويقارنه بالتطور التاريخي للدين المسيحي لينظر في الفوارق، ويستنتج إحداث ما لم يكن من دين المسيح ومخالفة شريعته.

و تكمن أهمية هذا الكتاب عند ابن تيمية لخاصية منهجه الذي بناه على طريقة عرض تاريخ وعقائد المسيحية من شاهد عيان يعترف له بمكانته عند النصارى ثم نقدها من خلال عملية الإستقراء والملاحظة ثم بناء النتائج الردية.

¹ ابن تيمية: الجواب الصحيح (ب) ، ج4، ص 182.

² المصدر نفسه، ج4، ص 197.

كما كان من مصادره المسيحية التي يجيل إليها رسالتين، فأما الأولى تنسب لبولس الراهب المسيحي ولأن اعتبرت هذه الرسالة سببا مباشرا في تأليف (الجواب الصحيح) فقد مثلت من ناحية أخرى مصدرا لمعارفه المنقولة عن المسيحية فنقل فصولها كاملة، وأسس على أقوال صاحبها مواقفه النقدية¹.

و أطلق عليها صاحبها تسمية طويلة تدل على مضمونها فجاء عنوانها "الكتاب المنطقي الدولة خاني المبرهن عن الإعتقاد الصحيح والرأي المستقيم" تضم خلاصة خبرة هذا الراهب بعد رحلته التي تداولت مفاوضات بينه وبين أفاضل علمائهم وقد كتبها إلى بعض أصدقائه ممن طلب إليه ذلك².
أهم ما عرضت له الرسالة هو التعريف بدين النصارى، وذكر فرقههم، غير أن صاحبها لم يشر إلى مذهبه، علما أن الرسالة تتجه بالنقد لكتابات المسلمين في باب الجدل الديني، وتعرض على مواقفهم إزاء ما أبطلوه من عقائد و شرائع.

و كان الوجه الجديد الذي خرجت عليه هذه الرسالة هو توظيف النصوص القرآنية التي وظفها الفكر الإسلامي في ردوده على النصارى للاحتجاج بها على المسلمين، والطعن في دين الإسلام، وهذا يؤكد أن الطرف الآخر يتفاعل مع المواقف الإسلامية ويسعى لإيجاد مبررات - حتى وإن كانت غير موضوعية- لرد ما كان يطعن به على دينهم، إذ أن موقفهم من الأدلة القرآنية كان لا يخرج عن طريقة المحاملة الصورية القائمة على الآراء المسبقة، إذ صرفوا معاني القرآن لصالح معتقداتهم والإستدلال بها مخالفين مفهومها الصحيح إلى تأويلها بالرأي.

و هذه الطريقة في التعامل مع القرآن الكريم لا يزال مفهومها ساريا مع أرباب المسيحية ممن يروجون للحوار محاولين رفع كل الحواجز تحت دعوى جمع الرسالات الإبراهيمية³.

و في المقابل فقد أراد ابن تيمية الكشف عن تهاافت هذه الرسالة وتشريح موضوعاتها لما لها من أثر على عامة المسلمين، خاصة في تلك الفترة التي عرفت نشاطا محمودا لأصحاب العقائد الأخرى، وفي

¹ المصدر السابق، ج3، ص 5.

² المصدر نفسه، ج1، ص 100.

³ أنظر مثلا: الأب القمص فيلوثاوس فرج: الود والإحترام بين المسيحية والإسلام،، حيث يؤسس دعاويه على الإستشهاد بالقرآن الكريم، ويؤول نصوصه لأغراض تبشيرية مستترة بستار الحوار ومن بين العناوين التي جاءت في هذا الكتاب (القرآن الكريم ضد دعوة تحريف الكتاب المقدس، المسيحيون أهل التوحيد في القرآن الكريم، التثليث والتوحيد في الإسلام)

مقدمتهم النصارى الذين حافظوا لطيلة هذه القرون على وجودهم سواء في مجموعات مستقلة تدعمها المركزية الدينية النصرانية الكبرى، أو تحت ظل الدولة الإسلامية كمواطنين يتمتعون بعقد الذمة. وهو ما أراد ابن تيمية الكشف عنه في محاولة لإقامة مقارنة مفارقة بين التزام الدولة الإسلامية بتعهداتها تجاه الأقليات على المستويات الدينية، والاجتماعية الثقافية، والسياسية، والإقتصادية، وبين العقلية الباطنية التأميرية التي حكمت الأقليات المواطنة في الدولة الإسلامية، والتي عبرت عنها لا من باب التنوع والإختلاف الذي تضمنه الدولة بإلزامية النصوص الدينية لها، وإنما من خلال التآمر عليها والتحالف مع القوى المعادية والمتمثلة يومها في زحف التتار ثم الحملات الصليبية¹. وهو ما يفسر اعتناء ابن تيمية بتتبع مضمون هذه الرسالة فصلا فصلا عرضا ونقدا. وهذا يؤكد أن الردود كانت تتفاعل مع الأحداث، لتعالج واقعا دينيا واجتماعيا.

أما الرسالة الثانية فهي للحسن ابن أيوب، وكان خطابا أرسله إلى أخيه يوضح له سبب إسلامه ويدعوه فيها إلى الإسلام، ويبين له بطلان دين النصارى، فجاء نصه مؤكدا لضرورة اعتماد الأقوال من أصحابها ونقلها من مصادرها الموثوقة، تحريا للأمانة العلمية، فيقول ابن تيمية عند نقله لأقوال الحسن ابن أيوب:

"و من أعلم الناس بمقالاتهم من كان من علمائهم، وأسلم على بصيرة بعد الخيرة بكتبهم ومقالاتهم، كالحسن بن أيوب الذي كتب رسالة إلى أخيه..."².

وهذه الرسالة أفردت صفحتها في فصل يزيد على العشرين صفحة³، وهي من الأهمية بمكان لأنها كانت تمثل وجهات نظر العقيدة النسطورية عرضا ونقدا، فالحسن ابن أيوب وإن لم يكن صرح بالفرقة التي ينتمي إليها قبل إسلامه، فإن مخاطبته لهم دون غيرهم قد تدل على أن أخاه مازال منهم وأنه بالتالي كان نسطوريا⁴.

و يمكن أن ندرك حجم الأثر الذي يدعم الحجج والأدلة المدلى بها من الطرف الإسلامي حين

¹ محمد الفاضل ابن علي اللافي: دراسة العقائد النصرانية، منهجية ابن تيمية ورحمة الله الهندي، ص 343.

² ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج2، ص 313.

³ المصدر نفسه، ج2، ص 313 وما بعدها.

⁴ عبد المجيد الشرفي: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص 149.

ينطلق من خلفية دينية مذهبية تفصل في أقوال النصارى، وتفرز بين مواقفهم خاصة إذا كانت متناقضة متعارضة، وهذه الحقيقة لا يبلغها إلا من عرف الحق واحتكم إليه، ووزن بميزانه ما يعرض عليه من عقائد وأفكار، وليس من الغريب عندها أن نرى الحسن ابن أيوب بعد إسلامه يحكم على الدين المسيحي واختلاف فرقهم في أصولهم على أنه ظاهرة غريبة أن تكون لأمة " من أعجب العجب... كتابها ودعوتها ومعبودها واحدا يتمسكون بأمر المسيح عليه السلام، وتلامذته، وإنجيله، وسننه وشرائعه، وهم مع ذلك مختلفون فيه أشد الاختلاف، فمنهم من يقول: إنه عبد، ومنهم من يقول إنه إله، ومنهم من يقول إنه ولد، ومنهم من يقول إنه أقتوم وطبيعة، ومنهم من يقول أقتوما وطبيعتان، وكل منهم يكفر صاحبه، ويقول إن الحق بيده، وكلهم لا يأتي من الكتاب بحجة واضحة يثبت بها دعواه، ولا من قياسه لنفسه وتأوله بما يصح له عند المناظرة، وإنما يرجع في دينه واعتقاده إلى ما تأوله له المتأولون، بما يخالف إنجيلهم، وكتبهم بالهوى والعناد من بعضهم لبعض، فهم يشركون بالله على التأويل ولا شريك له، ويدعون له ولدا من جهة ما أحدثوا لأنفسهم، سبحانه أنى يكون له ولد"¹.

هذا الموقف من الحسن ابن أيوب باعتباره مسيحياً ورجل دين متمرس جمع بين ثقافتين مكنته من وضع يده على الجرحالذي كان ولا يزال مدار النقاش بين الطرفين الإسلامي والمسيحي، وهو يبحث عن حل لهذه الجهود لكن تصلب المواقف المسيحية حالت دون ذلك.

و يبدو أن عمل القاضي عبد الجبار وابن تيمية كان عملاً علمياً وممنهجاً في عرضهما للمعتقدات النصارى كما يدينون بها، على خلاف بعض الكتابات الإسلامية السابقة، والتي تتجه رأساً إلى نقد عقائد النصارى دون عرض لها، ولناخذ رد الباقلاني -الذي سبق نصه - إذ يستفتح باب الرد على النصارى بشكل فجائي، وقد يكون لذلك مبرراته، فالرد على النصارى كان جزءاً ضمن الرد على أهل العقائد الفاسدة، ومن جهة أخرى أن الردود بدأت بسيطة في بناء أدلتها ضمن علم الكلام ثم خضعت للتطوير والتحسين شيئاً فشيئاً، حتى استقلت عن مباحث علم الكلام. " وهو عمل نقدي يستهدف (بالدرجة الأولى) تقويم أو إبطال عقائد الآخر. وقد ارتكزت هذه النظرية على مقولات

¹ ابن تيمية: الجواب الصحيح (ب) ، ج4، ص 179.

أحادية الجانب ضمنها أصحابها أساسا كتب علم الكلام¹.

ويمكن أن نقول من خلال هذه الملامح التي ميزت الردود عن بعضها البعض أن خاصية العرض الذي تميز به عمل ابن تيمية كان نقلة متقدمة من الناحية المنهجية العلمية والموضوعية، عبر عملية حوارية راقية بين مؤلفات النصارى ذاتهم - وهي شاهد عيان تقيم الحجة على أصحابها خاصة أنها صادرة من رجال دين معترف لهم بقدرهم - وبينهم وبين ابن تيمية، فكانت المواقف الردية التي بناها على الأدلة النقلية والأدلة العقلية انطلاقا من معارف الخصم، كقيلة بحسب الخلاف حسب منهج ابن تيمية الذي كثيرا ما يذكر في هذه الأغراض الجدلية بموافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، وأن جنس الأدلة الصحيحة تتضافر دائما لتصل إلى الحقيقة، ليؤصل لمنهج معرفي ينطلق من أصول دين الإسلام قرآنا وسنة دون أن يقصي العقل، وهو التكامل المعرفي للفكر الإسلامي.

إذا المعرفة التاريخية بدين النصارى انطلقت عند أصحاب الردود من مصادر الطرف الآخر لتتحدث عن الأحداث التاريخية بمنطوقهم عرضا ليبنى عليها الجانب النقدي من الطرف الإسلامي، ويمكن أن نتحدث عن أهم الأحداث التاريخية المؤثرة على الدين المسيحي والتي خرجت لنا دينا مخالفا لدين المسيح في الأصول والفروع²، وهي ظاهرة التركيب التي أشار إليها ابن تيمية³. ويمكن أن نتعرض لهذه المسألة من خلال المبحث التالي:

المطلب الأول: الأصول الفكرية للديانة المسيحية.

المطلب الثاني: تاريخ تطور الديانة المسيحية.

¹ محمد الفاضل: دراسة العقائد النصرانية، منهجية ابن تيمية ورحمة الله، ص 346.

² القاضي عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ص 192، وص 198.

³ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج 1، ص 115-116، ودرء تعارض العقل والنقل، ج 4، ص 142.

المطلب الأول: الأصول الفكرية للديانة المسيحية.

يسعى الفكر الإسلامي من خلال الردود، في البحث عن المكونات التاريخية لدين النصارى من البيئة التي عاش فيها المجتمع المسيحي، ليصور لنا الواقع التاريخي الذي كان أرضية نشيطة لمجتمع روحي مثقف ثقافة فلسفية يونانية، متكونة من أعراق مختلطة، مختلفة الأديان، ذات أصل يوناني، ومصري، وبابلي، وصابئي، وهندي، إضافة إلى وجود الديانة اليهودية، والديانة النصرانية التي تمثل الدين الجديد. وقد أدى هذا التعدد إلى اندماج المعتقدات الدينية، مما أثر تأثيراً بالغاً في دين النصارى¹، فكانت الشواهد التاريخية كفيلاً بالكشف عن هذه الأصول الوثنية الرومانية، والأفكار الفلسفية الحلولية الإتحادية التي خرجت دينا مركبا خالفت به دين المسيح.

و يبدو أن أصحاب الردود كانوا شاعرين بأثر الثقافة الهلينية وتأثيرها في الوسط الروماني الذي نشأت فيه المسيحية، فقد شاعت فيه الفلسفة اليونانية ولا بد أن تكون هناك علاقة بين نظرية الفلسفة الهلينية وفكرة التثليث النصرانية.

فالقاضي عبد الجبار لا يرى في تثليث النصارى سوى امتداداً للقول الرومي العقل والعقل والمعقول شيء واحد، فيقول في هذا الشأن: " وهذا التثليث الذي للنصارى قد كانت فلاسفة الروم تنحو نحوه من العقل والعقل والمعقول وتصير شيئاً واحداً، ويقولون: هو من المثلث، وهو من فيلسوف قديم"²، هو هرمس المثلث³.

و يتفق ابن تيمية مع القاضي عبد الجبار في ذات الفكرة فيبحث في الأصول التاريخية لهذا الفكر ويفصل في تحليلاته النقدية، قائلاً: "فمن المعلوم أن فلسفة اليونان والهند ونحوهم كانت موجودة إذ ذاك... إذ كان اليونان موجودين قبل مبعث المسيح، وكان أرسطو وملكه الإسكندر بن فيليبس قبل

¹ عطيتو حربي: ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية، ط1 (بيروت: دار العلوم العربية 1413هـ-1992م)، ص 26، ومحمد عزت الطهطاوي: الميزان في مقارنة الأديان، ص 106.

² عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ص 169.

³ المصدر نفسه، ج2، ص430، وانظر الفصل الثالث من رسالة: منهج القاضي عبد الجبار في الرد على النصار (المنهج التكويني).

هرمس المثلث الحكمة، وكان فيلسوفاً طبيياً ويظهر أن هذا هو المقصود هنا. انظر طبقات الاطباء لابن جليل ص 5-10، وطبقات الحكماء لابن القفطي ص 346-349، والفهرست لابن النديم ص 508 (تجارية).

المسيح بنحو ثلاثمائة سنة وآخر ملوكهم بطليموس الذي دخل النصارى عليهم¹.
فالبحث عن أصل نشأة هذا الفكر لا يتأتى إلا بالرجوع إلى الأحداث التاريخية وإن بعدت في الزمن لأنها تكشف عن تاريخ نشأة العقائد والأفكار، والتاريخ كفيلا بالتأكيد على الإمكان التاريخي لثبوت الدعوى القديمة، ووجه الشبه بينها وبين نشأة فكرة جديدة إذا أحضرت لدراسة مقارنة.
فالإسكندر² هو قائد الفتوحات التي انتشرت من خلالها الحضارة اليونانية وتعهده أرسطو³ تكوين عقله، وتعليمه الفلسفة، وقد أفلح إلى حد ما في أن يجعل منه رجلا هلينيا⁴، وهو من أنشأ مدرسة الإسكندرية⁵ سنة 332 ق.م، واهتمت هذه المدرسة بتدريس الفلسفة قبل العصر الميلادي ذاته، وإليها تنسب الفلسفة الأفلاطونية الحديثة⁶، وكان من أعلام هذا الفكر الذين وضعوا في الإسكندرية

¹ ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج10، ص 300-301، وانظر كذلك: ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج3، ص213، و210.

- كانوا يسمون الملك من ملوكهم (بطليموس) كما يسمون القبط ملكها (فرعون) والحبشة ملكها (النجاشي) والفرس (كسرى) ونحو ذلك.

² الإسكندر بن فيليبس: هو الإسكندر بن فيليبس بن مصرم المقدوني اليوناني، المصري، باني الإسكندرية، وأحد ملوك اليونان، ملك مقدونية، وكان في عهده أرسطو طاليس من حكماء اليونان، وهو معلمه، وقد سار على آدابه وعمل في سياسة رعيته انظر ابن كثير: البداية والنهاية، ج2، ص 105، والمقريري: الخطط، ج1، ص 150.

Rey Alain et d'autres: Le Robert des Noms propres: 3eme ed, (Paris : imprime France, 1995) p 40-41.

³ أرسطو بن نيقوماخس الفيثاغوري: ولد سنة 384 ق.م توفي سنة 322 ق.م تتلمذ على يد أفلاطون، ثم صار بعده أستاذا انتهت إليه فلسفة اليونان، فكان هو خاتمهم وكان مشركا يعبد الأصنام، وهو الذي جعل المنطق آلة العلوم النظرية، وكان معلما للإسكندر بن فيليبس الذي سبقت ترجمته، وقد عني فلاسفة المسلمين بفلسفة أرسطو، له كتاب في الحيوان تسع عشرة مقالة، نقله ابن البطريق إلى العربية. وقد كان لفلسفته تأثيرا بالغا في علم اللاهوت المسيحي.

انظر ابن النديم: الفهرست، ص 305 وبدوي عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة، ج1، ص 98 وما بعدها.

Royston Pike. E: Dictionnaire des Religions, (Aristote) p 25-26.

⁴ ديوران ولد: قصة الحضارة (حياة اليونان) مج4، ج3، ص 514-517.

⁵ الإسكندرية: مدينة بمصر بناها الإسكندر الأكبر أول كنيسة مسيحية وأطلقت تسمية مدرسة الإسكندرية على فلاسفة هذه المدينة، وقد مزجت هذه المدرسة بين الفلسفة والدين وتأثرت تأثرا كبيرا بالفلسفة اليونانية وعقيدة فيلون. أنظر:

Royston Pike. E: Dictionnaire des Religions, (Alexandrie) p 10.

Algrain, R. et d'autres: Ecclési, Encyclopédie populaire des connaissances religieuses, p 542.

⁶ انظر عن ذلك: عطيتو حربي عباس: ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة، ص 7-8.

نظرية التثليث كليمانت وأوريجين وأناسيوس¹.

و الباحثي تاريخ هذا الفكر يكشف لنا عن وجود محاولات عديدة سبقت النصرارى في القول بالتثليث، تمثلت في مذهب أفلاطون² ثم أرسطو وأخيرا فيلون³. وإن كان فيلون مثل الثيولوجيا اليهودية فإن فلسفته انعكست في فلسفة أفلاطون ومدرسة الإسكندرية من ناحية، وفي المسيحية من ناحية أخرى حين أخذت بنظرها الحلولية في دعوى حلول اللاهوت في الناسوت وقولها باللوجوس⁴، "ذلك أن عقيدة فيلون في الكلمة وقوله إنها حكمة الله الأبدية، وما جاء به الإنجيل الرابع من أن المسيح هو كلمة الله أو العقل القدسي: [في البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله، وكان الكلمة الله...]"⁵ وأتباع الأفلاطونية الحديثة الذين يجسدون الحكمة الإلهية يقولون إنها هي أداة الخلق الفعالة⁶. مما يسمح بالقول أن مثقفي المسيحية الأولى كانوا متأثرين بهذه الثقافة، وترجع الدراسات الفلسفية أصول هذا المذهب إلى فكر شرقي فارسي وهندي⁷ انتقل إلى الثقافة اليونانية وأصبح الطابع

و عن هذه الفلسفة وصلتها بالمسيحية أنظر: بدوي عبد الرحمان: موسوعة الفلسفة، ط1، (المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1984)، ج1، ص 193-194 وما بعدها، ومحمد عزت الطهطاوي: الميزان في مقارنة الأديان، ص106.

¹ أسامة محمد بملول: قضايا المسيحية في قصة الحضارة ل ول، ديورانت، ط1 (القاهرة: دار الكتب المصرية 1426هـ-2015م) ص353 وأحمد أمين: ضحى الإسلام، ط10 (بيروت: دار الكتاب العربي، دت) ج3، ص8.

² أفلاطون: هو أفلاطون بن أرسطن فليسس، فيلسوف مشهور ولد في أثينا عاصمة بلاد اليونان سنة 427 ق.م وتلمذ على يد سقراط وهو في العشرين من عمره، واطلع على كتب الفلسفة، ورحل إلى كثير من الأقطار يعلم الفلسفة ويكتب في مختلف الفنون، له مؤلفات ترجم البعض منها إلى اللغة العربية ومات سنة 347 ق.م.

انظر: ابن النديم، الفهرست، ص 304، وبدوي عبد الرحمان: موسوعة الفلسفة، ج1، ص 156 وما بعدها.

Royston Pike. E: Dictionnaire des Religions, (Platon) p 253-254.

³ فيلون أو فليون اليهودي: (توفي عام 50م) فيلسوف يهودي جمع بين الفلسفة واللاهوت، قضى معظم حياته في الإسكندرية كان مثقفا ثقافة يونانية، كما كان متعمقا في اليهودية، وكان يعتقد في المنشأ الأول (الله) الذي هو العقل، وفي الكلمة التي تمثل الابن. عن فلسفته أنظر

Royston Pike. E: Dictionnaire des Religions, (Philon ou Philon le Juif) p 251-252

و بدوي عبد الرحمان: موسوعة الفلسفة، ج2، ص 219 وما بعدها.

⁴ علي سامي النشار: الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، ص7.


⁵ النص: [في البدي كان الكلمة والكلمة كان عند الله والله هو الكلمة] (ط واطس) يوحنا: 1/ 3.


⁶ ول، ديورانت: قصة الحضارة، ، ت: زكي نجيب محمود وآخرون (ب) م7، ج13، ص198.


⁷ المصدر نفسه، موسوعة الفلسفة، ج1، ص 193-194، وانظر كذلك:

Albert Riwaud: Histoire de la philosophie des origines à la scolastique, p 563.

الذي مثل التجربة الدينية المسيحية على صفة الحلول والإتحاد، فالبيئة هي التي أملت الفرضيات المسبقة التي نمت في إطارها اللاهوت المسيحي وكان من نتائج ذلك ثلوثا لا يختلف عما قال به أتباع الأفلاطونية الجديدة¹. وهذا يبرر لنا سبب اهتمام ابن تيمية بعناصر هذا الفكر فيذكر قول الفلاسفة:

عن المنشأ الأول: إنه موجب بذاته مستلزم لما يصدر عنه. 

أنهم يثبتون ولدا قديما أزليا صدر عنه بغير اختياره، وقول النصراني يناسب قولهم أنه تولد بغير قدرته واختياره. 

و يقولون عن الروح أنه منبثق من الله خارج عنه. 

و عن هذه الثلاثة يقولون بصدور العقول والأفلاك².

و يلوح ابن تيمية إلى العامل المباشر الذي أثر على الفكر العقدي النصراني المتعلق بالمسيح، فيحدثنا عن المتفلسفة الذين يقولون بتولد العقول والأفلاك عنه، وهم يثبتون ذلك التولد بأنه انفصال صدر عنه بغير اختياره، ليعقد المقارنة بين قولهم وقول النصراني بتولد المسيح عن الأب³. وهذا يسمح بالقول أن هؤلاء قد نقلوا النصراني من القول باتحاد العاقل والمعقول والعقل إلى القول باتحاد الأب والإبن وروح القدس، وعند البحث في هذا الموضوع تبين أن سبب ذلك مرده لظهور آراء دينية مخالفة للكنيسة، وكان ذلك بين سنة 120م-180م، وقد كان دور علماء اللاهوت المسيحيين التبسيط في الدين حتى يدخل الناس فيه، فكان دورهم تقريب المسيحية إلى الفكر الإغريقي الفلسفي⁴.

مما يؤكد أن فلسفة اليونان كانت مرجعا ثقافيا لصياغة نظرية الإلهيات النصرانية الخاصة بعقيدتي التثليث والتجسيد.

¹ فرنسيس يونغ: أسطورة تجسد الإله في السيد المسيح، ت: نبيل صبحي ط1 (الكويت: دار القلم 1405هـ-1985م) ص56.

² ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج3، ص 185-186. وانظر كذلك ابن قيم الجوزية: إغاثة اللفهان، ج2، ص 198. أبو زهرة محمد: محاضرات في النصرانية، ص 108-109.

³ المصدر نفسه، الجواب الصحيح، ج3، ص 185.

⁴ Algrain, R. et d'autres: Eclésiologie, Encyclopédie populaire des connaissances religieuses, p 408.

فهذا التحليل الكلامي ينم عن معرفة فلسفية تبحث عن الأصول التاريخية الأولى لفكرة القول بالثلاثية، وهي تنسب إلى أرسطو قبل أن تنسب إلى غيره، مما يؤكد عن تفاعل الردود بمعارف متنوعة بحثا عن تدعيم المواقف بالنتائج العلمية الصادقة، وهذا البحث عن الحقول المعرفية التي تتداخل مع علم الأديان المقارن لتكون أداة طبيعة في تدعيم صدق دعوى التحريف والمضاهاة التي آثارها القرآن الكريم.

📖 أن الفكر الإسلامي كان ينوع في المناهج الموظفة في عملية الرد، كالنقد التاريخي وتاريخ علم الدين المقارن، وتاريخ الفكر الفلسفي المسيحي.

📖 أن التابع الزمني للردود الإسلامية يكشف عن تطور المواقف الإسلامية وبحثها عن التعمق والتجديد في طبيعة الأدلة، مما يؤكد أن المواقف لم تكن مجرد اجترار للردود السابقة، والتدليل على ذلك أن الرد كان يعكس ثقافة صاحبه ومذهبه، فأفرز ذلك اختلافا في طبيعة المنهج، وتنوعا في الأدلة المدلى بها، وإن كان التشابه بينها يكمن في أهم الأغراض الردية، وهذا يتعلق أساسا بطبيعة دين النصرى، واتفاقها في المنطلقات الأساسية التي بنى عليها الفكر الإسلامي ردوده، والتي تمثل أصول مرجعية ثابتة غير متغيرة، كالتوحيد والوحي والنبوة.

المطلب الثاني: تاريخ تطور الديانة المسيحية

1- تأثير الديانات الوثنية في المسيحية

إن تصور الفكر الإسلامي للوقائع التاريخية من خلال المنهج الإستردادي الذي يعتمد على استرداد الماضي، وثبت الوقائع، والأحداث، وتكوينها، وتوثيقها دون أي تدخل من الباحث¹ في مجريات عرض تاريخ تكون الديانة النصرانية، كان كفيلا للفكر الإسلامي للتثبت من عدم وفاء النصرى لتعاليم المسيح -عليه السلام- عقيدة وشرعية وسلوكا.

¹ الشاعر أحمد: نحو منهج متكامل في البحث الفلسفي (حولية لكلية الشريعة، جامعة قطر، ط جامعة قطر 1984م) م3، ص 107-108، نقلا عن السايح أحمد عبد الرحيم: بحوث في مقارنة الأديان، ط1 (قطر: دار الثقافة 1411هـ/1991م) ص 70، وانظر: النشار سامي: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص 348.

و إذا كان الباقلاقي لم يعتن في رده بهذا الجانب لأسباب كان أهمها أن رده كان كلاميا، ركز فيه صاحبه على جمع جنس الأدلة العقلية في باب الإحتجاج على عقائد النصارى، كما أن نصه من النصوص التي كتبت في القرن الرابع، وهي لا محالة كانت تبحث عن تطوير آلياتها الإستدلالية، ومناهجها الموظفة.

على أن القاضي عبد الجبار، وإن كانت له بعض الإشارات لتاريخ العقائد النصرانية، في كتابه: المعنى وشرح الأصول الخمسة، فإنه في تثبيت دلائل النبوة أبدى اهتماما أكبر بهذا الجانب، مما يؤكد أن الردود لم تبنى على نفس الحجج والمواقف بل كانت خاضعة للتتابع الزمني، فكانت تخضع للبحث المتواصل، والإستفادة من العلوم التي تتداخل بمنهج الرد شيئا فشيئا، سيرا مع معارف صاحبها، فالتثبيت خرج على وجه جديد في نوع الأدلة المدلى بها، فجاء مختلفا في هذا الجانب عن المعنى، والأصول الخمسة.

إن القاضي عبد الجبار كان شاعرا بخطر المكون التاريخي في تغيير دين المسيح واستبداله بدين الروم الوثني، فقد تبين أنه توجد تقاليد وطقوس تمارسها النصارى، وقد مارستها الروم من قبلهم كعبادة الأصنام واتخاذ الرايات فاستبدلت الأصنام بأصنام المسيح ومريم واستبدلت الرايات بالصلبان، ولم يعرفها تاريخ الأنبياء¹، وهذه المقارنة أكدت له نتيجة هي أن النصارى أخذتها من الروم، وهو ما يعني به القاضي (فإذا تبين الأمر وجدت النصارى تروموا ورجعوا إلى ديانات الروم، ولم تجد الروم تنصروا)².

إذا العرض التاريخي لم يكن مجرد نقل إنشائي لمجريات الأحداث، بل إنه كان يخضع للملاحظة والإستنتاج، والمقارنة التاريخية، من خلال عرض تاريخ النصارى، وتفحص أوجه الإتفاق بين دين النصارى ودين الروم الوثني.

و في المقابل ينطلق ابن تيمية في دراسته للحدث التاريخي عن تأثير المجتمع الروماني اليوناني على دين النصارى من أصل التوحيد، فيذكر عنهم أنهم قوم مشركون من أعظم الناس شركا وسحرا

¹ عبد الحكيم فرحات: منهج القاضي عبد الجبار في الرد على النصارى، ص 116، وانظر: عبد الجبار: التثبيت، ص 167.

² القاضي عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ص 158.

يعبدون الكواكب، والأصنام، ويننون الهياكل¹، ومن السهل أن تنتقل هذه الممارسات، والطقوس الدينية إلى دين النصارى.

فنقلوا النصارى بها من دين التوحيد إلى دين الشرك فيقول: "فإن أولئك كانوا يعبدون الشمس والقمر والكواكب، ويصلون لها ويسجدون، فجاء قسطنطين ملك النصارى، ومن اتبعه فابتدعوا الصلاة إلى المشرق، وجعلوا السجود إلى الشمس بدلا من السجود لها، وكانوا أولئك يعبدون الأصنام المحسدة التي لها ظل، فجاءت النصارى وصورت تماثيل القدايس في الكنائس، وجعلوا الصور المرقومة في الحيطان والسقوف بدل الصور المحسدة القائمة بأنفسها التي لها ظل"².

و من خلال هذا العرض يتبين أن ابن تيمية يعقد وجه الشبه بين عقائد الروم الوثنية، وعقائد النصارى المستحدثة، مما يؤكد على تأثير النصارى بعقائد الروم، وقد استفاد ذلك عن طريق المقارنة بين الأفكار والمذاهب.

و مما يلاحظ أن أصحاب الردود يبحثون في الأسباب التي نقلت الأفكار الوثنية إلى دين النصارى فيراها القاضي عبد الجبار ترخصا للأمم على حساب الوفاء لدين عيسى، فقال: "و في الجملة إن المسيح جاء لإحياء التوراة وإقامتها... و مازال أصحابه بعده على ذلك وكذلك... ثم أخذوا في التغيير والتبديل، والبدع في الدين، وطلب الرئاسة، والتقرب إلى الناس بما يهون، ومكايدة اليهودو شفاء الغيظ منهم، وإن كان فيه ترك الدين. وهذا بين في الأناجيل التي معهم وإليها يرجعون، وفي كتابهم المعروف بكتاب "افراسكس" (كذا) ، فإن فيه أن قوما من النصارى خرجوا من بيت المقدس وأتوا أنطاكية، وغيرها من الشام فدعوا الناس إلى سنة التوراة، وإلى تحريم ذبائح من ليس من أهلها وإلى الختان، وإلى إقامة السبت، وإلى تحريم الخنزير، وإلى ما حرّمته التوراة، وأن ذلك شق على الأمم واستثقلوه، فاجتمع النصارى ببيت المقدس وتشاوروا فيما يجتالون به على الأمم ليحيبهم ويطيعوهم، فأوجب رأيهم مداخلة الأمم، والترخص لهم، والإنحطاط في أهوائهم، وترك مخالفتهم

¹ ابن تيمية: مجموع الفتاوى، كتاب التفسير، ج17، ص 336.

² المصدر السابق، مجموع الفتاوى، كتاب التفسير، ج17، ص 331.

والإختلاط بهم، والأكل من ذبائحهم، والتخلق بأخلاقهم، وتصويهم فيما هم عليه...¹.

و يشترك ابن تيمية مع القاضي عبد الجبار في العامل المباشر للإحداث في النصرانية ما ليس فيها فيرى دخول الوثنيين من الروم في دين المسيح، سببا لظهور دين مبتدع، وهو يعرض المسألة على وجه المقابلة بين دين الأنبياء ودين المشركين، ناهجا بذلك طريقة المقارنة، فالمسيح قد جاء بدين الله الذي بعث به الأنبياء قبله "و هو عبادة الله وحده لا شريك له، والنهي عن عبادة كل ما سواه، وأحل لهم بعض ما حرمه الله في التوراة، فنسخ بعض شرع التوراة، وكان الروم واليونان وغيرهم مشركين يعبدون الهياكل العلوية والأصنام الأرضية، فدخل من دخل في هذا الدين وقاموا على ذلك مدة ثم ابتدعوا دينا مركبا من دين الله ورسله، دين المسيح عليه السلام، ومن دين المشركين، وكان المشركون يعبدون الأصنام المجسدة التي لها ظل، وهذا كان دين الروم واليونان، وهو دين الفلاسفة أهل مقدونية وأفنتيه كأرسطو وأمثاله من الفلاسفة المشائين وغيرهم، وكان أرسطو قبل المسيح بنحو ثلاثمائة سنة"².

فالمسيحية قد استعارت عقائدها وشعائرها من أصول وثنية سابقة لميلاد المسيح عليه السلام، كالديانة المصرية والفارسية والإغريقية والبوذية وغيرها³، وكلها ديانات كانت تعتقد بالثالوث المقدس في معبودها، وتدين بعقيدة الخلاص. وهي الحقيقة التاريخية التي كشفت عنها البحوث الحديثة من طرف علماء غربيين⁴، تجزم " أن المسيحية لم تقض على الوثنية بل تبنتها"⁵.

¹ القاضي عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ص ص 149-150، والشرفي عبد المجيد: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص 428.

² ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج1، ص 115-116.

³ عن هذه الديانات ومقارنتها بالمسيحية انظر: محمد أبو زهرة: الديانات القديمة، د ط (القاهرة: دار الفكر العربي دت) ، ص 24 وما بعدها وول، ديورانت، قصة الحضارة، م1، ج2، ص، 161، 160، 429، 436، وأحمد علي عجيبة، تأثر المسيحية بالأديان الوثنية، ص 516-517.

⁴ انظر: شلي أحمد: المسيحية، ص 176-188.

⁵ ول، ديورانت: قصة الحضارة، م6، ج11، ص 417، 418.

و هذا ما أكد هشارل جنير في دراسته لتاريخ المسيحية إذ يذكر أن صياغة الإلهيات النصرانية لم تكتمل على شكلها النهائي إلا بتركيبها مع معتقدات أو نظريات مستعارة من البيئة المحيطة، كما أشار إلى تأثير البيئة اليونانية الرومانية على المسيحية الأولى، وهو تأثير نزع إلى إدخال الطقوس الوثنية¹.

و كان من نتائج دراساته التاريخية، تأكيده على حدوث ما أسماه بظاهرة "التشرب" في الدين المسيحي بعقائد الوثنيين فيقول: "إن المسيحية لم تكن تستطيع مدافعة أمام هذه التزعات والشعائر السائدة، وإذا كانت قد انتصرت في القرن الثالث على سائر ألوان "التأليف" الديني الوثني فذلك لأنها كانت قد تطورت هي الأخرى إلى تأليف ديني تجتمع فيه سائر العقائد الخصبية والشعائر الجوهرية النابعة من العاطفة الدينية الوثنية"².

و هذه النتيجة التي توصل إليها العلم الحديث تثبت صدق المواقف التي توصل إليها الفكر الإسلامي منذ القرن الرابع عصر القاضي عبد الجبار وما تلاه من قرون، وهذا يكشف عن الجهود العلمية المبذولة من طرف أصحاب الردود، والتي تداخلت مع الدراسات الدينية من خلال النصوص الردية كتوظيف علم الفلسفة وعلم التاريخ، وعلم الدين المقارن، ويمكن أن نرى حجم هذا العمل من خلال النتائج العلمية التي جاءت في قالب منطقي صارم، وجد مقنع لا مجال فيه للتبرير. مما أترى في النتائج المبتكرة التي توصل إليها القاضي عبد الجبار من خلال كتابه تثبت دلائل النبوة، والتي اتسمت بنوع من التجديد، إذ الأمر لم يعد موقوفاً على الحجاج الكلامي الذي يهتم بالمباحث المنطقية والفلسفية، بل سعيًا لإيجاد آليات استدلالية وتحليلية تُتداخل مع الدراسات العلمية للأديان، وتطور في مناهجها، فظهرت المقارنة التي برزت على المستويين وتداخلت مع المعارف التاريخية لتتفحص وجه الإتفاق، والإختلاف بين المسيحية، وديانات الروم الوثنية، وبين المسيحية ودين عيسى الصحيح (دين الأنبياء)، وبين المسيحية والإسلام. وهذه الإزدواجية المتعددة الجوانب لا تقبل فكريا إلا إذا خضعت للأدلة المنطقية التحليلية للوصول إلى نتائج صادقة تبنى على الإستقراء، والإستنباط، والإستنتاج، والتي تعتمد في هذا الغرض على ثبت الأحداث التاريخية، والإمام بتاريخ الأمم، وتاريخ

¹ شارل جنير: المسيحية نشأتها وتطورها، ص 158-160، ومحمد عزت الطهطاوي: الميزان في مقارنة الأديان، ص 106-107.

² المصدر نفسه، ص 154.

المسيحية، للتوصل إلى تفسير ظاهرة تروم النصارى، وتركيب دينهم من دين المسيح ودين الوثنيين. ولم يكن استرداد الوقائع التاريخية بعيد عن النباش في تفاصيل الحوادث، وتقليبها بحثا عن الأسباب المباشرة لارتداد النصارى عن دين المسيح، واستبداله بدين الشرك والوثنية، فكان اللوم كل اللوم يلقي من طرف أصحاب الردود على بولس وقسطنطين إذ رأوا فيهما الشخصيتان المؤثرتان سلبا على أتباع المسيح.

فالقاضي عبد الجبار يلقي لائمه على بولس ويراه يهوديا خبيثا شريرا ساعيا في الشر ومعينا للأشرار واثرا في الفتن، طالبا للرئاسة والدولة، محتالا فيها بكل وجه، وكان يعين النصارى على اليهود

ويقول لهم: قولوا كذا، واصنعوا كذا، وفارقوهم، وقاربوا الأمم التي تعادي اليهود... ولذا خصه بقرابة خمس صفحات كاملة¹ حاول فيها أن يثبت ترويمه للنصارى².

و فوق هذا نفاقه جعله يستجيب إلى هؤلاء الأمم على حساب الوفاء لدين المسيح، فكان يمدح التوراة لليهود ويقول لهم إنها "سنة حسنة لمن عمل بها" ويذمها "للروم وغيرهم من أعداء موسى والأنبياء" مدعيا أنها "مهيجة للبشر" وأن وضع شرائعها عن الناس به "كامل بر الله وتم فضله"³. وقد اعترف هو نفسه بذلك حين صرح: [كنت مع اليهودي يهوديا ومع الرومي روميا ومع الأرمائي أرميا]⁴.

دلالة على احتيال بولس وتدليسه في تغيير دين المسيح، واعتباره شخصية تاريخية مؤثرة على أحداث ذات بال، كانت بها مفارقة النصارى لدين المسيح، فيلمح ابن تيمية لخطر بولس وأمثاله إذ "ابتدعوا للنصارى ما ابتدعوه من الضلالات وأضلوه، وأدخلوا في دين المسيح من دين المسيحيين

¹ القاضي عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة (ش)، ص ص 156-160.

² الشرفي عبد المجيد: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ط (تونس: الدار التونسية للنشر، 1986)، ص 428.

³ القاضي عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ص 150-151.

⁴ النص: [لأنني إذ كنت حرا من الجميع قد عبدت نفسي لكل أحد لأريح كثيرين من الناس وصرت مع اليهود كاليهودي لأكتسب اليهود، ومع الذين تحت السنة صرت كمن تحت السنة... لأكتسب الذين تحت السنة، ومع الذين لا سنة لهم صرت كمن لا سنة له إذ لم أكن بلا سنة الله بل أنا في سنة المسيح لكي أكتسب الذين لا سنة لهم...] (طبعة واطس) رسالة بولس الأولى إلى الكورنثيين، 9، 24/19

والصائبين من الروم وأمثالهم ما أفسدوا به دين المسيح وجعلوا النصرى على الضلالات التي فارقوا بها دين المسيح".

فهو المسؤول الرئيسي عن ابتعاد النصرى عن الدين القويم، خاصة في تأثره البالغ بالفلسفة اليونانية وما كان عليه أصحاب الأوثان¹، إلى جانب اتسام سلوكه بالنفاق والإنتهازية فكان يهوديا مع اليهود ووثنيا مع الروم وموحدا مع الموحدين [أنا رجل حر عند الناس، ولكنني جعلت من نفسي عبدا لكل الناس حتى أربح أكثرهم، فصرت لليهود يهوديا... وصرت لأهل الشريعة من أهل الشريعة... وصرت للذين بلا شريعة كالذي بلا شريعة]²، والأخطر من ذلك أن بولس دخل مجامع دمشق وقال للمجتمعين: "إن عيسى ابن الله" وكان ذلك في العقد الرابع من القرن الأول الميلادي³، ويعكس هذا الموقف ما جاء في رسالته إلى أهل غلاطية قوله: " بل وأعلن... أن الناس لا ينجون لاستمساكهم بشريعة موسى بل بإيمانهم القوي الفعال بالمسيح المنقذ ابن الله"⁴ ولم يكن في وسع غير اليهود من أهل إنطاكية وسواها من المدن اليونانية الذين لم يعرفوا "عيسى" بجسمه، أن يؤمنوا به إلا كما آمنوا بألهتهم المنقذين، ولهذا ناداهم "بولس" بقوله: "هو ذا سر أقوله لكم" واستطاع من خلال تفسيراته أن يوجه المسيحية خلاف تعليم المسيح. فالميلاد الأول للثالوث بدأ معه وحق بعد ذلك أن ينعتة ديورانت بأنه " واضع اللاهوت المسيحي " لآرائه المتأفيريكية واجتهاده في حل الأسئلة المربكة، أسئلة الذين قالوا إنه إذا كان المسيح إلها حقا فلما رضي أن يقتل؟، فقال: إن المسيح قد قتل ليفتدي بموته العالم الذي استحوذ عليه الشيطان بسبب خطيئة آدم. فكان لا بد أن يموت ليحطم أغلال الموت، ويفتح أبواب السماء لكل من نالوا رضوان الله"⁵. و على ذلك اتخذت المسيحية صورة العقائد الثابتة في لاهوت بولس، ثم تمت باستيعابها العقائد والطقوس الوثنية وبعض الفلسفات التي كانت له مصدرا في تحريف دين المسيح، فجاءت عبارات "ديورانت" صريحة في هذا الشأن بقوله: "

¹ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج5، ص22، ومحمد الفاضل ابن علي اللاني: منهجية ابن تيمية ورحمة الله الهندي، ص285.

² رسالة كورنثوس الأولى (ط واطس) 9/19-24، ومحمد الفاضل. منهجية ابن تيمية ورحمة الله الهندي، ص285.

³ ول. ديورانت: قصة الحضارة، م6، ج11، ص253.

⁴ المرجع نفسه، م6، ج11، ص259.

⁵ المرجع نفسه: قصة الحضارة، م6، ج11، ص265، وأسامة محمد بملول: قضايا المسيحية في قصة الحضارة ل. ول ديورانت دراسة تقويمية ص326-327.

كان لهذه العقائد والأفكار الصوفية الخفية أثرها في آراء الرسولين بولس ويوحنا وفي كثير ممن حذا حذوهما من المسيحيين، وفي تشكيل كثير من العقائد المسيحية الخارجية على الدين القويم¹. و يبدو أن التحليلات النصية لرسائل بولس تعكس تفخيمه الذاتي الناتج عن شغفه الشديد بالسلطة، كما تكشف التوجهات الأكثر حداثة عن كون بولس ليس إلا مخترع المسيحية في شكلها الحاضر والقانوني، ولذلك فهو مفسد الرسالة الطاهرة التي جاء بها المسيح².

أما الشخصية التاريخية الثانية التي كانت عاملا لا ينبغي أن يستهان بدورها في التمكين لهذه الضلالات، فهي الملك قسطنطين الذي مثل السلطة الدينية الرسمية التي تدخلت في توجيه النصرانية الرومانية، ويرى فيه القاضي عبد الجبار المسؤول الذي حفز لتبديل النصرانية بدين الروم، ولم يفترق عمله عن عمل بولس لما يجتمع فيه معه من صفات رغم تنصره، فيصفه بأنه "خبثا مفكرا صبورا"³ "أقام ديانات الروم على حالها كما كانت من الصلاة إلى المشرق... فما أزال إلا عبادة الكواكب، وما زاد إلا تعظيم المسيح والقول بربوبيته وتعظيم الصليب"⁴. و يستدل عبد الجبار بالمقارنة بين ما عليه دين المسيح وما كان عليه الوثنيون ليثبت وجه الشبه في نزوح النصارى بما انتقل إليهم من شرع هؤلاء، فالروم كانت قبل التنصر تأكل الخنزير، وتستعمل الخصاء، وتغزو الأمم، وتستبيح الزنا، وغيرها مما يخالف شريعة عيسى، ولما تنصرت بقيت على تلك السيرة وما فارقتها⁵.

على أن عبد الجبار لا يكتفي بهذه الشواهد ليحمل قسطنطين عاقبة الخروج عن دين المسيح، فيستدل بحدث تاريخي لا تزال آثاره باقية في تبرير مشروعية التحليل والتحرير، لأنها تمتد في أصولها التاريخية إلى هذه الشخصية التي سنت الجامع، فكانت الشكل الرسمي للتشريع والتمكين للمذاهب، فكانوا " يجتمعون إذا أرادوا تحليل شيء أو تحريمه، ويكون لهم فيه سنهودس، فيفعلون ذلك، فإذا

¹ المرجع السابق: قصة الحضارة، م6، ج12، ص23، وأسامة محمد مملول: قضايا المسيحية في قصة الحضارة ل.ول ديورانت دراسة تقويمية، ص346-347.

² لوقا تيموثي جونسون: المسيح الحقيقي، ترجمة: محمد الواكد، ط1 (دمشق: دار الأوائل للنشر والتوزيع 2008) ص179.

³ القاضي عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ص161.

⁴ المصدر نفسه، ص162.

⁵ المصدر نفسه، تثبيت دلائل النبوة، ص173.

تقادم عهده قالوا: هذا ما حرّمته تلك الجماعة إلا بظهور آية أو معجزة " ¹ دلالة على تحللهم من النصوص الشرعية.

فيما يذكر ابن تيمية عن قسطنطين أنه كان آريوسيا كأبيه ² وأنه كان رهن إشارة رجال الدين عندما اتفقوا بعد أن رأى اختلافهم في الدين و "عَجِبَ مِنْ ذَلِكَ وَأَخْلَى لَهُمْ دَارًا وَتَقَدَّمَ لَهُمْ بِالْإِكْرَامِ وَالضِّيَافَةِ، وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَتَنَاطَرُوا فِيمَا بَيْنَهُمْ لِيَنْظُرَ مَنْ مَعَهُ الْحَقُّ فَيَتَّبِعَهُ. فَاتَّفَقَ مِنْهُمْ ثَلَاثُمِائَةٍ وَثَمَانِيَةَ عَشَرَ أُسْقُفًا عَلَى دِينٍ وَاحِدٍ وَرَأْيٍ وَاحِدٍ، فَنَاطَرُوا بَقِيَّةَ الْأَسَاقِفَةِ الْمُخْتَلِفِينَ فَأَفْلَحُوا عَلَيْهِمْ حُجَجَهُمْ وَأَظْهَرُوا الدِّينَ الْمُسْتَقِيمَ، وَكَانَ أَيْضًا بَاقِي الْأَسَاقِفَةِ مُخْتَلِفِي الْأَدْيَانِ وَالْآرَاءِ.

وَصَنَعَ الْمَلِكُ لِلثَّلَاثِمِائَةِ وَالثَّمَانِيَةِ عَشَرَ أُسْقُفًا مَجْلِسًا خَاصًّا عَظِيمًا، وَجَلَسَ فِي وَسْطِهِ، وَأَخَذَ خَاتَمَهُ وَسَيْفَهُ وَقَضِيْبَهُ فَدَفَعَهَا إِلَيْهِمْ، وَقَالَ لَهُمْ: قَدْ سَلَّطْتُكُمْ الْيَوْمَ عَلَى الْمَمْلَكَةِ لِتَصْنَعُوا مَا بَدَأَ لَكُمْ، لِتَصْنَعُوا مَا يَنْبَغِي لَكُمْ أَنْ تَصْنَعُوا مِمَّا فِيهِ قِوَامُ الدِّينِ وَصَلَاحُ الْمُؤْمِنِينَ.

فَبَارَكُوا عَلَى الْمَلِكِ وَقَلَدُوهُ سَيْفَهُ، وَقَالُوا لَهُ: أَظْهَرَ دِينَ النَّصْرَانِيَّةِ وَذُبَّ عَنْهُ. ³ فأمر بالزام التنصر على اليهود، وتنفيذ عقوبة القتل على من يمتنع، فتنصر من اليهود خلق كثير، ولكي يمتحن صدقهم -بإيعاز من رجال الدين- أمر أن تُدْبَحَ الْخَنَازِيرُ وَتُطْبَخَ لِحُومُهَا وَتَجْعَلَ عَلَى أَبْوَابِ الْكِنَائِسِ، فَمَنْ لَمْ يَأْكُلْ مِنْهُ عَلِمْنَا أَنَّهُ مُقِيمٌ عَلَى دِينِ الْيَهُودِيَّةِ فَيَقْتُلُ، فَقَتَلَ لِأَجْلِ ذَلِكَ خَلْقَ كَثِيرًا. ⁴ وهذا يكشف عن إكراه الناس بالسيف على الإرتداد عن الدين الصحيح.

كما يتفق بن تيمية مع القاضي عبد الجبار في اعتباره عنصرا مؤثرا، وسببا مباشرا في انتقال الديانات الرومانية الوثنية إلى دين المسيح -عليه السلام- من خلال عقد المجامع تحت رئاسة الدولة التي مثلها قسطنطين، وإصدارها لنص الإيمان، الوثيقة الدينية الرسمية المعبرة عن الإيمان المسيحي ⁵.

وهذا يكشف عن أثر السلطة السياسية في توجيه الفكر الديني وإلزام الأمة بشرائع الوثنيين واستبدال

¹ المصدر السابق، ص 174.

² ابن تيمية: الجواب الصحيح (ش)، ج 4، ص 85.

³ المصدر نفسه، ج 4، ص 222.

⁴ المصدر نفسه، الجواب الصحيح، ج 4، ص 230-232، وعبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ص 163، و ص 232.

⁵ المصدر نفسه، ج 4، ص 115، و 341، و ج 2، ص 116.

دين المسيح بدين الروم قسراً تحت الإكراه بالسيف والتهديد بالقتل، فكانت هذه العوامل التاريخية العصبية أثراً لتروم النصارى في الأصول والفروع، وخروجها بعد محاض عسير بثوب التثليث والتجسد.

2- دور المجامع في صياغة الإلهيات المسيحية

تميز تقرير القاضي عبد الجبار وابن تيمية في متابعتهم للدقائق الأحداث التاريخية التي كشفت عن مراحل تطور العقائد المسيحية، وقد حرص أصحابها على ثبت تواريخها، ونقل أسماء المجامع، ونسبة الأقوال لأصحاب المذاهب وزعمائهم، وفي عمومها جاءت متفقة في أخبارها، مما يكشف عن دقة نقل أصحابها وحرصهم على الأمانة العلمية في ذكر تفاصيل أخبار الطرف المقابل جديرة بالتنويه واعترافها لهم بإنصافهم للخصم.

وقد اكتفينا في التمثيل لهذا الجانب بالعلمين السابقين دون الإهتمام برد الباقلي، كونه كلامياً اهتم بتسجيل المذاهب والأقوال والرد عليها دون التفصيل في مجريات الأحداث التاريخية.

وإذا كانت معظم المصادر التي تؤرخ للمجامع تجعل من مجمع نيقية عام 325 أول الخصومات

فإن القاضي عبد الجبار يشير إلى مجمع سابق¹ كان بداية للخلافات التي ظهرت فيقرر قائلاً:

" اجتمع عنده (أي قسطنطين) نحو ألفين من رؤسائهم وقرر أشياء من تسيحة الإيمان، وكان فيهم من يخالف أولئك ويقول: كلمة الله مخلوقة، وإن المسيح كلمة الله، وكان هناك إيرلسي² ومقدونيوس³ وأونامس⁴ وأولوفريانوس⁵ وأصحابهم ممن يقول: الكلمة مخلوقة، وكلام الله، وقوله

¹ الشرفي: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص 283.

² إيرلس: لم نثر على الشخصية بهذا الاسم.

³ مقدونيوس: كان بطريكاً للقسطنطينية وبسببه انعقد المجمع المسكوني هناك، أنكر ألوهية الروح القدس ولكنه لم ينكر ألوهية السيد المسيح. وحكم عليه وعلى تعليمه الهرطوقي في المجمع المسكوني الثاني بالقسطنطينية 381 م. كان من الأريوسيين الذين تمكنوا بنفوذهم عند قسطنس أن يرسموه بطريكاً لكرسي القسطنطينية سنة 343، فدخل المدينة محفوفاً بالجنود. وكان مقدونيوس يضطهد أتباع بولس البطريك الشرعي المعزول وقيل أنه أرسل فخنقه. وفيما بعد غضب عليه قسطنس لأنه نقل جثمان أبيه قسطنطين من مدفن إلى آخر، فأمر بطرده من كرسيه سنة 360 م. أنظر: مقدونيوس بطريك الإسكندرية - <https://st-takla.org> يوم 2019/06/14.

بدعة القسطنطينية والرد عليها <https://st-takla.org> يوم 2019/06/14.

⁴ أونامس: لم نثر على الشخصية بهذا الاسم.

⁵ أولو فريانوس: لم نثر على الشخصية بهذا الاسم.

خلق من خلقه، فشغبوا عليهم ووقف الأمر وبطل ذلك التقرير...¹

ولعله السبب الذي جعل من كتب عن المجامع لم يهتم بهذا المجمع، إذ كثرة الاختلافات في المسيح شكلت آراء مضادة منعت من اتفاق المجتمعين والخروج برأي واحد.

ويهتم القاضي عبد الجبار بسلطة قسنتين على المجمع، وتوجيهها حسب رغبته الدينية، إذ الأمر لم يخل من جمع النصارى تحت تهديد السيف "ليعملوا تقريراً في إيمانهم يحملون الناس عليه وياخذونهم به، فمن أبي قتلوه واجتمع عنده نحو ألفى رجل فقررنا تقريراً ثم رفضوه، ثم اجتمع ثلاثمائة رجل وثمانية عشر رجلاً، وهم يسمونهم الآباء، فقررنا هذا التقرير، وهم يسمونه سنهودس"² ويقصد عبد الجبار المجمع الذي خرج بقرار لم يكن محل إجماع، وقد ذكر أن هؤلاء أتوا به قسطنطينوس فأخذها (أي تسيحة الإيمان) وعمل عليها وأخذ الناس بها فمن لم يقبلها قتله، فاحتاج أولئك أن يظهروا قبولهم خوف السيف... وحصل من كان على دين المسيح في كل مكروه.³

فبعد الجبار يكشف عن عامل تاريخي خطير غير في مجرى الأحداث، وجعل أتباع المسيح يقبلون بتسيحة الإيمان التي تؤكد على التثليث، تحت الإكراه تعسفاً بالسلطة السياسية التي مارسها قسطنطين.

ولا يمكن أن نفصل الحدث الديني الذي تعلق بتاريخ المجمع عن الأحداث العامة التي تميزت بالإضطراب وانعدام الأمن، وقد حفلت القرون الأولى (الأولى والثاني) بأعنف أنواع العذاب والتنكيل ضد الكنائس المسيحية⁴، كما استمر ممارسة الإضطهاد على أتباع المسيح عليه السلام إلى غاية القرن الثالث، وضاعت كتبهم وأحرقت، واختلط الدين بالخرافات، والثقافات الوثنية لتنصر شعوبها وقتند كالمصريين، واليونانيين، والرومانيين. فضاعت ملامح دين المسيح، ولم يبدأ الربع الأول من القرن الرابع الميلادي إلا وقد اختلفوا في طبيعة المسيح اختلافاً شديداً⁵.

و هذا يعطي لرواية عبد الجبار قيمة تاريخية لا يستهان بها في تفاصيل مجريات الأحداث عند بداية

¹ عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ص 162-163.

² عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ص 94.

³ المصدر نفسه 162-163، والشرفي: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص 283.

⁴ انظر بوكاي موريس: التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، ترجمة: نخبة من الدعاة، ط2 (لبنان: دار الكندي دت)، ص 214.

⁵ محمد الطهطاوي: الميزان في مقارنة الأديان، ص 146.

صياغة عقيدة التثليث، وإقحام دعوى إلهية عيسى التي تشيع لها القلة من رجال الدين، فكانت السلطة والقوة هما الوسيلتان اللتان رجحت كفة هؤلاء على الأغلبية ممن كانوا على دين المسيح، و" تدخل سلطة الدولة هو بمثابة تأسيس أو تكريس للعنف في محراب اللاهوت، والعنف يحسم دوماً النقاش بغير قوة النقاش"¹.

فيما يرى ابن تيمية في المجامع التي عقدت في تاريخ المسيحية محاولة للتوفيق بين فكرة التوحيد والتثليث، فكان مجمع "نيقية" بداية للإعتراف بالتثالوث المقدس إذ هو مبدأ القول بألوهية المسيح وتجسد اللاهوت بالناسوت²، ولإن كان لم يذكر إرغام أتباع المسيح على قبول ما انفرد به القلة من المجتمعين تحت إكراه السيف، فإنه يكشف عن ممارسة "قسطنطين" لهذا الإجراء المتعسف لحمل الناس على الإرتداد عن دين المسيح وإرغامهم على اتباع شرع الوثنيين في تحليل لحم الخنزير، إذ أمر قسطنطين أن تذبح الخنازير، وتطبخ وتصير على أبواب الكنائس، وكل من خرج من الكنيسة يلقم لقمة من لحم الخنزير، فمن لم يأكل منه يقتل، فقتل لأجل ذلك خلق كثير³.

ويتفق في الشكل العام للرواية، إذ يرى أن المجمع ضم ألفين وثمانية وأربعين (2048) أسقفاً، وكانوا مختلفي الآراء والأديان، فاتفق من بينهم ثلاثمائة وثمانية عشر أسقفاً على دين واحد⁴، وقد كانوا بالأخص أساقفة شرقيين ذوي ثقافة هيلينية⁵، وهم يشكلون قلة من بين المجتمعين. فوضع هؤلاء العقيدة المتعلقة بالمسيح إلهاً "و ثبتوا فيها (أي الأمانة)، أن الإبن مولود من الأب قبل كون الخلائق، وأن الإبن من طبيعة الأب غير مخلوق"⁶. مما يكشف عن خطورة هذا المجمع التاريخية، وتجاوز كونه حرباً معلنة ضد الهرطقة الآريوسية، إلى كونه شكل مقنن وموحد للعقيدة المسيحية⁷، وهو ما كرسته المجامع اللاحقة.

¹ جورج طرايشي: مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام، ص 47.

² ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج 3، ص 22-23، وانظر: محمد عزت الطهطاوي: الميزان في مقارنة الأديان، ص 106-107.

³ المصدر نفسه، ج 3، ص 29.

⁴ المصدر نفسه الجواب الصحيح، ج 3، ص 22-23.

⁵ جان كمي: تاريخ الكنيسة، ص 119، وانظر محمد الطهطاوي: الميزان في مقارنة الأديان، ص 147.

⁶ المصدر السابق، ج 3، ص 24.

⁷ المصدر السابق، مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام، ط 1 (بيروت: دار الساقي 1998) ص 44.

وقد اهتم ابن تيمية بعرض الأمانة كوثيقة تاريخية تشكلت من خلال المجامع التي خص منها ما كان شكلا رسميا لصياغة عقيدة التثليث والتجسد، وهي لا تستند في ذلك لنص شرعي.¹ ويفصل في التراكمات التاريخية التي كانت عاملا خطيرا في مخالفة دين المسيح في الأصول والفروع. فعرض للمجمع الثاني "القسطنطينية" وبعده "أفسس" والخلافات بين بطرك القسطنطينية وبطرك الإسكندرية، وكيف أدت المنازعات بين المختلفين في العقيدة إلى انشطار العالم المسيحي إلى معسكرين بين قائل بالطبيعة الواحدة في المسيح، وقائل بالطبيين²:

- الكنيسة الغربية التي تمثل الروم الكاثوليك (اللاتين) والتي توجد رئاستها في روما.

- الكنيسة الشرقية التي تمثل الروم الأرثوذكس (اليونان) والتي توجد رئاستها في القسطنطينية فكان في عام 879م.

وقد أدت سلسلة الأحداث التاريخية إلى إخراج نص الأمانة على شكل ينعدم فيه النسق الموضوعي، ويظهر ذلك في تناقض الجزئيات المكونة للإلهيات النصرانية، فيقسم ابن تيمية نص الإيمان باعتبار ذلك إلى شطرين، ويخضعه إلى تحليل صارم يعلل فيه سبب التناقض، في حين النص الذي صيغ كمحاولة للتوفيق بين التوحيد الذي جاهر به المسيحيون الأوائل في وجه المشركين، وبين الإيمان بأن المسيح إله وأن روح القدس إله أيضا، إرضاء للمذاهب والفرق القائلة بالتثليث³.

-على أن عبد الجبار لا يكتفي بهذه الشواهد ليحمل قسطنطين عاقبة الخروج عن دين المسيح، بل يستدل بحدث تاريخي لا تزال آثاره باقية في تبرير مشروعية التحليل والتحریم، بالرغم من أنها تمتد في أصولها التاريخية إلى هذه الشخصية، فهو الموجه الأول لها، وكانت تحت رئاسته، ليكشف عن أثر التاريخ في التمكين للمذاهب والأفكار حتى إن لم يكن مردها لنص شرعي، فيفصح عن المجامع ودورها في التشريع فيقول: وهم في كل حين يجتمعون إذا أرادوا تحليل شيء أو تحريمه ويكون لهم فيه سنهدوس فيخلعون ذلك، فإذا تقادم عهده قالوا: هذا ما حرّمته تلك الجماعة إلا بظهور آية أو

¹ المصدر السابق، مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام، ج1، ص 363.

² المصدر نفسه، ج3، ص 32-38.

³ كريمة بن جاب الله: منهج ابن تيمية في الرد على النصارى، ص 137.

معجزة¹. دلالة على تحللهم من النصوص الشرعية وأن دينهم لم يؤخذ عن المسيح -عليه السلام- بل هو مأخوذ عن أكابرهم.

و ينصب عبد الجبار أدلة ذلك بأسلوب خطابي قائلاً:

﴿الآ ترى أن الجثلقة والمطرنة قد كانت جائزة عندهم فيمن له الأهل والولد، فصار الجثالقة والرؤساء يجعلون الرئاسة في أولادهم ويوصون بها في ذريتهم، فاجتمع النصارى وعقدوا تحريمها فيمن له أهل وولد وعزف التزويج، فصار ذلك ديناً لهم، فاجتمعوا عليه وعملوا به من غير آية ولا معجزة؛﴾² "و قد كان تزويج الأختين بالأخوين مباحاً عندهم، فجرى من أختين كانتا عند أخوين عداوة أدت إلى معاداة بين الأخوين، فاجتمعوا وحرّموا ذلك وصار لهم ديناً يعملون به، وإن لم يروا فيه آية ولا معجزة؛

﴿و قد كان تزويج بنت الأخ عندهم مباحاً، فجرى فيه نسب استنصر به بعضهم، فاجتمعوا وحرّموا ذلك فصار لهم ديناً بغير آية ولا معجزة، وهذا منه ما فعلوه قريباً وفي الإسلام وفي دولة بني العباس².﴾

دلالة على أن الحدث التاريخي يكون له التمكين وإن بعدت عنه الأزمان، وأن الأخبار وإن اجتمعت عليها الجماعة وكثرت أعدادها قد يكون خيراً كاذباً تواضع عليه الناس وشاع بينهم، كما حدث للنصارى في تواضعهم على شرع يخالف دين المسيح. ويتفق ابن تيمية مع عبد الجبار في شبهة النصارى دعوى مشروعية الجامع في التحليل والتحريم فيقول: "وزعموا أن ما شرعه أكابرهم من الدين فإن المسيح يمضيه لهم... والنصارى يجوزون لأكابرهم أن ينسخوا شرع الله بأرائهم³".

¹ المصدر السابق، ص 174.

² القاضي عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ص 174-175.

³ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج1، ص341.

كما يستشهد ابن تيمية على مخالفة النصارى شرع المسيح بما استحدثوه من عبادة الصليب، وقد ذكروا مستندهم في ذلك أن قسطنطين رأى صورة صليب كواكب¹ فعمل بعد ذلك صليبا عند خروجه في الحرب، فأخذ النصارى عنه ذلك وعبدوه. إن أصحاب الردود يضعون دين النصارى تحت الفحص التاريخي للكشف عن العوامل التكوينية التي أنشأت الأصول والفروع لدينهم، والتي ترجع إلى أصول تاريخية قديمة شاعت في المجتمع الرومي.

أما ابن تيمية فيراه السبب المباشر لانتقال الديانات الرومانية الوثنية إلى دين النصارى، فيتحدث عن عقد المجامع²، ويتتبع مراحلها، إذ كانت الشكل الرسمي الذي صيغت من خلالها عقيدة التثليث والتجسد والصلب والفداء، فجاء نص الأمانة، الوثيقة الدينية الرسمية التي تعبر عن الإيمان المسيحي تحت رئاسة الدولة التي مثلها قسطنطين³.

فالنصارى تضع لهم عقائدهم وشرائعهم أكابره بعد المسيح، كما وضع لهم الثلاث مائة والثمانية عشر الذين كانوا في زمن قسطنطين الملك، الأمانة التي اتفقوا عليها ولعنوا من خالفها، وفيها أمور لم يترل الله بها كتابا، بل تخالف ما أنزله الله من الكتب مع مخالفتها للعقل الصريح.

إن اهتمام القاضي عبد الجبار، وابن تيمية بالمجامع المسكونية، وتتبع تاريخها يكشف عن الصلة التاريخية بينها وبين نص الإيمان، وقد كانت هذه المجامع الشكل الرسمي الذي صيغت من خلالها الإلهيات النصرانية في عقيدة التثليث، والتجسد، والصلب، والفداء، وخرجت لهم دستور الإيمان الذي أقرته كنيسة روما العامة، بناء على قرار مجمع نيقية للأساقفة عام 325م، وعبر هذا القانون أطلق على الله الواحد جوهرًا ذو ثلاثة أقانيم، وهذه الثلاثة هي: شخص الأب، وهو الخالق لكل شيء والمالك، والضابط لكل، وشخص ابنه، المولود منه أزلا، المساوي لأبيه في الألوهية والربوبية

¹ قسطنطين: ملك الروم الذي نصر المسيحية وجعلها الدين الرسمي للمملكة، تولى السلطة بعد وفاة والده سنة 306، عمل على حل خلافات المسيحيين، وكان أول مجمع عقده للنقاشات الدينية برئاسته سنة 325 (نيقية). توفي سنة 337، ودفن في إحدى الكنائس وانظر:

Royston Pike. E: Dictionnaire des Religions, (Constantin le grand) p 93.

Rey Alain et d'autres: Robert des Noms propres, p 502.

² ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج1، ص 115، وج2، ص 116.

³ المصدر نفسه، ج1، ص 341، ومحمد الفاضل: منهجية ابن تيمية ورحمة الله، ص 286.

لأنه منه، وشخص الروح القدس، وهذه الصيغة تمثل عقيدة جمهور المسيحيين¹. أما الاختلاف في طبيعة الإبن حسب تعبير قانون الإيمان فقد تقرر في مجمع خلقدونية عام 451 (و هو المجمع المسكوني الخامس) ، حيث اعتبر المسيح شخص واحد ذو طبيعتين، طبيعة إنسانية (ناسوت) ، وطبيعة إلهية (لاهوت) ، فهو إله بشر في آن واحد، وفي هذا المجمع قام حوالي (500-600) أسقف بإقرار عقيدة مجمع نيقية الذي أكد على مساواة الكلمة أو الإبن مع الذات والجوهر².

و هذا يكشف عن الأصول التاريخية للإلهيات المسيحية، والبحث في الأحداث التاريخية لواقع هذه الديانة يكشف عن أخذ النصارى عن الذين كفروا قبلهم.

كان التتبع التاريخي للتحويلات الجوهرية العميقة في البنية الدينية للطرف المسيحي، قد أفرز عن موقفين أساسيين، تندرج تحتها تقاسيم مذهبية متفاوتة. والواقع أن تاريخ المسيحية الأولى، وإلى حين تنصر الدولة الرومانية، هو إلى حد كبير تاريخ الهزات والصراع فيما بينها، شهدت فيه الديانة الإنشقاقت والحرمات الكنسية، حتى بدت قائمة الهزات الأولى غير قابلة للحصر، وبالرغم من تنصر الدولة الرومانية إلا أنها لم تستطع وضع حد لهذه الظاهرة، وقد شهد القرن الرابع وخاصة الخامس تطور وشعبية بعضها حتى كادت أن تنتزع الغالبية، كالبيلاجية التي تطورت في شمال إفريقيا، والنسطورية التي انطلقت شرارها الأولى من القسطنطينية³.

أما الردود الإسلامية فقد مثلت مواقف اعتراضية على دين النصارى، ورأت في المذاهب الكبرى شكلا لانحراف الدين، بالرغم من أنها تعكس عامة النصارى، واعتبرت هذا الموقف حجة على النصارى في الاستدلال على تغيير دين المسيح الذي ما جاء إلا بالتوحيد. وهذا الموقف نجده مكررا في الردود خاصة فيما يخص مذهب الآريوسية.

إن إثبات أصحاب الردود لآراء تفصيلية للفكر الديني للمسيحية يكشف عن جانبين مهمين للعرض التاريخي للعقائد المسيحية:

¹ إينوك بول: تطور الإنجيل، ص 27-28.

² المصدر نفسه، ص 28.

³ جورج طراييشي: مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام، ص 43، وانظر نفس المصدر عن أهم الهزات والمذاهب الخارجة عن الكنيسة.

- أولهما تضارب النصارى في أصول دينهم وافتراقهم في معبودهم.

- ثانيها القدرة الفائقة لتتبع أصحاب الردود للمذاهب والأفكار الدينية ونسبتها إلى أصحابها، مما يثبت معرفتهم الواسعة بتاريخ العقائد والفرق المسيحية.

ويضيف ابن تيمية لذلك قدرته الفائقة على المناقشة والإعراض على ما رآه روايات تتعارض مع الأحداث التاريخية الصحيحة، فهو يعرض تاريخ المسيحية من خلال آراء ابن البطريق، ويوجهها كلما لاحظ ضرورة لذلك، وانتهى في ذلك إلى تخطئة ابن البطريق في جملة من المسائل أهمها¹:

1- نسبة ابن البطريق قصة ظهور الصليب لأم قسطنطين هيلانة، إذ يرى ابن تيمية أن ظهور الصليب كان بتدليس وحيلة ومكر.

2- كما يخطيء ابن البطريق عند رواية مناظرة آريوس لمخالفه أنه قال: إن المسيح خالق لجميع الأشياء، إذ لم يرى فيه ابن تيمية إلا كذبا وافتراء على آريوس.

وهذا يثبت معرفته الواسعة بتاريخ الدين المسيحي، كما يكشف أن الردود كانت تعتمد على التراكم المعرفي، والخلفيات الدينية التي تتزايد نسبتها مع الوقت تماشيا مع المعارف المكتسبة ومناهج التحليل المعتمدة. وهذا ما نلاحظه بدءا من رد الباقلاني، إلى رد القاضي عبد الجبار، وانتهاء برد ابن تيمية. مما يؤكد أن الخبرة المعرفية والتمرس المنهجي كانا خاضعين للتطور والتخمين عبر تتابع زمني، ويكون في هذه العملية الإنمائية للفكر من خلال تكاثف جملة من المعارف، دور كبير لشخصية صاحب الرد. ونحن نعلم أن أصحاب الردود ليسوا أشخاصا عاديين، بل هم من كبار العلماء الذين تميزوا بعلمهم واجتهادهم وأفكارهم التي أبدعت في فنون كثيرة، زيادة على التنوع الذي نلمسه في بعض جزئيات نصوصهم لاختلاف المذهب، لا سيما في باب العقائد.

فلا غرابة إذا اتفق أصحاب الردود في الإنطلاق من أصل التوحيد لتفحص مدى وفاء النصارى لدين المسيح، فكان الرصد التاريخي للتحويلات الجوهريّة العميقة في البنية الدينية للطرف الآخر قد أفرز عن موقفين أساسيين تدرج تحتها تقاسيم مذهبية متفاوتة لكنها تجتمع عامة تحت لواء فريقين أساسيين هما:

¹ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج3، ص 122-123. وانظر تاريخ ابن البطريق ص 125-129.

أرباب عقيدة التثليث والتي تمثل أكبر فرق النصارى، وأكثرها مخالفة لدين المسيح - عليه السلام -

أصحاب التوحيد وإن كانت مذاهب ثانوية، إلا أنها كانت أكثرها وفاء لدعوة عيسى عليه السلام، حتى جاء الإسلام فدخل أتباعها فيه¹. ويبدو أن اهتمام أصحاب الردود بهذا القسم يعتبر "دليلاً بليغاً في نظرهم على فساد عقيدة أغلبية النصارى، وعدم وفائها لرسالة عيسى"². فهذا التقسيم أخضع لمعايير التوحيد الإسلامي، الذي يرفض رأساً دعوى التثليث وتجسد اللاهوت في الناسوت لأنها نقض لهذا الأصل. فكان هذا السبب موضوعياً لتخصيص المواقف الردية بأهم الفرق المسيحية* التي كانت لها اليد الطولى في تحريف دين المسيح، وهي فرق اليعقوبية والملكية والنسطورية، ليكون القسم الثاني من الموحددين المسيحيين وعلى رأسهم الآريوسية، حجة لهم عند الكلام عن كون المسيح - عليه السلام - نبي لم يخرج عن أصل التوحيد.

إن استحضار الفكر الإسلامي للوقائع التاريخية، التي مرت على واقع المسيحيين بالرجوع إلى مصادرهم، وجعلوها مسألة موقوفة على كتبهم، وأقوال علمائهم، لأمر يدعو إلى استكشاف القدرة المنطقية التي ينطلق منها هؤلاء حتى لكأنهم يقومون باستنطاق الطرف الآخر في عملية حوارية يقوم على نقل الحدث التاريخي من شاهد مسيحي، وهي قمة التحري والموضوعية، وهذا العمل يضع بين أيدينا جملة من التراكمات التاريخية التي تفسر مفارقة النصارى لدين المسيح، واستبداله بدين المشركين الوثنيين، فجاءت هذه المخالفة ضاربة للأصول والفروع على حد تعبير القاضي عبد الجبار³، وخرجت للواقع المسيحي ظاهرة دينية جديدة أسماها ابن تيمية بالنموذج المسيحي "دينا مركباً"⁴.

فالمفارقة تبدو جد متناقضة بين ما دعا إليه المسيح - عليه السلام - من توحيد الله وعبودية المسيح، وبين ما تواضع عليه النصارى من أن الحياة الأبدية هي أن يعرفوا أن ذات الله ثلاثة أقانيم ممتازة

¹ عبد المجيد الشرفي: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص 198.

² المصدر نفسه.

* عن فرق النصارى ذكر ابن الندم أسماء سبعين فرقة، انظر عن ذلك: ابن الندم محمد بن إسحاق: الفهرست، ت: إبراهيم رمضان، ط2 (بيروت: دار المعرفة 1417 هـ - 1997 م) ص 415، و ص 407، و ص 412، و ص 405.


³ القاضي عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ج1، ص 198.

⁴ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج1، ص 344.


بامتياز حقيقي، وأن عيسى إنسان وإله أو أن عيسى إله مجسم¹. بهذا أن البحث التاريخي الحديث "حول السيد المسيح الحقيقي" لا يسعف المؤرخين على إطلاق عدد من المزاعم، لأن الأدلة التي تقدمها المصادر القديمة لا تمكن من القيام بإعادة بناء تاريخي كافي لها، مما يزود لنقد أساسي كبير للإيمان المسيحي، لدرجة أن الكنيسة تحتاج إلى إعادة تفحص مذهبها².


إن أهم النتائج التي توصل إليها البحث التاريخي من خلال ظاهرة "المضاهاة" القرآنية والتي كشفت عن مخالفة دين المسيح في الأصول والفروع هي:

تأثر المسيحية بالوثنية الرومانية. 

الإلهيات المسيحية في عقيدة التثليث والتجسد والصلب والفداء صيغت من خلال 

الثقافة اليونانية الشائعة آنذاك وكانت ذات فكر فلسفي هليلي.

أن النصوص تم تأويلها في نطاق الفكر الوثني الهليلي. 

تحمل كلا من بولس وقسطنطين أكبر قسطا من المسؤولية التاريخية في التنكر لتعاليم 

المسيح واستبداله بدين الروم الوثنيين.

إن هذه النتائج الخطيرة التي توصل إليها الفكر الإسلامي من خلال الردود تستدعي البحث الجاد في مفردات العملية التاريخية، واستكشاف الأحداث والوقائع لاستنطاق الشاهد التاريخي، والبحث في تاريخ الأديان والمذاهب، وعمل المقارنة، والنش في تفاصيل المكون التاريخي. فإن هذه الثقافة المتنوعة والملمة تكشف عن تظافر جملة من المعارف في الدراسات الدينية المقارنة، وتداخل علم التاريخ الديني بحقول معرفية متعددة كتاريخ الفكر الفلسفي، وعلم الأنثروبولوجيا، وعلم الدين المقارن. كما تكشف عن تحكم في مناهج تحليلية تبني على الاستنتاج والاستقراء والملاحظة، وكلها عمليات ذهنية تنم عن امتلاك الآلة الفكرية، والسعي لتطويرها طلبا للموضوعية والمعرفة العلمية، وهذا يعني أن الردود لم تكتف بما أثير من أدلة نقلية عبر النص القرآني والسني، بل إنها رأت في الحقيقة موافقة بين الدلائل النقلية والعقلية على السواء. وهذا التطور في الأدوات التحليلية من خلال التاريخ انطلق من النص القرآني كأصل مرجعي، وهي مسألة "المضاهاة" لبحث له عن مبررات علمية استدلالية، فكان

¹ محمد الفاضل بن علي اللافي: دراسة العقائد النصرانية منهجية ابن تيمية ورحمة الله الهندي، ص 287.

² لوقا تيموثي جونسون: المسيح الحقيقي، تر: محمد الاله، ط 1 (دمشق: دار الأوائل للنشر والتوزيع، 2008) ص 209.

البحث في تفاصيل الحدث التاريخي كفيل بذلك، وهذا يؤسس لتداخل علم التاريخ بحقول علمية متنوعة، بحيث يمكن اعتباره هو المنهج الأم للدراسات الدينية المقارنة لاشتماله على مناهج كثيرة ومتناسبة مع طبيعة مواضيع الدراسات الدينية، كمنهج النقد التاريخي، والمنهج الجدلي الكلامي، ومنهج النقد الأدبي.

3- تأويل النصوص المقدسة:

اشتركت هذه العوامل التاريخية لتكون لنا دينا جديدا يرتكز على أصول وثنية رومانية وفلسفة هلينية، إذ دعوى التثليث وتجسد اللاهوت في الناسوت كانت، ولا تزال بعيدة كل البعد عن دين المسيح، لذا لم تجد لها سندا نصيا تثبت به صحتها، فالنسق العام لدين النصارى جاء مخالفا لما دعا إليه المسيح عليه السلام، ولم يجد النصارى مبررا لدعوى المخالفة سوى تحميل النصوص معاني تنوء بها العبارات، ولا غرابة أن نجد النصارى يوجهون النصوص وجهة هذا المعتقد، ويتبنى تأويلات تتفق مع دعوى التثليث والتجسد، وهذا المنحى يكشف عن موقف أصحاب الردود إزاء هذه القضية الخطيرة في تاريخ الفكر الديني المسيحي.

فيقرر الباقلاني بقوله: " إن النَّصَارَى لم تنقل التَّثْلِيثَ فَيُفْسِدُ نَقْلَهَا، وَإِنَّمَا تَأْوَلْتَهُ وَاسْتَدَلَّتْ عَلَيْهِ عِنْدَ أَنْفُسِهَا، وَضَرَبَتْ لِلْحُلُولِ، وَالْإِتِّحَادِ، وَالْأَقَانِيمِ، وَالْجَوْهَرِ الْأَمْثَالَ، وَغَلَطَتْ، وَأَخْطَأَتْ فِي اجْتِهَادِهَا وَتَأْوِيلِهَا وَذَلِكَ لَا يُوجِبُ غَلَطَهَا فِي نَقْلِهَا أَنَّ الْمَسِيحَ أَبْرَأَ الْأَكْمَه، وَالْأَبْرَصِ، وَمَشَى عَلَى الْمَاءِ، وَنَحْوَ ذَلِكَ فَبَطَلَ مَا قُلْتُمْ"¹.

فلم يبق خيار أمام النصارى في الإستدلال على دعوى التثليث والقول بالأقانيم سوى الشرع، فهل كانت النصوص المقدسة سندا لهذه الدعوى؟

يبدو أن أصحاب الردود متفقون على القول بأن النصارى تبرر قولها في دعوى التثليث، والأقانيم بما جاء عن متى من قول المسيح: [سيروا في البلاد وعمدوا الناس باسم الأب والإبن وروح القدس]² وقد اجتمعوا على القول بفساد تأويل النصارى لما جاء عن المسيح، فيقول الباقلاني: " إن النصارى لم تنقل التثليث فيفسد نقلها وإنما تأولته واستدللت عليه عند أنفسها، وضربت للحلول والإتحاد والجوهر

¹ الباقلاني: التمهيد، ص 194.

² متى 19/28.

والأقنيم الأمثال، وغلطت وأخطأت في اجتهادها وتأويلها"¹.

و يرى القاضي عبد الجبار خطأ النصارى في فهم النصوص...و تأولها وتجاوزهم في تأويل التوراة ونصوص للأنبياء، بل حتى نصوص القرآن للإستدلال على التثليث، فيقرر ذلك قائلا:

"و قد بلغ الجهل بالنصارى في بدعهم هذه أنهم يقصدون إلى ألفاظ في التوراة وفي كتب الأنبياء متحملة، يحملونها على ظنونهم السيئة وبدعهم هذه الفاحشة، فيقولون: إنما أراد إبراهيم وموسى وهارون وسائر الأنبياء، وهو ما أردناه من أن الله ثالث ثلاثة وأن الأرباب جماعة وأن الله يصعد ويتزل ويولد ويقتل"².

و هذا ما عناه ابن تيمية في تكلف النصارى تأويل نصوص الكتب تأويلا فاسدا، وتحميل الألفاظ ما تنوء به العبارات في إسناد القول بأن الله أب وابن وروح قدس إلى الشرع، فقد "زعموا أن الكتب الإلهية نطقت بذلك، ثم تكلفوا لما ظنوه مدلول الكتب طريقا عقلية فسروه بما تفسيرا ظنوه جائزا في العقل، ولهذا نجد النصارى لا يلجؤون في التثليث والإتحاد والحلول إلا إلى الشرع والكتب"³.

إن أصحاب الردود ينطلقون في تحليلاتهم الإثباتية من منطلق المقارنة للتأكيد على مخالفة النصارى لدين المسيح في الأصول والفروع، موظفين الأدوات التاريخية التي تبحث في دقائق دين النصارى، وتاريخ عقائدهم ومذاهبهم، والمقارنة مع أديان المشركين والفلاسفة الوثنيين، فكانت الملاحظة التي هي من خصائص المنهج الإستقرائي أنتجت عند النصارى دينا مركبا كما صنع ماني لما ركب دينا من دين الجوس ودين النصارى⁴.

فالمقارنة تقتضي توظيف تاريخ الأديان لإثبات أن الأفكار والمذاهب تخضع لسلسلة من التأثير والتأثير، فكان البحث في هذا الموضوع يركز على دقة الملاحظة بين دين النصارى والديانات الوثنية، وكلها نشأت في بيئة واحدة ساعدت على عملية الإندماج بينها. كما أن المقارنة كانت أداة للرجوع إلى معايير التوحيد الإسلامي الذي يمثل المرجعية الثابتة للحكم والإحتكام على دين

¹الباقلائي: التمهيد، ص 165.

²عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ص 115.

³ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج2، ص 91.

⁴المصدر نفسه، ج1، ص 218.

النصارى، أو ما شابهها من الدعاوى كمذهب ماني، وهذا ينم عن دور المقارنة المزدوجة والمتعددة الجوانب في تتبع كل الأفكار التي تنقض دعوة الأنبياء التي تشترك في أصل مرجعي وهو التوحيد. فالدراسة الدينية تسخر للتأكيد على صحة نتائجها جملة من العلوم التي تتداخل مع بعضها البعض للوصول إلى إثبات الحقيقة الموضوعية أهمها:

1- الرجوع إلى الأصول التي تمثل مقاصد عامة لإشراك الأنبياء كأصل التوحيد، إذ خروج أي أمة عن هذا الأصل يعتبر تحريف لدعوة النبي، وهذا يكشف عن تداخل علم العقيدة الإسلامي مع الدراسات الدينية.

2- توظيف علم اللاهوت التاريخي، بحثا عن الحقائق العلمية التاريخية التي تفسر لنا طرق تكون العقائد النصرانية، ونظرا لأهمية هذا الجانب، فقد حرص أصحاب الردود على نقل تاريخ العقائد المسيحية بروايات علمائهم، وكانوا أمناء في ذلك. وهذا المنهج يمكن أن يكون طريقا معتمدا في الرد يضاف إلى الأدوات التحليلية التي نجدتها مبثوثة في هذه الدراسة.

جامعة الأميرة
الفصل الثالث: المعارف المأصولة في عملية

الحوار الديني الإسلامي المسيحي.

المبحث الأول: علم الكلام.

المبحث الثاني: علم التاريخ

المبحث الثالث: علم التفسير.

الإسلامية

خلف الفكر الإسلامي تراثا علميا ضخما في مجال علم مقارنة الأديان، ويعتبر بحق عملا متخصصا، نستطيع من خلاله أن نفرز جملة من العلوم المأصولة وظفت في هذا المجال، وقد حرص العلماء في عملهم البحثي على تحري الموضوعية العلمية، وألزموا أنفسهم بقاعدة منهجية اشتهرت بينهم، مفادها "إن كنت ناقلا فالصحة، أو مدعيا فالدليل".

ويشهد التاريخ الحضاري لعلماء المسلمين، هذا الإهتمام بالمنهج في جميع مجالات العلوم سواء النظرية منها أو التطبيقية، بما فيها العلوم الدينية، ليبقى مجال المنهج من المعالم البارزة في تاريخ الحضارة الإنسانية، وحتى مجال تصنيف العلوم وطرق التعلم¹.

وهذا الإختيار كان مناسبا لطبيعة العمل البحثي الذي يسعى لتوجيه الباحث، وضمان سلامة السير واستقامة المعالجة، حتى صارت هذه المناهج لخطورة شأنها وعظم اهتمام العلماء بها علوما مستقلة، فعلم القرآن، وعلم الحديث، وعلم الكلام، وعلم التاريخ -على سبيل المثال- إن هي إلا مناهج علمية أبدعها المسلمون لتحقيق الموضوعية في نشاطهم العلمي، لإنصاف البحث، ولتجنب الزلل والانحراف²، والمنهج هو أحد الدعائم الأساسية لقيام أي علم من العلوم، بل إن العلم منهجا أكثر منه موضوعا.

و لانشغال المسلمين بالأصول المرجعية قرآنا وسنة، كان النظر فيها لا بد أن تتقدمه العلوم اللسانية لأنه متوقف عليها، كعلم اللغة وعلم النحو وعلم الآداب... وهذه العلوم النقلية كلها مختصة بالملة الإسلامية وبالمسلمين، وانتهت فيها مدارك الناظرين إلى تهذيب الإصطلاحات وترتيب الفنون، فجاءت من وراء الغاية في الحسن والتنسيق، وقد كسدت لهذا العهد أسواق العلم لانقطاع سند العلم والتعليم³. وهذا يؤكد عن الصلة الوثيقة بين علم الكلام والعلوم التي نشأت في البيئة الإسلامية، كما يوطن لموقع المتكلم من المعارف، وسعة ثقافته، بحيث يكون ملما بالعلوم المليية (أي نشأت تبعا للملة الإسلامية) والعلوم الحكمية (أي العلوم العقلية كالمنطق والفلسفة)⁴، باعتبار منهج علم الكلام

¹ دين محمد ميرا: مقالات في المنهج، ص 56.

² المرجع نفسه، ص 55.

³ ابن خلدون: المقدمة، ج 1، ص 551.

⁴ علي عبد الفتاح المغربي: الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل ودراسة، ط 2 (القاهرة: مكتبة وهبة 1415هـ-1995م) ص 114.

الذي يقوم على التوفيق بين النقل والعقل في المدافعة عن مسائل العقيدة. فكانت العملية من الدقة بمكان لتداخل علم الأديان المقارن بجملة من العلوم لتنوع موضوعاته، واختصاص "كل علم من العلوم بموضوعات معينة يتناولها بالدراسة"، كما يتضمن منهجا ملائما لبحث هذه الموضوعات¹.
ومن خلال النصوص الردية - مجال الدراسة - سنكشف عن أهم المعارف الإسلامية المأصولة - لأنها نشأت في بيئة إسلامية - في عملية الحوار الديني الإسلامي المسيحي، والإختيار الملائم للمناهج الموظفة للمواضيع المحورية في عملية الرد على النصارى. وهذا الجانب نتناوله من خلال المباحث التالية:

المبحث الأول: علم الكلام.

المبحث الثاني: علم التاريخ (علم الحديث).

المبحث الثالث: علم التفسير.

¹ عبد الفتاح أحمد فؤاد: ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي، دط (الإسكندرية: دار الوفاء لدينيا للطباعة والنشر، دت) ص 33.

المبحث الأول: علم الكلام:

تكمن أهمية علم الكلام بالنسبة لدراسة علم الملل والنحل كونه وسيلة المحاور في بناء الحجج والأدلة، ولهذه العلاقة فسر أصحاب الكلام لفظ "كلم" بمعنى جادل وناظر. لاشتراكهما في موضوع عقائد الدين، ولكونه العلم الذي يورث من يمارسه قدرة على الكلام وملكة الحجاج للكشف عن الحقيقة، وهو عمل المحاور الذي يجتهد فيه من خلال معارفه المكتسبة لاستنباط أهم مناهج التحليل والنقد للإستدلال على صدق مواقفه. ونكتشف هذه الأهمية من خلال المحاور التالية:

- المطلب الأول: علم الكلام وعلاقته بمقارنة الأديان.
- المطلب الثاني: تداخل علم الكلام بالمعارف الأخرى.
- المطلب الثالث: الأدوات الإستدلالية الموظفة في الحوار الديني.

المطلب الأول: علم الكلام وعلاقته بمقارنة الأديان

علاقة علم مقارنة الأديان بعلم الكلام، ترجع لطبيعة عالمية الإسلام، فجاءت الرسالة خاتمة وناسخة لما سبق من الأديان ومهيمنة عليها جميعا، وقد عكست الأصول المرجعية قرآنا وسنة هذا المبدأ وأرست قواعده وأسسها¹، فكان الحوار مع المبتدعة وأهل الأديان الأخرى واجبا نذر لأجله طائفة من علماء المسلمين أنفسهم، وبذلوا في سبيل ذلك أنفس أوقاتهم وغاية جهودهم، وهي جهود كانت قد علققت في بداية الأمر بنشاطات علم الكلام، ثم لأهميتها ولضخامة مباحثها تطورت إلى فرع علمي مستقل باسم علم "الملل والنحل" وهو ما يعرف اليوم بعلم الأديان أو علم مقارنة الأديان².

ولعلم الكلام أسماء مختلفة، فهو يعرف بهذا الإسم في الغالب، لأن أشهر مشكلة وقع التراع فيها هي مشكلة كلام الله تعالى: هل هو مخلوق أم أزلي؟³ فهي أشهر مسألة ثار حولها الخلاف زمن المأمون في العصر العباسي، إذ احتدم الصراع لحد سفك الدماء بين المعتزلة والحنابلة، فأطلقت التسمية على العلم كله³، أو لأن مبناه كلام صرف في المناظرات على العقائد فخصه المتكلمون بهذا الإسم، لأنهم أرادوا مقابلة علم الكلام بالمنطق، فكما أن الأخير يمكن الفيلسوف من الإستدلال⁴، فكذلك علم الكلام يورث من يمارسه قدرة على الكلام وملكة الحجاج⁵، وهو وسيلة الحوار في بناء الحجج والأدلة وهذه العلاقة يوطنها لفظ "كلم" إذ كثيرا ما يفسر بمعنى جادل وناظر. لأن موضوعه كما ذكرنا هو عقائد الدين، كمسائل الذات، والصفات، وأمور الحشر، والنعيم، والعذاب، والقدر، والحجاج عن هذه بالأدلة العقلية⁶، بعد أن كان البحث في هذه الموضوعات يطلق عليها "الفقه في الدين"، لأنه يتعلق بالأحكام الأصولية أو الإعتقادية في مقابل علم الفقه الذي يتعلق بالأحكام الفرعية

¹ عرضنا ذلك في الفصل السابق مبحث الأصول المرجعية.

² دين محمد محمد ميرا: مقالات في المنهج، ص33.

³ أحمد محمود صبحي: في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، ط5 (بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1405هـ-1985م) ج1، ص19.

⁴ المصدر نفسه، ج1، ص19، ومحمد أمين: ضحى الإسلام، ج3، ص9.

⁵ الإيجي: الموافق، ص8-9، وبين خلدون: المقدمة، ج1، ص586 وما بعدها.

⁶ المرجع نفسه، المقدمة (ب)، ج1، ص550.

أو العملية¹. "

و مما يرجح تسمية علم الكلام ما جاء عن الشهرستاني في قوله: " ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين فسرت أيام المأمون، فخلطت مناهجها بمناهج الكلام، وأفردتها فنا من فنون العلم، وسمتها باسم الكلام²، وهذه التعاريف تستبعد كل البعد ما يراه بعض المسيحيين من رد علم الكلام للمصطلح اللاهوتي الكلمة (لوغوس) اليونانية ودلالاتها على المسيح، كما خصه القرآن بنفس التسمية كونه (رسول الله وكلمته)³، -لربط العلاقة بينهما- بالرغم من اختلاف الكلمتان بين النصرى والمسلمين مدلولاً ومعناً-، ورد نشأة علم الكلام إلى الفلسفة الأرسطية دون دليل يثبت ذلك.

كما يعرف هذا العلم باسم علم أصول الدين لأن موضوعه هو عقائد الدين، ومن أهم هذه العقائد التوحيد، ومن أجل ذلك يعرف أيضاً بعلم التوحيد، ويسميه الإمام أبو حنيفة الفقه الأكبر، لشرف هذا العلم في الدفاع عن عقائد الإسلام، وتفنيذ مزاعم خصومه من أصحاب البدع من طوائف المسلمين، بل والمنحرفين عن العقيدة الإسلامية والخارجين عنها، فيؤكد أبو حامد الغزالي هذا المعنى، إذ يقول عن علم الكلام أنه علم يقصد به حفظ عقيدة أهل السنة، وحراستها عن تشويش أهل البدعة⁴. وهذا هدف جليل، فمناقشة أئمة البدع من أهل المقالات المخالفة للكتاب والسنة وبيان حالهم، وتحذير الأمة منهم واجب باتفاق المسلمين، حتى قيل للأحمد بن حنبل: الرجل يصوم ويصلي، ويعكف أحب إليك أو يتكلم في أهل البدع؟ فقال: إذا قام وصلى واعتكف فإنما هو لنفسه، وإذا تكلم في أهل البدع فإنما هو للمسلمين، هذا أفضل. فبين أن نفع هذا علم للمسلمين في دينهم من جنس الجهاد في سبيل الله، إذ تطهير سبيل الله ودينه، ومنهجه، وشرعته، ودفع بغي

¹ أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، دط (بيروت: دار المعرفة)، ج1، ص23، وعبد الفتاح أحمد فؤاد: ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي، ص35.

² أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج3، ص10.

³ النظرات المتبادلة بين المسيحيين والمسلمين في الماضي والحاضر، أعمال الحلقة الصيفية الثانية، (دون معلومات نشر 1997م).

⁴ عبد الفتاح أحمد فؤاد: ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي، ص34.

هؤلاء، وعدواهم على ذلك واجب على الكفاية باتفاق المسلمين¹، وعلى هذا الأساس يعرف ابن خلدون علم الكلام بأنه "علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة والمنحرفين في الإعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة². ويقول التهانوي: "علم يقتدر منه على إثبات العقائد الدينية، على الغير بإيراد الحجج ودفع الشبه"³

وقال عضد الدين الإيجي أحد أعمدة علماء الكلام في تعريفه بأنه: "علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه"⁴.

وفي ضوء هذه الحقيقة ظهر رد الفعل لانتصار الأجيال الأولى إزاء من أثاروا المشكلات الكلامية في المحيط الإسلامي آنذاك، ووصفهم بأنهم "أهل بدعة"⁵.

والبدعة في إحدى تعريفاتها "التعدي في الأحكام، والتهاون بالسنن، واتباع الآراء، والأهواء وترك الإقتداء، والإتباع"⁶.

وقد نظر المعارضون لهذا اللون من الخوض في الدين نظرة واحدة، وكانت حججهم متعاضدة إزاء هذا الموقف في الصراع الثقافي بين التراث الإسلامي، وتراث الأمم الأخرى من أهل الملل والنحل كاليهود والنصارى والثنوية من المحوس والدهريين وغيرهم، فوضعوا الخطط لمحاربة عقيدة الإسلام في أصلاتها ونقائنها، وأخذوا على عاتقهم إثارة المشاكل وفتح باب الجدل في العقائد التي تنحرف بعقيدة السلف فتضعفها وتقلل من آثارها⁷.

و رد بعضهم تاريخ ظهور هذا النزاع العقائدي إلى عصور متأخرة عن عصر النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة، على دعوى أن التزعة العملية هي التي سيطرت على المسلمين الأوائل

¹ المصدر السابق، ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي، ص 42-43.

² ابن خلدون: المقدمة (ب)، ص 580، والجويني: الإرشاد، [المقدمة] ص (ق).

³ التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ت: علي دحروج (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون 1996م) ج 1، ص 29.

⁴ عبد الرحمان بن أحمد الإيجي: المواقف في علم الكلام، ص 7، ودين محمد محمد ميرا: مقالات في المنهج، ص 36.

⁵ تقي الدين ابن تيمية: منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، ت: محمد رشاد سالم، ط 1 (جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية 1406هـ-1986) ج 3، ص 361.

⁶ مصطفى حلمي: السلفية بين العقيدة الإسلامية والفكر الغربي، ص 68.

⁷ المصدر نفسه.

فجعلتهم يزهدون في أي بحث يتناول المسائل الإعتقادية، وأن الصحابة قد تجنبوا البحث في أصول الدين، ولم يحاول أحد منهم في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ولا بعده أن يتكلم في المسائل الإعتقادية، وتابعهم أئمة المسلمين في كراهية الخوض فيها، ثم نشأ علم الكلام في مرحلة تالية¹. متجاهلين أن علم أصول الدين بينه الرسول صلى الله عليه وسلم، واشتغل به الصحابة والتابعون والأئمة، وكانت تعرض مسائل للصحابة فيتناقشوا فيها

ونهاهم صلوات الله عليه عن الجدل في الدين، وأمرهم بالألا يضربوا كتاب الله ببعضه ببعض، لأن ذلك يوقع الشك في قلوبهم، فانصاعوا لأوامره، وأمرهم بالألا يتنازعوا في القدر لأنه كان سبب هلاك من كان قبلهم².

كما أن النبي صلى الله عليه وسلم حاور المخالفين في مسائل التوحيد والبعث والوحي وقد سجل القرآن الكريم وكتب الأحاديث النبوية والتاريخ ذلك، وكانت مع أطراف متعددة وأثناء مراحل الدعوة كلها، منذ بدئها بواسطة رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة مع كفار قريش إلى أن انتقلت معها إلى المدينة، وحفلت بألوان من الجدل مع أهل الكتاب وغيرهم³.

وفي عصر الخلافة الراشدة حسم علماء الصحابة المناقشات التي دارت مع أصحاب الآراء المخالفة، والمواقف المتعددة، منها موقف علي بن أبي طالب رضي الله عنه من الخوارج في مسائل الوعد والوعيد، ومناظرته القدرية في القدر والقضاء والمشية والإستطاعة وموقف عبد الله بن عمر رضي الله عنهما من نفاة القدر واستنكاره عليهم⁴. وفي عصر التابعين أيضا توافر عدد كبير منهم لمعارضة الإنشقاقات الحادثة في الملة مما يجزم أن الاختلاف كان قائما حتى بين أهل السنة، وهو طبيعة في الناس، إلا أن أصول الدين ينبغي أن تؤخذ من مصادرها قرآنا وسنة، ومتى أسقطت مرجعية

¹ - سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط9 (القاهرة: دار المعارف دت) ج1، ص33-34.

- أول متكلمي أهل السنة من التابعين عمر ابن عبد العزيز وله رسالة بليغة في الرد على القدرية، وزيد بن علي بن الحسين ابن أبي طلب وله كتاب في الرد على القدرية، ثم الحسن البصري في ذم القدرية ثم كثرت التصانيف في الكلام.

² مصطفى حلمي: السلفية بين العقيدة الإسلامية والفكر الغربي، ص60.

³ المرجع نفسه، ص61.

⁴ عبد القاهر ابن طاهر البغدادي: أصول الدين، ت: لجنة إحياء التراث العربي، ط1 (بيروت: دار الآفاق الجديدة1401هـ-1981م) ص307.

النصوص أو صرفت عن مدلولها حدث التصدع في الدين، وقدرد ابن تيمية أهم عوامل ظهور البدع في العقائد الدينية إلى سوء فهم القرآن، والتأويل الغريب لآياته، والإنحراف عن السنة، أو تجاهلها، أو حتى الكذب على الرسول، ووضع الأحاديث الباطلة¹.

وفي هذه الظروف البيئية الإسلامية تمثلت أهم العوامل الداخلية في نشأة علم الكلام بظهور الاختلاف الديني، كظهور مشكلة الإمامة، والحكم على مرتكب الكبيرة ومسألة القضاء والقدر²، مما أدى إلى ظهور الفرق. ويستعرض ابن تيمية في رسالته "الفرقان بين الحق والباطل" نشأة أهم الفرق الكلامية وفقاً لترتيب زمان حدوثها، مبينا أثر العوامل الداخلية السابقة في ظهور هذه الفرق.

فيذهب إلى أن المسلمين كانوا في خلافة أبي بكر وعمر وصدرا من خلافة عثمان، في السنة الأولى من ولايته متفقين لا تنازع بينهم، ثم حدثت في أواخر خلافة عثمان أمور أوجبت نوعاً من التفرق، وقام قوم من أهل الفتنة والظلم فقتلوا عثمان، فتفرق المسلمون بعد مقتله، ولما اقتتل المسلمون بصفين واتفقوا على تحكيم حكيمين، ظهرت فرقتان: الخوارج والشيعة³. في حين أرجع البعض نشأة هذا العلم، إلى أسباب خارجية بحتة، لا تمت إلى جوهر الإسلام بشيء، وهي جدال المسلمين مع أصحاب الديانات الأخرى، وأهمها اليهودية والمسيحية، والمذاهب الغنوصية الفارسية، والديانات الهندية، وكذلك احتكاك المسلمين بالفلسفة اليونانية في مدارسها المختلفة⁴، ويبدو أن كلا من العاملين اشتركا في تأجيج فتنة الخلاف، والإفتراق في الأمة الإسلامية.

والمتكلم هو الذي "ينصر العقيدة الشرعية بالأدلة القطعية والأدلة العقلية، والكلام هو العلم النظري، لأنه "عقيدة مبرهنة"، ويتبين من تعريفات علم الكلام⁵ أن موضوع هذا العلم العقائد الدينية، وهي التي تعرف بأصول الدين وتتضمن معرفة الباري عز وجل، ووحدانيته وصفاته وكتبه

¹ ابن تيمية: مجموع الفتاوى (ب)، ج3، 322.

² عبد الفتاح أحمد فؤاد: ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي، ص35.

³ ابن تيمية: مجموع الفتاوى (ب) ج13، ص32-33.

⁴ النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: ج1، ص34 وما بعدها.

⁵ عن تعريفات علم الكلام أنظر: أحمد صبحي: في علم الكلام، ج1، ص16 وما بعدها.

ورسله واليوم الآخر، وغير ذلك من العقائد الدينية التي يستمدّها المتكلم من الكتاب والسنة¹. مما يجعل مباحث هذا العلم من الدقة بمكان، فالبرهنة على وجود الإلهائما يتوجه بها المؤمن العارف بقواعد الاستدلال وبأساليب الإقناع، وقد تعددت الحجج لتعدد المواد المستعملة فيها، وهي المعارف المكتسبة التي يختلف فيها الناس عمقا وسعة، فلا يكون حظ جميعهم منها واحدا، بحيث يكون لنوعية المعارف المكتسبة دخل كبير في تحديد نوعية مادة الاستدلال، كما يكون للمفاهيم تأثيرها في النتائج المطلوبة في الاستدلال، فيصعب على العامة من الناس تحصيل مسائل علم الكلام التي قد تكون مثارا للشكوك النائمة، أو تربة خصبة تنبت فيها عقائد ضارة، وقد يكون الحذر من مغبة الوقوع في مثل هذين الحذورين، هو الذي يحمل الإمام الغزالي على وضع رسالة سماها (الجامع العوام عن علم الكلام)، باعتبار أن العوام من المسلمين مؤمنون ليسوا في حاجة إلى تعكير صفو إيمانهم بشبهات، يثيرها عادة علماء الكلام عندما يخوضون في مسائل علمهم، فقال: "الوظيفة الرابعة السكوت عن السؤال وذلك واجب على العوام، لأنه بالسؤال متعرض لما لا يطيقه، وخائض فيما ليس أهلا له، فإن سأل جاهلا، زاده جوابه جهلا، وربما ورطه في الفكر من حيث لا يشعر، وإن سأل عارفا، عجز العارف عن تفهيمه²".

ونظرا لمخازير علم الكلام والتي كان سببها أخطاء منهجية فقد هاجم ابن تيمية المتكلمين بعنف وكره اختلافاتهم لتعلقها بمسائل العقيدة التي لا يجوز الإختلاف فيها، ومن أجل هذا كان هجوم ابن تيمية على المتكلمين، لم يكن يقصد بذلك إبطال علم الكلام من حيث هو علم يبين بالأدلة العقلية أصول الدين، ويتضمن الرد على المبتدعة والمنحرفين، عن عقائد أهل السنة والجماعة، بل لقد اشتغل هو نفسه بموضوعات هذا العلم، وامتدحه، ورفع شأنه، ولكنه حين هاجم المتكلمين، فإنما كان يهاجم منهجهم في البحث، ويدعو إلى إصلاحه، والمنهج الصحيح لمعالجة مسائل علم الكلام في نظره، هو المنهج السلفي الذي يستند إلى دعامين: النقل والعقل³، فكان نقض المتكلمين لهذا الأصل قد أثار حفيظته إذ لم يجعلوا اعتمادهم على ما تلقوه عن الرسول ولكنهم جعلوا ما ابتدعوه من

¹ عبد الفتاح أحمد فؤاد: ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي، ص 33.

² محمد يعقوبي: خلاصة الميتافيزياء، دط الجزائر: دار الكتاب الحديث 1422هـ - 2002م، ج4، ص33.

³ المصدر السابق، ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي، ص 262.

الأقوال المخالفة للكتاب والسنة حقائق عقلية يجب اعتمادها دون ما دلت عليه السمعيات، أما ما ورد في الكتاب والسنة، فإنهم تارة يحرفونه عن مواضعه تأويلا، وتارة أخرى يعرضون عنه تفويضا، فلا يتدبرونه ولا يعقلونه، ومن ثم كان أصل من ضل منهم هو تقديم قياسه العقلي على النص المنزل من عند الله¹.

وبالرغم من هذا الموقف إلا أنه يعترف بفضلهم في نشر الإسلام بين أعداد كبيرة من الكفار، يقول: "وقد ذهب كثير من مبتدعة المسلمين من الرافضة والجهمية وغيرهم إلى بلاد الكفار، فأسلم على أيديهم خلق كثير، وانتفعوا بذلك وصاروا مسلمين مبتدعين، وهو خير من أن يكونوا كفارا... وأكثر المتكلمين يردون باطلا بباطل، وبدعة ببدعة، ولكن قد يردون باطل الكفار من المشركين وأهل الكتاب بباطل المسلمين، فيصير الكافر مسلما مبتدعا"².

وقد اشتغل ابن تيمية بموضوعات علم الكلام، التي تمثلت عادة في أصول الدين³، بل لقد صنف رسالة عنوانها "في أصول الدين"⁴، وهذا الإسم كما عرفنا هو أحد الأسماء التي يعرف بها علم الكلام، وقد كتب شيخ الإسلام الرسالة المذكورة ردا على سؤال يتعلق بالخوض في مسائل أصول الدين، هل هو جائز أم لا؟ فبين ابن تيمية المسائل، أنه لا يجوز أن ينهى بحال عن معرفة حقيقة أصول الدين، ويرفع منزلة هذا العلم حتى يضعه في قمة العلوم جميعا.

كما يتضمن علم الكلام أيضا الرد على ما أثاره أهل الكتاب من شبهات، وهذا أيضا هدف مشروع في رأي ابن تيمية، والمعروف أنه على اختلاف فرقهم قد اشتبكوا مع أهل الكتاب في معارك عقديّة من أجل الدفاع عن دينهم، ومع ذلك يرى ابن تيمية أن ردود المتكلمين غير كافية، وهو يلومهم على عدم عنايتهم اللاتقة بهذا الهدف، فيقول: "كثير من المصنفين في الكلام لا يردون على أهل الكتاب إلا ما يقولون إنه يعلم بالعقل مثل تثليث النصارى، ومثل تكذيب محمد، ولا يناظرونهم

¹ ابن تيمية: رسالة العبودية، ت: محمد زهير الشاويش، ط7 (بيروت: المكتب الإسلامي 1426هـ-2005م) ص 87.

² ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج13، ص96-97.

³ انظر مثلا: مجموع الفتاوى، واقتضاء الصراط المستقيم، ودرء تعارض العقل والنقل وغيرها.

⁴ ابن تيمية: رسالة في أصول الدين، ط3 (دب: دد، 1400هـ-1980م).

في غير هذا من أصول الدين¹ وهذا تقصير منهم. وقد أراد له أن يكون علما إسلاميا خالصا، فطالب بضرورة مراعاة قواعد المنهج السليم في بحث أصول الدين كما وضعها الصحابة، ومن سلك سبيلهم من التابعين والأئمة، إذ "لم يكن أحد منهم يعارض النصوص بمعقوله، ولا يؤسس دينا غير ما جاء به الرسول، وكان ابن تيمية يتوق إلى أن يجعل من أصول الدين علما بمعنى الكلمة، علما قائما بذاته، لا يستند إلى ميول المشتغلين به وأهوائهم، وإنما يقوم على منهج ثابت راسخ، يحول التمسك به دون الوقوع فيما وقع فيه المتكلمون من اختلافات وتناقضات مزقتهم فرقا متعددة ومذاهب متصارعة، يسود بينها النزاع والخصومة ويكفر بعضها بعضا.

ومما تقدم يتضح براءة ساحة علماء السنة من تهمة إهمالهم للأدلة العقلية، أما شبهة رميهم بذلك لتحاملهم على المتكلمين في نقدهم إياهم، فقد كان البحث في مؤلفاتهم كفيل بالكشف عن معارضة منهجهم في الاستدلال، وهي مخالفة لطريقة المرسلين، فقد سجل لنا القرآن الكريم مناقشتهم وجدالهم مع الكافرين، وكلها ذات أسس وبراهين عقلية، أما المتكلمون فقد استعاروا مصطلحات الفلسفة اليونانية وأبسوها ثوبا إسلاميا فسببت اختلافات في وجهات النظر، وأدت إلى أن ما ظنه البعض أدلة عقلية بينما هي غير ذلك².

فعارض أهل السنة استخدام المتكلمين لمصطلحات مستحدثة لأنها ألفاظ لا توجد في الكتاب والسنة ولا في كلام الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين، وقد تنازع فيها العلماء بين طرحها ومنع تداولها أو استعمالها، ويسعفنا جواب ابن تيمية عن هذه الإشكالية بقوله: "وأما مخاطبة أهل الإصطلاح باصطلاحهم ولغتهم فليس بمكروه، إذا احتيج إلى ذلك، وكانت المعاني صحيحة... وإنما كرهه الأئمة إذ لم يحتج إليه...، فالسلف والأئمة لم يكرهوا الكلام مجرد ما فيه من الإصطلاحات المولدة كلفظ الجوهر والعرض والجسم وغير ذلك، بل لأن المعاني التي يعبرون عنها بهذه العبارات فيها من الباطل المذموم في الأدلة والأحكام ما يجب النهي عنه..."³. فالسلف لم يذموا جنس الكلام

¹ ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج19، ص188.

² مصطفى حلمي: السلفية بين العقيدة الإسلامية والفكر الغربي، ص67.

³ ابن تيمية: في أصول الدين (ب)، ص18-19.

ولا ذموا الإستدلال والنظر والجدل الذي أمر الله به، ولكن خفي على الناس الكلام الباطل الذي خالف الشرع والعقل¹

على أن ابن تيمية يولي المصطلحات عناية فائقة لإدراكه بأثرها على الدلالات اللغوية فيقسم الألفاظ إلى نوعين: نوع يوجد في كلام الله ورسوله، ونوع لا يوجد في كلام الله ورسوله، فأما الصحيح فيرد إلى الأصل من كتاب الله وسنة الرسول (ص)، هذا طريق أهل الهدى والسنة، أما طريق أهل البدع بالعكس إذ يجعلون الألفاظ التي أحدثوها ومعانيها هي الأصل ويجعلون ما قاله الله ورسوله تبعاً لهم، ويردونها بالتأويل والتحريف على معانيهم².

وللحذر من الألفاظ المحدثّة التي تدخل في المسائل الاعتقادية ردها إلى الأصل من الكتاب والسنة، فإن وافقت معنى النصوص قبلت، وإن خالفت ذلك ردت³.

فكانت معارضة أهل السنة طريقة علماء الكلام التي بدأها المعتزلة على يد واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، لأنها من قبيل البدع المخالفة لطريقة القرآن الكريم، أي بلغة عصرنا كانت طريقة المتكلمين لونا من الغزو الثقافي الزاحف من حضارات وديانات أخرى لم يعرفه المجتمع الإسلامي منذ نشأته في المدينة المنورة⁴، ولا غرابة في ذلك خاصة أن منهج المتكلمين ولد أخطر الآثار على العقيدة والجرأة على الكلام في ذات الله وصفاته بغير ضابط، مما حلل الناس من الإلتزام العقدي، وأوهن كل قداسة تحفظ للمؤمن يقينه.

إذن منهج البحث في أصول الدين يجب أن يستند إلى معيار ثابت، وهو الكتاب والسنة، فيجب الإلتزام بهما، وهذا لا يعني طرح النظر العقلي جانبا، بل إن اتباع الكتاب والسنة يقضي بالضرورة إلى استخدام العقل والإجتهد، وقد اجتهد الأئمة كأبي حنيفة والثوري والشافعي وأحمد وغيرهم، فباب الإجتهد مفتوحا، بشرط أن يقيد بالأصول المرجعية قرآنا وسنة، ويبقى عمل

¹ ابن تيمية: الفرقان بين الحق والباطل، ص171.

² ابن تيمية: في أصول الدين، ص 19-20.

³ ابن تيمية: مجموع الفتاوى، تج: محمد رشاد سالم، ط1 (السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية 1406هـ-1986م)

(ب) ج3، ص248

⁴ مصطفى حلمي: السلفية بين العقيدة الإسلامية والفكر الغربي، ص67.

المجتهدين من العلماء خاضعا للتمحيص، ذلك أن كل واحد يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم¹.

ولهذا كانت ازدواجية المرجعية للفكر الإسلامي أمرا طبيعيا، لأنه فكر يجمع بين الإيمان بالغيب والتفكير في عالم الشهادة، وقد ظل الفكر الإسلامي يعتمد هذين الأصلين العقل والنقل، في جميع ما أسسه من معارف ونظريات، فوفق بين ما هو ثابت بطبيعته وهو النص أو النقل، وبين ما هو متغير بطبيعته، وهو الفهم والإدراك والمعرفة العقلية بصفة عامة. وبازدواجية المرجعية في الاستدلال في مجال إثبات أصول العقيدة، أو في مجال استنباط الأحكام الفقهية قام بين العقل والنقل جدل خصب مليء بألوان المناظرات والمجادلات الهادفة للوصول إلى الحق في الاعتقاد، وإلى قصد الشارع في التشريع الموكل إلى الاجتهاد².

إن أهم ما ينبغي تسجيله في سياق تأصيل مناهج الحوار والمناظرة ودأب البحث في الثقافة الإسلامية، هو أن العلماء الذين صنفوا في فنونها انطلقوا من مبدأ طلب الحق في مناظراتهم، والدفاع عما بدا لهم حقا في جدلهم، واضعين لهذا الجدل دأبا وشروطا وأهدافا جعلت من انتهاج الحوار العلمي والعقدي والفقهية صناعة منهجية محكمة القواعد والأصول³. وهذا لا يمنع من الوقوع في الخطأ أحيانا، إلا أنه يفصل بين ما كان يسيرا لا يطعن في الدين، وبين ما يقدر في الأصول المرجعية فيزل صاحبه ويخرج عن ساحة الإسلام.

وإذا كان هذا الغرض سببا مباشرا لنشأة علم الكلام فإن الأمر لم يمتنع من الرد على المخالفين من أهل الأديان، فيهتم ابن النديم في ترجمته لأعلام المتكلمين من أهل القرن الثالث الهجري، حيث يدرج عددا من الرسائل التي كتبت في ذلك، كأبي الهذيل العلاف (235) الذي ألف في الرد على الملحدين وعلى النصارى وعلى الغيلانية في الإرجاء، وعلى أهل الأديان من غير المسلمين، وكان بارعا في المناظرة، وبشرة بن المعتمر (210) وله كتب في الرد على الخوارج شيء، وعلى من عاب

¹ عبد الفتاح أحمد فؤاد: ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي، ص 46-47.

² محمد الكتاني: ثقافة الحوار في الإسلام من التأسيس إلى التأصيل، ص 201-202.

³ المصدر نفسه، ص 202.

علم الكلام، وعلى الملحددين، وإبراهيم النظام (255) وله من الرسائل في فنون الجدل الفكري والردود على أهل النحل والنصارى ويقال مثل ذلك عن أبي القاسم الكعبي (309) وله رسالة في الإستدلال بالشاهد على الغائب، وكتاب في الجدل وتصحيح علله، وكتاب في النقض على الرازي في العلم الإلهي، وأبي سهل النوبختي (-311) وله من الكتب كتاب نقض رسالة الشافعي وكتاب الرد على أصحاب الصفات، وكتاب إبطال القياس، وكتاب الرد على الراوندي¹.

وبالنظر إلى تاريخ تصنيف هذه الكتابات كما أثبتها ابن النديم يمكن القول أن علم الكلام علم إسلامي بحت، خاصة إذا كان أول ما أطلع عليه المسلمون من كتب الأوائل المترجمة كتاب أرسطو في الجدل (طويبقا) الذي نقله إلى اللغة العربية يحيى بن عدي النصراني المنطقي (-364)²، بدعوى أن علم الكلام أخذ من أصول الفلسفة اليونانية وتأثر في الجدل بما كتبه أرسطو، دون أن تغفل مسألة تطور التصنيف في علم الجدل، وفي ممارسته والتنظير لآدابه من خلال مراحل تاريخية، انتقل فيها من البساطة إلى التعقيد، ومن التأصيل إلى التفريغ، ومن ذلك كله إلى آداب المناظرة وطرق معالجة الخلاف. لكن يجب القول بأن علماء الكلام في القرن الثالث الهجري كانوا روادا في التصنيف للرسائل المتعلقة بالحوار داخل الفكر الإسلامي، أو بين هؤلاء وبين النصارى والدهرية، ومن ثم يصعب على الباحث تحديد الشخصية الرائدة في كل طور من أطوار نمو علم الجدل، الذي كان مرتبطا بالأساس بأطوار اكتمال علم أصول الفقه، واتساع الخلاف بين المذاهب الفقهية³. مما أدى إلى تمايز واضح بين من يعتمد النص وحده، أو يذهب إلى أبعد من ذلك في اعتماد الرأي والقياس، وما وراءهما من استحسان أو مصالح مرسله، أصبح الجدل والمناظرة والحوار بين أصحاب هذه المذاهب مجالا لنمو فكر فقهي متميز، يمكن اعتباره المظهر الأصيل للفكر الإسلامي، وعندما اتسع الاختلاف المذهبي، نشأ في كنفه التصنيف في مناهج الجدل والمناظرة، مستنبطا من صميم الحوار الدائر بين فقهاء المذاهب

¹ ابن النديم: الفهرست (ب)، ص 214-224.

² المرجع نفسه، ص 308، ص 309.

³ محمد الكتاني: ثقافة الحوار في الإسلام من التأسيس إلى التأصيل، ص 194.

تارة، ومن أصول الفقه التي كانت قد استفاض التأليف فيها تارة أخرى، مع الاستفادة من تطور علوم اللغة، ومنطق أرسطو¹.

مما يجيز لهذه الدعوى أن تجد لها صدى إذ لا يمتنع الأمر من الاستفادة من ثقافة الشعوب وعلومها في بعض جزئياتها وأثناء مراحل تطورها، لكن تاريخ نشأة هذا العلم يؤكد أصالته ونسبته للفكر الإسلامي، كما يؤكد أن علم الجدل والحوار مع أهل الديانات عامة ومع النصارى على وجه الخصوص كان لصيقاً بهذا العلم، وظهر تحت كنفه، وإن استقل عنه في بعض مراحل تطوره، فالردود الإسلامية على أهل الكتاب بدأت تظهر على شكل مناظرات شفوية ثم أدرجت ضمن مصنفات علم الكلام في باب التوحيد، ولما تجمعت في مادتها ومناهجها استقلت في مصنفات مفردة، ليأخذ بعدها علم مقارنة الأديان شكله من حيث الموضوع والمنهج وتكتمل عناصره، وتبقى جوانب التجديد والتطوير في هذا العلم خاضعة لأسباب كثيرة ترتبط في معظم الأحوال بصاحب الرد، من حيث ثقافته وفكره، وبيئته وعصره، كما يدخل في هذه الأسباب تداخل علوم كثيرة مع هذا الفن سعياً لتطوير آلياته ومناهجه، كعلم التاريخ، واللغة، وعلم الأديان، والمذاهب، بل إن الجدل والحوار انتقل إلى دوائر الفقهاء وعلماء الأصول، الذين وجدوا أنفسهم بعد استقرار المذاهب الفقهية على أصولها كل حسب مذهبه، أمام ضرورة ترسيخ مذاهبهم والدفاع عن مناهجها، ومسالك استنباطها للأحكام الفقهية².

و لم يمتنع الأمر من الأخذ بالفلسفة لاحقاً، فالتكلم قد يعالج موضوعات من صميم مباحث الفلسفة، كالجسم الطبيعي والحركة ليدعم اعتقاداً دينياً لديه، رغم افتراق علم الكلام والفلسفة في الغاية. فيكون منهج الاستدلال عند المتكلم يستند على ما جاء به الدين من اعتقادات، ثم يلتمس الحجج العقلية، فيما يلتمس الفيلسوف بعقله، ليتوصل إلى ما يثبتته بالدليل دون النظر إلى ما جاء به الدين. وعلى هذا التمايز بين العلمين، إلا أن ذلك لم يمنع من تداخل علم الكلام بالفلسفة على يد المتأخرين، وقد كان بداية ذلك حين خلط الغزالي علوم المنطق بعلم الشرع كما قرره بن خلدون³.

¹ المصدر السابق، ثقافة الحوار في الإسلام من التأسيس إلى التأصيل، ص 193.

² المصدر نفسه، ص 196.

³ جمال المرزوقي: دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ط 1 (القاهرة: دار الآفاق العربية 1421هـ-2001م) ص 12.

إذا كان معظم من كتب في هذا الفن من المتكلمين فإن نصوصهم من الرسائل والكتب التي صنفت في هذا الغرض أثبتت أن منهم الفقهاء والمؤرخين والمفسرين والمترجمين، إذ تجاوزوا باهتمامهم الفرق الإسلامية المختلفة إلى الأديان العالمية يؤرخون لها أو يناقشونها مثل الشهرستاني وإمام الحرمين الجويني والغزالي والرازي وغيرهم.

وعلى أيدي هؤلاء أصبح علم الجدل منذ القرن الرابع الهجري علما متداولاً لدى المتكلمين والمعنيين بالجدل، كما أن فن المناظرة والجدل أو الحوار، أخذ طريقه نحو التأصيل والتنظير ووضع القواعد والمناهج، وما إن جاء القرن الخامس إلا وأصبحت مادة التأليف في هذا الفن أكثر عمقا ودقة في تأسيس ثقافة الحوار العلمي سواء تعلق الأمر بالفقه الإسلامي، أو بعلم الكلام¹.

وإذا كان علماء الكلام قد تصدوا فيما مضى لملاحدة زمامهم، وفندوا مزاعمهم، فإن العالم الإسلامي يفتح مباشرة على كل العالم باختلاف أديانه، ومذاهبه، وأفكاره، وأصبح غرضاً مستهدفاً للحركات الهدامة مع تطور وسائل الإعلام والاتصال التي أصبحت أداة طيعة للغزو والتبشير، فلسنا بأقل حاجة من القدماء إلى من يتصدى لمبتدعة زماننا وملاحدته، وذلك بالرد على نظرياتهم العصرية. إننا في حاجة إلى أسلوب عصري للحجاج عن العقائد الإيمانية، والرد على المبتدعين، والمنحرفين، وأهل الملل، والأفكار في عصرنا أي أننا في حاجة إلى "علم كلام عصري" يستند - كما بين ابن تيمية إلى دعامتين: النقل والعقل، وإذا وفقنا إلى ذلك، نكون قد تمكنا من الإسهام في معالجة قضية الأصالة والمعاصرة² التي تعتمد على الثابت من النصوص المرجعية، والمتغير الذي يبحث من خلال الاجتهاد على التطوير والتغيير. بما يتفق مع تغير العصر والبيئة، خاصة أن العالم الإسلامي يفتح على جهات متعددة من الأديان والمذاهب والأفكار، إضافة للشبه التي تدخل إلى المجتمع الإسلامي وهي غريبة عن الإسلام، ومع تزايد وتيرة تأثير وسائل الاتصال في شكلها العصري المتطور، فإن علم مقارنة الأديان ينتظر من رجاله والمشتغلين به تطويراً في مناهجه ووسائله الإستدلالية لنضع هذا العلم موضع الإنطلاق من التراث (المرجعية) إلى التجديد.

¹ محمد الكتاني: ثقافة الحوار في الإسلام من التأسيس إلى التأصيل، ص 197.

² عبد الفتاح أحمد فؤاد: ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي، ص 263.

فالتاريخ يشهد على الدور العظيم الذي لعبه المتكلمون في نشر الإسلام والدفاع عنه والرد على الديانات الأخرى، على غرار من يضيق من دائرته ويراه حاجة اقتضتها الضرورة الآنية وتجاوزها الزمن¹.

في حين يبرز عمل المعتزلة الجهد المبذول في تطوير هذا العلم في مرحلته الأولى لمخالطتهم للفلاسفة، وأهل الأديان، وأصحاب الفرق، والمذاهب، ولنا أن نمثل بواصل ابن عطاء² مؤسس مذهب الاعتزال وإمامه، إذ يعد كتابه "في الرد على المانوية" أول ما وصل إلينا في هذا الفن، وأبو الهذيل العلاف³ وله كتاب يعرف بميلاس، وكان ميلاس مجوسياً جمع بين أبي هذيل وبين جماعة من الثنوية، فقطعهم أبو الهذيل فأسلم ميلاس عند ذلك، وأبو علي محمد ابن عبد الوهاب الجبائي⁴ شيخ المعتزلة في ذلك الوقت وإليه نسبة الطائفة الجبائية، له مقالات وآراء انفرد بها في المذهب⁵، وكلهم من البصرة موطن الاعتزال، وبها نشأ علم الكلام، وابن جزلة يحيى ابن عيسى البغدادي⁶ إمام الطب في عصره كان نصرانياً ثم أسلم وصنف رسالة في الرد على النصارى، وكان سبب إسلامه أنه كان يقرأ

¹ ابن خلدون: المقدمة (ب) الفصل الخاص بعلم الكلام، ج 1، ص 591.

حيث يقول ابن خلدون: "فينبغي أن يعلم أن هذا العلم الذي هو علم الكلام، غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم، إذ الملحة والمبتدعة قد انقرضوا، والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا".

² واصل بن عطاء هو أبو حذيفة البصري الغزال ولد سنة 80 بالمدينة، أحد البلغاء الفوهين، من رؤوس المعتزلة ومعلمهم، لما قال أن الفاسق لا مؤمن ولا كافر في منزلة بين المنزلتين طرده الحسن، فمن ثم قيل لهم المعتزلة، له تأليف في أصناف المرحنة وكذا كتب: "التوبة" و"معاني القرآن" و"السبيل إلى معرفة الحق" و"الدعوة" توفي سنة 131هـ. أنظر: سير أعلام النبلاء ج 5، ص 464 ووفيات الأعيان، ج 6، ص 1107 وشذرات الذهب ج 1، ص 182.

³ محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول (135-235هـ، 753-850م) شيخ المعتزلة ألجم يهودي، وغلب جماعة متكلمي البصرة وهو في سن الخامسة عشرة أنظر: طبقات المعتزلة، ص 44-49 والفهرست لابن النديم، ص 203-204 وسير أعلام النبلاء، ج 10، ص 542

⁴ أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي (235-303هـ، 849-916م) شيخ المعتزلة في زمانه، متكلم بين متكلم، إليه تنسب الطائفة الهاشمية من المعتزلة، له مصنفات في الاعتزال كما لأبيه من قبله، وعنه أخذ شيخ السنة أبو الحسن الأشعري علم الكلام ثم رجع عن مذهبه أنظر: ابن كثير: البداية والنهاية، ج 11، ص 200، وابن خلكان: وفيات الأعيان، ج 4، ص 269، وص 328.

⁵ عبد الله علي سمك: مدخل لدراسة الأديان، ص 680-684.

⁶ يحيى بن عيسى بن جزلة (..-493هـ، ..-1100م) إمام الطب في عصره له في ذلك كتاب "المنهاج" رتبته على الحروف وجمع فيه الشيء الكثير عن العقاقير والأدوية، صنف للإمام المقتدي بأمر الله كثيراً من الكتب منها "تقويم الأبدان" و"الإشارة في تلخيص العبارة" ورسالة كتبها إلى إلبا القس لما أسلم وغيرها. أنظر: سير أعلام النبلاء ج 19، ص 188 وتاريخ الحكماء 365-366، ووفيات الأعيان ج 6، ص 267-268 والكامل ج 10، ص 105، 302.

على أبي علي ابن الوليد المعتزلي ويلازمه، فلم يزل يدعو إلى الإسلام ويذكر له الدلائل الواضحة حتى هداه الله تعالى وحسن إسلامه، قال عنه الذهبي: كان ذكيا صاحب فنون ومناظرة واحتجاج. والجاحظ أبو عثمان عمرو ابن بحر¹، كبير أئمة الأدب ورئيس الفرقة الجاحظية من المعتزلة، البصري، وبها لقي حتفه بسبب مجلدات من الكتب وقعت عليه، له تصانيف كثيرة منها: "الرد على أصحاب الإلهام" و"الرد على المشبهة" و"الرد على النصارى" و"الرد على اليهود"². والقاضي عبد الجبار المعتزلي تلميذ أبو علي الجبائي في "المغنى في أبواب العدل والتوحيد"، فهو كتاب كلامي في أساسه، إضافة لـ "شرح الأصول الخمسة" و"تثبيت دلائل النبوة"، وإذا كان للمعتزلة فضل السبق في هذا الميدان، فإن جهود الأشاعرة وأهل السنة لم تغب عن الساحة، فقد كان لعلماء الكلام جهودا بارزة في هذا الميدان، وكتبهم تشهد على الجهد العلمي الذي بنوه على مناهج متنوعة كانت حصيلة البحث والتحري عن الموضوعية العلمية، ولم يقل جهد الأشاعرة عن المعتزلة في غزارة التأليف، ومن أشهر علماء الأشاعرة أبي الحسن الأشعري³، وهو صاحب الأصول، والقائم بنصرة مذهب أهل السنة، وإليه تنسب الطائفة الأشعرية، وكان أبو الحسن أولا معتزليا، ثم تاب من القول بالعدل وخلق القرآن، له من الكتب "جمل المقالات" وهو كتاب جمع فيه مؤلفه جملة الفرائد التي أودعها في كتابين سابقين هما: "مقالات الإسلاميين" و"مقالات غير الإسلاميين"، والقاضي أبو بكر الباقلاني⁴، متكلم

¹ أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب البصري المعتزلي، صاحب الحافظة القوية أخذ عن النظام كثير المطالعة في دكاكين الوراقين التي كان يكتريها وبيت فيها لكثرة مطالعته للكتب له الكثير من التصانيف منها: "البيان والتبيين" و"سحر البيان" و"التج" و"البخلاء" و"حفظ اللسان" و"الجد والهزل" و"تنبيه الملوك" و"العرافة والفراسة" و"النبي والمنتبي" وغيرها. أنظر: سير أعلام النبلاء ج22، ص135، ووفيات الأعيان ج1، ص388، والأعلام ج5، ص74.

² عبد الله علي سمك: مدخل لدراسة الأديان، ص285-286..

³ أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر (260هـ-324هـ). للمع "الموجز" و"إيضاح البرهان" و"التبيين عن أصول الدين" و"الشرح والتفصيل في الرد على أهل الإفك والتضليل" وهو صاحب الكتب في الرد على الملاحدة وغيرهم من المعتزلة والرافضة والجهمية والخوارج، وسائر أصناف المبتدعة.

⁴ أبو بكر الباقلاني. محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم البصري (338-404هـ، 950-1013م) كان أعرف الناس بالكلام، له الكثير من التصانيف منها: "التبصرة" و"دقائق الحقائق" و"التمهيد في أصول الفقه" و"شرح الإبانة" وفي الرد على الباطنية "كشف الأسرار وهتك الأستار" أنظر: الأنساب ج2، ص51. الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ج5، ص379-383، ترتيب المدارك ج4-، ص585-602. وفيات الأعيان ج4، ص270.

على المذهب الأشعري، انتهت إليه رئاسة المذهب، ولد بالبصرة وسكن في بغداد، كان جيد الإستنباط سريع الجواب في غاية الذكاء والفطنة، رأس المتكلمين على مذهب الشافعي، اختاره عضد الدولة سفيراً إلى ملك الروم، فجرت له في القسطنطينية مناظرات مع علماء النصرانية بين يدي ملكها، من كتبه "تمهيد الدلائل" و"الإنصاف" و"الملل والنحل" و"دقائق الكلام"، والشهرستاني محمد بن عبد الكريم¹، الشافعي واسع الفقه والحكمة، من فلاسفة الإسلام كان إماماً في علم الكلام وأديان الأمم ومذاهب الفلاسفة، يلقب بالأفضل، على مذهب الأشعري، ومن أشهر كتبه في الأديان "الملل والنحل" وقد سلك فيه المنهج التاريخي، فكان يؤرخ للدين ويصف النحلة دون الحكم عليها أو نقدها، وهو يصف طبيعة الكتاب في تقديمه فيقول: "... فلما وفقني الله تعالى لمطالعة مقالات أهل العالم من أرباب الديانات والملل وأهل الأهواء والنحل، والوقوف على مصادرها ومواردها، واقتناص أوانسها وشواردها، أردت أن أجمع ذلك في مختصر يحوي جميع ما تدين به المتدينون، وانتحله المنتحلون، عبرة لمن استبصر، واستبصاراً لمن اعتبر". فخر الدين الرازي²، له سعة العبارة في القدرة على الكلام، وكثرة الإطلاع وقوة الذاكرة، وحضور البديهة في تقرير الأدلة والبراهين مما أكسبه قوة جدلية، كان يحضر مجالسه أرباب المقالات والمذاهب ويسألونه، رجع بسببه خلق كثير من الكرامية وغيرهم إلى مذهب السنة³، من كتبه: الردود والرد على النصارى من خلال تفسيره لسورة آل عمران في "مفاتيح الغيب" أما من أهل السنة فلن نجد أحسن من ابن تيمية في كتابه "مجموع

¹ محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني (467-548هـ، 1075-1153م) ولد بشهرستان بين نيسابور وحوارزم وأخذ علم النظر والأصول عن أبي القاسم الأنصاري أبي نصر القشيري ثم رحل إلى بغداد وأقام بها ووعظ وتوفي بشهرستان، من كتبه: "الملل والنحل" و"نهاية الإقدام في علم الكلام" و"الإرشاد إلى عقائد العباد" و"مصارعات الفلاسفة" و"مفاتيح الأسرار ومصايح الأبرار".

² محمد بن عمر بن الحسين بن الحسين بن علي (544-606هـ، 1150-1210م) القرشي التيمي البكري، الطبرستاني الأصل، الرازي المولد، ابن خطيب الري الشافعي الأشعري، أوجد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل، عارفاً بالأدب له شعر بالعربي وبالفارسي، انتشرت تصانيفه في الآفاق لاشتغال الناس بها، له مرتبة عليا في الوعظ باللغتين، من كتبه: "معالم أصول الدين" و"محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين" و"المسائل الخمسون في علم الكلام" و"المحصل في علم الأصول" و"تمهيد الدلائل" وغيرها كتب كثيرة. أنظر: الكامل في التاريخ ج12، ص120، البداية والنهاية لابن كثير ج13، ص55-56،

سير أعلام النبلاء ج21، ص500، تاريخ الحكماء، ص291-293.

³ عبد الله على سمك: مدخل لدراسة الأديان، ص690-697.

الفتاوى، ودرء تعارض العقل والنقل"، وكلها كتب صنف في علم الكلام أو علم أصول الدين، لتعالج قضايا دينية معينة، تجاوزت اهتمامهم الفرق الإسلامية المختلفة لتعرض للأديان المخالفة العالمية مثل اليهودية والمسيحية والهندوسية والجوسية ومذاهب أهل الشرك (كقضية النسخ، والوحي، والبعث والتوحيد وهي قضايا جوهرية في أي نظام ديني)¹، وهي توقفنا على أهمية التراث الكلامي في هذا الميدان. ومن هنا فإن أي باحث يرصد تاريخ علم مقارنة الأديان في تراث الفكر الإسلامي لا يسعه إهمال مجموعة كتب علم الكلام.

وعلم الملل والنحل وإن تداخل بعلم الكلام ونمى تحت رعايته، فإن استقلالته عن علم الكلام كانت مشفوعة بمنهج يتسم بالدقة والتحليل والمقارنة، وكان ذلك موقوفاً على مجموعة معارف مكتسبة طورت أكثر في مناهج التحليل والنقد، وكشفت عن امتلاك القدرة الاستدلالية المتخصصة في مجال الأديان عامة، والحوار مع النصارى على وجه الخصوص، والذي يبقى مجال هذه الدراسة. وعلى هذا الأساس يمكن القول أن علم الكلام كان يعمل على الحفاظ على دين الإسلام على المستويين الداخلي والخارجي، فأما الداخلي فكان من البدع والانحراف عن الدين الصحيح لعدم فهم النصوص أو تأويلها عن معناها، وأما الخارجي فكان يتمثل في خطر الديانات والمذاهب وما كان يثار على المسلمين من شبه ومطاعن التشكيك في أصول الإسلام ودينه، فكان جهد العلماء من خلال علم الكلام بمثابة الحصن الذي يحمي الإسلام من الذوبان في ثقافات الملل والديانات الأخرى. إن علم مقارنة الأديان أو علم الحوار الديني تمثل من خلال علم الكلام وتداخله مع علوم كثيرة لأسباب كثيرة منها:

- أنه استمد موضوعه من علم الكلام.
- أنه وُصف مناهجه في التحليل والاستدلال.
- أن مباحثه تطورت من خلال علم الكلام، كالمباحث الفلسفية، واللغوية، والمنطقية.

¹ دين محمد محمد ميرا: مقالات في المنهج، ص 37.

المطلب الثاني : تداخل علم الكلام بالعلوم الأخرى في مناهج الاستدلال

لم تكن الردود موقوفة زمنياً، بل كانت خاضعة لعملية الإنماء والتطوير ودافعة لأصحابها لامتلاك أدوات معرفية جديدة في التحليل لا يمكن أن تجد مصداقيتها إلا إذا تشابكت مع جملة معارف العصر، وهو ما نلاحظه بالمقارنة بين الردود التي بين أيدينا فمن رد الباقلاني إلى رد القاضي عبد الجبار، بل حتى بين كتابيه المغني والتبسيط فوارق معرفية ركزت على البحث التاريخي المقارن تأكيداً لمسألة التحريف التي أثارها القرآن الكريم عن النصرانية، ليأتي هذا الدين مخالفاً لما جاء به المسيح في الأصول والفروع، وهذا المنهج الجديد للتبسيط أخرج عن شكل الدرس الكلامي الذي يركز أكثر على الحجج العقلية لينطق لونا من المعارف كالتاريخية والمقارنة¹، وكذا "الجواب الصحيح" الذي لم يخل من منهج التحليل والنقد سواء في المواقف الاعتراضية على دين النصارى أو في الرد على علماء عصره الذين حاولوا مزج الفلسفة بالدين، فخص لذلك مباحث لبيان فساد المنهج الفلسفي الذي يبحث في أصول الدين وقد زل أصحابه في جملة من المسائل، فرد مناط هذه المسائل إلى الشرع، وأن البحث فيها توقيفي خاصة ما تعلق بالإلهيات، فكانت الموجة التجديدية والنقدية التي أثارها ابن تيمية في الكلام السني-أو علم أصول الدين- من أبرز أحداث هذه الفترة وأكثرها أصالة وتعبيراً عن روح الفكر الإسلامي الأصيل، في مواجهة الخلط المسرف للكلام بالفلسفة، واستسلام الأشاعرة للمناهج الاعتزالية، وقد كان لمنهج ابن تيمية آثاره الإيجابية على حركات التجديد الحديثة في العالم الإسلامي²، بالإضافة إلى المناهج التي شاعت بين أصحاب الردود كالتاريخية والمقارنة.

إن طابع المعارف الموظفة في عملية الردود، نستطيع أن نرصدها من خلال نوعية الأدلة الموظفة، ويمكن أن نعرض لتداخل المعارف في عملية الحوار الديني من خلال مناهج الاستدلال في النقاط التالية:

📖 أن العلوم التي نركز عليها من خلال الردود هي أهم ما وظف وكان له عون في تيسير منهج الرد، وقد برزت بشكل تطبيقي من حيث المنهج الاستدلالي، فكانت نوعية الأدلة المدلى بها قد

¹ أنظر في ذلك: عبد الحكيم فرحات، منهج القاضي عبد الجبار، ص 85.

² حسن محمود الشافعي: المدخل إلى علم الكلام، ط 1 (القاهرة: مكتبة وهبة، 2013م) ص 112.

حددت هذه المعارف وكشفت عن أثرها المعرفي في عملية الحوار.

📖 إن الحديث عن الاستدلال في علم الكلام وطرق الجدل في البرهنة على صدق القضية، هو عبارة عن المنهج الذي تداوله أصحاب الردود في مجال الحوار للوصول إلى صدق القضايا التي كانت محل نزاع مع الطرف المسيحي، كالتحريف، وبطلان دعوى التثليث، والتجسد... وغيرها، وقد سبق أن أشرنا إلى أن علم الكلام يتمثل في موضوعه بالحجاج عن العقيدة على المستويين الداخلي مع أهل البدع والضلالة، والخارجي مع أهل الملل والديانات، فيما تمثل منهجه في الاستدلال والجدل الذي يعكس الجانب التطبيقي لعملية الحوار الديني، لذلك فالدليل والاستدلال هو جزء لا يتجزأ من علم الكلام، وعليه تبنى يقينية مسأله.

🕒 فما هي مناهج الاستدلال عند المتكلمين؟ وأي المعارف التي لعبت دورا في التأسيس لهذا المنهج؟

تتقارب العلوم وتتشرك كليا أو جزئيا في المناهج المستخدمة فيها أو في الأسس الفكرية والمنطقية التي تقوم عليها تلك المناهج، كما قد تشترك في الموضوع كالدراسات الإنسانية التي تتخذ من الإنسان موضوعا لدراستها، لكنها مع ذلك تأخذ لونا من التخصص في تناول هذا الموضوع المشترك بالإهتمام بزاوية منه، وهو ما عبر عنه أسلافنا بالإختلاف في " الحيشة " وإن اتحد الموضوع. وبحكم التخصص تبقى العلوم خاضعة للتطور لتعطي وجه التمييز بعضها عن بعض منهجيا، وتصطنع لنفسها أساليبها الملائمة وتطور آلياتها الخاصة، وهو ما عبر عنه ابن خلدون بـ " الصناعة " أثناء عرضه لتطور العلوم عند العرب¹.

وعلم الكلام باعتباره " واحدا من العلوم الشرعية الإسلامية فإنه من الطبيعي أن يشترك معها أو يتقارب من الناحية المنهجية سواء في مصادر استمداد الأحكام والأفكار أو في كيفية صياغتها، ومن الطبيعي أيضا أن يتميز عنها-بوجه عام- في كيفية تطوير أساليبه الخاصة وأدواته الملائمة لوظيفته وموضوع بحثه"².

¹ ابن خلدون: المقدمة، ص35، والمصدر السابق: المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص123.

² المصدر نفسه، المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص124.

و بالنظر إلى ذلك لطبيعة موضوع علم الكلام الذي يبحث فيه عن ذات الله وصفاته وأحوال الممكنات من المبدأ، والمعاد على شرع الإسلام، فهو يهتم بدراسة " الأحكام الشرعية" أو الخطابات الإلهية المتعلقة بالإعتقاد، ومنطلقه الأساسي هو النص الديني أو " الوحي" سواء كان قرآنا أو سنة. فهو لا شك واحدا من العلوم الشرعية، ومن الطبيعي أن يشترك معها أو يتقارب من الناحية المنهجية سواء في مصادر استمداد الأحكام والأفكار أو في كيفية صياغتها، وبالنظر إلى تطوير أساليبه الخاصة، وأدواته الملائمة لوظيفته وموضوع بحثه، تبقى صلاحية استمراره مع الدعوة لدين الإسلام، ليكون أداة لا بد منها في تثبيت عقائد الدين وهداية الضالين، مع البحث عن المناهج الجديدة، والتنقيب عن الأساليب والآليات التي تتناسب مع روح العصر الحالي، وأفكاره ومذاهبه.

و مع تطوره فإنه يتداخل مع علم الفلسفة والدراسات العقلية سواء في بروز مباحث فلسفية فيما يتعلق بطرق المعرفة، وبعض المسائل التي تدخل في تأثير الفلسفة على الفكر وانعكاسه على الدين. وقد أدى هذا الإهتمام بالفلسفة في النصف الأول من القرن الثالث الهجري إلى البحث في صياغة لغتهم الخاصة، وفي نقل الأفكار والمفاهيم الإغريقية إلى اللغة العربية، وتوظيف المصطلحات الفلسفية، وإن كان الأمر لم يخلو من عملية التأثر والتأثير بين علم الكلام والفلسفة من حيث استعارة اللغة أو توظيف المصطلح الفني"¹. وهذا يؤكد أن الصلة التي كانت في الصدر الأول بين علم الكلام وأصول الفقه قد حل محلها صلة جديدة بين الكلام والفلسفة فيما بعد القرن الرابع ويجزم بتطور مناهج علم الكلام"². وهذا القول ينطبق على منهج الإستدلال لاعتماد المتكلمين على الدلالة العقلية أثناء أداء وظيفتهم ضد الإتجاهات الفكرية والعقائد المخالفة للإسلام، فتسلح المتكلمون بمنهجهم للضرورة التبليغية " فكان من الطبيعي أن ينعكس أثر ذلك على مناهجهم وأساليبهم سواء بالرفض والمقاومة أو التبني والإفتراس"³، حسب ما يصدق عليه الشرع ولهذا يمكن أن نفرق بين موقف الفلاسفة، وموقف المتكلمين في الأخذ بالعقل، والإعتماد على أدلته. اعتقد المتكلمون قواعد الإيمان وأقروا بصحتها وآمنوا بها ثم اتخذوا أدلتهم العقلية للبرهنة عليها، في حين أخذ الفلاسفة بالبحث

¹ حسن محمود الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص224.

² المصدر نفسه، ص223.

³ المصدر نفسه، ص124.

المجرد على فرض أن عقولهم خالية من أي مؤثر أو اعتقاد للوصول إلى نتائج النظر¹. وعلى هذا الأساس قبلوا الدليل العقلي إلى جانب الدليل النقلى، إلا أن ذلك لم يمنع المتكلمين من اتخاذ العقل عمدتهم في تقرير مسائل العقيدة والتهوين من قيمة الدليل النقلى خاصة أكثر المعتزلة والمتأخرين من الأشاعرة²، ولا شك أن هذا الإتجاه انعكس على نصوص الرد التي جاءت ممثلة لمذاهب أصحابها. ولا يتأتى ذلك إلا بالمقارنة بين نصوص الرد كرد الرازي، والكندي لتبنيهما منهج الفلاسفة، وانتقاء رد ابن حزم والجويني على سبيل المثال باعتبارهما من المتكلمين مع ضرورة التفريق بين المتقدمين من العلماء الذين التزموا منهج علم الكلام الإسلامي قبل خلطه بمنهج الفلاسفة كالمعتزلة ومتأخري الأشاعرة. ويمكن أن نتناول هذه المسائل فيما يأتي:

1- منهج القرآن في الإستدلال:

يبرز أثر القرآن على الدراسات الكلامية من حيث بيانه للعقائد الإسلامية الواجبة الإلتباع في شأن الألوهية، والنبوة، والبعث، واستدلالة عليها بالبراهين العقلية المناسبة للفطرة في باب مناقشة أهل العقائد المخالفة تمييزاً لعقيدة التوحيد، ونفياً للشبه عنها³، وفي ميدان النظر العقلي فإن فلاسفة الإسلام قد بينوا أن القرآن لم يهتم فقط بذكر الأدلة العقلية، وإنما اهتم كذلك بتعليم طرق هذه الأدلة، وكما قال ابن رشد (والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والإعتبار، وتنبية على طرق النظر)، وطرق النظر تتضمن فيما تتضمن مناهج الإستدلال⁴. وفيما يخص الأدلة القرآنية فإن بعض المتكلمين، قد ذهبوا إلى أنها خطابية لا برهانية، وأنها صالحة فقط للجمهور دون الخاصة من أهل النظر والإستدلال، وقد نقل ابن تيمية هذا القول ونسبه لرجل ذكر أنه من أصحاب الجويني اسمه أبو الحسن الطبري الكلياً (ت: 504هـ) قال الكلياً (وفي القرآن حجاج وإن لم يكن فيه الغلبة الفلج غير أن العامي يكتفي به كقوله تعالى:

¹ أحمد أمين: ضحى الإسلام، ط10 (بيروت: دار الكتاب العربي) ج3، ص18.

² حسن محمود الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص128.

³ المصدر نفسه، ص51-52.

⁴ ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة، ت: محمود قاسم، ط2 (دب: مكتبة الأنجلو المصرية1964م)، ص149.

﴿ أَفَعَيِّنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ ﴾ [ق: الآية 15]، وليس من أنكر الحشر ينكره من أجل العياء، وكذلك قوله تعالى: ﴿ أَلَكُمُ الذِّكْرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ ۚ ﴾ [النجم: 21]، وليس هذا يدل على نفي الولد قطعاً، فمبادئ النظر كافية لهم¹.

الغلبة والفلج، فهذا الكلام يقول مثله هذا الرجل وأمثاله من أهل الكلام الجاهلين بحقائق ما جاء به التنزيل وما بعث به الرسول حتى قد يقول بعضهم: إن الطريقة البرهانية ليست في القرآن². فهذه الفكرة قوبلت بالرفض من جمهور المتكلمين والفلاسفة الذين يعتقدون بالأدلة القرآنية، ويعتبرونها قطعية الدلالة، بل إنهم أجمعوا على " أن الله تعالى قد نبه على أصول الأدلة أجمع فيه"³. فمناهج القرآن - إذن - هي المصححة لمناهج المتكلمين والفلاسفة " فقد تبين أن ما عند أئمة النظار من أهل الكلام والفلسفة من الدلائل العقلية على المطالب الإلهية، فقد جاء القرآن بما فيها من الحق وما هو أبلغ وأكمل منها على أحسن وجه"⁴.

وقد وثق فلاسفة الإسلام من المواد البرهانية في القرآن، وفي مناهج الاستدلال فيه، يقول ابن رشد " ما من مسكوت عنه - في شريعتنا - من الأمور العلمية إلا وقد نبه الشرع على ما يؤدي إليه البرهان فيها"⁵.

وقد بات مستقراً أن القرآن الكريم قد انفرد بمناهجه في الاستدلال عن مناهج الفلسفة اليونانية، وتميزت هذه المناهج بـمميزات جعلتها المصدر الثري لمناهج المتكلمين، وحتى الفلاسفة المسلمين فيما بعد، فمن ناحية المصطلح خالف القرآن الكريم ما كان موجوداً عند الفلاسفة اليونانيين لما بين اللغة العربية واليونانية من تباين، وقد اعتبر المسلمون هذا الاختلاف مضافاً إليه اختلاف الأمتين الفكري، من أهم عناصر الفصل بين المناهج القرآنية واليونانية⁶.

¹ تقي الدين أحمد ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل (ب) ج7، ص360-361.

² المصدر نفسه، ج7، ص361.

³ القاضي عبد الجبار: المعنى، ج12، ص181.

⁴ ابن تيمية: مجموع الفتاوى، (ش) ج9، ص225.

⁵ محمد ابن رشد: تهافت التهافت، تح: سليمان دنيا، ط3 (دب: دار المعارف، دت) ج2، ص251.

⁶ مختار محمود أحمد عطا الله: مناهج الاستدلال لدى المتكلمين والفلاسفة المسلمين، إشراف: حامد طاهر حسنين، (رسالة دكتوراه، قسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة 1419هـ - 1995 م)، ص47-48.

وهو ما ذهب إليه السيوطي في قوله: (ولم يتزل القرآن ولا أتت السنة إلا على مصطلح العرب ومذاهبهم في المحاولة والتخاطب والإحتجاج والإستدلال لا على مصطلح اليونان، ولكل قوم لغة واصطلاح)¹، وهذه الخاصية ميزت مناهجه الإستدلالية التي تفرد بها، ويبدو أن المتكلمين المسلمين كانوا واعين باستقلالية المناهج الإستدلالية للقرآن، وفضلها في مواجهة غيرها من مناهج الإستدلال المنطقية، فجاءت جهود ابن رشد في تكريس هذه الفكرة من خلال كتابه (مفاتيح الأدلة) ، عن أي نص آخر، وهذه المميزات يمكن أن نلخصها في النقاط التالية:

* يقينية نتائجه الإستدلالية، وإقناع أدلته لتفرد به بالإعجاز في أسلوبه لما له من أساليب البيان والتعبير الصحيحة الدقيقة.

* تمكن المستدل بالقرآن على صياغة أدلة كثيرة لترابط النص القرآني ترابطا عضويا وهذا يساعد على صياغة أدلة كثيرة.

* البرهان القرآني أعمق أثرا وأبلغ حجة وأشد إقناعا للخاصة والعامّة، لاعتمادها على جانبين متكاملين، على ما فطرت عليه النفوس، وتشهد بصحة العقول دون إخلال بأحكام النظر، بخلاف استدلالات المتكلمين التي لا تصلح إلا لطائفة معينة.

* وضوح الأدلة وسهولة تحصيلها لسهولة مناهجها ومسائلها، وبعدها عن التعقيد، وكثرة التفريعات والإفتراضات، والتقسيمات.

*تفرد الإستدلال القرآني بالموضوعية المطلقة، بخلاف غيره من الإستدلالات الكلامية، فإنها لا تخلو من الإستدلال باتباع الهوى².

* تفرد الإستدلال القرآني بالموضوعية المطلقة، بخلاف غيره من الإستدلالات الكلامية، فإنها لا تخلو من الإستدلال باتباع الهوى³. وسنرى هذا الهوى كيف تحكم في توجيه المتكلمين إلى مناهج اليونان، وضلالهم عن مناهج القرآن، وهم الذين اعتبروا المناهج القرآنية أصلا لمناهجهم.

¹ جلال الدين السيوطي: صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ط1 (القاهرة: مكتبة الخانجي، دت) ، ص 15.

² المصدر السابق، مناهج الإستدلال لدى المتكلمين والفلاسفة المسلمين، ص 50

³ المصدر نفسه، ص 50.

أما المتكلمون أنفسهم فإنهم لا يضعون مناهجهم في مواجهة المناهج القرآنية، وإنما يؤكدون دائما على أن مناهجهم مأخوذة من مناهج القرآن، فيقول الإيجي معبرا عن هذا المعنى "وهل ما يذكر في كتب الكلام إلا قطرة من بحر مما نطق به الكتاب؟"¹، فهم يفخرون بأنهم تعلموا هذه المناهج من القرآن الكريم ويتناصرون بذلك².

وبالمقابل رأوا في مناهج الاستدلال المنطقي، طرق صعبة في مسالك الدليل، وكثرة الحشو في مسائلها مما يجعلها صعبة التحصيل على غير المتخصص، ورأوا في سهولة المناهج الاستدلالية القرآنية ما يزيد من فائدتها، ويجعلها أنجح في تحقيق هدفها لاتفاقها مع مستويات التحصيل عند المخاطب كما يقول الرازي في كتابه أقسام الذات: "ولقد اخترت الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية فما رأيت فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن" وقال: "لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية، فما رأيتها تشفي عليلا ولا تروي غليلا، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن... ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي". لأنه يسعى في تسليم العظمة والجلال بالكلية لله، ويمنع عن التعمق في إيراد المعارضة والمتناقضات وما ذلك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى وتضمحل في تلك المضايق العميقة، والمناهج الخفية³.

وبالرغم من هذا التمايز بين طرق الاستدلال في القرآن الكريم وطرق الاستدلال عند اليونان إلا أن من المتكلمين من تأثر بالمنطق الأرسطي، وإن كان ذلك في مراحل متأخرة يراها البعض أنها كانت على يد أبي حامد الغزالي، حيث حاول أن يلبس المنطق الأرسطي ثوبا إسلاميا، وذلك بالتمثيل لمناهج الاستدلال المنطقية بأمثلة قرآنية، واعتبر الموازين التي يدعو إلى توظيفها لها أصل لدى

¹ الإيجي: المواقف، ص 30.

² مختار محمود أحمد عطا الله: مناهج الاستدلال لدى المتكلمين والفلاسفة المسلمين، ص 46.

³ السيوطي: صون المنطق والكلام، ص 33، ومحمد يسري: طريق الهداية مبادئ ومقدمات، ط 2 (د: دد، 1427هـ-2006م) ص 165.

الأهم السابقة قبل القرآن بأسماء أخرى¹. وإن كان لا يمتنع وجود ما يتفق من طرق الاستدلالات العقلية مع بعض أدلة القرآن كونها أدلة صحيحة

- الأدوات الاستدلالية عند المتكلمين:

الاستدلال بالمعنى الفلسفي المتضمن للبرهان لا يخرج عن كونه إنتاج نتائج معينة من مقدمات أولية لأقيسة عقلية، ويكاد ينحصر عندهم القياس بأشكاله المختلفة ويحكم هذا المفهوم المباحث المنطقية الدائرة حول الاستدلال أو البرهان أو القياس².

وقد اعتبر الفلاسفة أن نظرية البرهان نظرية للعلم اليقيني، وأن البرهان هو العلم إلا أن البرهان هو العلم منظورا إليه في أدواته، وهذه الأدوات أثر كبير في الحكم على يقينية العلم، إذ العلم هو البرهان منظورا إليه في نتائجه³.

و القياس عند المتكلمين، " تكون مقدماته من المسلمات والمشهورات، والمسلمات عبارة عما أخذ من القضايا على أنه مبرهن في نفسه، والمشهورات فهي القضايا التي أوجب التصديق اتفاق الكافة عليها كحسن الشكر وقبح الكفر"⁴. ويشمل الاستدلال في علم الكلام:

مطلوبين أصليين هما: الإثبات، والنقض، فإذا اعتبرنا الإثبات ممثلا لما عرف عند الفلاسفة، فإن النقض مطلوب من مطلوبات الاستدلال عند علماء الكلام.

ويقول ابن تيمية في أهمية الاستدلال على النقص (لا ريب أن النافي عليه الدليل كالمثبت، والقضية سلبية أو إيجابية إذا لم تكن بديهية لا بد لها من دليل، وأما السلب بلا علم فهو قول بلا علم)⁵.

¹ أنظر: أبو حامد الغزالي: القسطاس المستقيم، تقديم وتحقيق: فيكتور شلحت، دط (بيروت: المكتبة الكاثوليكية دت) ص46، وما بعدها.

² أنظر: محمود قاسم: المنطق الحديث ومناهج البحث، ط2 (دب: مكتبة الأنجلو المصرية، دت) ص16.

³ المرجع نفسه، والسيوطي: صون المنطق، ص304-305،

⁴ الأمدى: المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، ص90-92 نقلا عن: علي عبد الفتاح المغربي: الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل ودراسة، ط2 (القاهرة: مكتبة وهبة 1415-1995).

⁵ ابن تيمية: الرد على المنطقيين، دط (بيروت: دار المعرفة دت) ص7.

ويرتبط الإستدلال بالعلم النظري من حيث مجاله ومادته، فهو ما يحتاج إلى تقديم النظر والإستدلال¹، بإعمال الذهن، واستنتاج نتائج من مقدمات، ونظرا لأهمية الدليل رجع بعضهم كفة هذا الطريق على سائر طرق العلم باليقين حتى قيل: " أن درجة الإستدلال أعلى من درجة التقليد - وهو طريق للإعتقاد - ألف مرة² .

وليس تفضيل الماتوريديل للإستدلال على التقليد يؤكد من تفضيله على غيره، فقد حدد سبل العلم الصحيح في ثلاثة هي: الخبر، والحس، والإستدلال، وسمى الإستدلال علما³، وهو يتميز عن الحس بالشمول والإتساع، وعن الخبر باليقينية في دلالاته دون الحاجة للعلم بالطريق، وقد اتضح هذا المعنى الأخير عند المعتزلة خاصة، وبنوا تقديمهم للدليل العقلي على الدليل النقلي على أساسه⁴.

لقد بلغت أهمية الإستدلال في تثبيت الإعتقاد ذروتها عند الأشاعرة عندما قرروا أن الإعتقاد بغير استدلال لا قيمة له، وذلك لأن الديانات لا يعرف صحة الصحيح منها من بطلان الباطل إلا من طريق الإستدلال⁵، فإذا لم يستدل المرء فلا يكون عالما بما لم يستدل به، وإذا لم يكن عالما فهو شاك ضان⁶.

وفي التأكيد على ربط علاقة الإستدلال بالإعتقاد يرى الأشاعرة أن العلم وسيلة للإعتقاد إذ لا يتم الإعتقاد في شيء إلا بعد العلم به، ولا يعتبرونه اعتقادا على أنهم يمنعون من القول بأن العلم اعتقاد على إطلاقه، بينما يحدد المعتزلة العلاقة بين العلم والإعتقاد بذكر وجوه يصير بها الإعتقاد علما.

¹ المصدر السابق درء العقل والنقل، ت، ص 439.

² المصدر نفسه، (ب)، ج 7، ص 442.

³ أنظر: الماتريدي، التوحيد ص 7.

⁴ أنظر في ذلك: القاضي عبد الجبار، فضل إعتزال وطبقات المعتزلة، ت: فؤاد سيد، ط2 (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، دت) ص 139، وما بعدها.

⁵ أنظر في ذلك: عبد القاهر البغدادي: أصول الدين، ت: لجنة إحياء التراث، ط1 (بيروت: دار الآفاق الجديدة 1401هـ-1981م) ص 11.

⁶ أنظر: الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الإعتقاد، ت: د محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد، دط (مصر: مكتبة الخانجي 1369هـ-1950م) ص 5 وما بعدها.

فيما يقرر القاضي عبد الجبار - "أن يقع من الناظر في الدليل على الوجه الذي يدل فإن الإعتقاد يصير علما لوقوعه على هذا الوجه، وأن يقع من متذكر النظر والإستدلال"¹ وهذا الربط الإعتزالي لا يدل -أيضا- على أن الإستدلال على المعلومات طريق للإعتقاد.

فيما يمنع ابن تيمية صحة الإيمان وتوقفه على الإستدلال لعدم تناسبه مع عامة الناس وإن كان لا يعارض في مشروعيته.

فأما القسم الأول فيشمل:

- الإستدلال بذكر الصفات.
- افتراض المستحيل للمبالغة في النفي والإبطال.
- قياس الطرد والعكس.
- الإستدلال باختلاف النتائج مع تساوي الأسباب على القدرة الفاعلة.
- الإستدلال بالعلم على الخالقية.
- الإستفهام التقريري.
- الأقيسة الإضمارية.
- رد دعوى الخصم من فحوى كلامه.

وأما القسم الثاني: وهو القسم الذي كان أصلا للمتكلمين في منهجهم الإستدلالي وهي:

- انتفاء الملزوم لانتفاء لازمة.
- دليل التمانع.
- القسمة العقلية.
- قياس الأولى.
- قياس الغائب على الشاهد².

¹ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تقديم: عبد الرحمان بو زيدة، دط (الجزائر: موفم للنشر 1990) ج1، ص 191.

² عن هذه الاقسام، أنظر: مختار محمود أحمد عطا الله: مناهج الإستدلال لدى المتكلمين والفلاسفة المسلمين، ص 50-87.

و يعتبر هذا القسم أكثر تأثيرا في منهج الإستدلال عند المتكلمين والفلاسفة، التزموا في بعض الأدلة بالصيغة القرآنية مع التوسع في مجالات توظيفها، وهذا يؤكد أن مناهج الإستدلال عند المتكلمين والفلاسفة مستمدة من النص القرآني¹، في دلالاته على الحجج التي تدركها العقول وعامة من يلزمه حكم الخطاب، فكان ما اعتمده المسلمون في الإستدلال عن ذلك أصح وأبين، وفي التوصل إلى المقصود به أقرب². وإن كان توسع هؤلاء قد شابها من المآخذ ما أخرجها عن السمات القرآنية من الوضوح، والتبسيط والتحقيق مما يعوق مهمتها في إفادة اليقين، وهذه السمات التي تميزت بها أدلة القرآن يقررها ابن رشد في قوله: " إذا تأملت وجدت في الأكثر قد جمعت بين وصفين: أحدهما أن تكون يقينية و، والثاني أن تكون بسيطة غير مركبة، أعني قليلة المقدمات، فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأولى " ³، بخلاف منهج المتكلمين والفلاسفة الذي اتسم بالتعقيد والمغالاة في النظر، مما أدى إلى معاييب في استدلالهم كانوا في غنى عنها لو التزموا بما في القرآن الكريم، وهذا يؤكد أصالة المنابع التي استمد منها الفكر الإسلامي مناهجه في باب النظر والإستدلال، وأن القرآن كان من أهم المصادر، ولهذا يبرز عددا لا بأس به من الآيات التي يحتج بها في النصوص الرديئة.

وسنرى تطبيقات أصحاب الردود من خلال الحوار الديني مع النصارى، ومدى التزامهم بهذا القسم أثناء التعرض للآليات الإستدلالية.

2- منهج أصول الفقه في الإستدلال:

يعتبر علم أصول الفقه من العلوم التي وضعت خصيصا لتنظيم عملية النظر وضبط مسارات التفكير، مما يسمح بتتبع مسار البحث العلمي المنهجي في جانبه الإستدلالي لرؤية وتيرة التداخل بين المعارف وتأثيرها على بعض.

¹ المصدر السابق، مناهج الإستدلال لدى المتكلمين والفلاسفة المسلمين، ص58.

² السيوطي: صون المنطق، ص98.

³ ابن رشد: مناهج الأدلة، ص148.

وإذا كان الفقهاء وعلماء أصول الفقه قد استفادوا كثيرا من علماء الكلام في وضع المقدمات المنطقية لمصنفاتهم الأصولية، فإن ذلك لم يمنع من ترك الأثر واضحا لعلم أصول الفقه على علم الكلام بالرغم من أسبقية ظهور علم الكلام على أصول الفقه.

فكان ظهور بواكير علم الكلام الأولى في مطلع القرن الثاني الهجري على يد واصل بن عطاء مؤسس الفكر الاعتزالي (ت: 131 هـ) ، في حين ظهر أول مصنف في علم أصول الفقه في نهاية هذا القرن على يد الشافعي (ت: 204 هـ) والمتمثل في كتاب الرسالة¹.

على أن تاريخ وضع المنهج الأصولي يذهب إلى أبعد من ذلك، بحيث لا يجب أن نتلمسه فقط عند علماء الأحناف في السنوات التي تسبق عصر الشافعي، بل تمتد إلى عصر الصحابة ولدى الكثيرين من فقهاءهم، فعنهم أخذت معظم القوانين المعتمدة في استفادة الأحكام². وفي ذلك إشارة ابن خلدون ما نصه: " إن كثيرا من الوقعات بعده صلوات الله سلامه عليه لم تندرج في النصوص الثابتة فقاوسها بما ثبت، وألحقوها بما نص عليه بشروط في ذلك الإلحاق، تصح تلك المساواة بين الشبهين أو المثليين، حتى يغلب على الظن أن حكم الله تعالى فيهما واحد، وصار ذلك دليلا شرعيا بإجماعهم عليه، وهو القياس " ³. ثم جاء الشافعي فكان له فضل كبير في وضع المنهج، وتحليله، وإخراجه وتوسيع في جميع المباحث الأصولية في صورة منظمة، وأضاف إليه أبحاثا كثيرة أهمها المباحث البيانية، كما أقام فروع المذهب على الأصول، واعترافا بجهد الشافعي يقول الرازي: " كان الناس قبل الشافعي يتكلمون في مسائل أصول الفقه ويستدلون ويعترضون ولكن ما كان لهم قانون كلي مرجوع إليه معرفة دلائل الشريعة، وفي كيفية معارضتها وترجيحها، فاستنبط الشافعي علم أصول الفقه، ووضع للخلق قانونا كليا يرجع في معرفة مراتب أدلة الشرع إليه " ⁴. والشافعي في

¹ ابن خلدون: المقدمة، ج1، ص76.

² المرجع نفسه، ص576.

³ المرجع نفسه، ج1 ص574.

⁴ محمد بن إدريس الشافعي: الرسالة، ط1 (مصر: مكتبة الحلبي 1358هـ-1940م) المقدمة ص13، وعبد الرحمان بن أبي حاتم الرازي: آداب الشافعي ومناقبه، تح: عبد الغني عبد الخالق، ط2 (القاهرة: مكتبة الخانجي 1413هـ-1993م) ص57 وما بعدها.

منهجه لم يعتن بالمسائل الجزئية، بل اهتم بضبط الإستدلالات التفصيلية بأصول تجمعها، فتميز بحثه في اللغة واختلاف الناس والمعاني والفقهاء بدقة البحث وحسن التصرف في الإستدلال والنقض، ومراعاة نظام المنطق حواراً فلسفياً على رغم اعتماده على النقل واتصاله بأمر شرعية خالصة. وذلك ميزة البحث الفلسفي، مما رجح عند البعض تأثير الشافعي بالمنطق الأرسطي، إلا أن بعد هذا الإحتمال يثبتته معرفة الشافعي لعلم الكلام وحججه، ومع ذلك لم يرد أنه تكلم فيه، والمتكلمون أنفسهم عرفوا منطق أرسطو ومع ذلك لم يأخذوا به¹، فضلاً عن مهاجمته لهذا المنطق مهاجمة شديدة بلغ منتهاها إلى تحريمه². كما أن أسلوب الرسالة وطريقة البحث فيها لا يشعران بوجود أية دراسة أجنبية عن التفكير العربي واللغة العربية بالرغم من وجود نظام منطقي فيها، ذلك أن المنهج الأصولي كان قد تكون إلى حد كبير، وكان أغلب ما أضافه الشافعي عناصر بيانية ونقلية خاصة بطرق الإسناد أو عدالة الناقلين، أو على العموم مباحث خاصة بالكتاب والسنة³، فضلاً عن الفوارق الموضوعية بين ظنية التمثيل عند أرسطو، وفكرة ظنية القياس عند الشافعي، بل إن قياس الأصول موصلاً إلى اليقين، وهو يختلف في جوهره عن التمثيل⁴.

ويبدو أن جهود علماء الكلام كان لها الأثر⁵ في توجيه علم أصول الفقه وترك بصمتهم في محاولتهم لصياغة تصوراً أكثر شمولاً وأبعد تجريداً في العقيدة بالرغم من العقبات التي صادفت طريقتهم، خاصة الفوارق الكبيرة بين مادة العلمين، واختلاف موضوع العقيدة والشريعة في تصور القضايا، إلا أن ذلك لم يمنع التأثير المفروض ما دام البحث قد وضع على مستوى المنهجية الصرف⁶، وقد عبر ابن خلدون عن هذا العمل المنهجي للمتكلمين بقوله: "والتكلمون مجردون صور تلك المسائل على الفقه، ويميلون إلى الإستدلال العقلي ما أمكن، لأنه غالب فنونهم، ومقتضى طريقتهم"⁷.

¹ جلال: صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، نشره وعلق عليه: علي سامي النشار، ط1 (القاهرة: مكتبة الخانجي 1938م)، ص15-16، وص150، وما بعدها.

² المصدر نفسه، ص31، وص62-67، وص80، وص119.

³ النشار: مناهج البحث: ص83-86.

⁴ المرجع نفسه، ص86.

⁵ أنظر في ذلك: ابن خلدون: المقدمة، ج1، ص577.

⁶ المرجع نفسه، ج1، ص575-576، والرازي: آداب الشافعي ومناقبه، ص57.

⁷ المرجع نفسه، ج1، ص576.

ويعتبر القرن الخامس الهجري تاريخ بدء علماء الكلام في التصنيف في أصول الفقه، وقد شهد هذا القرن الكتب الأصولية الأربعة التي يعتبرها ابن خلدون قواعد فن الأصول وأركانها، من قبل علماء الكلام باختلاف مذاهبهم¹.

فمن المعتزلة للقاضي عبد الجبار كتاب (العهد) وهو مفقود غير أن أبا الحسين البصري (ت: 437 هـ) أحد تلاميذه قام بشرحه في كتاب (معتمد في أصول الفقه)، ومن الأشاعرة للجويني "البرهان" وللامدي (الإحكام في أصول الأحكام)، ولابن حزم من الظاهرية (الإحكام في أصول الأحكام)، ولغير هؤلاء كثير².

ومن خلال هذا العمل أثناء القرن الخامس بدأت تظهر تأثيرات علم أصول الفقه في مناهج الاستدلال، ويمكن ملاحظة هذا التداخل بين العلمين من خلال بروز آليات استدلالية متداولة عند الأصوليين في مباحث علم الكلام، والتي يمكن أن نعددها فيما يلي³:

1- برهان الخلف، قياس ومعناه "إثبات المطلوب بإبطال نقيضه"، وهو "ما كان العقل دالا على أن الحق أحدهما، فإذا بان بطلان أحدهما تعين الثاني للصحة، فقد قام دليل الثاني على الخصوص بطلان ضده"، وهو من النماذج التي يمثل بها للمنهج المعروف بانتفاء الملزوم لانتفاء اللازم⁴.

2- القسمة العقلية: ويعرف عند المتكلمين بـ "السير والتقسيم وعند المنطقيين الشرطي المنفصل" يعتبر علم أصول الفقه المنظر الحقيقي للسير والتقسيم باعتباره مسلكا من مسالك العلة، وهو طريق يتوصل به إلى ما هو خفي، قام دليل على وجوده من حيث الظاهر، وهو الوصف المؤثر في ثبوت الحكم، وعلى هذا الشرط يقوم السير والتقسيم في أوصاف المنصوص عليه، وإبطال جميع

¹ المرجع السابق. ج 1، ص 576.

² المرجع نفسه، وتاج الدين السبكي: تشنيف المسامع بجمع الجوامع، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، تح: صيد عبد العزيز، وعبد الله ربيع، ط 1 (دب: مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث 1418هـ-1998م) ص 90.

³ مختار محمود أحمد عطاء الله: مناهج الاستدلال لدى المتكلمين والفلاسفة المسلمين، ص ص 90-95.

⁴ بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه، ط 1 (دب: دار الكتب 1414هـ-1994م) ج 7، ص 291.

الأوصاف فيتعين الباقي، ويكون في الشرعيات لثبوتها بالشرع دليلاً قطعياً¹.

3- ما لا دليل عليه يجب نفيه: يعبر عن هذا الدليل أيضاً بـ "بطلان الدليل يأذن ببطلان المدلول" ويذكر ابن خلدون أن هذا المنهج انتقل إلى علم الكلام على يد الباقلاني، وقد نقد المتأخرون هذا الدليل لضعف مقدمته في الصغرى والكبرى².

4- قياس الغائب على الشاهد: ظهر هذا القياس أولاً في النص القرآني، ويرى بن تيمية أن قياس التمثيل من قياس الغائب على الشاهد الذي جاء في القرآن، وهو الميزان الذي أنزله الله، ويعتبره أقوى من قياس الشمول، وقد تأثر علماء الكلام في تفصيلهم لهذا المنهج تنظيمهم له بالقياس الأصولي الذي أسهب علماء أصول الفقه في بحثه وتفسيره، وهو معمول به إذا صح على السير اللائق به، "فإن عنوا به النظر العقلي فهو في نوعه إذا استجمع شرائط الصحة مفض إلى العلم مأمور به شرعاً... وإن عني الناقلون بالقياس العقلي اعتبار شيء بشيء، ووقوف نظر في غائب على استشارة معنى من شاهد فهذا باطل"³.

فهذا القياس مركب على نسق القياس الأصولي نفسه، فالمقيس عليه عند المتكلمين، وهو الشاهد هو الأصل عند الأصوليين والمقيس عند المتكلمين، وهو الغائب هو الفرع عند الأصوليين.

¹ علاء الدين شمس النظر: ميزان الأصول في نتائج العقول، تح: محمد زكي عبد البر، ط1 (قطر: مطابع الدوحة الحديثة 1404هـ-1984م) ج1، ص566، وانظر: علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، تح: أحمد محمد شاكر، دط (بيروت: دار الآفاق الجديدة دت) ج3، ص282، وما بعدها.

² ابن خلدون: المقدمة، ص589-590، وانظر أيضاً: علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دط (بيروت: دار النهضة العربية للنشر والطباعة 1404-1984) (أ)، ص139.

³ عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: البرهان في أصول الفقه، تح: صلاح بن محمد بن عويضة، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية 1418هـ-1997م) ج2، ص8، وعبد الرحمان بن صالح بن صالح الحمود: موقف بن تيمية من الأشاعرة، ط1 (الرياض: مكتبة الرشد 1415هـ-1995م) ج1، ص263، وأنظر: صيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن صالح الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، تح: عبد الرزاق عفيفي، دط (بيروت: المكتب الإسلامي دت) ج1، ص94.

والجامع بين الأصل والفرع أو بين الشاهد والغائب هو العلة عند الأصوليين، ويضاف عليه عند المتكلمين الجمع بالشرط والدليل والحد والحقيقة¹.

وهو طريق معتبر في استنباط الأحكام الشرعية العلمية، ويفترق عنه عند علماء الكلام ليكون منهجا استدلاليا لإثبات الأحكام الاعتقادية المتعلقة بالله تعالى بناء على وجود نظائر لها في الواقع المشاهد².

ونرى هذا الدليل متناسبا مع عمل المتكلمين من خلال نصوصهم التي صنفنا بعد نهاية القرن الرابع الهجري خاصة الباقلاني (من الأشاعرة)³، والقاضي عبد الجبار (من المعتزلة)⁴، باستثناء ابن حزم الذي يرفض هذا الدليل لرفضه المطلق للقياس العام⁵. ويمكن القول أن الباقلاني في توظيفه لهذا الدليل كان من قبيل ما يظطر إليه الباحث اظطرارا لا أكثر، لأن دلالة الغائب على الشاهد ليست قطعية يقينية إنما هي ظنية احتمالية تستدعي التوقف خاصة في المباحث الإلهية⁶، ومن ذلك ما رده على النصارى في تسميتهم لله جوهرًا وقد بنوه على قياس الغائب على الشاهد لأنه لا توجد حجة، على أن ما في الغائب "لا ينفك من أجناس الموجودات في الشاهد"⁷، ولأننا لو درجنا على ذلك لأفضى بنا الأمر إلى التسليم بقدوم العالم، حيث أنا في الشاهد "لم نجد حادثا إلا وقبله حادث، ولا شيئا إلا من شيء، ولا جسما إلا وبعده جسم..."⁸. والباقلاني التزم الطريقة الجدلية المنطقية بما فيها من تقابل وتوازن بين القضايا والأحكام، دون أن يكون له تشبث شديد بالمنطق الأرسطي أو اعتماد كلي عليه خلافا لمن تأخر عنه من الأشاعرة وغيرهم، وبهذا المنهج الذي سلكه الباقلاني ومن عاصره ومن تقدمه بقليل ثبت رجحان كلامه على كلام الفلاسفة ومتكلمة النصارى⁹. وهذا يعني

¹ الجويني: البرهان في أصول الفقه، ج1، ص25، وسامي النشار: مناهج البحث (أ)، ص 103 وما بعدها.

² فخر الدين الرازي: الحصول، تح: طه جابر فياض العلواني، ط3 (دب: مؤسسة الرسالة 1418هـ-1997م) ج5، ص333.

³ الباقلاني: التمهيد، ص 33، 225، 227، 231 وغيرها.

⁴ القاضي عبد الجبار: المغني، ج 11، ص 61-77، وج 14، ص 22-32.

⁵ ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، دط (القاهرة: مكتبة الخانجي دت) ج5، ص30، وص31، وج3، ص139، وج4، ص84.

⁶ عبد العزيز الجندوب: القاضي أبو بكر الباقلاني وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص85.

⁷ المصدر السابق، التمهيد (ب)، ص95.

⁸ المصدر نفسه، والمصدر نفسه: الباقلاني وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص339.

⁹ ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج9، ص63 (المنطق) (ب)، والمصدر السابق: أبو بكر الباقلاني وآراؤه الكلامية، ص86-87.

أن أهل النظر من علماء المسلمين دققوا في مسائل المنطق وفرزوا بين المقبول منه من المردود، وردوا جملة من مسائله وأبطلوا قضية أن "الحد مفيدا لتصوير الأشياء" وأثبتوا كونه "يفيد التمييز بين المحدود وغيره"، وهو ما قرره ابن تيمية في تأكيده أن سائر أهل النظر من جميع الطوائف الأشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعية قد تفتنوا لفساد المنطق الصوري ولم يوغلوا فيه، وخص منهم بالذكر كلا من الباقلاني (الأشعري) والقاضي عبد الجبار (المعتزلي)¹، إلا أن الباقلاني لم يسلم من الطعن لتوظيفه للقياس والعمل به، بالرغم من توفقه فيما يتعلق بالإلهيات بخلاف المعتزلة، حتى رمي بالكفر لبعض آرائه². وهذا لا يقلل من جهد الباقلاني في التأسيس لمنهج كلامي مبين لفلسفة اليونان، ومن ذلك ما وضعه من المقدمات العقلية التي يتوقف عليها الأدلة والأنظار، ومنها أن "بطلان الدليل يأذن ببطلان المدلول"³ وأن هذه الطريقة كانت فنا نظريا قائما بذاته⁴. وإن كان بعد الباقلاني إمام الحرمين الجويني وتلميذه أبو حامد الغزالي - وكلاهما اعتلى كرسي الإمامة على المذهب في وقته - لم يأخذا ومن لحقهم بهذا الدليل، وهذه الطريقة التي وصفت بأنها فككت الحجر عن الناس في الإستدلال عرفت بطريقة المتأخرين في علم الكلام، وهي تمتاز أيضا بإفساح مجال الرد على الفلاسفة وغيرهم فيما ذهبوا إليه مما لا يتفق ودين الإسلام، وكان هذا سبب خلط مذاهب الفلاسفة بعلم الكلام⁴، وهذا يعني أن مرحلة ما قبل التأثير قد تحددت بعصر الإمام أبي حامد الغزالي (ت 505هـ) لأنه من أحدث نقلة أخرى وتطويرا جديدا لمناهج الإستدلال بحسب علاقتها بالمنطق اليوناني⁵.

¹ المصدر نفسه، مجموع الفتاوى (ب)، ج 9، ص 88 و9-10، والمصدر نفسه، أبو بكر الباقلاني وآراءه الكلامية ص 86-87.

² ابن حزم: الفصل في الملل، ج 4، ص 168، و167-168، و162-163، والمصدر نفسه، أبو بكر الباقلاني وآراءه الكلامية ص 33.

³ علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام دط (بيروت: دار النهضة العربية 1404هـ-1984م)، ص 97.

⁴ أبو المعالي الجويني: الإرشاد، تح: محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، دط (مصر: مكتبة الخانجي 1369هـ-1950م) المقدمة [ص (ف)].

⁵ مختار محمود أحمد: مناهج الإستدلال، ص 113.

و إذا اتسم موقف المتكلمين العام اتجاه علوم الأوائل بالرفض وتمخض عن ذلك عدد من الكتب في الرد والنقد، فلا شك أنه قد كان لهم فلسفة خاصة تخالف منطق أرسطو استقل في مباحثه وتفرد بمنهجه، وفي ذلك يقرر ابن تيمية أن الغزالي كان له قانون هو المنطق، أما أبو بكر ابن العربي فقد وضع قانوناً آخر مبني على طريقة أبي المعالي ومن قبله كالقاضي أبي بكر الباقلاني¹.

وهذا يثبت أن العلماء المسلمين كان مجوزهم منهجاً خاصاً يختلف عن منهج اليونان، وضع أسسه علماء أصول الفقه، وتناوله المتكلمون بالزيادة والتعديل، وقد استمر هذا المنهج في جميع دوائر المتكلمين - معتزلة كانوا أو شيعة أو أشاعرة أو سنيين - بمعزل عن المنطق الأرسططاليسي، إلا أن هذا المنحى تغير مع متأخري المتكلمين والفلاسفة إذ أوغلوا في المنطق وأخذوا بالقياس². وهذا لم يعد من وجود أعداء ممتازون حتى العصور الأخيرة، كما لم يمنع من بقاء أنصار أكثر المناهج المتكلمين الأولين استخدموا طرقهم واحتفظوا بها في جدهم³.

وهذا يكشف عن استفادة علم الكلام من مناهج علم أصول الفقه ويرجح قضية التداخل بينهما، ونرى ملامح ذلك منعكسا على النصوص الردية في مجالها التطبيقي للحوار الديني، حيث تبرز أهم الآليات الإستدلالية متأثرة بعمل المتكلمين في تطوير مناهج الإستدلال، وسنرى مجال ذلك من خلال تناول نماذج ردية في المطلب التالي.

3- المنطق:

يشترك علم الكلام مع علم المنطق في اشتغال كل منهما على عدة مناهج استدلالية وإن كان علم الكلام يتصل بهذه المناهج باعتبارها وسائل تحصيل العلم نفسه، أما علم المنطق فإن المناهج تمثل العلم نفسه، حتى يمكن القول بأن معرفة مناهج الإستدلال في علم الكلام مقصودة قصد الوسائل، وهي في المنطق مقصودة قصد الغايات، فهي بالنسبة لعلم الكلام العلم منظورا إليه في طريقه، وبالنسبة

¹ ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ت: محمد رشاد صالح، ط2 (السعودية: جامعة محمد بن سعود الإسلامية 1411هـ-1991م)، ج1، ص6. وعن الكتب التي نقدت المنطق الأرسطي انظر مثلا: الآراء والديانات للنوحي والدقائق للباقلاني.

² ابن خلدون: المقدمة (ش) ج1، ص590-591، وص97.

³ النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص98-99.

للمنطق العلم منظورا إليه في مادته¹.

ويعد هذا التحديد لطبيعة الترابط الموضوعي المجرد بين علم الكلام والمنطق، ذا أثر بالغ في ترتيب أولويات النظر فيهما باعتبار أن المنطق بمناهجه في الاستدلال مقدمة لعلم الكلام حيث يتضمن التنظير لأدوات البحث ومناهجه، وذلك اهتداء بتقدم الفلاسفة لمباحث الطبيعيات، والإلهيات بمباحث المنطقيات².

ولا نستطيع أن نقول بأن العلاقة بين علم الكلام والمنطق تمت على وتيرة واحدة من الزمن بل إن البحث التاريخي يكشف عن مراحل أخضعت مناهج الاستدلال عند المتكلمين لتداول مناهج المنطق اليوناني، وتأثرت بها بالرغم من أن عامة العلماء قبلوا هذا المنهج اليوناني بالرفض للملايسته للفلسفة اليونانية الميتافيزيقية، وهذا ما قصده بن خلدون بقوله: "أن صور الأدلة لم تكن ظاهرة في الملة، وأنه لو ظهر شيء فإنه لا يأخذ به المتكلمون، لملايسته للعلوم الفلسفية المبينة للعقائد الشرعية بالجملة ومن ثمة فقد كانت مهجورة عندهم حتى جاء القاضي أبو بكر الباقلاني، فتصدر للإمامة في طريقة الأشعرية، وهذبا، ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار"³، ويمكن أن نشير إلى مرحلتين على وجه الإجمال لتفسير العوامل التي رجحت التأثير وأنتجت تداخلا بين علم الكلام والمنطق.

فأما المرحلة الأولى فتمثل طور النشأة لعلم الكلام، وفيه اعتمد علماء الكلام على النص القرآني، وهي تمثل فترة ما قبل الترجمة وتمتد إلى غاية أوائل القرن الثالث، الذي كان يمثل الأصل لمناهج الاستدلال عند المتكلمين، ويمكن أن نلاحظ حجم الآيات المستدل بها في باب الحجاج مع المخالفين لتعبير عن طبيعة الاستدلال القرآني من جهة الحجج المدلى بها، أو المنهج الموظف، وكعينة يستشهد بها على أصالة مناهج المتكلمين المستمدة من القرآن الكريم لا بد من الإستشهاد بنصوص

¹ مختار محمود أحمد عطاء الله: مناهج الاستدلال لدى المتكلمين والفلاسفة المسلمين، ص 97.

² المصدر نفسه، مناهج الاستدلال لدى المتكلمين الفلاسفة

³ ابن خلدون: المقدمة، ص 465.

ترجع لتلك الفترة، فكانت رسالة أبي الربيع محمد بن الليث (ت: بعد سنة 170هـ)¹ إلى قسطنطين ملك الروم (ت: 190 هـ = 771 م) من بين تلك النصوص، وهي رسالة كتبها أبو الربيع للخليفة العباسي هارون الرشيد (من: 170 هـ = 771 م إلى 193 هـ = 774 م) ليعث بها إلى ملك الروم يدعوها فيها إلى الإسلام مظهرا مناقب عقيدته ومثالب العقيدة النصرانية ومعانيها². وطبيعة هذه الرسالة تتطلب من صاحبها ممارسة فنون الجدل، والوقف على مناهج الاستدلال، وخاصة النقدية منها التي تعين على نقض عقائد المخالفين.

ومع ذلك فهي تعرض الحجج الدالة على صدق محمد -صلى الله عليه وسلم- في نبوته بطريقة السرد مع تضمنها لبعض المناهج القرآنية، وتركيزها في الإحتجاج على الآيات القرآنية، والأدلة العقلية المبنية على المسلمات، وكذلك الإحتجاج بالنصوص الإنجيلية في كثير من القضايا³. وعلى تنوع النصوص الموظفة في عملية الجدل الكلامية في فتراتها الأولى فإن المتكلمين كانوا واعين بأثر القرآن الكريم في بناء عملية الحوار مع المخالف على الدلالات العقلية التي تتضمنها الآيات القرآنية، فهذا أبو الربيع يقيم هذه الدلالات وزنا استدلاليا في الإحتجاج على النصارى مخاطبا ملك الروم بقوله: "لولا أن هذا لا ينكره عقلك، ولا يدفعه نظرك لما جادلتك بالكتاب، ولا نازعتك بالتزويل... ولكن ليس لي أن أحاجك من آيات القرآن إلا بما عليه شاهد من برهان ومخير من بيان لا يستطيع عقلك ردا له، ولا قلبك جحدا له"⁴.

¹ هو واحد من الفقهاء والمتكلمين الذين اهتموا بالرد على النصارى والوثنية، ويعرف بالخطيب والفقهاء، والمتكلم، ولم يذكر المؤرخون سنة وفاته إلا أنه بالتأكيد توفي بعد سنة 170 هـ. وهي السنة التي تولى فيها هارون الرشيد، لأن هذه الرسالة كتبها له مما يدل على أنه عاش في أيامه، راجع ترجمته في:

- ابن النديم محمد بن إسحاق: الفهرست، تح: إبراهيم رمضان، دط (بيروت: دار المعرفة 1417هـ-1997م) ج1، ص152.

- عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، دط (القاهرة: دار المصطفى دت) ج1، هامش ص77.

² مختار محمود أحمد عطاء الله: مناهج الاستدلال لدى المتكلمين والفلاسفة المسلمين، ص100.

³ المصدر نفسه.

⁴ أبو الربيع محمد بن الليث: رسالته إلى قسطنطين ملك الروم، ص 65-66، نقلا عن مختار محمود أحمد عطاء الله: مناهج الاستدلال لدى المتكلمين، ص 105.

والشاهد لا يتوقف على هذا النص فحسب، بل إن معظم الردود الإسلامية على النصارى المتقدمة منها أو المتأخرة جاءت في أغلبيتها بنصوص القرآن الكريم في باب الحجج العقلية، واجتهد أصحابها في إضافة الأدلة العقلية الكلامية لبلوغ الإنسان درجة اليقين، لأن الأدلة الصحيحة يؤازر بعضها بعضاً، مما يجزم على أصالة هذه المناهج ويؤكد مصداقية منابع الإسلام لمناهج الاستدلال لدى المتكلمين خاصة، ثم الفلاسفة المسلمين بنسبة ما¹.

أما المرحلة الثانية فكانت في القرن الثالث بعد عملية الترجمة التي نقل من خلالها المنطق اليوناني إلى العربية في عهد الخليفة العباسي المأمون (ت: 218)، ولذلك فإن اعتبار ما قيل عن بعض نزوع المتكلمين إلى التعرف على الفكر اليوناني، ومخالطة مناهجه بمناهج التفكير الإسلامي المتمثل في علم الكلام، إنما هو نزعة فردية لم تتعد عدداً قليلاً من المتكلمين، وإن كانت قد مهدت للتأثير الكبير الذي ظهر بعد ذلك².

ويعتبر الغزالي أول من حاول إلباس المنطق لباساً إسلامياً بتوظيف منهجه بعد تفرغها من مادتها الفلسفية اليونانية، فكان مزج المنطق الأرسطي بالعلوم الإسلامية في أواخر القرن الخامس على أيدي المتأخرين من المتكلمين، وهذه البداية لم تكن على يد مفكر معتزلي بالرغم من بروزهم في هذا الجانب، بل كانت بواسطة متكلم أهل السنة المشهور أبي حامد الغزالي³، وفي ذلك يقول ابن تيمية: " ما زال نظار المسلمين لا يلتفتون إلى طريقهم - أي المنطق اليوناني - بل الأشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعة وسائر الطوائف من أهل النظر كانوا يعيبون فسادها، وأول من خلط منطقتهم بأصول المسلمين أبو حامد الغزالي"⁴، وإن كان المعتزلة بعد ذلك أول من عمد إلى تطوير المناهج الموجودة وتنظيم البحث والاستدلال بصفة عامة، وفي ذلك قال الشهرستاني: " ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين نشرت أيام المأمون فنخلطت مناهجها بمناهج علم الكلام "⁵،

¹ المصدر الأسبق، مناهج الاستدلال لدى المتكلمين والفلاسفة المسلمين، ص 106.

² المصدر نفسه، ص 98.

³ ابن خلدون: المقدمة (ب) ج 1، ص 590، والنشر: مناهج البحث، ص 99.

⁴ السيوطي: صون المنطق، ص 324، وابن تيمية: مجموع الفتاوى (ب)، ج 9، ص 23، وسامي النشر: مناهج البحث، ص 174.

⁵ محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، دط (دب: مؤسسة الحلبي دت) ج 1، ص 29.

وعلى ما قرر الشهرستاني فإن العلماء الذين تأثروا بمنهج الفلسفة الأرسطية، ونقلوا عنها مناهج الاستدلال لم يدققوا في جنس أدلته كفاية، وقبل الوصول إلى كنه حقيقته مزجوه بعلم الكلام¹، فكان ذلك سببا في ظهور بعض الآراء الغربية في علم الكلام، كقول الهذيلية نسبة إلى شيخ المعتزلة أبو هذيل العلاف²، في أن الباري تعالى عالم بعلم، وعلمه ذاته، وقادر بقدرته، وقدرته ذاته، حي بحياته، وحياته ذاته. وإنما اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه، وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته بل هي ذاته، وإذا أثبت أبو الهذيل هذه الصفات وجوها للذات، فهي بعينها أقانيم النصارى³.

و مع ذلك فقد بقي لمنطق أرسطو أعداء ممتازون حتى العصور الأخيرة، وبقي لمناهج المتكلمين الأولين، أنصار كثيرون استخدموها واحتفظوا في جدلهم بها⁴.

وتأتي أهمية البحث عن جذور مناهج الاستدلال الفلسفية والكلامية في المنطق اليوناني من أن هذا المنطق إنما هو منظم لعملية التفكير ومنظر لطرقه، أو هكذا أراد له أصحابه أن يكون، ويتضح ذلك من تعريفهم بأنه العلم الذي تعصم مراعاته الذهن من أن يزل في الفكر الذي ينال به تصور أو تصديق⁵.

ويأتي أيضا من تقديم المشتغلين به، على أنه العلم الذي يكشف عن القواعد النظرية لسلامة التفكير، ويوضح المعلومات التصورية والتصديقية، ويبين شروط الحدود والتعريفات، وطرق الاستدلال والاستنباط وطرق تجنب الوقوع في الخطأ الفكري⁶. ويبدو أن هذا الوصف كان سببا في الحكم خطأً بانبهار المسلمين بالمنطق اليوناني، فيقرر إبراهيم بيومي مذكور في كتابه سيطرة منطق أرسطو على جميع دوائر الفكر الإسلامي، فلاسفة وعلماء وفقهاء ومتكلمين وأنه قد تقرر نهائيا على

¹ عبد الكريم الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، صوره وصححه: الفرد جيوم، دط (دون معلومات النشر) ص 159.

² حمدان بن الهذيل العلاف شيخ المعتزلة، ومقدم الطائفة، ومقرر للطريقة، والمناظر عليها، أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل، عن واصل بن عطاء، أنظر: الشهرستاني: الملل والنحل، ج 1، ص 49.

³ الشهرستاني: الملل والنحل، ج 1، ص 49-50.

⁴ السيوطي: صون المنطق، ص 99.

⁵ تقي الدين بن تيمية: الرد على المنطقيين، دط (بيروت: دار المعرفة) ج 1، ص 181.

⁶ المصدر نفسه، ج 1، ص 179-181.

يد عالم عربي متمكن، أن هذا المنهج كان أرسططاليسيا، إن في كلياته، أو في تفاصيله. بهذا أن الأبحاث الحديثة تثبت نقد المسلمين لهذا المنطق، ومحاربتهم له، وعدم قبوله كمنهج للبحث، وكان من ثمار البحث للفكر الإسلامي أن توصل المسلمون لوضع المنطق الإستقرائي كاملا وقد نبه العالم التجريبي- روجر بيكون- إلى هذا¹.

وعلى هذا تبقى هذه الخاصية للمنطق اليوناني غير ثابتة، نظرا للنقد اللاذع الذي وجهه المفكرون المسلمون لهذا المنهج، وكان من بين هؤلاء ابن تيمية، إذ نقض هذا المنطق وكتب فيه كتابا مستقلا مرتبا ومبوبا وأتى على جميع مباحثه بالمناقشة والنقد، فنقد الحد وقول المنطقة: إن التصورات لا تنال إلا بالحد²، كما نقض قولهم لا يعلم شيء من التصديقات إلا بالقياس³، ورد قضية الكلية التي يقوم عليها⁴، كما رد عليهم حصرهم له بأنه لا بد أن يقوم على مقدمتين، فبين أنه قد يقوم على مقدمة واحدة، وقد يحتاج للوصول إلى نتيجة إلى ثلاث مقدمات أو أكثر، فحصرها بهذا العدد محض تحكم⁵، كما بين أن كون القضية بديهية أو نظرية أمر نسبي ليس وصفا لها، إذ قد تكون عند شخص بديهية وعند آخر ليست بديهية⁶، كما نقض قضايا المنطق الأخرى، وبذلك نقض على الفلاسفة حصر منهجهم بالمنطق والقياس في الإستدلال، وبين أن علومهم لا تفيد إلا أمورا كلية لا حقيقية لها ولا ثمرة، إذ أخذوا بالمنطق اليوناني واستمدوا منهاجهم من أصوله، في حين تميز المتكلمون بمنهج خاص حاولوا فيه الحفاظ على منهج المتقدمين لامتدادها بالأصل القرآني، والإستفادة من المنطق بالقدر الذي لا يتعارض فيه مع الشرع.

¹ علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي، ط9 (القاهرة: دار المعارف دت) ج1، ص38.

² ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ص7 وما بعدها، وص31 وما بعدها، ودرء التعارض ج3 ص319 وما بعدها، ونقض المنطق ص183 وما بعدها.

³ انظر: المصدر نفسه ص88، وص80-81.

⁴ المصدر نفسه (ب)، ج1، ص218، 300، وابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تح: محمد رشاد سالم، ط2 (السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية 1411هـ-1991م) ج1، ص349، وسامي النشار: مناهج البحث، ص169-178-182.

⁵ أنصدر نفسه (ب)، ج1، ص74، وص167، وسامي النشار: مناهج البحث ص184-196، والسيوطي: صون المنطق، ص280.

⁶ ابن تيمية: درء التعارض ج1 ص604، والرد على المنطقيين، ج1، ص363.

وفي هذا الشأن يخصص ابن تيمية للمتكلمين طريقتهم في الأخذ بهذا المنهج فيقول: "وكان للغزالي قانون هو المنطق... أما أبو بكر العريس فقد وضع قانونا آخر مبينا على طريقة القاضي أبي بكر الباقلاني، وأمثاله"¹، لامتياز هذا الأخير كونه صاحب منهج جدلي خاص، مع اتفاه في المنهج العام للأشاعرة في الجمع بين النقل والعقل في الاستدلال، فكان لجملة من المتكلمين والأصوليين قواعد، وأنظمة خاصة في المناظرة والمجادلة أغنتهم عن الأخذ بالمنطق الأرسطي، وميزتهم عن غيرهم بتسميتهم الجدليين².

ويرى بعض الباحثين أن تأثر علماء الكلام بالمنطق كان في جانبه الإيجابي قد مس مناهج الاستدلال، وأول من قام بهذه الخطوة هم المعتزلة -على ما ذهب إليه الشهرستاني- حين نشرت كتب الفلاسفة أيام المأمون فخلطت مناهجها بمنهج علم الكلام³.

وإن من يقرأ النص التالي للقاضي عبد الجبار - وهو واحد من الذين ظهرت عندهم ملامح التأثير الإيجابي - وهو يطعن في أرسطو وفكره وقدراته ليجد نفسه مضطرا إلى اللجوء للفكرة السابقة، حيث يستبعد أن يقول عنه هذا ثم يتبنى مناهجه في الاستدلال وأدواته في التفكير، يقول القاضي عبد الجبار (وأما أرسطاليس هذا فلا معول على ما يقوله، وإن كان أصحابه قد صدقوا عليه فهو غير كامل العقل... فمن يعده أو يعتد بقوله أو يذكره فيمن يرد عليه ويتبع عوراته، وهو عورة كله من أوله لآخره، ولو لم يكن له من الجهل والخروج عن العقل إلا هذا لكفاه وأغناه، بل لو قسمت هذه الجهالة على جميع أهل الأرض من أولهم إلى آخرهم لحطت منازلهم، وأسقطت أقدارهم حتى لا يعدوا فيمن ينقض عليه قوله ويرد عليه، كيف وله من الجهالات المستخفة المسقطه غير هذا مما إن طلبته وجدته ووقفت عليه)⁴.

¹ ابن تيمية: موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، ج1، ص 53.

² النشار: مناهج البحث، ص96.

³ الشهرستاني: الملل والنحل، ج1 ص29.

⁴ القاضي عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ج1، ص 78، 79، ومختار محمود أحمد عطا الله: مناهج الاستدلال لدى المتكلمين والفلاسفة المسلمين، ص 116.

وبالمقابل من المتكلمين من كان يرفض مناهج الإستدلال المنطقية وينقدها، وينقل ابن تيمية قوله عن الجويني ومن وافقه من هؤلاء المتكلمين "إنهم كانوا لا يتسللون طريقة المنطقيين، ولا يرضونها، بل يستدلون بالأدلة المستلزمة لدلولاتها"¹، وهم في تقديم بعض المناهج المنطقية يستعيضون عنها بالمناهج القرآنية التي بلغت قمة رسوخها وتوظيفها في القضايا الكلامية على أيديهم².

وقد كان لابن تيمية أبلغ الأثر في هدم المنطق الأرسطي عن طريق النقد المنهجي القائم على أسس عقلية، فقد حقق في مسأله فتبين له خطأ طائفة من قضاياها، ومن ذلك ما ذكره في الحدود وصور القياس ومواده³.

لذا كانت قناعة ابن تيمية في اجتهادات أصول المنطق الوثنية مبنية على هذا المنطلق واستبدال أصول إلهية إسلامية مكانها، فدخل في عملية تأصيلية جذرية كان أهم عناصرها جانبان هما: التأصيل النظري للإستدلال والتأصيل الشرعي للعقل⁴.

وقد تمكن ابن تيمية بفضل جهوده من رد الإستدلالات المنطقية سواء منها المنقولة عن اليونان الأرسطية والرواقية، أو المأصولة عن المسلمين إلى الدليل، وذلك بفضل توضيح العلاقة الإستدلالية بإخراجها من الوصف القياسي إلى الوصف اللزومي⁵.

وهذا يسمح بالقول أن ابن تيمية بجانب نقده للمنطق الأرسطي قد أنشأ منطقاً إسلامياً، وقد اعتبر طرق الإستدلال موازين طبيعية قائمة على علاقة اللزوم، ذلك أنها تدرك بالفطرة بحيث يكون كل ميزان منها دليلاً لزوماً يتركب من مقدم هو اللزوم، ومن تال هو اللازم⁶، وهما

¹ ابن تيمية: نصيحة أهل الإيمان، ص118، وعن تحريم المنطق، ومنع النظر في علم الكلام لما بينهما من التلازم من طرف بعض العلماء، كابن الصلاح والسيوطي والشافعي، أنظر: السيوطي: صون المنطق، ص2-3، وص15-16.
² مختار محمود أحمد عطا الله: مناهج الإستدلال لدى المتكلمين والفلاسفة المسلمين، ص116-117.
³ للتفصيل في هذا الموضوع انظر: طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، ط1 (بيروت: المركز الثقافي العربي 1994) ص150.

⁴ المصدر نفسه، ص365.

⁵ المصدر نفسه، ص352.

⁶ المصدر نفسه، ص368.

يشتركان في الحكم إذ يقتضي من تحقيق الملزوم تحقق اللازم، ومن انتقاء اللازم انتقاء الملزوم¹. لذلك أمكن صوغ بعضها بصيغة قياس التمثيل أو بصيغة قياس الشمول المصنع²، نظراً لأن الضابط في الأول أن يلزم الفرع عن الأصل، والضابط في الثاني أن تلزم النتيجة عن المقدمتين فيكون اللزوم هو الأصل فيهما معاً³.

ويوظف ابن تيمية هذه الدلالة في إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لأن التصديق بنبوة من تقربه النصارى كالمسيح وغيره متوقف على التصديق بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم لأننا لم نعلم نبوة أولئك إلا بإخبار محمد أنهم أنبياء، فلو قدح في الأصل الذي علمنا به بنبوتهم لزم القدح في نبوتهم، والفرع إن قدح في أصله دل على فساده في نفسه، سواء قدر بأصله صحيحاً أو فاسداً، فإنه إذا ناقض أصله باطل على كل تقدير⁴.

وما هم أن هذه الإستدلالات تلازم الفطرة الطبيعية كونها أمراً ضرورياً في النفوس، فلا غرابة أن نرى ابن تيمية يؤكد على وجود هذه المسالك العقلية في القرآن مثل التلازم والسير والتقسيم وقياس الشمول⁵ وغيرها.

إن كل من الباقلاني والقاضي عبد الجبار وابن تيمية رفضوا المنطق الأرسطي لمباينته للعقائد الإسلامية، وقد اجتهدوا في تمحيص نوع الأدلة التي تؤسسها فأخذوا بالمنهج الإستدلالي، ولم يمنعهم ذلك من التدقيق في مسائله، والإستفادة في ذلك بما يوافق الشرع مع الإختلاف في المذهب الذي ميز في المنهج بين المعتزلة وبعدهم الأشاعرة، في الأخذ بالدليل العقلي وتقديمه على الشرع.

كما فرض تاريخ كل شخصية التمايز بين الباقلاني، والقاضي عبد الجبار اللذان كانا من المتقدمين (القرن 4 هـ) حيث كانت فترة القراءة والإستيعاب للمنطق، وبين فترة ابن تيمية (الذي جاء في القرن السابع والثامن الهجري) والذي أضاف للجماهير المتقدمة التأصيل للفكر الإسلامي وعلاقته

¹ ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ص 353.

² المصدر السابق، ص 368.

³ المصدر نفسه، ص 368.

⁴ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج1، ص 353.

⁵ ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ص 381-383، والمصدر نفسه: تحديد المنهج في تقويم التراث، ص 366.

بتراث الأمم (اليوناني)، فجاء منهجه حاسماً لموقف الفكر الإسلامي من الثقافات الوافدة، ولا شك أنه استفاد من جهود من سبقه.

دون أن ننسى ضرورة نقل المعارف عن الطرف الآخر خاصة أن الأمر يتعلق بالحوار الديني الإسلامي المسيحي، فكانت الضرورة التبليغية في الدعوة الإسلامية تقتضي الإطلاع على مناهج المخاطب ومعرفة طرق تفكيره، وقد كان الطرف المسيحي مسلحاً بمنطق اليونان، ولم يكن الأمر يمتنع من الفرز بين المقبول والمردود من هذه الثقافات، ويعتبر ذلك من بين العوامل التي عملت على تأثر المتكلمين بالمناهج اليونانية، ودفعتهم إلى إحداث تطوير في الأسلوب الكلامي، وفي صياغة الحجج الكلامية، ولكن يهيم بالدرجة الأولى وضع بداية موضوعية لهذا التطوير¹ بعد مرحلة الترجمة للمنطق، والتي بدأت في أوائل القرن الثالث الهجري.

ويأتي على هذا الاعتبار رد أبو عيسى الوراق (ت: 297 هـ) - في هذه المرحلة - والذي أسماه، الرد على الفرق الثلاث من النصارى، تأويل مصنف جدلي وظف فيه صاحبه أكبر كم من الاستدلال الجدلي الكلامي للرد على الخصوم بهذا التوسع، والتنوع، والتمكن من الآليات المنطقية، مستدلاً بها على بطلان المنظومة اللاهوتية المسيحية لعقيدتي التثليث والإتحاد².

وقد رأينا أصحاب الردود كيف قبلوا التفاوت الملحوظ بين الشخصيات التي كانت محل الدراسة سواء من حيث المذهب، أو من حيث المنهج أو من حيث المعارف، وسنرى عملية تداخل علم الكلام بالمعارف التي سبق أن تعرضنا لها - كالقرآن الكريم والفقهاء والمنطق-، وكيف تم مباشرة نوعية الأدلة الموظفة في عملية الحوار الديني الإسلامي المسيحي من خلال الجانب التطبيقي.

المطلب الثالث: الآليات الاستدلالية الموظفة في الحوار الإسلامي المسيحي:

وظف الفكر الإسلامي آليات استدلالية متنوعة أثناء عملية الحوار، وهو منهج كلامي بالدرجة الأولى يعكس الجانب التطبيقي للحوار، إذ يسعى للتأكيد على صحة المواقف الكلامية عن طريق البرهنة عليها مستمداً قواعد هذا المنهج من النص القرآني، وفي ذلك يقول السيوطي: "قد اشتمل

¹ مختار محمود أحمد عطاء الله: مناهج الاستدلال لدى المتكلمين، والفلاسفة المسلمين، ص 112.

² المصدر السابق، في سبيل المنهج في تقويم التراث

القرآن العظيم على جميع أنواع البراهين والأدلة، وما من برهان ودلالة وتقسيم وتحذير تبني من مكيات المعلومات العقلية والسمعية إلا وكتاب الله قد نطق به " ¹ . إلا أن المتكلمين سلكوا مسالك معقدة وصعبة، فخالفوا منهج القرآن الذي وصف بسهولة مسالكة ووضوح منهجه. بما يتفق مع مستويات الناس، وقد اخترنا من بينها أهم الآليات الإستدلالية، وأكثرها تداولاً في الردود الإسلامية فيما يلي:

1- التعريف (الحد) :

اعتمد الفكر الإسلامي على تحديد المصطلحات حول قضايا كلامية معينة على الحجج القرآنية عند الخلاف، فكان المستدل يلجأ إلى تحديد المراد من كل مصطلح يستخدمه خصمه أو يرد في استدلاله ².

وقد وظف هذا الاستدلال في الرد على النصارى، ويمكن الإستشهاد في ذلك بنص أبو الربيع محمد بن الليث الذي يعتبر من بين أقدم النصوص التي وردت وكانت أثناء المرحلة ما قبل تاريخ الترجمة والإلتقاء بالمنطق الأرسطي، يقول أبو الربيع في مطالبة النصارى بتحديد مصطلحي (الأب والإبن) ، ليؤكد على فساد تسمية الله تعالى بهذه الألفاظ قائلاً: "قالوا: إنهم يتكلمون بلغة معروفة ومعان معلومة، فقل: أخبروني عن قولكم: أب وابن. أهما ما تعرف العقول من المنطق، ويقع في القلوب من المعنى أم لا؟... فذلك قول لا تجدون معه بدا من أن ينسبوا عيسى -عليه السلام- عبداً، وإن قالوا: بل هو ما تجري به ألسن العباد، ويقع في قلوب الخلق من الولادة المعروفة والأبوة المعلومة... فقد أقرروا بأن الإبن حدث مخلوق وعبد مربوب" ³. وإذا كان الحد في المنطق الأرسطي يركز على البحث في اللفظ في ذاته، فإن موضوع المنطق عند المسلمين يبحث عن الألفاظ من حيث تدل على المعاني، وهو ما يختص به علم اللغات، وهذه الأبحاث غريبة عن منطق أرسطو وإن كان

¹ جلال الدين السيوطي: الفرقان في علوم القرآن، ج2، ص135.

² أبو الربيع محمد بن الليث: رسالة لقسطنطين ملك الروم، ص 83-84، نقلاً عن مختار محمود أحمد عطا الله: مناهج الاستدلال لدى المتكلمين، ص 107.

³ المصدر نفسه، المصدر نفسه مناهج الاستدلال لدى المتكلمين، ص 107.

التوسع في مباحثها عند المسلمين عرض لاحتمال أنهم استمدوا بعض الجزئيات من المنطق الرواقي كفكرة الدلالات، وأثبتوا إضافاتهم إلا أن الاختلاف بين الفريقين رجح أن المسألة بحثت من وجهتين مختلفتين، وكان للمسلمين تفكير خاص فيها¹، وأهم الجوانب التي ركز عليها البحث في الألفاظ عند المسلمين، دلالة اللفظ على المعنى، عموم المعنى وخصوصه، الأفراد والتركيب، النظر في اللفظ نفسه، نسبة الألفاظ إلى المعاني. وقد جرى في الكتب الكلامية بما فيها كتب الرد في مباحثها المنطقية التبويب بالبحث المشهور " دلالة الألفاظ على المعاني"²، وهذا يكشف عن تداخل علم اللغة بالمنطق كما هو الحال مع سائر المعارف.

ويمثل الحد أحد قسمي المنصق الأرسطي إضافة للقسم الثاني الذي يبحث في الاستدلال،

فالطريق الذي ينال به التصور هو الحد والطريق الذي ينال به التصديق هو القياس³.

ويعرف عند أرسطو بأنه " المعرف للماهية، أو للذات، أو بأنه الجواب الصحيح في سؤال ما هو إذا أحاط بالمسؤول عنه " وهذه التعاريف لم يقبلها الأصوليون لأنها ميتافيزيقية، ومما اعترضوا به على ذلك:

⊞ أن الحد قد يذكر من غير أن يكون هناك سؤال.

⊞ أن الحد ليس معرفاً للماهية لعسر التوصل لهذا أو استحالته.

وإذا كان الحد عند أرسطو يرجع إلى وصف حقيقة المحدود فهو " القول المفصل المعرف للذات بماهيته " فيما ذهب الأصوليون إلى أن " حد الشيء: معناه الذي لأجله استحق الوصف المقصود بالذكر"⁴. و" غايتهم من الحد مجرد التمييز، فيرجع الحد إلى قول الواصف أي أنه القول المفسر لاسم الحد وصفته عند مستعمله على وجه يخصه ويحصره فلا يدخل فيه ما ليس منه ولا يخرج منه ما هو فيه "⁵. وفي ذلك يقول الباقلاني: " الحد هو المحدود بعينه ولو كان غيره لم يكن حده، وإنما على الحاد أن يأتي بعبارة يظن السائل عالماً بما إن جهل ما سأل عنه، فإن جهل العبارات كلها فسحقا

¹ سامي النشار مناهج البحث، ص 47.

² المصدر نفسه، ص 45-46.

³ ابن تيمية: الرد على المنطقيين (ب) ج 1، ص 4.

⁴ الزركشي: البحر المحيط، ج 1، ص 127، والمصدر السابق، ص 101.

⁵ المصدر نفسه، مناهج البحث، ص 101.

سحقاً " ¹. فالقصد من التحديد عند المتكلمين في الحد التمييز بين الحدود وغيره ليتحقق الفرق بخاصة الشيء وحقيقته التي يقع بها الفصل بينه وبين غيره. وذلك اشتهر عن كبار الأصوليين ومنهم الباقلاني وعبد الجبار ²، وكذلك ابن تيمية ³، أما المناطق فقد اعتبروا فائدة الحد التصوير، أي تصوير الماهية ⁴. وزعموا أنهم هم المحققون لذلك، وأن ما ذكره غيرهم من الحدود إنما هي لفظية، لا تفيد تعريف الماهية والحقيقة بخلاف حدودهم، وقد وقع من أخذ بهذا الطريق من المسلمين واليهود والنصارى في فساد الدين كما ذهب السيوطي " إذ خلطوا ما ذكره أهل المنطق في الحدود بالعلوم النبوية التي جاءت بها الرسل " ⁵.

وهذه الأداة عرفت عند المتكلمين بأداة التعريف أو الحد، فالإيجي يعرفها بأنها طريق لمعرفة التصور الذي يؤسس عليه الإدراك ⁶. ويعرفه الجويني فيقول: " الحد، الحقيقة، والمعنى... هذه الألفاظ الثلاثة على حرف علماء الأصول واحد" ولكل منها مزية اختصاص في لسان العرب. أي أنها " لا تجري مستحسنة في بيان كل شيء وصفاته "، فإنه لا يحسن أن يقال: ما حد الإله؟ وما حد علمه، وقدرته... ولكن يقال ما حقيقة الإله وصفاته؟ على اعتبار أن لفظ " الحد " في اللغة يتضمن إشارة إلى " النهاية " وهذا ما لا يليق بالله وصفاته. وهذه لفظة واجبة الصدور عن أصولي مسلم عربي يعرف ثراء اللغة ويلم بأصول الآراء عن الحقائق الدينية الكبرى ⁷. مما يكشف عن التمهيص والتصويب في المفاهيم في علم الجدل، عما كان متداول بين فلاسفة اليونان.

فالحد عند المسلمين يختلف تمام الاختلاف عن الحد أو التعريف الأرسططاليسي، فالحد عند علماء المسلميين هو المعرفة للماهية أو الذات، إنما هو " القول المفسر لاسم الحد وصفته عند مستعمله " ⁸، أو أنه يحصل بالخواص اللازمة التي لا تحتاج إلى ذكر الصفات المشتركة بينه وبين غيره ⁹.

¹ الجويني: البرهان (ش)، ج1، ص22.

² ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ج1، ص86، وص14-15، والسيوطي: صون المنطق، ص206-207.

³ المصدر نفسه، ج1، ص359.

⁴ سامي النشار: مناهج البحث، ص103، والمصدر السابق، ص206.

⁵ المصدر نفسه، ص208.

⁶ الإيجي: الموافق في علم الكلام، ص34-35.

⁷ الجويني: الكافية في الجدل، ص31-32.

⁸ الزركشي: البحر المحيط، ج1، ص85، المصدر السابق، صون المنطق والكلام، ص207-208، النشار، مناهج البحث، ص75-

83.

⁹ المصدر السابق، مناهج البحث، ص75-77.

وبذلك وصل المسلمون إلى فكرة "الخواص" وهي الفكرة التي صبغت المنطق الإستقرائي الحديث بصبغتها الخاصة، وسيأخذ بهذه الفكرة علماء الغرب، وإنه من الواضح أنه لا يمكن الأخذ بفكرة الماهية الثابتة أساساً للحد في منطق تجريبي¹ وهذا يفسر سبب الحملة التي شنّها المسلمون على التعريف الأرسططاليسي ومحاولة نقضه من جميع وجوهه². وهذه نماذج من أداة التعريف موظفة في الردود:

الباقلائي:

جاءت إشارات الباقلائي من خلال كتابه التمهيد لأداة التعريف ضمنية من خلال الإحتجاج على النصارى في تسمية الله جوهرًا، حيث سير آراء النصارى في اعتقادهم الجوهرية لله لتبطل دعواهم في تسمية الجلالة بهذا اللفظ، فيخبرهم بين أن يكون جوهرًا قائمًا بنفسه أو قائمًا بغيره، شريف أم خسيس³.

ليقرر في مخاطبتهم قائلاً: "فهل وجدتم جوهرًا في الشاهد إلا متحيزًا قابلاً للأعراض من جنس هذه الجواهر المعقولة؟ فإذا قالوا: بلى، قيل لهم: فيجب عليكم، إذا كان القدير تعالى جوهرًا، أن يكون كالجواهر المعقولة ومن جنسها وقابلًا للأعراض كقبولها، فإن مروا على ذلك تركوا دينهم"⁴، فدروب القسمة العقلية التي سلكها الباقلائي لإلزامهم تحديد معنى الجوهر واختيار ما يقصدونه باللفظ تلزمهم فسادًا في اعتقادهم لمعبودهم لما يترتب عن ذلك من نسبة الحدوث والتحيز..

أما القاضي عبد الجبار فيرى في الحلول معانٍ مختلفة وأنواع متباينة فيسير آراء النصارى في ذلك ليختار من بين جملة تعريفات الحلول أيهما الأقرب في الإستعمال، فيرى أن الحلول إما حدوث العرض وإما انتقال كانتقال الجوهر⁵، كما يوظف دلالة التعريف في نقض دعوى أن الله جوهر، لأنها متوقفة على تعريف هذا الوصف، ومعلوم أن كل جوهر متحيز، وكل متحيز محدث⁶.

¹ المصدر السابق، ص 82.

² السيوطي: صون المنطق، ص 208.

³ الباقلائي: التمهيد (ش)، ص 97.

⁴ المصدر نفسه، ص 96.

⁵ عبد الجبار: المعنى، ج 5 ص 126، وفرحات عبد الحكيم: منهج القاضي عبد الجبار في الرد على النصارى، ص 103.

⁶ المصدر السابق، ص 132 133، وفرحات عبد الحكيم: منهج القاضي، ص 104.

فيما يذهب ابن تيمية في هذه الأداة إلى التفصيل وهو الذي عرف بالتزامه التدقيق في الألفاظ وتنبهه على ضرورة الإعتصام بألفاظ الأنبياء - في مسائل الألوهية- نفيًا وإثباتًا، فيعرض لتعريف الحد بأنه تفصيل ما دل عليه الإسم بالإجمال، فلا يمكن أن يقال لا يعرف المسمى بحال ولا يمكن أن يقال يعرف به كل أحد كذلك الحد¹.

ويرى أنه إذا كانت الغاية من الحد تميز المحدود بصفته عما ليس له، فلا يتحقق ذلك إلا مع الإطراد والإنعكاس²، والطرود والعكس يوصلان إلى بيان مسمى الإسم، وفي هذا إقامة للحد على أمر لغوي لأن المقصود منه ذكر مراد المتكلم³، مما يؤكد عن تداخل علم اللغة بالمنطق في موضع الإحتجاج على النصارى أثناء الحوار الديني.

بحال توظيف ابن تيمية لدلالة التعريف في كتابه "الجواب الصحيح" كان بوفرة بحيث لم يعرض لمسألة إلا واستفتحها بالبحث في مدلولها عند النصارى سواء في باب الأدلة العقلية أو النقلية، لعلمه بأثر الألفاظ على المعاني وما يترتب عن مدلولها في السياق من لوازم كلامية مما يحدد مجال النقاش ويضبطه، ومن أهم هذه المصطلحات المعبر بها عن أصول عقيدة النصارى:

أ- الجوهر:

فالنصارى تعرفه بأنه القائم بذاته الغير مفتقر في وجوده إلى غيره، فيعترض على إطلاق هذه التسمية على الباري لأن الجوهر "من قبل عرضا وشغل حيزا" ومن كان هذه صفاته فهو حادث وهذا يوهم معنى باطلا لذلك لا يدخل في أسماء الله التي تذكر في أصول الإيمان التي يجب اعتقادها من الأسماء⁴.

¹ طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 368.

² ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج1، ص 353.

³ ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ص 381-383، والمصدر السابق، ص 366.

⁴ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج3، ص 202-205، عن مفهوم الجوهر عند النصارى أنظر: لويس غرويه وجورج فتواي: فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، ج2، ص 296.

ب- الأقانيم:

يبين ابن تيمية اضطراب النصارى في تحديد معنى لفظ الأقانيم فهي الأصل، وهي أشخاصا، وتارة يقولون خواص، وتارة صفات، وتارة جواهر، وتارة يعبرون به عن الذات والصفة معا، وقد ترتب عن كل هذه الألفاظ تناقض في المنظومة اللاهوتية المسيحية¹، ويوظف دلالة التعريف ليدلل على فساد هذا اللفظ لما ينتج من لوازم كلامية فاسدة.

ج - الحلول والاتحاد:

فلفظ الحلول والاتحاد قد يعبر بها عن معنى صحيح، وقد يعبر بها عن معنى فاسد فإذا أردنا معنى صحيحا يقال: "فلان وفلان بينهما اتحاد" إذا كانا متفقين في مرادهما ومقصودهما صار يقال هما متحدان، ولا يعني بذلك أن ذات هذا اتحدت بذات الآخر.

أما لفظ الحلول فمعناه حلول مثاليه العلمي ومحبه لا حلول عين ذاته، فيقال فلان ما في قلبه إلا الله، ويراد به ذكره ومحبه وخشيته وطاعته².

وهذا التعريف لدلالة لفظي الحلول والاتحاد يبين أن النصارى غلطوا في فهم المعنى فقالوا إن المسيح هو الله، لما سمعوا كلاما يقضي أن الله في ذات الشخص وأن ذاك اتحاد الذات وحلولها³.

ويستدل ابن تيمية على فساد فهم النصارى لمعنى الحلول والاتحاد بما ورد عنهم في النبوات، أن الله حل في غير المسيح من الصالحين⁴، ليؤكد أن ذاك هو حلول محبه ومعرفته لا حلول ذاته.

2- القياس:

يعرف هذا الدليل بأنه حكم شيء لشيء آخر لا اشتراكهما في علته⁵، أو تقدير الشيء بغيره، وهذا يتناول تقدير الشيء بالأمر الكلي المتناول له ولأمثاله، فإن الكلي هو مثال في الذهن لجزئياته ولهذا كان مطابقا موافقا له، وقياس الشمول هو انتقال الذهن من المعين إلى المعنى العام المشترك

¹ نظر: في هذا الموضوع مبحث مناقشة الأقانيم.

² ابن تيمية: الجوب الصحيح، ج 2، ص 181.

³ المصدر نفسه، ج 2، ص 178.

⁴ المصدر نفسه، ج 2، ص 182.

⁵ الأمدى: الأحكام في الأحكام، ج 3، ص 167.

الكلية المتناول له ولغيره، والحكم عليه بما يلزم المشترك الكلّي بأن ينتقل من ذلك الكلّي اللازم إلى الملزوم الأول، فهو انتقال من جزئي إلى كلي، ثم من ذلك الكلّي إلى الجزئي الأول¹.

وقد وظفه علم أصول الفقه في استنباط الأحكام الفرعية العملية ليكون طريقاً لإثبات الأحكام المتعلقة بالله تعالى، قياساً على وجود نظائر لها في الممكنات، ولا شك أن الأخذ بالقياس في مجال الفقه مشروع ومقبول، ما دام الأصل والفرع مشتركين في الوصف المؤثر، أو الصلة الجامعة، ويمكن اختبار تحقق هذا الوصف فيهما عن طريق ما يعرف "بمسالك العلة".

ثم انتقل القياس إلى المشتغلين بعلم الكلام وعرف بقياس الغائب على الشاهد لكن مجال تطبيقه كان في مسائل العقيدة، لذلك يوجد اختلاف بين تطبيق الأصوليين والتطبيق الكلامي لهذا الدليل، فالمقاس عليه عند المتكلمين هو الأصل عند الأصوليين، والمقيس هو الفرع، والجامع بين الأصل والفرع أو بين الغائب والشاهد هو العلة عند الأصوليين، وهو الجامع عند المتكلمين.

والجامع بين الأصل والفرع عند الكلاميين، لا يقتصر على العلة بل يشمل الشرط والدليل والحد والحقيقة².

ونظراً لكون دليل الشاهد على الغائب يفيد الظن فإنه يصلح للإستدلال به في مجال الأحكام الفقهية العملية التي يكتفي فيها بالظن بخلاف العقائد التي تنبني على اليقين، لذلك لقي هذا الدليل انتقاداً كبيراً من طرف العلماء أمثال ابن رشد وابن حزم، والغزالي، بالرغم من انتشاره بين المتكلمين باختلاف من أهمهم، فقد ذم ابن حزم الأشاعرة لخضوعهم لهذا القياس في الصفات الإلهية، والمعتزلة لخضوعهم له في مجال الأفعال³.

فالأخذ بقياس الشاهد على الغائب كان يتناسب وحاجة المتكلمين بين الأخذ به وورده وهكذا نجد كلا من الباقلاني والقاضي عبد الجبار قد أخذوا بهذا القياس في باب الإحتجاج على النصارى، فأما الباقلاني فإنه قد قرر أن الحكم إذا وجب لشيء في الشاهد وكان منوطاً بعلّة ما، فإنه يجب

¹ السيوطي: صون المنطق، ص 233.

² محمد رمضان عبد الله: الباقلاني وآراؤه الكلامية، ص 231.

³ علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، دط (القاهرة: مكتبة الخانجي د.ت) ج 5، ص 195 و 91.

إثبات هذا الحكم في الغائب لكل من وجدت فيه تلك العلة¹.

ويبدو أن الباقلاني يعيب على النصارى تسمية الله جوهرًا لدعوى أن الأشياء كلها في الشاهد والموجود لا تخل من أن تكون جواهر وأعراضًا، فافتضت طبيعة الحصر بينهما أن يكون جوهرًا، فيبطل عليهم هذا القياس بقوله: "لم زعمتم أولاً أنكم لم تجدوا الأشياء في الشاهد إلا على ما وصفتم، وجب القضاء على الغائب بمجرد الشاهد، وأن الموجود في الغائب لا ينفك من أصناف الموجودات في الشاهد وما حجتكم على ذلك فإن الخلاف في جهة استدلالكم أعظم، والغلط والخطأ فيه أفحش"².

كما ينقل احتجاج النصارى على دعوى تسمية الله جوهرًا بدليل الشاهد على الغائب قولهم: "وجدنا الأشياء كلها لا تخرج عن قسمين إما قائم بنفسه أو قائم بغيره والقائم بغيره هو العرض والقائم بنفسه هو الجوهر فلما فسد من قولنا وقولكم أن يكون قائمًا بغيره وأن يكون عرضًا ثبت أنه قائم بنفسه وأنه جوهر من الجواهر. أو قالوا الدليل على ذلك أنا وجدنا الأشياء كلها على ضربين فضرب منها يصح منه الأفعال وهو الجوهر وضرب تتعدر وتمتنع منه الأفعال وهو العرض فلما ثبت أن القديم فاعل وممن تأتي منه الأفعال ثبت أنه جوهر أو قالوا الدليل على ذلك أنا وجدنا الأشياء على ضربين شريف وهو الجوهر القائم بنفسه المستغني في الوجود عن غيره وحسيس قائم بغيره ومحتاج إليه وهو العرض فلما لم يجز أن يكون القديم من قبيل الحسيس ثبت أنه شريف وأنه قائم بنفسه"³.

و في اختيار القاضي عبد الجبار لهذا الدليل يقول: "وأما الذي يدل على أن صحة الفعل المحكم دلالة كونه عالمًا، فهو أنا وجدنا في الشاهد قادرين: أحدهما قد صح منه الفعل المحكم كالكتاب، والآخر تعذر عليه كالأمي. فمن صح منه ذلك فارق من تعذر عليه بأمر من الأمور، وليس ذلك الأمر إلا صفة ترجع إلى الجملة وهي كونه عالمًا لأن الذي يشتبه الحال فيه ليس إلا كونه ظانًا

¹ الباقلاني: التمهيد (ب) ص 32، ومحمد رمضان عبد الله: الباقلاني وآراؤه الكلامية، ص 232.

² المصدر نفسه، ص 95.

³ المصدر السابق، ص 94.

ومعتقدا... فصح بهذا أن صحة الفعل المحكم دلالة كونه عالما في الشاهد، وإذا ثبت ذلك في الشاهد ثبت في الغائب، لأن طرق الأدلة لا تختلف غائبا وشاهدا " ¹. على أن القاضي عبد الجبار يدعم اختياره في توظيفه لدلالة الغائب على الشاهد في رد دعوى الأقانيم وتخصيصهم للحياة والقدرة والعلم إذ لا يصح لهم أن يقولوا: إن كونه حيا من غير أن يكون قادرا يصح، ولا يصح كونه ما من غير كونه عالما، لأن الأمر فيهما سواء في أن الحي قد يخلو منهما، وحالهما في الشاهد يتفق في أنه لا حي نعقله يخلو من علم وقدرة على بعض الوجوه، ولا فصل بينهما في خلوهما من أحدهما نقص لا محالة ²، فبعد الجبار يحلل الأسباب المنطقية الكامنة وراء قول النصارى بالأقانيم الثلاثة، ويبين أن تخصيصهم لصفتي العلم والكلام بأقنومين فقط مرفوض، إذ أنه إذا وجب إطلاق الوصف بالأقنومية على الصفات الإلهية، فإنه يجب لجميعها من غير استثناء، إذ الحي لا يخلو من تلك الصفات أبدا، وقياس الشاهد على الغائب أو قياس الشاهد على الشاهد، يقتضي المماثلة بين الإنسان والله عز وجل جريا على علتهم، فإذا قيل إن الله متصف بصفة العلم، وهي أقنوم، لعللة الاحتياج إليه، اقتضى جعل القدرة أقنوما آخر لنفس العلة، إذ الحاجة إليها أمس من العلم، فهي أولى أن تكون أقنوما آخر، بدلالة قياس الأولى، فالجامع هو الحاجة، وأما الفرع والأصل فهما العلم والقدرة على التوالي ³.

ويذهب ابن تيمية في نظره التحليلية للقياس، إلى اعتباره دلالة فطرية قد دل عليه القرآن من بين جملة الموازين العقلية، وهو بهذا الإعتبار يقسمه إلى أربعة أقسام هي:

قياس الأولى، وقياس الطرد، وقياس العكس، والآيات، وهذه الموازين يصنفها صنفين: قسم يأخذ بالإشتراك وقسم يأخذ بالإختلاف.

1- فأما القسم الذي يأخذ بالإشتراك فيضم كلا من:

أ- قياس الطرد (الجامع المتماثلة أفراده).

ب- قياس الأولى (الجامع المتفاضلة أفراده).

¹ عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ج1، ص98-99.

² عبد الجبار: المعنى، ج5 ص92.

³ عبد الحكيم فرحات: منهج القاضي عبد الجبار في الرد على النصارى، ص105.

2- وأما القسم الذي يأخذ بالاختلاف فيضم كلا من:

أ- قياس العكس (الفارق اللازم عن التضاد).

ب- الإستدلال بالآيات (الفارق اللازم عن اليقين).

1- قياس الأولى:

يعرف ابن تيمية هذا القياس بأنه ما يكون الحكم المطلوب فيه أولى بالثبوت من الصورة المذكورة في الدليل الدال عليه¹، ويقوم قياس الأولى على أن ما يثبت لغيره من كمال لا نقص فيه، فثبوت الله بطريق الأولى، وما يتزده عنه غيره من نقائص وآفات فتزده الله عنه بطريق الأولى².

إن الملاحظ في منهج الرد على النصارى أن الإستدلال بقياس الأولى كان أكثر استعمالاً في الدفاع عن التوحيد الإسلامي ونقض دعوى النصارى في التثليث والإتحاد، وقد دعم ابن تيمية هذا الإختيار كون هذا الدليل طريق الأنبياء وهو أنسب قياس للإستدلال على التزيه الإلهي، ذلك أن الحق سبحانه لا يماثله عباده في شيء من الأشياء حتى يجوز أن يتساوى في الحكم³، فيفيدنا هذا القياس في بيان التفاوت الذي لا يدرك قدره بين الخالق والمخلوق، ويكون ذلك كما يلي:

- أن الخالق أحق بصفات الكمال من غيره، حيث أن ما يثبت لغيره من الكمال لا نقص فيه من وجه من الوجوه يثبت له بطريق أولى (قاعدة الإيجاب).

- أن الخالق أبعد من صفات النقص من غيره، حيث أن ما ينتمي عن غيره من نقص، ينتفي عنه بطريقة أولى (قاعدة السلب)⁴.

- إذا كان الخالق أحق من كل مخلوق بالأمر الوجودية، فإن المخلوق أحق من الخالق بالأمر العدمية (قاعدة القلب)⁵.

¹ ابن تيمية: شرح العقيدة الأصفهانية، نقلاً عن سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص 279.

² ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ص 150، والمصدر نفسه، ص 276.

³ السيوطي: صون المنطق، ص 252.

⁴ المصدر نفسه.

⁵ طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 370.

وهذا العرض الموجز للقياس يمكننا من التمثيل لتطبيقات ابن تيمية لهذه الأداة الإستدلالية في مواضع كثيرة من كتاب الجواب الصحيح، في معرض مناقشته للنصارى والرد عليهم، فيلزمهم في مبحث التجسد وجود إثبات نتائج فاسدة عن قول النصارى بالإتحاد وألوهية المسيح والتحام اللاهوت بناسوت مريم قال: "فإذا جعلتم اللاهوت الخالق القديم الأزلي ابنا لناسوت مريم بحكم الإتحاد مع كونه خالقا لها بلاهوته وابنا لها بناسوته، ولم يكن هذا مقنعا عندكم ولا قبيحا، فأن تكون مريم صاحبة له وزوجة وامرأة بحكم الإلتحام بالناسوت أولى وأحرى".¹

كما وظف ابن تيمية هذه الأداة في نقض وصف النصارى لله بالصفات السلبية وبيان تناقض مذهب الملكية وفساد قولهم في الإتحاد "فإذا منعوا أنه تحمل المرأة وتلد الناسوت دون اللاهوت، لأجل الإتحاد الذي بينهما، وجبوا أن يمنعوا أن يأكل ويشرب ويصلب ويقتل أحدهما دون الآخر لأجل الإتحاد بطريق الأولى، وكون القتل والصلب أعظم منافاة للربوبية من حمل مريم به وولادته إياه، لا يمنع كون كل ذلك ممتنعا على الله".²

كما يلزمهم في إثبات صفات الكمال لله أنه "خالق الأحياء وغيرهم، والخالق أكمل من المخلوق، فكل كمال ثبت للمخلوق فهو من الخالق، فيمتنع أن يكون المخلوق أكمل من خالقه، وكماله أكمل منه...، فإذا كان خالقا للأحياء كان حيا بطريقة الأولى والأحرى".³

كما يوظف قياس الطرد وهو يقوم على اعتبار الشيء بمثله⁴، ويكون وجه الإستدلال فيه طلب الوصف الذي يماثل به الشئان، فيجعل لهذا حكما واحدا بمقتضى هذا الوصف الجامع، ويرجع قياس الطرد إلى القضية الكلية الشرطية التالية: "إذا ثبت الوصف الجامع ثبت معه الحكم".⁵

وينصب ابن تيمية هذا الدليل -على سبيل التمثيل لا الحصر- في مناقشة للإتحاد "فإثبات النصارى للمسيح أنه متحد باللاهوت يصدق بثبوتة على باقي الأنبياء لأن قيام المعنى المشترك بين

¹ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج3، ص 61.

² المصدر نفسه: ج3، ص ص 48-94.

³ المصدر نفسه، ج2، ص 105.

⁴ ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ص 371.

⁵ طه عبد الرحمان: تحديد المنهج في تقويم التراث، ص 368-369.

المسيح وغيره من الأنبياء يوجب التسوية بين المتماثلين، وذلك على دعوى النصارى أن الإتحاد للمسيح ثبت بالنص ولا نص في غيره، وانتفاء الدليل على ثبوت ذلك في الغير يلزم تجويز ذلك في الغير إذ لا دليل على انتفائه، كما يقولون: "إن ذلك كان ثابتا في المسيح قبل إظهاره الآيات على قلوبهم، وحينئذ فيلزمهم أن يجوزوا في كل نبي أن يكون الله قد جعله إلهًا تامًا وإنسانًا تامًا كالمسيح، وإن لم يعلم ذلك"¹.

أما قياس العكس فهو يقوم على مبدأ اعتبار الشيء بضده² وعلى هذا فوجه الإستدلال فيه هو طلب الوصف الذي به يفترق الشيء عن ذاك فيجعل له حكما مختلفا بمقتضى هذا الوصف المفترق، ويرجع قياس العكس إلى القضية الكلية الشرطية، وهي إذا انتفى الوصف الجامع انتفى معه الحكم". وعن طريق هذا الدليل يلزمهم فساد عدد من النتائج في مناقشتهم القول بالتجسيد لأنه أول جاز أن تكون الكلمة التي يفسرونها بالعلم أو الحكمة مولودة منه، فكذلك مولودة منه، وإذا كانت حياته منبثقة منه فكلمته منبثقة منه، "فجعل أحد الصفتين الأزليتين مولودة من الأزلى غير منبثقة، والأخرى ليست مولودة من الأزلى، بل منبثقة مع كونه باطلا فهو متناقض وتفريق بين متماثلين". فالنصارى إن جوزوا القول بأن الصفة القديمة الأزلية مولودة منه فالحياة مولودة، وإن جوزوا القول بأنها منبثقة فالكلمة منبثقة.³ وهذا يثبت على النصارى تعدد الآلهة وينقض عليهم دعوى أن الخالق واحد.

3- السبر والتقسيم:

يعرف هذا الدليل عند الأصوليين بـ "القسمة العقلية" وعند المنطقيين "الشرطي المنفصل ويعتبر هذا الدليل من بين أهم الأدلة الموظفة في عملية الرد على النصارى إذ لا يكاد يخلو منه مصنفا فضلا عن رواجه بين المتكلمين، لدقة النتيجة في حتمية فساد القول ورده على صاحبه، متى كان المجادل بارعا في استيفاء الحجج وحصر وجوهها.

¹ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج1، ص 354، وانظر في هذا الدليل ص 82-83.

² ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ص 371.

³ المصدر نفسه، ج3، ص 58.

ويعتبر دليل السبر والتقسيم قسما من نمطي "القسمة العقلية" التي تضم الدليل الثاني وهو "تقسيم الكلام على الخصم".

فإذا كان "السبر والتقسيم عند الأصوليين" حصر الأوصاف في الأصل وإبطال ما لا يصلح فيتعين الباقي" وهو غير يقيني لجواز أن يكون الحكم ثابتا في الأصل لذات الأصل لا لخارج¹. والسبر هو الإختبار فيكون عمل الناظر البحث في الأصل لأن الناظر في العلة يقسم الصفات ويختبر صلاحية كل واحدة منها للعلة، ويبين فسادها إلا واحدة تصلح للتعليل².

وهي طريقة معروفة عند علماء أصول الفقه في باب القياس يتوصلون بها إلى معرفة علة حكم الأصل التي لم يأت نص من الشارع يحددها صراحة³.

أما تقسيم الكلام على الخصم فيفترق عن "السبر والتقسيم"، في أن الباحث لا يستثني من الأقسام المحتملة قسما يثبت صحته إنما يعمل على إبطال كل الأقسام بهدف الوصول إلى إفساد الأصل: أما في السبر والتقسيم فيكون الهدف إلزام الخصم بقسم معين يكون متضمنا للمعنى المراد تثبيته.

يقوم هذا الدليل على حصر الأوصاف التي توجد في الأصل والتي تصلح للعلة في بادئ الرأي ثم تأتي عملية السبر والتي تقوم على إبطال عناصر المسألة، فيتعين الباقي للعلة، ويبدو أن نظار المسلمين قد اختلفوا في حقيقة هذا الطريق فمنهم من اعتبره شرط دليل، ومنهم من عده دليل قائم بذاته لإثبات علة الأصل في القياس⁴، على أن نظار المسلمين قسموا هذا النوع من الدليل إلى قسمين صحيح إذا كانت القسمة محصورة، وظني إذا كانت غير كذلك⁵ ويأتي تطبيق أصحاب الردود من خلال مواقفهم الردية فيسجل الباقلاني أخذه بهذا المسلك من خلال قوله: "ومن الأدلة أن ينقسم الشيء في العقل على قسمين أو أقسام يستحيل أن تجتمع كلها في الصحة والفساد، فيبطل الدليل

¹ تاج الدين السبكي: تشنيف الجوامع بجمع الجوامع، ت: سيد عبد العزيز، وعبد الله ربيع ط 1 (دب: مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث - توزيع المكتبة المكية 1418هـ-1998م) ج 3، ص 275. وابن تيمية: الرد على المنطقيين (ب)، ج 1، ص 210، والسيوطي: صون المنطق، ص 298

² المصدر السابق، تشنيف الجوامع بجمع الجوامع، ج 3، ص 275-276، ص 283.

³ مختار محمود أحمد عطا الله: منهج المعتزلة في مجادلة علماء العلة المخالفة، ص 114.

⁴ النشار سامي: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص 120-121، ص 122، والإيجي: المواقف في علم الكلام، ص 37-38.

⁵ المصدر نفسه، منهج البحث ص 137.

أحد القسمين، فيقضي العقل على صحة ضده، وكذلك إن أفسد الدليل سائر الأقسام صحح العقل الباقي منها لا محالة، نظير ذلك علمنا باستحالة خروج الشيء من القدم والحدث، فمتى قام الدليل على حدثه، بطل قدمه، ولو قام على قدمه لأفسد حدثه¹.

فالباقلي يبيّن هذا الدليل - السبر والتقسيم - على مقدمتين أو أكثر لاستخلاص النتيجة في صحة الأمر أو فساده، على أنه رجح القسم الأول، إذ لا تخرج معظم الأدلة التي ساقها في الإحتجاج على النصارى عن هذا النوع، وربما قصد بذلك عدم الإكتثار من تفرّيع الدليل تحاشياً للتعقيد. فحين يعرض للرد على النصارى في اختلافهم في معنى: "الأفانيم والخواص أنّها أشخاص، فيقال لهم: أهى أشخاص لأنفسها أم لجوهر يجمعها؟ فإن قالوا: لأنفسها، تركوا قولهم، وإن قالوا: لجوهر جامع لها أبطلوا التثليث"².

وفي إبطال دعوى النصارى تسمية الله جوهرًا لنسبة الجسمية وما يترتب من نتائج فاسدة توجب الحدوث والتحيز يسألهم مستندًا عليهم بدعواهم: "إنكم قد أخطأتم في قسمة الأشياء المعقولة الموجودة، لأن منها الفعال الشريف القائم بنفسه الذي هو الجسم المؤلف، وليس بشيء واحد، ومنها الشريف القائم بنفسه الذي هو الجوهر الذي ليس بمؤلف، فما أنكرتم أن يكون البارى سبحانه جسمًا"³.

أما في باب الكلام على الإعجاز القرآني وتثبيت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم في معرض الجدل مع المخالفين عامة ومع النصارى على وجه الخصوص، يوظف عبد الجبار دلالة السبر والتقسيم، بقوله: "اعلم أن حال القرآن لا يخلو من وجهين في قسمة العقل: إما أن يكون بمثالة المعتاد من الكلام الفصيح حتى لا يباينه المباينة الموجبة لخروجه عن المادة، أو أن يكون مباينًا للمعتاد"، ثم يحدد القاضي هذه القسمة بقوله: "ولا ثالث لهذين القسمين"، ثم يأخذ في تتبع كل قسم على حدة وإيضاح موقف العرب من القرآن على فرض صحة القسم الأول، فإنهم لو علموا أنه معتاد كان يصح منهم أن يعارضوه فيتوصلوا بتلك المعارضة إلى البرهنة على كذب النبي -صلى الله عليه وسلم-

¹الباقلي: التمهيد (ب)، ص 31-32

²المصدر نفسه، ص 106-107.

³المصدر نفسه، ص 96-97.

في ادعائه النبوة، ومن ثم تفريق أتباعه وإضعاف أمره، وبذلك يوفرون على أنفسهم ما قدموه من منهج وأموال في سبيل تحقيق ذلك، ولما لم يفعلوا هذا ولا ذاك تبين أنه كان معلوما لديهم أنه غير معتاد، وبذلك يسلم لدينا القسم الثاني الذي يؤدي إلى صحة دلالاته على نبوته -صلى الله عليه وسلم-¹.

وقد تابع هذه القسمة عرضا ونقدا ملتزما بهذه القسمة العقلية، وعلى سبيل الإستفهام الإستنكاري يوجه كلاما للنصارى يلزمهم الإجابة عنه من وجهتين يقتضي التلليل على بطلان الإجابة، طلبا لبطلان المعنى الذي يتضمنه السؤال، فجاءت صياغة قوله: "أخبرونا عن مريم، هل حبلت بالمسيح في الحقيقة، وهي أم المسيح في الحقيقة؟ فطريقة القسمة العقلية تقتضي أن يقال ولدت المسيح أم لم تلد المسيح، وليس هناك وجه آخر تحتمله الإجابة ثم يثبت القاضي أن هذين الوجهين هما الممكنان فقط، وذلك يطرح وجه آخر للإجابة وهو قول النسطورية من النصارى "ولدت ناسوت المسيح" ثم تنفيذ هذا الوجه والدليل على أنه لا يصلح إجابة للسؤال المطروح وهو هل ولدت المسيح؟ لأن الإجابة التي تدعيها النسطورية إجابة عن سؤال آخر وهو هل ولدت ناسوت المسيح؟ وهو غير وارد هنا ثم إنه يقول: " قلنا لم نسألكم عن هذا فإن ناسوت المسيح عندكم ليس هو المسيح، وإنما المسيح هو الله، وحبلت بالمسيح فالمسيح عندكم ليس هو المسيح، وإنما هما مجموعهما المسيح"².

وبهذه الطريقة الموضوعية في التقسيم يسلم في قسمة وجهان للإجابة، وهما إما أن مريم ولدت المسيح، وإما أنها لم تلد، ويقول في السير الذي يتناول به الوجهين بالتنفيذ " فإن كانت مريم قد ولدت المسيح في الحقيقة وحبلت بالمسيح في الحقيقة فقد حبلت بالإله والإنسان وولدت الإله والإنسان، وهي أم للإله والإنسان، وقد قتل الإله والإنسان، وألم الإله والإنسان ومات الإله والإنسان، إذن فقد تبين أن قولكم وقول الملكية واليعقوبية في ذلك سواء، وهذا باطل على أصول النسطورية، وإن قالوا: ما ولدت المسيح في الحقيقة ولا هي أم المسيح في الحقيقة، وهذا هو الوجه الثاني للقضية، قلنا لهم فليس هذا قول أحد من النصارى ولا قول المسلمين أيضا، بل هو قول اليهود

¹ عبد الجبار: المغني ج16، ص 287-288.

² عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني: تثبيت دلائل النبوة، دط (القاهرة: دار المصطفى دت) ج1، ص97، ومختار محمود: منهج المعتزلة في مجادلة علماء الملل المخالفة، ج1، ص97.

فإنهم قالوا: إن مريم ما حبلت به)¹، وبذلك يبطل الوجه الثاني على أصولهم، وبه يتم بطلان الأصل الذي بنيت عليه هذه الأقوال وهو قولهم إن المسيح ناسوت ولاهوت.

وحدود الإستشهاد بدلالة السير والتقسيم عند ابن تيمية تصادفتا في مواضع كثيرة من كتاب الجواب الصحيح خاصة في باب المسائل العقديّة من وجهة نظر عقلية، فيقسم المسألة لعدة وجوه، ويورد ما تعتقده النصارى وما لا تعتقده من باب ما تحتمله المسألة من لوازم كلامية.

فنراه في مسألة التجسيد يبطل عليهم دعوى الإلهية في بادئ الأمر ثم ينتقل للحديث عما يلزمه للإتحاد من اختلاط ليبطل قولهم أن مصير اللاهوت والناسوت شيئا واحدا مع بقائهما على حالهما، واتبع ذلك بما يترتب عن قولهم باستحالتهما شيئا واحدا من لوازم كلامية توجب نسبة الحدوث لله تعالى²، وكذلك مناقشته للإتحاد إذ يورد لذلك ستة أجوبة³، يسبر من خلالها آراء النصارى لبيان فساد المنظومة اللاهوتية بأكملها إذ يربط بين عقيدتي الإتحاد والصلب، فيقول في الوجه الخامس: "أن يقال لا يخل إلا أن يقولوا: إن اللاهوت كان قادرا على دفعه عن ناسوته، وإما أن يقولوا لم يكن قادرا، فإن قالوا لم يكن قادرا لزم أن يكون أولئك اليهود أقدر من رب العالمين، أن يكون رب العالمين مقهورا مأمورا مع قوم من شرار اليهود، وهذا من أعظم الكفر والتنقص برب العالمين⁴.

كما نراه يعترض على النصارى - في إثبات علاقة الجوهر بالأقانيم - قولهم إن الله أحدي الذات ثلاثي الصفات سايرا آراءهم في تقسيم يتردد بين النفي والإثبات ليصل إلى النظر الصحيح، وهو إثبات قولهم بالتثليث لا بالتوحيد⁵.

¹ المصدر السابق، التثيبت، ج1، ص 98، ومنهج المعتزلة في مجادلة علماء الملل، ص 121-122.

² ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج2، ص 185-187.

³ المصدر نفسه، ج2، ص 134-135.

⁴ المصدر نفسه، ج2، ص 168.

⁵ المصدر نفسه، ج3، ص 167، وانظر عن هذه الآليات الإستدلالية: كريمة بن جاب الله: منهج بن تيمية في الرد على النصارى، ص 116-118.

4- الالتزامات:

ينسب دليل الإلزام إلى القياس، ويكون تارة قياسا بالحقيقة، ويكون أحيانا صورة قياس الطرد طرد حكم الأصل في الفرع سواء كان الحكم ثبوتا أو نفيا، فإن كان ثبوتا فالإستدلال القياسي يكون بتحقيق الملزوم على تحقيق اللازم، وإن كان نفيا يكون بانتقاء اللازم على انتقاء الملزوم¹. ويعتبر ابن تيمية هذا الطريق منهجا قائما بذاته على عكس من اعتبر الإستدلال بالإلزام طريقا إلى إثبات العلة في القياس².

للفوارق التي تجعل القياس منهجا للبحث بينما الإلزام طريقا جدليا لتوقفه على إلزام الخصم موقفا شنيعا يصعب عليه الإعتراف بتبعاته، لإثبات فساد الأصل الذي بنيت عليه أقواله. ويبين بطلان دعوى الخصم بذكر كل الوجوه المحتملة للإعتراض، وقد يكون ذلك سببا في طول الدليل كما يقتضيه من تكرار، واستطراد، وتشعيب، وتفرع بحيث يعز على القارئ أحيانا متابعتة³، ولا ريب أن هذا المنهج في سرد حجج الخصم ومتابعتها، وإلزام الخصم بالنتيجة التي تثبت فسادها لفساد أصلها تبدأ بالشبهات التي يتعلّق بها الخصم⁴.

ونلاحظ هذا الشكل أكثر في طريقة الباقلاني، والقاضي عبد الجبار، وابن تيمية من خلال نصوصهم الردية، فكان الإلزام طريقا لاستهلاك كل المبررات التي يتعلّق بها النصارى في الإحتجاج على دينهم.

ومن بين ما جاء على لسان الباقلاني في عرض هذا الدليل أثناء رده على علمائهم في دعوى الأقنومية، قوله: " إنما ثبت للباري بصفة ترجع إلى نفسه لا تعلق لها بغيره وهي كونه موجودا وجوهرا يرجع إلى نفسه، وكونه حيا يرجع إليه، ولا تعلق له بغيره، وكونه عالما بنفسه صفة يرجع بها إلى نفسه، وإنما له أقنوم بكونه عالما بنفسه لا بغيره، قيل لهم: وكذلك هو قدّم بنفسه وليس كل

¹ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج2 ص 354-355، والإيجي: المواقف، ص38.

² سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، وانظر الإيجي: المواقف في علم الكلام ص 38.

³ مقدمة الجزء الثاني عشر من المغني، ص5. أنظر: مختار محمود أحمد عطا الله: منهج المعتزلة في مجادلة علماء الملل المخالفة ص123.

⁴ المصدر السابق، منهج المعتزلة في مجادلة علماء الملل المخالفة، ص123.

موجود جوهرًا قديمًا بنفسه؟ فوجب أن يكون كونه قديمًا أقنومًا رابعًا وكذلك كونه باقيا صفة هو شيء موجود بنفسه، وجوهر بنفسه، فيجب أن يكون كونه شيئًا موجودًا أقنومًا، وكونه جوهرًا أقنومًا لأنه ليس كل موجود جوهر، يرجع إلى نفسه لا تعلق له بغيره، وليس كل موجود باقيا، فيجب أن يكون كونه باقيا أقنومًا خامسًا، ولا جواب لهم عن ذلك، وفيه ترك التثليث¹.

فساد أصل التثليث أنتج فسادًا فيما اعتلت به النصارى في الإحتجاج على دينهم، إذ دعوى الأقانيم يلزمهم بالتربيع والتخميس لتعدد الصفات، كون الباري قديمًا، قادرًا، كما هو موجودًا، عالمًا كما تثبته النصارى، وهذا يلزمهم بطلان دعوى التثليث.

وفي دعوى انتماء الإبن بالجسد، يلزمهم بفساد هذا الأصل لما تقتضيه المسألة من تنقص للألوهية لنسبتها لابن الله القديم القتل، والصلب، مما يوجب الجسمية والحدوث، وما يجوز على الإبن يجوز على الأب والروح، وهذا يلزمهم ترك التثليث².

ويأتي موقف عبد الجبار غير مختلف عن سابقه في الإحتجاج على دعوى الأقانيم فيقول: "إن أثبتوه قادرًا بقدرته، وجعلوا قدرته في حياته أو علمه إن وجب لمثله أن يكون علمه هي حياته وكلمته هي حياته، وفي هذا وجوب الإقتصار على أقنومين، ومتى جاز ذلك، وإن كان يخالف الشاهد، ليجوزن كونه عالمًا حيا لا يعني أصلا، وإن كان يخالف الشاهد، فإن أثبتوه لله قدرة سوى العلم، والحياة، وسمعا، وبصرا ألزمهم إثبات أقانيم كثيرة، وفي ذلك إبطال القول بالنصرانية"³.

كما يذهب في متابعتة لحجج النصارى إلزامهم التعدد في الآلهة إلى ما لا نهاية، لما تقتضيه دعوى الأقانيم من زيادة عددها بعدد صفات الله، فالقول بأن "للإبن إبن، وكذلك أن الإبن إذا شارك الأب في كونه قديمًا، ووجب كونه مثلاً له في ذاته، فيجب إن كان الأب لا بد له من إبن هو العلم، فيجب أن يكون الإبن بمرتته في أن له إبنًا هو العلم والكلمة، ولابن الإبنين إلى ما لا نهاية له، وقد يثبت استحالة حاجة الإبن لو كان هناك إبن إلى إبن، وجب مثله في الأب، وكذلك يلزمهم في الروح أن يكون له روح لما قالوا في الأب أن له روحًا ولروح الروح روحًا إلى ما لا نهاية له،

¹الباقلي: التمهيد (ب)، ص 100.

²المصدر نفسه، ص 106-107.

³المصدر السابق، المعني، ج 5، ص 87.

ويلزمهم أن يكون للإبن روح وللروح إبنكما أن للأب إنا وروحا لمشاركتها له في القدم لأنه يوجب التماثل، فلا يصح أن يشبوا أن للأب مع قولهم مشاركة الإبن له في القدم ما لأجله احتاج إلى القدم دون الإبن والروح¹.

ويوظف ابن تيمية الإلزام في إبطال الإتحاد بين الذات الإلهية وذات المسيح بحيث صارا ذاتا واحدة جوهرًا واحدًا، فهذا "يلزم أن يكون اللاهوت استحلالًا وتبدلت صفته وحقيقته، والإستحالة لا تكون إلا بعدم شيء ووجود شيء آخر، فيلزم عدم شيء من القديم الواجب الوجود بنفسه، وما وجب قدمه استحلالًا عدمه.

وما وجب وجوده امتنع عدمه، فإن القديم لا يكون قديمًا إلا لوجوبه بنفسه قديمًا بقدمه، والواجب بنفسه يمتنع عدمه، ولازمه لا يعدم إلا بعدمه، فإنه يلزم انتقاء اللازم انتقاء الملزوم².

كما يلزم النصارى القول بحلول الإله الناطق بأقانيمه الثلاثة حالًا في كل نبي، وقد أسس هذا اللازم على دعوى النصارى أن روح القدس حالًا بالأنبياء، وهذا يجب معه كون روح القدس أحد الأقانيم التي يجمعها الجوهر العام حالًا في الأنبياء مع الأقنومين الآخرين، "فيلزم الإله الحي الناطق بأقانيمه الثلاثة حالًا في كل نبي، ويكون كل نبي هو رب العالمين³، وهذا غاية الباطل.

إن حجم الآليات الإستدلالية الموظفة في عملية الرد على النصارى لا يتوقف عند هذه النماذج التي مثلنا بها، والتي ميزت منهج المتكلمين المسلمين عن منهج المنطقيين للتأكيد على تداخل علم الكلام بعلم أصول الفقه الذي استمد منه الفكر الإسلامي معظم الآليات الإستدلالية، ولا ننسى أن هذا المنهج يعود في أصله إلى نصوص القرآن الكريم الذي لم تخل منه الأدلة العقلية، والتي رآها المتكلمون موازين فطرية تغني عن الأخذ بالمنطق اليوناني.

على أن المنطق اليوناني كان له أثر على المتكلمين في عصور متأخرة تمتد بداية من أواخر القرن الثالث والقرن الرابع، ويمكن أن نقول أن حجم تأثير المنطق على المتكلمين مس أكثر الجانب المنهجي وقد حدد المهتمون بهذا العلم جوانب التأثير الإيجابية بالمنطق من جهتين:

¹ عبد الجبار: المغني، ج 5، ص 87.

² ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج 2، ص 161-162 وانظر كذلك في هذا الدليل، ص 251-244-237-230-78.

³ المصدر نفسه، ج 2، ص 251 وانظر كذلك في هذا الدليل ج 2، ص 252-114.

- يتمثل الأول في ظهور مسلك جديد في التصنيف الكلامي يعتمد على تقديم الكتاب بمقدمة تبحث في العلم وماهيته وأدواته، وفي النظر ووسائل تحقيقه، ويمكن الإطلاع على ذلك من خلال كتاب الباقلاني "التمهيد"، والقاضي عبد الجبار في "المغني"، وكتاب ابن تيمية "الجواب الصحيح".

- أما الثاني فهو تنظيم طرق الاستدلال حيث وجدت المناهج نفسها مثل القسمة العقلية، وقياس الغائب على الشاهد، وأساليب صياغة الحجج، وعرض حجج الخصم ونقضه.

ويعتبر أبو عيسى الوراق نقطة البداية في هذا التنظيم حيث تميز كتابه في الرد على النصارى بالتنظيم الذي تقتضيه طبيعة موضوعه الجدلي¹.

وهذا التأثير كان سببا في نوعية الأدلة والحجج المساقاة من طرف أصحاب الردود، إذ نجد بعضها في نصوص منها ولا نجدها في البعض الآخر، كالاستدلال بالدور والتسلسل² اللذان يعتبران من الآليات الاستدلالية المنطقية، لكنها هذبت ونظر في نوعية الأدلة التي تؤسسها، ونرى ابن تيمية على الرغم من نقضه للمنطق إلا أنه لا يعدم وجود ما ينتفع به من الأدلة في مخاطبة أهل الأديان المخالفة من اليهود والنصارى والرافضة لمناسبتها لعادتهم في الخطاب، وشرطه في ذلك أن تقيد بالصحة³.

ومن تطبيقاته في مجال الرد على النصارى يوظف دلالة الدور على قولهم أن الأب هو ابتداء الإثنين، والإبن هو النطق المولود منه، كولد النطق من العقل، وهذا يلزم أن يكون الله ناطقا بعد أن لم يكن ناطقا، كما يلزم أنه عالم بعد أن لم يكن عالما، وهذا باطل بدلالة الدور الممتنع⁴، "إن كان الشيء لا يجعل غيره متصفا بصفات الكمال، حتى يكون هو متصفا بها، فإذا لم يتصف بها حتى جعله غيره متصفا بها، لزم الدور الممتنع مثل كون كل من الشيين فاعلا للآخر وعلة له، أو لبعض صفاته المشروطة في الفعل.

¹ مختار محمود أحمد عطا الله: مناهج الاستدلال لدى المتكلمين والفلاسفة المسلمين، ص 117-118-119.

² أنظر عن ذلك: عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة والمحيط بالتكليف، والإيجي: المواقف، ص 98-90.

³ أنظر عن ذلك: ابن تيمية: مجموع الفتاوى، م 3، ص 24، و ص 213.

⁴ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج 2 ص 252.

فتبين بطلان كون نطقه متولدا عنه، كتولد النطق من العقل، كما بطل أن يكون لصفاته اللازمة له ما هو مبدأ لها متقدم عليها أو فاعل لها¹.

خلاصة ما ننتهي إليه من خلال هذا الغرض نعرض له من خلال النقاط التالية:

- أن حملة علماء الإسلام على المنطق اليوناني في عملية هدم وبناء تؤسس لمنهج جديد من خلال منطق استقرائي هو المنهج التجريبي.

-تداخل علوم كثيرة مع علم الكلام عملت على تطويره تماشيا مع ضرورة الدعوة وتناسبا مع

الفكر المخالف في ضرورة معرفة طبيعة فكره وثقافته لإيجاد الأساليب المناسبة في الاستدلال.

-لكتب علم الكلام قيمة تاريخية وعلمية تكشف عن جهود علماء أعلام استفدوا معارفهم

في سبيل الدعوة لدين الإسلام وتبليغه، والرد على أصحاب الأديان، والمذاهب الأفكار المخالفة، وأهل

البدع، والانحراف، وهي كتب ذات قيمة لا يستغنى عنها للتأليف في الدراسات الدينية المقارنة، مع

ضرورة تنقية هذه الكتب من الأفكار التي لا تتفق مع طبيعة دين الإسلام، وتصحيح جملة من المواقف

التي أخطأ فيها أصحابها متأثرين في ذلك بثقافات الملل، والأديان، والفلسفات الوافدة، مع تطوير

وإضافة مناهج جديدة ملائمة لطبيعة هذا الفن، ومناسبة لروح العصر لا تتعارض مع دين الإسلام.

-أن مناهج المتكلمين في بداياتها كانت مناهج أصيلة استمدت مصدريتها من القرآن الكريم

وعلم أصول الفقه، وقد رجحت عند معظم العلماء على أساليب اليونان لاتسامها بالبساطة

والتحقيق لبلوغ اليقين، مما يرشحها لتكون أصلا مرجعيا للحوار الديني المعاصر، لتناسبها مع طبيعة

الناس باختلاف أديانهم وتفاوت مداركهم.

أن القرآن كان دافعا لنشأة علم الكلام للدفاع عن العقيدة السليمة، مستشهدا بالبصيرة التي

تبحث عن المعرفة اليقينية الواقعية، أما الغيبية فالوحي يكفل طرق الإيمان الإجمالي غير المفصل، لأن

علم الإنسان محدود وليس علما مطلقا. كما أن المعرفة اليقينية خاضعة للتطور العلمي، وإذا كان

اتساع دائرة العلم سمة العصر فعلى الحوار الإسلامي أن يجدد في آلياته العلمية وطورها، ويتسلح

بمناهج قادرة على استيعاب سلاح الخصم والتفوق عليه.

¹المصدر السابق، الجواب الصحيح، ج3، ص 225-226، والإيجي: المواقف في علم الكلام، ص 89.

المبحث الثاني: علم التاريخ.

التاريخ هو ذاكرة الجنس البشري، وفوائده متعددة إذ اعتبره العرب علما مكملا للعلوم الدينية خاصة سير الرسل والأنبياء والأمم السابقة، ومثال ذلك تاريخ الطبري، كما يمس الجانب السياسي للمجتمعات، وهو ما أكد عليه ابن خلدون من خلال مقدمته¹.

والتاريخ يشمل جوانب كثيرة من حياة الإنسان وعلاقته بالمجتمعات والكون والثقافات والأديان، لذلك فهو يتشابك ويتداخل مع جملة من العلوم تسعى من خلال ذاكرة الأحداث بناء شخصية الأفراد والمجتمعات، لذلك بات من المؤكد أن يلعب التحليل التاريخي دورا كبيرا في حل المشكلات التي تعترض حياة الإنسان.

إن الدلالة التاريخية توظف في الإستعمال للتعبير على "ما هو حقيقي في الماضي" بالإستناد على ذاكرة جماعية وفردية، لذلك فالتاريخ نمط معرفي يركز أساسا على نشاط تفسيري مادته الموظفة هي الممارسات البشرية ذات الزمان والمكان، والأنواع المختلفة من السجلات لمثل هذه الممارسات (سواء كانت مكتوبة أو غير مكتوبة).

وعلى هذا فالتاريخ يحفظهم بالأحداث البشرية وفقا للزمان والمكان، ويحتفظ بالعناصر الأكثر أهمية، كما يهتم بسجلات الأحداث الإنسانية، وهي انتقائية حتما، إذ ليس كل شيء حدث هو مسجل².

وإذا كان التفسير مكون مهم للتاريخ يسعى إلى أخذ أدلة الأحداث الإنسانية الماضية والمتناثرة والعرضية في أغلب الأحيان، فإن الوظيفة الحقيقية للتاريخ هي النقد الذي يعمل على تحليل دليل معين يعمل كتصحيح الذاكرة المشوهة، والإدعاءات، إلا أن هذا العمل يشوبه التدقيق في الخبرة الذاتية، والمصلحة الشخصية للمؤرخ³، لذلك كان من الطبيعي تقييد هذا العمل بضوابط تعمل أكثر على تحقيق الحيادية، وتسعى إلى الموضوعية العلمية خاصة إذا تعلق الأمر بالجانب الديني، لأهميته وتعلقه بالحياة الإنسانية في جانبها العقائدي والأخلاقي وحتى الحضاري، وقد أسفر هذا عن ظهور تقاسيم

¹ جلال أحمد أبو بكر: مناهج البحث في التاريخ القديم، ط1 (مصر: دار العالم العربي: 1436هـ-2015م) ص 10.

² لوقا تيموشي جونسون: المسيح الحقيقي، ترجمة: محمد الواكد، ط1 (دمشق: دار الأوائل سنة 2008م) ص 132-133.

³ المصدر السابق، ص 134-135.

المنهج التاريخي الذي يتناول "استرداد الماضي تبعا لما تركه من آثار أيا كان نوع هذه الآثار، والوقوف على مجرى الأحداث، وتحليل القوى والمشكلات التي صاغت الحاضر، ويعتمد على النصوص والوثائق والمخلفات الحضارية المختلفة، ويقوم على تحليلها ثم تركيبها بما يسمح من اقتراها للواقع الذي كانت عليه، ويطلق عليه المنهج الإستردادي، أو منهج التوثيق، أو النقد التاريخي"¹.

لقد شغل علم التاريخ حيزا كبيرا في تداخله مع سائر النشاطات الإنسانية، إذ عمله ليس وقفا على تدوين الماضي وأخبار الأمم السابقة، بل يتناول جميع فروع العلم والمعرفة من تاريخ الأديان واللغات، وسائر العلوم التي تتخذ من التاريخ مدخلا ضروريا يتابع أحداث كل علم ومجرباته عبر التاريخ²، كما يتناول دراسة مشكلاته وقضاياه دراسة تحليلية نقدية. وهذا المنهج يصدق بدرجة كبيرة على الدراسات الدينية لتوافقه مع مباحثه سواء تعلق الأمر بالعقيدة والشريعة، أو تفحص نصوص الدين المقدسة بالنظر تاريخيا لمدى مصداقيتها وموثوقيتها باعتبارها أخبار تحتاج لإثباتها تاريخيا. وهذا الجانب تناوله أصحاب الردود في دراسة النصوص المقدسة للنصارى في عملية الحوار من خلال استنباط معايير قياسية تبحث في صحة الأخبار من حيث سندها ومنتها، فاحترنا له المطالبين التاليين:

¹ عبد الله علي سمك: مدخل لدراسة الأديان، ص 367.

² المرجع نفسه، ص 368.

المطلب الأول: خصائص المنهج التاريخي

إن التاريخ يثبت امتداد أصول هذا العلم إلى الفكر الإسلامي، ووضعهم لقواعد ومناهج غير مسبوقة في الدراسات التاريخية للأديان المقارنة، ويمثل هذا الإتجاه أحسن تمثيل ابن حزم في كتابه "الفصل في الملل والأهواء والنحل".

وحتى نعطي تصورا لمدى نجاح المسلمين في تطبيقها لهذا المنهج، لا بد من النظر إلى وتيرة التوافق والاختلاف بينهم وبين ما وصل إليه علم المناهج الحديث الذي يخصص لهذه الدراسة منهج النقد التاريخي، والذي يهتم بجانبين هما: تحليل المعرفة التاريخية وتركيبها¹.

ويمكن من خلال المقارنة الجزم بأن المسلمين كان لهم السبق في هذه الدراسة عن غيرهم من الأوروبيين في التوصل لوضع منهج على أسس علمية دقيقة يمثلها علم مصطلح الحديث، الذي وظف في دراسة الأديان وتفحص مصداقية النصوص المقدسة، من خلال أصول وخطوات المنهج الإسلامي في نقد الخبر، مما يؤكد عن تداخل هذا العلم بعلم تاريخ الأديان المقارن. ويمكن الإستشهاد في هذا المقام بابن خلدون الذي كان عالم لمنهج تاريخي، " استخدم المنهج الإستقرائي في براعة نادرة - لتفسير الذوات العرضية التي قابلها، تفسيرا يستند على التحليل والتركيب ومستخدمها قياس الغائب على الشاهد، من ناحية واستقراء الحوادث العارضة في المشاهدة، للتوصل إلى أحكام عامة " ²، فكان عمله الباهر في نطاق التاريخ عملا بكرا يشهد له في العالم الإسلامي.

وهنا تأتي أهمية الوثيقة التاريخية التي يقوم عليها علم المؤرخ، في كونها العينة المادية التي تبني عليها عملية النقد، ومن خلال نتائجها يتم الثبوت من صدق الخبر أو كذبه، إذا كان حادثا تاريخيا، أو صدق الوثيقة وصحتها إذا كانت نصا مقدسا.

ويعتبر هذا الجانب قسما من التأريخ للأحداث الماضية بالإضافة إلى المشاهدة المباشرة للحدث، وحضور وقائعه، وهو ما يعبر عنه بالدليل النقلي أو السماع أو الرواية، وهي شهادة ظنية قد تقبل وقد ترد، إلا أن يبرهن على صدق الأمر بالعيان، وذلك ليس فعل أحد من الناس لكنه من أفعال الأنبياء، وخلفائهم من أئمة أهل البيت، وهذا المنهج اعتبره متكلمة الإسلام من أهل السنة طريقا

¹ عبد الله علي سمك: مدخل لدراسة الأديان، ص 368-369.

² سامي النشار: مناهج البحث، ص 349.

لليقين إذا ما أتت عن طريق عشرة رسول الله (ص)، فهم حملة الآثار¹، وتنقسم هذه الآثار إلى آثار مادية وآثار كتابية.

أما الآثار المادية فهي من اختصاص الأركيولوجي الذي يعتني بدراستها ونقدها، أما الآثار الكتابية فهي عمل المؤرخ، يسعى خلال دراستها إلى إعطاء الصورة الحقيقية للحدث²، ولا يتم ذلك إلا بالتثبت من صحة الوثيقة في حد ذاتها، وهذه الوثيقة قد تكون نص ديني تعطي لنا أخبار دينية، وهذا العمل يدخل في اختصاص علم الفيلولوجيا الذي اهتم بدراسة أي نص قديم سواء كان دينيا أو قانونيا أو فلسفيا، وإن كان تاريخ هذا العلم انطلق بداية من النصوص القرسطية إذ ارتبط بالحضارة الرومانية الإغريقية، لكنه عرف تطورا تاريخيا كان من بين نتائجه ظهور حركة نقد الكتاب المقدس سعيا للبحث عن النص الأصلي والتأكد من صحته.

وإذا كان هذا المسمى من وضع الفكر الغربي، إلا أن تطبيقاته لم تكن غائبة عن فكر المسلمين الأوائل في دراستهم للنصوص، والسعي في تفحص مدى موثوقيتها للخلوص إلى نتيجة حاسمة في قبولها أو ردها.

ولأن عرف علم الفيلولوجيا تعاريف مختلفة لتوظيفه في مجالات تختلف تخصصات أصحابها، فإن أقربها من مجال دراسة النصوص المقدسة يعرفه بأنه علم يهتم بثلاث نقاط رئيسية، هي إعداد النصوص وطبعتها، ونقد صحة النصوص، والبحث عن مصادر النصوص، ليكون اختصاص هذا النوع من العلوم هو نقد النصوص، وفي هذا الشأن يقول Wilfrid Harrington: "يبحث نقد النصوص في كشف الأصلي، وبتطبيقه على كتب التوراة يتمثل هدفه في ترتيب المتغيرات المتعددة التي في المخطوط، واختيار أفضلها لتمثيل النص الأصلي"³.

ويبدو أن هذا العمل لا يبتعد عما جاء في المعاجم الدينية اللاهوتية في نقد النصوص على أنه

¹ المصدر السابق، ص 345-346.

² يوسف الكلام: تاريخ وعقائد الكتاب المقدس بين إشكالية النقيين والتقدیس، ط1، (سورية- دمشق: دار صفحات للدراسات والنشر، 2009م) ص 50.

³ المصدر نفسه.

عمل يهدف إلى إعداد النص على حالته الأصلية بناء على النسخ التي يتوصل إليها¹. وذلك من أجل المقارنة بين نصوصها بالنظر إلى الروايات ومحاولة رفع التناقض والتضارب والاختلاف، وهي مظاهر التحريف التي كشفت عنها الدراسات النقدية للفكر الإسلامي. وهذا يجزم أن مواقف النصارى كانت تتحدد إستجابة للطعون الموجهة للنصوص الكتابية، ومحاولة إيجاد حلول لها كونها مطاعن موضوعية ملزمة للخصم، كما يكشف عن تأثير الفكر الغربي بالمنهج التاريخي النقدي للمسلمين لسبقهم في المقابلة بين نسخ الكتب المقدسة للكشف عن مواضع التحريف²، لهذا فمنهج علم الفلولوجيا الغربي يمكن أن نعتبره حقلا من حقول منهج النقد التاريخي لتأثره بآلياته.

وعلى هذا الأساس يمكن القول أن علم الفيلولوجيا هو محاولة لإعادة بناء النص وتشكيله في صورته الأصلية، ومنهج النقد التاريخي الموظف في دراسة النص، الذي يبقى عاملا مشتركا بين الإثنين، إلا أن أهم نتائج هذا المنهج ثبوت أحد النتيجتين، إما الطعن في الخبر والتأكد من الكذب والتدليس فيه فهو مردود، وإما التثبت من صحة الخبر والتأكد من صدقه وموثوقيته فهو مقبول، باعتباره نص موحى به، وهذا يكشف عن أصالة منهج النقد التاريخي ودقته العلمية، كونه المنهج الأم الملائم للدراسات الدينية لتداخله مع جملة من المعارف والحقول العلمية التي تتماشى مع تنوع موضوعاته، مما يعطيه مصداقية في النتائج وقبولاً للتطبيق في الملل والنحل على اختلافها. خاصة أن الدراسات الغربية الحديثة بالرغم من محاولتها إعطاء صورة مقربة عن النصوص الكتابية في أصلها الأول، إلا أن النتائج بقيت نسبية بالرغم من تعدد المناهج النقدية الحديثة³.

¹La grande encyclopediehorousse tome: 8 op. cit. p.1690

²أنظر: ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، وابن تيمية: الجواب الصحيح، وواجه جي زاده: الفارق بين المخلوق والخالق.

³ - رولان مينييه وآخرون: طريقة التحليل البلاغي والتفسير، ترجمة: جرجورة جردان، وهنري عويس، ط1 (بيروت: دار المشرق 1993م) ص18، وأنظر عن تلك المناهج ص18، وما بعدها، ومن بين هذه المناهج:

- النقد الإجتماعي الأدبي: انتشرت هذه المدرسة في الحرب العالمية الأولى مع مارتين ديبيليوس Martin Dibelius " ورودولفولتزمان Rudolf Bultmann وتهيتم هذه المدرسة بالبيئات الإجتماعية التي تألفت هذه النصوص فيها. -نظرية التحليل النفسي: تستند على قراءات تهتم بباطن النص وتضع كل إشارة إلى التاريخ ولا تأخذ بعين الإعتبار إلا العلاقات الدالة التي يظهرها النص.

-النظرية السيميائية (أو دراسة الأنظمة الدالة) وهي تهتم بشكل مضمون النص. فهي تبغي بناء " نحو دلالي مستقل عن اللغة الطبيعية المستعملة " و اكتشاف تنظيم دلالي مخفي تحت تنظيم النص تنظيما لغويا.

وثبوت صدق الخبر أو كذبه في منهج النقد التاريخي للفكر الغربي يحتكم إلى القيام بإجراءات منهجية صارمة تتلخص في نقطتين:

أولاً: المرحلة التحليلية:

تعتمد هذه المرحلة على النقد الذي لا يتأتى إلا بعد القيام بعمليتين، وهما: النقد الخارجي والنقد الداخلي، ونرى ذلك فيما يلي:

1- النقد الخارجي:

يسمى أيضا نقد التحصيل ونقد الصحة، وهو يقابل عند المسلمين نقد السند، ويقسمه

الفكر الغربي إلى قسمين: - نقد التصحيح.

- نقد المصدر¹.

أ- نقد التصحيح:

معناه تصحيح الوثيقة من الأخطاء والتغييرات التي تشتمل عليها، يقوم هذا العمل على نقد النصوص، ومحاولة ردها إلى حالها الأصلي، وترجع الريادة في هذا المنهج لعلم الفيلولوجيا الذي تداخل مع علم التاريخ، وأصبح منهجا لنقد النصوص من خلال تجارب كثيرة على يد مجموعة من العلماء المحصلين² من نقاد الفكر الغربي.

ذلك لأن الدراسات الفيلولوجيا تشمل التاريخ للنص، وفك رموزه والمقارنة بين الطبقات

-طريقة التحليل البلاغي: هذا المنهج يسعى لعرض النصوص الكتابية عرضا منتظما، ويعطي تفسيراً للوقائع يختلف في تأليفها عن جوهر النصوص الأصلية بلغة يونانية لاتينية، وهذا يعرض إشكالا كبيرا في مدى اختلاف هذا التفسير عن المعنى الأصلي للنصوص وهي على حالها الأول.

¹أنجادووسينووس: المدخل إلى الدراسات التاريخية، ترجمة: عبد الرحمان بدوي (النقد التاريخي)، ص 51 و Pier Salamon, histoire et critique, trois édition verrie et augmentée institue de sociologie huioire, économique, société, édition de l'université de brucelles 1987p. 99.

²أنجادووسينووس: المدخل إلى الدراسات التاريخية، ترجمة: عبد الرحمان بدوي (النقد التاريخي)، ص 51

وترتيب الأخطاء وشرحها، ورصد الإضافات المقحمة على النص، وتأسيس معايير التثبيت من صحة النصوص، كل هذه العمليات تبلغ نهايتها ومنتهاها عند إعداد طبعة أو نشرة نقدية¹.

ب- نقد المصدر:

يقصد بالمصدر الأخبار التي يتلقاها المؤرخ إذ تكون موضع بحث وتثبيت احترازا من نشر الأخبار الكاذبة ونقل الشائعات، وعليه ألا يسلم تلك الإمتيازات الصريحة إلى مصدر الوثيقة التي توضع في كل وثيقة لأنها لا تكفي بنفسها أبدا، بل يجب العكس أن تكون في كثير من الأحيان محك الشك، للحذر من الإشارات التي توضع للتضليل أو لرفع قيمة بعض المؤلفات أو لتمجيد بعض الأشخاص².

فكان السبيل تثبت من الخبر يتوقف على نقد المصدر بوضع جملة من الأسئلة تسعى للبحث عن تحديد هوية الكاتب وزمن كتابة الوثيقة ومكانها، وتحديد طرق انتقالها إلينا³. وتبقى الأداة الرئيسية لنقد النص هي التحليل الباطن للوثيقة المبحوثة من أجل استخراج كل الأدلة التي تفيد في تقديم ما يعرفنا بالمؤلف وعصره وبلده وزمن كتابته، ويتوقف ذلك على عدة إجراءات منها:

- تفحص خط الوثيقة ولغتها والصيغ الواردة، فبعض النساخ المزيفين يخدعون جهلهم بتاريخ اللغة وتطورها، فتصدر عنهم ألفاظ وتراكيب حديثة تكشف تدليسهم.
- تحديد مصادر المؤلف ما أمكن فإن لم يكن المؤلف قد عاش الأحداث أو نقل أقوالا وأحداثا وقعت قبله بأزمنة طويلة، فلا شك أنه اعتمد في تقريره عنها على مصادر قديمة على الناقد تحديدها⁴.

وإذا كانت خطوات النقد الخارجي تقترب جدا من نقد السند في المنهج الحديثي، وتتفق في معظم خطواتها، في البحث عن مصدر الخبر، من أين سمع الراوي هذا الخبر، ومن الذي نقله إليه؟

¹ يوسف الكلام: تاريخ وعقائد الكتاب المقدس، ص 89.

² المصدر نفسه، تاريخ وعقائد الكتاب المقدس، ص 52.

³ Pierre Solomos: histoire et critique. Op. cit. p. 100.

⁴ المرجع السابق، ص 54-55.

وكيف نقل إليه؟

فإنه يجب التفريق بين المقصود من المصدر في المنهجين، وذلك من خلال خطوات نقد السند، فالمصدر في المنهج الحديثي هو الراوي، وفي المنهج الأوروبي المؤلف الذي كتب الوثيقة، أو من صدر عنه الخبر، وهو أمر في غاية المشقة يتعذر معه الوصول إلى المصدر الأصلي لأخبار الوثائق القديمة، لذا لجأ الأوروبيون إلى طرق كثيرة لمحاولة الوصول إلى ذلك، أساسها التحليل الباطن للوثيقة، من أجل استخراج كل الدلائل التي تعرفنا بالمؤلف وعصره، ومع هذا كله فهذه الطرق لا تؤدي إلى معرفة المصدر الحقيقي، ومن هنا لجأ الفكر الغربي إلى الفرض أو التخمين، لكن السند في المنهج الحديثي رد حل هذه المشكلة نهائياً، فالمهم في البحث عن المصدر ليس إلا عزو كل خبر إلى راويه وبعد ذلك تأتي الخطوة الثانية:

● التحقيق من نسبة الخبر إلى راويه، فلا بد من اتصال السند ومعرفة ذلك تتم بطرق متعددة ترتبط بعلوم الرواة التاريخية (تواريخ الرواة، طبقاتهم، وأسماء الرواة (المبهمات، الأسماء المختلفة، الكنى، الألقاب) ، وأوطانهم وبلدانهم، وبعد ذلك تكون الخطوة الثالثة:

● نقد الراوي: بعد معرفة الراوي والتأكد من صحة نسبة الخبر إليه تبقى خطوة ثالثة عن مدى صلاحية هذا الراوي لنقل الخبر، وهو ما يعرف في المنهج الإسلامي بالجرح والتعديل، ويعبر عنه الأوروبيون بنقد الأمانة والدقة، لكن المسلمين كانوا أدق لفظاً وأوسع مفهوماً من الأوروبيين لأن العدالة عند الأوروبيين وجدانية فحسب، بينما هي عند المسلمين وجدانية اجتماعية¹.

● ويتضح مما سبق دقة هذا المنهج في التطبيق على الخبر التاريخي والبحث في الإسناد والتحقق من الرواة، للوصول إلى درجة صحة رواية الأخبار التاريخية الدينية. فأساس صحة الرواية، الثقة بالخبر من حيث العدالة والضبط وصحة الإسناد. وم يكتب الفكر الإسلامي بوضع قواعد نظرية، ومصطلحات علمية، وإنما مارسوا رواية الخبر ونقده ممارسة عملية تطبيقية على الأخبار الدينية الشرعية الذاتية، واستطاعوا بذلك وضع قواعد هذا المنهج وأصوله، وتجاوزوها إلى مصادر الملل والنحل، وسنرى تطبيقات ذلك على المصادر المسيحية من خلال هذا البحث.

¹ عبد الله علي سمك: مدخل لدراسة الأديان، ص 370-371.

2- النقد الداخلي:

يهتم النقد الداخلي بالوثائق والنصوص من حيث المحتوى، فهو يسعى إلى فهم النص وتفسيره، ثم يتساءل عن مدى عدالة المؤلف وضبطه في نقل الوقائع. فقد تثبت عمليات النقد الخارجي صحة الوثيقة ونسبتها إلى صاحبها، ومع ذلك تكون المعلومات الواردة فيها غير حقيقية بسبب نقل المؤلف أخباراً كاذبة أو خاطئة، وقد تختلط عليه الأخبار، فيورد أحدها مكان الآخر، خاصة إذا تقاربت وقائعها زماناً ومكاناً¹، ويعني هذا أن التدليس قد يكون متعمداً وقد يكون خلافاً لذلك بسبب الخلط والنسيان، لهذا ركز النقد الخارجي على جانبين:

أ- **نقد سلبي:** وهو الأمانة والدقة، ويقابله عند المسلمين العدالة والضبط.

ب- **نقد إيجابي:** ويطلق عليه نقد التفسير وهو نوعان:

- تفسير يقوم على تحديد المعنى الحرفي للنص.
 - تفسير يقوم على تحديد المعنى الكلي الذي يتضمنه النص².
- والنقد الداخلي بخطواته ومراحله وأنواعه المختلفة يقابل نقد المتن عند المسلمين³.

أ- **نقد الدقة والأمانة:**

يطبق النقد السلبي للتمكن من فرز الأقوال الكاذبة والخاطئة من الصادقة، لذا فهذا النقد يقوم على التشكيك في المؤلف نفسه والبحث فيما يخبر عنه، فلعله كذب أو أخطأ الفهم، أو وهم أو التبس عليه الأمر، سعياً للتمييز بين الكتابة غير الضابطين لرواياتهم من الصادقين الضابطين لها، فكان البحث عن المؤلف ضرورة لمعرفة إن كان محلاً للثقة أم لا، وهل شهادته شهادة موافقة للواقع أم لا⁴. وهذا الجانب يقابل عند المسلمين البحث في عدالة الراوي وضبطه.

¹ يوسف الكلام: تاريخ وعقائد الكتاب المقدس، ص 55.

² المصدر نفسه، ص 57-58.

³ عبد الله علي سمك: مدخل لدراسة الأديان، ص 369.

⁴ المصدر نفسه، ص 59-60.

ب- نقد التفسير:

يركز على دراسة شاملة للنص، ويسعى إلى فهمه في ذاته بعيدا عن الأفكار المسبقة، ويمر هذا التفسير بمرحلتين:

- إعطاء المعنى الحرفي للنص: ويتوقف هذا العمل على الإمام باللغة التي كتب بها النص مع الأخذ في الحسبان المعاني الإصطلاحية للألفاظ، لاختلاف الكلمات بحسب العرف والبلد والدين، مما يجتم على الناقد دراسة تلك المصطلحات لفهم مراد المؤلف، والأخذ بعين الاعتبار السياق الذي ترد فيه العبارة لدوره في التفسير وتحديد معنى العبارة. فاقتناس كلمة أو عبارة مجردة من سياقها كثيرا ما يسبب إعطاء تفاسير بعيدة كل البعد عن معناها الحقيقي¹.

وتصعب مهمة الناقد حين تصدر من المؤلف معاني خفية وملتوية للتمويه أو التعريض، وتساعد على ذلك معارفه اللغوية، وتبقى هذه العملية غير مضبوطة لافتقادها لمعايير ثابتة تعين على معرفة إن كان هناك معنى ملتو أو خفي، ينطوي تحت العبارة التي هي بصدد تفسيرها²، مما يصعب في عملية الناقد ويجعل أحكامه ضربا من الإجتهد والتخمين.

خطوات نقد المتن:

1- والنقد الداخلي دراسة تركز على تصحيح المتن لغويا باستبعاد ما فيه من أغلاط مردها إما لضعف البصر أو السماع، ويطلق عليه المحدثون (التصحيح والتحرير) وهو يقابل عند الأوروبيين (نقد التصحيح).

2- التفسير: وهو نوعان:

النوع الأول: حرفي ويطلق عليه في المصطلح الإسلامي (شرح الغريب) ويطلق عليه أصحاب النقد التاريخي الحديث (التفسير الحرفي)، وهذا النوع يتم به فهم جزئيات المتن وألفاظه، لا فهم المتن جملة.

النوع الثاني: وقد قام المسلمون بمنهج تحليل للمتن لاستخراج ما به من أحكام وقواعد شرعية ولغوية، وهذه المرحلة يسميها الأوروبيين (تحديد المعنى الحقيقي).

¹ المصدر السابق، تاريخ وعقائد الكتاب المقدس، ص 57.

² المصدر نفسه، ص 58.

3- معرفة الصحيح من الزائف: وبناء على هذا وضع المسلمون قواعد لمعرفة الصحيح من الموضوع، وميزوا الخبر الزائف بعلامات تتعلق بالنقل والعقل، أما الأوروبيون فقد لجئوا إلى طرق تقوم في أغلبها على التخمين وحساب الاحتمالات مما يجعل التفوق للمنهج الإسلامي إضافة للسبق في تطبيق منهج النقد التاريخي¹.

ثانيا: مرحلة التركيب:

تبنى عملية التركيب على المرحلة السابقة، والتي تمثل عملية التحليل، ولاكتماها تمر بعدة خطوات تبدئ بتجميع الوقائع ثم البرهان، وتشديد الصيغ، وأخيرا العرض. وهذا العمل البحثي يمثل منهج النقد التاريخي الحديث، ونجد هذه الدراسة من خلال جهود المسلمين وتراثهم التاريخي القديم، الذي يكشف عن تطور الكتابات التاريخية تطورا ملحوظا اقتصر في القرون الأولى على جمع الرويات دون نقد، وذلك لاتصال التاريخ الإسلامي في بداية نشأته بالدين، ويظهر هذا بوضوح عند الإمام الطبري حيث اكتفى "بأمانة النقل دون تمحيص المتن، وحسبه "من أسند فقد أحال"².

وقد كانت المعرفة التاريخية للمتقدمين من الفكر الإسلامي تعتمد على الرواية وشهادة الراوي الذي ينقل الخبر.

على أن بوادر ظهور منهج النقد التاريخي كانت في القرن الثامن الهجري من خلال "ابن خلدون" الذي لم يكتف في التأريخ للأحداث بمجرد الرواية، وأقام منهجه على الشك في المعرفة التاريخية القديمة معللا ذلك بمنهج النقد والتفسير، ويعتبر ابن خلدون أول من تنبه إلى الجانب المنهجي في الدراسات التاريخية، إذ قام بالربط بين مهمة الناقد ومهمة المؤرخ كما هي عليه في العصر الحديث، وبهذا اكتمل بناء منهج النقد التاريخي الإسلامي في جانبه التركيبي³.

¹ عبد الله علي سمك: مدخل لدراسة الأديان، ص 371.

² المصدر نفسه، ص 369.

³ المصدر نفسه، ص 369-370.

وبذلك اكتمل المنهج التاريخي النقدي بجانبه، وقد طورت الممارسة آليات هذا المنهج بجانبه التحليلي والتركيبي من خلال الدراسات التطبيقية للأديان المقارنة.

ويعتبر ابن حزم رائد هذا النوع من الدراسات، إذ طبق هذا المنهج على نص الأسفار الخمسة للتوراة ودرسها دراسة وثائقية وحللها تحليلاً نقدياً، مستخدماً منهجاً متطوراً تمثل في عملية استقراء تاريخي دقيق، استهدف به فحص الظروف العامة والملابسات الخاصة التي أحاطت بكتابة هذه الأسفار، وحفظها، ونقلها، ثم درس دراسة نقدية نص هذه الأسفار ليحكم على عدم موثوقية هذه النصوص في نتيجة دقيقة وموضوعية بقوله: "إنها تاريخ مؤلف ألف بعد موسى بقرون عديدة" وأن كتاب موسى كان يقرأ في مجلس واحد¹، فهي ليست توراة موسى الحالية، وهذا الأمر دفع بطائفة المجددين اليهود في الولايات المتحدة الأمريكية إلى رفض الاعتقاد بهذا النص².

هذه الحقيقة التي أثبتها بن حزم لم يصل إليها البحث الغربي إلا في سنة 1678، حيث يكشف ريشار سيمون "Richard Simon"³ عن استحالة كتابة موسى للأسفار الخمسة بصيغتها الحاضرة، وتعذر نسبتها إليه، نظراً لفوضى النص وللإختلاف في الأسلوب الإنشائي، وفي سنة 1753، أعلن جان أستروك "Jan Astruc" في كتابه: "تكهنات حول المراجع الأساسية التي يبدو أن موسى استعملها لتأليف كتاب الأسفار الخمسة"، ليعلن عن تشكيكه في موثوقية النص التوراتي، وفي القرن التاسع عشر توصلت الدراسات إلى التحقق من أن موسى الذي عاش في القرن الثاني عشر قبل المسيح لا يمكنه كتابة نصوص ألفت ما بين القرن التاسع والقرن الخامس، ثم تأكد اكتشاف أربعة مصادر لنص التوراة على يد جولوس ويلهاوسن "Julius Welhausen"، وهي

¹ محمد عبد الله الشرقاوي: بحوث في مقارنة الأديان، ص 47-48.

² طائفة يهودية تأسست سنة 1873م في سنسنتي بولاية أوهايو بالولايات المتحدة الأمريكية، وهم يعتقدون أن العهد القديم ينسب إلى البشر، وليس وحياً نزل على موسى عليه السلام، موقعهم على: (www.urj.org). أسامة محمد بهلول: قضايا المسيحية في قصة الحضارة ل. ولدورانت دراسة تقويمية ط1 (القاهرة: دار الكتب المصرية 1426هـ-2015م).

³ في كتابه: تاريخ نقدي للكتاب المقدس "Histoire critique du Vieux Testament".

من عصور وتيارات لاهوتية مختلفة¹. وكلها تؤكد صدق النتائج التي توصل إليها ابن حزم. لقد تشكلت آليات هذا المنهج لدى ابن حزم من خلال معارفه لعلم مصطلح الحديث الذي اختص بدراسة نصوص السنة للتدقيق في الأخبار وتمحيص الصحيح منها من الزائف، وقد ركز هذا المنهج على النقد الخارجي، وهو بحث السند والرواية، والنقد الداخلي، وهو فحص متن النص أو المحتوى، فكان لابن حزم قدم سبق في تطبيق هذا المنهج واستحق بحق أن يلقب رائدا لهذا النوع من الدراسات في الفكر الإنساني كله، كما وصفه "بناردي لا بوليه"².

و المنهج الإستقرائي منهج إسلامي تأسس على رواية الخبر، ويرتكز في ذلك على التجربة الحسية التي تكسب من ممارستها تجربة حسية. وهذا المنهج العلمي من خصائص الحضارة الإسلامية، فكان للمسلمين سبق في ابتكاره وعنهم أخذته أوروبا، وفي ذلك يقول بريفولت "Briffault": لقد نظم اليونان المذاهب وعمموا الأحكام ووضعوا النظريات، ولكن أساليب البحث في دأب وأنات وجمع المعلومات الإيجابية وتركيزها والمناهج التفصيلية للعلم والملاحظة الدقيقة المستمرة والبحث العلمي التحريبي، كل ذلك كان غريبا تماما عن المزاج اليوناني... وهذه الروح وتلك المناهج العلمية أدخلها العرب إلى العالم الأوروبي"³. ويبرز دور هذا المنهج في مجال التجربة موظفا قياس الشاهد على الغائب، وتتخذ التعميمات من جزئيات تم فحصها وتمحيصها عن طريق الملاحظة الحسية المباشرة، وهو منهج ابتكره الأصوليون من فقهاء ومتكلمين، وأخذه عنهم العلماء التحريبيون من أمثال البيروني، وجابر ابن حيان (776/160)، وابن الهيثم. وبرعوا فيه وساهموا في إرساء

¹ رولان مينييه وآخرون: طريقة التحليل البلاغي والتفسير، ترجمة: جرجورة جردان، وهنري عويس، ط1 (بيروت: دار المشرق 1993م) ص 18-19.

² محمد عبد الله الشرفاوي: بحوث في مقارنة الأديان، ص 47، ودين محمد محمد ميرا، مقالات في المنهج، ص 77. المنهج العلمي الإستقرائي (التحريبي) ينتقل من الجزئيات إلى قوانين عامة، عكس المنهج الإستنباطي الذي ينتقل من الأحكام العامة إلى الجزئيات ويعتمد على الملاحظة والتجربة. عبد الله علي سمك: مدخل لدراسة الأديان، ص 352.

³ Makinghumanity p196 Briffault نقل عن: عثمان موافي: منهج النقد التاريخي الإسلامي والمنهج الأوروبي ط، 1 (الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2004) ص 98.

قواعد البحث العلمي، حيث قصر القياس الصوري الإستنباطي عن أن يصل بهم إلى الحقائق واقعا وتجربة¹. في حين نسب علماء الغرب هذا المنهج إليهم إلا البعض منهم ممن تجردوا في أبحاثهم والتزموا بالموضوعية، لكن الحقائق العلمية تثبت أن المنهج الإستقرائي كان حصيلته بحث واستقصاء للفكر الإسلامي، نقضوا بموجبه المنطق الأرسطي ورفضوه، وأسسوا منطقا مغايرا يقوم على التجربة².

و إذا كان المنهج التاريخي النقدي ينطلق من الحدث التاريخي أو الواقعة، فهو يقيد بمصدر الخبر للتأكد من صدق الخبر أو كذبه، وبالتالي تمحيص الواقعة التاريخية بشهادة عيان إما برؤية أو سماع تكون حسية مباشرة، وهي الملاحظة في عرف علماء مناهج البحث العلمي في العصر الحديث³، والملاحظة " هي مشاهدة دقيقة لظاهرة ما، مع الإستعانة بأساليب البحث والدراسة التي تتلائم مع طبيعة هذه الظاهرة " ⁴.

وهذا التنوع في أساليب البحث يبرز من خلال الردود الإسلامية في تطبيق المنهج التاريخي النقدي في جانبه التطبيقي عند تتبع الوقائع التاريخية للمجتمع المسيحي بالملاحظة الدقيقة، وتخصيص مجال لدراسة النصوص المقدسة على أساس أنها أخبار يبحث في مصدرها من حيث روايتها، ومن حيث الأخبار التي يقومون بنقلها.

على أن منهج نقد النص يعتبر من بين المناهج الحديثة في الفكر الغربي، وقد ارتبط زمنيا بالنصف الأخير من هذا القرن، وذلك من خلال جهود الحبر اليهودي " ابن غرار" الغرناطي الذي جاء بعد ابن حزم بستة قرون- وكان ذلك سببا في ظهور حركة نقد الكتاب المقدس بعد الدراسات التي اقتصت بهذا المجال في أكبر الجامعات الغربية⁵.

والقراءة التحليلية المقارنة بين " ابن حزم " و" سبينوزا" وخاصة فيما يتعلق بالنقد الداخلي تؤكد على تأثير فكر ابن حزم النقدي على سبينوزا، بل تكاد أن تتطابق في نتائجها، وقد جاءت مصاغة

¹ عبد العزيز المجدوب: القاضي أبو بكر الباقلاني وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص84، والنشر: مناهج البحث، ص344-348.

² المصدر نفسه، ص98-99، وانظر في ذلك: المصدر نفسه: مناهج البحث عند مفكري الإسلام.

³ المصدر نفسه، ص91.

⁴ محمود قاسم: المنطق ومناهج البحث، ط2 (الأنجلو المصرية، 1953م) ص35-36.

⁵ دين محمد ميرا: مقالات في المنهج، ص77.

أحيانا بنفس عبارة ابن حزم¹، مما يجزم بانتقال هذا المنهج الذي نشأ في بيئة إسلامية خالصة، إلى الفكر الغربي²، ومما يرجح هذا الأمر:

1- أن ابن عزرا كان غرناطيا وهذا يسهل الأخذ عن ابن حزم والإستفادة من كتاباته بالرغم من أنه جاء بعده بزمن، لتواجده في نفس البلد التي كان فيها ابن حزم.

2- أن الأندلس كانت قبلة العلماء لأنها كانت تمثل مركز إشعاع ثقافي وحضاري في ذلك الوقت، مما لا يمنع من استفادة العلماء من كتب المسلمين وتأثرهم بفكر أصحابها.

3- التسامح والإقبال على نشر العلم وإفادة المجتمع من قبل المسلمين دون تمييز بين المسلمين وغيرهم من اليهود أو النصارى عربا كانوا أم أعاجم.

ومن خلال الممارسة في دراسة النصوص المنهج النقد التاريخي نلاحظ وتيرة التداخل بين جملة من المعارف، فالتحليل السليم عند تطبيق منهج نقد النص يستخدم المنطق العقلي في عند دراسة النصوص، وهذه الوسيلة (المنطق العقلي) قاسم مشترك بين المناهج العلمية التي تبني على الملاحظة. كما أن قواعد هذا المنهج قاسم مشترك بين جملة من الدراسات، كالنقد الأدبي.

ويتوقف هذا العمل النقدي على جملة من المناهج العلمية، فالنقد الخارجي للنص لا يستساغ تطبيقه في صورة علمية ما لم يوظف المنهج التاريخي بأدق معانيه، وقد يقتضي الأمر مناهج أخرى مساعدة، وأما النقد الداخلي للنصوص فيستلزم مناهج تتوقف عليها عملية التحليل أثناء أداء وظيفة النقد، كمنهج التحليل اللغوي، والتحليل المنطقي، والمنهج الإستقرائي، والمنهج التركيبي، وغيرها من المناهج العلمية المطلوبة.

وهذا يؤكد عن تداخل جملة من المعارف بالمناهج الموظفة في عملية النقد النصي ومنها اللغة³. وهذا ما ستكشف عنه دراسة الفكر الإسلامي للنصوص المقدسة، وجملة المواقف الردية لأصحابها.

¹ المصدر السابق، مقالات في المنهج، ص 78.

² عن أخذ الغرب لمنهج النقد التاريخي عن المسلمين أنظر: عثمان موافي: منهج النقد التاريخي الإسلامي والمنهج الأوروبي، خاصة ص 179.

³ دين محمد محمد ميرا: مقالات في المنهج، ص 78.

مما يكشف عن أهمية توظيف منهج النقد التاريخي في الدراسات التي اختصت بالنصوص لتناسبه مع وتيرة البحث في مدى مصداقيتها وردها إلى مصدرها الأصلي، ونسبة دعوى القداسة فيها، سواء في التلقي أو في التفسير، ولذلك اعتمد منهج الضبط والتحقيق في صحة النصوص أو بطلانها على جانبين هما:

👉 ضبط التوثيق.

👉 ضبط التفسير.

وهما المجالان اللذان يبرزان الجانب التطبيقي للطعن في موثوقية النصوص المقدسة، من خلال موقف أصحاب الردود من هذه النصوص في غرضين محوريين هما:

👉 الطعن في توثيق النصوص المقدسة.

👉 الطعن في تفسير النصوص المقدسة.

وكلاهما يخضعان لنفس المنهج الذي نعرض له بعد حين.

المطلب الثاني: منهج توثيق النصوص

يعتمد هذا المنهج على التدقيق في الوثائق والنصوص باعتبارها خبرا تاريخيا لا يثبت إلا إذا توفر فيها صحة التلقي عن المسيح، وصدق ما نقلته النصارى، فبيحث الفكر الإسلامي في هذا الجانب على سبيل الموازنة بينها وبين طرق تلقي المسلمين لنصوص القرآن والسنة، فنرى نفس المعايير التي استفادها من علم مصطلح الحديث موظفة للتدقيق في درجة رواية نصوصهم حسب تقسيم الخبر إلى متواتر وآحاد، فيسقط الباقلاني عند حديثه عن الإمامة في كتابه "التمهيد" أبوابا في معنى الخبر، وفي أقسام الأخبار، وفي إثبات التواتر واستحالة الكذب على أهله لقطعية دلالاته، وفي خبر الواحد ووهن دلالاته¹ ولتفحص صدق الخبر أو كذبه يقول الباقلاني: "إن أصل هذا الباب الذي بمعرفته يتوصل إلى علم الصواب منه هو الوقوف على جملة أقسام الأخبار، وما يوجب العلم منها اضطرارا وما يقتصر عن ذلك مما يعلم نظرا واستدلالا. ولا سبيل إلى العلم من هذه الأخبار، وما قد قطع الدليل على

¹ الباقلاني: التمهيد، ص 160-178.

بطلانه وكذب ناقله منها"¹. وهو يأخذ بما تواتر من الأخبار فيذكر في " التمهيد " عند مناقشته للطاعين في نبوة الأنبياء بالتشكيك في صحة ما يبلغونه عن الله تعالى²، وفي إثباته لصدق ما بلغه النبي محمد (ص) وصدق من أخبر عنه³، وفي جواب أهل الكتاب عن سؤالهم عن الدليل الذي يمنع إرسال نبي بعد محمد (ص) ، فيبين طرق تأكيد الأخبار المتواترة وصحة دلالتها⁴. وهو لا يأخذ بخبر الآحاد في مسائل الاعتقاد شأن المعتزلة، إلا على سبيل الاستئناس لتدعيم آرائه ببعض أقوال الصحابة أو التابعين⁵، ومن تطبيقاته في ذلك عدم احتجازه بحديث " إن الله تعالى ينزل إلى السماء الدنيا كل ليلة جمعة... " فيما يعتقد أهل السلف بأحاديث كثيرة في الصفات من خير الآحاد، دون الوقوف عندها لأن لهم من نصوص القرآن ما يدعمها⁶، وفي هذا ما يعده عن منهج السلف.

و يضيف بقوله " وسنقول في تفصيل الأخبار وذكر التواتر فيها وصفة أهله وما يجب كونهم عليه وحال أخبار الآحاد وما يستدل به على صحة الصحيح منها وبطلان الباطل والوقوف فيما عري من الدليل وغير ذلك من أحكام الأخبار"⁷.

فأما المتواتر فهو ما نقله الجماعة عن الجماعة، ويثبت صدق خبرهم لعدم تواطئهم على الكذب⁸، وهو أعلى مراتب النقل، إذ شرط الراوية فيه، علم الراوي بما ينقله علما ضروريا واقعا عن مشاهدة أو سماع.

وأما خبر الآحاد فهو ما يرويه قليل من الناس يمكن أن يتواطؤوا على الكذب، ويعتبره الباقلاني دليلا على حكم غير قطعي، ويشترط في ذلك قوة السند فيه لتوقف صحة الخبر أو خطئه، صدقا كان أم كذبا على حال المعبرين به، بقوله: " وصفة أهله وما يجب كونهم عليه وحال أخبار الآحاد،

¹ المصدر السابق، التمهيد، ص 433.

² المصدر نفسه، تحقيق: الأب رتشرد يوسف مكارتي اليسوعي، ص 129-130 نقلا عن الباقلاني وآراؤه الكلامية

³ المصدر نفسه، ص 161-162.

⁴ المصدر نفسه، ص 181.

⁵ الباقلاني: الإنصاف، ص 29 وغيرها.

⁶ الجويني: الشامل، ص 557-558.

⁷ المصدر السابق: التمهيد، ص 208.

⁸ ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج 18، ص 50.

وما يستدل به على صحة الصحيح منه وبطلان الباطل، فخير الواحد، بلا أسس علمية هو غير مقبول، فالنقل والإدعاء بدليل صحيح والسند القوي"، إشارة منه لصفات الرواة وما يشترط فيهم لقبول رواياتهم، بأن يكونوا عدول ثقات ضابطين لنقلهم.

إن تطبيق الباقلاني لهذه المعايير الحديثة قد أكدت نتائجها التحريف في نصوص الأناجيل، فيقرر أن "ما ينقص السند من الصحة تأتي الأحكام هشّة والألفاظ يدخلها الزيف والتحريف، وهذا فعلا ما حدث مع شريعة عيسى فالجماعة التي نقلت الأخبار لم تنقلها كما جاءت بل عراها الزيف والتحريف، والتفسير من قبل الرهبان، مما أدى إلى تغير المعنى"¹.

كان الإهتمام بهذا الغرض، البحث في محتوى النصوص المقدسة، وقد جاء موقف الباقلاني إشارات عامة غير مفصلة، بخلاف القاضي عبد الجبار وابن تيمية اللذان خصا حيزا كبيرا لنقد النصوص المقدسة، وتوسيع مجال تطبيق منهج النقد التاريخي على الكتاب المقدس.

ف نجد القاضي عبد الجبار يتفحص سند النصوص من خلال البحث في دقة وأمانة رواها فإذا بالأناجيل تخالف خبر التواتر الذي يفيد حكما قطعي الثبوت الجهل بهوية من تنسب لهم الأناجيل فعلى خلاف قول: "النصارى أن هؤلاء الأربعة أصحاب المسيح وتلاميذه، وهم لا يعلمون ولا يدرون من هم، ولا معهم في ذلك (الدعوى فقط) بل قد ذكر لوقا في إنجيله أنه ما رأى المسيح، فقال لوقا مخاطبا الذي عمل له إنجيله² - وهو آخر من عمل من الأربعة-: عرفت رغبتك في الخير والعلم والأدب فعملت هذا الإنجيل لمعرفتي ولأني كنت قريبا إلى الذين خدموا الكلمة ورأوها، فهو قبل كل شيء قد أفصح بأنه ما رأى الكلمة -يعنون بالكلمة المسيح- ثم ادعى أنه رأى من رأى المسيح، وليس هاهنا إلا دعوى بأنه رآهم، ولو كان ثقة لما علم بخبرة شيء، ومع هذا فقد ذكر أن إنجيله أولى من إنجيل غيره، فلو تأمل النصارى لعلموا أنهم ليسوا على شيء من هذه الأناجيل التي معهم علم مما يدعيه أربابها والواضعون لها..."³.

¹ المصدر السابق، ص 434.

² يقصد تاوفيلس (Théophile) (نقلا عن هامش: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص 418).

³ عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ج 1، ص 155-156.

وقد أوضح القاضي عبد الجبار من خلال هذه الفقرة الطريقة التي تأدت بها الأناجيل فنسبة الخبر للراوي الذي ينقله من حيث درجة صحته وقبوله جعلته يبحث في هوية الروايات فيقرر بأن النصارى "لا يدرون من هم"، وهذا إشارة منه إلى الجهل بمعرفة وصفهم، ومجهول العين ترد روايته لأنه يجوز أن لا يكون عدلاً، فلا تقبل روايته حتى يتبين حاله وتعرف دقته وأمانته¹، ليتضمن من ذلك مبدءاً للطعن في العقائد التي لم تنقل في نظره بالتواتر و"به تعلم بطلان دعاوي النصارى في ادعائهم قيام المسيح من قبره، وأنه عليه السلام أقام معهم بعد قيامه من قبره أربعين يوماً ثم صعد إلى السماء وهم يرونه"². وبالمقابل نجد موقف ابن تيمية مماثلاً لهذا الموقف وإن اختلف في حيثيات هذا الموضوع إذ بناها على مسألتين:

1- نفي العصمة عن رواية الأناجيل:

إذ تختص بالأنبياء دون سواهم، وهذا تأسيساً على دعوى النصارى³، مثبتاً بذلك جواز الخطأ عليهم، ومؤكداً زيادة على ذلك الطعن في هوية هؤلاء الرواة فهم ليسوا حواريو المسيح عليه السلام، بل أشخاص آخرون، حين يلمح للفارق الزمني بين المسيح ورواة الأناجيل⁴.
فيؤسس على ذلك القدر في عدالة رواية الأناجيل لعدم العلم بحالهم، وإذا كانت هذه الروايات تخرج عن صفة الخبر المتواتر فإنها لا محالة بعيدة عن خبر الآحاد، إذ شرط قبول حججته في التبليغ عقيدة وشريعة - وإن كان في نفسه لا يفيد إلا الظن - اقترانه بدلائل توجب العلم بتصديق هذا الخبر، وأصبح في حكم القطعي عند الجمهور⁵ ممثلاً لمذهب السلف، وبذلك فهو ينقسم بهذا الاعتبار إلى مقبول وهو ما ترجح صدق ناقله، وإلى مردود وهو الذي لم يترجح صدق المخبر به، ولكي يفيد خبر الآحاد العلم قيد بعدد من الشروط، من بينها، تلقي الأمة له بالقبول لأن ذلك يدل على صدقه

¹ عنتر نور الدين: منهج النقد في علوم الحديث، ط3 (دمشق: دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، 1401 هـ 1987م) ص 90.

² عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ج1 ص125.

³ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج2، ص 356-357، وانظر baron gabrielle: introduction au style orole de l'evengile d'apre les travaux demarcellejausse (France imprimerie des presses universitaire de France 1902) p.07.

⁴ المصدر نفسه، ج2 ص 14.

⁵ ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج18، ص 40-41، وانظر كذلك ص 70.

لأنه إجماع منهم على أنه صدق مقبول، وأن يكون خبر عدل معروف بالصدق والضبط والحفظ¹. وهذا لا يجتمع للنصارى مما يخرج رواياتهم عن هذا الوصف.

2- نوع رواية الأناجيل:

موقف أصحاب الردود متفقا للطعن في نوع رواية الأناجيل، فانتفاء شرط السماع عن المسيح-عليه السلام- يطعن في هذه النسبة كما يجعل الخبر أقرب للطعن والإدعاء فالقاضي عبد الجبار يحتج في ذلك بما ذكره لوقا في إنجيله من أنه "ما رأى المسيح، فقال لوقا مخاطبا الذي عمل له إنجيله، وهو آخر من عمل من الأربعة، عرفت رغبتك في الخبر والعلم والأدب، فعملت هذا الإنجيل لمعرفتي ولأني كنت قريبا للذين خدموا الكلمة (أي المسيح) ورأوها، فهو قبل كل شيء قد أفصح بأنه ما رأى الكلمة..."².

فالعلمية التي أدت لوضع الأناجيل واضحة للعيان من خلال الفارق الزمني بين المسيح والأربعة من الرواة يوحنا ومتي ثم مرقس ولوقا، وعلى هذا الأمر يسير ابن تيمية في التأكيد على أن شرط قبول الخبر أن نعلم أن راويه أداه كما سمعه والإنجيل "لم يكتبه المسيح عليه السلام ولا أملاه على من كتبه، وإنما أملاه بعد رفع المسيح متى ويوحنا، وكانا قد صحبا المسيح، ومرقس ولوقا وهما لم يريا المسيح عليه السلام"³.

هذا يؤكد أن الأناجيل كتبت بعد وفاته، ولم تكتب سمعا عنه، ولا أملاها عليهم، وهذا يعني أن تدوين النصارى لها كان بالإعتماد على ما حفظوه في ذاكرتهم⁴، وهذا يوقعهم في الغلط والتبديل لطول العهد من رفع المسيح إلى وقت كتابته، "فهذه الأناجيل التي بأيدي النصارى من هذا الجنس

¹ الفريوائي عبد الرحمان بن عبد الجبار: ابن تيمية وجهوده في الحديث وعلومه، ط1 (الرياض: دار العاصمة 1416هـ 1988م) ص304.

² فقرة سابقة.

³ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج2، ص356.

⁴ في تلقي التلاميذ لتعاليم المسيح شفويا أنظر: baron gabrielle: introduction au style orole de l'evengile d'apre les travaux de marcellejausse (France imprimerie des presses universitaire de France 1902) p.07.

فيها شيء كثير من أقوال المسيح وأفعاله ومعجزاته، وفيها ما هو غلط عليه بلا شك، والذي كتبها في الأول إذا لم يكن يتهم بتعمد الكذب، فإن الواحد والإثنين والثلاثة والأربعة لا يمتنع وقوع الغلط والنسيان منهم.

لا سيما ما سمعه الإنسان ورآه، ثم حدث به بعد سنين كثيرة، فإن الغلط في مثل هذا كثير، ولم يكن هناك أمة معصومة يكون تلقيها لها بالقبول والتصديق موجبا للعلم بها، لئلا تجتمع الأمة المعصومة على الخطأ، والحواريون كلهم إثنا عشر رجلا¹.

ومما يدعم هذا الحكم عند القاضي عبد الجبار أن تعدد الأناجيل ليس إلا مظهرا من مظاهر التبديل، ودليل على ضعف الرواية وانعدام الضبط حين يقرر أن "إنجيل منها عمله يوحنا، وإنجيل منها عمله متى ثم جاء بعدها مرقش فما رضى بإنجيلهما، ثم جاء بعدهم لوقا فما رضى بتلك الأناجيل فعمل إنجيل آخر، وكان عند كل واحد من هؤلاء أن صاحبه الذي تقدم وعمل إنجيلا أنه ضبط أشياء وأخل بأشياء، وغيره أعرف وأضبط"، ولو كان من قبله قد ضبط وأصاب لما احتاج أن يعمل هو إنجيلا آخر غير إنجيل صاحبه...².

إن عبد الجبار يجعل من نوع رواية الأناجيل مدخلا نقديا للطعن في مصداقية نصوصها، وهو يعدد جملة من الدلائل - من خلال هذه الفقرة - تثبت صدق هذا الوصف وموضوعيته، وذلك من خلال النقاط التالية:

- ⊖ تعدد الأناجيل اعتبره مظهرا للتحريف.
- ⊖ عدم ثقة أصحاب الأناجيل ببعضهم البعض لقلّة الدقة والضبط فيما كتبوه.
- ⊖ هذه الأناجيل لم تكتب بالسماع عن المسيح.

إن هذه النتائج التي استخلصها القاضي عبد الجبار من تدقيقه في درجة الرواية عند النصارى سندا ومتنا، استوقفت قناعته في الاستنتاج أن "وضع الأناجيل ليس سوى عمل بشري قام به فريق

¹ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج2، ص 14.

² القاضي عبد الجبار: تثبت دلائل النبوة، ص 154-155.

من النصرى والمولين للروم، دون موافقة الأوفياء منهم للإنجيل الصحيح... كما أدى إلى فوات الإنجيل الأصل وتعدد الكتب التي عوضته". و هو يكشف عن تطبيقه للمنهج الإستقرائي (التجريبي) الذي ينتقل فيه من الجزئيات إلى قضية كلية.

ويبدو أن ابن تيمية يتفق مع القاضي عبد الجبار في هذه النتائج التي تطعن في رواية الأناجيل وإن كان اختياره لحجج أخرى يدلل من خلالها عن قلة اعتناء هؤلاء بضوابط النقل احترازاً من الخطأ أو النسيان أو تعمد الكذب، إلى جانب عدم الوثوق بالسند الذي تصحح به الأخبار، فقد جاء عن هؤلاء أنهم ذكروا بعض ما قاله المسيح، وبعض أخباره، ولم يستوعبوا ذكر أقواله وأفعاله¹، مما يثبت أن الرواة لم تتوفر فيهم اليقظة والفهم أثناء تحملهم للرواية، وهذا يخل بضبطهم.

ويختار ابن تيمية من الشواهد ما يؤكد وقوع الخطأ في خبر الكتب الإنجيلية فيمثل لنا بقضية الصلب وما وقع فيها من اشتباه، "وقد قام الدليل على أن المصلوب لم يكن هو المسيح عليه السلام (بل شبهه) ، وهم ظنوا أنه المسيح، والحواريون لم ير أحد منهم المسيح مصلوباً، بل أخبرهم به بعض من شهد ذلك من اليهود، فبعض الناس يقولون إن أولئك تعمدوا الكذب، وأكثر الناس يقول اشتبه عليهم...، فإذا جاز أن يغلطوا في هذا، ولم يكونوا معصومين في نقله، جاز أن يغلطوا في بعض ما ينقلونه عنه².

إن حصيلة ما قدمه ابن تيمية من قرائن موضوعية يمكن بها الوضع والكذب ووقوع الخطأ في رواية كتب النصرى، وقد حصر معظمها في:

⌘ عدم التقاء الرواة بالمسيح.

⌘ عدم توفر الشروط التي يقبل بها خبر الآحاد وتفرد متى في الرواة بالنص الذي استدلوا به على التثليث³، وهذا في السند.

⌘ أما المتن فيستدل على الوضع باختلاف الأناجيل في الروايات، والتناقض، والإضطراب.

¹ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج2، ص 356.

² المصدر نفسه، ج3، ص 166.

³ المصدر نفسه، ج3، ص 166.

وغاية ما تحققه دراسة بن تيمية لأخبار النصارى، أنه ليس معهم نقل متواتر عن المسيح بألفاظ هذه الأناجيل، ولا نقل متواتر ولا آحاد¹، وغاية ما توصف به نصوصهم أنها تفيد الظن سواء في أصول الدين أو فروعها، ومثل هذه الأخبار لا تفيد علما يقينيا لأنه لا يحتز فيها من وقوع الغلط والكذب، وهذه السمة التي ألصقت بالأناجيل أثبتت على لسان المؤرخ " سلسوس " في قوله: " إن النصارى بدلوا أناجيلهم ثلاث مرات أو أربع مرات أو أزيد من هذا تبديلا، كأن مضامينها أيضا بدلت، ويعلل سلسوس سبب ذلك في كتبه بأن الكذب والخداع كانا بمنزلة المستحبات الدينية وقتئذ " ².

ويؤسس ابن تيمية موقفه من نصوص النصارى من خلال طرق تلقي المسلمين لأخبار دينهم، موظفا منهج المقارنة فيقول: " لا يوجد فيهم (النصارى) الإسناد الذي للمسلمين، ولا لهم كلام في نقلة العلم وتعديلهم وجرحهم، ومعرفة أحوال نقلة العلم ما للمسلمين ولا قام دليل سمعي ولا عقلي على أنهم لا يجتمعون على خطأ... ولم يكن لهم عندهم من العلم بالتمييز بين الصدق والكذب ما عند المسلمين".

و نوع هذه الرواية للأناجيل أكدتها الدراسات الغربية في تصنيف الأناجيل كقصص دينية مع وجود الاختلافات بينها ونوع المادة التي تحتويها، مما أدى إلى صعوبة هائلة في التحليل التاريخي وأحال الكشف عن مهمة السيد المسيح ولو فقط - للسنوات الثلاثة بالرغم من أنها اهتمت بنقل حياته ³.

إن النتائج التي توصل إليها أصحاب الردود تكشف عن دقة تطبيقاتهم للمنهج التاريخي النقدي، لمعرفة النصوص الصحيحة من المكذوبة، وإدراج نوع رواية الأناجيل، وقد استفادوا هذه الآليات التحليلية عن طريق توظيفهم لعلم مصطلح الحديث، وتطبيق آليات المنهج الإستقرائي، مما يجزم بتداخل الدراسات التاريخية النقدية بجملة من المعارف أثناء الحوار الديني، فكانت المواقف

¹ المصدر السابق، ج 1، ص 360.

² محمد الطهطاوي: الميزان في مقارنة الأديان، ص 107.

³ لوقا تيموثي جونسون: المسيح الحقيقي، ترجمة: محمد الواكد، ط2 (دمشق: دار الأوائل للنشر والتوزيع 2008) ص 169.

موضوعية، ومبتكرة للحجج المدلى بها، بحيث جاءت متناسبة مع مناهج النقد الحديثة.

تداخل علم الفيلولوجيا الحديث بعلم التاريخ، وأنه وظفت آلياته من خلال مناهج النقد التاريخي، الذي اهتم بدراسة النصوص الكتابية على وجه الخصوص، خاصة في دراسة معايير النصوص المقدسة وتفحص موثوقيتها، لكن نتائج هذا المنهج نسبية لأنها تتعلق بطبيعة نصوص بشرية خرجت عن صفة المقدس لاختلاط كلام البشر بها.

أن بعض آليات هذا المنهج وظفت في المنهج التاريخي النقدي عند المسلمين، عند التدقيق في موثوقية النصوص الكتابية، وأقرب مثال للمقارنة بين الدراسات الإسلامية لتطبيق هذا المنهج، مسألة النسخ في النصوص الكتابية اليهودية منها والمسيحية، وكيف أقام الفكر الإسلامي وجه المقارنة والمقابلة بين نصوص النسخ المختلفة، وبين نصوص النسخ الواحدة للتدليل على التدليس والتبديل الذي أصابها بتتبع مواضع الاختلاف والتناقض والزيادة في الروايات وحذفها في مواضع أخرى، ، على أن الفكر الغربي طور في آليات هذا العلم بما يتناسب مع نصوصهم لإخراج نسخة تكون أقرب إلى الأصل ترسيخا لدعوى القداسة تحت مسمى علم الفيلولوجيا. ونحن نرى وجه الاختلاف بين المنهج الإسلامي الذي قاده لبناء نتائج سلبية إزاء النصوص الكتابية بما يثبت التحريف والوضع، فيما خلص المنهج الغربي إلى نتائج إيجابية تخدم دعوى قداسة نصوصهم، وهي الوصول إلى نسخة للإنجيل تكون أقرب للأصل من خلال مقابلة النسخ. ولكن هذه الدعوى لا تلبث أن تتلاشى لضياح الأصل وعدم ثبوت صدق الخبر. فضلا عن محاولة الفكر الغربي إعطاء وجه تفسيري للنصوص الكتابية يكون أقرب للصحة وأكثر ملائمة للسياق العام لتجنب التناقضات والاختلافات التي ظهر عليها الكتاب المقدس، إلا أن ذلك لا يخلو من محاذير الإبتعاد عن معنى النصوص الأصلية، وهذا لا يمنع من أعمال العقل وإعطاء وجه تفسيري لا يقابل المعنى الأصلي للنص كما أراده الله تعالى باعتباره وحيا.

تداخل علم التاريخ بعلم الفيلولوجيا بمجهود غربية تتناسب مع طبيعة دينهم، مما يكشف عن قابلية منهج النقد التاريخي للإثراء من خلال تطوير آلياته الفكرية. فالمناهج إذا قابلة للتطوير كما أن الإجتهد قابلا لاكتشاف مناهج جديدة تخدم الدراسات المقارنة للأديان، وقد توصل الفكر الغربي

للبعض منها- وإن كانت نتائجها نسبية مما يتطلب الإطلاع عليها والإستفادة منها بما يتناسب وطبيعة دين الإسلام، وهذا عن طريق تكاثف جملة من المعارف وتداخلها لتصبح ضرورة العصر من أجل الوصول إلى أنساق فكرية مبتكرة تخدم الإسلام وتذود عن حماه في مجال الحوار الديني.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثالث: علم التفسير.

سعى الفكر الإسلامي من خلال الأصل المرجعي للوحي، أن يضع ضوابط التعامل مع نصوص الوحي، فكانت التجربة قد قادتته لتطبيقها على نصوص الكتاب المقدس لتفحص درجة موثوقيتها، وهذه العملية قامت على تطبيق معايير إسلامية استفادها الفكر الإسلامي من خلال تعامله مع نصوص القرآن، خاصة أن الآيات في مواضيع مختلفة تطعن في أخبار الإنجيل وفي نقله خبرها، وهو ما يقابل عند المحدثين بنقد الرواية التي تختص بفحص جانبين هما: عدم أمانة الرواة ممن تلقوا النصوص ومعانيها عن المسيح للطعن في هويتهم وعدالتهم، وعدم ضبطهم لما تلقوه وفهموه عن المسيح، ولذلك فتفحص تفسير النصارى لنصوصهم يخضع لنفس المنهج في توثيق النصوص كون التفسير يؤخذ بالرواية عن المعصوم، وقد رأينا في الفصل السابق تأويل النصارى لنصوصهم بمجرد الرأي، وابتعادهم عن تعاليم المسيح عليه السلام فكان الحكم على طبيعة التفسير عند النصارى يستوجب إخضاعه لضوابط التفسير، وهذا الجانب كشف عن التمايز في المنهج بين عبد الجبار وابن تيمية من حيث التفاضل بين النقل والعقل، فاقتضت طبيعة هذه المعالجة تقسيم المبحث إلى محورين هما: ضوابط التفسير وأنواع التفسير:

المطلب الأول: ضوابط التفسير

أ- نقد العدالة: وهي تطعن في نزاهة الرواة، بما يضع مروياتهم موضع الرفض، ومن بين النصوص، قوله تعالى: ﴿فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ﴾، وقوله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَأَشْرَوْا بِهَيْمَنَ أَقْلِيلٍ أَفْبَسَ مَا يَشْتَرُونَ﴾ [آل عمران: آية 187].

ب- نقد الضبط: وهي تطعن في ضبط الراوي لانعدام حفظه لما يرويه وقد نعت أهل الكتاب بهذا الوصف مع المغايرة في الألفاظ المستعملة في ذم الرواة لطباعهم الخلقية التي تقدر في أمانتهم كالكذب، والإخفاء، وكتمان الحق، وتحريف الكلم عن مواضعه، ولي الألسن، ومن ذلك:

• الكذب: كما يتضح في قوله تعالى: ﴿قُلْ فَاتَّوَابَ التَّوْرَةِ فَاتَّلَوْهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ٩٣ فَمَنْ أَقْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ٩٤﴾ [آل عمران: 93-94]، ويقول أيضا: ﴿وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ٧٨﴾ [آل عمران: 78].

• الإخفاء: يقول الله تعالى: ﴿تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا﴾ [الأنعام: 91] ويقول أيضا: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ﴾ [المائدة: 15].

• كتمان الحق: كما يتضح من قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ ءَاتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ١٤٦﴾ [البقرة: 146]، ويقول أيضا: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَأَشْرَوْا بِهِ تَمَنِّئًا أَقْلِيلٍ أَفْبَسَ مَا يَشْتَرُونَ﴾ [آل عمران: 187].

• التحريف: وهو إجراء بشري لتغيير مضمون الكتاب، يقول الله تعالى: ﴿يَحْرِفُونَ﴾ [المائدة: 30].

• لي الألسنة بالكتاب: كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكُمْ لَهَمَلٌ فَرِيقًا يَلُونُ أَلْسِنَتَهُمُ الْكِتَابَ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ٧٨﴾ [آل عمران: 78].

وهذا الجانب يبحث في موثوقية النصوص ونسبتها لأصحابها.

-المطلب الثاني: أنواع التفسير.

يهتم هذا الجانب بطبيعة الأدوات التحليلية التي تبني عليها عملية النقد، فما كان صحيحا فهو ينسب إلى الله، وما كان مكذوبا فهو ما ينسب إلى الله زورا، وادعى أنه وحي منه¹. وهذه المعرفة يسندها عبد الجبار إلى العقل، وعلى هذا الأساس يقدم العقل على النقل، لتوقف هذا الأخير على الأول في الإثبات والتفسير²، ومبررات عبد الجبار في هذا الإمتياز الذي منحه للعقل، تكمن في كون صيغة الخبر لا تضمن الحكم بالصحة أو البطلان على الخبر، ولن يتحقق من ذلك ما لم يحيط علما بحال المخبر، (فلن تعرف أن القرآن أو الإنجيل حق أو باطل ما لم نفس أن منزله حكيم³، وتنتج عن هذا التقديم تفرقة بين الخطاب المحكم والخطاب المتشابه، والتمييز بين كل واحد منهما، فالخطاب المحكم له القوة في الإمداد بالمعنى المنطقي والمقبول لكامل النص والمتشابه لاستمداد حججته من قرائن من المحكم حسب أصول عبد الجبار الإعتزالية، على أن التأويل يصبح البديل إذا كان هناك تعارض بين المحكم والمتشابه⁴. وبالتالي يلجأ التفسير إلى المعنى المجازي حينما تكون الحقيقة معارضة لمبادئ الأصول الخمسة⁵.

وعلى هذه الضوابط التي تقتضي إماما بالإجراءات المنهجية المقبولة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي، والذي يخضعها للأصول الخمسة، فهو لا يرى بأسا في تأويل المتشابه من نصوص النصارى، كلما عرض تناقض بين المحكم والمتشابه، إذا أخضع لمبادئ الأصول الخمسة، وهو يلجأ في هذا الحال إلى المعنى المجازي، وعلى هذا الأساس فالتسليم والإيمان بالكتاب المقدس لا يتم إلا بعد التأكد من مصدرها الإلهي⁶.

¹ القاضي عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ج1، ص 150-155.

² المصدر نفسه، ج1، ص94.

³ المصدر السابق، تثبيت دلائل النبوة، ص150-155.

⁴ المصدر نفسه، عبد الحكيم فرحات: منهج القاضي عبد الجبار في الرد على النصارى، ص81-82.

⁵ الجويني: الشامل، ص557-558.

⁶ المصدر السابق، منهج القاضي عبد الجبار في الرد على النصارى، ص80.

وتقديم العقل في التفسير هو ما ميز مبادئ القاضي الاعتزالية في علم التفسير، على عكس ابن تيمية في حجية العقل وتأويل المتشابه، إذ يتخذ من الرواية معياراً للإستدلال المحقق في معرفة حال التفسير بالمأثور، فالنص المنقول إذا خالف النقل الصحيح والعقل الصريح واصطدم مع كافة أصول الدين عقيدة وشريعة، فهو كذب وتحريف ووضع ممن نقل الخبر، كتفسير النصارى لمعاني كلام الله، فسروه بما يخالف معناه الظاهر، وينكره العقل والشرع¹.

فالتفسير بالمأثور عند ابن تيمية يعرف بطريق الرواية، وتفسير النصارى لم يدون وظل محتفظاً بطابع الرواية الشفوية وانعدام أساليب البحث العلمي لديهم، فإن طريقتهم في الجرح والتعديل والتحري فيمن أخذوه عنه كل ذلك قد انعدم فيهم²، لذلك وقع الاختلاف والتناقض لضعف الأسانيد وانقطاعها وسوء فهم الأقوال وتحريف الكلم عن مواضعه، وذلك أدى إلى دخول الوضع في تفسير نصوص الكتب السابقة.

على أن ابن تيمية لا يرى بأساً في الإستدلال بالعقل في تحليلاته النقدية لمصادر النصارى، ومن ذلك ما وجدته عندهم من تفسير مناقض لبعضه البعض ومتناقض مع نصوصهم أو مخالف لها، وهو مما يعرف بطلانه بصريح العقل، إذ المفترض أن ما تخبر به الأنبياء عن الله وملائكته وكتبه ورسله وغيرها، لا يجوز أن يناقض بعضه بعضاً، وإذا كان كذلك مما ينقلونه عن الأنبياء فلا تتم لهم الحجة به إلا إن علم إسنادهم ومنتنه يعلم أنه منقول عنهم نقلاً صحيحاً، ويعلم أنهم أرادوا ذلك المعنى، وليس مع النصارى حجة تثبت ذلك.

وعلى هذا الاعتبار يضع ابن تيمية في صياغته لمنهج التفسير ضابطين للإلتزام. بمعنى النص وهما: الإتجاه النقلية، والإتجاه العقلي. وقد أشار لذلك في إعطائه خلاصة لعلم التفسير فقال:

" والخلاصة أن التفسير علم، والعلم إما نقل مصدق عن معصوم (وهذا هو الجانب النقلية، أو جانب الرواية) ، وإما قول عليه دليل معلوم (وهذا هو الجانب العقلي أو جانب الدراية)³، فهذان الإتجاهان لا يخلو منهما أي تفسير" ملمحا بذلك أن المنهج ذاته يطبق مع سائر النصوص المقدسة،

¹ ابن تيمية: الجواب الصحيح (ب) ج3، ص198.

² أنظر في هذا الموضوع: المبحث السابق.

³ ابن تيمية: مقدمة في أصول التفسير، ص7.

ليكشف من خلال مضامين النصوص عن ظوابط منهج التفسير في مجال الدراسات الدينية. وعلى هذا يمكننا ملاحظة وتيرة الاختلاف بين أصحاب الردود، وإن اتفقوا في الشكل العام لمنهج المعالجة النصية، فكان الاختلاف في المذهب يبرز بشكل واضح، ليفرز تنوعا في طبيعة المعالجة، وفوارق مذهبية واضحة في الموقف الاعتزالي والسني، مما يضع بين أيدينا تنوعا في طبيعة معالجة القضايا الحوارية، والسعي لوضع حلول لها، وإن كان التمايز بين موقف القاضي عبد الجبار وابن تيمية واضح في القرب والبعد عن الأصول المرجعية، خاصة القرآن الكريم الذي يبقى التعامل معه بالتفسير علما موقوفا يؤخذ بالرواية، ولا مجال لإعمال الرأي فيه لمخاير الخروج عن منطوق النصوص.

فالتفسير الإسلامي، أفرز معايير استنبط من خلالها منهج النقد للنصوص الكتابية من خلال تجربته مع نصوص القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، وليس في ذلك نقصا على اعتبار أن مفهوم الوحي عند النصارى يختلف عنه عند المسلمين، لأن دعواهم قداسة نصوصهم سببا كافيا لتطبيق معايير إسلامية تختص بنصوص وحيانية لموضوعيتها، وخاصية القرآن بصفة التواتر وصدق خبره، مما يرشحه لأن يكون معيارا تقاس عليه باقي النصوص، وهذا يضع بين أيدينا أصلا مشتركا لمنهج النقد النصي، كما يكشف عن دور منهج النقد التاريخي وتداخله مع جملة من المعارف.

وقد أسفر مجال البحث في هذه المسألة بمعايير إسلامية فساد تفسير النصارى، وبذلك يضع الفكر الإسلامي قواعد المنهج في دراسة نصوص الوحي، والتي يمكن أن تكون أصلا مشتركا في البحث التفسيري للأديان المقارنة. ومما يدعم هذه النتائج تأكيد البحث العلمي في موثوقية الكتب المقدسة على فساد تفسير النصارى لنصوصهم، لما شابها من طابع التناقض، والتضارب، والوضع، واستحداث ألفاظ لم ينطق بها المسيح.

وقد بات تحليل النقد التاريخي مقياسا نهائيا لحقيقة النصوص المقدسة. فاعتبر المفسرون كل عنصر من الكتاب المقدس لم تثبت صحته التاريخية عنصرا مغلوطا يجب التخلي عنه، استنادا إلى تحديد التاريخ كتقرير عن حوادث ثبت حصولها. وعلى هذا الأساس وضعت نصوص العهد القديم، وكذا العهد الجديد موضع الشك والظن بعد مقابلة نصوصها فيما بينها، ومع غيرها من مستندات العصر، وبسبب التناقضات التي تحتويها حول تسلسل الأحداث الزمني، وحول أماكن حصولها،

اعتبرها الباحثون مستندات يجب تجريدها من بقايا الخوارق والظواهر غير الطبيعية، فهي إذا ليست وحيًا¹.

وهكذا تعود جهود المفسرين للكتاب المقدس من خلال توظيف مناهج حديثة في تفحص مصداقية النصوص إلى نقطة السفر، ويبقى تقرير أصحاب الردود عن تفسير النصارى لنصوصهم لا يخرج عن وسمه بأنه تفسير بمجرد الرأي، وقد كشف هذا عن خطأ النصارى في فهم اللفظ والمعنى معاً، ومثاله ما استحدثوه من ألفاظ الأقانيم والجوهر والجسم واللاهوت والناسوت والتثليث، فهي ألفاظ لم ترد في أقوال المسيح ولا نطق بها الإنجيل، ولا قال بها نبي². فهذه نماذج من الموضوعات التي تكشف غلط النصارى وكذبهم وتحريفهم في تفسير النصوص،

فالتفسير الإسلامي قد أفرز معايير استنبط من خلالها منهج النقد لنصوص الطرف الآخر من خلال تجربته وتعامله مع نصوص القرآن الكريم، وليس في ذلك نقصاً أو عيباً كما يدعي البعض على اعتبار أن مفهوم الوحي عند النصارى يختلف عنه عند المسلمين³، لأن دعواهم القادسية في نصوصهم يكفي لكي يكون داعياً قويا لتطبيق نفس المعايير الإسلامية لموضوعيتها من ناحية، وللخاصية التي تميز بها القرآن الكريم من التواتر وصدق خبره، مما يرشحه لأن يكون معياراً يقاس عليه غيره من النصوص، ويتفحص من خلال آلياته التحليلية درجة موثوقية النصوص إن كان خبرها صدقاً أو كذباً، وهذا الحكم هو مستمد من كتاب الله الذي أصل لمبدأ الحوار، ومنه انطلق الفكر الإسلامي في بناء مناهج النقد الموضوعي التي تستند على معارف علمية دقيقة لبنائها على مفاهيم استقادها الفكر الإسلامي من أصول مرجعية، وهي التوحيد، والوحي، والنبوة، وهي أصول تمثل مقاصد مشتركة بين الأمم تستطيع أن تضع للحوار الديني أسسه، ومناهجه، وأهدافه، سعياً للوصول إلى الحقيقة الموضوعية.

وبذلك يضع الفكر الإسلامي قواعد المنهج في دراسة نصوص الوحي، والتي يمكن أن تكون أصلاً مشتركاً في البحث التفسيري للأديان المقارنة، ويجزم عن تداخل هذا العلم بعملية الحوار

¹ رولان مينيه وآخرون: طريقة التحليل البلاغي والتفسير، ص 19-20.

² ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج3، ص 198.

³ أنظر ذلك في الشرفي: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى.

الديني، وعلى وجه التدقيق في بناء عملية التحليل النقدي للنص الذي يدعى فيه القداسة، سواء من جهة موثوقيته أو تفسيره أو ترجمته، وهذه الجوانب نلمحها في المواقف الردية التي سنتناولها في الفصل القادم.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الرابع: خصائص التداخل المعرفي في

الحوار الديني الإسلامي المسيحي

المبحث الأول: استنباط معايير قياسية للتعامل

مع النصوص المقدسة

المبحث الثاني: النتائج الخاصة بالممارسة

الكلامية

المبحث الثالث: الأخطاء المنهجية

والعقائدية في الحوار الديني

لا شك أن الفكر الإسلامي بمذاهبه الأشعرية والإعتزالية والسنية، استطاع أن يستنبط مناهج نقدية من خلال تعامله مع النصوص الإسلامية قرآنا وسنة في مجال دراسة الأديان والرد عليها، إضافة للمعارف المكتسبة التي نمت وتطورت عن طريق الممارسة الفعلية للحوار الديني، وهذه الأسلحة لم تزدها الأيام إلا دقة ووضوحا خاصة أنها ترتبط بالعمل التطبيقي المباشر مع أصحاب الديانات، فلا يمارسها إلا من كان أهلا لها، مكتسبا لملكة الكلام والحجاج لبيان الحق ونصرتة. ويتضح لنا هذا الجانب من خلال النصوص الردية التي تكشف عن جملة من المعارف التي تداخلت مع علم الكلام أو علم الجدل كما يطلق عليه، وإذا تحدثنا عن المعارف فنحن نتحدث بالضرورة عن المناهج التي تؤسسها هذه الفنون، وتعتبر الدراسات النقدية مجالا ممتازا للتحليل، والملاحظة، والإستقراء، ومن خلالها تبرز أهم المناهج الموظفة، كما أن مواقف أصحاب الردود تكشف عن ملامح الإنتماء المذهبي إن في المواقف التي تمس الجانب العقائدي أو المصادر الدينية للنصارى التي تبحث في درجة موثوقية النصوص المقدسة. وهذه الملامح العامة لخصائص التداخل المعرفي للحوار الديني الإسلامي المسيحي ندرج تفاصيلها من خلال ما اخترناه من عناوين للمباحث التالية:

المبحث الأول: استنباط معايير قياسية للتعامل مع النصوص المقدسة.

المبحث الثاني: النتائج الخاصة بالممارسة الكلامية.

المبحث الثالث: الأخطاء المنهجية والعقائدية في الحوار الديني.

المبحث الأول: استنباط معايير قياسية للتعامل مع النصوص المقدسة.

إن خصائص النصوص الوحيانية التي تميزت بها المصادر الإسلامية قرآنا وسنة من أهم المعايير الذاتية التي بنى عليها أصحاب الردود مواقفهم النقدية إزاء النصوص الكتابية باعتبارها مشتركات يحتكم إليها في تفحص موثوقية النصوص التي يدعى أنها من الوحي باعتبار مصدريتها السماوية، وما يكون مصدره من السماء فهو يتفق ولا يتناقض. خاصة مع ما كشف عليه النص القرآني من الإخبار عن نصوص أهل الكتاب ونعتها بالتحريف. دون أن ننسى اطلاع المسلمين على الأناجيل المتداولة بين النصارى، مما كان له أبلغ الأثر من خلال المقارنة بين النص القرآني والأناجيل في تبني جملة من المواقف الاعتراضية، إذ أن الملاحظة قد أكدت للعيان على الفارق بين الكتابين، ولم تزد الأيام إلا اتساعا مع التنظير للخصوصية القرآنية¹، التي شكلت معيارا يقاس عليه مدى صحة الكتب السابقة، إضافة للمعرفة المباشرة لنصوص التوراة والإنجيل.

وبالرغم من اجتهاد المسلمين من خلال الردود في البحث عن مظاهر التحريف والتبديل في كتب النصارى المقدسة والتدليل عليه، إلا أن ما يمكن تسجيله عن ردود القرون الأربعة الأولى هو " غياب التتبع المنتظم لمواطن الطعن في هذه الكتب ومظاهر الاختلاف والتناقض التي قد تكون تحتوي عليها، وبعبارة فهي لا تجيب عن كل الأسئلة التي تطرحها الآيات القرآنية المتعلقة بهذه المشكلة، فكان دورها يقتصر على توفير الأسس التي سيقوم عليها نقد تلك الكتب دون تطبيق كاف، وسيتكفل القرن الخامس، الحادي عشر، والقرون الموالية بتوفير الآثار التي تستحق هذا العمل في كثير من الدقة، بحيث يكون الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم (ت، 1064/456)، وشفاء الغليل فيما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل للجويني (ت، 1085/478) راثنين للنقد الذي سيمارسه المفسرون والمؤرخون الغربيون في العصور الحديثة " ².

وهذا يضع بين أيدينا البعض من الفوارق بين القاضي عبد الجبار الذي لم يثبت نماذج من التحريف المنسوب إلى الأناجيل إذا ما استثنينا وجوه التأويل في الإحتجاج على عدم ألوهية المسيح بالنصوص الكتابية، سوى ما جاء في تثبيت النبوة فيما عاب على أصحاب الأناجيل ذكر نسب

¹ الشرفي عبد المجيد: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص 406.

² المصدر نفسه، ص 421-422.

يوسف النجار، مما يوحي بأنه أبو عيسى¹.

على حين نرى ابن تيمية الذي جاء بعد القرن الرابع - وبالذات في القرن السادس والسابع سنة (661هـ-728) - قد فصل في هذا الجانب وعرض الكثير من نماذج وجوه التحريف، فاستدل إلى جانب الطعن في رواية الأناجيل سندا بمظاهر التبديل، وكان من أهمها اختلاف الأناجيل، ووقوع الغلط، والكذب، والتناقض، والإضطراب بين نصوص الكتب².

وهذا يؤكد أن أصحاب الردود كانوا ينطلقون من الأسس التي أصل لها القرآن ليقيموا عليها نقد تلك الكتب، ومع الوقت وسعوا في البحث والتنقيب عن مواضع التحريف من خلال الدراسة المفصلة، وكان ذلك موقوفا على البحث في ثنايا النصوص وربطها بالجانب التطبيقي بحثا عن المبررات الموضوعية التي تؤكد صدق خبر القرآن، وهذه العملية كانت تستمد قوتها من العلوم والمعارف التي سخرت في البحث والتحليل، وكانت تطور في آليات ووسائل الحوار الديني، فجاءت الردود خاضعة للتتابع الزمني من حيث اكتساب الخبرة لصاحب الرد، وكذا موضوعية الطرح لقضايا الردود التي تمثلت في أهم الأغراض للإطاحة بالمنظومة اللاهوتية المسيحية، وقد كان ذلك مشفوعا بجملة من المناهج النقدية التي نتجت عن تداخل عدد من المعارف، كانت في حقيقة الأمر قد كونت في أصحاب الردود ملكة الحجاج المبني على الموضوعية العلمية، ودقة النتائج. وعلى هذا الأساس فلا غرابة أن نرى الردود تسير نحو التحسين شيئا فشيئا، وامتيازها عن بعضها البعض لخصوصيات صاحبها ومدى استيعابه للمعارف المكتسبة، واختلاف بعض جزئيات مواضيعها، كما أنها قد يشوبها مواقف ترجع أحيانا لمذهب صاحب الرد.

وفيما يلي سنرى كيف استطاع أصحاب الردود استثمار معارفهم الخاصة في استنباط مناهج نقدية في الحوار الديني، ومدى نجاحهم في تطبيقها على الدين المسيحي.

وهذه المناهج المتعددة بناها على معايير ذاتية إسلامية بحتة، كتوظيف علم أصول الفقه، وعلم الكلام، وعلم التاريخ، وعلم التفسير، وقد كان للمسالك العقلية للإستدلال القرآني أبلغ الأثر في تكوين الجانب العلمي للفكر من خلال طرق الملاحظة، والمقارنة والإستنتاج ملكة تميل إلى البحث

¹ عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ص 200، و199، و201.

² تعرض لهذه الوجوه عند ابن تيمية في (الفصل الرابع المبحث الأول).

العلمي المستمر، دون أن ننسى جهود المسلمين في استيعاب علوم متنوعة ومتداخلة مع بعضها البعض سواء المأصولة منها، أو حتى المنقولة كالفلسفة والمنطق، وهما العلمان اللذان قد شكلا خطرا على الثوابت الإسلامية فانزلق من المسلمين -كالفلاسفة- في مسلكيهما وأخذوا هناك بمنهجهما رغم مبايئتهما للعقائد، في حين هناك من هذب هذه العلوم واستفاد منها بالقدر الذي يسمح.

وقد نجح الفكر الإسلامي في تطبيق هذه المعايير على دين النصارى في باب الحوار الديني، فاتفقت المناهج النقدية في التطبيق مع اختلاف في الموضوع إذ كان مجال التطبيق مواضيع خاصة بدين النصارى، وكانت النتائج الموضوعية التي تعلقت بدين النصارى عقيدة وشريعة ومصدرا- من خلال الدراسة التحليلية النقدية- قد برهنت عن تداخل جملة من العلوم في عملية الحوار الديني، كما أكدت على صحة هذه المناهج ودقتها العلمية.

فالنصوص المقدسة باعتبارها أخبارا تبحث في تفاصيل الرواية لإثبات حجيتها، كان المنهج التاريخي النقدي أكثر ملائمة للتمثيل في عملية التحليل لتفحص درجة موثوقيتها من حيث الصحة أو الكذب، وقد أخذ هذا المنهج مجال التطبيق من جانبيين:

- فأما الجانب الأول: فقد اقتص بدراسة النصوص المقدسة دراسة وثائقية طبق عليها أكثر منهج علم مصطلح الحديث اهتم فيها بدراسة السند والمتن، وإن لم تحل المواقف الردية من بعض الاعتراضات العقلية، لتفحص محتوى الأناجيل الذي يمثل دراسة المتن.

- أما الجانب الثاني: فقد ركز على دراسة الأحداث التاريخية ولم تكن قد اعتمدت على العرض الإنشائي فقط، بل جاءت متبعة بالنقد والتحليل عن طريق الملاحظة والإستنباط والإستنتاج.

وسنأخذ في هذا الموضوع النوع الأول، كنموذج للإستنباط المنهجي باعتباره مثل الجانب التطبيقي للمواقف الردية، ونجد هذا الموضوع ممثلا عند ابن تيمية حين يعرض لدراسة محتوى الكتب، وهو على علم بتعرض كتب النصارى للتبديل، فهو يناقشهم على فرضية صحة نصوصهم ويخضعها للضوابط والمقاييس التي يثبت بها النقل عن الأنبياء، فيستفتح عليهم المسألة بما يستدل به من العقل، ويطالبهم بثلاث مقدمات بحيث لا يثبت ما لديهم من نصوص مما يخالف ما أخبر به محمد -صلى الله عليه وسلم- في العقائد والشرائع، إلا بثبوت هذه المقدمات فيقول: "فأهل الكتاب يطالبون فيما يعارضون به بثلاث مقدمات:

" أحدها: ثبوت ذلك عن الأنبياء عليهم السلام.

والثانية: صحة الترجمة إلى اللسان العربي.

والثالثة: تفسير ذلك الكلام ومعرفة معناه " ¹.

فهذه شروط لا بد لهم منها في كل ما يحتجون به من كلام الأنبياء، وإلا لم يثبت لهم ما

يدعون من تثليث وتجسيد وحلول.

وهو يشترك في ذلك مع القاضي عبد الجبار للطعن في الأناجيل سندا ومتنا وسرى ذلك من

خلال المطالب التالية:

- الطعن في توثيق النصوص المقدسة.

- الطعن في تفسير النصوص المقدسة.

- الطعن في ترجمة النصوص لمقدسة.

¹ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج1، ص 35 وج3 ص 264.

المطلب الأول: الطعن في توثيق النصوص المقدسة.

إن جهد أصحاب الردود من خلال البحث في تفاصيل تاريخ الرواية والتدقيق فيها كان يسعى لغاية هي التأكيد على خطأ تقدير النصارى في اعتبار الأناجيل كلام الله، والتأكيد من خلال تفحص أخبارها على أنها لا تخرج عن عمل الوضع البشري، قام به فريق من النصارى الموالين للروم دون موافقة الأوفياء منهم للإنجيل الصحيح، كما أدى إلى فوات الإنجيل الأصيل وتعدد الكتب التي عوضته¹ -على حد تعبير القاضي عبد الجبار- على أنه بات من المؤكد عند أصحاب الردود أن الأناجيل المتداولة بين النصارى ليس هو إنجيل عيسى -عليه السلام- كما أنهم لا يعتقدون أنها كلام الله فيقول في ذلك: "واعلم رحمك الله أن هذه الطوائف الثلاث من النصارى لا تعتقد أن الله أنزل على المسيح إنجيل ولا كتابا بوجه من الوجوه... وإنما معهم أربعة أناجيل لأربعة نفر..."²، وبالمقابل لا يرى ابن تيمية في دعوى النصارى أنهم تلقوا كلمتهم عن عيسى -عليه السلام- إذ لا يتحقق لهم ذلك لعدم توفرها على الشرط الذي يثبت به النقل عن المسيح، فهم يعترفون أن الإنجيل الذي بين أيديهم لم يكتبه المسيح ولم يملئه على تلامذته وحوارييه "وإنما كتبها هؤلاء الأربعة بعد أن رفع المسيح، فلم يذكروا فيها أنها كلام الله ولا أن المسيح بلغها عن الله بل نقلوا فيها أشياء من كلام المسيح وأشياء من أفعاله ومعجزاته"³.

فهي تحكي حياة المسيح ومعجزاته وهذا ليس من خصائص ما ينقله الأنبياء من كلام الله، وهم "ذكروا أنهم لم ينقلوا كل ما سمعوه منه ورأوه، فكانت من جنس ما يرويه أهل الحديث والسير والمغازي عن النبي -صلى الله عليه وسلم- من أقواله وأفعاله التي ليست قرآنا"⁴.

بل هي روايات تاريخية عن المسيح -عليه السلام- لذلك فهي لا تأخذ مقام الوحي

¹ القاضي عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ص 152-153.

² المصدر نفسه، ص 154 أو 152، يؤكد الأب عبد الأحد داود في كتابه الإنجيل والصليب أن النسخ المكتوبة باللسان اليوناني هي التي تحمل إسم (إنجيل) بصورة العنوان فقط، أما النسخ المكتوبة باللسان السرياني وهي المعتمدة أساسا لدى الطوائف النصرانية فقد وضع فيها على غلافها (كاروزونا) وتعني بالعربية موعظة محل كلمة (إنجيل) لأن هذه الكلمة لا يحق استعمالها لغير إنجيل المسيح نفسه.

³ المصدر نفسه، ص 154 أو 152.

⁴ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج2، ص 11.

بالقدر الذي تشبه السنة، وعلى هذه المقاربة بين نصوص الأناجيل ونصوص السنة، يخضع ابن تيمية هذه الكتب لدراسة نقدية صارمة طبق من خلالها نفس المعايير التي تثبت صحة الروايات عن النبي - صلى الله عليه وسلم-، فهل استطاع هذا المنهج أن يحكم على نصوص الأناجيل بموضوعية وعلمية دقيقة؟ هل ثبت لنصوص الأناجيل فرضية التساوي مع السنة من حيث تقبل أخبارها، والتدقيق في الصحيح فيها من الخطأ؟.

إن الجواب عن هذا السؤال يتوقف على تتبع مراحل النقد وخطواته سواء كان نقدا خارجيا (السند) أو نقدا داخليا (المتن) والوقوف على موقف أصحاب الردود من خلال تصريحاتهم، فنرى ابن تيمية يؤكد على كل من احتج بنقل عن نبي أن يكون له "هاتين المقدمتين الإسناد والمتن، فلا بد له من ثبوت اللفظ ولا بد له من ثبوت معنى اللفظ"¹.

فكانت جملة المآخذ التي أثارها كلا من القاضي عبد الجبار وابن تيمية والتي تفحصا بها السند من حيث دقة وعدالة الرواة، وكذا نسبة ضبطهم لمروياتهم، لكنها تختلف من حيث الشواهد الدالة على التحريف إذ أدرج ابن تيمية الكثير منها وفصل في البحث عن القرائن التي تقدر في نصوص النصراني، فيما اكتفى القاضي عبد الجبار بإشارات خفيفة وهذا لا يفسره إلا التابع الزماني الذي خضعت له الردود إذ كان أصحابها يبحثون عن الدلائل التي ترجح موقفهم من النصوص الكتابية، وتعطي لها مصداقية أكثر، فكان هذا العامل دافعا لتطور الردود في باب الأدلة، ويمكن أن نلاحظ ذلك من خلال النقاط التالية:

1- الجهل برواة الأناجيل:

إن أهم ما عرض له أصحاب الردود في الرد على توثيق سند الأناجيل دراسة شخصية ناقل النصوص الكتابية، أو ناقل الخبر (أي الراوي) كما تعارف على ذلك علماء "الحديث"، وذلك لتوقف ثبوت النقل من جهة الراوي، فالتزموا النظر إلى حال رواة الأناجيل وتناولوا بالبحث ما يتعلق بعدالتهم من حفظ وضبط وإتقان، وما يعترى ذلك من وهن أو نسيان أو اختلاط أو غيرها².

¹ المصدر السابق، الجواب الصحيح، ج3، ص 264.

² الخطيب محمد حجاج: الوجيز في علوم الحديث، ص 203.

وغاية ما انتهت إليه دراسة القاضي عبد الجبار لهذا الموضوع هو أن "النصارى لا يعلمون ولا يدرون من هم، ولا معهم في ذلك إلا الدعوى فقط"¹، وهو يلمح بذلك إلى ما يقال من أن رواة الأناجيل الأربعة يوحنا ومتى ومرقس ولوقا هم تلاميذ المسيح، إلى عدم ثبوت هذه النسبة للجهل بحالهم، والثابت أن كتابة أسفار الكتاب المقدس تمت على يد جماعة كبيرة من الكتاب، وقد قرر هذه الحقيقة علماء اللاهوت المسيحي ومنهم الأب خوام فيقول: "عدد كبير من الكتاب الذين بقيت أسماؤهم مجهولة قد أسهموا في تأليفه"² ومجهول الحال لا تقبل روايته، إذ يصعب التحري عن شخصية هؤلاء لمعرفة عدالتهم ودقتهم وضبطهم.

و لكي تأخذ هذه الكتب صفة القداسة قامت دعوى الإلهام في الكتاب المؤرخين على أن الله استخدم لغة البشر لكي يعلن كلمته³، لذلك يتصف الكتاب المقدس بكونه إلهي المضمون فيما كان دور الكتبة نقله بصياغتهم البشرية وفكرهم الشخصي الذي يتناسب مع البيئة الاجتماعية والثقافية بتوجيه من روح الله⁴. وبالرغم من مشاطرة الكتاب في التأليف إلا أن الكنيسة تؤكد "أن الكتاب المقدس في جملته وفي أصغر جزئياته يتمتع بهذا الإلهام"⁵.

فكانت دعوى إلهامية نصوص الأناجيل بمثابة القشة التي تعلق بها النصارى لإثبات صحة النصوص، ولم يكن من سبيل لتدعيم هذه الفكرة سوى القول بأن مؤلفي الأناجيل هم حواريون معصومون، فهم يزعمون أن الحواريين رسل الله مثل عيسى ابن مريم وموسى عليه السلام، وأهم معصومون، وأهم سلموا إليهم التوراة والإنجيل، وأن لهم معجزات⁶.

ولا يمنع منهج ابن تيمية من توظيف الدليل العقلي في اختيار درجة الصحة في رواية النصوص، إذ يطالب النصارى بالدليل على أنهم رسل الله وليس لهم على ذلك دليل، بل إنهم يقرون مع هذا

¹ القاضي عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ج1، ص 155.

² نقلا عن: الأب منير خوام H.HAAG: De la Parol De Dieu au Livre De LEcriture Sainte,MS.PP.138 141 في الفكر الإسلامي الحديث وفي المسيحية، ص99، .BARICQ.&.C.op.cit.pp.4-5

³ المرجع نفسه.

⁴ نقلا عن المصدر نفسه، ص101، 17، .BARICQ.&.C.op.cit.p21.et BENOIT.op.cit.in.IN.B.p.

⁵ نقلا عن المصدر نفسه، ص103، .BENOIT.op.cit.in.IN.B.p24.

⁶ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج1، ص 356.

بأنهم ليسوا بأنبياء، فإذا لم يكونوا أنبياء فمن ليس بنبي ليس بمعصوم من الخطأ¹، والنسيان، وبالتالي فإن كتاباتهم ليست معصومة ولا تكتسب صفة الموثوقية المطلقة، هذا على فرض أن يكونوا هؤلاء حوارى المسيح -عليه السلام-.

ولكى يقيم شواهد على ذلك يقلب الأمر من جوانب كثيرة، موظفا الأدوات التحليلية لعلم مصطلح الحديث الإسلامي، عله يكشف عن هوية رواة الأناجيل أو يجد شاهدا على دعوى النصارى فىرى أن:

- المحدث قد يقع منه الغلط حتى وإن كان عدلا، ولمعرفة ذلك لا بد من ظهور دلائل وقرائن تحتف بخبره تدل على صدقه، بأنه لم يكذب ولم يغلط وإن كان خبره لو تجرد عن تلك الدلائل أمكن كذبه أو غلظه، كما أن الخبر المجرد لا يجزم بكذبه إلا بدليل يدل على ذلك².

- أن نقل الواحد والإثنين بما توجب العادة اشتهاره وظهوره، ولم يظهر ونقلوه مستخفين لم ينقلوه على رؤوس الجمهور، على أنهم كذبوا فيه³، وكتب النصارى كانت عند رؤسائهم لا عند عامتهم وهي غير محفوظة في الصدور، وهذا يساعد على تواطؤ الجماعة القليلة على الكذب والتحريف⁴.

- أن هذه الأناجيل التي بأيدي النصارى من هذا الجنس فيها كثير من أقوال المسيح وأفعاله ومعجزاته، وفيها ما هو غلط عليه بلا شك، والذي كتبها في الأول إذا لم يكن ممن يتهم بتعمد الكذب، فإن الواحد والإثنين والثلاثة والأربعة لا يمتنع وقوع الغلط والنسيان منهم لا سيما ما سمع الإنسان ورآه ثم حدث به بعد سنين كثيرة، فإن الغلط في مثل هذا كثير⁵ ملمحا بذلك للفارق الزمني الذي كان يفصل بين المسيح وبين رواة الأناجيل، مما يسقط دعوى الإلهام والعصمة لعدم ثبوت نسبته للمسيح -عليه السلام-.

¹ المصدر السابق، الجواب الصحيح، ج1، ص 356-357.

² المصدر نفسه، ج2، ص 13.

³ المصدر نفسه، ج2، ص 14.

⁴ ابن قيم الجوزية: هداية الحيارى من اليهود والنصارى (على هامش كتاب الفارق بين المخلوق والخالق) ص 46.

⁵ المصدر السابق.

2- انقطاع سند الأناجيل:

يعترض القاضي عبد الجبار على ثبوت رواية الأناجيل لانقطاع سندها، ويستشهد على ذلك بانتفاء السماع عن المسيح لما " ذكر لوقا في إنجيله أنه ما رأى المسيح، فقال لوقا مخاطبا الذي عمل له إنجيله - وهو آخر من عمل من الأربعة - عرفت رغبتك في الخير والعلم والأدب فقلت هذا الإنجيل لمعرفتي، ولأني كنت قريبا إلى الذين خدموا الكلمة ورأوها، فهو قبل كل شيء قد أفصح بأنه ما رأى الكلمة - يعنون بالكلمة المسيح - ثم ادعى بأنه رأى من رأى المسيح، وليس هنا إلا دعوى بأنه رآهم، ولو كان ثقة لما علم بخبره شيء ومع هذا فقد ذكر أن إنجيله أولى من إنجيل غيره"¹

إن علة عبد الجبار في رفض رواية الأناجيل هو انتفاء السماع عن المسيح عليه السلام، فعدم رؤية لوقا للمسيح يثبت عدم الأخذ عنه مباشرة، كما يتخذ من ضياع الثقة بين الرواة برؤية لوقا أن إنجيله أولى من إنجيل غيره - دليل على عدم الوثوق بهم.

أما ابن تيمية فهو يتابع سند الأناجيل بدراسة مفصلة يشترط في ثبوت النقل التواتر الذي يفيد القطع، وبه يتم استبعاد وقوع الغلط والتحريف في نصوص الأناجيل، لكن هذا الشرط غير متوفر لرواية الأناجيل، ومما يجزم بوقوع الغلط والتحريف جملة من القرائن أهمها:

* أن الذين نقلوا عن المسيح تنتفي فيهم صفة التواتر فهم أربعة إثنان رأيا المسيح وإثنان لم يريا المسيح " ولم يكن هناك أمة معصومة يكون تلقيها لها بالقبول والتصديق موجبا للعلم بما لثلا تجتمع الأمة المعصومة على الخطأ، والحواريون كلهم اثنا عشر رجلا"²، وهذا يمكن معه التواطؤ على الكذب.

* أن التواتر يشترط فيه يقظة الراوي عند سماعه أو رؤيته لمن يأخذ عنه الخبر ونقله الأناجيل لم تتوفر فيهم اليقظة والفهم عند سماعهم لأقوال المسيح " وقد ذكر هؤلاء أنهم ذكروا بعض ما قاله المسيح وبعض أخباره وأنهم لم يستوعبوا ذكر أقواله وأفعاله "³.

* أن يكون راوي الخبر ضابطا لما يرويه " ويتناول ضبط الحفظ في الصدر كما يتناول الحفظ في

¹ عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ص 155.

² ابن تيمية: الجواب الصحيح (ب)، ج 2، ص 14.

³ المصدر نفسه، ج 2، ص 397.

الكتابة فالمراد أن يكون الراوي حافظاً إن حدث من حفظه، وحافظاً لكتابه من دخول التحريف أو التبديل أو النقص عليه إن حدث من كتابه¹، ونصوص النصارى لم تكن محفوظة لا في الصدور ولا في السطور.

فأما الحفظ في الصدور فإن رواة الأناجيل لا يتوفر فيهم هذا الشرط "إذ لا يحفظها إلا قليل لا يوثق بحفظهم"².

فعدم الضبط بالحفظ عند ابن تيمية يقع معه التبديل والتحريف " فلهذا كان أهل الكتاب بعد انقطاع النبوة عنهم يقع فيهم من تبديل الكتب إما تبديل أحكامها ومعانيها، وإما تبديل بعض ألفاظها ما لم يقوموا بتقومه "³.

و أما الضبط بالكتابة فأقوال المسيح لم تنقل ولم يكلف أحد بكتابتها، وإنما أملاها بعد رفع المسيح متى ويوحنا، وكانا قد صحبا المسيح، ومرقس ولوقا وهما لم يريا المسيح عليه السلام.⁴ فما تلقوه عن المسيح بالسمع والرؤية لم يكتبوه مباشرة بل تم ذلك بعد موت المسيح عليه السلام وهذا يقع معه الغلط والتغيير "لاسيما ما سمعه الإنسان ورآه، ثم حدث به بعد سنين كثيرة، فإن الغلط في مثل هذا كثير."⁵ وهذا الفاصل الزمني بين الأحداث وتدوينها كاف لنسيان كتب الأناجيل تفاصيل الأحداث، فكانت الرواية الشفوية هي التي نقلت على الخصوص كلمات وأخبار مفردة. وقد حاكى الإنجيليون الصلاة بين الأخبار والكلمات التي تلقوها عن التقليد المحيط بهم كل بطريقته وشخصيته الذاتية ومفاهيمه اللاهوتية الخاصة."⁶

و الملفت للإنتباه أن ابن تيمية عرض لدعوى النصارى تعدد نسخ الأناجيل لاختلاف الألسن التي كتبت بها واعتبروا ذلك كفيلاً بحفظ النصوص وتواترها، فرد عليهم هذه الحجة واعتبرها دليلاً

¹ المصدر السابق، الجواب الصحيح، ج3، ص 356.

² محمد الخطيب: الوجيز في علوم الحديث، ص 203.

³ المصدر السابق، ج2، ص ص 13-14.

⁴ المصدر نفسه، ج3، ص 356.

⁵ المصدر نفسه، ج2، ص 2، ص 14.

⁶ محمد السعدي: دراسة في الاناجيل الأربعة والتوراة، ط1 (قطر: دار الثقافة 1985م) ، ص 24 وموريس بوكاي: التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، ترجمة نخبة من العلماء، ط2 (بيروت: دار الكندي للطباعة والنشر والتوزيع، دت) ص 60.

على وقوع التغيير والتحريف لكون النسخ إنما كثرت عن الأربعة، لا أن الذين سمعوها من المسيح عليه السلام تكلموا باثنين وسبعين لسان، بل كانوا اثنا عشر من الحواريين¹ " وإذا كان كل واحد من الأربعة كتب إنجيله بلسانه علم أنه لم يكن هناك إنجيل واحد أصلي ترجع إليه الأناجيل كلها".² على أننا لم نعثر على دعوى تعدد النسخ عند عبد الجبار، وهذا يكشف عن تجاوب النصارى مع نوعية الحجج التي تعرض عليهم عند الحوار الديني، فكانوا يسعون لإيجاد مبررات تبطلها أو تجد لها حلا، وأن مواقف النصارى تتغير بتغير نوعية ما يطعن به في دينهم، كما أن مواقف الفكر الإسلامي تتجدد تماثيا مع نوع الأدلة المدلى بها من الطرف الآخر، وهذا يعطي دفعا لعملية الحوار كما يضفي عليها نوعا من التجديد.

إن عملية نقد السند عند ابن تيمية أسفرت عن نتيجة حتمية يقرر من خلالها أن النصارى ليس معهم "لا نقل متواتر عن المسيح بألفاظ هذه الأناجيل ولا نقل متواتر ولا آحاد، بأكثر ما هم عليه من الشرائع، ولا عند اليهود نقل متواتر بألفاظ التوراة ونبوات الأنبياء، كما عند المسلمين نقل متواتر بالقرآن".³

فابن تيمية في تحليلاته النقدية للكتب المقدسة ينهج طريقة المقارنة بين نصوصهم ونصوص المسلمين، وهي ميزة لطرق المسلمين في نقلهم للقرآن والسنة، إذ تلقوها عن الرسول -صلى الله عليه وسلم- بالتواتر، السبب الذي جعل ابن تيمية يقدم حجية القرآن على ما هم عليه في حكمه عليهم بالتحريف، لكونه ثابت اللفظ "فلا يجوز أن يحتج بما فيها من ألفاظ في معارضة ما علم ثبوته".⁴

و خلاصة ما ينبغي قوله أن نصوص النصارى التي يحتجون بها ظنية لا ترقى لمرتبة الخبر المتواتر التي تلزم حجيتها، والدين لا يبنى على مجرد الظن بل لا بد فيه من طرق اليقين.⁵ وهذا يدعم ما ذهب إليه ابن تيمية في اعتباره كتب النصارى بمثابة كتب التاريخ والمغازي التي تنقل الأخبار دون تحقق من صحتها أو تقويم أخطائها، وهذا دليل للقبح في أصول دينهم باعتبارها المصدر الأساس الذي

¹ المصدر السابق، الجواب الصحيح، ج2، ص 219.

² المصدر نفسه، ج1، ص 201.

³ المصدر نفسه، ج1، ص 360.

⁴ المصدر نفسه، ج1، ص 365.

⁵ المصدر نفسه، ج3، ص 265.

يستدلون به. وقد حدا بالبحث الموضوعي للنقد التاريخي الطعن في دعوى النصارى اتخاذ ما قاله المسيح وما فعله وما فكر به دافعا للإيمان، فيصرح صاحب البحث قائلا: "التأثير الأكثر دمارا لحلقة السيد المسيح الدراسية، ولكتب السيد المسيح التاريخية الأخيرة كان تخليد الفكرة التي تزعم بأن التاريخ - بطريقة ما - يقرر الإيمان، ولكي يكون الإيمان صحيحا، الروايات التاريخية التي أوصلت إلى هذا الإيمان يجب أن تكون قابلة للإثبات. لكن... هذا ليس حقيقيا، السبب الأول هو سبب واضح: إعادة البناء التاريخية - بطبيعتها - هشّة جدا، وبحاجة راسخة إلى التنقيح"¹.

إن منهج أصحاب الردود في النقد التحليلي لنصوص النصارى يتفق مع نتائج البحث الحديث في الطعن في الإيمان المسيحي، ويكشف عن أصل منهجي جديد في حقل الحوار الديني مع النصارى، إذ يجعل من نصوص القرآن مصدرا موثقا للكتب السماوية السابقة لما امتاز به من مقومات موضوعية في مجال الوحي. وهذا المعيار طبقه أصحاب الردود في تصفح درجة موثوقية النصوص المقدسة.

3- مظاهر التحريف في النصوص المقدسة (الطعن في متن الأنجيل) :

يعكس هذا الغرض دراسة محتوى الأنجيل أو متن النصوص، وهو ما يقابل النقد الداخلي لنصوص الأنجيل، وقد مثل هذا الغرض محورا أساسيا في المواقف الرديئة على نصوص الأنجيل، إلا أن القاضي عبد الجبار لم يعره اهتماما كبيرا بالرغم من أنه ذكر التحريف بمظهره دون أن يمثل له بنماذج، وهو يقول عن ذلك: " وإنما معهم أربعة أنجيل لأربعة نفر... وهم يتفقون في مواضع ويختلفون في مواضع وفي بعضها ما ليس في بعض... وفيها من المحال والباطل والسخف والكذب الظاهر والتناقض الديني شيء كثير"². دون أن يفصل في الشواهد الدالة على ذلك.

و قد كان هذا سببا في تمايز حجم المادة المفردة لهذا الغرض بينه وبين ابن تيمية، على أن القاضي عبد الجبار لم يكن يرى في ذلك داعيا لشيوعه بين الناس³.

و قد اعتبر كلا من القاضي عبد الجبار وابن تيمية البحث في ثنايا النصوص عملا يكشف عن درجة موثوقية النصوص، إذ المفترض في كلام الله أن يكون مترها عن الخطأ والتناقض والكذب

¹ لوقا تيموثي جونسون: المسيح الحقيقي، ص 209.

² عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ص 154-155.

³ المصدر نفسه.

والإضطراب، أما إذا خالف ذلك فهو من وضع الراوي وعدم ضبطه لما نقله أو كذبه فيه.

و يمكن أن نلاحظ هذه التطبيقات من خلال الشواهد التالية:

1- اختلاف الكتب:

يلمح القاضي عبد الجبار في اختلاف الأناجيل بعبارة: "و في بعضها ما ليس في بعض". ليقدر أنها ليست من جنس الوحي، إذ لم يقصد الله أن يقص حياة المسيح أربع مرات، وأن الله لم يختار هؤلاء الكتاب الأربعة على دعوى النصارى، بل كتب كل منهم إنجيله حسب بيئته وغايته¹.

فيما يوسع ابن تيمية في مساحة التمثيل لهذا النوع من التحريف في نصوص الكتب المقدسة - ففي الأناجيل الأربعة تفرد متى بنص عليه مدار المسيحية وبه يثبتون لاهوت المسيح وهو قوله: [عمدوا الناس باسم الأب والإبن وروح القدس]².

فكيف يختلف به عن الرواة الثلاثة.

- اختلاف نص أمانتهم عن الكتب وفي ذلك يقول ابن تيمية: " فليس في الكتب التي بين أيديهم ما يدل لا نصا ولا ظاهرا على الأمانة التي هي أصل دينهم، وما في ذلك من التثليث والإتحاد والحلول، ولا فيها ما يدل على أكثر شرائعهم، كالصلاة إلى المشرق واستحلال المحرمات من الخنزير والميتة ونحو ذلك"³.

- اختلاف توراة اليهود وتوراة النصارى، حتى في العشر الكلمات إذ أن السامرة ذكروا فيها من أمر استقبال الطور ما لا يوجد في نسخ اليهود والنصارى⁴ " وكذلك بين نسخ اليهود والنصارى اختلاف معروف ونسخ الإنجيل مختلفة ونسخ الزبور مختلفة اختلافا أكثر من ذلك"⁵.

- الاختلاف بين نسخ الزبور في البشارة بمحمد - صلى الله عليه وسلم - إذ يقول: " وقد رأيت أن في نسخ الزبور ما فيه تصريحاً بنبوة محمد -صلى الله عليه وسلم- باسمه ورأيت نسخة أخرى بالزبور، فلم أر ذلك فيها وحينئذ فلا يمتنع أن يكون في بعض النسخ من صفات النبي -صلى

¹ سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص75.

² ابن تيمية، الجواب الصحيح، ج1، ص 201.

³ المصدر السابق، الجواب الصحيح ج1، ص 360.

⁴ المصدر نفسه، ج2، ص 22.

⁵ المصدر نفسه.

الله عليه وسلم - ما ليس في أخرى" ¹، ويعتبر هذا من باب التحريف في اللفظ.

- كما يستدل ابن تيمية في إثباته هذا التحريف بافتراق النصارى إلى طوائف فكل طائفة تكفر الأخرى وتلعنها وتشهد عليها بأنها مكذبة ببعض ما في النبوات غير موجبة لطاعة بعض ما فيها حتى لقد اختلفوا في أصل دينهم، ونوع التوحيد، والرسالة، وكل منهم يزعم أنه على ما جاء به المسيح ². يستشهد عبد الجبار بما يروى في نصوصهم من الباطل، وذلك عادة القوم مع أنبيائهم، فالمسيح ليس أول من كذب عليه ³، فقد جاء في أناجيلهم وأخبارهم أنه لما طلب جاءته أمه مريم، ومعها أولادها يعقوب... فوقفوا حذاءه، فقال لها وهو على الخشبة: خذي أولادك وانصربي، فما الذي بعد هذا البيان أن مريم ولدت بعد المسيح من يوسف النجار هؤلاء الجماعة، وكانوا إخوة المسيح من يعقوب، فأى فضيحة تكون أبشع من هذا ⁴، فذلك من الباطل الذي يقال على الأنبياء.

و هذا النوع من التحريف اعتبره ابن تيمية من التزويد والتبديل لما جاء عن المسيح " فإذا وجد في كلام المسيح عليه السلام أنه قال: عمدوا الناس باسم الأب والإبن وروح القدس، ثم فسروا الإبن بصفة الله القديمة الأزلية، كان هذا كذبا بينا على المسيح حيث لم يكن في لفته أن لفظ الإبن يراد به صفة الله القديمة الأزلية " ⁵.

إن مسألة الاختلاف بين الأناجيل القانونية بدا عائقا كبيرا أمام البحث لإعادة بناء تاريخية تعطي نظرة واضحة عن المسيح الحقيقي ⁶، وهذا يعطي مصداقية لمواقف الفكر الإسلامي في الطعن في موثوقية النصوص الإنجيلية.

¹ المصدر السابق، ج2، ص 27.

² المصدر نفسه، ج1، ص 363.

³ عبد الجبار: تثبت دلائل النبوة، ص 114.

⁴ المصدر نفسه، ص 201.

⁵ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج3، ص 192.

⁶ لوقا تيموثي جونسون: المسيح الحقيقي، ص 217.

3- تناقض الكتب:

يعيب عبد الجبار تناقض أمر دين النصارى، فرواة "الأناجيل الأربعة قصدوا إلى ذكر نسب يوسف النجار وليس في ذلك نسب للمسيح، إذ كان مولودا من غير ذكر، وإنما يتصل نسبه إلى سليمان بن داود عليهما السلام من قبل أمه لا من قبل أحد من الرجال".¹

فكان في ذلك دعوى لأبوة يوسف النجار على عيسى، مما تدرع به اليهود للطعن في المسيح.² أما ابن تيمية فاحترار التمثيل للتناقض بالأمانة التي هي أصل اعتقادهم، فهي متناقضة مع الكتب ومتناقضة في حد ذاتها إذ تدل على التوحيد ثم تصرح بالتثليث وذكر الجوهر والأقانيم وإضافة الإبن لله وأنه مولود وهو قديم أزلي، فاعتبر ذلك قولاً مبتدعاً، وعقائد لم تنص عليها أقوال الأنبياء، وفيها كفر ظاهر وتناقض بين.³

كما يوجد بين نسخ التوراة والإنجيل والزبور والنبوات تناقض، واختلاف.⁴ وفي هذا السياق أجرى فورفوروس إحصاء شاملاً لتناقضات الأناجيل فيما بينها، وشمل بنقده العهد القديم والعهد الجديد، وانتهى إلى نقد الديانة برمتها لأنها تقوم على إيمان لا عقلائي.⁵

إن مسألة التحريف التي أثارها القرآن الكريم وأكدها جهود أصحاب الردود من خلال دراساتهم التطبيقية للنصوص الكتابية، قد ثبت صدقها فكانت الشواهد الدالة على الاختلاف، والكذب، والتناقض أكبر دليل يثبت تغيير النصوص وتبديلها، وهذه النتيجة الموضوعية أكدتها دراسات حديثة من طرف الفكر الغربي، فحدا بأحدهم إلى التصريح " أن الأناجيل تحوي فصولاً ومقاطع ناشئة عن مجرد الخيال الإنساني، السبب الذي جعله يقارن الأناجيل بالقصائد القديمة التي تمتدح فيها بطولات الفرسان في أدب القرون الوسطى".⁶ كما دفع هذا الأمر في عمل العلماء المحافظون باستخدام تقنيات تنسيق متنوعة للتقليل من المشاكل الحرجة التي شكلتها التناقضات بين

¹ عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ص 201.

² المصدر نفسه.

³ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج3، ص 142.

⁴ المصدر نفسه، ج2، ص 222.

⁵ جورج طرايشي: مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام، ط1 (بيروت: دار الساقي 1998م) ص38.

⁶ موريس بوكاي: التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، ص 104.

الأناجيل¹. وهذا يطعن في مصداقية النصوص الكتابية وينصلها من نعتها بالقداسة، كونها ليست كلام الله المبرأ عن كلام البشر، بل إن نتائج الدراسات النقدية الحديثة تجيز تعميم حكم ابن حزم على التوراة بأنها " تاريخ مؤلف " على كل النصوص الكتابية بما فيها الأناجيل، خاصة أنها لا تخرج عن كونها انعكاس للأحداث إذ تنقل تاريخ النزاع اللاهوتي، والمثال النموذجي إنجيل مرقس، فالعرض الكامل الذي قام به عن السيد المسيح كان ردا على بدعة " الرجل المقدس " وهذا ما أكدت عليه الأبحاث الحديثة لدرجة يمكن أن تعد كرد على " المعارضين "، أو الخصوم اللاهوتيين لكتبة الأناجيل². وبالرغم من تطور الدراسات الحديثة للكتاب المقدس، من أجل إعطاء رؤية مقبولة تتعد به عن التناقض والتخالف وتعارض الروايات التاريخية، من خلال مجموعة العلوم العصرية، كالتاريخ، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، وعلم اللسان، وإسهامها في دراسة الكتاب المقدس دراسة نقدية - أكدت على صدق مواقف الفكر الإسلامي -، إلا أن النتائج التي تهدف إليها بقيت نسبية حتى الآن، لأنها تتعد عن معنى النص وتعطي تفسيرات إستبدالية أقل ما يمكن أن توصف به أنها تأويل عقلي لصياغة بشرية تتصرف فيه بجرية دون قيود، وهذا يبغده أكثر فأكثر عن طبيعته الإيحائية، ويتحول عندها إلى " تأليف النص نهائيا بصيغته الحاضرة " ³. كما تكشف هذه الدراسات عن أهمية النقد التاريخي، وعلى ظهور مقاربات جديدة للنصوص مند أكثر من خمسة عشر عاما وتطورها المتزايد، يبقى المنحى التاريخي النقدي مسيطرا على الإنتاج في علم التفسير وعلى التعليم المسيحي، حتى وإن اختلفت مسميات الدراسات التي تختص بتفسير النصوص الكتابية بالرجوع إلى الماضي متجاوزة النصوص الحاضرة ومحاولة إعادة إحياء النصوص الأولى، كالنقد الأدبي، والنقد الاجتماعي الأدبي، وتاريخ الأشكال، والتحليل النفسي، والتفسير البلاغي⁴... وقد تؤدي إلى أوهام حول هدفها الحقيقي، ولذلك نتاج هذه التيارات الجديدة لا يزال ضئيلا بالنسبة إلى النتاج ذي النمط التاريخي. مما يجزم تفاضل المنهج التاريخي الإسلامي الذي طبق على النصوص الكتابية من خلال الردود، وتداخله مع

¹ لوقى تيموثي جونسون: المسيح الحقيقي، ترجمة: محمد الواكد ط1 (دمشق: دار الأوائل للنشر والتوزيع 2008م) ص145.

² المصدر نفسه، ص153.

³ أنظر هذا الموضوع في: رولان منيه: طريقة التحليل البلاغي والتفسير، ص21، و ص27.

⁴ المصدر نفسه.

جملة من المعارف، وموضوعية نتائجها وسبقها على الدراسات الغربية التي لم يثبت منها إلا النسبي. إن الدراسة الموضوعية للفكر الإسلامي أخضعت النصوص الكتابية لقياس درجة موثوقيتها من خلال منهج نقدي يركز على التحليل الدقيق لنقل الروايات، نقدا خارجيا اهتموا فيه بدراسة السند، ونقدا داخليا اهتموا فيه بدراسة المتن. وكانت الدلائل التي ساقوها للإحتجاج على النصارى هي وجوه التحريف في النصوص الكتابية، وقد توصلوا إليها عن طريق عملية مسح وتدقيق في النسخ والمقابلة بينها، واستخراج النماذج الممثلة لموضع الطعن. وهذا المنهج لا يتأتى إلا باستقراء النصوص ودراستها دراسة علمية مفصلة تعتمد على البحث في جزئياتها والمقارنة بينها، في إطارها التاريخي للكشف عن الملابسات الخفية التي تثبت وقوع التغيير في النص الأصلي، وتؤكد على تداخل المنهج الاستقرائي مع منهج النقد التاريخي، وأنه كان من بين أدواته التحليلية كما رأينا من قبل.

المطلب الثاني: الطعن في تفسير النصوص المقدسة:

أنشأ كل من القاضي عبد الجبار وابن تيمية معايير النقد للطعن في تفسير النصارى لنصوصهم، انطلاقا من ضوابط التفسير الإسلامي لنصوص القرآن، لدعوى قداسة نصوصهم، فهي إذا يفترض أن تتوفر فيها نفس معايير الوحي. مع بعض الفوارق التي ظهرت بينهما للاختلاف في المذهب. فالقاضي عبد الجبار يوجب على من يعمل مع التفسير " أن يكون عالما بما يصح على الله تعالى، وما لا يصح من جهة العقل " ¹، في المسائل التي تتعلق بالعقائد وتقديم العقل في منهج عبد الجبار المعتزلي، وهو ما ميز مبادئ القاضي الأساسية في علم التفسير. ² و من ذلك ما يستدل به على النصارى في قولهم بالتثليث لما ثبت عن متى قوله "سيروا في الأرض وعمدوا باسم الأب والإبن وروح القدس". ³

¹ عبد الجبار: المعني، 5، ص 111.

² عبد الحكيم فرحات: منهج القاضي عبد الجبار في الرد على النصارى، ص 81.

³ عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ج1، ص 114، النص: [اذهبوا الآن وتلمذوا كل الأمم واعمدوهم باسم الأب والإبن وروح القدس، وعلموهم حفظ جميع ما أوصيتكم به] الكتاب المقدس: يسوع المسيح (لندن: طبعة وليم واطس 1860) ص43، العهد الجديد، إنجيل متى، 1، 28/19-20.

فهو يرفض تفسير النصارى هذا النص لمخالفته المعقول، فالعقل يقتضي أن يكون الله واحداً، ولا يجوز في حقه اتحاد ولا تجسد، لأن ذلك منافي الربوبية.¹

و يعيب عليهم طريقتهم في فهم النصوص لجهلهم بمعايير التفكير السليم، فهم (يقصدون إلى ألفاظ في التوراة وفي كتب النصارى محتملة، يحملونها على ظنهم السيئة وبدعهم هذه الفاحشة، فيقولون إنما أراد ابراهيم وموسى وهارون وسائر الأنبياء، وهو ما أردناه من أن الله ثالث ثلاثة)².

فيورد القاضي جملة من النصوص الصريحة بالتوحيد، واعتبرها محكم الأناجيل، لموافقتها دلالة العقول، فكان المنهج يقتضي أن يفسر المشابه بما يوافق المحكم من الأناجيل، وهذه المعرفة تسند إلى العقل، وما يؤازره من أدلة ذلك (أن تصديق المسيح للأنبياء وشهاداته بما شهدوا به من توحيد الله وإفراده بالألوهية والربوبية والحكمة أبين من كل بين، وأوضح من كل واضح، والعقلاء يردون المجهول بالمعلوم، وما التبس بما اتضح، وما يجهل بما لا يجهل).³

و يبدو أن القاضي يوظف من الدلائل على فساد تفسير النصارى لنصوصهم بما ثبت عن الأنبياء، إذ أن مقاصد دعوة الأنبياء تقتضي الإشتراك في أصل التوحيد، ومن خالف ذلك كدعوى التثليث يعلم بطلانه لمخالفته دلائل المعقول.

و ابن تيمية إن وافق عبد الجبار في رفض تفسير النصارى لنصوصهم لأنهم لم يلتزموا بمنهجية التفسير المطلوبة، وأخضعوا ذلك لمجرد الرأي⁴، فإنه يفضل أسبقية النقل في الإحتجاج عليهم بما خالفوا آثار الأنبياء من كتب التوراة والإنجيل، إذ فيها نصوص كثيرة ظاهرة في وحدانية الله ليس فيها تثليث ولا اتحاد الخالق بشيء من المخلوقات، وفيها ألفاظ قليلة متشابهة، وهي -مع ذلك- لا تدل على التثليث والاتحاد.⁵

¹ المصدر السابق، ج1، ص 116.

² المصدر نفسه.

³ المصدر نفسه، ج1، ص 115.

⁴ ابن تيمية: مقدمة في أصول التفسير، ص 7.

⁵ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج3، ص 169، ج1، ص 132، وأنظر الرسالة القبرصية، ص 27.

و من ذلك تفسيرهم لنص متى [عمدوا الناس باسم الأب والابن وروح القدس]¹ بأنه دلالة على الأقانيم².

فإنه يرى في التفسير ضرورة الإلتزام بالضوابط المنهجية لفهم النص، وأولى مبادئ هذا المنهج افتراض مرجعية النص الشرعي أو الدليل النقلي وتقديمه على العقل.

و على هذا الأساس نرى عملية التحليل الإثباتية في نقد تفسير النصارى لنصوصهم من خلال المواقف الردية، قد أفرزت جملة من المحاور مثلت حجج اعتراضية من طرف عبد الجبار، وابن تيمية، نعرضها من خلال العناوين التالية:

1- تأويل النصوص المتشابهة:

أهم ما وظفه كلا من القاضي عبد الجبار، وابن تيمية في الطعن على تفسير النصارى لنصوصهم، هو تأويل النصوص المتشابهة دلالة على إخضاعهم النصوص لمجرد الرأي فكان خطأهم في ذلك مخالفة مفهوم النص الصحيح، وبذلك وقع الخطأ في المعنى واللفظ، وهو ما يثبت مسألة التحريف على النصارى، ويمكن أن نرى شواهد ذلك من خلال الأدلة المثبتة عند أصحاب الردود فيما يلي:

أ- الخطأ في فهم المعنى:

يسجل ابن تيمية موقفه من التأويل الفاسد لنصوص النصارى، ويرد على اعتقادهم معاني باطلة جعلوها أصولاً، وحملوا ألفاظ كتبهم عليها. ونكتفي للتمثيل بأصل التوحيد لنرى كيف تكلفوا في تأويل الآيات الدالة على هذه المسألة، حتى تتفق مع ما ذهبوا إليه من تثليث واتحاد، وكانت طريقتهم أن تمسكوا بالمتشابه، وتركوا المحكم الصريح، فإن كتبهم من التوراة والإنجيل والزبور وغيرها "فيها من النصوص الصريحة بتوحيد الله وعبودية المسيح ما لا يحصى إلا بكلفة، وفيها كلمات قليلة فيها اشتباه فتمسكوا بالقليل الخفي المشكل من الكتب المتقدمة، وتركوا الكثير المحكم المبين الواضح"³.

¹ النص: [أذهبوا الآن وتلمذوا كل الأمم وعمدوهم باسم الأب والابن وروح القدس] العهد الجديد (نسخة واطس، ص 43، وأنظر العهد الجديد (نسخة جمعيات الكتاب المقدس، ص 55) إنجيل متى، 28/19-20.

² ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج 3، ص 166.

³ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج 1، ص 132.

و هذا يؤكد أن التثليث لم يقل به المسيح، مما حملهم على تصليح أمانتهم وضمنوها القول بثلاثة أقانيم¹، فقانون الإيمان قد مثل مراحل تطور عقيدة النصارى، وهو المرجع الذي أولت على ضوئه النصوص المقدسة.

فكان تفسيرهم مخالفا لظاهر اللغة التي خوطبوا بها، ولظاهر الكتب التي بأيديهم وعلى هذا الأساس يفسر ابن تيمية معنى قولهم [عمدوا الناس باسم الأب والإبن وروح القدس]²، بأن مراده مروا الناس أن يؤمنوا بالله ونبه الذي أرسله وبالملك الذي أنزل عليه الوحي الذي جاء به. فيكون ذلك أمرا لهم بالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله وهذا هو الحق الذي يدل عليه صريح المنقول " وهذا تفسير ظاهر ليس فيه تكلف ولا هو من التأويل الذي هو صرف الكلام عن ظاهره إلى ما يخالف ظاهره، بل هو تفسير لما يدل ظاهره عليه باللغة المعروفة والعبارة المألوفة في خطاب المسيح وخطاب سائر الأنبياء"³.

فلغة الكتب صريحة بالتوحيد وعبودية المسيح - كما يرى ابن تيمية - لذلك فهو لا يرى داعيا لتأويلها، كما أنه يجعل من أصول الأنبياء ومقاصد دعوتهم ضابطا يتفحص من خلاله تفسير النصارى.

و ابن تيمية في تحديده لمواطن الخطأ في تفسير النصارى يكشف عن معرفته لأثر الألفاظ واستخدامها اللغوي في بيان دلالات النص ومعانيه. على أنه لا يهمل للعقل دوره ويشترط في ذلك موافقته للدليل النقلي⁴. وقد بحث هذا الجانب في تفسير النصارى، فوجد أن هؤلاء عدلوا عما يعلم بصريح المعقول.

و خلاصة الأمر أن ابن تيمية يبطل تفسير النصارى لفساد منهجهم الذي بنوه على مجرد الرأي دون أن يلتزموا بشروط التفسير المطلوبة، فيخاطبهم مؤكدا على ذلك: "فتأولتم كلامه على غير ظاهره تأويلا يخالف صريح المعقول وصحيح المنقول، فكيف تدعون أنكم تمسكنم بظاهر كلامه"⁵

¹ المصدر السابق، ج2، ص 166.

² سبقت الإشارة لهذا النص.

³ المصدر السابق، ج2، ص 99.

⁴ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج3، ص 169-170.

⁵ المصدر نفسه، ج3، ص 166.

و بذلك يكشف ابن تيمية عن انعدام المنهج السليم في البحث التفسيري لدى النصارى، لأنهم بنوه على مجرد الرأي في فهم النصوص المحكمة.

ب- الخطأ في فهم اللفظ:

يرى القاضي عبد الجبار أن تغيير اللفظ بغيره هو تحريف للنص، على أن هذا العمل هو متعمد من النصارى لأنهم " يقصدون إلى أقوام كإبراهيم والأنبياء صلوات الله عليهم وأمثالهم قد عرفت مذاهبهم ومقاصدهم، فينصرفون عنها بالتأويلات ومحمل الألفاظ " ¹ ويعيب عليهم طريقتهم في فهم النصوص لجهلهم بمعايير التفكير السليم، فهم " يقصدون إلى ألفاظ في التوراة وفي كتب الأنبياء محتملة، يحملونها على ظنوتهم السيئة وبدعهم هذه الفاحشة، فيقولون إنما أراد إبراهيم وموسى وهارون وسائر الأنبياء، وهو ما أردناه من أن الله ثالث ثلاثة " ².

فالعلمية التفسيرية عند النصارى كما يرى عبد الجبار تتميز بالتأويلات واتباع محتمل الألفاظ، فهم يقصدون إلى ألفاظ تحمل عدة معانٍ، فيتأولون واحداً منها تأويلاً لا يليق وقد شمل نصوص الكتاب المقدس لتتفق مع ما ذهبوا إليه من التثليث.

و لكي يعطي للتفسير وجهاً مقبولاً فإن عبد الجبار يشترط في المفسر " أن يكون عالماً بما يصح على الله تعالى، وما لا يصح من جهة العقل... ويكون عالماً بحقيقة اللغتين ومجازهما ". ليحكم العقل في توجيه التفسير حتى لا يخرج إلى تأويل غير لائق، كونه أصل مرجعي للإعتزال، ويضع لذلك ضوابط التفسير التي يلتزم بها المفسر إضافة للعقل وهي لغة النص ومجازها.

ومن الدلائل التي يستدل بها عبد الجبار على النصارى في تأويل الألفاظ إلى غير ما دلت عليه، سياقه لعدد من النصوص الكتابية، منها:

- ما جاء في الأناجيل من قول متى: [إن المسيح قال للناس: إن أباكم السماوي واحد فرد] ³، وقالوا إن المسيح كان يقول في صلاته التي كان يصلحها ويعلمها الناس: [قولوا يا أبانا الذي في السماء أنت قدوس اسمك، عزيز سلطانك، نافذ أمرك في السماوات والأرض، لا يعجزك ما طلبت،

¹ عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ج1، ص166.

² المصدر نفسه.

³ المصدر نفسه، ج1، ص120.

ولا يمتنع منك ما أردت، فاغفر لنا ذنوبنا وخطايانا ولا تعذبنا بالنار¹، واسم الأب يقع في تلك اللغة على السيد والمالك، ولهذا تقول النصارى في الجاثليق أنه أبانا².

وأما استعماهم الإبن بمعنى الولي المخلص ما ينقلونه من قول المسيح، قال: [طوي لكم معشر المصلحين بين الناس، فإنكم تسمون أبناء الله]³، وما جاء عن بولس في الرسالة: [إن الروح نفسها تشهد لأرواحنا أننا أبناء الله]⁴.

- ما جاء في التوراة: [إن إسرائيل بكري وأولاده أبنائي]⁵.

فبنو إسرائيل على ما ذهب النصارى تحب لهم الإلهية أيضا⁶، وإذا كان المسيح قد سمي ابن الله، لأن الله قد ارتضى أن يكون المسيح إبناً له البنوة الحقيقية، فأولى بإسرائيل أن يسمى ابناً، إذ قد سماه الله ابناً وبكراً، كما قال النبي إشعيا عليه السلام: [إن الله أبو البشر]⁷، فالبنوة عامة لكل الناس وليست قاصرة على المسيح، وهو ما يؤكد أن المراد بكلمتي الإبن والأب في المسيح المجاز لا الحقيقة. كما يتخذ ابن تيمية من النصوص الكتابية دليلاً للطعن في طريقة النصارى لفهمهم كلام الأنبياء، على أنه لم يوظف نفس النصوص التي استشهد بها عبد الجبار، ويعتبر تأويل الالفاظ إلى خلاف ما دلت عليه نوع من تحريف الكلم عن مواضعه، بنقل ألفاظ ما نطق بها المسيح عليه السلام، كالقول بأن لفظ الأب والإبن وروح القدس هي الأقانيم، وليس لهم على ذلك عقل ولا نقل سوى ما هم عليه من الجهل والضلال⁸.

¹ نص الصلاة: [هكذا تصلون أتمم: أبونا الذي في السماوات ليتقدس اسمك، لذات ملكوتك لتكن مشيقتك، كما في السماء وعلى الأرض، خبزنا كفافنا اعطنا اليوم، واغفر لنا خطايانا كما نغفر نحن لمن أخطأ إلينا، ولا تدخلنا في التجارب لكن نجنا من الشرير: أمين] إنجيل متى 1، 6/9-14.

² المصدر السابق، ص 120.

³ المصدر نفسه، النص: [طوي لصانعي السلام فإهم أبناء الله يدعون] متى 10/5.

⁴ المصدر نفسه، والنص: [لأنه الروح عينه يشهد لروحنا أننا أبناء الله، فإن كنا نحن أبناء، فورثة أيضا، فإننا ورثة الله ووارثين مع المسيح] (نسخة واطس) رسالة بولس إلى أهل رومية، 8/17-18.

⁵ النص: [وتقول له هذا ما يقول الرب إبن بكري إسرائيل] (نسخة واطس) الخروج: 22/4.

⁶ المصدر السابق، تثبيت دلائل النبوة، والنص: [أبوكم عالم بما تحتاجون إليه قبل أن تسألوه] (نسخة واطس) متى: 9/6.

⁷ المصدر نفسه، والنص: [استمعي أيتها السماء وانصي أيتها الأرض لأن الرب تكلم أي ربي بنين...] (نسخة واطس) أشعيا: 2/1.

⁸ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج2، ص 164.

وقد تناول هذه الالفاظ التي هي عصمة دينهم مبينا معناها في لغة كتبهم فيما يلي¹:

- لفظ الأب أطلقت على غير المسيح كما جاء على لسان موسى مخاطبا بني إسرائيل [أليس هذا الأب الذي صنعك وبراك واقتناك]²، وهذا نظير قوله لإسرائيل [أنت ابني بكري]³، ولداود [ابني حبيبي]⁴ وقول المسيح [أبي وأبيكم]⁵ وهم يسلمون أن المراد بهذا في حق غير المسيح بمعنى الرب لا بمعنى التولد الذي يخصص به المسيح، " فإذا كان في الكتب المتقدمة تسمية أبا لغير المسيح وليس المراد بذلك إلا معنى الرب، علم أن هذا اللفظ في لغة الكتب يراد به الرب، فيجب حمله في حق المسيح على هذا المعنى، لأن الأصل عدم الإشتراك في الكلام".⁶

و لفظ "الإبن" لم تستعمل قط في الكتب المقدسة للدلالة على صفة من صفات الله، لذلك فدعوى النصارى في أن المسيح أراد بالعلم ابن الله من قبيل حمل اللفظ على ما لم يستعمله هو ولا غيره فيه لا حقيقة ولا مجازا، وهذا من التحريف في كلام الأنبياء⁷. على خلاف عبد الجبار الذي يجيز تأويل المتشابه من الكلام الذي يحتمل التثليث والإتحاد على سبيل المجاز، فيذكر أن في هذه الكتب من المجازات ما يجري مجرى المتشابه من القرآن⁸. مما يضع بين أيدينا تمايزا في مواقف أصحاب الردود للاختلاف المذهبي.

- وكذلك لفظ روح القدس لم يستعملوها في حياة الله، ولا أرادوا بهذا اللفظ حياة الله هي صفته، وإنما أرادوا بذلك ما يتزله على الصديقين والأنبياء، ويؤيدهم به، كما في قول داود: [روحك

¹ كريمة بن جاب الله: منهج ابن تيمية في الرد على النصارى، ص 157-185.

² المصدر السابق، ج2، ص 121، والنص: ["أليس هو أباك الذي اقتناك وهو الذي صنعك وخلقك] (نسخة واطس)، ص 69، وانظر (نسخة جمعيات الكتاب المقدس)، ص 232، التثنية: 6/32.

³ المصدر نفسه، ج2، ص 123 والنص: [وتقول له هذا ما يقول الرب إبن بكري إسرائيل] (نسخة واطس) ص 69، وانظر العهد القديم (نسخة جمعيات الكتاب المقدس) ص 92، الخروج: 22/4.

⁴ المصدر السابق، الجواب الصحيح، والنص من سفر المزمور الثاني، الإصحاح 7، بلفظ (الرب قال لي أنت إبنى وأنا اليوم ولدتك) ولم يذكر (حبيبي)، العهد القديم (نسخة واطس)، ص1، وانظر العهد القديم (نسخة جمعيات الكتاب المقدس) ص3.

⁵ المصدر نفسه، ج2، ص 123، والنص من إنجيل يوحنا، الإصحاح من إنجيل يوحنا، الإصحاح 17/20، بلفظ (إني صاعد إلى أبي وأبيكم إلهي وإلهكم)، العهد الجديد (نسخة واطس) ص 150. وانظر العهد الجديد (نسخة جمعيات الكتاب المقدس) ص 186.

⁶ المصدر نفسه، ج2، ص 129.

⁷ المصدر نفسه، ج2، ص 131-132.

⁸ عبد الجبار: المعنى ج5، ص 111.

القدس لا تترع مني [1، وعندهم أن روح القدس حلت في الحواريين، ويراد به الملك ويراد به ما يجعله من الهدى والقوة 2.

فتعبير النصارى على التثليث بقولهم أب وابن وروح قدس لا يدل معناها على صفات تختص بإله واحد، ولا نعلم أن هذا التعبير استعمل للدلالة على ما فسروه في لغة أحد من الأمم 3. كما أن كتب النصارى لم تنطق بما هو عليه من أن الله ثلاثة أقانيم، وأن الله هو الأب والإبن وروح القدس، بل هذا كله مما ابتدعوه وخرجوا به عن الشرع والعقل 4.

إذا الألفاظ المستعملة في الإلهيات النصرانية لا تدل على دعوى التثليث والجوهر والأقانيم والبنوة، لأن الدلالات اللغوية للنص تكشف عن مخالفة النصارى لأقوال المسيح عليه السلام، وهذه النتيجة لا تثبت إلا من خلال بناء دلالي للألفاظ لا يمكن أن يكون مستقلا عن اللغة الأصلية للنص وهي لغة المسيح، وهذه مسألة ترتبط ارتباطا وثيقا بالدراسات اللسانية، ليكشف الرد عن توظيف آليات النقد الأدبي وتداخله في الدراسة التحليلية لتاريخ النصوص الكتابية.

2- مخالفة لغة النص:

من أهم المباحث التي تطالعنا في التحليلات النقدية لأصحاب الردود، مخالفة النصارى لغة النصوص الكتابية، فالتفسير يشترط فيه معرفة اللغة التي خاطبنا بها الأنبياء وحمل كلامهم عليها، فإن سلك غير هذا الطريق صار التفسير تحريفا وكذبا على الأنبياء 5. و يبدو أن عبد الجبار كان شاعرا بأثر الدلالات اللغوية على مضامين النصوص، وإنما تختلف باختلاف اللغة، فبينه للفوارق بين النص القرآني الذي كتب بلغة عربية والأناجيل التي كانت لغتها يونانية، فيذكر أن: " في هذه الكتب من المجازات ما يجري مجرى المتشابه من القرآن" 6

¹ المصدر السابق، ج2، ص 121، والنص من المزامير، الإصحاح 12/50، بلفظ (لاتطرحني من قدام وجهك وروحك القدوس لا تترع مني)، العهد القديم (نسخة واطس)، ص 28.

² المصدر نفسه، ج 2، ص 132.

³ المصدر السابق، المعني، ج2، ص 91.

⁴ المصدر نفسه، ج2، ص 161.

⁵ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج 3، ص 192.

⁶ عبد الجبار: المعني، ج5، ص 111.

كان القاضي عبد الجبار يؤكد على إدراك العقل العلم بما لا يليق على الله من دعوى الولد، فإنه يتوقف عند تأويل لفظة الأب، بالرغم من انتهاجه للتأويل لمحتمل الألفاظ في نصوص النصارى، واعتبارها من قبيل المتشابه ومبرره في ذلك قوله: "... إنه لا معرفة لنا بتلك اللغة، فلا يلزمنا تأويل ما فيها، وإنما يجب أن نعلم ما يستحيل على الله تعالى من اتخاذ الولد.¹

و هذا يكشف عن موضوعية المواقف الرديئة، واجتهاد أصحابها في البحث عن التحليلات الإثباتية الدقيقة، فكانت تسعى نحو الكشف عن المبررات العلمية المتخصصة في علم اللسانيات، ولم يمنع ذلك صاحب الرد من التصريح بقلة الزاد في هذا الجانب وعدم إقحام نفسه في تفاصيل المسألة.

بالمقابل رسم ابن تيمية منهجا لنفسه أسسه على ضوابط موضوعية لا مجال فيها للخطأ، وهو ضابط الرواية التي تعطي للتفسير وجهها صحيحا ينبغي فيه عدم مناقضة نصوص الأنبياء أو مخالفة مقاصدهم التي يشتركون فيها كأصل التوحيد، فما نقض ذلك فهو كذب وتحريف.

ويمكن أن نلاحظ هذه الضوابط من خلال تحليلات ابن تيمية² لنصوص التوراة والإنجيل، حيث يمثل بأصل التثليث في قوله: " فأهل الكتاب نقلوا عن الأنبياء أنهم تكلموا بلفظ الأب والإبن ومرادهم -عندهم- بالأب الرب، وبالإبن المصطفى المختار المحبوب، ولم ينقل منهم عن الأنبياء أنهم سموا شيئا من صفات الله إبننا ولا قالوا عن شيء من صفاته، إنه تولد عنه، ولا إنه مولود له".

فإذا وجد في كلام المسيح أنه قال: " عمدوا الناس باسم الأب والإبن وروح القدس"³ ثم فسروا الإبن بصفة الله القديمة الأزلية، كان هذا كذبا بينا على المسيح، حيث لم يكن في لغته أن لفظ الإبن، يراد به صفة الله القديمة الأزلية، وكذلك إذا لم يكن في كلام الأنبياء أن حياة الله تسمى روح القدس، وإنما يريدون بروح القدس، ما يتزله الله تبارك وتعالى على الأنبياء الصالحين ويؤيدهم، كان تفسير قول المسيح، روح القدس أنه أراد حياة الله، كذبا على المسيح.⁴

فالنص يفسر بالتزام لغة المسيح وعاداته في الخطاب وعادة سائر الأنبياء، وعيسى كان لسانه

¹ المصدر السابق، المغني، ج5، ص 110، وعبد الحكيم فرحات: منهج القاضي عبد الجبار، ص 141.

² كريمة بن جاب الله: منهج ابن تيمية في الرد على النصارى، ص 160.

³ سبقت الإشارة لهذا النص.

⁴ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج 3، ص 192.

عبرانيا، وكذلك ألسنة الحواريين الذين اتبعوه أولاً¹، والمراد بلفظ الإبن في تلك اللغة أنه مصطفى محبوب، كما ينقلونه أنه قال لإسرائيل [أنت إبن بكري]، ولداود [أنت إبن وحبيبي]، وأن المسيح قال للحواريين [أبي وأبيكم]²، فجعله أبا للجميع، وهم كلهم مخلوقون، فيكون اسم الإبن واقعا على المسيح³، وهذا يجزم أن المسيح لم يختص بشيء في كلام الأنبياء يوجب أن يكون هو الله، أو ابن الله.

فابن تيمية يشترط في المفسر أن يكون ملما بأحكام اللغة، عالما بدلالاتها. ويبدو من تحليلاته أن النصارى تجهل ذلك، فقد أحدثوا لهم لغة مخالفة للغة الأنبياء، وحملوا كلام الأنبياء عليه⁴، والمفترض في التفسير أن يحمل كلام الأنبياء على لغتهم التي عادتهم أن يخاطبوا الناس بها، ولا يجوز أن يحمل كلام الأنبياء على معاني لغة أخرى⁵. فاللغة بأنظمتها التركيبية والإفرادية لها مميزات دلالية كما أن الدلالات تختلف بحسب اللغات.

و ما نفهمه من تحليلات ابن تيمية الإثباتية، أن النصارى قد استبدلت ألفاظ اللغة الأصلية - العبرية - لغة الكتب المقدسة، بلغة جديدة، وقد عرفت الثقافة الرومانية اليونانية التي نشأت في حضيرتها المسيحية لغات كثيرة ترجمت إليها الكتب، كالسريانية واليونانية، والرومانية، وغيرها⁶، وليس من المستبعد أن تكون هذه الترجمات قد تحكمت في معاني النصوص المقدسة، والتي فسرت على ضوءها نسخ التوراة والإنجيل.

إن موقف أصحاب الردود من مسألة التحريف، من خلال الطعن في تفسير النصارى للنصوص المقدسة، يكشف عن أهمية اللغة وتداخلها في المباحث الكلامية الإستدلالية التي ترتبط بالدراسات النصية لتفحص مدى موثوقيتها، وهذه الأغراض تدرج ضمن علم اللسانيات التي يختص بها عادة منهج النقد الأدبي.

¹ المصدر السابق، ج1، ص 170.

² سبقت الإشارة لهذه النصوص.

³ المصدر السابق، ج2، ص 67-68.

⁴ المصدر نفسه (ب) ، ج4، ص 478.

⁵ المصدر نفسه (ب) ، ج2، ص152، وج4، ص146.

⁶ المصدر السابق، الجواب الصحيح (ب) ، ج2، ص91.

كما يؤكد على أهمية المعارف اللغوية في جانبه الإثباتي سواء بالنسبة للمفسر أو لدارس الأديان، ويحفز أكثر لدراسة اللغات. كما يضع بين أيدينا منهجا استدلاليا يضاف لباقي المناهج الموظفة في الدراسات المقارنة للأديان.

3- نسخ العمل بالتوراة:

كان من بين المآخذ التي سجلتها المواقف الردية نقض دعوى النصارى نسخ العمل بالأحكام الشرعية التي جاء بها موسى عليه السلام. فينصب القاضي عبد الجبار من الأدلة الإنجيلية ما يثبت به من قول المسيح بإحياء شريعة التوراة وإقامة أحكامها، وذلك في قوله: [إنما جئتمكم لأعمل بالتوراة وبوصايا الأنبياء قبلي، وما جئت ناقضا بل متمما، ولأن تقع السماء على الأرض أيسر عند الله من أن تنقض شيئا من شريعة موسى، ومن نقص شيئا من الشريعة يدعى ناقصا في ملكوت السماء].¹

لكن النصارى خالفوا أمر المسيح، وأقاموا دعوى نسخ العمل بالتوراة، فنقضوا شرائعها وأقاموا شرائع أخرى، ويبدو من تحليلات القاضي عبد الجبار أنه يحمل "بولس" أكبر قسط في الترخيص للأمم من غير اليهود ويستدل على ذلك بما كان يصرح به للروم وغيرهم من أعداء موسى والأنبياء [التوراة مهيجة للبشر، وإذا وضع عن الناس شرائع التوراة، فقد كمل بر الله و...].²

و كان بالمقابل يجيب اليهود بقوله: "التوراة سنة حسنة لمن عمل بها".³، ليكشف عن احتيال بولس وخداعه والكذب على المسيح.

على أن القاضي عبد الجبار يكشف عن أسباب أخرى مكنت لتغيير شريعة التوراة ونسخ معظم شرائعها، ويرجع أهمها للعامل الاجتماعي الذي أقام ممارسات بديلة عن شريعة موسى، فالمقارنة بين شرائع التوراة وممارسات النصارى تكشف عن أسباب انتقال تلك الممارسات إلى النصارى. ويستشهد عبد الجبار على هذا الحدث في التثبيت بما روي عن النصارى "أن قوما من

¹ عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ج1، ص 150، والنص من متى: 17/5-20.

² المصدر السابق، التثبيت، ج1، ص 169، والنص: [فماذا تقول الآن: الشريعة هي خطية، معاذ الله من ذلك، ولكني لم أعرف الخطية إلا من قبل الشريعة، إنني لم أكن أعرف الشهوة، لولا أنه قيل لا ترتكن الشهوة، فوجدت الخطية علة فهيجت في كل الشهوة بالصيغة...] [نسخة واطس] رسالة بولس إلى أهل رومية: 7/7-13.

³ المصدر السابق، والنص: [ونحن نعلم أن حكم الله واجب بالقسط على الذين يعملون هذه] [نسخة واطس] رسالة بولس إلى أهل رومية: 2/2-21.

النصارى خرجوا من بيت المقدس وأتوا انطاكية وغيرها من الشام، فدعوا الناس إلى سنة التوراة، وإلى تحريم ذبائح من ليس من أهلها، وإلى الختان وإلى إقامة السبت، وإلى تحريم الخنزير، وإلى ما حرّمته التوراة، وأن ذلك شق على الأمم واستثقلوه، فاجتمع النصارى ببيت المقدس، وتشاوروا فيما يحتالون به على الأمم ليحببهم ويطيعوهم، فأوجب رأيهم مداخلة الأمم والترخص لهم والإنحطاط في أهوائهم، وترك مخالفتهم، والإحتلاط بهم، والأكل من ذبائحهم، والتخلق بأخلاقهم، وتصويبهم فيما هم عليه " 1 .

فلم يكن الأمر أكثر من اندماج مع الأمم الوثنية، والتأثر، والترخص لهم نظير أن يجيبوهم في دعوتهم لقبول النصرانية.

فالتحليل النقدي لعبد الجبار يؤكد عن الطعن في تفسير النصارى للنصوص الكتابية لجهلهم بالناسخ والمنسوخ، حتى أنهم نسخوا العمل بالتوراة، والشواهد تدل على أن المسيح ما جاء ناقضا بل جاء ليقيم شرعها.

و على خط متوازي يؤكد ابن تيمية على تصريح المسيح في كثير من المواضع أنه لا يرى إلى مخالفة التوراة، وإنما هو مصدقها²، ويستدل على ذلك بنص متى³ الذي أثبتته القاضي عبد الجبار، مؤكداً أن عيسى عليه السلام متبع لما في التوراة إلا في بعض أحكامها، محتجا بما ورد في القرآن الكريم على لسان عيسى بقوله: (و مصدقا لما بين يدي من التوراة، ولأحل لكم بعض الذي حرم عليكم) [آل عمران: 50]. فالمسيح متبع لما في التوراة إلا في بعض أحكامها مما يثبت عنه نص بنسخه وقد جاء معظم ذلك على لسانه في وصيته المعروفة بـ (وصية الجليل، Sermon de la montagne " 4 .

¹ عبد الجبار: التثبيت، ج 1، ص 150.

² الجواب الصحيح، ج 3، ص 227.

³ النص من إنجيل متى، الإصحاح 17/5-20، بلفظ (لا تظنوا أني جئت لأحل الناموس أو الأنبياء ما جئت لأحل بل لأكمل، فالحق أقول لكم حتى أن تزولا السماء والأرض)، العهد الجديد (نسخة واطس) ص 5. وانظر نسخة جمعيات الكتاب المقدس.

⁴ الوصية التي ألقاها المسيح على أتباعه على قمة الجليل، ومما جاء فيها أحكام الطلاق والقصاص ورجم الزانية، على عبد الواحد وافي: الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام دط (القاهرة: دار النهضة، دت) ص 81.

و يتفق ابن تيمية مع عبد الجبار فيمن كان سببا لإدخال شرع المسيح ونسخه بشرع آخر، إلا أنه يوكل ذلك لرجل الدين فالنصارى يجوزون لأكابريهم أن يغيروا ما رأوه من الشرائع ويضعوا شرعا جديدا مخالفا لشرع الأنبياء¹.

إن التأكيد على تحريف النصارى للكتب المقدسة في باب الأحكام الشرعية يضع بين أيدينا من خلال التحليلات النقدية لعبد الجبار، وابن تيمية، جملة من النتائج تطعن في فهم النصارى لنصوصهم ومخالفتهم للمسيح، أهمها:

1- أن العمل بالتوراة سنة حسنة، وقد شمل كل أوامرها من تحريم الخنزير والختان وإقامة السبت... إلا بعض ما نسخه المسيح، لكن النصارى تجهل ما نسخ مما لم ينسخ.
2- أنهم عطلوا جميع شريعة المسيح فلم يكونوا على أمر منزل من الله، إذ ممارساتهم لا أصل لها في تاريخ الأنبياء.

3- أن ترك العمل بالتوراة أمر حادث بعد المسيح وكان سببه الترخص للأمم الوثنية.
إن الفكر الإسلامي في دراسته النقدية لنصوص النصارى طبق منهج التفسير الإسلامي، فوظف المعايير الإسلامية لتفحص تفسير النصارى لنصوصهم مع الاختلاف في المواضيع الخاصة بطبيعة هذه النصوص، كطرق تدوين النصوص، والبيئة التي ظهرت فيها المسيحية، واللغة الأصلية للنصوص... وغيرها، وقد أكد هذا المنهج على مخالفة النصارى للمسيح، وتحريفهم للنصوص لإخلاقهم بضوابط التفسير الصحيح، فكانت أهم هذه المخالفات التي عابها على النصارى كلا من القاضي عبد الجبار وابن تيمية تتمثل فيما يلي:

- مخالفة تفسيرهم للدليل الشرعي والعقلي.
- استدلالهم بالمتشابه من النصوص.
- ترك النصوص الصريحة الدالة على التوحيد وعبودية المسيح.
- عدم إلتزامهم لغة النص.
- جهل النصارى بالناسخ والمنسوخ ونقض العمل بالتوراة.

¹ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج2، ص 16، ص 18، ص52.

¹ المصدر نفسه، ج2، ص 16، ص 18، ص52.

و هذه النتائج تتفق مع ما توصل إليها البحث الحديث، مما يؤكد على صدق مواقف الردود الإسلامية.

خلاصة ما ينبغي قوله هو أن الفكر الإسلامي من خلال تعامله مع النص القرآني استطاع أن يستنبط معايير قياسية للتعامل مع النصوص المقدسة، تخضع لنفس الضوابط والقواعد المنهجية مع مراعاة بعض الجزئيات التي ترجع لطبيعة الدين المسيحي، تصلح أن تكون نموذجاً للتطبيق في دراسة الأديان المقارنة، وتختص بدراسة النصوص الدينية.

المطلب الثالث: الطعن في ترجمة النصوص المقدسة:

من أهم المداخل التي اتخذها أصحاب الردود دليلاً على الطعن في الكتب المقدسة وتأكيداً على مسألة التحريف، عدم التحري في نقل النصوص عند ترجمتها من اللغة العبرية للنص الأصلي إلى اللغات الأخرى، فيتخذ الباقلاني من هذه المنقولات عاملاً للتحريف فيقول في حق اليهود: "...و إنما ينقلون كلام موسى ويترجمونه وينقلونه من لغة إلى لغة، ويفسرونه، والغلط والتحريف يدخل في النقل كثيراً" ¹، خاصة اللغة اليونانية التي كانت لغة المثقفين في المجتمع الروماني، موطن النصارى، أما عامة اليهود فكانوا لا يعرفونها ².

على هذا الواقع الاجتماعي يؤسس عبد الجبار مداخلته في البحث عن العوامل التاريخية التي كانت سبباً للتحريف، وعلة للتستر عن ذلك، فكان غياب الإنجيل باللغة الأم ووجود ترجمات منه في سائر اللغات مثار انتباه القاضي عبد الجبار للبحث في تاريخ هذه الظاهرة التي أفرزت ترجمات باليونانية والسريانية والرومانية وغيرها " وليس فيها إنجيل بلغة المسيح التي كان يتكلم بها هو وأصحابه، وهي العبرانية لغة إبراهيم الخليل وسائر الأنبياء " ³، وإن كانت الأبحاث اللغوية تكشف عن لغة آرامية فلسطينية حديثة ظهرت في القرن الرابع قبل الميلاد في فلسطين هي لغة المسيح، إلا أن النصوص الكتابية لدى النصارى حررت بلغة يونانية ⁴.

¹ الباقلاني: التمهيد، ص 181-182.

² عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ج 1، ص 152.

³ المصدر نفسه، ج 1، ص 153.

⁴ محمد الطهطاوي: الميزان في مقارنة الأديان، ص 111.

و يرى عبد الجبار في ذلك رغبة من النصارى في التمكين لدينهم فيقرر بقوله: " ذلك أن العبرانية كانوا أهل كتاب وأهل علم في ذلك الزمان، فغير هؤلاء نفر اللغة، بل عدلوا عنها كلها لئلا يفهم أهل العلم مذهبهم، وقصدتهم لسترها فيفتضحوا قبل تمكن مذهبهم، ولا يتم لهم، فعدلوا إلى لغات كثيرة ما تكلم المسيح وأصحابه بها، وليس أهلها من أهل الكتاب، ولا لهم علم بكتب الله وشرائع¹ "، إذ كتابة الأناجيل بغير العبرية لم يجد لها عبد الجبار تفسيراً إلا كونها نوعاً من الحيلة، والمكيدة، وفراراً من الفضيحة، واحتيالاً في تدليس ما وضعوه من الأكاذيب، وستراً لما احتالوا طلباً للرئاسة.²

إن هذه التهمة الخطيرة التي وجهها عبد الجبار لم تكن بحاجة إلى التكلف بالقدر الذي تبحث لها عن علة تثبتها، فكان مبرره عدول النصارى عن أصل التوحيد، واعتقادهم بثلاثة أقانيم، ولولا كان غايتهم التدليس، والإحتيال للزموا لغة إبراهيم، وولده، والمسيح الذين قامت بهم البيئة وعليهم أنزلت الكتب، وكان ذلك أولى بإثبات الحججة على بني إسرائيل، وكفرة اليهود إذا ادعوا بلسانهم، ونوظروا بلغتهم التي لا يمكن دفعها.³

إلا أن هذا العمل الذي قصد به النصارى ستر الحقائق لم يمنع عبد الجبار من البحث في ثنايا النصوص التي كانت صريحة بالتوحيد، وحجة في نقض دعوى النصارى ألوهية المسيح، ومن ذلك:

- جاء في التوراة:

[إن إسرائيل إيني وبكري، وأولاده أبنائي] وعلى دعوى النصارى تجب لهم الإلهية⁴، فقد استخدم لفظة إيني وأطلقها على إسرائيل.

- ما جاء عن متى أنه قال:

[طوبى لكم معشر المصلحين بين الناس فإنكم تسمون أبناء الله]⁵، فينتج أن كل البشر هم

¹ عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ج1، ص154.

² المصدر نفسه، ص154.

³ المصدر نفسه، ج1، ص154.

⁴ المصدر نفسه، ج1، ص120، النص: [وتقول له هذا ما يقول الرب إيني بكري إسرائيل] (نسخة واطس) سفر الخروج: 22/4.

⁵ المصدر السابق، التثبيت، النص: [طوبى لصانعي السلام فإنهم أبناء الله يدعون] (نسخة واطس) متى: 10/5.

أبناء الله.

و قال أيضا:

[إن أباكم السماوي واحد فرد]¹.

" إن المسيح كان يقول في صلاته التي يصليها ويعلمها الناس [يا أبانا الذي في السماء أنت قدوس اسمك، عزيز سلطانك، نافذ أمرك في السماوات والأرض، لا يعجزك ما طلبت ولا يمتنع منك ما أردت فاغفر لنا ذنوبنا وخطايانا ولا تعذبنا بالنار]². ولا خصوصية للمسيح في تسميته إبنًا، إذ جاء هذا اللفظ عاما.

و هذه النصوص تعطي مفهوما واضحا لمعنى الإبن والأب في الأناجيل، إذ أن الإبن في اللغة العبرانية التي هي لغة المسيح تقع على العبد الصالح المطيع الولي المخلص، وإن الأب قد تقع على السيد المالك المدبر³.

و عبد الجبار يرفض حمل الألفاظ في لغة على معناها في لغة أخرى، وذلك لإدراكه أثر الألفاظ في توجيه النصوص، واختلاف دلالاتها اللغوية من لغة إلى أخرى.

و لا يستبعد على النصارى وقوعهم في هذا الخطأ، فيقول: " لأن اللفظة قد تستعمل في اللغة حقيقة في شيء مجازا في غيره، وما وضع موضعها من اللغة الثانية يستعمل في الحقيقة دون المجاز، فمن نقل مجاز تلك اللغة إلى ما هو حقيقة في هذه اللغة فقد أخطأ"⁴ وهذا النص يبين فهم القاضي العميق لقضايا الترجمة ودورها الفكري في تغيير مدلول النصوص وتوجيهها.

و قد ثبت عدول النصارى عن اللغة العبرية، وهي لغة المسيح والأنبياء قبله إلى سائر اللغات⁵. ملمحا للخطأ في ترجمة نصوصهم التي يستدلون بها على التثليث، وهذا لا يثبت لهم لمخالفتهم

¹ المصدر السابق، النص: [ولا تدعوا لكم أبا على الأرض فإن أباكم واحد هو الذي في السماء] (نسخة واطس) إنجيل متى: 9/23.

² المصدر نفسه، النص: [آبونا الذي في السماوات ليتقدس اسمك، لذات ملكوتك لتكون مشيبتك، كما في السماء وعلى الأرض، حيزنا كفافنا اعطنا اليوم، واغفر لنا خطايانا كما تغفر نحن لمن أخطأ إلينا، ولا تدخلنا في التجارب لكن نجنا من الشرير: أمين] (نسخة واطس) إنجيل متى: 1-9/14.

³ المصدر نفسه، ج1، ص 120.

⁴ عبد الجبار: المغني، ج5، ص 111.

⁵ المصدر نفسه، ج5، ص 143.

للمسيح وللأنبياء، مما يثبت كذبهم، وحقته على ذلك دلالة العقل على التوحيد دون التثليث، لتقديم حجية العقل في المذهب الإعتزالي.

كما يجزم بخطأ النصارى من جهة النقل والتأويل لأن "الذين أخذوا كتابهم عنهم... هؤلاء الأربعة، وزعموا أنهم أملوا الأناجيل بثلاث لغات، وقد علم أن الأربعة يجوز عليهم التبديل والتغيير والتهمة للكذب، فكيف يصح الإعتماد على نقلهم فيما يجوز على الله تعالى وما لا يجوز"¹.

ولإن كان القاضي عبد الجبار لم يعر اهتمامه للبحث في أحوال المترجمين كون الترجمة نقل بأمانة، ويبقى معرفة عدالة وثقة الرواة أمراً حتمياً لتعلقه بمدى دقتهم في نقل ألفاظ النصوص ومعانيها أثناء عملية الترجمة، فإن ابن تيمية قد تناول المسألة بالتفصيل وقلبها من الجانبين، إذ شرط صحة الترجمة أن يثبت لها مقدمتين هما:

1- صحة النقل.

2- صحة الترجمة.

1- فأما صحة النقل، فابن تيمية لا يرضى بنص مترجم ما لم يكن من نقله عدلاً وثقة، وهذا لا يتحقق للنصارى فقولهم: "إنها مكتوبة باثنين وسبعون لساناً، فمعلوم باتفاق النصارى أن المسيح لم يكن يتكلم إلا بالعبرية كسائر أنبياء بني إسرائيل، فالكلام المنقول عنه في الأناجيل إنما تكلم به عبرياً ثم ترجم من تلك اللغة إلى غيرها، والترجمة يقع فيها الغلط كثيراً"².

و هو يستدل في ذلك بما وجدته من غلط في ترجمة التوراة من العبرية إلى العربية³ ومثل هذا النقل لا يثبت بالتواتر، لأن ترجمة جميع الألسن لم تنقل عن المسيح عليه السلام فالتوراة والنبوات التي نقلت من نسخ اليهود والأناجيل هي أربعة، كتبت بعد المسيح عليه السلام، واثنان ممن كتبها لم يريا المسيح وهما لوقا ومرقس، واثنان رأياه، وهما يوحنا ومتى، والنسخ إنما كثرت عن الأربعة، وما ينقل الأربعة لا يجب أن يكون متواتراً معلوماً⁴. فنقل النصوص بالترجمة لا يتوفر على شرط القبول.

¹ المصدر السابق، ج5، ص 143.

² ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج2، ص 200-201.

³ المصدر نفسه.

⁴ المصدر نفسه، ج2، ص 219.

و في دعوى النصارى اتفاق جميع النسخ باثنين وسبعين لسانا يؤكد على بطلان ما يقصدون إليه من صحة الترجمة، لأن النسخ لم تكثر إلا من بعد الأربعة، وهذا يثبت أن الذين سمعوا من المسيح لم يتكلموا باثنين وسبعين لسان¹، لأن الذين سمعوا عنه هم الحواريون وهم إثنا عشر، ولم يكونوا معصومين كما يزعم النصارى²، ثم إن الترجمة لا تحتاج إلى عصمة المترجم بل غايتها عدم التواطؤ على الكذب، ويعرف ذلك بقرائن تقترن بخبر أحدهم وبغير ذلك³. ومما يوظفه للطعن في النصوص الكتابية إبطال دعوى النصارى اتفاق جميع النسخ باثنين وسبعين لسان، لأن مقابلة نسخ كل لسان لمعرفة النسخة القديمة المأخوذة عن الحواريين أمر يتعذر على فاعله، لأنه لو كان ذلك ممكن لأخبرنا فاعله باتفاقها.⁴

و لابن تيمية عندها أن يحسم موقفه من هذه العملية بأن يقيدتها بشرطين، شرط صحة النقل، و شرط صحة الترجمة، بعد تثبته من وقوع الإضطراب، والإختلاف بين النسخ المترجمة، وهذه الشواهد لم يحصلها إلا بالمقارنة، والمتابعة التحليلية لنصوص النسخ المترجمة فيقول في ذلك: " وحينئذ فمن احتج من أهل الكتاب بشيء من كلام الأنبياء المنقولة بالرومية والسريانية، أو بالعبرية، فإنه يحتاج مع إثبات النقل إلى إثبات الترجمة وصحتها، فإنهم كثيرا ما يضطربون في الترجمة ويختلفون في معناها⁵". وهذا يعني أن استعمال عدة لغات كان له الأثر في العديد من الأخطاء، وهي تتفاقم كلما زاد عدد الترجمات.⁶

إن ابن تيمية يكذب دعوى النصارى تعدد الألسن في إثبات صحة الترجمة، لأنها لا تستند إلى دليل، ويحتج عليهم بانعدام إنجيل قديم عند أهله كانت قد كثرت منه باقي الألسنة، ومن ذلك العرب النصارى فإنهم لا يملكون توراة ولا إنجيل باللغة العربية إلا ما عرب من النسخ العبرية والرومية

¹ المصدر السابق، الجواب الصحيح، ج2،

² المصدر نفسه، ص 219، وج1، ص 200-201.

³ المصدر نفسه، ج1، ص 202.

⁴ المصدر نفسه، ج1، ص 206.

⁵ المصدر نفسه، ج2، ص 17.

⁶Bouamama Ali: La Littérature politique musulmane contre le christianisme, p 118.

والسريانية، لذلك فنحن نطالبهم بالكتب العربية لا المترجمة إلى العربية من زمن الحواريين أين هي؟¹ "و حينئذ فلا نعرف صحتها إذ لم نعرف صحة الترجمة، ويثبت نقل ذلك عن المسيح عليه السلام، وهكذا القول في سائر الألسن"².

وهكذا يطيح ابن تيمية بدعوى صحة الترجمة من جهة النقل للإخلال بشرط الدقة والأمانة من جهة المترجمين، مما لا يعدم معه وقوع الغلط والكذب.

2- وأما صحة الترجمة فهي تتوقف عند ابن تيمية على توفر ثلاثة شروط، يضعها كضابط يقبل به نقل النصارى لنصوص كتبهم وإلا فهي غير ثابتة لفظا ومعنا وهي:

أ- ترجمة مجرد اللفظ مثل نقل اللفظ بلفظ مرادف، ففي هذه الترجمة تريد أن تعرف أن الذي يعني بهذا اللفظ عند هؤلاء هو بعينه الذي يعني باللفظ عند هؤلاء، فهذا علم نافع إذ كثير من الناس يقيد المعنى باللفظ، فلا يجرده عن اللفظين جميعا.³

فإن فسروا الإبن بصفة الله القديمة الأزلية، كان هذا كذبا بينا على المسيح، حيث لم يكن في لغته لفظ الإبن يراد به صفة الله القديمة الأزلية.⁴

و ما توصل إليه ابن تيمية في وقوع الخطأ في اللفظ عند الترجمة، تثبته الدراسات الحديثة إذ تؤكد أن عقيدة بنوة المسيح لله نشأت عن خطأ في ترجمة كلمة "عبد الله" التي كانت يرددها دائما المسيح عليه السلام، وذلك أن بولس حينما أخذ يترجم كلمة "عبد الله" وجد أنها يمكن أن تترجم بمعنى "طفل" أو بمعنى "خادم" واختار أن يترجمها بمعنى "طفل الله" وقد أدى هذا الخطأ إلى سلسلة الإنحرافات في العقيدة المسيحية، كان مبدؤها فكرة بنوة الطفل لله.⁵

ب- ترجمة المعنى وبيانه بأن يصور المعنى المخاطب، وتصوير المعنى يكون بذكر عينه أو نظيره، إذ هو تركيب صفات من مفردات يفهمها المخاطب يكون ذلك المركب صور ذلك المعنى إما تحديدا

¹ المصدر السابق، ج2، ص 218.

² المصدر نفسه، ج2، ص 219.

³ ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج4، ص 115.

⁴ المصدر نفسه، ج3، ص 152.

⁵ شارل جنير: المسيحية نشأتها وتطورها، ص 39، ومحمد إبراهيم الجيوشي: دراسات في النصرانية، ص 37.

وإما تقريبا.¹

و الكلام الذي نقلوه عن الأنبياء ليس دليل يثبت أنهم قالوه، وأن ترجمته بالعربية هو ما قالوه، وأن المعنى الذي فسروا به كلامهم هو ما أرادوه²، ومن ذلك ما وقع من غلط في ترجمة بعضها إذ نجد بالتوراة عدة نسخ مترجمة، وبينها فروق يختلف بها المعنى المفهوم وكذلك في الإنجيل وغيره³.

ت- بيان صحة ذلك وتحقيقه بذكر الدليل والقياس الذي يحقق ذلك المعنى إما بدليل مجرد وإما بدليل يبين علة وجوده. وهنا قد يحتاج إلى ضرب أمثلة ومقاييس تفيده التصديق بذلك المعنى، كما يحتاج في الدرجة الثانية إلى أمثلة تصور له ذلك المعنى، وقد يكون نفس تصوره مفيدا للعلم بصدقه، وإذا كفى تصور معناه في التصديق به، لم يحتاج إلى قياس ومثل، ودليل آخر.⁴

و النصارى ليس لهم دليل يثبتون به ما ذهبوا إليه من تثليث واتحاد، بل إن ذلك مخالف لنصوص كتبهم الصريحة، فالعالم عليهم أنهم لا يعتصمون في ذلك بشرع وإنما تكلفوا تغيير اللغة التي بعث بها الرسول، ثم حملوا ألفاظه على ما ابتدعوا من اللغة⁵، فإن الأنبياء لم يسموا علم الله وحياته ابنا وروح قدس ولا ربا فيسمى النصارى وعلمه وحياته ابنا وروح قدس وربا، ثم حملوا كلام الأنبياء على ذلك⁶.

إن النتيجة التي يثبتها ابن تيمية من خلال تحليلاته النقدية لترجمة النصوص الكتابية هي مخالفة النصارى للمنهج المطلوب لثبوت صحة الترجمة للأسباب التالية:

1- عدم ثبوت التواتر في نقل الترجمة والضعف في أمانة ودقة الرواة.

2- أن ترجمة كتبهم لم تكن دقيقة في استعمال معاني الألفاظ المطابقة لها في اللغة التي ترجم بها.

3- أن الترجمة الحرفية وترجمة المعاني غير مطابقة لما دلت عليه نصوص كتبهم "بل قد وجدنا

¹ ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج4، ص 115-116.

² ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج3، ص 25.

³ المصدر نفسه، ج 1، ص 352.

⁴ ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج4، ص ص 115-116.

⁵ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج3، ص 156.

⁶ المصدر نفسه.

النسخ المعربة يخالف بعضها بعضا في الترجمة مخالفة شديدة تمنع الثقة ببعضها"¹.

و على الرغم من تعدد نسخ الكتب فإن ذلك لا يغني عن ثبوت الخطأ والكذب في النصوص الكتابية لعدم ثبوت صحة الترجمة، وهذا يضع المفارقة مع تلقي القرآن الذي هو بلسان العرب وخط العرب، فإن العلم باتفاق ما يوجد من نسخة ممكن، وهو محفوظ في الصدور ولا يحتاج إلى حفظ في الكتب، فهو منقول بالتواتر لفظا وخطا².

فابن تيمية في تحليلاته النقدية يضع في الاعتبار النموذج القرآني في دراسة موثوقية الترجمة عند النصارى، بمنهج مقارن يرشح فيه صحة تلقي النص القرآني بامتياز لتواتره بما لا يجتمع للنصوص الكتابية. وهذا يضع معايير قياسية للنص القرآني لتفحص النصوص المقدسة في الأديان المقارنة.

إن مواقف القاضي عبد الجبار وابن تيمية وإن اختلفت من حيث التدقيق في تفاصيل الموضوع، والأدلة المدلى بها، والمنهج المتبع، فقد كانت تحليلات ابن تيمية أكثر عمقا وإحاطة، فإنها لا تعمد من الإتفاق في أهم الأغراض والنتائج التي تثبت الطعن في ترجمة النصوص المقدسة، مما يثبت السبق للفكر الإسلامي في إعطاء وجه آخر للتحريف. فبالرغم من اهتمام الكنيسة منذ عهد مبكر بترجمة الكتب خاصة العهد الجديد، لم يكن ذلك يضمن إخراج نصوص خالية من العيوب، وذلك راجع لكون الكتاب المسيحيين يتصرفون بحرية إزاء النصوص، فقد كانت الترجمة تخضع لعدة اعتبارات، كترجمة المترجم في تحسين الأسلوب، أو ترجمتها بصفة تكون موازية لنصوص أخرى، وقد يتحكم مذهب المترجم وعقيدته في ذلك بالحذف والتعديل، كما أنه قد لا يتقن اللغة الأم للنص فيقع في أخطاء³.

إن الفكر الإسلامي من خلال اهتمامه بضوابط الترجمة التي يتعين أخذها عن طريق الرواية الصحيحة، يؤكد على ضرورة الإهتمام باللغات الأصلية للأديان، لأن النقد النصي لا يجد له منطلقا داخل أطر علمية صحيحة إلا بالعودة إلى اللغة الأصلية للنص، مما يثبت تداخل علم اللسانيات في مجال الدراسات الدينية، ويقعد لضرورة الإهتمام باللغات لدفع النشاط البحثي في مجال الأديان، والطوائف، والمذاهب الفلسفية، والفكرية، في العالم الإسلامي المعاصر وخارجه - لطبيعة انفتاح دين

¹ المصدر السابق، الجواب الصحيح، ج1، ص 206.

² المصدر نفسه، ج1، ص 201

³ ElingerEharle et d'autre: Histoire du Christianisme, p 92.

الإسلام وعالميته -، لفهم مصطلحاتها ومدلولاتها الثقافية في أطرها الصحيحة عند أصحابها، كما يلزم الباحث في الأديان التسليح باللغات العالمية الحديثة -خاصة الإنجليزية لأنها لغة تخاطب عالمية- لمتابعة متغيرات الفكر ومتطلبات الواقع في العصر الحديث، لاكتساب القدرة على متابعة حركة التأصيل، والتفسير للمشاكل، والقضايا المستجدة، مما يؤسس لمناهج ووسائل مناسبة ومواكبة للفكر الديني العالمي برؤية إسلامية.

المبحث الثاني: النتائج الخاصة بالممارسة الكلامية

إن أهم مشكلة تعترض أصحاب الردود أثناء الممارسة الكلامية للمواقف الردية هو صعوبة تحصيل مذهب النصارى. ففي رد الباقلاني دعوى النصارى أن الله جوهرًا يقرر ويقول: " أنتم تقولون إن الجوهر الكلي وكل ما تقولون إنه كلي لا تصح ولادته ولا أن يحويه مكان دون مكان والمولود من مريم كان في بطنها وكان مكانه منها حاويا له فكيف يكون كليا فإن جاز أن يكون الكلي ابن الجزئي فلم لا يجوز أن تكون مريم ابنة عيسى المولود منها وأن يكون آدم ونوح ابني مريم التي هي ابنة لهما هذا تجاهل عظيم لا يبلغه صاحب تحصيل"¹.

كما أن عبد الجبار لم يخف حيرته في اختلاف النصارى واططراهم في فهمهم لعقيدة معبودهم، فيقول " واختلفوا في الأقانيم، فقال بعضهم: إن الأقانيم هي الخواص، وقال بعضهم: أشخاص، وقال بعضهم: وجوه وصفات، فكأنهم يقولون جوهر واحد، ثلاثة خواص وثلاثة أشخاص"². و لا يرى في هذا التناقض بين النصارى إلا دليلا على التحريف " وكفى بالمذهب فسادا أن يصعب على العلماء ضبطه"³.

و إلى نفس الحكم ينتهي بن تيمية في تقريره عن مذهب النصارى، فهم " لا يعقلون مذهبهم في التوحيد، إذ هو شيء متخيل لا يعلم ولا يعقل، حيث يجعلون الرب جوهرًا واحداً، ثم يجعلونه ثلاثة جواهر، ويتأولون ذلك بتعدد الخواص والأشخاص التي هي الأقانيم، والخواص عندهم ليست جواهر فيتناقضون مع كفرهم"⁴. مما يصعب في مهمة تحصيل مذهبهم في التثليث فصار " مجرد تصوره التام كافيًا في العلم بفساده من غير احتياج إلى دليل"⁵. و قد حدا هذا الأمر بديورانت لاعتبار التثليث موضوع شديد الغموض⁶.

كما أنهم كانوا حريصين بعرض عقائد الطرف الآخر قبل نقدها، وقد كان نقلهم لهذا الجانب

¹ الباقلاني: التمهيد (ش) ، ص118.

² عبد الجبار: المغني، ج5، ص82.

³ عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ج1، ص211.

⁴ ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج2، ص173.

⁵ ابن تيمية: ابن تيمية: اللجواب الصحيح، ج3، ص166.

⁶ ول، ديورانت: قصة الحضارة، م9، ج17، ص76.

كما يتصوره أصحابه. والملفت للإنتباه أنهم كانوا في ذلك أمناء لاعتمادهم على كتبهم أو عن واسطة منهم.

والخاصية التي تبرز بشكل موضوعي، وانضباطي، لتحديد الأغراض التي هي محل نزاع بين الطرفين الإسلامي المسيحي، هو توظيف دلالة التعريف كمدخل لكل غرض يستجلي حقيقة محتوى المصطلحات التي يستخدمها الطرفين المقابل للتعبير عن الإلهيات النصرانية.

وهذا الغرض منطقي لكنه يعالج بأدوات تحليلية لغوية، مما يكشف عن تداخل علم اللغة بالمنطق، وسرى موقف أصحاب الردود من هذه القضية في مناقشة تسمية الله جوهرا في الجزئية اللاحقة.

المطلب الأول: إبطال دعوى التثليث:

تعلق المفهوم المسيحي للإله بالإعتقاد في ثلاثة أقانيم جوهر واحد، وإن كان هناك تفاوت ملحوظ بين الفرق في القول بطبيعة الأقسام الإبن، إلا أنهم يجتمعون على هذا المفهوم. على أن الموقف الإسلامي كان الرفض التام لهذه الدعوى لتناقضها مع أهم الأصول الدينية التي تمثل عقيدة التوحيد، فالإله فرد صمد، وهذه الصفة لا تحتمل شريكا لنقضها التزيه في الذات والصفات، فيما تثبت النصراني مشاركة المسيح للألوهية بدعوى التجسد على صفة الحلول والإتحاد.

و مما يزيد الأمر تعقيدا في مسار الحوار، إصرار النصراني على أنهم موحدون، وتأكيدهم على ضرورة قبول سر الخلاص، طبقا لما يركز عليه الإيمان المسيحي الذي يعني " قبول التدبير الخلاصي الذي تم على يد الأقانيم الثلاثة، فقد حققه الله الأب الذي دعا البشر وعفى عنهم، وأتمه الله الإبن الوسيط للعهد الكامل، وما يزال يستمر في الكنيسة بواسطة عمل الله الروح القدس " ¹. والتأكيد على أن هذا الإيمان الذي يبني على الثالوث الأقدس لا يعني البتة الإيمان بتعدد الآلهة - كما يفهمه المسلمون - على عبارة الأب حوام الذي أضاف قائلا: " فهذا الإيمان المسيحي الحقيقي هو هو ما يزال إيماننا توحيدا، وقد أكدت وثبتت فعلا الجامع المسكونية مرارا وتكرارا عبر القرون الطويلة أن الله واحد وليس هناك إله غيره، وهذا الإعراف يتماشى مع شهادة المسلمين إذ يقولون هم أيضا بتعبير آخر " لا إله إلا الله " وقد شدد المجمع المسكوني الفاتيكاني الأول على هذا التوحيد وتوسع في هذه العبارة وأعلن: " أن الكنيسة المقدسة... تؤمن وتؤكد أن لا إله إلا الله واحد حقيقي وحي، خالق وسيد السماء والأرض قادر على كل شيء... " ².

و أمام هذه الصعوبة المعلنة من طرف المسيحيين والمتعلقة بإثبات ألوهية المسيح والثالوث الأقدس بجانب دعوى التوحيد ³، هل استطاع الفكر الإسلامي من خلال المواقف الردية أن يذلل هذا الحاجز باعتباره أكبر مشكلة لاهوتية تصطدم مع أصل التوحيد، أم أنه بقي العائق الأكبر الذي وقف حاجزا دون إنجاح الحوار الإسلامي المسيحي، وشق الطريق أمام التقارب بينهما كما يرى

¹ الأب منير حوام: المسيح في الفكر الإسلامي الحديث وفي المسيحية، ص 280-281.

² المصدر نفسه، ص 281.

³ أنظر المصدر نفسه، ص 281.

البعض؟.

اهتم أصحاب الردود الإسلامية بنقل مفهوم النصارى للإله في عملية الحوار قبل التعرض لدحضه، فكان عملهم يتسم بالدقة والموضوعية، وهم يتفقون على أن النصارى ليس لهم دليل من العقل يثبت ما هم عليه فضلا عن النصوص النقلية، ولم يروا في نص متى الذي تستشهد به النصارى على التثليث سوى مجرد الدعوى، وحمل النصوص وتأويلها على غير وجهها.

فيرفض الباقلاني هذه الدعوى قائلا: " إن النصارى لم تنقل التثليث فيفسد نقلها وإنما تأولته واستدللت عليه عند أنفسها، وضربت للحلول والإتحاد والجوهر والأقانيم الأمثال، وغلطت وأخطأت في اجتهادها وتأويلها".¹

وفي نفس الإتجاه يتخذ عبد الجبار موقفه من النصارى في الرد على حججهم التي يستدلون بها على التثليث، ويستنكر عليهم تعميم هذه الحجة على نصوص التوراة وكتب الأنبياء، ويرى في استدلالهم بالنصوص القرآنية تجاوزا لحدود التأويل إلى الجهل بما أوقعهم في ظنونهم السيئة وبدعهم الفاحشة.

فيقول: " وقد بلغ الجهل بالنصارى في بدعهم هذه أنهم يقصدون إلى ألفاظ في التوراة وفي كتب الأنبياء متحملة، يحملونها على ظنونهم السيئة وبدعهم هذه الفاحشة، فيقولون: إنما أراد إبراهيم وموسى وهارون وسائر الأنبياء وهو ما اردناه من أن الله ثالث ثلاثة وأن الأرباب جماعة، وأن الله يصعد ويترل ويولد ويقتل، فيقصدون إلى ما في التوراة من أن الله قال نريد أن نخلق بشرا على صورتنا ومثلنا".²

فيقولون: هذا خطاب من جماعة أما تسمعون يقول: نريد، ولم يقل أريد أن أخلق بشرا مثلي، لتعلموا أن الآلهة جماعة وأنهم على صور وهيئات كهيئات الناس، وما أشبه هذا من الألفاظ المحتملة، وقالوا في قوله عز وجل «فلا أقسم برب المشارق والمغرب» قالوا فهذا أحد الآلهة والأرباب يقسم بالأرباب.³

¹ الباقلاني: التمهيد (ب)، ص194.

² عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ج1، ص115، النص: [وقال فلنعمل إنسانا على صورتنا ومثلنا...] سفر التكوين: 26/1.

³ المصدر نفسه.

و قالوا في قوله عز وجل: "و والد وما ولد"¹، قالوا: فإن الإله يقسم بنفسه وولده، فيقولون: محمد قد جاء بالنصرانية وبمذهبها ولكن أصحابه لم يفهموا عنه². وهذه الحجة يكشف بها القاضي عبد الجبار عن منهج النصارى في تعاملهم مع نصوصهم حتى تجاوزوا حدهم مع القرآن ومع دين الإسلام، فقالوا في قوله تعالى: (إنما المسيح رسول الله وكلمته ألقاه إلى مريم وروح منه) [النساء: 171]، "قالوا فهذا الذي نقوله نحن: أنه من جوهر أبيه، ولا نريد بقولنا منه أنه بعضه ولكنه من جنسه ومثله". "فينصرفون عنها بالتأويلات ومحتمل الألفاظ. ومذاهبهم قد تحصلت حصلا لا يحتمل التأويل، لأن العلم بأن المسيح كان في توحيده على منهاج إبراهيم وموسى وهارون وداود ومحمد صلى الله عليهم لا يرتاب به من عرف أخبارهم وسيرهم ودعوتهم قبل العلم بنبوتهم"³. إن رؤية عبد الجبار لتعامل النصارى مع نصوصهم بتحميل الألفاظ نواياهم السيئة هو إشارة منه لتحريف النصوص وحملها على معتقداتهم المتدعة لجهلهم بأصل التوحيد⁴، فناقضوا الكتب ولم يحصل لهم سوى محض الشرك والتشبيه.

و لم يكن ابن تيمية بعيدا عن مشاركة الباقلاني وعبد الجبار في نقض دعوى التثليث على النصارى لتجردها من الدليل، إذ لا يرى مسوغا عقليا يجوز به اعتقاد ما يدعون انتحاله لتناقضه، وذلك لزعمهم "إن الثلاثة واحد والواحد ثلاثة، وهذا لا يصح اعتقاده، لأنه لا يجوز أن يعتقد المعتقد في الشيء بأنه ثلاثة مع اعتقاده فيه أنه واحد، لأن ذلك متضاد"⁵.

فيمثل قول النصارى في جمعهم بين النقيضين بمن يدعي في الشيء أنه موجود معدوم أو قديم محدث، أو في الجسم أنه قائم قاعد، متحرك ساكن⁶. والإمتناع عن إثبات أحد النقيضين كالإمتناع عن نفي أحد النقيضين، وكل قول يتضمن جمع النقيضين وإثبات الشيء أو نفيه أو رفع النقيضين

¹ المصدر السابق، تثبيت دلائل النبوة، ج1، ص116.

² المصدر نفسه، ص 115-116.

³ المصدر نفسه، ص116.

⁴ المصدر نفسه.

⁵ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج3، ص 166.

⁶ المصدر نفسه، ج3، ص 167.

بالإثبات والنفي فهو باطل.¹

أما ما تستدل به النصارى من نص متى فهو عمدتهم في القول بأن الله أب وابن وروح القدس، ولا يرى لهم في ذلك إلا مجرد الدعوى، إذ " زعموا أن الكتب الإلهية نطقت بذلك، ثم تكلفوا لما ظنوه مدلول الكتب طريقا عقلية فسروه بما تفسيرا ظنوه جائزا في العقل، ولهذا نجد النصارى لا يلجؤون في التثليث والإتحاد والحلول إلا إلى الشرع والكتب " ².

فدعوى التثليث والتجسد ليس لها من الأدلة ما يثبتها، سوى شبه وتدليس تعلقت بها النصارى، وقد اتفق أصحاب الردود على أن النظرية الثالوثية هي مفاهيم بشرية أسقطت على النصوص الكتابية عن طريق تأويلها.

1- مناقشة القول بأن الله جوهر:

أهم ما يطالنا في الرد على عقيدة النصارى في التثليث، اهتمام أصحاب الردود بمناقشة المصطلحات اللاهوتية الموظفة عند النصارى للتعبير عن الإله ويأتي على رأسها تسمية الله "جوهرًا" فيحصى الباقلاني ضمن ذلك عددا من الاحتمالات التي تستوجب ردا ولا يجد لها جوابا سوى فسادا في القياس إذ لا موجود معلوم في الشاهد والمعقول إلا محدث موجود عن عدم، وأنه لا يوجد في الشاهد كذلك جوهر إلا متحيزا قابلا للأعراض، وهو ما لا يجوز نسبته إلى الله ³.

على أن الباقلاني يأتي بصنف آخر من قسمة الأشياء المعقولة الموجودة يؤدي إلى إضفاء صفة على الله غير لائقة به، فيكون القديم حاملا للأعراض ذا حيز وشغل إذا قسمت الأشياء كلها على ضربين: " ضرب فعال شريف قائم بنفسه ليس بعرض، وهو الحامل للأعراض، وضرب آخر ليس قائما بنفسه ولا فعالا ولا شريفا، وهو العرض " ⁴.

و يرى أنه لا فرق على قياسهم بين أن يكون الله جسما وبين أن يكون جوهرًا، فإذا أنكروا أن يكون جسما لأن الجسم لا يعقل "إلا متغايرا مؤتلفا مصورا، وهذه الأمور من صفات الحدث،

¹ المصدر السابق، الجواب الصحيح، ج3، ص 178.

² المصدر نفسه، ج2، ص 91.

³ الباقلاني: التمهيد (ب) ، ص96.

⁴ المصدر نفسه، ص96-97.

والبارئ سبحانه لا يجوز ذلك عليه"، فينبغي أن ينكروا أنه جوهرًا نظرًا لأن الجوهر لا يعقل " إلا شاغلا متحيزًا قابلاً للحوادث... فلما لم يجز أن يكون القديم سبحانه محدثًا لم يجز أن يكون جوهرًا".¹

و لم يجد الباقلاني مناصًا من اختيار أحد القسمين للجوهر فهو "شريف وخسيس فالخسيس هو القابل منها للأعراض الذي يتحيز ويشغل المكان، والشريف هو ما لا يجوز ذلك عليه منها، فوجب أنه تعالى غير متحيز ولا قابل للأعراض". فلا شيء يمنع على هذا القياس من "أن تكون الأجسام على ضربين، جسم خسيس وهو المتحيز القابل للصورة والتأليف والحوادث، وضرب شريف لا يقبل شيئًا من ذلك ولا يجوز عليه، والقديم سبحانه شريف، فوجب أنه جسم ليس بذي صورة ولا مكان ولا قابلاً للأعراض".²

على عكس عبد الجبار فهو يرفض تسمية الله جوهرًا على اعتبار عدم صحة إثبات معلوم سوى الجوهر والعرض، فيقول: " فأما وقد بينا أن القديم ليس بجوهر ولا عرض فقد بطل أصل ما بنيتم عليه هذا السؤال، وقولكم إن الجوهر جسم وما ليس بجسم فيجب أن يكون الإله ليس بجسم لأنه لا يحتمل التركيب، يوجب عليكم القول بجواز كونه غير جوهر ولا عرض لأنه إذا جاز لكم إثباته فاعلا مختارًا، وإن لم يكن جسمًا، بخلاف الشاهد، ليجوز إثباته ليس بجوهر ولا عرض بخلاف الشاهد".³ فامتنع كونه جوهرًا إذ لو كان جوهرًا لكان محدثًا، وقد ثبت قدمه.⁴

فعبد الجبار لا يجد مسوغًا يميز هذا الوصف لتناقضه مع مقتضيات التوحيد.

و يبدو أن ابن تيمية يتفق مع عبد الجبار في رفض إطلاق هذه التسمية على البارئ، وإن جاءت تحليلاته أكثر عمقا ودقة منها عند كلا من الباقلاني وعبد الجبار، إذ يبحث في محتوى هذه التسمية⁵، ويفصل في استخدام اللفظ عند اللغويين والفلاسفة والمتكلمين، ولتثبيت معناها في الإستعمال الشائع الذي لا يجوز إطلاقه على الله تعالى لأنه لا يدل عليه بل يطلق على الأجسام

¹ المصدر السابق، التمهيد (ب)، ص 97، والشرفي عبد الحميد: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص 205.

² المصدر نفسه، ص 97.

³ عبد الجبار: المغني، ج 5، ص 99.

⁴ عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ج 1، ص 211.

⁵ أنظر عن ذلك: فصل المعارف المنقولة، مبحث المصطلحات اللاهوتية، ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج 3، ص 204-205.

الحادثة، لهذا لم يكن اللفظ يحمل معنى صحيحا يدل على ذات الله التي من خصائصها الأزل والقدم وعدم الحدوث، وهو محل الشبهة التي أثارت على النصارى جدلا حادا، والسبب راجع لكونهم وظفوا هذا اللفظ في غير معناه الشائع، فالجوهر عندهم "هو غير المفتقر في وجوده لذاته"¹، أو هو "القائم بذاته" فوجوده نفس ماهيته²، والنصارى خالفوا في استعمالهم ما اصطاح عليه المسلمون فما "يفتقر في وجوده لغيره وما لا يفتقر فهو الواجب الوجود لذاته والممكن الوجود لذاته، فهذا تفسير الواجب والممكن ولا تفسير الجوهر والعرض... بل الجوهر والعرض كلاهما من أقسام ما يفتقر في وجوده إلى غيره"³.

فالإستعمال الفلسفي يرفض أن يكون الجوهر دالا على الباري، وابن تيمية في تحليلاته الإثباتية يبحث عن تفسير لمقولة النصارى، ليكشف نسبتها إلى الفلسفة الأرسطية القديمة، وعنها أخذت النصارى هذه التسمية، فإن أرسطو كان قبل المسيح بأكثر من ثلاثمائة سنة وقد ذكرت طائفة أن أفلاطون كان ينكر تسميته جوهرًا⁴، وهذا يكشف عن تأثر المصطلحات اللاهوتية للإلهيات النصرانية بالمقولات الفلسفية اليونانية، وهو ما يجزم به ابن تيمية وذلك في قوله:

"و الأظهر أن النصارى إنما أخذوا تسمية جوهرًا عن الفلاسفة، فإنهم ركبوا قولاً من دين المسيح ودين المشركين الصابئين"⁵.

إن البحث في الأصول التاريخية للفكر الفلسفي المسيحي يكشف من خلال تحليلات ابن تيمية عن أثر الفلسفة الأرسطية على الإلهيات النصرانية.

و من خلال مناقشة ابن تيمية لمفهوم الجوهر عند كل من المسلمين والنصارى، تبين أن الطرفين يختلفان في معناه، بالرغم من اشتراكهما في الإعتماد على المقولات المنطقية اليونانية، والسبب راجع

¹ لويس غرويه وجورج قنواني: فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، ج 2، ص 296.

² المصدر نفسه، فلسفة الفكر الديني، ج 2، ص 298، وأنظر الإيجي: المواقف، ص 273.

³ القرافي: الأجوبة الفاخرة (على هامش الفارق بين المخلوق والخالق لباحه جي زاده) ص 59.

⁴ المصدر السابق، ج 3، ص 304.

⁵ ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج 4، ص 142.

لتباين ثقافة كل منهما مما أضفى تصورا خاصا على المصطلحات الفلسفية¹، فبينما يرفض الفكر الإسلامي تسمية الله جوهرًا، فإن اللاهوتيين المسيحيين يميزون ذلك لتلاؤمه مع ما ذهبوا إليه من تأويل، وهذا يؤكد أن المصطلحات اللاهوتية المسيحية قد اكتسبت أبعادا تتجاوزها. وأهم ما يمكن تسجيله من خلال مناقشة أصحاب الردود لمحتوى لفظ الجوهر، وتفسير أسباب خطأ النصارى في توظيفه هو:

1- أن شبهة النصارى لفظية ناتجة عن تسمية الله جوهرًا، والتي تؤدي دلالاتها الكلامية للتحيز والحدوث والله عز وجل متصفا بالقدم.

2- أن تسمية الله جوهر يفضي للدلالة على أنه مفتقر لغيره، وهم يقولون أنه قائم بنفسه غير مفتقر لغيره.

3- أن النصارى لا يفرقون بين الجوهر والجسم في خاصيات كل منهما.

4- أنهم خصصوا مصطلحات فلسفية للتعبير عن الإلهيات النصرانية تتعارض مع ما شاع استعماله.

و على هذا الأساس فلفظ الجوهر لا ينطبق على ذات الباري، لأنه دلالة على العرض والحدوث والتركيب والتحيز والإفتقار وهي نفس النتائج التي أدت إليها مداخلات الفكر الإسلامي عند مناقشته للحجج التي استدلوها بها على كون الله جوهرًا فيبطلها في عدة نقاط معترضا على قولهم أن الموجودات إما جوهر وإما عرض.

إذ يتعين من ذلك أن يكون الله جوهرًا لضرورة الحصر بينهما²، واسم الجوهر واقع على ما يحتمل التجزئة والتبعيض، وهذا يجب معه عدم كون الله جوهرًا لأنه لا يحتمل التركيب "وهم إنما يدخلونه تحت الجوهر، فإذا أدخلوه تحت الجوهر، فقد وجب ضرورة ان يحدوه بحد الجوهر، فإذا كان ذلك وجب أن يكون محدثًا، إذ كل محدود فهو محدث"³. وهذا يلزم منه أن يكون قابلاً للأعراض،

¹ أنظر الشرفي عبد الحميد: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص 206، 207، ولويس غرويه وجورج قنواني: فلسفة

الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، ج2، ص 296.

² ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج 3، ص 202، ص 222.

³ ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج1، ص 115.

فيحصي الشيخ جملة من النتائج الفاسدة تترتب عن هذا الإلزام نذكرها في نقاط متتالية:¹

1- أن هذا الذي ذكره تناقض بين، فإنهم قالوا: الوجود إما جوهر وإما عرض فالقائم بذاته هو الجوهر، والقائم بغيره هو العرض، ثم قالوا إنه موجود حي ناطق له حياة ونطق.

فيقال لهم: حياته ونطقه إما جوهر وإما عرض، وليس جوهرًا لأن الجوهر ما قام بنفسه، والحياة والنطق لا يقومان بأنفسهما بل بغيرهما، فهما من الأعراض، فتعين أنه عندهم جوهر تقوم به الأعراض مع قولهم إنه جوهر لا يقبل عرضاً.²

2- وإن قالوا نعني بالأعراض الصفات العارضة أو القائمة بالأجسام كان هذا مناقضاً لقولهم: الموجود إما جوهر وإما عرض، مع قولهم: إن الرب جوهر ثلاثة أقانيم، والأقنوم ذات وصفة، مع قولهم إن الرب جوهر، فقولهم يقتضي أن الرب جوهر تقوم به الأعراض فكيف غيره؟³

فلو كان الباري تعالى بعض صفاته ألزمهم القول بأن الله جسماً ولو كانت هذه الصفات واقعة عليه من طريق وجوب وقوعها علينا، كان الباري حادثاً وألزمهم ذلك القول بأن الله مخلوقاً⁴، وهذا لا يجوز على الله فبطل أن يكون جسماً أو جوهرًا.

3- وإن عنوا بلفظ العرض شيئاً آخر، لم ينفعهم ذلك، فإن المتكلمين الذين قالوا: الجوهر ما يشغل حيزاً ويقبل عرضاً، إنما أرادوا بالعرض ما يقوم بغيره من المعاني، والخالق تعالى عندهم تقوم به الحياة والعلم، فإذا كان الخالق تقوم به المعاني، وهم يسمونه جوهرًا، فكيف لا تقوم بغيره المعاني؟⁵

فعلى تفسير النصارى للجوهر يلزم أن لا يكون القابل للعرض والشاغل للحيز جوهرًا، وإذا تقرر هذا ظهر خطأهم في إطلاقهم لفظ الجوهر على الباري تعالى⁶، وقد أدى هذا إلى جملة من المتناقضات في البناء العقدي لنظرية التثليث النصرانية، فهم يرون أن الله "جوهر ثلاثة أقانيم، ووصفوه بالصفات الثبوتية، وهي الحياة والنطق، وقالوا: الموجود إما جوهر وإما عرض، فلزمهم أن تكون

¹ أنظر عن هذه النتائج الفاسدة، بن جاب الله كريمة: منهج ابن تيمية في الرد على النصارى، ص 179-182.

² ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج3، ص 224.

³ المصدر نفسه، ج3، ص 223.

⁴ ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 1، ص 115.

⁵ المصدر السابق، الفصل في الملل والأهواء، ج2، ص 221.

⁶ القرائي: الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاخرة (على هامش الفارق) ص 60.

صفات الله أعراضاً عندهم¹، وهذا يعني أن الله تقوم به الأعراض، فهو إذا قابلاً للحوادث فهو حادث على زعم النصارى، وقد ثبت استحالة ذلك².

كما يلزمهم تعدد الجواهر في دعوى البتوة بما يوجب فساداً في المنظومة اللاهوتية لعقيدة التثليث موظفاً القياس الشكلية بقوله: "الابن القديم الأزلي الموجود من جوهر أبية، الذي هو مولود غير مخلوق الذي تجسد ونزل، هو جوهر قائم بنفسه، أم هو عرض قائم بغيره؟ والوجود عندكم إما جوهر وإما عرض، فإن قلتم: هو جوهر، فقد صرحتم بإثبات جوهرين، الأب جوهر والابن جوهر، ويكون حينئذ أقنوم الحياة جوهراً ثالثاً، فهذا تصريح بإثبات ثلاثة جواهر قائمة بأنفسها، وحينئذ فيبطل قولهم: إنه إله واحد، وإنه أحادي الذات، ثلاثي الصفات، وأنه واحد بالجواهر الثلاثة بالأقنوم، إن كنتم قد صرحتم على هذا التقدير - بإثبات ثلاثة جواهر"³.

إن ما ينبغي تسجيله لمداخلات ابن تيمية الكلامية، هو وعيه بتناقض صيغ النظرية الثلاثية، فهي في نظره منافية للتوحيد الذي جاء به الرسل، ويرجع سبب ذلك لمخالطة فلسفة اليونان لدين المسيح فيقول موضحاً ذلك:

إذا قدر أنهم يدعون ثبوت جوهر لا تقوم به الأعراض، فهذا اصطلاح لهم وافقوا فيه نفاة الصفات من الفلاسفة كأرسطو وذويه، فإنهم يقولون: إن الرب جوهر لا يتصف بشيء من الصفات الثبوتية، لكن ليس هذا قول النصارى، فتبين أنهم في قولهم: إن الرب جوهر وفي قولهم: إن من الجواهر ما لا تقوم به الصفات، موافقون للمشركين الفلاسفة، أرسطو أتباعه لا موافقين للمسيح والحواريين، وأنهم أثبتوا الصفات لله موافقة للمسيح والحواريين، ثم جعلوه جوهراً، ثم قالوا: إن الجوهر اللطيف لا تقوم به الصفات، وهذا قول الفلاسفة المشركين المعطلين⁴، ليخلص بعد هذه المقارنة إلى ما أكد عليه في مواضع كثيرة وهو خطر الفلسفة على دين التوحيد، فالثقافة اليونانية المبنية على الفلسفة الأرسطية قد أدخلت أفكاراً فاسدة تحت بدين المسيح لدعوى التثليث والشرك

¹ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج3، ص 223.

² الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص 47.

³ المصدر السابق، ج3، ص 225.

⁴ المصدر السابق، الجواب الصحيح (ب)، ج5، ص 45-46.

فيقول: " وهذا تحقيق ما ذكرناه عنهم من أنهم ركبوا ديننا من دين المسيح والحواريين ومن دين الكفار المشركين".¹

إن المداخلات الكلامية لأصحاب الردود كانت تنطلق أساساً من دعوى النصارى في تصوير معبودها، فبنيت على جملة من الاعتراضات عملت على تتبع أدلة النصارى على كون الله جوهرًا، لبيان تمافتها من وجهة نظر عقلية، لأنها لم تنكر على الله أن يكون حاملاً للأعراض، متحيزاً، مركباً، وهو بذلك حادثاً، لا يختلف عن غيره من الموجودات، وهو ما يبرر رفضهم تسمية الله جوهرًا.

2- مناقشة القول بأن الله ثلاثة أقانيم:

شكلت دعوى تعدد الأقانيم غرضاً مهماً عند أصحاب الردود، إذ نال حظاً أوفر من المداخلات الكلامية، ولم يكن الأمر اعتراضاً لاختلافه مع دين الإسلام بالقدر الذي يحمل في ذاته جمعاً بين النقيضين، بما لا تقبله بدهاة العقول، فضلاً على ما توجهه اللوازم الكلامية في الباري من تجزؤ، وحدوث، وجسمية.

فجاء ذلك على لسان عبد الجبار في قولهم: " أنه تعالى جوهر واحد ثلاثة أقانيم مناقضة ظاهرة، لأن قولنا في الشيء أنه واحد يقتضي أنه في الوجه الذي صار واحداً لا يتجزأ ولا يتبعص، وقولنا ثلاثة يقتضي أنه متجزئ، وإذا قلتم: إنه واحد ثلاثة أقانيم، كان في التناقض بمنزلة أن يقال في الشيء إنه موجود معدوم أو قديم محدث".²

و بنفس العبارة أكد ابن تيمية على عدم صحة اعتقاد " المعتقد في الشيء أنه ثلاثة مع اعتقاده فيه أنه واحد، لأن ذلك متضاد"³، فيعرض عليهم خياراً بين القصر على القول بإله واحد، أو القول بثلاثة أقانيم، إذ لا معنى لقولهم إله واحد، ثلاثة آلهة، لأن الأمر لا يعقل، وعليه فهو لا يحتاج لدليل بطلانه.⁴

¹ المصدر السابق، الجواب الصحيح (ب)، ج 5، ص 46.

² عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 211.

³ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج 3، ص 166.

⁴ المصدر نفسه، ج 3، ص 167.

فكان تعبيره الجازم عن قناعته في الإعتراض على هذا الإطلاق لمخالفته دلالة النقل والعقل، إذ يقرر أن لفظة "الأقانيم" مستحدثة لم يتزل بها شرع كما لم يدل عليها عقل، فكتب النصارى لم تنطق بها، كما أن الدلالات العقلية تجزم على خطأ النصارى في استعمالهم هذا المسمى للدلالة على الباري.¹

و أهم ما يلفت الإنتباه في تناول أصحاب الردود لهذا الغرض هو استفتاحهم بمدخل يبحث في مفهوم النصارى للأقانيم، إذ المواقف الكلامية لا يمكن ضبطها إلا بطريق التعريف لتحديد المصطلحات اللاهوتية المعبر بها عن عقيدة النصارى في التثليث.

و ما ينبغي الإشارة إليه هو اجتماع أصحاب الردود على اختلاف فرق النصارى في ضبط معنى الأقانيم، وقد تفاوتت هذه الدلالة بين كونها خواص أو أشخاص، أو صفات أو جواهر، فجاء عن الباقلاني تعريف النصارى للأقانيم التي هي خواص بأنها أشخاص أو صفات، ينقسم الأمر إلى مسألتين..:

1- إن كان معنى الأقانيم والخواص أنها أشخاص، فإما أن تكون أشخاص لأنفسها أم لجوهر يجمعها، "فإن قالوا: لأنفسها، تركوا قولهم، وإن قالوا لجوهر جامع لها، أبطلوا التثليث"².
2- وإن كانت الأقانيم خواص -على قول بعضهم- فهي إما أن تكون خواص لأنفسها أو لجوهر جامع لها هي خواص له، وحينها جواهم بما رد به عن كونها أشخاص وصفات³ وهو فيما افترضه الباقلاني من وجوه ثلاثة يجيبهم فيها:

- إذا استحال أن تكون أقانيم وخواص لأنفسها، وإنما تكون صفات وأقانيم لشيء آخر هو غيرها، ولا يقال إنه هي، وفي ذلك تجاوز لحد التثليث إلى إثبات الترييع لإثبات جوهر وثلاث خواص له.

- أنها وإن قالوا: خواص لأنفسها وأقانيم لأنفسها، فيجب أن يكون الإبن ابن نفسه والروح روح نفسه، والصفة صفة نفسها، وهذا جهل عظيم.

¹ المصدر السابق، الجواب الصحيح، ج2، ص 100.

² الباقلاني: التمهيد (ب)، ص 107.

³ المصدر نفسه.

- أنما خواص لأنفسها، ونفي ما يكون مخصوصا بهذه الخواص، وهذا إبطال للجوهر¹. فكان التثليث على هذا التقدير عند الباقلاني باطلا.

وعلى هذا التقدير كان مجرد القول بالأقانيم الإلهية حاجزا دون وصول مفهوم التثليث عند القاضي عبد الجبار، إذ يرى في لوازمها الكلامية قضية تفضي إلى المحال، فيحتج عليهم برد أقنوم الأب إلى ذات الله ويسألهم بقوله: " هب أنكم رجعتم بهذا الأقنوم إلى ذات الله تعالى على بعد هذه العبارة وفسادها، فيألى ماذا ترجعون بالأقنومين الآخرين"².

لقد أسس القاضي عبد الجبار على هذا الاعتراض جملة من اللوازم الكلامية الفاسدة رد بها على تعريف النصارى للأقنوم، كما أن قناعاته الاعتزالية لم تكن غائبة عن مواقفه الاعتراضية.

كان تناول ابن تيمية لهذا المحور أكثر عمقا من حيث مبدأ الموضوع إلى منتهاه، وقد فضل عرض المسألة على وجه الإجمال تحاشيا لاجترار ما سبقه إليه أصحاب الردود في الرد على معاني الأقنوم، إلا ما كان منه إسما للذات والصفة معا، لأن هذا المعنى تجتمع عليه النصارى، فكان الرد عليه ردا على باقي المعاني التي حمل عليها لفظ الأقانيم.

و في متابعة ابن تيمية لمعنى الأقانيم يبحث عن الأصول التاريخية لمقالة النصارى في الإلهيات، فهي ليست من قول الأنبياء، بل ورثها هؤلاء فلاسفة الرومان، ليكشف عن السبب فيضبط مفهوم الأقنوم الذي دل في لغتهم على " الأصل ولهذا يضطرون في تفسير الأقانيم تارة يقولون أشخاص، وتارة خواص، وتارة صفات، وتارة جواهر، وتارة يجعلون الأقنوم إسما للذات والصفة معا"³.

فالأقانيم-على ما ذهبت إليه النصارى- أشخاص موصوفة بصفات قائمة بها ومميزة لها عما سواها⁴، فإن لفظ الأقنوم لا يطلق على الصفات إن عني به الأصل، وإن رد ذلك للدلالة على الجوهر أو ذات الله، فلا يعرف أنهم أرادوا بهذا اللفظ إلا ما دل على الجسم والتجيز" لأن قولنا في شيء أنه

¹ المصدر السابق.

² عبد الجبار: الأصول الخمسة، ج1، ص212.

³ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج2، ص100.

⁴ عرف الأقنوم بأنه: القائم بذاته، وهو الإكمال الكلي والاستقلال بالذات والروحانية، والأقانيم أشخاص مستقلين، أنظر في ذلك: لويس غرويه وجورج فنواي: فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، ج2، ص297-298، والعثماني محمد تقي: ماهي النصرانية، ص19، وميشال توماس اليسوعي: مدخل إلى العقيدة المسيحية، ص65.

واحد يقتضي أنه في الوجه الذي صار واحدا لا يتجزأ ولا يتبعص، وقولنا ثلاثة يقتضي أنه متجزئ¹، كما أن ذلك يقتضي أنها مركبة وذلك ينفي عنها الصفة الأولى للألوهية، وهي كونها أزلية².

إن أصحاب الردود في تحليلاتهم النقدية يوظفون مصطلحات علم الكلام الإسلامي فتقابل الأقسام بلفظ الذات مرة، ولفظ الصفة مرة أخرى ليثبتوا أن الأمر خلاف ذلك عند النصارى كما يترتب عنه لوازم كلامية فاسدة.

ولم يوافقوا تعريف النصارى للأقسام بأنه الذات مع الصفة، فيقول ابن تيمية في ذلك أن الذات مع كل صفة أقنوم، فصار الأقسام الثلاثة، لأن هذا المثال لا يطابق قولكم، فإن زيدا هنا هو جوهر له صفات: الطب، والحساب، والكتابة، وليس هنا ثلاثة جواهر، لكن لكل صفة حكم ليس للأخرى³، وهذا لا يلزم منه تعددا في الذات لأن الذات لا تتعدد بتعدد أوصافها، وهم قد جعلوه ثلاثة لأنه حي، عالم، قادر.

و يقبل المسألة على وجوهها، فيورد عليهم سؤالا: " ثم جزمتم بأن هذه الصفات أقانيم وأنه ليس لله صفات ذاتية أو جوهرية أو نحو ذلك إلا هذه الثلاثة، ثم تفرقتم في الثلاثة هل المراد بالأقسام الوجود، والعلم، والحياة، أو الحكمة، أو الكلام، أو النطق، بدل لفظ العلم، أو المراد الوجود، والعلم، والقدرة؟ إلى أقوال أخر يطول أمرها"⁴.

و هو يلمح بذلك إلى اختلاف وتناقض الصيغ المعبر بها عن النظرية الثالوثية، إلا أنه بات من المؤكد بالنسبة إليه غلط النصارى في اعتبار الأقسام صفات لما يفضي من تعدد في الذات، لأن الله له صفات كثيرة فيلزم عدها أقانيم أن يكون الله متعددا بعدد الصفات. وهو لا يرى مبررا كلاميا لحصرها في ثلاثة دون غيرها، كما يخص بعض الصفات بالجوهرية دون غيرها وهذا غلط، وبه يتعين أن قول النصارى بالأقسام ليس من قول المسلمين بالصفات⁵.

¹ القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ج1، ص211.

² بن جاب الله كريمة: منهج ابن تيمية في الرد على النصارى، ص 183.

³ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج2، ص 118.

⁴ المصدر نفسه، ج3، ص 163-164، وأنظر الباقلاني: التمهيد (ب) ص98.

⁵ كريمة بن جاب الله: منهج ابن تيمية في الرد على النصارى، ص 185.

و إن كان ابن تيمية يرفض أن يسجل الصفات بديلا للأقانيم عند النصارى لترتب نتائج فاسدة في المنظومة اللاهوتية المسيحية، فإن القاضي عبد الجبار يميز أن يكون أقرب وجه يحمل عليه كلام النصارى في هذا الموضوع، هو كون الأقانيم صفات قديمة كالحياة والكلمة، أو صفات المعاني بتعبير الأشاعرة.¹

و بطبيعة الحال لم يكن الرد بعيدا عن مذهب صاحبه وثقافته الدينية، كما لم يكن بمعزل عن البيئة الاجتماعية الإسلامية، إذ هو عمل يسعى لنشر الإسلام بين أصحاب الديانات الأخرى ومنهم النصارى، ويسعى لمعالجة الأفكار المذهبية التي ظهرت بين المسلمين فكان ذلك مناسبة للرد على نفاة الصفات، وحتى يستنكر عليهم ردهم لقول النصارى وهم يشاركونهم في معناه، يسألهم: " أستم تقولون: إن الأبعاد الكثيرة عشرة واحدة، والأجسام الكثيرة دارا واحدة، ومدينة واحدة، وما جرى هذا المجرى، مما هو أكثر من أن يحصى، وأظهر من أن يخفى، فكيف عبتم ذلك من النصارى؟ ولما أنكرتم أن يكون ثلاثة أقانيم جوهرًا واحدًا؟ " ². فابن تيمية يبطل على المعتزلة إبعاد الصفات لذات الخالق بدعوى تجنب الأشخاص في الإله كما تزعم النصارى، وبذلك يكشف عن فساد مذهبهم في التوحيد ³.

إذا الحوار الديني لم يكن همه الوحيد الرد على أصحاب الديانات، بل كان يسعى لمعالجة الشبه التي تظهر بين المسلمين بسبب التأثير بأفكار غريبة عن الإسلام، لذلك فالرد يتميز بازدواجية المواقف، كما يوظف في سبيل ذلك مناهج متعددة.

إن القول بالأقانيم للتعبير عن الذات الإلهية مرفوضا عند ابن تيمية، إذ يرى فيه قولا مشكلا متناقضا يؤدي للتثليث كما ينتج عنه التسلسل، والتحيز، والتركيب، والحدوث، على أي اعتبار ذهبوا إليه أو عبروا به عن مذهبهم، سواء اعتبروا الأقانيم أشخاصا أو أعراضا، أو جواهرًا، أو هي الذات مع الصفات، مؤكدا أن مجرد قول النصارى بالأقانيم الإلهية مرفوضا مهما كان التعريف الذي

¹ عبد الجبار: شرح الاصول الخمسة، ج1، ص 213، وعبد الحكيم فرحات: منهج القاضي عبد الجبار في الرد على النصارى، ص 166.

² ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج3، ص 168.

³ Masson, D: Monothéisme coranique et monothéisme biblique , p 109.

تلتزمه النصرى للتعبير عن محتوى التثليث، بل إن كلامهم هذا يجعل المتحد بالمسيح إذا كان إلها ممتنعا أن يكون صفة، وإنما يكون هو الموصوف وهم لا يقولون ذلك، فما هو الحق لا يقولونه، وما يقولونه ليس بحق.¹

فمسألة سر الثالوث لم تكن إذا بسبب مجرد اختلاف في المصطلحات فحسب، وإنما اشتبهت معالمها بسبب المعاني التي كانوا يفهمون عليها الألفاظ والمصطلحات، فلا غرو إن أدت هذه الاختلافات في استعمال المصطلحات اللاهوتية إلى تناقض في الصيغ المعبرة عن عقيدة النصرى.² وقد كان في ذلك مجالاً لأصحاب الردود لتتبع أثر الثغرات في البناء اللاهوتي لعقيدة التثليث، والبحث عن تمهات دعوى التوحيد في تثليث، والتثليث في توحيد، فكان من أهم المسائل التي شكلت مجالاً للنقد في مسمى الأقانيم ما يلي:

1- أسماء الأقانيم.

2- عدد الأقانيم.

3- أفعال الأقانيم.

4- اختصاص الأقانيم.

1- أسماء الأقانيم

بالرغم من اعتراض أصحاب الردود على تسمية النصرى لله بثلاث مسميات أب، وابن، وروح قدس، لأن قولهم ملزماً لهم باعتبارها "حادثة عرضية" وهو ما ينقض دعواهم في الإله أنه رب واحد، إلا أن اهتمامهم بهذا الجانب لم يخصص له حيزاً كبيراً من المواقف الجدلية باستثناء ابن تيمية. على أن موقفهم يختلف إزاء هذه المسألة بين من يوقفها على دلالة العقل، فيجيز تسمية الله بمسميات إن دلت على ذاته عقلاً، وبين من يجعل العلم بذلك موقوفاً على الشرع، فالله لا يجوز تسميته إلا بما سماه به أنبيأؤه.³

¹ المصدر السابق، الجواب الصحيح، ج2، ص 184.

² عن اختلاف مدلول المصطلحات اللاهوتية بين الآباء أنظر: لويس غرويه وجورج فنواي: فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، ج2، ص 293-302.

³ المصدر السابق، الجواب الصحيح، ج3، ص 163-164.

و الوجه المشترك بين الباقلاين، وعبد الجبار، وابن تيمية في هذه المسألة هو رفضهم لهذه المسميات كونها غير دالة على الباري كما أنها تسفر عن نتائج كلامية باطلة.

فالباقلاين يكتفي بنقض هذه المسميات على دعوى النصارى في الأقانيم أنها جوهر واحد، فيطرح بتخصيص الإبن إنا للأب، والروح روحا للأب، فيقول: " إذا كانت الأقانيم جوهرًا واحدًا وكان الأب جوهره جوهر الإبن، وجوهر الروح من جوهرها، فلم كان الإبن والروح بأن يكونا إنا وروحا خاصين للأب" ¹، أولى من أن يكون كل واحد منهما أبا؟ إذ دعوى النصارى جوهرًا واحدًا جامعا للأقانيم تلزم الإلهية للإبن والروح معا ولا معنى في جعلها أولى للأب من دونهما. وكما يلزمهم " أن يكون الأب خاصا لهما، إذا كان الروح والإبن جوهرين لأنفسهما، وكان جوهرهما من جوهر الأب... وكان قديما لنفسه، وكانا أيضا قديمين لأنفسهما، ولم يكن الأب قبل الأقانيم والخواص ولا أسبق في الوجود ولا الخواص أسبق منه، فما الذي جعله بأن يكون أبا لهما أولى من أن يكون كل واحد منهما أبا لما جعلتموه أبا له" ².

- أن قول النصارى في مسمى الأقانيم أب وابن وروح قدس، إله واحد مع إثبات الإلهية لكل واحد، يقتضي أن تكون الآلهة على هذا التقدير ثلاثة، ولا معنى لقولهم إله واحد ³.

و تحكيما للعقل على المذهب الاعتزالي، فالقاضي عبد الجبار لا يرى بأسا في تسمية الله بما لم يسم به نفسه إلا أنه يقيد ذلك بضابطين:

1- لا تراد الحقيقة من اللفظ إلا إذا وجدت مناسبة وتطابق بين اللفظ والمسمى.

2- قد يحمل اللفظ على المجاز إذا لم يكن إبقاء الحقيقة، فيصير إلى المجاز.

و يبدو من تطبيقات القاضي عبد الجبار لهذه القواعد على أسماء الأقانيم استنكاره لمسى الأب، والإبن، وروح القدس عند النصارى، فيحلل المسألة على وجه لغوي دقيق يغلب على الموقف الكلامي الذي ميز معظم الردود الإسلامية، فجاء رده في قوله: " فأما وصف القديم بالأب، ووصف الكلام بالابن، فذلك خطأ في العبارة، لأن في هذه اللغة العربية لا يعقل الأب في معنى القديم، ولا

¹ الباقلاين: التمهيد (ب)، ص 107.

² المصدر نفسه (ب)، ص 107.

³ المصدر نفسه (ب)، ص 103.

الإبن في معنى الكلام، بل الأب يفيد في حقيقته أن الولد مولود على فراشه أو هو مخلوق من مائه، والإبن يقتضي في حقيقة اللغة أحد ما ذكرناه من الوجهين¹، فلا تجانس بين اللفظ المنقول إلى المسمى، مما يلزم نتائج كلامية فاسدة كالحدوث، والحركة، كما يعدم التناسب بين اللفظ المسمى به والمسمى نفسه، إذ أن البنوة والأبوة معاني تقتضي التغير في السن، فالأب أكبر من الإبن بداهة، وهو ما يناقض القول بالجواهر الواحد، والأقانيم المتساوية على دعوى النصارى². فالدلالات اللغوية توظف أثناء المواقف الكلامية، لتفرز لنا أدوات تحليلية يستعان بها في الرد مما يجزم عن تداخل المباحث اللغوية بعلم الكلام.

أما ما يراه عبد الجبار على طريق التجويز فهو ضرب من الإكرام، وحتى يكون مقبولاً يشترط فيه ضابطين:

أحدهما: ثبوت التجانس.

والثاني: أن يكون الذي يُتبنى أدنى سناً من المُتبنى، وذلك أعلى سناً منه، فإذا كنا قد عرفنا حقيقة الأبوة والبنوة في الله لا تتأتى، وكان الإكرام على هذا الحد ممتنعاً³.
و على سبيل الافتراض إن جاز اسم البنوة على سبيل الإكرام فيجب عدم اختصاص المسيح بذلك دون غيره من الرسل، مما يثبت بطلان ذلك⁴.
و على هذا الأساس فمسمى الأقانيم يرفضه عبد الجبار لعدم ثبوته لا حقيقة، ولا مجازاً لما يترتب من لوازم كلامية فاسدة.

إن تحليلات عبد الجبار الإثباتية تبحث عن دعامة في المباحث اللغوية لتجد لها أساساً نقدياً تبني عليه النتائج الكلامية التي تثبت فساد المنظومة اللاهوتية للعقيدة المسيحية. مما يجزم عن تداخل الأدوات اللغوية بعلم الكلام في تحليل المواقف الردية أثناء الحوار الديني.

¹ عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص 225.

² عبد الحكيم فرحات: منهج القاضي عبد الجبار في الرد على النصارى، ص 168.

³ المصدر السابق، المحيط بالتكليف، ص 225.

⁴ المصدر نفسه.

فيما يتعقب ابن تيمية حجج النصارى في تسمية الأقانيم بالأب، والإبن، وروح القدس، ليبين في كل مرة تهافتها، على أنه اختار أن يقلب هذه المسألة من جانبيين، فالنصارى تطلق مسمى الأقانيم وتقصدها منها إما الصفات أو الأسماء.

فإن قالوا: " تجري مجرى أسماء، فأسماء الله كثيرة كالعزيز، والقدير، وغيرها والإقتصار على ثلاثة أسماء دون غيرها باطل¹، فإن أرادوا بذلك أسماء أعلام أو جامدة وسائر صفات، فاسم الحي والعالم إسم مشتق يدل على معنى العلم والحياة، كما يدل القدير على القدرة، وإن أرادوا أن يسمى بها الله تعالى أسماء كثيرة"².

لكن ابن تيمية لا يمنع أن يختص باسم فيكون أبلغ من غيره، كالقدرة، ولم يقل أحد من العقلاء إن أخص وصفه الحياة والعلم، ولا أن غيره ليس بحي، ولا عالم، فكان جعل القدير إسما وغيره صفة³.

و هنا يبسط ابن تيمية مذهب السلف معتبرا أسماء الله تعالى صفات، فالأسماء تدل على معاني هي صفاته القائمة به، فالحي يدل على الحياة، والعلم يدل على العلم، والقدير يدل على القدرة⁴، فلا يكون هناك مجال للنصارى أن يجعلوا هذه الأسماء دون الصفات، وهذا يلزمهم بطلان ثلاثة أسماء دون غيرها، لأن أسماء الباري كثيرة لا تنحصر في ثلاثة.

و كان أهم ما ترتب من لوازم كلامية فاسدة من خلال مواقف ابن تيمية الكلامية اعتراضه على قولهم الأب الذي هو ابتداء الإثنين، والإبن هو النطق الذي هو مولود منه كولادة النطق من العقل كلام باطل، فإن صفات الكمال لازمة لذات الرب-عز وجل- أولا وآخرا، ولم يزل ولا يزال حيا عالما قادرا، لم يصر حيا بعد إن لم يكن حيا، ولا عالما بعد إن لم يكن عالما⁵.

فإن قالوا: " إن الأب هو الذات، هو ابتداء الحياة والنطق، اقتضى ذلك أن يكون الأب قبل

¹ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج2، ص 113.

² المصدر نفسه، ج2، ص 152.

³ المصدر نفسه، ج2، ص 152-153.

⁴ المصدر نفسه، ج2، ص 153.

⁵ المصدر نفسه، ج2، ص 113.

الحياة والنطق، فإن ما كان ابتداء لغيره، يكون متقدما عليه أو فاعلا له، وهذا في حق الله باطل".¹
و قد ذهب النصارى في تسمية نطق الله إينا، بقولهم: " سمينا إينا لأنه متولد منه كما يتولد الكلام من العقل، إذ لا فرق بين علم الرب وحياته".²

و هو لا يرى وجها صحيحا في تسمية علم الله إينا لأن ذلك يلزمهم أنه حادث ليس قديم أزلي. وحين يسأل ابن تيمية عن دعوى النصارى البنوة للكلمة وتخصيصها يقول: " فعلمه لازم له فلماذا جعلتم هذا إينا دون هذا، وقلتم إنه مولود من الله، وأنه قديم أزلي، وأنتم تعترفون بأن أحدا من الأنبياء لم يسم علم الله ولا كلامه، ولا حكمته مولودا منه؟

كما يرفض تخصيص النطق بالبنوة بدليل التمانع، ليؤكد عن عدم النسق العقدي للنصارى، وأن قولهم بالأقانيم الثلاثة يفضي للفساد والتناقض، فقولهم "إن النطق مولود كولد النطق من العقل، فإن المولود من غيره متولد عنه، فيحدث بعد أن لم يكن... إذ كل ما سواه فهو مخلوق الله، وكماله منه، فيمتنع أن يكون هو جاعل الرب سبحانه وتعالى كاملا، وذلك دور ممتنع في صريح العقل، إن كان الشيء لا يجعل غيره متصفا بصفات الكمال، حتى يكون هو متصفا بها".³

و الذي يعقله الخلق في المولود الذي يولد من غيره، كما يتولد العلم والكلام من نفس الإنسان، أنه حادث فيه أو منفصل عنه، لا يعقل أنه قائم به، وأنه متولد عنه قديم أزلي.⁴

فابن تيمية يعترض على استعمالهم أسماء الأب والإبن وروح القدس كونها تدل على الحدوث، لأن تسميتهم للأب أبا لأنه ولد بزعمهم ولدا وابنا هي أسماء عرضية، عرضت عند حدوث أولاد بين الوالدين، وعلى هذا الإعتبار فهي ليست أسماء "طبيعية ذاتية جوهرية" ولا هي أسماء شخصية أقنومية. فإطلاق إسم الأبوة والبنوة اللذين هما إسمان يدلان على حادثين عرضيين وفعلين للدلالة على أقنومين إلهين لا مجال فيهما للحدوث والأعراض، والأفعال ممتنع، وهو تناقض باعتبار الأقانيم دالة على ذات

¹ المصدر السابق، الجواب الصحيح، ج2، ص 114.

² المصدر نفسه، ج3، ص 161-162.

³ المصدر نفسه، ج2، ص 114 وأنظر عن محور أسماء الأقانيم، كريمة بن جاب الله: منهج ابن تيمية في الرد على النصارى، ص 185-188.

⁴ المصدر السابق، الجواب الصحيح، ج3، ص 162.

الله¹.

إن أهم ما ميز مناقشة أصحاب الردود لأسماء الأقانيم هو اتفاقهم على رفض تسمية الإله بالأب، والإبن، وروح القدس، لأنها أسماء عرضية تدل على الحدوث وهذا ينقض التنزيه الإلهي، فكانت أدلتهم الكلامية تسعى نحو هدف واحد وإن اختلفت وتنوعت هو الإطاحة بالمنظومة اللاهوتية في دعوى الأقانيم.

كما أن مذهب صاحب الرد كانت السمة التي برزت من حين لآخر في المواقف الرديئة مما يثبت أن الردود كانت لها أهداف داخلية تسعى لمعالجة الأفكار التي كانت تبرز على الساحة الإسلامية، فضلا عن الأهداف الخارجية التي تمثلت في الديانات الأخرى، وتداخل علم اللغة مع علم الكلام وتوظيف آلياتها التحليلية في الاستدلال على الخصم.

أن الأدلة كانت انتقائية حسب ما يراه صاحب الرد، فجاءت مختلفة متنوعة بالرغم من اتفاق أصحابها في جل الأغراض الإعتراضية التي رأوها مطاعن تضرب في أساس المنظومة اللاهوتية وتهدمها.

2- عدد الأقانيم:

يتفق أصحاب الردود على معارضة النصارى في حصر الأقانيم في ثلاثة ليس إلا تأسيسا على مبدأ قولهم الإله واحد في ثلاثة، وكان ميررهم جملة من النتائج الفاسدة تؤكد أن تمسكهم بالتثليث ما هو إلا محض تحكم²، لأن اللوازم الكلامية تجيز على دعواهم التثنية والتربيع والكثرة إلى ما لا نهاية، فالباقلاني لا ير معنى للتوحيد إذا كانت الآلهة ثلاثة، وكان الأب إلهها والإبن إلهها والروح إلهها³. ليضع الخيار لهم بين القول بأن الإله إما واحد وإما ثلاثة لتناقض الجمع بين العددين واحد وثلاثة.

فيحصي عليهم جملة من النتائج الفاسدة على مبدأ هذا القول بمخاطبتهم: "ما أنكرتم من أن تكون الأقانيم أربعة؟ لأننا نقول إن القديم موجود حي عالم قادر، والقادر لا بد له من قدرة، فوجب أن تكون الأقانيم أربعة، فإن قالوا: القدرة هي الحياة، فهما أقنوم واحد، قيل لهم: فما أنكرتم أن

¹ الشرفي عبد المجيد: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص 208.

² الجويني: الإرشاد، ص 51.

³ الباقلاني: التمهيد (ب)، ص 103.

يكون العلم هو الحياة، فوجب أن يكون البارى سبحانه أقنومين¹.

كما يركز الباقلاني ويجمع معه أصحاب الردود في ضرورة إلحاق أقنوم القدرة بأقنومي العلم والحياة بناء على نفس الأسباب التي أدت بالنصارى إلى اعتبار الله عالما حيا، مما يلزمهم إثبات أقنوما آخر للقدرة على هذا التقدير.²

ومن الواضح أن البديل الذي كان على أساسه بنيت حجج أصحاب الردود هو الأسماء والصفات، مما يلزم النصارى بزيادة عدد الأقانيم بتعدد الأسماء والصفات، بما يفرض زيادة الأقانيم إلى أربعة وخمسة بل إلى ما لا نهاية.

فجاء موقف الباقلاني مثلا لهذا الإتجاه بقوله: " ما أنكرتم أن تكون الأقانيم خمسة وعشرة؟ لأننا نقول إن البارى موجود حي عالم قادر، ونقول: إنه مرید وباق وسميع وبصير ومتكلم، والباقي السميع البصير المتكلم المرید لا يكون كذلك إلا لوجود بقاء وإرادة وسمع وبصر وكلام ". ولا يمتنع الباقلاني من الأخذ برأي من آراء المعتزلة في الصفات، ما دام استدلالا مجديا في كشف خطئهم فقال: " فإن قالوا البقاء هو هو، قيل لهم: والحياة والعلم هما هو، فقولوا إنه إله واحد...".³ فلا معنى عند الباقلاني من التثليث ما دامت الأقانيم أكثر من ثلاثة وأقل من ذلك.

و في نفس الإتجاه يورد القاضي دليله في إلزام النصارى بالتكثير بدل التثليث إذ لا يجد لهم مبررا في الإقتصار على عدد الأقانيم، موضحا ذلك في قوله: " إن هذه الطريقة توجب عليكم أن تزيدوا في عدد الأقانيم بعدد صفاته جل وعز، وأن تثبتوا له أقنوما بكونه قادرا، وأقنوما بكونه عالما، وآخر بكونه مدركا، ورابعا وخامسا بكونه مریدا وكارها، حتى يبلغ عدد الأقانيم ثمانية أو تسعة"⁴.

فبعد الجبار يلزمهم التكثير والتعدد بعدد الصفات، إذ تخصيص النصارى لصفتي الحياة والكلام بأقنومين إثنين لا يجد له مبررا كلاميا، وإطلاق الأقنومية على صفتي الحياة والكلام يجوز تعميمها على باقي الصفات بما يوجب تعدد الأقانيم. وما يلاحظ على موقف عبد الجبار تفرد به بذكر حجة

¹ المصدر السابق، التمهيد (ب) ، ص98.

² المصدر نفسه (ب).

³ المصدر نفسه، ص99.

⁴ عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ج1، ص213.

يحتج بها النصارى على جمعهم بين العدد واحد وثلاثة، وإن كان قد نقلها عن الوراق على ما ذهب إليه الشرفي الذي وضع هذه الحجة موضع الريبة، فيذكر عبد الجبار قولهم في الأقانيم أنها " ثلاثة في العدد، بأن الثلاثة تجمع نوعي العدد اللذين هما الشفع والوتر، وما جمع نوعي العدد، كان أكمل مما لم يجمعها... فيجب أن يوصف بكمال العدد، وهو ما جمع الشفع والوتر " ¹.

فيعلق الشرفي على هذه الحجة بقوله: " أما تبرير القول بثلاثة أقانيم يجمعها لنوعي العدد فقد أولاه الوراق عناية كبيرة، ولا شك أنه كان المصدر الذي استقى منه القاضي عبد الجبار أدلته على فساد هذا التبرير الذي لا يخلو من غرابة - إن لم يكن من وحي خيال الوراق - والذي لا يرتضيه علماء النصارى " حسب شهادة يحيى بن عدي " ².

دون أن ننسى أن المواقف الكلامية كانت تبني في أغلب الأحيان على مصادر مسيحية سواء كتاباتهم أو واسطة تنقل عنهم، وأحيانا خلال الحوار والمناظرات الشفوية، كما أن الوجه الآخر الذي لا يجد له مصدرا في أغلب الأحوال، القسمة العقلية التي تترتب عنها لوازم كلامية، وتكون في بعض أقسامها افتراضات عقلية حتى إن لم تكن من أقوال النصارى وحججهم لتبرير القول بالتثليث.

أما عن موقف عبد الجبار من هذه الحجة فإنه " يوجب عليهم القول بأن الأب وحده يجمع نوعي العدد، وكذلك أقنوم الإبن والروح، وهذا يوجب أن الأب وحده ثلاثة أقانيم حتى تكون الأقانيم تسعة، وإلا فيجب إن لم يجمع نوعي العدد، أن يكون منقوصا على علتهم، وهذا يوجب في كل واحد من الأقانيم أن يكون منقوصا، وذلك يوجب أن لا يكون الكل إله، وأن يكون النقص قد عمها. وبعد فإن عندهم أن الإله في جوهريته ليس بثلاثة وإنما هو ثلاثة في أقنوميته، فيجب على علتهم أن يكون منقوصا في جوهريته لأنه لم يجمع نوعي العدد... " ³.

¹ المصدر السابق، ج1، ص 93.

² الشرفي عبد المجيد: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص 234.

³ عبد الجبار: المغني، ج5، ص 101، وقارن برد الوراق، ج1، ص 76-79 نقلًا عن: عبد المجيد الشرفي: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص 234.

فدلالة الإلزام تقتضي أن يكون الجوهر ثلاثة أيضا، حتى لا يتصف بالنقص، وهو مالا ترتضيه النصارى من هذه الحجة، كون الإله عندهم في جوهريته ليس بثلاثة في أفنوميته.

وعلى عدة احتمالات يورد ابن تيمية ما تعتقده النصارى في الأقانيم على فرض جواز القول بذلك، ثم يتعقبها ليبين بها قهافتها لما تقتضيه من لوازم كلامية فاسدة تصطدم مع بدهة العقل، وذلك ضمن النقاط التالية:

1- أن اقتصار النصارى على ثلاثة أقانيم ليس له مبرر موضوعي يستدعي تخصيص ثلاث صفات دون غيرها بالأفنومية، فصفات الباري متعددة، وذلك يلزمهم زيادة عدد الأقانيم بعدد صفات الله تعالى " ومن هذا الموضوع زل النصارى، وذلك أنهم اعتقدوا كثرة الأوصاف واعتقدوا أنها جواهر... قائمة بنفسها كالذات" ¹.

2- أن الإبن مساو للأب في الجوهر يقتضي أن يكون المولود الذي هو الكلمة جوهرًا وهذا يقتضي إثبات جوهر ثاني مساو للجوهر الأول، وهو صريح بإثبات إلهين ². وحجة ابن تيمية في ذلك ما نصت عليه أمانتهم من اتحاد المسيح باللاهوت، وأنه صعد إلى السماء، وجلس عن يمين الرب، وأن الجالس عن يمين الرب اللاهوت هو اللاهوت المتحد بالناسوت، وهم بهذا يقعون في التبعض إذ يجعلون اللاهوت المجرد منفصل ومباين للاهوت المتحد ³.

3- أن اعتقادهم بالأقانيم مبنيا أساسا على فهم خاطئ في كون روح القدس التي خلق المسيح منها ومن مريم هي حياة الله، وهذا لم تدل عليه كتبهم التي بين أيديهم واعتبارهم المسيح تجسد من مريم ينفي قولهم أقنوم الكلمة تجسد من روح القدس، وإلا فالمسيح له أقنومين، أقنوم الكلمة وأقنوم روح القدس، وعندهم إنما هو أقنوم الكلمة فقط ⁴. وذلك يلزمهم الترييع ⁵، لا التثليث.

¹ ابن تيمية: درء تناقض العقل والنقل، ج1، ص 228.

² ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج2، ص 250.

³ المصدر نفسه.

⁴ المصدر نفسه، ج2، 132 و 119.

⁵ عن إثبات الترييع في الإله كون الأقانيم مطروفة في الله انظر: باجه جي زاده: الفارق بين المخلوق والخالق، ص6.

4- أن الحياة هي صفة الله وليست منبثقة منه، وحياة الله صفة قائمة به لا تحل في غيره، ولو اعتبر النصارى أن روح القدس الذي في الأنبياء هو أحد الأقانيم الثلاثة لكان كل من الأنبياء إله معبود،¹ وهذا يثبت التكثير في عدد الأقانيم.

ويثبت ابن تيمية على النصارى تسلسل آلهتهم موظفا دلالة الإلزام فالنصارى جعلوا الكلمة المتحدة بالمسيح خالقا، وهذا يلزمهم القول عن سائر كلمات الله إنها خالقة مخلوق بها، وحينئذ فيتعدد الخلق بتعدد كلمات الله، وإذا كانت كلمات الله لا نهاية لها، كان للخلق خالقون لا نهاية لهم، وهذا غاية الباطل والكفر.²

لقد أثبت أصحاب الردود من خلال مواقفهم على تحكّمهم في الآلة المنطقية الصارمة التي لا مجال فيها لمبررات، فكانت الأدلة المدلى بها تؤكد تهافت دعوى النصارى في الأقانيم، وتبحث لها عن دعامة تناسب مع طبيعة الموضوع، فكان علم الحساب الرياضي من بين الأدوات التحليلية في نقد عدد الأقانيم، إذ لم يكن هناك مسوغا عقليا يسمح بقبول دعواهم في الجمع بين العدد ثلاثة وواحد، وذلك لضرورة المغايرة جريا على مبدأ العد الرياضي.

3- أفعال الأقانيم:

أثبت أصحاب الردود من خلال المواقف الكلامية جملة من النتائج الفاسدة للإستدلال على بطلان قول النصارى أن الأقانيم متفقة في الجوهرية، لكنها رغم ذلك مختلفة في الأقمومية، بحيث اختص أحدهما بأن كان أبا، والآخر إبنًا، والثالث روحا وقد أورد كل من الباقلاني وعبد الجبار وابن تيمية، جملة من اللوازم الكلامية ضمن عدد من الإعتراضات، وإن اتفقت مواقفهم في النتيجة فإن أدلتهم كانت مختلفة.

فجاءت مواقف الباقلاني افتراضية وكان في كل مرة يتبعها باعتراضاته الكلامية، مخاطبا إياهم: "خبروني عن الجوهر العام الجامع للأقانيم الذي هذه الأقانيم له أقانيم: أهو عندكم الأقانيم أم غيرها؟"³ فجاءت إجابته عن هذا السؤال المفترض من خلال ثلاثة أوجه:

¹ المصدر السابق، ج2، 119-120.

² المصدر نفسه، ج3، ص 55-56، وص 58.

³ الباقلاني: التمهيد (ب)، ص 100-101.

- 1- إن قيل ليس الجوهر بغير الأقانيم فالجوهر غير مختلف من حيث كان جوهرًا ومن حيث لم يكن معدودًا ومن حيث لم تكن له خواص متباينة المعنى.
- 2- إن كان جوابهم نعم - و هو قولهم - فالأقانيم مختلفة من حيث هي خواص متباينة المعنى، ومن حيث هي معدودة، ومن حيث هي أقانيم، ومن حيث أن الإبن منها تدرع واتحد بجسد المسيح - عليه السلام - دون الروح.
- 3- إذا كان الجوهر هو الأقانيم، والأقانيم مختلفة معدودة متباينة في الإختصاص، ومنها المتحد وهي نفس الجوهر، فنفس الجوهر إذا مختلفة معدودة متباينة متحدة بناسوت المسيح، فيجب أن يكون نفس الجوهر الذي ليس بمعدود ولا مختلف ولا متحد ولا متباين المعنى هو نفس المختلف المعدود المتباين المعنى المتحد، وهذا جهل ممن صار إليه، وليس ذلك من قولهم في الجوهر¹.
- 4- كما يعترض على قولهم "الأب إله وإن الإبن إله وإن الروح إله، وإن الآلهة مع ذلك واحد، لأنه إذا كان كل واحد منهم إلهًا فهم ثلاثة آلهة، ولا معنى لقولهم إله واحد، وهم جعلوا الإلهية لكل واحد منهم"².
- و في معالجة عبد الجبار لهذا الموضوع من وجهة منطقية كلامية، أثار أن يبحث عن الجواب لمشكلة من الفاعل من هذه الأقانيم الثلاثة؟ هل هو الإنسان أم الأقانيم الثلاثة مجتمعة، أم أن كل واحد منهم فاعلًا؟ فافتضى ذلك بناء المسألة على عدد من الفرضيات أفضت كلها إلى نتائج فاسدة:
- 1- إما أن يكون كل واحد من الأقانيم فاعل مع الآخرين، لا أن كل واحد منهم فاعل في الحقيقة، وهذا يلزمهم القول إنهم ثلاثة فاعلين، لأن كل واحد منهم فاعلًا مع الآخر³، مما يقتضي إثبات ثلاثة آلهة متغايرين.
- 2- وإما أن يكون الفاعل من الأقانيم الثلاثة هو الإنسان لاتحاده بالله، فإنه يلزمهم أن يكون هو الإله، وفي ذلك إبطال قولهم بأن الجوهر هو أحد الأقانيم الثلاثة وعندها فهم لم يخرجوا عن قول

¹ المصدر السابق، التمهيد (ب)، ص 101-102.

² المصدر نفسه، ص 103.

³ عبد الجبار: المغني، ج 5، ص 94.

الكلايية في أن الموصوف هو الإله دون صفاته ¹.

3- فإن قالوا إن الفعل فعل الأقانيم الثلاثة، باعتبار اشتراكها في الجوهرية فيلزم من ذلك كون كل واحد منها فاعلا، مما يوجب كون كل واحد حيا قادرا وإله، مما يلزمهم بطلان قولهم ².
ولم يفوت عبد الجبار من تسجيل عدد من النتائج المترتبة عن هذه اللوازم الكلامية كإثبات التعدد ³، فيما نسبه للأقانيم من الفعل.

بينما نجد نسبة الفعل للأقانيم عند ابن تيمية يخصص منها بين أفعال الأقانيم، فعل الخلق، فيورد على النصارى سؤالا "أخالق العالم - عندكم - خالق واحد وهو إله واحد، أم للعالم ثلاثة آلهة خالقون" ⁴.

فكان الجواب عن هذا السؤال بما تفرضه المسألة من احتمالات يقتضي عددا من النتائج الفاسدة، سجلها ابن تيمية سابرا آراء النصارى:

1- أن قول النصارى الخالق واحد، وهم ثلاثة آلهة خالقون، وهو جمع بين متناقضين ⁵.

2- يصحح ابن تيمية قول النصارى فيلزمهم الإقتصار على القول بإله واحد خالق أو ثلاثة آلهة خالقين، ولو قصد النصارى بقولهم الخالق واحد له ثلاث صفات لم ينازعهم المسلمون في كون الخالق له صفات، لكن لا يختص بثلاثة ⁶. فإن قالوا بثلاثة آلهة، ثلاثة خالقين، كما قد كثر عنهم في كثير من كلامهم بأن كفرهم وعظم شركهم ⁷.

أما إن حصروا قولهم كون الخالق واحدا له صفات، فهذا يقتضي القول بالتوحيد لكنه مناقض لقولهم "فاحتجبت الكلمة الخالقة بإنسان مخلوق، خلقتة لنفسها بمسرة الأب وموازرة الروح" ⁸.

3- جعل النصارى صفة الله خالقة، وأنها مولودة قديمة أزلية فيبسط ما تلزمه المسألة من فساد في

¹ المصدر السابق، المغني، ج 5، ص 94.

² المصدر نفسه.

³ المصدر نفسه، ص 94-95.

⁴ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج 3، ص 53.

⁵ المصدر نفسه.

⁶ المصدر نفسه، ج 3، ص 53.

⁷ المصدر نفسه، ص 54.

⁸ المصدر نفسه.

التقدير فيقول: " فكيف يكون المسيح مولود قديم أزلي؟ وهل يعقل مولود إلا محدثاً" ¹ ، وما كان محدثاً لا يمكن أن يكون خالقاً، ولا يقف ابن تيمية عند ذلك بل يتخذ من قول النصارى باتفاق الأقانيم دليلاً على اختلافها في الفعل، لتناقضه ونقض قولهم " فجعله إحدى الصفتين الأزليتين مولودة من الأزل غير منبثقة والأخرى ليست مولودة من الأزل بل منبثقة، مع كونه باطلاً فهو متناقض وتفريق بين المتماثلين" ² . فتكون الأقانيم بهذا مشتركة في الألوهية، ومختلفة متغايرة، وكل أقنوم خالق أزلي فيثبتون أنها مستقلة في فعلها، وهذا يؤكد أن النصارى لا يقفون على معنى عقيدتهم ولا يفهمون مذهبهم.

و عن اختلاف الأقانيم في الفعل، يلزم النصارى بعدة نتائج:

4- أن تكون الكلمة خالقة والروح خالقة، وأنها خلقت بمسرة الأب الخالق، وموازية الروح الخالقة، وهذا الخالق هبط، والأب لم يهبط ³ . وفي هذا الكلام تناقض ظاهر فكيف يكون المسيح خلق بالكلمة والكلمة هي الخالقة " فإنها إن كانت هي الخالقة، لم تكن هي المخلوق به، فالمخلوق به ليس هو الخالق" ⁴ .

5- يتتبع ابن تيمية قول النصارى أن المبعوث الهابط الملتحم ليس هو الأب، بل هو كلمة الأب ليلزمهم ضرورة جعله خالقاً، فيكون هناك خالقان، خالق أرسل فهبط والتحم، وخالق أرسل ذلك ولم يهبط ولم يلتحم، زيادة على إثباتهم لخالق ثالث وهو الروح، وهذا تصريح بثلاثة آلهة خالقين ⁵ . وقولهم هذا يثبت أن الله ليس مستقلاً بالخلق بل يكون فيه شريك كما يقضي إلى التعدد في الآلهة، بل يجعل الآلهة كثيرة بعدد الكلمات، وهذا فيه من التسلسل الذي يثبت عليهم عدم نهاية الآلهة.

6- وهذا يقتضي أن الآلهة متغايرة ⁶ ، وفي ذلك نقض لزعم النصارى أن الأقانيم متفقة في

¹ المصدر الجواب الصحيح، ج3، ص 58.

² المصدر نفسه، ج3، ص58.

³ المصدر نفسه، ج3، ص 54.

⁴ المصدر نفسه، ص 55.

⁵ المصدر نفسه، ج3، ص 57.

⁶ لويس غرويه وجورج قنواي: فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، ج2، ص 285، وأنظر:

الجوهريّة وهي إله واحد، كما يلزمهم تعددا في الآلهة وذلك لقولهم "أن المسيح بعض كلمات الله، فحينئذ لله كلمات آخر غير المسيح، فاجعلوا كل كلمة خالقا، كما جعلتم الكلمة المتحدة بالمسيح خالقا إن كنتم تقولون: إنها خالقة مخلوق بها، وحينئذ فيتعدد الخالق بتعدد كلمات الله، وإذا كانت كلمات الله لا نهاية لها كان للخلق خالقون لا نهاية لهم، وهذا غاية الباطل والكفر"¹.

لقد أثبت أصحاب الردود من خلال وجهة عقلية ومنطقة كلامية، تهافت المنظومة اللاهوتية المسيحية في عقيدة التثليث، كما أن التجربة التطبيقية التي تعكس منطق الحوار تؤكد على تهافت المبررات التي يعتل بها النصارى في الإعتقاد بتوحيد الإله في جوهر جامع، وتثليث الأقانيم مع اتفاقها حيناً واختلافها حيناً آخر، فكانت الأدلة التي يحتج بها أصحاب الردود أكثر مصداقية لترجيح موقفهم الرافض لدعوى التوحيد من طرف النصارى سواء تعلق الأمر بأسماء الأقانيم أو عدد الأقانيم أو أفعال الأقانيم، أو اختصاصها، لأنها مقدمات تنتج نتائج كلامية فاسدة لا تليق بذات الله وصفاته، لنسبتها الحدوث، والتعدد، والتبعيض... إلخ.

4- اختصاص الأقانيم:

اختصاص الأقانيم كما جاء على لسان أصحاب الردود، يقصد به اختصاص كل أقنوم بما يستحيل على الآخرين، وهو في مفهوم النصارى كون الأب ليس هو الإبن ولا الروح القدس، والإبن ليس هو الأب ولا روح القدس، والروح القدس ليس هو الأب ولا الإبن، والثلاثة متحدون في الواحد².

فكانت مواقف أصحاب الردود اعتراضية على دعوى اختصاص الأقانيم، وبطبيعة الحال كانت أهم النتائج التي أسفرت عنها الردود الكلامية، هي نسبة ما لا يصح إلى الله إذ يوجب أن كل واحد يمتاز بصفة لم تكن في غيره، وهذا نقص في كمال كل واحد من هؤلاء الآلهة الثلاثة³، على أن الأمر يوجب التعدد والحدوث.

و في تتبع الباقلاني لاختصاص الأقانيم يلزمهم تجاوز حد التثليث إلى التخميس لاختصاص أقنوم الأب بصفتي القدم والبقاء فيقول: " فإن قال منهم قائل: الأقمومية إنما تثبت للباري بصفة ترجع

¹ المصدر السابق، الجواب الصحيح ج3، ص 55-56.

² باجه جي زاده: ذيل الفارق بين المخلوق والخالق، ص 7.

³ المصدر نفسه.

إلى نفسه، لا تعلق لها بغيره، وهي كونه موجودا وجوهرا يرجع إلى نفسه، وكونه حيا يرجع إليه، ولا تعلق له بغيره، وكونه عالما بنفسه صفة يرجع بها إلى نفسه، وإنما له أقنوم بكونه عالما بنفسه لا بغيره، قيل لهم، وكذلك هو قديم بنفسه وليس كل موجود جوهرا قديما بنفسه؟ فوجب أن يكون كونه قديما أقنوما رابعا، وكذلك كونه باقيا صفة هو شيء موجود بنفسه وجوهرا بنفسه، فيجب أن يكون كونه شيئا موجودا أقنوما وكونه جوهرا أقنوما، لأنه ليس كل موجود جوهرا يرجع إلى نفسه لا تعلق له بغيره وليس كل موجود باقيا، فيجب أن يكون كونه باقيا، أقنوما خامسا، ولا جواب لهم عن ذلك، وفيه ترك التثليث¹.

و عليه لم ير الباقلاني في سوء عبارة النصارى للتعبير عن اختصاص الأقانيم وامتياز بعضها عن البعض الآخر سوى عنوان للتحكم: " إذا كانت الأقانيم جوهرا واحدا، وكان الأب جوهره جوهر الإبن، وجوهر الروح من جوهرهما، فلم كان الإبن والروح بأن يكونا إنا وروحا خاصين للأب أولى من أن يكون كل واحد منهما أباً؟، وأن يكون الأب خاصا لهما، إذا كان الروح والإبن جوهرين لأنفسهما، وكان جوهرهما من جوهر الأب وكان الأب جوهرًا لنفسه، وكان قديما لنفسه، وكانا أيضا قديمين لأنفسهما، ولم يكن الأب قبل الأقانيم والخواص ولا أسبق في الوجود ولا الخواص أسبق منه، فما الذي جعله بأن يكون أباً لهما أولى من أن يكون كل واحد منهما أباً لما جعلتموه أباً له، وأن يكون الأب خاصاً؟ فلا يجدون إلى تصحيح تحكمهم سبيلاً"².

إذ دعوى الجوهرية لكل الأقانيم في جوهر واحد يجمعها، نقض لاختصاص الأب بالأبوة، فالقياس يوجب أن يكون أقنومي الإبن والروح أولى بالأبوة على هذا التقدير ويقاس عليه صفة القدم وباقي الصفات.

و هو ما يوافق عليه عبد الجبار ولا يرى علة لاختصاص أحد الأقانيم بالأبوة وآخر بالبنوة، فيقول: " وقد أزموا على قولهم إن جوهر الأقانيم الثلاثة جوهر واحد القول بأن الإبن يستحق كل ما يستحقه الأب من الصفات من حيث كان جوهره كجوهره، وإلا فإن صح أن يكون مخالفا له، وإن كان جوهره كجوهره، ليجوز خروج الأب من أن يكون أباً والإبن من أن يكون إبناً، وإن

¹ الباقلاني: التمهيد (ب)، ص 100.

² المصدر نفسه (ب)، ص 107.

كان إنما كان كذلك لجوهره، لأن إثبات مثل الشيء في جوهره مع مخالفته له في صفته الراجحة إلى جوهره، إذا صح صح أيضا خروج الشيء عن جوهره، وهذا يوجب عليهم ألا يأمنوا قدم الأب والإبن، وخروج الأب من أن يكون قديما".¹

كما يلزمهم على موجب قولهم بالإختصاص أن للإبن إنا وروحا وللروح إنا من حيث كان هناك تماثل بين الأقانيم، فيقول: " ما قدمناه من أن ما شارك القديم في كونه قديما يستحيل أن يختص لذاته بما يفارق به الآخر"².

فالتزيه الإلهي يقتضي نفي الصفات القديمة، ويلزم كون الله قادرا بذاته على ما يتأتى به مذهب عبد الجبار الإعتزالي، واتفاق الأقانيم في الجوهر يحيل عليها ما يكون مستحيلا في حق الله.

و اللوازم الكلامية الفاسدة تدعم قناعة عبد الجبار وترسخها في رفض اختصاص الأب دون سواه من أقنومي الإبن والروح، أو حتى اختصاصهما بما يستحيل عليه لمشاركتها للأب في القدم، فيقول: " وعلى هذه الطريقة ألزمهم شيوختنا القول بأن كل واحد من الأقانيم إله، لأنه إذا كان الإبن والروح مشاركين للأب في القدم، فما أوجب كونه إلهما يوجب كونهما إلهين، وكون كل واحد منهما إلهما يبطل أصل مقالتهما، لأنهم توصلوا إلى ذلك بأن القديم الفاعل، إذا استحال كونه حيا إلا بحياة، عالما إلا بعلم، وحب إثبات أقنومين كلمة وروح، فإذا وجب بما ذكرناه كون يوجب عليهم كونه موجودا قديما سميعا مدركا وذلك يوجب إذا لم يصح كذلك لجوهريته أن يكون لمعان، وفي هذا إثبات أقانيم كثيرة لمثل ما له أثبتوا حياة ونطقا"³. أثبتوا كل واحد من ذلك إلهما، بطل هذا الطريق، ووجب أن نثبت لكل واحد من الأقاتيم أقنومين آخرين... وهذا يوجب إثبات آلهة لا نهاية لها على ما ألزمتنا الكلامية في هذا الباب... لأن مذهبيهما متقاربان في المعنى، وإن اختلفا في الألفاظ بل مذهب الكلامية أبلغ في الفساد لإثباتهم مع الله تعالى من المعاني بعدد ما يستحقه من الصفات، فقد زادوا في إثبات القدماء على النصارى "⁴. فالقاضي عبد الجبار عاجل مسائل الرد بفكر

¹ عبد الجبار: المغني ج5، ص 95.

² المصدر نفسه، ج5، ص 86.

³ المصدر نفسه، ج5، ص 86-87.

⁴ المصدر السابق، المغني، ج5، ص 87-88.

اعتزالي يرفض اعتبار الصفات غير الذات لوجوب تعدد القدماء بتعدد الصفات. بمنهج ازدواجي قارب فيه بين دين النصرى ومذهب الكلائية. وهو يقرر من النتائج الفاسدة:

1- أن " هذه الأقانيم إذا كانت قديمة فيجب أن لا يصح أن يختص الأب بما يستحيل على الإبن والروح، ولا يصح اختصاصهما بما يستحيل عليه، ولا اختصاص كل واحد منهما بما يستحيل على الآخر، وهذا يوجب كون الإبن أبا وكون الأب إبنا وكون الأب روحا والروح أبا".¹

2- أن " للإبن إبن وذلك أن الإبن إذا شارك الأب كونه قديما ووجب كونه مثلا له في ذاته، فيجب إن كان الأب لا بد له من إبن هو العلم والكلمة أن يكون الإبن بتمثلته في أن له إبنا هو العلم والكلمة، ولإبن الإبن إبن إلى ما لا نهاية له".

3- أن " من يثبت استحالة حاجة الإبن لو كان هناك إبن إلى إبن، وجب مثله في الأب". وكذلك يلزمهم في الروح أن يكون له روح لما له قالوا في الأب أن له روحا ولروح الروح روحا إلى ما لا نهاية له " لوجوب تكافؤ الإبن والروح مع الأب.

4- كما " يلزمهم أن يكون للإبن روح وللروح إبن كما أن للأب إبنا وروحا لمشاركتهما له في القدم الموجب للتماثل، فلا يصح أن يثبتوا للأب مع قولهم مشاركة الإبن له في القدم ما لأجله احتاج إلى إبن دون الإبن والروح"²، لكون اختصاص الأب بالأبوة دون الأقبونين نقض للقدم.

إن النتائج التي بناها الفكر الإسلامي في نقد القول باختصاص الأقانيم شكلت نسيجا متماسكا في الإطاحة بالنظام اللاهوتي المسيحي لعقيدة التثليث ضمن منهج منطقي صارم لا مجال فيه لتقديم مبررات بناها الطرف الآخر في أغلب الأحوال على تصورات خاطئة، فكانت النتائج الكلامية العقلية تؤكد فساد عقائد الطرف المقابل، كما ترجح مصداقية المواقف الإسلامية، وتنبي عن فوارق موضوعية بين دعوى التوحيد المسيحي، والتوحيد الإسلامي.

كما أن الحوار كان يدور في فلك الثقافة الإسلامية، إذ تم تفحص الأغراض الجدلية ضمن المعايير الإسلامية كتوظيف مصطلح الصفات الذي يقابل الأقانيم، ومصطلح الذات الذي يقابل

¹ المصدر السابق، ج5، ص 86.

² المصدر نفسه، ج5، ص 87.

الجوهر، لتسفر النتائج عن فساد جذري في البناء الداخلي للمنظومة المسيحية، أن مذهبية صاحب الرد تبرز بشكل واضح في التحليل النقدي، وتكشف عن تداخل ثقافة صاحب الرد بالمواقف الكلامية.

و في نفس الإتجاه، كان اختيار ابن تيمية في طرح القضية على وجه قريب من القاضي عبد الجبار في رفض القول باختصاص الأقانيم، لما يترتب عن ذلك من نتائج كلامية فاسدة، فدعوى اتفاق الأقانيم بالجوهرية يلزم منه أن الإبن والروح من جوهر الأب، فيكون الأب محدثا لأن الرب كان قبل حدوث ذلك الجوهر، لا أبا، ولا مستحقا للأبوة و" إن قالوا: إن الأب هو الذات، هو ابتداء الحياة والنطق، يقتضى ذلك أن يكون الأب قبل الحياة والنطق، فإن ما كان ابتداء لغيره يكون متقدما عليه أو فاعلا له"¹ وهذا يقتضي أن الإبن والروح حادثين، فلا سبيل للقول باختصاصهما، كما أن هذا ينقض دعواهم أنها قديمة.

إن الحوار الإسلامي المسيحي يكشف عن ثغرات غائرة الهوة في النظام اللاهوتي المسيحي لعقيدة التثليث، مما دفع بالنصارى إلى البحث عن المبررات الملائمة لهذه المؤاخذات الكلامية، التي تكشف على مر الوقت اجتهاد اللاهوتيين في سد هذه الثغرات، وإيجاد حلول تجعل البناء الإيماني لعقيدة النصارى أكثر ترابطا واتساقا، من خلال تطوير علم اللاهوت المسيحي. إلا أن تذبذب المواقف بين محاولة القول باختصاص الأقانيم من جهة واشتراكها من جهة أخرى، كان سببا لاعتماد مواقف متناقضة، ففي حين تثبت السلطة التعليمية للكنيسة أن المسيح هو الوسيط الوحيد والفادي الوحيد لجميع الناس، وهذه الوساطة الخلاصية لأقنوم الإبن تتضمن أيضا وحدانية الذبيحة الفدائية التي قدمها المسيح الكاهن الأعظم والأزلي²، إلا أن مواقف أخرى تقول بوجود تدبير للروح القدس أكثر شمولية من تدبير الكلمة المتجسد والمصلوب والقائم، بهذا أن موقف الإيمان الكاثوليكي يذهب إلى مناقضة أبعد ليقرر أن التجسد الخلاصي للكلمة حدثا ثالوثيا، لما جاء في العهد الجديد في سر الكلمة المتجسد موضع حضور الروح القدس³، وقد أكد على هذا الجمع الفاتيكاني الثاني في عرضه

¹ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج2، ص 14.

² المطران كيرلس سليم بسترس: مقالات في اللاهوت والحركة المسكونية، ص230.

³ المصدر نفسه.

لتصميم الأب الخلاصي بالنسبة إلى البشرية كلها، ربطا مباشرا وشديدا بين سر المسيح وسر الروح القدس¹.

على أن ابن تيمية يورد تباعا عددا من المطاعن في الذات الإلهية، تترتب من دعوى اختصاص الأقانيم أهمها:

1- اعتبارهم أقنوم الأب هي الذات المجردة عن العلم لأن أقنوم الابن قد اختص بذلك، فالابن أكمل من الأب، وهو الذات مع العلم، والأب بعض العلم.² فاختصاص أقنوم بصفة دون سواه، هو قول بالتركيب والتبعيض.

2- أن " المتحد بالمسيح هو الكلمة الذي هو العلم، وهذا إن أرادوا به نفس الذات العاملة الناطقة، وكان المسيح نفسه هو الأب، وهو الابن، وهو روح القدس، وهذا عندهم وعند جميع الناس باطل وكفر"³.

3- أن يكون الابن هو بعض روح القدس، فإنهم في أمانتهم جعلوا روح القدس الرب المحيي هو الذات المتصفة بالحياة، والذات المجردة بعض ذلك، فإن كان الأب هو الذات المجردة فالأب بعض روح القدس⁴. وهذا نقض لقولهم باختصاص الأقانيم بل هي من هذه الأوجه مشتركة بما يوجب التبعيض والتركيب في الآلهة.

4- كما يحتج ابن تيمية على دعوى النصارى أن الكلمة متولدة من الأب، بأن الكلمة صفة المتكلم وقائمة به، ليست هي رب ولا إله، وقولهم مساوي الأب في الجوهر يقتضي أن يكون المولود الذي هو الكلمة جوهرًا وأنه مساو الأب في الجوهر، والمساوي ليس المساوي وهذا يقتضي إثبات جوهر ثان مساو للجوهر الأول، وهو صريح بإثبات إلهين⁵ منفصلين غير متحدين.

¹ المجمع الفاتيكاني الثاني: الدستور العقائدي في الكنيسة، 3-4.

² ابن تيمية الجواب الصحيح، ج2، ص 250.

³ المصدر نفسه، ج2، ص 115.

⁴ المصدر نفسه، ج2، ص 251.

⁵ المصدر نفسه، ج2، ص 250.

كما يلزمهم من قولهم جوهر الأقانيم الثلاثة جوهرًا واحدًا مع رفضهم استحقاق كل أقنوم من الصفات ما يستحقه الأَقنومان الآخرون من حيث كان جوهره كجوهره "بقولهم في الإبن إنه مولود من الله إن أرادوا به أنه صفة لازمة له، فكذلك الحياة صفة لازمة لله، فيكون روح القدس أيضًا إبنًا ثانيًا، وإن أرادوا به أنه حصل منه بعد أن لم يكن، لزم أن يكون عالمًا بعد أن لم يكن عالمًا، وهذا مع كونه باطلا وكفرا فيلزم مثله في الحياة، وهو أنه صار حيا بعد أن لم يكن حيا".¹

فجملة اللوازم الكلامية تثبت هشاشة الأسس التي بنيت عليها عقائد النصارى، وتؤكد أكثر عن صلابة مواقف أصحاب الردود في رفض دعوى التوحيد في تثليث وكان ذلك مشروطًا بتفحص أهم الأغراض التي تؤسس عقيدة النصارى، واختبار مدى صحتها بإخضاعها لدراسة تحليلية نقدية، موظفين معايير إسلامية داخل إطار علم الكلام الإسلامي لقناعتهم باتفاق الأديان السماوية في الأصول العامة، واجتماع الأنبياء على مقاصد مشتركة، فكان منهجهم قد اجتمعت له خاصية الإنفتاح على جميع الأديان، بما تميز به الإسلام فكان هو العينة التي يقاس عليه، وهو المعيار الذي يحتكم إليه في الحكم على الأديان لما اجتمع له ولم يجتمع لغيره من تواتر وخاتمية وهيمنة.

لذلك ليس من الغريب أن نرى أصحاب الردود يقدمون البديل الإسلامي للنصارى في مقابلتهم لفظ الجوهر بالذات، ولفظ الأقانيم بالصفات ويضعون بين أيديهم ضرورة الإختيار بين أن يكون الله واحداً أو أن يكون متعددًا بالأقانيم، إذ لا معنى لعبارتهم الله واحد بالجوهرية ثلاثة بالأقنومية.

كما أن الميزة التي طبعت الردود هو ازدواجية المواقف. إذ أنها كانت تعالج قضايا خارجية في الحوار الديني مع النصارى وسائر الأديان، دون أن تهمل المسائل التي تعرض على المستوى الداخلي والتي نقلت المواقف الخاصة بالمذاهب، فكان الرد يعكس مذهب صاحبه، وقد رينا كيف كانت معايير التوحيد الإسلامي بارزة في هذا الجانب عند مناقشة الجوهر والأقانيم عند النصارى، إذ لم تخلو من تسجيل الفوارق المذهبية بين الباقلايين (الأشعري)، وعبد الجبار (المعتزلي)، وابن تيمية (السنّي).

¹ المصدر السابق، ج2، ص 114-115.

3- علاقة الجوهر بالأقانيم:

يقوم بحث العلاقة بين الجوهر والأقانيم، على دعوى النصارى كون الأقانيم هي الجوهر، وكون الجوهر غيرها، إذ الإحتمال الذي يبنى على الإعتبار الأول ينبئ عن اتفاق العلاقة بين الجوهر والأقانيم، بينما يدل الثاني على الاختلاف والإفتراق وهو ما يلزم الملكية.

و قد اختلفت أقوال مذاهب النصارى في هذه العلاقة بين اليعقوبية والنسطورية من جهة والملكية من جهة أخرى، لذلك خص أصحاب الردود هذا الاختلاف بالرد عليها، وإذا كان القول بهذه العلاقة يؤدي إلى نتائج فاسدة تلزم عامة النصارى.

و حسب الباقلاني في نقل تقرير النصارى للقول بثلاثة أقانيم "من قبل أنه قد ثبت أن الباري سبحانه موجود جوهر، و ثبت أنه حي وأنه عالم، فوجب أنه جوهر واحد ثلاثة أقانيم منها الجوهر الموجود ومنها العلم والحياة، لأن الحي العالم لا يكون حيا عالما حتى يكون ذا حياة وعلم، فوجب أن الأقانيم ثلاثة"¹، فيكون أقنوم الأب عند الباقلاني هو الوجود وإن اختلف مع أصحاب الردود حتى أنهم لم يجتمعوا على تحديده، وهذا راجع لاضطراب النصارى في ذكر ما اختص به جوهر الأب، وعلى هذه النسبة يلزم الباقلاني النصارى بالتعدد فيقول: " فإن قال منهم قائل: الأقمومية إنما تثبت للباري بصفة ترجع إلى نفسه لا تعلق له بغيره، وكونه عالما بنفسه صفة يرجع بها إلى نفسه، وإنما له أقنوم بكونه عالما بنفسه لا بغيره، قيل لهم: وكذلك هو قديم بنفسه، وليس كل موجود جوهر قديما بنفسه فوجب أن يكون كونه قديما أقنوما رابعا..."².

و ليس حكم الحياة والعلم هو حكم القدرة والعز والقدم والبقاء فحسب، وإنما هو في نفس المرتبة، حكم الإرادة والإدراك والسمع والبصر وسائر الصفات، فإذا كان قصد النصارى نسبة العلم والحياة إلى الله تزيها له عن النقص، فهذا يوجب عليهم في نظر عبد الجبار " كونه موجودا قديما قادرا سميعا بصيرا مدركا، وذلك يوجب إذا لم يصح كونه كذلك لجوهريته، أن يكون لمعان، وفي هذا إثبات أقانيم كثيرة لمثل ما له أثبتوا حياة ونطقا "³.

¹ الباقلاني: التمهيد (ب) ، ص98.

² المصدر نفسه (ب) ، ص100.

³ عبد الجبار: المغني، ج5، ص 100، وعبد المجيد الشرفي: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص 227.

و إن كان عبد الجبار معتزلي، والمذهب الإعتزالي يقول بتأويل الصفات فهو لا يختلف مع أصحاب الردود في إرجاع الأقانيم إلى الصفات في مناقشة علاقة الجوهر بالأقانيم، فيقول: " لو جاز في الله تعالى أن يقال إنه جوهر واحد ثلاثة أقانيم لجاز أن يقال إنه قادر واحد ثلاثة قادرين وعالم واحد ثلاثة عالمين وحي واحد ثلاثة أحياء، ومتى قالوا: كيف يكون قادر واحد ثلاثة قادرين وعالم واحد ثلاثة عالمين، قلنا: يكون شيء واحد ثلاثة أشياء، فليس بعد أحدهما في العقل إلا كبعد الآخر!"¹.

فالدوام الكلامية توجب أن تكون كل صفة لكل واحد من الثلاثة الأقانيم لها مثله إذ كان من جوهره، ويترتب عن ذلك التسلسل في الآلهة حتى تصبح غير متناهية.

إن الشبهة التي تعلق بها النصارى في اعتقادهم كثرة الأوصاف على أنها جواهر قائمة بنفسها كالذات، واعتقادهم أن الصفات التي بهذه الحال صفتان: العلم والقدرة، مما يبطل هذه الدعوة لأنهم لا يحتكمون لمبرر موضوعي في تخصيصهم صفتين دون ما سواهما من الصفات، لهذا اضطربت النصارى في وصفها للأقانيم الدالة على الإله بأنه موجود حي عالم، وتارة يقولون موجود عالم قادر، فيجعلون القادر مكان الحي، ويجعلون روح القدس هو القدرة.²

و يرد ابن تيمية سبب هذا الإضطراب، لحيرة النصارى وضلالهم في اختيار ثلاثة معان تكون هي المستحقة للجوهرية دون غيرها من الصفات، سواء فسرت الجوهرية بأنها جواهر أو بأنها ذاتية مقومة أو بغير ذلك.³

على أننا نرى بجانب هذا النقد المنطقي الذي ألزم له بطلان عقيدة النصارى، جانباً إيجابياً وظف فيه منهجه الكلامي الخاص بالتوحيد الإسلامي، وقد سلك في مذهبه السلفي في إثبات الصفات فيقول مخاطباً النصارى:

" وصفة الإله ليست بإله، كما أن قدرته وسمعه وبصره وسائر صفاته ليست بآلهة، ولأن الإله واحد، وصفاته متعددة، والإله ذات متصفة بالصفات قائمة بنفسها، والصفة قائمة بالموصوف،

¹ ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج 10، ص 228.

² ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج 2، ص 151.

³ المصدر نفسه، ج 2، ص 152.

ولأنكم سميتم الإله جوهرًا وقتلتم هو القائم بنفسه" ¹ وبذلك تبطل دعوى النصارى في العلم والروح بأنهما أقنومين جوهرين على أصل التوحيد برؤية المذهب السلفي الذي يرى أن الصفات قائمة بنفسها ليست عين الذات ².

فإذا كان قصد النصارى نسبة العلم والحياة إلى الله تزيها له عن النقص، فهذا يوجب عليهم في نظر ابن تيمية إثبات باقي الصفات، فالله له صفات كثيرة، وعليه فلا يكون هناك معنى من التركيز على صفة القدرة دون غيرها، لأن ذلك يحدث ثغرة في البناء الثالوثي وينتج عنه فساد وتناقض لمقولة النصارى في علاقة الجوهر بالأقنوم ³.

و يبدو أن النصارى في تبرير القول بعلاقة الجوهر بالأقنوم يحتجون على المسلمين بالمفهوم الإسلامي لعلاقة الله بصفاته، فيأتي الرد جازماً على بعد المقارنة بين المسألتين على لسان الباقلاني في قوله: " فإن قال قائل منهم: أفليس قد قتلتم أنتم في صفات الباري سبحانه إنها ليست بموافقة له ولا مخالفة له؟ فما أنكرتم أيضا أن يكون الجوهر غير موافق للأقنوم ولا مخالفا لها؟ قيل لهم: ... ونحن فلا نقول إن الله عز وجل غير صفاته، فلا يلزم ما قتلتم على أننا لو قلنا: إن الله تعالى مخالف لصفاته في معناها، بمعنى أنه يجوز عليه ما يستحيل عليها، وأنه لا يسد مسدها ولا ينوب مناهها، لم يدخل علينا مثل ما لزمكم من كون المتفق بنفسه مختلفا بنفسه وكون جهة الإتفاق هي جهة الإختلاف، لأننا لا نزعم أن الله سبحانه موافق لصفاته من جهة من الجهات، وأنتم تزعمون أن الجوهر موافق للأقنوم بالجوهريّة، فإنه موافق لها بنفسه ومخالف لها أيضا في القنومية بنفسه فشتان بين قولنا وقولكم! " ⁴.

فالتحليلات الإثباتية تنتج لوازم كلامية فاسدة بدلالة السبر والتقسيم، وليس لهم دليل في ردها، فيورد ابن تيمية من ذلك في قوله: " فإن قالوا: إن كل واحد منها قائم بنفسه فالآلهة كثيرة، وهذا قول النصارى الذين زعموا أن الأقنوم ثلاثة، أقنوم الوجود والحياة والعلم " ⁵.

" وإن قالوا: أحدهما قائم والآخر قائم به، فقد أوجبوا أن يكون جوهرًا وعرضًا، لأن الجوهر

¹ المصدر نفسه، ج 2، ص 117.

² أحمد بن عبد الله جود: علم الملل ومناهج العلماء فيه، ص 190.

³ كريمة بن جاب الله: منهج ابن تيمية في الرد على النصارى، ص 195-196.

⁴ الباقلاني: التمهيد (ش)، ص 105.

⁵ ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج 10، ص 226.

هو القائم بذاته، والعرض هو القائم بغيره، والمؤلف من جوهر وعرض جسم ضرورة¹. وهذا نقض لما نزهوا به الله من الجسمية ونقض لما اتفقت عليه فرقهم أنه جوهر ثلاثة أقانيم، وأن كل من الأقانيم جوهر خاص يجمعها الجوهر العام.

كما يوجب ذلك على النصارى أن يزيد عدد الآلهة بعدد الصفات، لأنهم يعبرون عن الأقسام بأنه الذات والصفة معا، فتكون كل صفة مع الذات هي أقنوم، وقد أثبتوا أن الأقانيم جواهر. فكانت أهم النتائج التي تسفر عنها المواقف الإعتراضية لا تخرج عن معنى التحيز والجهة والجسمية إن قالوا بالجواهر وقسموا الموجودات إلى جوهر والأقانيم أنهما جواهر، وأن الأقسام هو الذات مع الصفة².

أما عن مذهب اليعقوبية والنسطورية في علاقة الجوهر بالأقانيم فهي تطابق بينهما فالجوهر هو الأقانيم، والأقانيم هي الجوهر.

فيأخذ الباقلاني المسألة على سبيل الإستدراج المنطقي الذي لا يخلو من الفساد في النتائج الملزمة لدعوى الخصم، فيثبت نقض قول النصارى باتفاق الجوهر والأقانيم بضرورة وجود التناقض لاختلاف الأقانيم في الأشخاص وفي الخواص فيقول: "إن قالت اليعقوبية والنسطورية: ليس الجوهر بغير الأقانيم، قيل: أفليس الجوهر غير مختلف من حيث كان جوهرًا ومن حيث لم يكن معدودًا ومن حيث لم تكن له الخواص متباينة المعنى؟

2- فإن قالوا: أجل وهو قولهم، قيل لهم: أفليس الأقانيم مختلفة من حيث هي خواص متباينة المعنى، ومن حيث هي معدودة، ومن حيث هي أقانيم، ومن حيث أن الإبن منها تدرع واتحد بجسد المسيح عليه السلام دون الروح؟

3- فإن قالوا: نعم ولا بد من ذلك، قيل لهم فإذا كان الجوهر هو الأقانيم والأقانيم مختلفة معدودة متباينة في الإختصاص، ومنها المتحد، وهي نفس الجوهر، فنفس الجوهر إذا مختلفة معدودة متباينة متحدة بناسوت المسيح، عليه السلام، فيجب أن يكون نفس الجوهر الذي ليس بمعدود ولا

¹ المصدر السابق، درء تعارض العقل والنقل، ج10، ص 226.

² كريمة بن جاب الله: منهج ابن تيمية في الرد على النصارى، ص 195.

مختلف ولا متحد ولا متباين المعنى هو نفس المختلف المعداد المتباين المعنى المتحد، وهذا جهل ممن صار إليه، وليس ذلك من قولهم في الجوهر، ولا خلاص لهم منه"¹.

كما أن ابن تيمية يثبت التناقض في قول يعقوبية والنسطورية، ويختار لذلك مبدأ العد الرياضي الذي يفرض على النصارى أن يكون معبودهم واحد، وإما ثلاثة، لأن الجمع بين قولهم الواحد ثلاثة، والثلاثة واحد، لا يحتاج لدليل بطلانه لأنه لا يعقل"².

فقول يعقوبية والنسطورية أن الأقانيم هي الجوهر والجوهر هو الأقانيم يلزمهم " أن الثلاثة واحد والواحد ثلاثة، وهذا لا يصح إعتقاده، لأنه لا يجوز أن يعتقد المعتقد في الشيء أنه ثلاثة مع اعتقاده فيه أنه واحد لأن ذلك متضاد"³ وذلك جريا على مبدأ العد الرياضي الذي يفرض المغايرة بين واحد والعدد ثلاثة.

" وينقض عليهم وصفهم للأقانيم جوهر لأن ذلك ينبئ أنها جملة، وليس هذا مما يذهبون إليه ولا يعتقدونه ولا يجعلون لله معنى لأنهم لا يعطون حقيقة التثليث فيثبتون الأقانيم الثلاثة متغايرة، ولا حقيقة التوحيد فيثبتون القديم واحدا، ليس باثنين ولا أكثر من ذلك"⁴.

أما تتبع مقالة الملكية منهم وهم الروم، فقد استهلك على أصحاب الردود الكثير من الاعتراضات التي جاءت مشفوعة بنتائج فاسدة على سبيل الإلزام أو السير، لاستهجانهم ما اختصت به الملكية في النظرية القائلة إن الأقانيم هي الجوهر، والجوهر غير الأقانيم لتناقضه مع بدهة العقل.

فالباقلائي يعترض على هذه المقالة لما تنتجه من إثبات لثلاث جواهر أو لجوهر رابعا للأقانيم في العدد، " فإذا كان الجوهر لها، والأقانيم الثلاثة آلهة وهي غيره، فالآلهة إذا أربعة: جوهر وثلاثة أقانيم غيره، وهذا يبطل قولكم بالتثليث". وإن قالوا: " الآلهة ثلاثة أقانيم والرابع جوهر ليس بإله غير الثلاثة، قيل لهم: فلا فرق إذا بين قولنا: الأقانيم ثلاثة ولا جوهر هناك يجمعهما وتكون له، وبين قولنا: إن هناك ثلاثة أقانيم وجوهرها جامعا لها، فيجب أن يكون وجود الرابع كعدمه وإثباته كنفية،

¹ الباقلائي، التمهيد (ش)، ص 101-102.

² ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج 3، ص 166.

³ المصدر السابق.

⁴ المصدر نفسه، ج 3، ص 168، وعن التفصيل في الرد على يعقوبية والنسطورية، انظر ما كان ردا لعامة النصارى مبحثي مناقشة الجوهر والأقانيم.

وهذا جهل ممن صار إليه. ويقال لهم: إن جاز أن يكون الرابع مع الثلاثة ثلاثة فقط، فما أنكرتم أن يكون الروح والعلم مع الإله الموجود واحدا فقط، وأن يكون أقنوما واحدا، ولا يكون الثاني والثالث شيئا يزيد على الواحد، كما لم يكن الرابع شيئا يزيد على الثالث، فتكون الثلاثة الأقانيم هي جوهر واحد، كما كانت الأربعة التي منها الجوهر ثلاثة، ولا جواب عن ذلك"¹.

فالعَد الرياضي يلزم النصرى الإعتراف بالتعدد في الآلهة وإلزامهم ذلك القول بوجود إله رابع كعدمه، كما يلزم من وجود ما زاد عن الواحد إثباته أو نفيه وهذا لا يتفق مع مبادئ العقل مما يوجب عليهم الإعتراف بفساد ما يعتقدونه، وقد فصل الباقلاني في هذا الجانب من جهة عدد من الوجوه التي درس فيها مقالة الملكية عن "الجوهر الذي هو غير الأقانيم" وخص لها صفحة ونصف من الإعترافات التي أتبعها بالحجج، وقد ركز على مسألتين تبحث فيما إذا كان الجوهر مخالف للأقانيم أو موافق لها؟

و ذلك حسب ما اقتضته المبررات التي أوردها الخصم للتأكيد على صدق معتقده، من أدلة تبطل هذه الدعوى، فجاءت على التوالي:

1- فإن قالوا: إنه موافق لها، قيل لهم: فيجب أن يكون أقانيم مثلها، وإن يكون الجوهر إبناً من حيث وافق الإبن، وأن يكون روحاً من حيث وافق الروح، وأن يكون أقنوماً وخصاً لجوهر آخر خامس كما أن الأقانيم خواص لجوهر، ويجب أيضاً أن تكون نفسه متباينة المعنى مختلفة من حيث أشبهت أقانيم مختلفة المعاني، وأن يكون إبن نفسه وروح نفسه لأنه مثل إبنه وروحه وبمعناهما، وهذا جهل عظيم وترك لقولهم إن صاروا إليه.

2- وإن قالوا: ليس الجوهر موافقاً للأقانيم من كل جهة، وإنما يوافقهما بالجوهرية، لأن جوهرهما من جوهره، وإنما يخالفهما في القنومية، قيل لهم: فالجهة التي وافقها بها وهي الجوهرية هي الجهة التي خالفها بها وهي القنومية، فإن قالوا: نعم، جعلوا معنى الجوهرية هو معنى القنومية، وقيل لهم: فما أنكرتم أن يكون الجوهر أقنوماً لجوهر آخر ولنفسه؟ وذلك ترك قولهم.

¹ الباقلاني: التمهيد (ش)، ص 102-103.

3- فإن قالوا: جهة الاختلاف بينهما وهي القنومية غير جهة الإتفاق التي هي الجوهرية قيل لهم: فيجب أن يكون هناك خلاف ثابت بين الجوهر والأقانيم في القنومية، وأن يكون ذلك الخلاف لا يعدو أن يكون جوهرًا أو عرضًا، وإلا وجب أن يوافقهما بنفسه في الجوهرية ويخالفهما بنفسه في القنومية، وإن جاز ذلك جاز أن يكون وفاق الشئيين هو خلافهما وأن يكون قدمه هو حدوثه، وأن يكون قديما محدثا لنفسه، وفي فساد ذلك دليل على بطلان ما قالوه.

4- وإن قالوا: لا نقول إنه موافق لها ولا مخالف لها، قيل لهم: فلا بد أن يسد مسدها فيوافقها أو لا يسد مسدها فيخالفها، وهذا المعنى بنفسه هو الذي نعنيه بالإتفاق والاختلاف فلا معنى للمراوغة.

5- وإن قالوا: أليس لا يقال إن يد الإنسان من الإنسان مخالفة له ولا موافقة له، وكذلك الواحد من العشرة، والبيت من القصيدة، والآية من السورة، فما أنكرتم من مثل ذلك في الجوهر والأقانيم؟ قيل لهم: إنما لم يجر إطلاق الخلاف والوفاق فيما ذكرتم، لأن قولنا (إنسان) واقع على الجملة التي منها اليد، وكذلك العشرة والواحد منها والبيت من القصيدة والآية من السورة، ومن المحال أن يكون الشيء مثل نفسه أو غيره أو خلاف نفسه. وقولنا (جوهر) ليس بواقع عندكم على الجوهر والأقانيم التي هي خواصه ولا من أسماء الجمل، فسقط ما سألتكم عنه " 1.

فباللزام الكلامية تفرض على النصارى ترك القول بعلاقة الجوهر بالأقانيم تبطل دعوى الملكية أن الجوهر غير الأقانيم، بل إن النتائج الفاسدة توجب عليهم ترك التثليث.

و في هذا الإتجاه خصص عبد الجبار عددا من الإحتمالات في الرد على الملكية تترد بين السبر والتقسيم وكانت نفس النتيجة التي تنبئ عن فساد القول بأن الأقانيم من الجوهر، والجوهر غير الأقانيم سواء من جهة الإتفاق أو الاختلاف، إذ يرى في القول بأن الله جوهرًا واحدًا، ثم القول بأن الجوهر ثلاثة أقانيم هو إثبات لما ليس بجوهره ويتعداه لإثبات جوهرين² إلهين، كما لا يمنع القول بأربع جواهر " لأن ذلك في الإستحالة في حكم ما قدمناه، لأنه لا فرق بين القول بأنه غيرها وليس

¹ الباقلاني: التمهيد (ش)، ص 106.

² عبد الجبار: المغني، ج5، ص 98.

برابع لها ولا بواحد منها، وبين القول بأنه غيرها، وهو كواحد منها ¹.

فهذا المدخل النقدي للملكة أدرج عددا من الإحتمالات لا يفيد النصارى اللجوء إليها لتبرير نظريتهم في علاقة الجوهر بالأقانيم، وقد صاغها عبد الجبار من خلال عملية السير لأقوال النصارى قائلًا:

1- " فإن كان هو الجوهر، وعندهم أن الجوهر غير الأقانيم، لزمهم إخراج الأب والإبن والروح من الإلهية " ².

2- " فإن قالوا الإله " هو الأقانيم دون الجوهر، لزمهم أن الجوهر القديم ليس بإله، وهذا ترك قولهم " ³.

3- " فإن قالوا: إن الإله هو هما، لزمهم القول بأن الأب والإبن والروح ليس بإله، ومن عبد ذلك لم يعبد إلهًا، ومن كفر به لم يكفر بالإله " ⁴.

إن كل اللوازم الكلامية العقلية تدل على فساد مقالة الملكية، ولا شك أن هذه نتيجة قد دعمت موقف عبد الجبار في رفض العلاقة القائمة بين الجوهر والأقانيم على احتمال القول باتفاقهما أو اختلافهما ⁵.

فالقول باتفاقهما باطل لما صار أحدهما ذا أقانيم دون الآخر، إذ الدلالة العقلية تلزم عدم اختصاص أحدهما بما لا يكون للآخر.

أما القول باختلافهما، فيلزمهم إثبات قديمين مختلفين، جوهر أحدهما مخالف لجوهر الآخر، وهذا يضارع قول الثنوية ⁶.

¹ المصدر السابق، المغني، ج5، ص 96-97.

² المصدر نفسه ص97.

³ المصدر نفسه.

⁴ المصدر نفسه.

⁵ المصدر نفسه.

⁶ المصدر نفسه.

فالدراصة الدينية المقارنة لعبد الجبار تكشف عن وجود وجه الشبه بين فكرة الثنوية في القول بالهين قديمين ودين النصارى الذي لا يخلو من الإلزامات الكلامية التي تثبت عليهم القول بالهين جوهرين.

أما مناقشة ابن تيمية لمقالة الملكية فلم تكن بعيدة عن مجرى الردود في منهجها العام إذ يتفق مع الباقلاني وعبد الجبار في إرجاع الجوهر والأقانيم إلى الذات والصفات موظفا معايير التوحيد الإسلامي في تحليل دعوى أن الأقانيم هي الجوهر، والجوهر غير الأقانيم، فيقرر أن الأقانيم إذا كانت هي الصفات، فالصفات قائمة بالذات الإلهية ليست زائدة على هذا المسمى، فإن أرادوا بالغير أنها ليست هي هو، فليست الصفة هي الموصوف فهي غيره بهذا الاعتبار، وهذا لا يصح لأن اسم الرب تعالى إذا أطلق يتناول الذات المقدسة بما يستحق من صفات الكمال¹.

و ابن تيمية ينقض على الملكية دعواهم أن الجوهر غير الأقانيم على اعتبار كون الأقانيم هي الصفات، لأن ذلك يجعل الذات مجردة عن صفات الكمال، وهذا عين ما تثبته نفاة الصفات، " فأولئك لما زعموا أنه ذات مجردة قال هؤلاء بل الصفات زائدة على ما أثبتوه من الذات"².

و هذا يعكس مذهب ابن تيمية في الإلهيات وإثباته للصفات، كما يكشف عن ازدواجية الرد الكلامي فهو يناقش النصارى كما يعرض لمناقشة المذاهب العقدية الموجودة في الساحة الإسلامية والتي يراها ابن تيمية مناقضة لأصول التوحيد، لذلك نراه يقارب بين مذهب المعتزلة ومذهب النصارى في نفي الصفات، مما يكشف عن تفاعل ثقافة صاحب الرد بالمواقف الكلامية.

و أهم ما سجله من لوازم كلامية فاسدة موظفا دلالة السبر في قوله:

- أن الصفة ليست مساوية للموصوف في الجوهر.

- أن الذات مع الصفة لا تساوي الذات الأخرى في الجوهر، لأن الذات واحدة، والمساوي

ليس هو المساوى.

¹ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج2، ص 154.

² المصدر نفسه.

- أن الذات مع الصفة هي الأب، فإن كان هذا هو الذي اتحد مع المسيح فالتحد به هو الأب، وذلك يقتضي أن يكون الإله الحق المساوي للأب في الجوهر صلب وتألم فيكون اللاهوت مصلوبا متألماً¹.

على أن هذا الإحتمال الذي يعرضه أصحاب الردود في إرجاع الأقانيم للصفات، لم تكن بديلاً مصرحاً به بل كان احتمالاً تبنى عليه اللوازم الكلامية لنقد عقائد النصارى لعدم اتفاق هذا الطرح مع المنظومة اللاهوتية المسيحية بأكملها، لأنه يمس بأصول عقيدة التثليث والمسيحولوجيا، وهو ما لا ترضى به النصارى، ونلمس ذلك من خلال تصريح ابن تيمية في النص التالي: " إن قول النصارى مضطرب متناقض فإنهم لا يثبتون ثلاثة جواهر قائمة بأنفسها، ولا يجعلون الأقانيم كالصفة من كل وجه، فإنهم يقولون المتحد بالمسيح هو أقنوم الكلمة، فإن جعلوا الكلمة هي الذات الموصوفة، لزم أن يكون المسيح هو الأب، وهم يذكرون ذلك، وإن جعلوه صفة الذات لزمهم أن يكون المسيح إلهاً خالقاً رازقاً، لأن الصفة ليست إلهاً خالقاً رازقاً. وأيضا فالصفة لا تفارق الموصوف وهم يقولون المسيح إله حق،

من إله حق من جوهر أبيه"².

فالألوازم الكلامية تبطل على النصارى حججهم في التثليث والأقانيم كما تبطل دعواهم في الاتحاد والحلول مما يؤكد على تماثل المنظومة اللاهوتية بأكملها أمام النقد الموضوعي.

- إن اعتراضات أصحاب الردود على طبيعة الدين المسيحي، واتسام مواقفهم بالإسترسال في الكشف عن الفجوات الغير مبررة منطقياً من طرف المسيحيين، كان لها صدى في سعي النصارى لسد هذه الثغرات وإيجاد أجوبة مقنعة تحفظ ماء الوجه للمنظومة العامة للتثليث وعلاقة الأقانيم بالجوهر من جهة، وعلاقة الأقانيم ببعضها من جهة أخرى، وقد جند علماء اللاهوت أنفسهم لهذا المسعى من خلال البحث عن نظريات تكون أكثر اتساقاً وأقل تناقضاً، وإيجاد صيغ تكون أكثر ملائمة لتفسير العلاقة بين الأقانيم، وفي هذا السياق يقول الأب سيداروس في نظرة تقويمية لنظرية بعض اللاهوتيين: إننا من جهتنا موافق على نظرية " إيفدوكيموف "...فليس من باب الدقة القول

¹ المصدر السابق، الجواب الصحيح، ج2، ص 118 - 119.

² ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج 10، ص 237.

إن الإبن "مولود من الأب والروح"، كما يقترحه إيفدوكيموف، بل يجب إيجاد صيغة تسمح بإظهار الفرق بين الأب والروح في إرادة الإبن، ألا وهو أن الأب يشرك الروح في إرادة الإبن معه، كما هو الأمر في اثبات الروح، فالأب يشرك الإبن في بثق الروح معه¹.

"إن أهم خاصية برزت من خلال المواقف الكلامية إلزام النصارى في إرجاع مفهوم الأقتوم إلى مفهوم الصفة على أنه يعدم أن يكون لهم مبرر لحصر عدد الأقانيم في ثلاثة دون غيرها، والمنطق يفرض هذا التصور فضلاً عن أثر الثقافة الإسلامية بل ومذهب صاحب الرد الذي كان يوجه المواقف ويترك عليها أثراً في جانب الاختلاف بين الأشاعرة والمعتزلة وأهل السنة كما رأينا من خلال النماذج التي كانت موضوع الدراسة، وإن كان هذا الاختلاف نسبي مقارنة مع عامة المواقف التي كانت تسير في نفس الإتجاه وتتشرك في أهم الأغراض الردية.

و المثير للملاحظة أن المواقف الردية بوب لها من طرف أصحابها بالتركيز على المصطلحات اللاهوتية المسيحية الموظفة في التعبير عن عقيدة النصارى، فأولوها ببحث لغوي دقيق في عملية التحليل النقدية، تكشف عن تداخل الآليات اللغوية بالمواقف الكلامية التي كانت من أهم نتائجها رفض مصطلحات الإلهيات النصرانية، كونها لا تصلح للدلالة على ذات وصفات الباري سبحانه وتعالى لأنها تؤدي للتجسيم والتشبيه والتناقض، كما أن الفكر الإسلامي لم يأل جهداً في إثبات تهافت البناء العقائدي للنصارى، والتدليل على صدق مواقفه، فكان علم الرياضيات من بين العلوم التي تداخلت مع عملية الحوار الديني وقد رأينا أصحاب الردود كيف تداولوا العدد الرياضي تنازلاً وتصاعداً بالنظر إلى التثليث فكان من اللوازم الكلامية المترتبة إثبات الثنية في الجوهر حيناً، وإثبات الخروج عن حد التثليث إلى التربيع والتخميس إلى أن يصل الإله إلى التسلسل، ويصبح بلا نهاية أحياناً أخرى، وهو ما يرفضه الفكر الإسلامي رفضاً تاماً، لأنها قول بلوازم كلامية فاسدة تطيح بالمنظومة اللاهوتية المسيحية.

و مما يلاحظ في العملية التحليلية النقدية عند أصحاب الردود الإعتماد على الأدلة العقلية المنطقية، فكان أكثر الأدوات تداولاً، السر والتقسيم، والإلزام، لملائمتها في متابعة الخصم والرد على

¹ الأب فاضل سيداروس: سر الله الثالوث-الأحد، ص82.

الحجج التي كان يعتل بها في كل مرة، فكانت السمة الغالبة على منهج الردود في المواقف الكلامية تفريع المسائل على حسب ما تحتمل من الوجوه، وإن كان الحوار يتطلب إدراج وجوه أخرى احتمالية - وإن لم يحتج بها الخصم -، لما تنتجها المقدمة التي يبنى عليها وجه الدليل، وطلبا لسد المنافذ على الخصم وإفحامه، على أن هذه المسائل كنا قد عرضنا لأهم قضاياها من خلال المواقف الردية على عقيدة التثليث لنخلص الآن لأهم المناقشات التي اهتمت بالرد على عقيدة المسيحولوجيا.

المطلب الثاني: إبطال دعوى التجسد:

قامت عملية التنظير للفكر الإسلامي أثناء مناقشته لدعوى التجسد الإلهي في السيد المسيح وما ترتب عنها من عقائد أخرى كالإتحاد والحلول، والصلب، والفداء على استحالة الأبوة الإلهية والبنوة معا، لتناقضه مع أصل التوحيد الإسلامي.

و لم يكن الأمر ملزما لأصحاب الردود ببناء قضية الحوار على مباشرة المواقف الكلامية رأسا، بالقدر الذي تطلب البحث الموضوعي معرفة الأسباب التاريخية لدعوى البنوة والقول بتجسد اللاهوت في الناسوت، وبالتالي اعتبار المسيح ربا ومخلصا، وكذا القناعة الشعبية التي قبلت بهذا الفكر الذي أسست عليه الإلهيات النصرانية لعقيدتي التثليث والمسيحولوجيا. إذ هذا يعبر دون أدنى شك عن وعي الفكر الإسلامي بأثر التاريخ في تنمية دعوى الإلهية والتمكين لها، ولهذا تكشف الردود عن جانبين مهمين في مناقشة عقيدة المسيحولوجيا:

الأول يبحث عن الأسباب التي أدت لتأليه المسيح، فكان ما اختص به دون غيره من البشر دليلا رجح لدى النصارى دعوى الألوهية فيه، ويتمثل هذا في جملة من الصفات هي:

- كونه ولد من غير أب.
- إتيانه الآيات العجيبة.
- صعوده إلى السماء.
- نطق الإنجيل بذلك.

و الثاني يبحث في الخلافات التي كانت تجمع بين النصارى من حين لآخر للإتفاق على إيمان واحد، فالجماع التي كانت تعقد للنظر في المذاهب التي تختلف حول المسيحولوجيا تعتبر حدث تاريخي

له وزنه في الكشف عن تطور العقائد النصرانية والوثيقة التي تؤكد هذه الوقائع (نص الإيمان) الذي نصبه أصحاب الردود حجة على مخالفة النصارى لدين المسيح، وخروجهم عنه إلى التثليث.

وإذا كان المسيحيون يرون في عقيدة التجسد سرا من حقائق الإيمان الأساسية، وهذا السر هو الذي أعلمنا أن الأقبوس الثاني من الثالث الأقدس قد اتخذ من العذراء مريم طبيعة بشرية حقيقية، ولكن متهمة عن الخطيئة، وقد جاء يسوع ليحقق الوعد الذي قطعه الله للآباء القديسين وهو تحرير الجنس البشري وإقامة مملكته تعالى وهدم مملكة الشيطان¹. فإن الفكر الإسلامي رأى في دعوى التجسد بابنه الأوحى يسوع المسيح، وهي قمة الوحي الإلهي¹. فإن الفكر الإسلامي رأى في دعوى التجسد ظاهرة غريبة عن تاريخ الأنبياء لنقضها أصل التوحيد، ونسبة التغيير والتبديل والتشبيه لله تعالى.

و أهم ما يمكن ملاحظته في النصوص بالرغم من تفاوت المتابعة التاريخية لصياغة عقيدة النصارى في المسيولوجيا عبر المجامع بين الباقلاي من جهة وعبد الجبار وابن تيمية من جهة أخرى، هو إجماعهم على صعوبة تحصيل مذهب النصارى في المسيح.

فيقرر عبد الجبار بقوله: " إن أرباب المقالات وأهل العناية من المصنفين لا يكادون يحصلون مذهبهم"²، ويضيف " وكفى بالمذهب فسادا أن يصعب على العلماء ضبطه"³.

و يقرر ابن تيمية بأنهم أكثر الأمم اختلافا وتناقضا في معبودهم "لأن الغالب عليهم الجهل بالدين، وأنهم يتكلمون بكلام لا يعقلون معناه [إذ هو] ليس منقولاً عن الأنبياء حتى يسلم لقائله، بل هم ابتدعوه، وإذا سألتهم عن معناه قالوا: هذا لا يعرف بالعقل... وهو كلام متناقض ينقض أوله آخره، ولهذا لا تجدهم يتفقون على قول واحد في معبودهم..."⁴.

و علة أصحاب الردود في عدم فهم مذاهب النصارى في المسيح ما اتفقوا عليه من " كون مقالاتهم مبنية على أصول غير معقولة وعبارات لا تتحصل معانيها"⁵.

¹ الأب منير خوام: المسيح في الفكر الإسلامي الحديث وفي المسيحية، ص 340.

² عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ج 1، ص 92.

³ عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ج 1، ص 291.

⁴ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج 1، ص 247.

⁵ عبد الجبار: المغني، ج 5، ص 114.

وعلى الرغم من هذا العائق فقد حاولوا صياغة مبادئ هذه العقيدة اعتماداً على نقل أقوالهم من وجهة نظرهم وإن بدت متناقضة وغير متناسقة. وقد تطلب ذلك متابعة دقيقة للخصم استدعت الإهتمام بتفاصيل المذهب والأفكار التي تدرج ضمن المنظومة اللاهوتية المسيحية، سواء كانت مواقف رسمية اعتمدها الكنائس أو ما شاع بين الأوساط الشعبية مما استدعى الرد على الجانبين، دون أن تقصى المواقف المنطقية المترتبة من المقدمات كنتائج فاسدة تلزم الخصم.

إن ما توصف به المواقف الكلامية في الرد على المسيحولوجيا المسيحية هو التزام الفكر الإسلامي بالموضوعية التامة في نقض مواقف الطرف الآخر، ونسبة الأقوال لأصحابها، لذلك فرقوا بين ما اتفقت عليه عامة النصارى وما اختلفت فيه، فكان الرد يشمل موقفين:

1- الرد على النظرية العامة للتجسد.

2- الرد على مقالات الفرق الكبرى للتجسد.

أولاً: الرد على النظرية العامة للتجسد:

يلزم أصحاب الردود النصارى دعوى التجسد بنص الأمانة¹، أو "السنهودس" باعتبارها الوثيقة التي اتفق عليها المجتمعون، وهي تعكس المذهب العام القائل باتحاد اللاهوت في الناسوت، فيلاحظ اهتمام كلا من عبد الجبار وابن تيمية بنص هذا القانون وعرضه كاملاً، في حين يكفي الباقلاني بإيراد الحجج العقلية، وحجته فساد النقل عن الأربعة وجواز الكذب منهم وهذا يكفي لإسقاط شهادتهم في نقل الأخبار.

و تبرز أهمية تسيحة الإيمان كونه ينص على أصول عقائد النصارى فيثبت التثليث والتجسد والصلب والفداء وعليه اجتمعت كلمتهم، فيما كانت الاختلافات التي ظهرت بين الفرق تنضوي تحت هذه اللائحة، لكنها كانت تبحث عن تأويل² لها شكل بصورة بارزة أكبر الفرق المنتسبة للمسيحية وهي الملكية والنسطورية واليعقوبية، ولم تمنع تلك الخلافات من ظهور فرق ثانوية.

فكان تقرير عبد الجبار عن التجسد العام الذي تشترك فيه النصارى يجزم بدعوى الإلهية في عيسى عليه السلام، إذ يقول أن "هذه الطوائف الثلاث من الملكية واليعقوبية والنسطورية لا يختلفون

¹ عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ج 1، ص 94.

² الشرفي: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص 286.

في أن المسيح عيسى ابن مريم ليس بعبد صالح ولا بنبي ولا برسول، وأنه إله في الحقيقة والله في الحقيقة، وأنه خلق السموات والأرض والملائكة والنبين، وأنه هو الذي أرسل الرسل وأظهر على أيديهم المعجزات " 1.

ولا شك أن عبد الجبار يستثني من ذلك ما كان من المذاهب الثانوية التي اعتدت بعبودية المسيح وأنه إنسان كسائر البشر " 2.

و يضيف عبد الجبار في تفسير اتحاد اللاهوت بالناسوت على أنه اتحاد بالمسيح فحصل له طبيعتان طبيعة ناسوتية وأخرى لاهوتية " 3. وأن الإبن المتحد ليس إينا للأب على جهة النسل لكن لتولد الكلمة من العقل، وحر النار من النار، وضيء الشمس من الشمس " 4.

أما ما كان محل اهتمام عند ابن تيمية من نظرية التجسد فيما اتفقت عليه النصارى فهو قولهم " أن المتحد بالمسيح والحال فيه هو أقنوم الكلمة، وهو الذي يسمونه الإبن دون الأب ".

"و هم يقولون: إن المسيح إله خلق السموات والأرض لاتحاد ناسوته بهذا الإبن المولود قبل كل الدهور، المساوي الأب في الجوهر " 5.

" والنصارى يدعون أن اسم المسيح إسم اللاهوت والناسوت، وأنه إله تام وإنسان تام، وهذا يمتنع شرعا وعقلا، ثم يصفونه بالصفات المتناقضة، يصفونه بأن طائفة من شرار اليهود وضعوا الشوك على رأسه وبصقوا في وجهه وأهانوه وصلبوه، وفعلوا به ما لا يفعل بأحسن الناس، ويقولون مع هذا إنه رب السموات والأرض وما بينهما " 6.

"و يقولون أيضا: إنه اتحد بالمسيح وإنه صعد إلى السماء، وجلس عن يمين الأب وعندهم أن اللاهوت منذ اتحد بالناسوت لم يفارقه، بل لما صعد إلى السماء وجلس عن يمين الأب كان الصاعد

¹ عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ج 1، ص 91.

² الأريوسية: أصحاب أريوس، يعتقدون أن المسيح مخلوق روحا وجسدا، وأنه ليس بإله ولا رب وأن له سلطان على السماء واتفق المجتمعين في نيقية على لعنه والتري منه، وكان سببا لعقد المجمع وصياغة نص الأمانة. أنظر: ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، ج 2، ص 604.

³ عبد الجبار: المغني، ج 5، ص 116.

⁴ المغني، ج 5، ص 81، وانظر الشرفي: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص 288.

⁵ ابن تيمية، ج 2، ص 69.

⁶ المصدر نفسه، ج 2، ص 69.

عندهم هو المسيح، الذي هو ناسوت ولاهوت، إله تام وإنسان تام، فهم لا يقولون: إن الجالس عن يمين الأب هو الناسوت فقط، بل اللاهوت المتحد بالناسوت جلس عن يمين اللاهوت، فأبي تبويض وتجزئة أبلغ من هذا" ¹.

وكان من أهم القضايا التي أثرت في دعوى الإتحاد، ونالت قسطاً من المناقشات الكلامية، البحث في طبيعة الإتحاد واختصاص الإبن بالإتحاد ومكان الإتحاد وزمنه، إلا أن هذه المباحث لم تراها مجتمعة عند أصحاب الردود، بالقدر الذي كان اهتمامهم منصباً على متابعة حجج الخصم وهذه الحجج لم تكن تردد على مر الزمن، بل إن المواقف المسيحية كانت تتغير بحثاً عن المبررات، وكان بالمقابل تغير في نوعية الأدلة المثبتة في النصوص الردية من طرف الفكر الإسلامي، خاصة أنها ألفت في أزمان متباعدة، وبطبيعة الحال كانت الأدلة تختلف بين التمهيد والتثبيت والجواب الصحيح، وإن كانت تخدم نفس الأغراض في عمومها.

1- طبيعة الإتحاد:

ركز عبد الجبار في طبيعة الإتحاد على قول النصارى بعبادة المسيح، إذ دعواهم أن المسيح يعبد ويخلق الأجسام، ويرزق وينعم، وأنه الخالق للعالم والمستحق للعبادة². بما يوجب الاعتقاد فيه أنه إله على ما اجتمعت عليه النصارى، وإن اختلفوا في القول بالجوهرية، فاليعقوبية إن اعتقدت في المسيح كونه جوهر واحد، فهي تقر بأنه إنسان وإله، فهو إله من وجه، إنسان من وجه آخر، والنسبورية وإن قالت إن المسيح جوهران إثنان لاهوت وناسوت معا فهي تعتقد بأن إرادتهما واحدة، بخلاف الملكية التي تقول إنه ذو إرادتين³.

و على أي قول من هذه الوجوه ذهب النصارى، فهو يرفض دعوى عبادة المسيح إذ كونه جسم في الحقيقة يلزم عدم القدرة على فعل النعمة والخلق والحياة والقدرة، فكيف يصح أن يفعل ما يستوجب به العبادة⁴ التي هي من أفعال الله إذ "هذه الوجوه يستحيل حصولها إلا للقادم تعالى،

¹ المصدر السابق، ج2، ص 158 وكرامة بن جاب الله: منهج ابن تيمية في الرد على النصارى ص ص 221-222.

² عبد الجبار: المغني، ج5، ص 147.

³ المصدر نفسه، ج5، ص 146-147.

⁴ عبد الجبار: المغني، ج5، ص 147.

فيجب أن يختص باستحقاق العبادة دون غيره" ¹.

أما ما خصت به من الرد على هذه الفرق، فكانت نتائجه تنبئ عن فساد في النتائج التي بنيت على هذه المقدمات الفاسدة بدلالة الإلزام، فيحصى عبد الجبار ذلك في:

1- قولهم أنه جوهران صاراً جوهرًا واحدًا، وأنه إله حق يوجب "كون الإله جسمًا محدودًا أكلاً شاربًا" ² محتاجاً محدثاً.

2- أن قولهم أنه جوهران وطبيعتان يلزم كون اللاهوت يستوجب العبادة دون الناسوت وفيه إبطال لدعوى أن المسيح إله معبود ³.

و بالمقابل تناول ابن تيمية في هذا الموضوع اتحاد الكلمة بالإنسان، وأولها يبحث مفصل ركز فيه على دعوى الخالقية جدير بالمتابعة إلا أن حجم البحث يتطلب الإختصار والتركيز أكثر، والجانب الذي يكشف عن تداخل المعارف الذي أفرز المواقف الكلامية من خلال نوعية الأدلة المدلى بها من الطرف الإسلامي، وكيف وظفت الآليات المنطقية كأدوات تحليلية في الرد على الخصم أثناء الحوار الديني الإسلامي المسيحي، فكان ذلك يتوقف على بعض الأدلة التي تكشف عن هذا الجانب.

إن المفارقة التي يكشف عنها ابن تيمية في دعوى النصارى الكلمة الخالقة في المسيح هو عدم ضبط النصارى للإلهيات المعبر بها عن عقيدتي التثليث والإتحاد، ويتفحص ذلك ضمن المعايير الإسلامية للذات والصفات ليكشف عن فساد هذا الأصل، فيورد عليهم عدداً من الأسئلة مجيباً عن كل منها في وجوه، ضمن مقدمات منطقية تفضي نتائجها إلى بطلان قول النصارى، ويؤسسها من منطلق سؤال افتراضي بقوله: "كلمة الله الخالقة" أهي كلام الله أم هي الذات المتكلمة؟

1- " فإن كانت هي الذات المتكلمة، فهي الأب والرب، وتكون هي الموصوفة بالحياة فلا يكون هناك كلام مولود، ولا كلمة أرسلت ولا غير ذلك مما ذكره" ⁴.

¹ المصدر المغني، ج5، ص147-148.

² المصدر نفسه، ص148.

³ المصدر نفسه، ص149.

⁴ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج3، ص55.

2- " وإن قلتم إن المسيح بعض كلمات الله، فحينئذ لله كلمات آخر غير المسيح، فاجعلوا كل كلمة خالقا، كما جعلتم الكلمة المتحدة بالمسيح خالقا، إن كنتم تقولون: " الكلمة هي الخالقة وهي المخلوق بها، فقولوا عن سائر كلمات الله، إنها خالقة مخلوق بها، وحينئذ فيتعدد الخالق بتعدد كلمات الله... وهذا غاية الباطل والكفر " ¹.

3- " وإن كانت هي الخالقة بمسرة الأب الخالق على الخلق، فالأب لم يخلقه بل سر بذلك، وروح القدس وازرت ذلك، والخالق خلق الخلق، ومعلوم إذا كان الخالق من يوازره على الخلق، لم يكن مستقلا بالخلق بل يكون له فيه شريك " ². فما كان مولودا فهو ليس قديما أزليا، وصح وصفه بالحدوث.

إن الطرح المنطقي يؤكد بطلان تجسم كلمة الله الخالقة بإنسان مخلوق، وفساد تركيبه وانعدام دلالاته التي تثبت وقوعه، فيحتج عليهم ابن تيمية ويؤكد بطلان ما ذهبوا إليه إذ هم " لم يألفوا الحجة تأليفا متبعا، ولا دلوا على مقدماتها بدليل، فلا أتوا بصورة الدليل ولا مادته، بل مغاليط لا تروج على جاهل يقلدهم " ³.

و على هذا الأساس رد عليهم قولهم بتجسم كلمة الله الخالقة بإنسان مخلوق وولادتهما معا، أي الكلمة مع الناسوت، ⁴ لأنها دعوى مجردة عن الدليل، محتجا عليهم بقوله أن " الله لم يتكلم أحدا من الأنبياء إلا وحيأ أو من وراء حجاب، وليس فيما ذكره قط دلالة قطعية ولا ظنية على تجسيم كلمة الله الخالقة وولادتهما مع الناسوت " ⁵.

و يبحث ابن تيمية كعادته عن النتائج الكلامية التي تلزم النصارى، ليجعلها منفذا نقديا، إذ القسمة المنطقية تقتضي من قول النصارى: " إن الكلمة الخالقة هبطت فالتحمت من مريم، واحتجبت بإنسان مخلوق خلقتة لنفسها " ⁶. وقولهم: " إن مريم حملت بالإله الخالق وولدتته، الذي هو

¹ المصدر السابق، الجواب الصحيح، ج3، ص 55-56.

² المصدر نفسه، ج3، ص 56.

³ المصدر نفسه، ج2، ص 173 وكرامة بن حاب الله: منهج ابن تيمية في الرد على النصارى، ص 237.

⁴ المصدر نفسه، ج2، ص 173.

⁵ المصدر نفسه، ج2، ص 173.

⁶ المصدر نفسه، ج3، ص 61.

الإبن¹، يلزمهم بنتائج غاية في الفضاضة والقبح قائلاً:

- " إذا جوزتم أن تكون مريم هي أما للخالق الذي هو الابن حملته وولده، فلم لا يجوز أن تكون زوجة للخالق الذي هو الأب "

- " إذا كانت مريم متصلة بكل واحد ممن جعلتموه أبا للمسيح، أو قلتهم: إن الخالق التحم من مريم، فهذا أبلغ ما يكون من جعل الخالق زوج مريم"².

- " إذا جعلتم اللاهوت الخالق القديم الأزلي ابنا لناسوت مريم بحكم الإتحاد مع كونه خالقا لها بلاهوته وابنا لها بناسوته، ولم يكن هذا ممتنعاً عندكم ولا قبيحاً، فأن تكون مريم صاحبة له وزوجة وامرأة بحكم الإلتحام بالناسوت أولى وأحرى"³.

و هذه النتيجة المنطقية الفاسدة ليست من اللوازم الكلامية البحتة المترتبة عن دعوى النصارى الولد لله، وإن كانت لا تلزم الفكر الكنسي، فهي بالضرورة دعوى قائمة بين الأوساط الشعبية⁴.

إن الرد يكشف عن جملة من المعارف تتداخل في عملية الحوار الديني، فالمواقف توظف مصطلحات علم الكلام الإسلامي كلفظ الذات والصفات كما تتسلح في بناء الحجج بالمنهج التحليلي النقدي وتستعين في ذلك بالأدوات المنطقية، ولا يفوتنا أن نلمح للقدرة العلمية في تتبع دقيق مسائل النصارى فكان التمييز في الرد بين المواقف الرسمية المعتمدة من الكنائس، وبين التصورات الشعبية لتلك المعتقدات، إضافة إلى بروز مذهب صاحب الرد، فجاءت المواقف متنوعة في الحجج شاملة للأغراض الجدلية جامعة لمعارف عديدة، ودون أن نتغاضى عن شخصية أصحاب الردود الذين كانوا من كبار علماء عصرهم، لنجزم على أن الردود لم تكن أبداً قد صدرت عن أشخاص أخذتهم الحمية عن الدين الإسلامي في وقت كثرت عليه المطاعن لتشويه صورته، والحد من انتشاره بين الناس، لا سيما في الأوساط المسيحية، ولا كانت من قبيل الجدل الذي يطلب صاحبه انتصاراً على خصمه، بل فلكه كله كان يدور حول هدف أصيل هو الدعوة لدين الإسلام، والإنطلاق في

¹ المصدر السابق، ج3، ص 61.

² ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج3، ص 61.

³ المصدر نفسه، ج3، ص 61 وأنظر عن هذا الموضوع: كريمة بن جاب الله: منهجية ابن تيمية في الرد على النصارى، ص 237.

⁴ انظر في هذه المسألة المصدر نفسه، ج3، ص 62، والقاضي عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ج1، ص 190.

ذلك من أصل التوحيد الذي ينبذ كل دعوة تنال من التزيه الإلهي، فكانت دعوة الولد، والتثليث كقيلة بتحفيز عملية الحوار الديني مع أصحاب الديانات على اختلافها، ومع النصارى على وجه الخصوص، وهو مبدأ المسلم في تبليغ رسال الحق التي اعتبروها واجبا نذروا له أنفسهم.

2- اختصاص الإبن بالإتحاد:

اهتم كل من الباقلاني وعبد الجبار وابن تيمية باختصاص الإبن بالإتحاد من حيث وقوع هذا الفعل على أقنوم الإبن أم أنه على الجوهر الذي هو ثلاثة أقانيم مع تفاوت بينهم في التفصيل والإيجاز.

و لكي يميز الباقلاني بين فعل الإتحاد واختصاصه بالإبن -على دعوى النصارى- يقبل المسألة على وجوهها المحتملة ليلزم النصارى على قولهم أن الإتحاد فعل من الأفعال صار به المتحد متحدا والمسيح مسيحا، فسادا في النتائج تلزمهم التناقض في المنظومة اللاهوتية، ويبنى جزئيات العملية التحليلية على القسمة العقلية، جاءت مصاغة في شكل سؤال افتراضي يعقبه جواب تفرضه اللوازم الكلامية المنطقية، ليدلل على لا معقولة ما تعتقده النصارى وذلك في النقاط التالية:

"... إن قالوا: الإتحاد فعل لفاعل فعله وكان به متحدا قيل لهم: فمن فاعله: أهو الجوهر الجامع للأقانيم دون الأقانيم، أم الأقانيم الثلاثة دونه، أم هو والثلاثة الأقانيم، أم الفاعل له واحد من الأقانيم؟" ¹

و قد خصص الباقلاني لكل هذه الأسئلة الافتراضية مجالا للرد فجاءت على الشكل التالي:

1- إن قالوا هو الجوهر العام الجامع للأقانيم قيل: فيجب أن يكون الجوهر هو المتحد بالجسد والإنسان الكلي أو الجزئي على ما تختارونه، لأن المتحد عندكم هو من فعل الإتحاد، دون من لم يفعله، ويجب أيضا أن يكون هو الإله المستحق للعبادة، لأنه هو الفاعل لها.

2- إن قالوا: الجوهر والأقانيم فعلوا الإتحاد قيل لهم " فيجب أن يكون هو والثلاثة الأقانيم متحدين بالإنسان، ولا معنى لقولكم: إن الإبن وحده هو المتحد دون الأب والروح ودون الجوهر العام الجامع للأقانيم، وهذا نقض قولكم إن الإتحاد للإبن فقط.

¹ الباقلاني: التمهيد (ش)، ص 113.

3- إن قالوا: إنما فعل الإتحاد الأقانيم الثلاثة دون الجوهر، قيل لهم: فيجب أن يكون الروح أيضا متحد وألا يكون الإبن وحده من خواص الجوهر متحدا.

4- وإن قالوا: فاعل الإتحاد إنما هو الإبن وحده، ولانفراده بفعل الإتحاد كان متحدا دون الروح، قيل لهم: فإن جاز أن ينفرد الإبن بفعل حادث هو الإتحاد دون الروح والأب ودون الجوهر العام، فلم لا يجوز أن ينفرد الروح بفعل حادث وحادث آخر وأن ينفرد كل أقنوم من الأقانيم بعوالم وأفعال لا يفعلها الآخر، وينفرد الجوهر الجامع بفعل غير فعلها، وإذا كان ذلك كذلك، جاز أن تتمانع وتختلف.¹ وفي هذا دعوى لتعدد الآلهة وانفراد كل واحد منها بعالم، كما يلزم من فعل الإتحاد دعوى الحدوث، وهذا مما يمتنع على العقول.

فاقتصر الباقلاني على نقض ما تقر به النصارى في فهم طبيعة الإتحاد بظهور الإبن في الجسد وإدراكه له على سبيل ظهور الوجه في المرأة، والنقش في المطبوع من غير حلول الوجه في المرأة وانتقال النقش إلى الشمع، إذ لا معنى له في قياسه بالإتحاد، فكان رده عليه بتقسيم المسألة إلى وجهين تكون نتيجتهما إبطال الإتحاد:

1- أن الوجه لا ينتقل للمرأة ولا يوجد على صفحتها ولا ممازجا لها، وليس هو أكثر من انعكاس الشعاع، فيبطل بناء الإتحاد عليه.

2- أن الظاهر في الشمع شيء مثل نقش الخاتم وهو غيره... وما في الطابع من الحروف هو بعض الطابع ومن جملته "و هما غيران يصح وجود أحدهما مع عدم الآخر، فظنهم أن نفس النقش الذي في الشمع هو نفس الطابع (باطل)، فيجب على هذا إن لم تكن الكلمة نفسها هي الظاهرة في جسد المسيح أن يكون الظاهر فيه غيرها، وهو شيء مثلها، وأن يكون لله سبحانه إبنان وكلمتان أحدهما لا يحل الأجسام ولا يتخذها هيكلًا ومكانًا، والآخر حال في جسد المسيح وهذا قول بأربعة أقانيم وترك القول بالثلث².

كما يلزم عامة النصارى القول بالحدوث لما له من وصف الإله بالجسمية حال الإمتزاج والإختلاط على قول جميعهم " أن الإتحاد أن يصير الكثير قليلا " فكان رده على ذلك ما جاء بلفظه:

¹ المصدر السابق، التمهيد (ش)، ص 114-115.

² الباقلاني: التمهيد (ش)، ص 110.

" كنا قد بينا أن ذلك مماسة وملاصقة، وأنه بمرتلة الحركة والسكون والظهور والكمون، وأن هذه الأمور أجمع تختص بالأجسام ولا تجوز إلا عليهما لم يصح الإتحاد على الكلمة القديمة، ولا أن يصير الإثنان واحدا أبدا، لأنه معلق بمحال لا يصح وهو مماسة ما ليس بجسم وذلك ممتنع محال"¹.
لعدم اتئلاف الدليل في الجمع بين القديم والحديث، وبطلان جواز ذلك عقلا.

و يقرر عبد الجبار من خلال محاولته لتحديد المختص بالإتحاد أهو الأب أم الإبن وبذلك يلزم تعيين فعل الخلق لأحدهما دون الآخر لاضطراب النصارى في ذلك فيقول: " لا يخلو قولهم بالإتحاد، إما أن يقولوا إن الإبن من جملة الأقانيم اتحد بعيسى، أو يقولوا إن المتحد به الجوهر الذي هو ثلاثة أقانيم، فإن قالوا: إن الإبن اتحد به، فلا يخلو من أن يقولوا: إن الإبن خالق صانع فاعل إله، أو يجعلوا الخالق إله هو الأب الذي الكلمة ابنه دون الأب"². فعلى القول الأول يلزمهم الإعتراف بخالقي الأب والإبن، وعلى القول الثاني يلزمهم الإعتراف بأقنومين بدل ثلاثة أقانيم. ويتناول المسألة من وجهة نظر منطقية سابرا آراء النصارى فيقول:

1- إن كان المتحد هو أقنوم الإبن على قول اليعقوبية والنسطورية، فإن ذلك يلزمهم أن يكون الإبن الأقنوم له تمايز ماهوي عن باقي الأقانيم، وله إرادة وقدرة وخصائص منفردة.

2- إن كان القديم شيئا واحدا في الحقيقة، لم يصح لهم القول بأن ما يتحد ليس هو ما يتحد.³

3- أن يكون الإبن غير متصف بالصفات الإلهية، وليس له خصائص الإرادة والقدرة، مما يمنع أن يكون المتحد هو أقنوم الإبن، فيكون الإتحاد للإله دون سواه.⁴

فالقاضي عبد الجبار يبطل دعوى اختصاص الإبن بالإتحاد لما تنتج من لوازم كلامية تثبت التعدد في الإله، وذلك بدلالة السبر والتقسيم. مما يلزم النصارى الإعتراف ببطلان الإتحاد، وتخصيصه بالإبن دون سائر الأقانيم.

¹ الباقلاني: التمهيد (ش)، ص112.

² عبد الجبار: المغني، ج5، ص114.

³ المصدر نفسه، ج5، ص115-116.

⁴ المصدر نفسه.

إنها النتيجة المنطقية التي تلزم النصرى، على ما زاده ابن تيمية في هذه المسألة وهي لازمة لليعقوبية والنسطورية، وعلى ما تفترضه المسألة، إن قيل: صاروا جوهرًا واحدًا، كما يقول من يقول منهم: إنهما صاروا كالنار مع الحديد أو اللبن مع الماء¹، على دعوى الملكانية. " فهذا يستلزم استحالة كل منهما، وانقلاب صفة كل منهما، بل حقيقته كما استحال الماء واللبن إذا اختلطا، والنار مع الحديد، وحيث أن فيلزم أن يكون اللاهوت استحال، وتبدلت صفته وحقيقته، والإستحالة لا تكون إلا بعدم شيء واستحالة آخر، فيلزم عدم شيء من القديم الواجب الوجود لنفسه... والواجب بنفسه يمتنع عدمه، ولازمه لا يعدم إلا بعدمه، فإنه يلزم انتفاء اللازم انتفاء الملزوم"².

فابن تيمية يوظف دلالة الإلزام ليبطل الإتحاد، لأن المقدمات المنطقية تفرض أن يكون الله قديماً، موجوداً، قائماً بذاته، واتحاده بالمسيح يجعله محدثاً، معدوماً، قائماً بغيره.

فالفوراق الموضوعية بين الخالق والمخلوق تمنع إمكان وقوع الإتحاد، ودعوى النصرى في المسيح أنه اسم لللاهوت والناسوت تجيز ما استحال على العقل وقوعه، فيدلل ابن تيمية على بطلانه منطقياً ويخاطبهم بمسائلهم مستنكراً عليهم بقوله: "الخالق الأزلي الذي لم يزل ولا يزال، هل يكون المحدث المخلوق قواماً له؟، فيكون أهم ما يترتب عن فساد هذه المقدمة جملة من النتائج:

- أن يكون المخلوق، المصنوع، المحدث، المفتقر إلى الله من كل وجه قواماً للخالق الغني عنه من كل وجه؟ وهل هذا إلا من أظهر الدور الممتنع؟

- أن المخلوق لا قوام له إلا بالخالق، فإن كان الخالق قوامه بالمخلوق، لزم أن يكون كل من الخالق والمخلوق قوامه بالآخر، فيكون كل منهما محتاج إلى الآخر، مفتقر إليه.³

و يستنتج ابن تيمية من هذه المقدمة فساد قول النصرى في نتائج متعددة، من بينها:

- أن المخلوق إن قدر أنه موجود بنفسه قديم أزلي، فليس هو مخلوقاً.

- أنه يمتنع أن يكون كل من القديمين الأزليين محتاجاً إلى الآخر، وما كان كذلك ليس بوجوده

¹ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج2، ص 161.

² المصدر نفسه، ج2، ص 161-162.

³ المصدر نفسه، ج3، ص 71-72.

لانتفاء لوازم وجوده.¹

و يوظف في هذا المجال دلالة الدور القبلي ليدلل على امتناع توقف وجود الخالق بالمخلوق أو جعل قوام الخالق تعالى بالمخلوق²، لأن "المخلوق مفتقر في جميع أموره إلى الخالق، فيمتنع - مع فقره في وجوده وتمام وجوده إلى الخالق- أن يكون قوام الخالق به، لأن ذلك يقتضي أن يكون مقيما له، وأن يكون تمام وجوده به، فيكون المخلوق لا وجود لشيء منه إلا بالخالق".³

3- مكان الإتحاد وزمنه:

جاء موقف الباقلاني في تناول كيفية حدوث الإتحاد مدرجا كعادته من خلال القسمة التي يقدم فيها بسؤال يعقبه جواب، وقد جعل من دعواهم أن المسيح غير مبين للأب والروح ولا منفصل عنهما، ويعدد من هذه المقدمة جملة من النتائج الفاسدة إما بدلالة الإلزام وإما بما تحيله العقول وهذه النتائج هي:

- إذا كانا غير منفصلين ولا متباينين، فما أنكرتم من أن يجب، إذ كان الإبن متحدا، وهو غير منفصل من الروح والأب ولا مبين لهما، أن يكون الأب والروح متحدين به كما أن الإبن متحد به.

- فإن قالوا: إن الكلمة إنما اتحدت بالإنسان الكلي في الجزئي الذي ولدته مريم عليهما السلام... فيجب أن يكون الأب والروح متحدين بالكلي في الجزئي الذي ولدته مريم... وكيف يمكن أن يكون الإبن متحدا بما اتحد به من كلي أو جزئي دون الأب والروح، وهو غير مبين لهما ولا منفصل عنهما.

- يجب أن يكون القتل والصلب جاريتين على الجسد فقط لا على الإبن ولا على المسيح، لأن الجسد الذي لا اتحاد للإبن به ليس بمسيح، فكيف يكون مقتولا مصلوبا.

- إن كان اتحاد الإبن بالكلي اتحادا به في مكان ما هو الجسد المأخوذ من مريم أو غيره من الأجسام، فيجب أن يكون الكلي محصورا في ذلك المكان الجزئي، وأن يكون الجزئي حاويا محيطا

¹ المصدر السابق.

² المصدر نفسه، ص 73.

³ المصدر نفسه، ص 73، وكرامة بن حاب الله: منهج ابن تيمية في الرد على النصارى، ص 245.

بالكلي ومكانا له وإن كان جزءا منه".¹

فالباقلائي يأخذ بمبدأ قول النصارى ليخلص بهم إلى بناء الإلهيات النصرانية لعقيدة الإتحاد على مبادئ متناقضة ومستحيلة في مبادئ العقل ثم يعقب على ذلك بقوله: "... لو جاز لجاز اشتغال العدد القليل على العدد الكثير وزيادته عليه، ولجاز أن يكون الصغير من الأجسام محيطا بالعظيم وحاويا له، وإذا علمنا بأوائل العقول فساد ذلك علمنا أيضا استحالة اتحاد الإبن بالكلي، إن كان هاهنا كلي في مكان صغير جزئي".²

فاحتكام الباقلائي للقواعد الرياضية في الرد على هذه المسألة بات حكما بديها يلزم النصارى الإعتراف بالثغرات التي تطيح بدعوى الإتحاد.

كما يخصص الباقلائي حيزا للرد على الملكية في مسألة مكان الإتحاد وقد أسس مقدمته على دعواهم في مريم أنها ولدت الإبن دون الأب وروح القدس، وهو غير مباين لهما ولا منفصل عنهما³، ليكشف عن تناقضهم، ولا يتوان عندها برميهم بالجهل والعجز.

إذ على هذه الدعوى "يكون المتحد بالجسد حملا في بطن مريم، والأب والروح والجوهر الجامع للأقانيم لا في بطن مريم، وهما مع ذلك غير متباينين ولا منفصلين مما هو حال في الجسد في بطن مريم، فما لا ينفصل ولا يتميز من الذات كيف يكون منه مولود، ومنه غير متحد..."⁴.

و يبحث عبد الجبار في مكان الإتحاد ويخير النصارى بين ثلاثة وجوه ليلزمهم بنتائج لا تصح في حق الله فيقول:

¹ الباقلائي: التمهيد (ش)، ص116.

² المصدر نفسه، ص116.

³ المصدر نفسه.

⁴ المصدر نفسه، ص116-117.

- إما أن ذات الله وذات المسيح صارا ذاتا واحدة، وذلك مستحيل " لأن الشئيين لو صار شيئاً واحداً للزم خروج الذات عن صفتها الذاتية، أو حصول الذات الواحدة على صفتين مختلفتين للنفس وذلك مستحيل " ¹.

- وإما أنهما تجاورا، وذلك باطل " لأن المجاورة إنما تصح على الجواهر لأجل أنهما من أحكام التحيز"، على أن المجاورة لا تقتضي الإتحاد، لأن " الجوهريين على تجاورهما لا يخرجان عن أن يكونا جوهريين ولا يصيران جوهراً واحداً " ².

- وإما أن يراد به أخيراً أن الله حل في المسيح فاتحد به على هذا السبيل، وذلك أيضاً محال لأن المرجع بالحلول "" إلى الوجود بجنب الغير، والغير متحيز والله تعالى يستحيل ذلك عليه لأنه يترتب على الحدوث ويقتضي أن يكون من قبيل هذه الأغراض " ³.

و المثير للإنتباه أن ابن تيمية يضيف مدخلا نقديا ليطيح بدعوى اتحاد اللاهوت بالناسوت، فيخصص لمكان الإتحاد وزمانه حيزاً من تحليلاته النقدية، ملزماً النصراني بنتائج منطقية فاسدة تفرض عليهم القول بأن الإتحاد قد وقع على المسيح وشمل كل من الروح والبدن وعليه لا يمكن تخصيص أحدهما دون الآخر ⁴، فضلاً عن سير آراء الفرق الكبرى في هذه المسألة ونقض هذه الدعوى لمنافاتها للربوبية لجعل الباري حادثاً، وهذا أعظم ما يكون من الإمتناع ⁵.

فينكر قول النصراني أن الله حل في الروح دون البدن، لأنهم نقضوا ذلك، إذ هم يصرحون أنه اتخذ الجسد حجاً قبل نفخ الروح فيه، وخالط الجسد والدم، وهذا فيه تصريح باختلاط اللاهوت بالناسوت ⁶.

وقد تطلب التحليل النقدي ضمن قواعد منطقية أولية تقتضي نتائجها بطلان القول بالإتحاد، أن يستقصي لأجل ذلك زمن الإتحاد هل هو قبل الولادة أو في حال الولادة؟

¹ عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 215.

² المصدر نفسه.

³ المصدر نفسه، وعبد المجيد الشرفي: الفكر الإسلامي في الرد على النصراني، ص 373-374.

⁴ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج 2، ص 172، وأنظر عن هذه المسألة الباقلاني: التمهيد (ش)، ص 102-104.

⁵ المصدر نفسه، ج 3، ص 48-49.

⁶ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج 3، ص 67.

أ- فإن كان قبل الولادة وقبل الحمل على ما ذهبت إليه النسطورية، فقد زعموا أنه اتحد قبل أن يكون إنسانا وقبل أن يصور، وهذا ينقض قولهم إن القديم اتحد بإنسان كلي.¹ لأن تصور وقوع الشركة فيه ينقض عنه كونه إنسانا كلياً. "فإن المسيح بشر معين جزئي، يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، لم يكن إنسانا كلياً"²، وإذا كان جزئياً كان محدثاً فيمتنع عليه اتحاده بالقديم، وهذا لازم للطوائف الثلاثة فإنهم يقولون بالإتحاد.³

ب- وإن كان الإتحاد في حال الولادة فابن تيمية يلزمهم القول أن مريم ولدت الكلمة مع الإنسان، والكلمة عند النساطرة والملكية إله، فقد ولدت مريم إذا إلهها، وهذا يجوز معه أن يكون الإله حملاً، وأن تكون مريم ولدت المسيح الذي ليس هو إنسان وحده. وهذا نقض لما ذهبت إليه النسطورية من أن مريم ولدت الإنسان وحده، بل ولدت الإله مع الإنسان⁴، وهذا يوجب أن الإتحاد كان قبل الولادة، كما يوجب على النساطرة أن مريم ولدت اللاهوت والناسوت وهذا يكشف عن تناقض النصارى في دعواهم.

ويرى ابن تيمية أن قول الملكية أكثر تناقضاً وإحالة من قول النساطرة "فإنهم مع قولهم باتحاد اللاهوت بالناسوت، وأنهما شخص واحد، يقولون " إن أحدهما كان يأكل ويشرب، ويصوم ويصلي ويتصرف، وأنه أخذ وصفح، ووضع الشوك على رأسه، وصلب وألم ومات دون الآخر... فإن كان قول النسطورية متناقضاً كان قول الملكية أعظم تناقضاً، فإذا منعوا أن تحمل المرأة، وتلد الناسوت دون اللاهوت لأجل الإتحاد الذي بينهما، وجب أن يمنعوا أن يأكل ويشرب، ويصلب ويقتل أحدهما دون الآخر، لأجل الإتحاد بطريق الأولى".⁵

فثبوت المقدمة الأولى تقتضي ثبوت ما شابهها، وكان ذلك من اللوازم الكلامية المترتبة بدلالة قياس الأولى.

¹ المصدر نفسه، ج3، ص 46.

² المصدر نفسه. وأنظر عن هذا الموضوع، وانظر: الباقلائي: التمهيد، ص117-118.

³ المصدر نفسه.

⁴ المصدر نفسه، ج3، ص 47.

⁵ المصدر نفسه، ج3، ص 48-49.

ثانيا: الرد على الفرق الكبرى في التجسيد

كانت عناية الفكر الإسلامي بمقالات الفرق الكبرى في التجسد قد خصصت مجالا فسيحا للمداخلات الكلامية التي اهتمت بالبحث في طبيعة العلاقة القائمة بين الإله والإبن من حيث الجوهرية والمشبهة بفعل دعوى الإتحاد بين اللاهوت والناسوت.

وقد جاءت مواقف أصحاب الردود متفاوتة في الدقة والتفصيل بين الباقلاني من جهة وبين كل من عبد الجبار وابن تيمية، وذلك من خلال نصوصهم التي صنفناها على الشكل التالي، بنسبتها إلى فرق النصارى المشهورة وهي: الملكية والنسطورية واليعقوبية:

1- المسيحولوجيا الملكية:

جاء تخصيص الباقلاني للمسيحولوجيا الملكية في قوله: " وزعمت الروم - وهي الملكية- أن معنى اتحاد الكلمة بالجسد أن الإثنين صاروا واحدا وصارت الكثرة قلة وصارت الكلمة وما اتحدت به واحدا، وكان هذا الواحد بالإتحاد إثنين قبل ذلك"¹، فكان استدلاله على امتناع ذلك، إذ يفضي إلى المحال لكون توقف الإتحاد أن يصير الإثنان واحدا إلا بالإختلاط والإمتزاج وأنه بمتزلة الحركة والسكون والظهور والكمون، وأن هذه الأمور أجمع تختص بالأجسام ولا تجوز إلا عليها، لما فيه من المماساة والملاصقة². لذلك " لا يصح الإتحاد على الكلمة القديمة، ولا أن يصير الإثنان واحدا أبدا لأنه معلق بمحال لا يصح وهو مماسة ما ليس بجسم"³.

و يتابع الباقلاني تفحص العلاقة القائمة بين الإله والإبن من حيث الجوهرية فيحصى عددا من النتائج الفاسدة التي تلزم قول الملكية وهي:

1- " إذا جاز على القديم سبحانه المماساة والمجاورة والمخالطة للمحدث والممازجة له، فلم لا يجوز عليه الظهور والكمون والحركة والبعد والقرب والشغل والتفريغ والتصوير والتركيب... فما

¹ الباقلاني: التمهيد (ش) : ص109.

² المصدر نفسه، ص110.

³ المصدر نفسه، ص112.

أنكرتم أن يكون سائر الأجسام المماسة المختلطة المتحركة الساكنة قديمة؟¹ فلا اختصاص للكلمة عند الباقلاني في وصفها بالقدم أولى من وصف الأجسام بالحدوث.

2- إن فساد قول الملكية يلزمهم ترك القول بالإتحاد على اعتبار قولهم أن يتحد قديم بمحدث فيصيران واحدا، وقد كانا اثنين قبل الإتحاد، فيخاطبهم: "فما أنكرتم أن يتحد محدث بمحدث، إذا خالطه ومازجه، فيصيران بذلك واحدا؟ وما أنكرتم أن يصير الرطلان والقدهان اللذان احدهما خمر والآخر ماء، إذا اختلطا وامتزجا، رطلا واحدا وقدها وحدا؟ وما أنكرتم أيضا من أن يصير العرضان، إذا وجدا في محل واحد، عرضا واحدا جنسا واحدا، وإن كان أحدهما حركة والآخر سوادا؟ وما أنكرتم من أن تتكثر القلة فتصير الطينة الواحدة والشيء الواحد، الذي لا بعض له ولا نصف ولا تأليف فيه ولا صورة له، مائة ألف شيء وذا أبعاد وأقطار وصور متغايرة وأشكال مختلفة على حد ما يقوله بعض الفلاسفة"².

- دعوى أن الإبن إنما اتحد بالإنسان الكلي، وهو الجوهر الجامع لسائر أشخاص الناس، لكي يخلص الجوهر الجامع لسائر الناس من المعصية، وهو إذا اتحد بالإنسان الكلي صار معه واحدا³، يلزم الملكية القول بما تحيله العقول لما يفضي من التركيب والحدوث إذ يلزم من ذلك "أن يصير الجوهر الكلي جزئيا وأقنوما واحدا، لأن الإبن أحد الأقانيم، وليس هو كل الأقانيم والخواص، فهو من حيث الأقمومية شخص واحد جزئي، فإذا صار عند الإتحاد بالإنسان الكلي الذي هو الجوهر الجامع لكل الناس شيئا واحدا، وجب أن يكون كليا جزئيا، لأنه كلي من حيث كان جوهرًا جامعا لسائر الناس وجزئي من حيث كان خاصا وأقنوما للجوهر العام، فيجب أن يكون كليا جزئيا"⁴.

أما عن علاقة الأب والإبن من حيث المشيئة، فيبحث الباقلاني في المسألة من جانب فعل الإتحاد من كانت له الإرادة في ذلك أهو الجوهر أم الإبن وحده؟ فيقسم ذلك إلى وجهين حسب ما يقتضيه الجواب:

¹ المصدر السابق، التمهيد (ش) : ص110.

² المصدر نفسه، ص112-113.

³ المصدر نفسه، ص113.

⁴ المصدر نفسه، ص113.

1- فإن قالوا هو الجوهر فيجب أن يكون الجوهر هو المتحد بالجسد والإنسان الكلي أو الجزئي على ما تختارونه، لأن المتحد عندكم هو من فعل الإتحاد دون من لم يفعله، ويجب أيضا أن يكون هو الإله المستحق للعبادة، لأنه هو الفعال لها.¹

2- وإن قالوا هو الإبن، قيل لهم: " فإذا جاز أن ينفرد الإبن بفعل حادث هو الإتحاد دون الروح والأب ودون الجوهر العام، فلم لا يجوز أن ينفرد الروح بفعل حادث وحوادث أخر وأن ينفرد كل أقنوم من الأقانيم بعوالم وأفعال لا يفعلها الآخر، وينفرد الجوهر الجامع بفعل غير فعلها؟ وإذا كان ذلك كذلك، جاز أن تتمانع وتختلف".²

و يقدم عبد الجبار قول الملكية في اتحاد الكلمة بالإنسان فقال: " ذهبت الملكية غلى أن المسيح جوهران أحدهما قديم والآخر محدث".³

و عندما يفصل في مقالاتهم لم يتسم بالدقة التي التزمها أبو عيسى الوراق في نسبة الأقوال إلى أصحابها بالرغم من أنه كان ينقل عنه⁴، ويقول عبد الجبار في ذلك: وحكي عن بعضهم في الإتحاد أنه بمعنى المشيئة لا أن الذاتين اتحدا في الحقيقة، واختلفوا في ذلك من وجه آخر، فذهب بعضهم إلى أن الجوهر العام اتحد بالإنسان الكلي، وقال بعضهم: اتحد بإنسان شخصي... وربما قالوا: إن الإبن اتحد بالإنسان الكلي ليخلص الكل. وقال بعضهم: اتحد بالإنسان الجزئي ليخلص الجزء".⁵

و يفرق من هذا قول الملكية أن الإتحاد هو فعل للجوهر دون الأقانيم، مما يلزمهم إخراج الأب والإبن والروح من الإلهية⁶، إذ أن الرد على المسيحولوجيا العامة يلزمهم ذلك واعتبارهم الإتحاد فعل الجوهر العام يلزمهم عددا من النتائج الفاسدة، إذ قولهم لا يخلو من أن الإبن اتحد به إله قادر فالإبن

¹ المصدر السابق، ص114، وص117-118.

² المصدر نفسه، ص114.

³ عبد الجبار: المغني، ج5، ص83.

⁴ الشرقي: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص291.

⁵ عبد الجبار: المغني، ج5، ص83-84، والشرقي: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص291.

⁶ المصدر نفسه، ج5، ص96-97.

خالق وإله، أو يجعلوا الخالق الإله هو الأب الذي الكلمة ابنه دون الأب¹. وهذا يفضي بهم إلى نتائج غير معقولة:

- أن المتحد بجسم عيسى هو إله قادر على ما لا يصح وقوعه إلا من الله عز وجل، وهم يدعون في عيسى أنه ظهر منه وعليه فعل إلهي.

- أن يكون قد اتحد به ابن الله كلمته، فلو كان عندهم أن الإبن لا يجوز أن يفعل ما يختص به القديم بالقدرة عليه، لما صح هذا القول.

- أن المتحد بجسم عيسى هو الأب نفسه، وعندها صح أن يظهر منه وعلى يده الفعل الإلهي². إن هذه النتائج غير معقولة لما فيها من مشاركة الإبن للأب فيما اختص به من الفعل والقدرة، فضلا عما يلزمه من التحيز والحدوث والتركيب.

و يشترك ابن تيمية في نفس النتائج الفاسدة التي أثبتها عبد الجبار على الملكية، وإن اختلفا في نوعية الأدلة، فابن تيمية يمثل مقالة الملكية في علاقة الله الجوهرية بالإنسان، بالشخص الواحد الذي لا تعدد فيه، وهذا يلزمهم جملة من النتائج:

- أنه يعرف بأنه جوهر واحدا، ولهذا حد بأنه جسم، وهذا التشبيه يلزمهم بأنه محدود³.

- كل محدود هو محدث، وهم بذلك يثبتون الحدوث لله من جهة حلوله بجسم المسيح.

- أن هذا التمثيل يلزمهم أن الله جوهر واحد لا جوهرين، بما بينهما من الإتحاد، وهذا يجعله

محدودا كونه جسم حساس، تام، متحرك، ناطق، وهنا يتناول جسده وروحه⁴.

فتحليل مسألة الإتحاد مع القول ببقاء الجوهرين على حالهما، تنتج عددا من المتناقضات

والمحالات، إذ القول أن الإتحاد بمثابة تعلق النفس بالبدن يلزم منه فسادا في التقدير من حيث:

- إثبات جميع ما يجب للإله وما يستحيل عليه.

- أن اللاهوت مفتقر للناسوت وذلك محال على الله لما فيه من نسبة التركيب والإفتقار لغيره.

¹ عبد الجبار: المغني، ج 5، ص 115-116.

² المصدر نفسه.

³ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج 3، ص 129.

⁴ المصدر نفسه.

- أن المسيح حدث له صفة بعد خلقه، مما يوجب حدوث الإله.¹

فدعوى الملكية في علاقة اللاهوت بالناسوت من جهة الجوهر تنتج نسبة مالا يليق بذات الله من الجسمية، والتحيز، والحدوث.

كما لا يرى ابن تيمية مسوغا عقليا يجوز للنصارى القول بافتراق المشيئتان والحال أنهما متحدان، وذلك لما ينتج من قول الملكية من المحال في حق الله الباري تعالى، إذ ذلك يلزمهم:

- أن فعل أحدهما هو فعل الآخر، كاشتراك النفس والبدن في الأعمال الصالحة والفسادة²، فيكون ما يفعله المسيح باختياره فعل الرب فيبطل قولهم يخلق ويرزق بلاهوته، ويأكل ويعبد بناسوته.³

- تشبيههم الاتحاد بالنفس والبدن يلزمهم إثبات جوهر واحد، ومشئئة واحدة، وبه خرجوا إلى قول اليعقوبية.⁴

- أن اللاهوت إن كان متحدا بالناسوت لم يتغير فعله عن فعل الناسوت، فإنهما إذا صاروا شيئا واحدا صار فعل المتحد شيئا واحدا.⁵ فابن تيمية يرفض القول بتمايز الإرادتين وعندهم إتحاد اللاهوت بالناسوت أتم وأكمل من اتحاد النفس بالجسد، إذ لا اعتبار لقولهم بعدم اشتراكهما في الفعل. وأن مشئئة أحدهما ليست مشئئة الآخر.

2- المسيحولوجيا النسطورية:

عقب الباقلاني على قول النسطورية: " أن إتحاد الكلمة بالناسوت اختلاط وامتزاج كاختلاط الماء وامتزاجه بالخمير واللبن إذا صب فيهما ومزج بهما"⁶ بالقول: " كيف اتحدت الكلمة التي هي الابن بجسد المسيح دون الأب والروح، مع قولكم بأنه غير مباين لهما ولا منفصل عنهما؟ وإن جاز

¹ أبو حامد الغزالي: الرد الجميل، ص 126-127.

² المصدر نفسه، ص 111، وأنظر والفور جون: يسوع المسيح ربنا، ص 138.

³ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج3، ص 112.

⁴ المصدر نفسه، ص 129، وأنظر في ذلك القرافي: الأجوبة الفاحرة، (على هامش الفارق بين المخلوق والخالق)، ص 154.

⁵ المصدر نفسه، ج2، ص 278.

⁶ الباقلاني: التمهيد (ب)، ص 108.

ذلك، فما أنكرتم من أن يكون الماء الممازج للخمر المختلط به مشروباً دون الخمر أو الخمر مشروباً دون الماء، وإن كانا غير منفصلين ولا متباينين؟ وإذا استحال هذا عندكم، وجب أن يكون شارب الخمر الممتزج بالماء شارباً للخمر والماء، إذا كانا غير منفصلين ولا متباينين، فما أنكرتم من أن يجب، إذا كان الإبن متحداً، وهو غير منفصل من الروح والأب ولا مباين لهما، أن يكون الأب والروح متحدين به كما أن الإبن متحد به؟¹ فالإلزام الكلامي عند الباقلاني ينتج كون الكلمة اختلطت وامتزجت بالإبن لتشتمل الأب والروح على اعتبار عدم مباينة الإبن للأب والروح".

كما يلزمهم من دعوى الإمتزاج، اختلاط المشيقتان وقيام التمانع والتضاد بما يقضي ببطلان دعوى الإتحاد، فيدرج بناء على هذه المقدمة نتائج فاسدة منها:

- أن يكون الإتحاد من فعل المتحد، ويكون هو الإله المستحق للعبادة، لأنه هو الفاعل لها، والنصارى تقول هو الجوهر.

- أن الإمتزاج يُلزم كون فعل الإتحاد واقع على كل الأقسام لا اختصاص للإبن في ذلك.

- أن يكون كل أقنوم فاعلاً مع جواز انفرادهم بالإتحاد وهو حادث، لانفراد الإبن به، مما يجيز انفراد كل أقنوم بحدوث آخر غير الإتحاد، فينتج الإختلاف والتمانع بينهم لإختلاف المشيئة بينهم، مع جواز قيام التعدد في الآلهة.²

و قد اشتغل عبد الجبار باستقصاء أقوال النصارى ونقلها من خلال نصوصه، إذ أن إختلاف الصيغ المعبرة عن مذهب النسطورية قد أفرز نتائج كلامية فاسدة ومتضاربة، بالرغم أنها كانت تدور حول فلك واحد يرمي إلى اتحاد طبيعتان وأقنومان ليصيرا مسيحا واحداً، في مفهوم النصارى لحقيقة الإتحاد إلا أن إختلاف الألفاظ المستعملة أدى إلى معاني معاكسة فأثبت في المغني عن النسطورية قولها: "أن المسيح إله وإنسان ماسح ومسموح اتحاداً فصاراً مسيحا واحداً، ومعنى اتحاداً أنه صار من اثنين واحداً، والمسيح عندهم على الحقيقة جوهران أقنومان، جوهر قديم لم يزل وهو الكلمة التي هي أحد أقانيم الإله، وجوهر محدث كان بعد أن لم يكن وهو يسوع المولود من مريم..."³.

¹ عبد الجبار: المغني، ج5، ص 82-83.

² المصدر نفسه، ص 59.

³ المصدر نفسه، ص 82-83.

فالقاضي يقابل بين متناقضين أرادت النسطورية أن تجمع بينهما، ليؤكد عن انعدام النسق الفكري بين جزئيات المنظومة اللاهوتية، إذ دعوى النسطورية أن الإله والإنسان اتحدا ليصيرا مسيحا واحدا، بينما المسيح عندهم في الحقيقة جوهران أقنومان، جوهر قديم وجوهر محدث، فكرتان تقفان على طرفي نقيض.

و يضيف عبد الجبار عن النسطورية قوله: "... وربما جعلوا بدل " اتحد " " تجسد " وربما قالوا " تأنس " و " تركب " ¹ ومنها ما جاء في تثبيت دلائل النبوة من قوله: " أنهم قالوا في المسيح إنه مركب من نوعين وأقنومين وطبيعتين من إله ومن إنسان، وأن الولادة والقتل إنما وقعنا بالإنسان، وهو الذي يسمونه الناسوت " ².

و هو يكشف من خلال موقفه الرديء عن أثر الألفاظ المستعملة في نسبة التجسد والتركيب والحدوث إلى الله، وتناقض النصارى في نسبة الولادة والقتل إلى الإنسان، مع التأكيد على أن الإثنيين صاروا واحدا. ويمثل لهذا المبحث بقول القائل " الله متحد بالمجاورة، ومختص بجسم عيسى في هذا الوجه دون غيره، ثم نقضت ذلك بقولك إنه لا يجاوره كمجاورة الجواهر، وهذا نفى لما أثبتته " ³. إن اهتمام عبد الجبار بهذه الألفاظ المعبر بها عن صيغ المسيحولوجيا النسطورية يكشف عن أثر الدلالات اللغوية المعبر بها على الفكر الديني المسيحي فيحللها تحليلا كلاميا مثبتا فساد النتائج المترتبة عن ذلك.

مما يكشف عن تداخل المباحث اللغوية وتفاعلها مع المواقف الكلامية أثناء عملية الرد، وأن اللغة كانت من بين الأدوات التحليلية المستعان بها في إثبات صحة النتائج أثناء عملية الحوار الديني. و يبدو أن عبد الجبار يجعل من هذا الأمر مدخلا مهما لمناقشة النصارى في علاقة الإبن بالأب من حيث المشيئة، ويبحث عن علل النسطورية في دعوى إختصاص مشيئة عيسى بكونها مشيئة الله.

¹ المصدر السابق: المغني، ج5، ص 82-83.

² عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ص96.

³ عبد الجبار: المغني، ج5، ص 127.

فالنسبورية تفهم الإتحاد على معنى أن مشيئتهما صارت واحدة حتى لا يريد أحدهما إلا ما يريده الآخر.¹

وهذا لا يمتنع معه أن يكون الله مريدا بإرادة المسيح، وهذا يراه عبد الجبار منافيا للإلهية من حيث كونه موجودا حيا²، ولكي يطيح بهذه الدعوى تتبع الثغرات الكلامية من خلال نتائج فاسدة تلزم النسبورية فيما يلي:

- أن يكون تعالى "مريدا للقبیح ومريدا كارها للشيء الواحد إذا أراد زید وكرهه عمرو، بل يوجب صحة كونه عالما جاهلا، وما أدى إلى ذلك يجب فساده".³

- أن ما يحل في قلب الناسوت وما يتصف به عيسى يجب أن يتصف به الله تعالى عن ذلك فيلزم أن يكون جاهلا بجهله ومشتهيا وظانا ونادما إن كان الناسوت كذلك، وكل ذلك يستحيل على الباري.⁴

إن تحليلات عبد الجبار الإثباتية تنجح وجهة مذهبه الاعتزالي لتؤكد أن الله لا يريد القبيح جريا على مذهبهم، وإلا فإن الله مرید للخير كما هو مرید للشر، كما أن الله مريدا بإرادة لا في محل، ولا يعقل أن يقال إنه عز وجل يريد بإرادة حي آخر.⁵ ليُحيل دعوى النساطرة أن مشيئة اللاهوت مشيئة الناسوت.

وهذا يكشف عن تفاعل مذهب صاحب الرد مع مواقفه الرديئة، مما يضع تمايزا في نوعية المواقف المدلى بها من طرف أصحابها من جهة كما ينتج اختلافا في طبيعة الأدلة المساقاة أثناء الحوار الديني.

و بنفس المنطق عالج ابن تيمية نظرية النساطرة التي تقول: "إن المسيح جوهران وأقنومان، إله تام بأقنومه وجوهره، وإنسان تام بأقنومه وجوهره".⁶

¹ عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 292.

² عبد الجبار: المغني، ج 5، ص 131-132.

³ المصدر نفسه.

⁴ المصدر نفسه، ص 131.

⁵ عبد الحكيم فرحات: منهج القاضي عبد الجبار في الرد على النصارى، ص 223.

⁶ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج 3، ص 38.

إذ فساد عبارتهم في الإتحاد ينتج نفس العلاقة بين اللاهوت والناسوت، وهذا يستوي القول فيه بإثبات الشيء أو نفيه، وقد أحصى عليهم ضمن هذه المقدمة جملة من المواقف تنبئ عن فساد نتائجها منها:

1- القول باستحالة اللاهوت بالناسوت واختلاطهما يلزم منه وجود جوهر ثالث. لذلك لا يرى ابن تيمية فيما ذكره من التمثيل بصفيحة الحديد مثل مطابق لصحة قولهم، إذ الإتحاد ينتج عنه بقاء الجوهرين على حالهما¹، « فمن شأن المشيئين - إذا اتحدا - أن يستحيل كل منهما إلى جوهر ثالث وطبيعة ثالثة، ليست لا هذا ولا هذا »².

2- قولهم باقتران اللاهوت بالناسوت من حين الحمل تأكيداً على الإتحاد، وقولهم لم يلزم أن يكون قد ولدت إلهما، وهما جوهران أقنومان ولدت أحدهما ولم تلد الآخر إنما يكون عند انعدام الإتحاد.³ فيعيب عليهم تناقضهم في قولهم الذي لا يختلف عما أثبتته الملكية من كون الصلب وقع على أحدهما ولم يصلب الآخر، ومات أحدهما ولم يميت الآخر، وتألّم أحدهما ولم يتألّم الآخر⁴. أما في مسألة المشيئة الواحدة للمسيح، فيبحث ابن تيمية عن القرائن الكلامية التي تلزم النصرى بنتائج فاسدة، فيقلب المسألة من وجهين:

أ- أن تكون المشيئة صفة: فإن اللاهوت والناسوت قد اتحدا - كما زعموا - فقد استحالت صفة اللاهوت، واستحالت صفة الناسوت، فلم يبق اللاهوت لاهوتا، ولا الناسوت ناسوتا، بل صارا جوهرًا ثالثًا، وهم ينكرون هذا القول وهو باطل ممتنع على الله⁵، لأن " رب العالمين لا يتبدل، ولا تستحيل صفاته بصفات المحدثات، ولا ينقلب القديم محدثًا"⁶.

فالإحتمال المنطقي يلزم النصرى الحكم بأن نفس القديم استحالت على نفس المحدث وأصبحت لهما مشيئة واحدة، وهذه النتيجة فاسدة لأن صفات الرب التي لم يزل ولا يزال موصوفا

¹ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج3، ص 40.

² المصدر نفسه، ص 41.

³ المصدر نفسه، ص 45.

⁴ المصدر نفسه.

⁵ المصدر نفسه، ص 41.

⁶ المصدر نفسه.

بها لا تتبدل، ولا تنقلب، ولا تستحيل، فضلا عن أن تستحيل إلى أمر ثالث¹.

ب- أن تكون المشيئة فعلا: فقولهم بمشيئة اللاهوت هي مشيئة الناسوت إقرار بوجود خالقان قديمان، إن كان الثالث الذي استحال من اتحاد اللاهوت والناسوت إلى قديم خالق².

أما إن كان استحال إلى مخلوق محدث " كان الخالق قد صار مخلوقا محدثا، ومعلوم أن استحالة الخالق إلى خالق آخر أو إلى مخلوق ممتنع ظاهر الإمتناع"³.

و أهم ما سجله ابن تيمية من مآخذ كلامية تلزم النسطورية من وجهة نظر منطقية في مناقشة أفعال المسيح هل هي له بكامله أم مشتركة بينه وبين اللاهوت:

- أن قول النساطرة بوجود جوهرين وأقنومين يوجب تميز فعل اللاهوت عن فعل الناسوت.⁴ فيبطل هذا الأصل، لأن اللاهوت إن كان متحدا بالناسوت لم يتميز فعله عن فعل الناسوت⁵.

- إن كان تمثيلهم للإتحاد بصفيحة الحديد والنار مطابقا، لزم أن يكون ما حل بالناسوت تدخل باللاهوت، فيكون رب العالمين هو الذي كان يأكل ويشرب، وهو الذي صفح عندهم، وبصق في وجهه، ووضع الشوك على رأسه، وصلب ومات، كما يحكى مثل هذا عن اليعقوبية⁶.

- القول أنهما متحدين بالمشيئة يعني أن مشيئة هذا عين مشيئة هذا⁷ وفي ذلك إقرار بأن فعل الإنسان هو فعل الإله، وفعل الخالق هو فعل المخلوق، وما يصح على أحدهما يصح على الآخر، وهذا يلزم النسطورية وسائر فرق النصارى فضلا عن كونه ممتنع من وجهة نظر منطقية.

¹ المصدر السابق، الجواب الصحيح، ج3، ص 41.

² المصدر نفسه.

³ المصدر نفسه، وكرامة بن جاب الله: منهج ابن تيمية في الرد على النصارى، ص 248-249.

⁴ من تمايز طبيعة اللاهوت عن الناسوت واحتفاظ كل منهما بصفاته، أنظر وافورد جون، ف: يسوع المسيح ربنا، ص 135-136.

⁵ المصدر السابق، ج2، ص 278.

⁶ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج3، ص 42.

⁷ المصدر نفسه.

3- المسيحولوجيا اليعقوبية:

كان قول اليعقوبية "أن المسيح طبيعة واحدة من طبيعتين" مدخلا أدرج من خلاله الباقلاني جملة من المآخذ مستخدما دلالة الإستفهام الإستنكاري للتأكيد على لامعقولية ما تتبناه اليعقوبية من مواقف اتجاه علاقة الإبن بالإله فيقول:

" إذا جاز أن ينقلب ما ليس بلحم ولا دم لنفسه، وما هو مخالف للدم واللحم لنفسه، لحما ودما بالإتحاد... فلما لا يجوز أن تنقلب الكلمة محدثة بالإتحاد¹، ويضيف بناء على هذه المقدمة ما اعتبره نتائج فاسدة على سبيل السبر والتقسيم قائلا:

- فلم لا يجوز أن تنقلب الكلمة، التي تخالف المحدثات لنفسها، وليست بمحدثة لنفسها، محدثة بالإتحاد، فيصير القديم لنفسه بالإتحاد محدثا عند اتحاده، كما صار لحما ودما عند اتحاده.

- لم لا يصير المحدث لنفسه قبل اتحاد القديم به قديما عند اتحاد القديم به فيخرج عن أن يكون لحما ودما عند اتحاده في المتحد به، فتصير الطبيعتان واحدة ويصير ما ليس بلحم ولا دم لحما ودما، وما هو لحم ودم غير لحم ولا دم. ليثبت امتناع استحالية اللاهوت ناسوتا أو الناسوت لاهوتا للتمايز بين القديم والمحدث من جهة الجوهرية².

- على أن الباقلاني قد اكتفى بما كان ردا على عامة النصارى في اختصاص الإبن بالإتحاد في نقض دعوى اليعقوبية في علاقة الإبن باللاهوت من جهة المشيئة، إذ يلزمهم في انفراد الإبن بفعل الإتحاد، ضرورة جواز وقوع ذلك من الروح والأب، وإذا جاز ذلك جاز انفراد كل واحد منهما بعالم. مما يوجب أن تتمايز وتختلف³، وفي هذا دلالة على اختلاف المشيئة بينهم مما يلزم التعدد في الآلهة.

و بنفس المنطق يرفض عبد الجبار دعوى اليعقوبية في المسيح أنه " جوهر واحد إلا أنه من جوهرين أحدهما جوهر الإله القديم والآخر جوهر الإنسان اتحدا فصارا جوهرًا واحدًا أقنوماً واحداً"⁴.

¹ الباقلاني: التمهيد (ب) ، ص111.

² المصدر نفسه.

³ المصدر نفسه، ص113-114.

⁴ عبد الجبار: المغني، ج5، ص 83.

و يرى في هذه المقالة مخالفة لمبادئ العقل إذ "الشيئين يستحيل أن يصيرا شيئا واحدا في الحقيقة كما يستحيل أن يصير الشيء الواحد شيئين"¹ فالعد الرياضي يرفض القول بهذه المعادلة الغير منطقية، وعلى هذا الدليل " بطل القول بأن اللاهوت باتحاده بالناسوت صارا شيئا واحدا"². كما يلزمهم دعوى الإتحاد بين اللاهوت والناسوت وأن يصيرا جوهرًا واحدًا، شيئًا واحدًا، فسادًا في التقدير، لما فيه من استحالته في ماهية، إذ يجب على قولهم أن يصير المسيح قديما بعد ما كان محدثًا، ويصير اللاهوت محدثًا بعد ما كان قديما³. وهذا مما يحيله العقل.

و يرفض عبد الجبار على هذا الأساس اتحاد المشيئتان بأن صارتا مشيئة واحدة فهو لا يرى مسوغًا عقليًا يجوز اختصاص المسيح بأن تكون إرادة اللاهوت إرادة له، ولو جاز ذلك في سائر الأجسام.⁴

كما يلزمهم القول بأن إرادة الله هي إرادة المسيح تجويز نتائج فاسدة:

- أن يكون فعله فعالًا للمسيح مع أنه لم يوجد من جهته.
- من أجاز أن تكون إرادة القديم إرادة له، لزمه تجويز كون فعله محلاً له.
- القول بأن مشيئة اللاهوت هي مشيئة الناسوت يلزم منه أن الله يريد للخير والقيح، وهذا يستحيل في حق الله تعالى⁵.

فالقاضي بلزوميته الكلامية يفتح للمذهب الاعتزالي في عملية الرد توجيهها لما يجب في حق الله وما يستحيل، ويرى أن الإرادة الإلهية تنحو نحو الخير ولا تعلق لها بالقيح.⁶

أما ابن تيمية فقد ألزم اليعقوبية أن المسيح جوهر واحد من جوهرين ضرورة القول باستحالة اللاهوت وتغيره، وقد بنى على هذه المقدمة جملة من النتائج الفاسدة منها:

¹ المصدر السابق، المغني، ج5، ص 137.

² المصدر نفسه.

³ المصدر نفسه، ص 138، وعبد الحكيم فرحات: منهج القاضي عبد الجبار في الرد على النصارى، ص 194-195.

⁴ المصدر نفسه، ص 119-120.

⁵ المصدر نفسه. ص 119.

⁶ فرحات عبد الحكيم، منهج القاضي عبد الجبار في الرد على النصارى، ص 226.

- إذا صار الجوهران واحدا فقد لزم ضرورة أن يكون هذا الثالث ليس هو إلهما محضا ولا إنسانا محضا، بل هو شيء ثالث اختلط وامتزج واستحال من هذا وهذا، فتبدلت حقيقة اللاهوت وحقيقة الناسوت¹.

- أن الشيعيين يستحيل أن يصيرا شيئا واحدا، لما بينهما من التباين والاختلاف وهذا لا يوجب الإتحاد².

و يهتم ابن تيمية بمقالة اليعقوبية في أفعال المسيح ليوجب عليهم القول بأن اللاهوت إن كان متحدا بالناسوت، لم يتميز فعله عن فعل الناسوت، فإنهما إذا صارا شيئا واحدا، كان كل فعله من عجز ومعجز هو ذلك الواحد "فقولهم بالإتحاد يوجب استحالة اللاهوت بالناسوت، وأن يصير فعل المتحد شيئا واحدا، وإن كان اللاهوت لم يتحد به، فهما إثنان شخصان جوهران وطبيعتان ومشيعتان، وليس هذا دين النصرى، مع أن حلول الرب عز وجل في البشر ممتنع"³. ويظهر من تحليل ابن تيمية أن طريق التعريفات يكشف عن عدم مطابقة مصطلح الإتحاد لمحتوى نظرية التجسد، وقد ترتب عن ذلك عدة مداخل نقدية تنقض على اليعقوبية دعوى أن إرادة اللاهوت هي إرادة الناسوت، فهو يرى أن الإتحاد إذا قيل فيه طبيعة الإثنيين ومشية الإثنيين، كما في الماء واللبن قوة الماء وقوة اللب، قيل: لا بد - مع ذلك - أن تتغير كل قوة عما كانت عليه، فتتكسر الأخرى، كما يعرف في سائر صور الإتحاد، إن اتحد هذا مع هذا كسر كل منهما قوة الآخر عما كانت عليه.

كما إن اتحد الماء البارد بالماء الحار انكسرت قوة الحر وقوة البرد عما كانت، فيبقى المتحد مرتبة متوسطة بين البرد المحض والحر المحض، وكذلك الماء واللبن وسائر صور الإتحاد⁴.

فالدلائل العلمية البحتة لم تكن معمزل عن المواقف الردية في إثبات فساد القول بالإتحاد مع بقاء المشيئتين، وابن تيمية يكشف من خلال ذلك على توظيف علم الطبيعيات في مجال الحوار الديني.

و يسوق ابن تيمية جملة من الفرضيات المنطقية ليثبت فساد القول بالإتحاد إذ بطلان القول

¹ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج3، ص 126.

² أنظر في هذه المسألة القراني: الأجوبة الفاحرة عن الأسئلة الفاحرة (على هامش الفارق)، ص 154.

³ المصدر نفسه، ج2، ص 272.

⁴ المصدر نفسه، ج3، ص 127، وأنظر كريمة بن جاب الله: منهج ابن تيمية في الرد على النصرى، ص 253.

بقاء المشيئتان مع الإتحاد يستلزم القول باتحاد اللاهوت بالناسوت امتزاجهما فيحصى لهذه المقدمة نتائج كلامية تلزم اليعقوبية:

- أن ذلك يستلزم نقص اللاهوت عما كان، وسلب كماله الذي يختص به¹.
- إن كان اللاهوت كما كان فلا اتحاد بوجه من الوجوه، بل الناسوت كما كان وهما إثنان، لم يتحد أحدهما بصاحب ولا صارا شيئاً واحداً.²
- أن هذا يبطل اختصاص المسيح بالإتحاد، لأنه مع كون الجوهر واحد يجب معه أن تكون مشيئة واحدة، وطبيعته واحدة، وهم يقولون بمشيئتين³.
- و يتضح من هذا تناقض قول اليعقوبية، فيحصى لهم ابن تيمية جملة من اللوازم الكلامية توجب عليهم التضاد والتمانع من عدة وجوه:

- إن كان محل إحدى المشيئتين محل للأخرى، لزم اجتماع الضدين، وهذا ممتنع.
- أن الإرادة الناسوتية تطلب الأكل والشرب، وأن تعبد وتصوم وتصلي واللاهوتية توجب امتناعه من إرادة هذه الأشياء.
- أن إرادة اللاهوت أن يخلق ويرزق ويدبر العالم، والناسوتية تمتنع من هذه الإرادة، فإن قامت الإرادتان والكراهتان بمحل واحد، لزم أن يكون ذلك الجوهر الموصوف بهذا وهذا مريداً للشيء ممتنعاً عن إرادته، غير مريد له كارهاً للشيء غير كاره له، فتكون رغبات الطبيعتين الإلهية والإنسانية متعارضة.

- كما يمتنع أن يقوم بالموصوف الواحد إرادتان جازمتان بالشيء ونقيضه أو كراهِيتان جازمتان بالشيء أو نقيضه، والفعل لا يقع إلا بإرادة جازمة مع القدرة. وهذا يتعين معه أن يصير الشيء الواحد مريداً للشيء إرادة جازمة قادراً عليه ليس مريداً له إرادة جازمة، بل هو عاجز عنه.⁴
- إذا الأدوات التحليلية اللغوية والمنطقية تؤكد على بطلان دعوى النصارى في اتحاد اللاهوت

¹ ابن تيمية: ج3، ص 127.

² المصدر نفسه.

³ عن تمايز الطبيعتين الإلهية والإنسانية، أنظر والفورد جون ف: يسوع المسيح ربنا، ص 143.

⁴ المصدر السابق، ج3، ص 128، وأنظر كريمة بن جاب الله: منهج ابن تيمية في الرد على النصارى، ص 254.

بالناسوت وتلزمهم جميعا نتائج كلامية فاسدة، كما تؤكد على عدم اتساق جزئيات البناء اللاهوتي المسيحي، وهذه العملية تكشف عن جهود الفكر الإسلامي في بناء الأدلة على جانب علمي يسعى للتأكيد على صحة النتائج النقدية، فكان علم الرياضيات وعلم الطبيعيات من بين العلوم المستعان بها في مجال الحوار الديني الإسلامي المسيحي.

إن المواقف الردية تنطلق من أصل التوحيد للكشف عن عيوب المنظومة اللاهوتية المسيحية فكانت المعايير الذاتية الإسلامية مناطا للاحتكام في ذلك بتوظيف مصطلح الذات والصفات، وتقديمه كبديل لمصطلح الجوهر والأقانيم، مما يفسح المجال أمام بروز مذهب صاحب الرد، وقد أفرز ذلك تمايزا في المواقف، وفي نوعية الأدلة المدلى بها.

المطلب الثالث: إبطال دعوى الصلب والفداء.

لم تكن نظرية الصلب والفداء بعيدة عن حيز المؤاخذة التي ظلت تلاحق النصراني من خلال مواقف أصحاب الردود، وعدّها الفكر الإسلامي مجرد دعوى لا تستند إلى دليل يثبت صحتها، بالرغم من أن هذه العقيدة هي بمثابة الأصل الأساسي الذي تبنى عليه سائر العقائد المسيحية. والنصارى يرون أن لا خلاص إلا بصلب المسيح وسفك دمه فداء عن البشرية، وتخليصا لهم من أدران الخطيئة التي تعلق ذنبها بذرية آدم حين عصى الله وأكل من الشجرة التي نُهي عنها.

و الصليب في نظر النصراني هو الرمز المسيحي المميز، دلالة على مطلق التسليم لله، وقد بدأ في تجسد المسيح وفي ولادته من مريم العذراء، وبلغ ذروته في الصليب. فكانت غاية مستهدفة من بولس الذي لا يريد أن [يعرف إلا يسوع المسيح، وإياه مصلوبا]¹.

و بالرغم من وضع هذه العقيدة موضع الصدارة في التعليم المسيحي باعتبارها موجز التعليم المسيحي بأكملها، فإن علماء اللاهوت يتوجسون كون هذه العلامة هي في الوقت عينه علامة المخالفة التي تثير كثيرا من الأسئلة، فلماذا اختار الله طريق الخلاص هذه بالتحديد وأسلم إلى موت الصليب القاسي أكثر الناس براءة، ابنه الخاص؟ هل يكون الله على هذا القدر من الشراسة وحب الانتقام فيحتاج إلى " ذبيحة تكفير عن الخطايا "؟، وكيف تستطيع معاناة يسوع الفريدة من آلام

¹ 1كو 2: 2.

وموت أن تخلصنا، ونحن ما نحن عليه من آلام وموت وخطايا؟ وماذا يعني بالتحديد القول: نحن مخلصون؟¹. وعلى كثرة المبررات والتفسيرات التي وضعت من طرف اللاهوتيين، إلا أنها غير مقنعة وتبقى العلة الأساسية كعثرة توصم بها عقيدة الصلب، ولا تستطيع أن تتحلل منها، هي الوجهة التاريخية التي يشوبها كثيرا من الغموض لا يثبت معه الوقائع التي يتمسك بها النصارى في باب الإحتجاج على هذه المسألة. مما يجول دون التعرف على هوية المصلوب، وخلفيات المحاكمة التي كانت سببا لإصدار الحكم على المصلوب²، وغياب الشهود العيان الذين عاينوا الواقعة وغير ذلك من الدلائل. إلا " أن الخلاف الكبير بين العقيدة الإسلامية والعقيدة المسيحية لا يقوم على أن الأولى ترفض الواقع التاريخي للصلب، والثانية تقبله إنما هو أعمق بكثير من ذلك، فالصلب يفترض فكرة الفداء أي أن هناك أحدا ما يتعذب ويموت من أجل خلاص الآخرين " ³.

وهذه المفارقة التي تضع عقيدة المسلمين وعقيدة النصارى في المسيح على طرفي نقيض، لم تمنع من محاولة التقريب بينهما في تحقيق مسألة الخلاص " فكلتا الديانتين تقر بأن الإنسان يحتاج إلى الخلاص، وبأنه لا يستطيع تحقيق خلاصه، بل الله وحده هو القادر على ذلك " ⁴.

و إذا كان إيمان المسلمين يجزم ببعث الله سبحانه لأنبياء يهدون إلى الخلاص والمسيح واحد منهم، لأن فطرة الإنسان " لم تدنس تدينسا كلياً بخطيئة أصلية... وما الوحي أساسا سوى تذكير بعهد قد تم قبل هذه الحياة الأرضية... [وهو] موجهها إلى مصير سماوي بالحقيقة " ⁵، مما يغني عن فكرة الفداء، فالمسيحيون يعتقدون " بأن الله حقق تحرير الإنسان من الخطيئة بوساطة حدث تاريخي معين هو موت يسوع " ⁶ على الصليب. ولم يعد من أتباع المسيحية ممن يميلون إلى التوحيد، بل

¹ نشرة مجلس أساقفة كنيسة ألمانيا: المسيحية في عقائدها، ترجمة: المطران كيرلس سليم بسترس، ط1 (بيروت: منشورات المكتبة البولسية 1998) 209-210.

² أنظر صورة الحكم الروماني ضد المسيح عليه السلام، ونسبة دعوى المسيح للنبوّة، مما يؤكد أن وصفه بالألوهية والنبوة لم يعرف في زمانه، إذ لو كانت معروفة، لوردت تمته في نص هذا الحكم، محمد الطهطاوي: الميزان في مقارنة الأديان، ص 404-405.

³ كامل حسين: المدينة الظلمة، Ibid.p.10، نقلا عن: المسيح في الفكر الإسلامي الحديث وفي المسيحية، ص 344
Marc chartier L humanite selon Md.Abduh.in comprendre.n 108 p 10

⁴ ميشال طوماس اليسوعي: مدخل إلى العقيدة المسيحية، ص 71.

⁵ كامل حسين: المدينة الظلمة، Ibid.p.10، نقلا عن: المسيح في الفكر الإسلامي الحديث وفي المسيحية، ص 344.

⁶ المرجع السابق.

ومن كبار اللاهوتيين أصحاب الفكر الغنوصي من يؤكد على مصير المسيح الذي أثبتته القرآن الكريم، ومنهم باسيليدس " Basilides " فيصف المسيح -عليه السلام- بأنه طيف قادر على تغيير هيئته، واتخاذ ما يشاء من أشكال، ويعتقد أن الذي صلب بالفعل ليس المسيح، بل سمعان الذي اتخذ المسيح هيئته أثناء سيرهما معا على الطريق إلى الصليب، ولما اتخذ يسوع شكل سمعان، وقف على جانب الطريق وهو يسخر من اليهود والرومان الذين توهموا خطأ أنهم صلبوه، ثم انطلقت روحه غير المرئية إلى السماء، وقد رأت الكنيسة في أصحاب هذا الرأي هراطقة خارجون عن الإيمان القويم¹.

و قد بات من المؤكد لدى المسلمين عدم ثبوت هذه الدعوى تأسيسا على نصوص القرآن التي شجبت هذا الإفتاء، وأكدت عدم ثبوت صلب المسيح عليه السلام². مما شجع أصحاب الردود على تعقب هذا الحدث والبحث في القرائن التاريخية التي تؤكد صدق خبر القرآن الكريم. و هذا الطابع من الدراسة التاريخية هو الجانب الذي غلب في الردود الإسلامية على مسألة الصلب والفداء، باعتباره خبر يحتمل الصدق والكذب، وللتثبت من صدقه لابد من الأخذ بجملة من الإجراءات تبحث في رواية الخبر من حيث السند والمتن.

أما الأدلة العقلية فلم تأخذ مساحة كبيرة باعتبار المواقف الردية التي سجلت على النصراني في دعوى التجسد وهي تشمل الصلب والفداء باعتبارها مواقف تطيح بجانب الألوهية في عيسى، والذي تسعى النصراني لإثباته من خلال هذه الدعوى، رغم اختلاف فرقها في هذه المسألة لتعلقها بمواقفهم إزاء عقيدة الإتحاد بين اللاهوت والناسوت، وهذا يبرر إدراج هذه العناوين تحت هذا الغرض وتمثل في:

1- الطعن في دعوى الصلب.

2- الطعن في دعوى القيامة.

3- الطعن في دعوى الفداء.

¹ رمسيس عوض: المرطقة في الغرب، ص 41-43.

² انظر: سورة النساء: آية 157-158.

1- الطعن في دعوى الصلب:

يتفق أصحاب الردود على رد اعتقاد النصارى في صلب المسيح ورجحان ذلك عندهم على دليلين:

الأول: شيوع هذا الخبر بينهم وقد بنوه على مجرد الظن، دون أن تتوفر فيه شروط الصحة لاشتباههم في المصلوب.

الثاني: فساد النقل عن الأناجيل التي يثبتون بها رواية هذا الحادث.

فكان تعليق الباقلاني عن ذلك في قوله: " إن النقل مأخوذ عن أربعة من الحوارين، لوقا ومتى ومرقس ويوحنا، والأربعة يجوز عليهم الكذب، وقال بعضهم إنكم صدقتم وصدق أسلافكم في أن شخصا قتل وصلب، ولكنكم توهمتم أنه المسيح، لأن المقتول تحول عن صفته ووقع الشبهة في أمره"¹. تأكيداً منه أن الصلب وقع على الشبيه لا على المسيح، وأن الأمر التبس عليهم، فقلوا ما كان ظناً منهم، وشاع الخبر دون التثبت من صحته.

و تكاد تنطبق عبارة القاضي عبد الجبار مع تقرير الباقلاني في رد خبر الصلب حين قال: " ونعلم أنهم أخطأوا من جهة النقل والتأويل، لأن الذين أخذوا كتابهم عنهم: يوحنا ومتى ولوقا ومارقس... و زعموا أنه قتل... و قد علم أن الأربعة يجوز عليهم التغيير والتبديل والتهمة للكذب، فكيف يصح الاعتماد على نقلهم فيما يجوز على الله تعالى وما لا يجوز"²، وعلى هذا " أبطلنا ما نقلوه من قتل عيسى وصلبه لأن أصل نقلهم هو هؤلاء الأربعة، وعولوا على تقليدهم في ذلك"³. واشتهار الخبر بينهم لا يلزم التصديق به لوقوع الإشتباه في هوية المصلوب، إذ أن " الصلب بعد القتل قد يغير صورة المصلوب ويُشبه حاله بغيره، فمتى نقل ذلك، جاز أن تشتبه الحال فيه. وما هذه حاله من الأمور لا تعلم صحته باضطرار، لأن من شرط ما تعلم باضطرار صحته أن يكون مما [لا] يلتبس الحال فيه"⁴.

¹ الباقلاني: التمهيد (ب) ، ص 203.

² عبد الجبار: المغني، ج 5، ص 143.

³ عبد الجبار: المغني، ج 5، ص 143.

⁴ المصدر نفسه.

و إذا كان الباقلاني لم يصرف اهتمامه لنقل رواية الصلب من الأناجيل واكتفى بالطعن في رواية الأربعة الذين نقلوا هذا الخبر الذي لا يجزم بصحته كونه يفيد الظن، فالقاضي عبد الجبار ينفرد من بين أصحاب الردود ممن كانوا من القرن الرابع الهجري ويخصص لهذا الحديث جزءا لا بأس به من الصفحات.

و يبدو أن عبد الجبار لم يعتمد على إنجيل واحد في نقل تفاصيل الحدث بل إنه أثبت رواية حاولت أن تنسق بين الأناجيل لصياغة مجريات الحدث، وإخراجه على شكل مكتمل ومتتابع في التفاصيل، وهذا مما عابه عليه الشرفي لما فيه من تصرف في نصوص الخصم، ومحاولة للملائمة بينهما وبين آراء عبد الجبار، والأمر قد يكون خلاف ذلك إذ لا يمتنع من محاولته لجمع شتات ما جاء في النصوص المقدسة، خاصة أن الأناجيل اختلفت وتضاربت في الروايات، وأحيانا نجد في إنجيل ما لا نجده في آخر، " كتفرد إنجيل لوقا بتمثول عيسى أمام هيرودس، وذكر إنجيلي متى ومرقس صياح عيسى وهو على الصلب دون لوقا ويوحنا".¹

و ينطلق عبد الجبار من رواية هذا الحدث باحثا عن الإمكان التاريخي لما تدعيه النصارى في صلب المسيح، ويحتكم في ذلك للضوابط التي يُقبل بها خبر هذه الرواية، إذ النقد التاريخي من شأنه أن يكشف عن صدق المدعى أو كذبه، وخبر الأربعة من رواة الأناجيل لا يفيد علما به، و" قد علم أن الأربعة يجوز عليهم التغيير والتبديل والتهمة للكذب، فكيف يصح الإعتماد على نقلهم فيما يجوز على الله تعالى، وما لا يجوز، وبهذه الطريقة أبطلنا ما نقلوه من قتل عيسى وصلبه، لأن أصل نقلهم هو هؤلاء الأربعة"². وهم لا يؤمن تواطؤهم على الكذب لانتفاء صفات الرواة العدول الثققات الذين تقبل روايتهم، مما يلزم رفض الإحتجاج بأخبارهم لعدم الوثوق بها³.

و بالتالي فخير الصلب خارج عن صفة التواتر الذي تصحح به الأخبار. ويستشهد على إنكار ثبوت تواتر الصلب بما اشتهر من أخبار النصارى، إذ كانت تؤيد العلم بدعوى صلب المسيح، فلا يجد لهم قرينة في ذلك، فسكوت هؤلاء عن معارضة خبر محمد ﷺ هو اعتراف بصحته، " لأن تلك

¹ الشرفي: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص 388-389، و ص 390.

² عبد الجبار: المغني، ج 5، ص 143.

³ المصدر نفسه.

الجماعات لو قد كانت شاهدت ذلك وعلمته، لكان من لقيهم وسمع منهم في مثل حالهم في العلم بذلك، فكان يكون كل من لقي النصارى واليهود وسمع ذلك منهم عالماً بذلك، فكنا نكون في مثل حالهم في العلم بذلك"¹. فطبيعة المتواتر أن يشتهر خبره، وانتفاء ذلك على دعوى صلب المسيح دليل على عدم صحة الخبر، وبالتالي فخبر الصلب لا يخرج عن كونه خبر آحاد لا يفيد إلا الظن.

و يحتاج عليهم في كذب خبر صلب المسيح بصدق خبر محمد صلى الله عليه وسلم في عدم وقوع الصلب فيقول: "وتأمل إلى إقدامه على أمتين عظيمتين من أهل التحصيل والعقل، وقد أجمعوا على أمر وسبقوه في الزمان، وهو أشد الناس حرصاً على تألفهم وإحابتهم واستمالتهم، فأكذبهم وردهم، ولو كان منقولاً لتهدب، ولم يقدم على ذلك خوفاً من أن يكون الأمر كما قالوا، وكما ادعوا، فبيّن كذبه، ويرجع عنه من كان قد تبعه"².

و من القرائن التي يوظفها عبد الجبار في البحث عن هوية المصلوب خبر يهوذا الذي دل الرومان على المسيح وأسلمه للصلب، وهذا الخبر مردود لأن الذي رواها شخص ليس ثقة لخيانته إذ "لو كان ظاهر العدالة لما عرف بخبره ولا بشهادته شيء"³.

ليؤكد على الطعن في رواية الصلب، لانتفاء صفة التواتر عنها، ولا هي حتى من خبر الآحاد، خاصة إذا كان هناك ما يؤيد بطلان دعوى الصلب من روايات الأناجيل"⁴.

و لا يجد مناصاً من تقديم الرواية الإسلامية لصدق خبر القرآن الكريم.

أما ابن تيمية فكان بحثه عن حقيقة القضية باعتماده على دراسة الرواية من الجانبين، سنداً ومتناً، فهو إن خطأ النصارى في اعتقادهم صلب المسيح ومخالفة دينه⁵، فإنه يحيل عليهم استنادهم في ذلك إلى السمع ضمن أدلة تبطل عليهم دعوى صلب المسيح من عدة وجوه:

¹ عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ج1، ص 124.

² المصدر نفسه، ص 123.

³ المصدر نفسه، ص 141.

⁴ النص: [فأرسل الرومان والفريسيون شرطاً ليمسكوه فقال لهم يسوع: أنا ما كنت معكم زماناً يسيراً ثم أنطلق إلى من أرسلني، تطلبوني فلا تجدوني والمكان الذي أنا أكون فيه، أنتم لا تقدرين أن تصلوا إليه] (نسخة واطس) يوحنا: 7/32-34.

⁵ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج1، ص 313.

1- أن خبر الصلب لا يثبت لدلالة الأناجيل على وقوعه للقدح في صحتها وعدم ثبوتها تاريخيا.

2- يجرح ابن تيمية في ناقل الخبر ويرفض روايته، إذ الذين تولوا صلبه على زعمهم "هم اليهود، ولم يكن من النصارى شاهدا معهم، بل كان الحواريون خائفين، غائبين فلم يشهد أحد منهم الصلب، وإنما شهد اليهود وهم الذين أخبروا الناس أنهم صلبوا المسيح، والذين نقلوا أن المسيح صلب من النصارى وغيرهم إنما نقلوه أولئك اليهود، وهم شرط من أعوان الظلمة لم يكونوا خلقا كثيرا يمتنع تواطؤهم على الكذب"¹.

فابن تيمية يرفض نقل خبر صلب المسيح لعدة قرائن تدل على عدم تواتره، وهو بالتالي لا يلزم من نقله علما ضروريا، وهو شرط قبول الخبر، ويتمثل ذلك في:

- أن الحواريين لم يشهدوا عملية الصلب ولا عاينوها، أي لم يكن هناك شاهد عيان نقل مجريات الحادث، والسبب في ذلك أنهم كانوا متخفين من اليهود².

- يهتم بهوية المصلوب، ليجزم بأنه ليس هو المسيح، إذ الرواية تثبت أن الصلب وقع وأن الحواريين لم ير أحدهم المسيح مصلوبا، بل أخبرهم بصلبه بعض من شهد ذلك من اليهود، وقد كانوا أعداء للنصارى³.

- يستدل ابن تيمية بما ينقل عن طائفة من النصارى يقولون أنه لم يصلب، فإن الذين صلبوا المصلوب هم اليهود، وكان قد اشتبه عليهم المسيح بغيره، كما دل عليه القرآن⁴. وشيوع هذا الخبر في بني إسرائيل يدعم مسألة نفي وقوع الصلب على المسيح. وكذلك عند أهل الكتاب أنه أشبهه بغيره، فلم يعرفوا من هو المسيح من أولئك حتى قال لهم بعض الناس: أنا أعرفه فعرفوه⁵.

- يدعم ابن تيمية تأكيده على بطلان صلب المسيح بكثرة اختلاف طوائفهم ولو كان قد

¹ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج 2، ص 283.

² يذكر يوحنا بياجيله 19/20 أنه قال (و كانت الأبواب مغلقة، حيث كان التلاميذ مجتمعين بسبب الخوف من اليهود).

³ المصدر نفسه، ج 2، ص 14.

⁴ المصدر نفسه، ج 2، ص 286، وعن الطوائف المسيحية التي كانت تنكر صلب المسيح، أنظر: محمد الطهطاوي : الميزان في

مقارنة الأديان، ص 162.

⁵ المصدر نفسه.

حدث صلب ذات المسيح فعلا لأجمعوا كلهم على ذلك الخبر، ولما عرف عنهم هذا الاختلاف¹.
و لم تختلف نتائج البحث الحديثة عند الغرب في التشكيك في قصص المعاناة كمحاكمة السيد المسيح وصلبه لعدم ثبوتها كحقيقة تاريخية ومواجهة مشاكل الاختلافات بين الروايات، ومشاكل التناقضات مع المصادر الخارجية التي لا تعد أكثر صحة، وانعدام التسلسل الزمني التاريخي لأجزاء رئيسة من قصص المعاناة، هذا بالإضافة إلى جملة من الاحتمالات - التي رآها الباحثون أقرب إلى الأحداث الحقيقية - لكن دون أن تجد لها جوابا على سبيل الجزم منها:
_ أن الروايات الأربعة للأناجيل بارزة في عدم وضعها السيد المسيح بين أتباعه على طول الطرق الجانية للجليل.

_ أن المسيح كان في مركز المخاوف العظيمة في القدس أمام الحكام والملوك.
_ السيد المسيح أظهر بأنه يواجه المؤسسات المشهورة (كالمعبد والسنيديين)، وأشخاص مثل (هيرودس وبيلاطس النبطي).

_ مواجهته لعقد المحاكمة ولمن له الحق في إعدام المجرمين².
و إذا كانت نتائج البحث العلمي تشكك في صدق الخبر كحقيقة تاريخية، فهو إذا خبر يطعن في صحته ويصبح عندئذ ظني الدلالة لا يمكن أن تبني عليه عقيدة الصلب والفداء على دعوى النصرى.

و في محيط الأدلة العقلية يتناول أصحاب الردود عقيدة الصلب ضمن نسق كلي لمفهوم الألوهية بحيث لا نستطيع أن نفتضب منها حلقة بمعزل عن جملة العقائد، فكانت الإنعكاسات اللاهوتية التي يمكن أن تنتج عن الإيمان بالصلب في علاقته بعقيدتي التجسد والتثليث، مناطا للمآخذ الكلامية الفاسدة التي تنقض البناء اللاهوتي المسيحي من أساسه.

¹ المصدر السابق، ج3، ص 15 وعن اختلاف النصرى في هذه المسألة وأشهر الطوائف التي رفضت وقوع الصلب على عيسى، انظر: باجه جي زاده: الفارق بين المخلوق والخالق من 280-281.

- وعن هذه الحجج التي رد بها ابن تيمية انظر: كريمة بن حاب الله: منهج ابن تيمية في الرد على النصرى، ص 280-281.
² لوقا تيموثي جونسون: المسيح الحقيقي، ص 169-170.

فيجعل الباقلائي من قيام دعوى موت المسيح مقدمة تلزم فساد عقيدة النصراني، فيسأل عن مصير الإتحاد بقوله: خبرونا عن إتحاد الإبن بالجسد أكان باقيا موجودا في حال وقوع القتل والصلب به أم لا؟

" فإن قالوا كان باقيا موجودا " لزمهم عدة نتائج فاسدة منها:

- الذي مات مسيح من طبيعتين - لاهوت هو الإبن وناسوت هو الجسد-، فيجب أن يكون ابن الله القديم قد مات كما قتل وصلب، لأن جواز القتل والصلب عليه كجواز الموت.
- إذا صار الإبن عند القتل ميتا لم يجوز أن يكون في ذلك الحال إلهيا، لأن الإله لا يكون ميتا ولا ناقصا ولا ممن يجوز عليه الموت. ولو جاز ذلك عليه لجاز موت الأب والروح. وهذا ترك قولهم.
- " وإن قالوا: إن الإتحاد بطل عند القتل والصلب، قيل لهم: فيجب انتقاض الإتحاد عند القتل والصلب. وهذا ترك قولهم".
- يجب ألا يكون المقتول مسيحا لأن الجسد عند انتقاض الإتحاد ومفارقة المتحد به ليس بمسيح، وإنما يكون الجسد وما اتحد به مسيحا مع ثبوت الإتحاد ووجوده. فإذا بطل كان المقتول المصلوب الواقع عليه الموت والدفن إنسانا، ولا معنى لقولهم إن المسيح قتل وصلب¹.
- والملفت للإنتباه أن عبد الجبار لم يثبت ما كان محل اعتراض من وجهة عقلية في الرد على عقيدة الصلب سوى ما جاء ضمن المواقف التي خصها للتجسد، فيما يتعلق باختلاف الفرق في وقوع الصلب من جهة لاهوته أو ناسوته، أو هما معا².
- فكان تركيزه على الجانب التاريخي لدعوى الصلب باعتباره حدث يتوقف على ثبوته، وصحة نسبة وقوعه على المسيح، فأولى هذا الجانب اهتماما أكبر.

¹ الباقلائي: التمهيد (ب)، ص 118-119.

² عبد الجبار: المغني، ج 5، ص 84.

و يعبر عبد الجبار عن لا معقولية ما تعتقده النصارى بعدم تصديق هذا الخبر لولا أن قام الدليل على ثبوته بقوله: " فهذا يرحمك الله كما ترى وتسمع، فلولا أن رأينا قوما عقلاء يقولون هذا، وسمعنا منهم حين فتننا عما قاله الله وحكاه عنهم، فنطقوا به بعد الجهد، وأخرجوه من غوامض أسرارهم، لما صدق الناس أن في الدنيا من قال هذا أو نطق به " ¹.

و لعل في إبداء تعجبه ما تدعيه النصارى في معبودها من نسبة العجز، والتنكيل، والضعف والهوان دليل على بطلان معتقدتهم، وقد " وصفوا صنيع اليهود بالمسيح: إنهم لطموا الإله، وضربوه على رأسه، وعجب لإله يضرب على رأسه " ²، ويضيف مبديا مبالغته في التعجب بقوله: " وتعالوا فانظروا إلى الإله يلطم ويضرب على رأسه " ³.

و لا يجد عبد الجبار مناصا من دليل يُبكت الخصم في دعواه صلب الإله أبلغ من نسبتهم لمعبودهم ما هو من خصائص المخلوقين، إذ قالوا " أن الإله يجيء، وتحبل به امرأة عذراء، وتلد ويؤخذ، ويصلب، ويقتل " ⁴. وهذا مما يستحيل وقوعه على من تنسب إليه الألوهية.

و يربط ابن تيمية دعوى الصلب بالمنظومة الكلية للإلهيات المسيحية ليجعلها جزءا لا يتجزأ من عقيدتي التثليث والتجسد، فيناقش هذه المسألة من جانبها الكلامي، ليثبت على النصارى جملة من النتائج الفاسدة التي تلزمهم:

- القول بأن ما وقع على الناسوت من ضرب وبصاق وصلب، يلزمهم إثبات وقوعه على اللاهوت وإن نفاه بعضهم، لأن القول بالإتحاد الذي تثبته جميع طوائفهم يلزمهم هذا لأنه يمتنع أن تحل هذه العقوبات في الناسوت دون اللاهوت. هذا يُتصور إذا كانا إثنين ⁵.

- أن الكلام يكون بمشيئة المتكلم، فيلزم أن يكون المتكلم الداعي المستغيث المصلوب هو اللاهوت هو المستغيث المتضرع وهو المستغاث به ⁶.

¹ عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ج1، ص 105، الشرفي: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص 393.

² المصدر نفسه، ج، ص 104.

³ المصدر نفسه.

⁴ المصدر نفسه.

⁵ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج3، ص 172.

⁶ المصدر نفسه، ج2، ص 297.

– إذا قالوا أن الداعي غير المدعو لزم أن يكون إثنين لا واحداً، وألزمهم ذلك التعدد وإذا قالوا الداعي هو واحد لزمهم أن الناسوت المصلوب هو نفس اللاهوت الذي وقع عليه الفعل¹.
 – أن ما ذكره من جزع المصلوب وهربه واستصراخه يقتضي أن كل ما جرى عليه كان بغير اختياره، كما ينفي عنه أن يكون له وللاهوت مشيئة واحدة، كما يلزمهم غاية النقص لما يدعون فيه من الإلهية².

– أن القسمة الكلامية توجب حصر القول في كون اللاهوت كان قادراً على دفعهم عن ناسوته، أو أن يقولوا لم يكن قادراً؟

● فإن قالوا لم يكن قادراً لزم أن يكون أولئك اليهود أقدر من رب العالمين، وأن يكون رب العالمين مقهوراً مأموراً مع قوم من شرار اليهود، وهذا من أعظم الكفر والتنقص برب العالمين، وهذا أعظم من دعواهم لله الولد³.

● فإن قالوا كان قادراً، وكان ذلك من عدوان الكفار على ناسوته وهو كاره لذلك، فسنة الله في ذلك نصر رسله، فكيف لم يغث ناسوته المستصرخ به، وهذا بخلاف من قتل من النبيين وهو صابر⁴.

فاللوازم الكلامية التي يدرجها ابن تيمية من خلال هذه المواقف تثبت التناقض بين القول بالإتحاد ووقوع الصلب، وهذا يفكك الجزئيات الداخلية للمنظومة الكلية للمسيحولوجيا ويجعلها غير مترابطة، فضلاً عن نقض أصل التوحيد، إذ المفترض أن يتصف الله بالكمال، والنصارى تنسب إليه العجز والنقص.

إن أهم ما ميز المداخلات الكلامية لأصحاب الردود في قضية الصلب، هو اعتمادهم أكثر على الجانب التاريخي في البحث عن القرائن التي تبطل هذه الدعوى، فكان التدقيق في خبر الأناجيل عن مجريات الحدث من أهم الأدلة التي تداولها كل من الباقلاني وعبد الجبار وابن تيمية وإن اختلفت

¹ المصدر السابق: الجواب الصحيح، ج2، ص 297.

² المصدر نفسه، ج2، ص 298.

³ المصدر نفسه.

⁴ المصدر نفسه.

إيجازاً أو تفصيلاً، إذ خبره لا يفيد علماً ضرورياً ولا يوصف إلا بالظن الذي لا يجزم بصحته، وإن كانت الأدلة العقلية تعضد هذا الحكم، فإن الوثائق التاريخية من أهم الأدلة التي يستدل بها على ضياع الإنجيل الأصلي وعدم موثوقية الأناجيل المتداولة.

2- الطعن في دعوى القيامة:

يؤمن المسيحيون بأن الله أقام يسوع من بين الأموات، في اليوم الثالث بعد قتله على الصليب ودفنه في القبر، ثم صعد إلى السماء بعد ما أسدى إلى الحواريين تعليمات، وفي يوم العنصرة الذي يصادف عند المسيحيين اليوم الخمسين بعد قيامة يسوع من بين الأموات ملئهم الروح القدس بنوره، وتم لهم استيعاب هذا السر الموحى به، فعاشوا هذا السر الإلهي وبشروا به وتحملوا من أجله الإضطهاد حتى الإستشهاد¹. ولكي يوطن النصارى للإيمان بقيامة يسوع على أنها جوهر الإيمان بالله، لا بأس أن تعطي تفسيراً ثوراتياً، حتى وإن بمعنى آخر غير الذي توقعه اليهود، فقيامه يسوع المسيح " لكونها عمل قدرة الله، قد أزلت بنوع خاص الشك... في أن الذي مات معلقاً على الصليب هو المسيا الموعود به، مسيح الله " ²، وابن داود [المولود بحسب الجسد من ذرية داود، المقام بحسب روح القداسة، في قدرة بن الله، بقيامته من بين الأموات...] ³، ومن تم تصبح القيامة هي المصدر النبوع للعقيدة المتعلقة بالمسيح في توسعها اللاحق، وفي تحقيق الخلاص الأبدي.

و يرى المسيحيون في قيامة يسوع من الموت وعبوره إلى حياة جديدة انتصاراً على الخطيئة والموت، فأقامه منتصراً على قوى الخطيئة، إذ ظن أعداؤه أنهم حلوا مشكلته بالقضاء عليه صلباً، وانتصر على الموت بقيامته⁴. " فاختتمت حياة يسوع المسيح على الأرض بهذا النصر النهائي وتم فيه ما أعلنه الرسل يوم الخمسين، بأن الله قد جعل المسيح هذا الذي صلبتموه أنتم ربا ومسيحا" ⁵. وهو

¹ الأب منير حوام: المسيح في الفكر الإسلامي الحديث وفي المسيحية، ص283، ومحمد عثمان الحشب: المعقول واللامعقول في الأديان، ط1 (القاهرة: شركة نهضة مصر 2006) ص162.

² مجلس أساقفة كنيسة ألمانيا: المسيحية في عقائدها، ص238.

³ النص: [في ابنه الذي كان له الجسد من ذرية داود، الذي قضى به سابقاً أنه ابن الله بالقوة حسب روح التقديس من قيامة الأموات لربنا يسوع المسيح] (نسخة واطس) رومية 1/ 3-4.

⁴ توماس ميشال اليسوعي: مدخل إلى العقيدة المسيحية، ص ص 75-76.

⁵ توماس ميشال اليسوعي: مدخل إلى العقيدة المسيحية، ص ص 75-76.

عمل فريد قام به الله بالنسبة إلى يسوع المسيح الذي مات على الصليب، وفي هذا الحدث عمل الله الذي يستحيل على الإنسان إدراك سره، والذي يسمو على أي تصور موضوعي أو تحديد عقلي¹. وهكذا تلحق القيامة بسابقتها من عقيدة التثليث وعقيدة التجسد والصلب على أنها أسرار لا يمكن للمؤمن بها أن يدرك كنهها، ولا أن يفهم طبيعتها، ولا أن يلمس وقوعها تاريخياً، وبالرغم من أن القيامة " حدث جرى في حيز التاريخ، وتم لشخص يسوع الناصري التاريخي، فأكمل تاريخه الخاص، وفتح الطريق لإكمال التاريخ كله، غير أن هذا الحدث لا يمكن إدراكه إلا بالإيمان، لأن الله وحده يقدر أن ينجزه"².

ومسألة إحياء المسيح بعد صلبه ودفنه عند النصارى الأوائل أو ما عبروا عنه بـ " تجربة الإحياء" هي مجرد ادعاء كما يراها أحد الباحثين بالنظر إلى البناء التاريخي، ويرى " أفضل طريقة للإقتراب من الموضوع هي الإنكار المنطقي، الإحياء لا يعني أن السيد المسيح لم يموت، بالرغم من أن وجهة النظر الغريبة هذه مثبتة في بعض النصوص الإسلامية والنصوص المشكوك في صحتها، النصوص الخارجية والمسيحية -على حد سواء- تشهد على حقيقة موت السيد المسيح"³ - كما يدعي هذا الأب-. ومسألة قبر فارغ⁴ تمثل بالنسبة له "حقيقة تاريخية" بالرغم من صعوبة إثبات ذلك من قبل المؤرخين، والمعتبر في مهمة السيد المسيح تحوله إلى رب. والأدب الذي ولدته هو إدراك السيد المسيح بأنه المانح للقوة والإيمان، وبأنه "يجلس على اليد اليمنى للرب" كرب⁵، ليدين الناس. ونحن نستغرب من هذا الحكم الذي يرى في إيمان المسلمين بعدم صلب المسيح -إستناداً على نصوص القرآن والسنة التي ثبت صحة نقلها بالتواتر- أمراً غير منطقي، في حين يجزم بموت المسيح مصلوباً إستناداً على نصوص مشكوك في ثبوتها وشهادات غير موثوق بصحتها، وأي منطق يجوز تحول المسيح إلى رب؟ وهو ما حدى ببعضهم إلى اعتبار القيامة مجرد صورة تمثيلية ترمز لقيام الأخلاق

¹ مجلس أساقفة كنيسة ألمانيا: المسيحية في عقائدها، ترجمة: المطران كيرلس سليم بسترس، ط1 (بيروت: منشورات المكتبة البولسية 1998) ص 228.

² محمد عثمان الخشب: المعقول واللامعقول في الأديان، ص 162.

³ لوقا تيموثي جونسون: المسيح الحقيقي، ص 200.

⁴ تقتصر رواية مرقس على رؤية القبر الفارغ من قبل النسوة اللواتي أسرعن إلى القبر، وعلى تبشير الملاك، مرقس 16: 1-8.

⁵ المرجع نفسه، ص 202-203.

وبداية قيام حياة جديدة خيرة، ولا مكان لها في العقل¹. لتبقى دعوى القيامة غير ثابتة لافتقارها للدليل المنطقي، وهي مجرد تحكم يغلب عليها الميل للمذهب الديني، على بعد الرؤى بين النصارى والمسلمين في قضية إحياء المسيح.

أما تناول أصحاب الردود لمسألة القيامة، الباقلائي، وعبد الجبار، وابن تيمية على السواء، فقد مثل غرضاً ثانوياً لا يستحق تخصيص جهداً للمواقف الكلامية خاصة أن عيسى -عليه السلام- لم يقتل في المفهوم الإسلامي، وبالتالي " فإن حديث القيامة يصبح بالطبع بلا معنى، ولذا لا نستغرب إن لم يحظ بعناية تذكر² عند كل من الباقلائي وعبد الجبار، وهذا الحدث لا يعدو أن يكون من الكذب الذي يؤكده بأنه يجعلوا له عيد في يوم بعينه كما جاء في التثليث³.

و ابن تيمية إن كان له نفس الموقف إزاء هذا الغرض فهو يعبر مسألة رفع المسيح - عليه السلام- بجانب من التحليل لاتفاقه مع دعوى النصارى بصعوده إلى السماء، وإذا كان الاختلاف في جزئياته قد أحدث بعد النظريتين الإسلامية والمسيحية، فهو عند النصارى يتوقف على القيامة ومن المقصود بذلك أهو اللاهوت أم الناسوت؟.

يقول ابن تيمية في ذلك " والنصارى معترفون برفع الناسوت، لكن يزعمون أنه صلب وأقام في القبر إما يوماً وإما ثلاثة أيام، ثم صعد إلى السماء، وقعد عن يمين الأب الناسوت مع اللاهوت"⁴. فالنصارى يتبعون مسألة صلب المسيح بعقيدة القيامة لإبراز الجانب الإلهي فيه ولم ينفكوا عن التأكيد على ذلك الإيمان الذي عده المسيحيون أساس العقائد وأصل الدين⁵. وعلى الروايات الكتابية لتناول التلاميذ الطعام مع القائم من بين الأموات، فهي تقصد على غرار روايات القبر الفارغ، التعبير

¹ محمد عثمان الخشب: المعقول واللامعقول في الأديان، ص 162.

² الشرفي: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص 395.

³ عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ج 3، ص 125.

⁴ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج 2، ص 286، وعن صعود المسيح إلى السماء وجلوسه عن يمين الأب أنظر: والفورد جون. ف: يسوع المسيح ربنا، ص 161.

⁵ النص: [إن كان المسيح لم يقم فكرازتنا إذن باطلة وإيمانكم أيضا باطل] (نسخة واطس) رسالة بولس الأولى إلى الكورنثيين

عن جسدانية قيامة يسوع، وتوضح هذه الروايات عينها أن المقصود هو جسدانية من نوع خاص، فنحن بإزاء جسد قد صار روحياً وتجلّى بمجد الله، وهو مع ذلك جسد حقيقي¹. وعلى أهمية دعوى القيامة للإيمان المسيحي، فهي تفتقر لما يدعم دلالتها خاصة أنها مبنية على شهادة² الرسل " أنه حي رغم أنه مات، ولو لا شهادتهم بأنه حي، لما عرف العالم أنه قام. فهذا المعنى يجب القول بأن التلاميذ -مملوئين بالروح القدس- أعلنوا الوحي، فهم شركاء في الوحي، أشركهم الله في تبليغه، ولو لا الرسل الشهود لما عرف المسيح القائم " ³ في سر فصحه. لكن لا شيء يثبت صحة هذه الشهادة بالرغم من إلباس هؤلاء التلاميذ صفة الإلهام فلا ضمان يثبت صحة الروايات، وهذه القراءة اللاهوتية لا محالة أنها تتأثر بتطلع الرسل لصياغات مختلفة تحتكم في أغلب الأحوال إلى البيئة الدينية والثقافية والإنتقاء الشخصي لكل مؤلف إن لم تحتكم بضوابط تحفظها، وطرق تلقي النصارى لأخبار المسيح تجزم بانعدام ذلك، مما يرجح خروج الصياغات البشرية عن مضمون الوحي، ويفسر ظهور صور أسطورية أقرب إلى الخيال، أو أقرب إلى التعابير الوثنية في الإحياء بعد الموت، وتكون حادثة القتل على الصليب فاصلاً مأساوياً لانتقال المفتدي إلى الملأ الأعلى.

و هكذا يظهر الفرق بين رفع المسيح وقيامته عند النصارى، إذ يثبتون به لاهوته، ومعنى الرفع عند المسلمين، إذ به نجي الله عيسى من القتل، مما يكشف عن بعد النظرتين ويوسع في صعوبة التقارب بين الموقفين.

و يناقش ابن تيمية دعوى النصارى أن الرفع كان للاهوت والموت كان للناسوت محتجا عليهم بنص القرآن الكريم وما وافقه من الأدلة العقلية للتأكيد على موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول في بيان مذهب النصارى وذلك من عدة وجوه:⁴

¹ مجلس أساقفة كنيسة ألمانيا: المسيحية في عقائدها، ص 231.

² النص: [...] ولكن تقبلون قوة روح القدس المقبل إليكم من العلاء وتكونون لي شهوداً في أورشليم وفي جميع اليهودية] (نسخة واطس) أخبار الرسل 8/1 و يو 1/1-9 و، و يو 15/26-27.

³ الأب فاضل سیداروس: بين وحي الله وإيمان الإنسان، ص 37-38.

⁴ عن هذه الوجوه انظر: كريمة بن جاب الله: منهج ابن تيمية في الرد على النصارى، ص 285.

- 1- أن المتوفي ليس شيئاً غير الناسوت، ومنطوق الآية { إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ } يدل على أن المتوفي هو المرفوع إلى الله، وقولهم أن المرفوع هو اللاهوت مخالف لنص القرآن، ولو كان هناك موت فكيف إذا لم يكن، فإنهم جعلوا المرفوع غير المتوفي، والقرآن أخبر أن المرفوع هو المتوفي¹.
- 2- أن قول الله تعالى { وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ } هو تكذيب لليهود في قولهم: { إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ }، واليهود لم يدعوا قتل اللاهوت ولا أثبتوا لله لاهوتا في المسيح والله تعالى لم يذكر دعوى قتله عن النصرارى حتى يقال: إن مقصودهم قتل الناسوت دون اللاهوت، بل من اليهود الذين لا يثبتون إلا الناسوت.²
- 3- أن زعمهم قتل المسيح قد نفاه الله في قوله { وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ } " فأثبت رفع الذي قالوا أنهم قتلوه، وإنما هو الناسوت، فعلم أنه هو الذي نفى عنه القتل، وهو الذي رفع، والنصارى معترفون برفع الناسوت، لكن يزعمون أنه صلب وأقام في القبر إما يوماً وإما ثلاثة أيام، ثم صعد إلى السماء وقعد عن يمين الأب الناسوت مع اللاهوت"³.
- 4- أن قوله تعالى: { إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ آيَةً وَأَجْعَلُكَ رَسُولًا لِّمَنْ شَاءَ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَأَجْعَلُكَ رَسُولًا لِّمَنْ شَاءَ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ } يدل على أن الله تعالى لا يجعلونه بمنزلة التوراة والقرآن، بل عندهم هو الله الخالق الرازق رب العالمين، ورفع رب العالمين إلى رب العالمين ممتنع⁵.
- 5- قوله: { وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ }⁶، دليل على أنه بعد توفيته لم يكن الرقيب عليهم إلا الله دون المسيح، فعلم أن المسيح بعد توفيته ليس

¹ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج2، ص 285.

² المصدر نفسه، ج 2، ص 285-286.

³ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج2، ص 286.

⁴ سورة آل عمران: آية 55.

⁵ المصدر السابق.

⁶ سورة المائدة: آية 117.

رقبياً على أتباعه بل الله¹.

إذا التفسير الإسلامي لبشرى القيامة الكتابية أفرغ قلب الإيمان المسيحي من محتواه اللاهوتي ويبدو أن المقارنة بين القيامة عند النصارى والرفع عند المسلمين وإن تقارب في المسمى إلا أن طبيعة المعالجة تختلف اختلافاً كبيراً في جوهر عقيدة كل منهما، لاعتبار المسيح إلهاً في الإيمان المسيحي بينما هو نبي في الإيمان الإسلامي، مما يجزم عن أن عقيدة المسیحولوجيا حسب المفهوم المسيحي غائبة كلياً عن الإيمان الإسلامي، ولا مجال للمقاربة بينهما.

3- الطعن في دعوى الفداء:

يرى المسيحيون أن موت يسوع هو " التكفير عن الخطيئة " وهي حجر الأساس للدين المسيحي، إذ كل عقائد المسیحولوجيا مقدمة لعقيدة الفداء التي تثبت ألوهية المسيح من جهة، وتؤكد عقيدة التكفير عن الخطيئة الأولى، وهذا يكشف عن العلاقة بين التآله والخلاص، فالهدف هو التآليه وهو قصد الله الأول والخلاص هو الوسيلة التي تقود إلى التآله، فكان الخلاص في سبيل التبني كما جاء في قول بولس: [... ليفتدي الذين هم في حكم الشريعة، فتحظى بالتبني]، لأن الخطيئة أفقدت الإنسان قداسته وبنوته واتجاهه، فلم يعد شريك الطبيعة الإلهية، فيسوع استرجعها بتجسده وفدائه². وعلى هذا الأساس يعلن الإيمان المسيحي أن يسوع المسيح قد رضي حبا بالبشر أن يكفر عن خطيئة آدم وخطايا جميع البشر، وذلك بقبوله الموت على الصليب طوعاً واختياراً، فكان لا بد لشخص تكون له الصفات البشرية والألوهية في آن واحد، ليكون فعلاً الوسيط بين الله والبشرية، فكان يسوع الإله الحقيقي والإنسان الحقيقي الذي قدم نفسه ضحية، وبفضل ذلك نالت البشرية فداءً أبدياً لأنها تكفير شامل عن جميع الخطايا. وهو ما يقصده المسيحيون من أن " الكلمة " قد تجسد ليحقق وعد الله، وهذا الوعد ليس في الحقيقة سوى إرادته في خلاص البشر³.

و قد اختلف المسيحيون في فلسفة عقيدة الفداء لتبرير صلب المسيح بتلك الطريقة البشعة، وهذا الإختلاف كان لا محالة بسبب الإنتقادات التي توجه للمسيحية، فكان موقفهم يتغير لتقدم

¹ المصدر السابق، ج2، ص 287. وعن هذه الأدلة أنظر: كريمة بن جاب الله: منهج ابن تيمية في الرد على النصارى.

² الأب سيداروس فاضل: بين وحي الله وإيمان الإنسان، ص 64-65.

³ الأب منير خوام: المسيح في الفكر الإسلامي الحديث وفي المسيحية، ص 343.

المبررات للإعتراضات الموجهة إليهم، ولننظر على سبيل المثال مقالة أحد الآباء وهو يبحث عن عذر يلحقه بخطأ رجال الدين فيقول: " حدث في بعض الأحيان أن عددا من الوعاظ المسيحيين رأوا في عمل التكفير الذي قام به يسوع، شفاء لغيليل إله غاضب أراد موت مختاره". مما حدا بعلم اللاهوت التكفل بالرد على هذا الموقف على لسان أحد رجاله، وهو يقرر أن هذه النظرية تشويه للمفهوم المسيحي للتكفير، ولا أساس لها في تعليم العهد الجديد، وهي تجعل من الله سبحانه وحشا يتصرف بروح الإنتقام والشراسة. أما ما تعلمه المسيحية فهو أن يسوع قبل ألامه وموته بملاء حرته ليمثل الجنس البشري فيكفر عن سائر الخطايا التي اقترفت فأهانت الله عز وجل¹.

كما عرفت هذه العقيدة مبررات في أطوار تاريخية أخرى²، مما يجزم أن حجج النصارى كانت تتجدد استجابة للإعتراضات أثناء الحوار، وكانت الردود بدورها تتغير في مواقفها تبعا لذلك، مما يكسبها التطوير في آلياتها ونوعية الأدلة المدلى بها. ومع تطور الصياغة الفلسفية لعلم اللاهوت المسيحي يتسع مفهوم قيامة يسوع على أنها اكتمال رجاء إسرائيل ليشمل الخليقة كلها، فيعلن أن القيامة هي اكتمال تاريخ الخلاص، الذي بدأ مع دعوة إبراهيم، وفي قراءة تالية تظهر القيامة على أنها اكتمال تحرير إسرائيل من مصر وعبور البحر الأحمر هو صورة مسبقة لانتقال يسوع عبر الموت إلى الحياة، وقراءات الفصح تدل على اكتمال الوعد وتجديد الشعب المختار بقلب جديد وروح جديدة³.

و على الرغم من أهمية عقيدة الخلاص عند النصارى فإنها لم تمثل في الردود الإسلامية للقرن الرابع الهجري إلا مدخلا لم ينل الكثير من الاعتراضات الكلامية⁴، لأنه بات من المؤكد لدى أصحابها أن إسقاط عقائد المسيحيولوجيا، وبيان بطلانها، وعدم اتساقها، ومناقضتها للمنطق، واستحالة مبانيها لما يجوز على الله وما لا يجوز، كان كافيا لإسقاط دعوى الفداء، فلا نرى للباقلاني

¹ توماس ميشال اليسوعي: مدخل إلى العقيدة المسيحية، ص 77-78.

² في القرن الوسيط أطلق القديس أنسلن نظرية التعويض، وتقوم على تعويض الله الخطيئة التي أهانت البشر بموت ابنه، وقد نقض اللاهوتيون هذه النظرية لما فيها من القدح في كمال الله، وحاولوا إعطاء نظرة أخرى ترفع من شأن الإله، أنظر في هذا الموضوع:

ميشال توماس: مدخل إلى العقيدة المسيحية، ص 71-72.

³ مجلس أساقفة كنيسة ألمانيا: المسيحية في عقائدها، ص 234.

⁴ أنظر عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ص 165-166 و ص 194.

أثرا لهذا الموضوع في التمهيد، وكذا كان لعبد الجبار مواقف يسيرة شكلت نسبة قليلة لمجموع مداخلاته الكلامية، ومن بين ذلك ما استدل به على عدم صحة دعوى النصارى في بطلان الخطيئة بمجيء المسيح، إذ لو كان الله سلطانا على الشيطان لما كان لتلك التجربة معنى.¹

ويبدو أن هذا الموقف تغير من حيث الكم والكيف فيما جاء مثبثا في كتاب الجواب الصحيح، إذ نلاحظ أن ابن تيمية تناول الموضوع بشيء من التوسع على عبد الجبار، وخصه باعتراضات متتالية بعد عرضه لوجهة النظر المسيحية في ذلك فيقول: " ذلك أنهم يزعمون أن آدم لما أكل من الشجرة غضب الرب عليه وعاقبه، وأن تلك العقوبة بقيت في ذريته إلى أن جاء المسيح وصلب، وأنه كانت الدرية في حبس إبليس، فمن مات منهم ذهب روحه إلى جهنم في حبس إبليس حتى قالوا ذلك في الأنبياء، إبراهيم، وموسى، وداود، وسليمان، وغيرهم".²

و في عرضه لعقيدة الفداء المسيحية ينقل عنهم تبرير القول بصلب المسيح " إن المسيح الذي هو عندهم اللاهوت والناسوت جميعا إنما مكّن الكفار من صلبه ليحتال بذلك على عقوبة إبليس، قالوا: فأخفى نفسه عن إبليس لئلا يعلم، ومكّن أعداءه من أخذه وضربه، والبصاق في وجهه، ووضع الشوك على رأسه وصلبه، وأظهر الجزع من الموت وصار يقول: يا إلهي لم سلطت أعدائي علي، ليخفى بذلك عن إبليس، فلا يعرف إبليس أنه الله، ويريد إبليس أن يأخذ روحه إلى الجحيم كما أخذ أرواح نوح، وإبراهيم، وموسى، وغيرهم من الأنبياء والمؤمنين".³

و يرى ابن تيمية في ذلك نسبة الظلم لله والقدح في علمه وحكمته وعدله " فكيف يجوز في العدل الذي يوجب التسوية بين المتماثلين عقوبة الأنبياء ومنع عقوبة من هو دونهم، إلا أن يكون كذبا منقولاً عن رؤسائهم ممن ليس قوله حجة لازمة".⁴

كما جعل من قول النصارى بتزول الله لمحاربة الشيطان وإمكانه إياه حتى صلب، ثم قيامه ورجوعه إلى السماء محل مؤاخظة شديدة لما فيه من نسبة النقص والحدوث لله تعالى وفساد ما تعتقده

¹ عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ص 165-166 و ص 194.

² ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج1، ص 215. وأنظر كذلك: باحه جي زاده: ذيل الفارق بين المخلوق والخالق، ص 13.

³ المصدر نفسه، ج1، ص 216.

⁴ المصدر نفسه، ج1، ص 220.

النصارى في رب العالمين فيقرر قائلاً: " أعلم أن الوجوه الدالة على فساد دين النصارى كثيرة جداً، وكلما تصور العاقل مذهبهم وتصور لوازمهم تبين له فساده، لكن المقصود هنا بيان تناقضهم في أنهم يقيمون عذر أنفسهم في ترك الإيمان بكتابه ورسوله ودينه لكونه سبحانه عدلاً لا يأمر الناس بما يعجزون عنه، وهو سبحانه لا يأمرهم إلا بما يقدرون عليه، وقد نسبوا إليه من الظلم ما لم ينسبه إليه أحد من بني آدم".¹

إن فساد المقدمات التي بنت عليها النصارى دعوى الفداء كانت فاسدة، فكان بالضرورة المنطقية أن تنتج جملة من المآخذ الكلامية التي تلزم النصارى بطلان ما يعتقدونه، وقد أحصى لهم ابن تيمية عدداً منها فيما يلي:

1- كيف جاز أن يمكن إبليس من الذرية المتقدمين دون المتأخرين، وكلهم إلى آدم سواء، فضلاً عن تمكنه من عقوبة الأنبياء المتقدمين، ولم يمكن من عقوبة الكفار والجبابرة الذين كانوا بعد المسيح.

2- أن أخذ إبليس لذرية آدم وإدخالهم جهنم إن كان ظلماً فلما لا يمنعه الرب من قبل المسيح؟ فإن كان لم يقدر نسبه إلى العجز، وإن قدر ولم يفعله فلا سبيل لتخصيصه بالمسيح.

3- أن أخذ إبليس لذرية آدم وإدخالهم جهنم إن كان عدلاً، فلا لوم على إبليس، ولا يجوز أن يحتال عليه ليمتنع من العدل الذي يستحقه، بل يجب تمكينه من المتقدمين والمتأخرين.²

4- أن إبليس لا تقوم عليه الحجة بالصلب، وقد أذن له الرب بأخذ جميع ذرية آدم إلى الجحيم.³

5- يعترض ابن تيمية على النصارى نسبتهم عقوبة بني آدم على ذنوبهم إلى إبليس، وأن يكون له أن يغوي بني آدم بتزيينه لهم، ثم له أن يعاقبهم بغير إذن له من الله في ذلك.⁴

و على هذا تكون عقيدة الصلب والفداء قد عرفت نوعاً من السعة مع ابن تيمية من حيث

¹ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج2، ص 219.

² المصدر نفسه، ج1، ص 217.

³ المصدر نفسه.

⁴ المصدر نفسه.

المواقف الكلامية، ونوعية الأدلة المدلى بها، وهذا يثبت أن الردود لم تكن عملية إجترار قد استهلكت مواضعها ومواقفها الكلامية، بل إن الاختلاف بينها لا يعدم، كما أنها كانت تتسع في مادتها حسب التتابع الزمني، وتحدد في نوعية أدلتها تماشياً مع تغير المواقف المسيحية.

و الذي يمكن أن نجزم به في هذه المسألة هو بعد النظرتين بين الموقف الإسلامي والموقف المسيحي في جزئيات المسحولوجيا، ويصعب في رؤية التقارب بينهما، وهذه شهادة الأب خوام التي خلص إليها بعد دراسة مقارنة إذ يقول: " اتضح لنا كم هي كبيرة الصعوبة بين الموقفين بخصوص هذه المواضيع الثلاثة أيضاً سر التجسد والخاطيئة والصلب والفداء " ¹.

خلاصة ما يمكن تسجيله من نتائج للمواقف الكلامية لأصحاب الردود في مناقشة عقيدة المسحولوجيا:

1- أن الردود حرصت على تتبع حجج الخصم التي عرفت تغيراً في المواقف المسيحية عبر الزمن بحثاً عن المبررات، فكان بالمقابل تغير في نوعية الأدلة المدلى بها، خاصة أنها ألفت في فترات تاريخية متتابعة، فكانت الأدلة تختلف بين التمهيد، والتثبيت، والجواب الصحيح وإن كانت تخدم نفس الأغراض في عمومها.

2- أن المفارقة التي يكشف عنها أصحاب الردود في دعوى النصارى " الكلمة الخالقة في المسيح " عدم ضبط النصارى للإلهيات المعبر بها عن عقدي التثليث والمسحولوجيا، فكان التمهيد في مدى صحة هذه الدعوى قد تطلب توظيف المعايير الإسلامية للذات والصفات، والكشف عن التوحيد كأصل مرجعي للحكم على الديانات في باب الحوار الديني.

3- أن الردود حرصت على تتبع حجج الخصم التي عرفت تغيراً في المواقف المسيحية عبر الزمن بحثاً عن المبررات، فكان بالمقابل تغير في نوعية الأدلة المدلى بها، خاصة أنها ألفت في فترات تاريخية متتابعة، فكانت الأدلة تختلف بين التمهيد، والتثبيت، والجواب الصحيح، وإن كانت تخدم نفس الأغراض في عمومها.

¹ منير خوام: المسيح في الفكر الإسلامي الحديث وفي المسيحية، ص 344.

المبحث الثالث: الأخطاء المنهجية والعقائدية في الحوار الديني

إن ظاهرة التداخل المعرفي للفكر الإسلامي من خلال الحوار الديني الإسلامي المسيحي لجديرة بالاهتمام من قبل الدراسات المنهجية التحليلية التي تقف على التنوع العلمي بين النصوص الردية، وهذا التنوع وإن اشترك في الأغراض العامة لموضوع الحوار الديني فهو يختلف من حيث الأطوار التاريخية والبيئة التي ينطلق منها ليعالج واقع ديني داخل المجتمع الإسلامي، سواء مع أصحاب الديانات أو مع المذاهب التي ظهرت على الساحة وعارضت أصلاً من أصول الإسلام. ولا شك أن الاختلاف بين العلماء في طريقة العرض والنقد في تناول مسائل الرد، وثقافة صاحبها في العلوم المكتسبة، ومذهبه الديني ستشاطر في التمييز بينها من حيث التنوع، ويمكن أن نلاحظ ذلك من حيث المباحث المعالجة، إذ بعضها ينحو إلى جانب تصوفي إشراقي، وبعضها يميل إلى طابع فلسفي، وبعضها الآخر يغلب عليه المنهج الكلامي. وإذا كان هذا الأخير هو الجانب الذي غلب في المعالجات الردية على أصحاب الملل، وكان للمعتزلة اليد الطولى في هذا التراث ومن بعدهم الأشاعرة، فإنه لا يمكن التغاضي عن الفلاسفة في هذا الميدان، إلا أن أخطاؤهم في المنهج كانت أخطاءً جسيمة مقارنة مع غيرهم، وذلك لتأثرهم بالفلسفة اليونانية التي يبني منهجها على الميتافيزيقيا الوثنية، وقد سعى هؤلاء لخلط منهجهم بأصول الدين وقالوا بالعلاقة بين الدين والفلسفة، وطبقوا ذلك على الدراسات الدينية.

ومن خلال ما كتبه الكندي في الرد على النصارى¹، يظهر تأثيره بهذا المنهج واعتماده على المقولات الأرسطية المباشرة للعقائد الإسلامية، وفي هذا الشأن يقول الشرفي تعليقا على هذه الشخصية من خلال دراسته لنصه في الرد على النصارى: "وتبدو منها جليا أن الكندي يطبق بصفة شبه آلية المقولات المنطقية اليونانية اعتمادا على كتابي 'برفروس' و'يساغوجي' أو المدخل، وأرسطو: "طوبيقا" أو الجدل، كما تكشف رسالته عرضه لمواضيع فلسفية تؤكد على تأثير منهجه في نصرته مذهبه الإعتقادي بثقافته الفلسفية².

¹ هذا النص للكندي مفقود، والدراسات التي أُنجزت حول منهجه كانت بالإعتماد على يحيى بن عدي في رده عليهما، أنظر الشرفي: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص 9.

² عبد المجيد الشرفي: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص 137، وأحمد بن عبد الله جود، علم الملل ومناهج العلماء فيه، ط1 (الرياض: دار الفضيلة للنشر والتوزيع، 1425هـ-2005م) ص 257.

وأهم ما يؤخذ من محاذير هذا المنهج الذي أثر على ثقافة بعض المتكلمين، ولم يكن بمعزل عن مجال الحوار الديني، أنه يصطدم مع أصول الدين من خلال أقوالهم في الألوهية، والنبوة، والمعاد، لاعتماده على العقل في تقرير العقائد، كإستدلال على وجود الله عن طريق الوجوب والإمكان، فيما اعتمد فيه معظم المتكلمين على طريق القدم والحدوث، والسبب أن بعض الفلاسفة يقول بقدم العالم، فكان "غاية ما يطلبه الفلاسفة هو إثبات وجود مطلق مجرد عن الصفات والأسماء بل هو وجود في الذهن، وعليه فإن منهج الفلاسفة قاصر عن تحقيق اليقين في الله، كما هو قاصر على إثبات توحيد الله تعالى في الألوهية. ومنهج هذا حاله مع أصل الأصول في الدين ينبغي أن يهجر"¹، إذ يعتقد هؤلاء أن الله يعلم الكليات دون الجزئيات، وأن الأرواح تحشر دون الأجساد، وأن النبوة من جنس المنامات².

و بالرغم من اعتماد كلا الفريقين فلاسفة ومتكلمين على العقل في مسائل الدين إلا أن ما يضع الاختلاف بين منهج هؤلاء وأولئك عدة نقاط منها:

1- أن منهج المتكلمين إقامة البرهان بعد الإيمان بالقواعد الأساسية للإسلام، فموقف المتكلمين موقف مدافع عن صحة قضية تولى الدفاع عنها بما يصوغ لها من الحجج والأدلة ما يثبت صحتها. أما منهج الفلاسفة فهو بحث مجرد ينطلق من النظر في المسائل كما يدل عليه البرهان ليقرر بعد ذلك ما عرض له من مسائل الإيمان ليصدر حكمه فيها³. وهذا ما قصده ابن خلدون بقوله أن "نظر الفيلسوف في الإلهيات إنما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته ونظر المتكلم في الوجود من حيث أنه يدل على الموجد، وبالجملة فموضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية"⁴. وإن كان المتكلمون تأثروا فيما بعد بالفلاسفة في بحوثهم ومناهجهم.

2- أن المتكلمين وقفوا أكثر ما وقفوا للدفاع عن عقيدتهم، ودحض حجج خصومهم سواء كانوا من المسلمين أو من غيرهم، فأكثرنا من حكاية الأقوال والرد عليها، فيما وقف الفلاسفة عند

¹ أحمد بن عبد الله جود: علم الملل ومناهج العلماء فيه، ص-ص 259-260.

² المصدر نفسه، ص 259.

³ أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج3، ص18.

⁴ ابن خلدون: المقدمة (ب) ج1، ص590، والمصدر السابق.

تقرير ما اعتقدوه حقائق والبرهنة عليها دون نقل الأقوال المخالفة والرد عليها، ولذلك كان الفلاسفة يرمون المتكلمين بأنهم أهل سفسطة وجدل¹.

3- وبالنظر إلى النشأة فعلم الكلام علما إسلاميا، وإن كانت فيه بعض المسائل الفلسفية، نشأ تدريجيا ونشأ مسائل متفرقة، فكانت المسائل المتفرقة تثار ويتكون المذهب تدريجيا، أما الفلسفة فلم تتدرج هذا التدرج لأنها قطعت شوط النشوء عند اليونان ثم نقلت كاملة أو شبه كاملة، ثم اشتغل المسلمون بها شرحا وفهما، وتعليقا، وإضافة، وتوفيقا بين بعض قضاياها، والقضايا الإسلامية².

وإن كان للمتكلمين منهج خاص في البحث والتقرير والتدليل يختلف عن منهج الفلاسفة في ذلك فقد خالفوا منهج القرآن، ذلك أن القرآن اعتمد في الدعوة على أساس فطري يستوي في ذلك المعنى في البداوة، والمغرق في الحضارة، حتى أجمع الناس على إله خالق، وإن اختلفوا فيه فخلافاً في الأسماء والإختصاص، فالقرآن اعتمد على هذه الفطرة، وخاطب الناس بما يحبي هذه العاطفة وينميها ويقويها، ويصلح ما اعترأها من فساد الإشرار وما إليه، ويشعر كل إنسان بالإستجابة له، وهذا المنهج يتفق مع العامة والخاصة³.

أما طريقة المتكلمين فتغاير هذا المنهج، لنقلهم الوضع من فطرة وعاطفة ومخاطبة لهما بالنظر في آيات الله إلى دائرة العقل والنظر فبدلاً من أسلوب القرآن من نحو قوله: (أفي الله شك فاطر السموات والأرض) وضعوا طريقتهم في حدوث العالم، واضطر بعضهم إلى القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ، وإقامة الدليل على عدم حدوثها بنفسها إلى أن يصلوا إلى إثبات الله. وهكذا سلكوا هذا السبيل في إثبات وحدانيته وسائر صفاته تعالى وكانت كل خطوة من هذه الخطوات تثير أسئلة وجدلاً، وتفتح موضوعات جديدة، فساروا فيها إلى نهايتها، وكان ذلك سبباً لإثارة الخلافات بين المسلمين بسبب إعطاء العقل حريته في البحث والنظر، وكان من أهم أسباب هذا التحول الحوار مع أهل الملل من يهودية ونصرانية ووثنية، ممن كانوا على فكر فلسفي وهؤلاء لم يكفهم في الإقناع أن

¹ أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج3، ص19.

² المصدر نفسه، ص20.

³ أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج3، ص11-13.

يذكر لهم آية من القرآن أو الحديث في باب الإستدلال، بل يريدون الرجوع إلى منطق العقل لإثبات وجود الله وغيرها من مسائل الدين¹.

لهذه الأسباب ليس من الغريب أن نرى علماء الإسلام وأهل السنة خاصة، يقابلون منهج الفلاسفة بالرفض، ويطلق على هؤلاء ممن عارضوا أصول الإسلام، كالكندي والفارابي، وابن سينا نعتاً كتسميتهم بالفلاسفة المشائين، لخلط أصولهم بأصول الفلاسفة ومجاراتهم في أفكارهم، فيقول ابن تيمية تقريراً لمنهجهم:

" كلام ارسطو في الإلهيات في غاية القلة مع كثرة الخطأ فيه، ولكن ابن سينا وأمثاله وسعوه، وتكلموا في الإلهيات، والنبوات، وأسرار الآيات، ومقامات العارفين، بل وفي معاد الأرواح بكلام لا يوجد لأولئك - يعني فلاسفة اليونان - وما فيه من الصواب فجزوا فيه على منهاج الأنبياء، وما فيه من خطأ بنوه على أصول سلفهم الفاسدة..."².

وبالرغم من تحذير علماء الإسلام من خطورة الفلسفة على الدين إلا أن ذلك لم يمنع من اختلاط آرائها بمنهج المتكلمين، " فالفلسفة هي المعين الأول والمورد الأساس لمنهج المتكلمين في تقرير العقيدة الصحيحة أو نفي العقائد الباطلة، والفلاسفة هم الذين كانوا همزة الوصل بين الفلسفة، ومسالكها، وبين الفرق الإسلامية "³.

فالتكلمون الذين نصبوا أنفسهم للدفاع عن دين الإسلام، ومجابهة الأديان الأخرى والمذاهب المنحرفة، قد قامت طريقتهم في تقرير الحقائق الغيبية، والبحث في أمور الدين ونصرتة على العقل، ولم تكن سوى مجموعة من الآراء، والأقيسة المنطقية والتعليقات الفلسفية الباطلة في مبناها، المباين لأصول الإسلام- كما سبق الإشارة لذلك- فكيف بوسع هذا المنهج أن ينصر الحق، ومبناها باطل؟

¹ المصدر السابق، ص 15-17.

² ابن تيمية: منهاج السنة النبوية، تحقيق: محمد رشاد سالم، ط 1 (جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1406 هـ/1986 م) ج 1، ص 348.

³ أحمد بن عبد الله جود: علم الملل ومناهج العلماء فيه، ص 258.

إن الإجابة عن هذا السؤال يقتضي منا البحث في الفرق الكلامية التي تمخضت عن هذا المنهج متأثرة بمبادئه، ويأتي على رأسها: الشيعة، والماتوردية، والكلاوية والحوارج، والمعتزلة، والأشاعرة، وغيرها من الفرق المبتدعة التي اتخذت العقل أصلا من أصولها وبنيت عليه منهجها، وكان لها بصمتها الخاصة في مجال الأديان، كما كان لها هفواتها المنهجية، والدينية، من خلال النصوص الردية. والذي يلزمنا المتابعة هو مجال الدراسة الذي خص للحوار الإسلامي المسيحي، والعينة التي اتخذناها مجالا لموضوع التداخل المعرفي حدد وجهتنا نحو أكبر فرقتين يعترف لها بالجهد في ميدان الدراسات الدينية والتي تمثل الحوار الإسلامي المسيحي في جانبه التطبيقي من خلال الباقلاني والقاضي عبد الجبار، وهما فرقتي المعتزلة والأشاعرة، خاصة المعتزلة لما كان لهم من أثر في علم الكلام، وفي مجال الردود على المخالفين.

أما أهل السنة ممثلة بمجهد ابن تيمية فكان مثالا للحفاظ على الإسلام وأصالة المنهج الإسلامي من الإنزلاق في الدعوات الباطلة لهذه الفلسفة اليونانية، وبناء منهج معرفي على أصول إسلامية، وبتناول ذلك فيما يلي:

المطلب الأول: منهج المعتزلة.

المطلب الثاني: منهج الأشاعرة.

المطلب الثالث: منهج أهل السنة.

المطلب الرابع: الشبهات المنقولة.

المطلب الأول: منهج المعتزلة.

تسمية المعتزلة مأخوذة من اعتزال واصل - الذي ينسب إليه هذا المذهب - من مجلس للحسن البصري حين اختلفا في أمر مرتكب الكبيرة، فانفرد واصل بقوله في مرتكب الكبيرة بأنه ليس بمؤمن مطلقاً ولا كافر مطلقاً بل هو في منزلة بين المنزلتين¹. كما عرف هذا المذهب أسماء كثيرة².

أما عن تاريخ ظهور فرقة المعتزلة فقد اختلف المؤرخون في ذلك، وإن مال الأغلبية منهم لترجيح تاريخ نشأتها في أواخر العصر الأموي ما بين 105-110 ونسبة الإعتزال إلى واصل بن عطاء، وفي العصر العباسي برز تأثيرها على الفكر الإسلامي عقداً طويلاً من الزمن³. فكان لهذا الإمتداد تأثير مباشر على المذاهب الأخرى خاصة الأشعرية والكلابية، من حيث منهجهم الكلامي والعقلي، "وهؤلاء وإن ردوا على المعتزلة، وبينوا فساد أقوالهم إلا أنهم لم يخرجوا سالمين من المعركة كما خرج أعلام السلف، بل اضطروا تحت وطأة الردود الكلامية، والمناقشات العقلية أن يسلموا لهم بعض أصولهم وأن يلتزموا لوازمها، وبذلك بدأت بوادر الاختلاف في مذهبهم تبعد بهم عن مذهب السلف الخالص"⁴.

وتفترق المعتزلة إلى فرق كثيرة عدها بعض العلماء نحو عشرين فرقة⁵، إلا أنهم يجتمعون كلهم على الأصول الخمسة، لأنها واجبة التسليم عندهم، فلا ينسب الشخص للإعتزال إلا إن آمن بهذه الأصول وسلم بها، والذي يلفت الإنتباه هو أن المنهج الإعتزالي ينطلق من هذه الأصول في بناء مفاهيم علم الأديان، ليعطي تفسيراً خاصاً لها، لذلك بات من المهم أن نلقي نظرة على أصول المعتزلة العقديّة:

¹ الشهرستاني: الملل والنحل، ص 48.

² من ألقابها الأخرى: الجهمية، القدرية، الثنوية والجوسية، الوعيدية، المعطلة، وهي ألقاب أطلقها عليهم خصومهم، أما ما تسمو به منها: المعتزلة، أهل العدل والتوحيد، أهل الحق، الفرقة الناجية، المتزهون الله من النقص، أنظر في ذلك: البغدادي: الفرق بين الفرق، ط2 (بيروت: دار الآفاق الجديدة 1977م) ص 18، وظاهر بن محمد الإصفرائيني: التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق المالكين، تح: كمال يوسف الحوت، ط1 (لبنان: عالم الكتب 1403هـ-1983م) ص 67 وما بعدها.

³ علوي بن عبد القادر السقاف: موسوعة الفرق، الباب السادس: ، فرقة المعتزلة، الفصل 1: التعريف بالمعتزلة ونشأتها. موقع الدرر السنية <https://dorar.net>.

⁴ عبد الرحمان بن صالح المحمود: موقف بن تيمية من الأشاعرة، ج1، ص 437.

⁵ البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 18، وظاهر بن محمد الإصفرائيني: التبصير في الدين، ص 67.

أ- أصول المعتزلة:

1- التوحيد

ينسب هذا الأصل إلى المعتزلة خاصة، لأنهم ذهبوا في تفسيره تفسيراً يختلف عن أصل التوحيد عند المسلمين عامة، وبلغوا في تحليله أقصى حد. أما عن مضمونه فيدور الحديث فيه " حول ما يثبت لله وما ينفي عنه من الصفات، وقد نفى المعتزلة صفات الله تعالى زاعمين أن إثباتها يستلزم إثبات تعدد القدماء، وذلك أن الصفات عندهم أعراض للأجسام، وهي محدثة، ومن ثم فممن أثبت لله تعالى صفة قديمة كأنه قال بقديمين، وذلك حيث إن الصفات زائدة عن الذات لما عرف من اختلاف الصفة عن الموصوف"¹، فقالوا إن ذات الله وصفاته شيء واحد فالله حي عالم قادر بذاته لا يعلم وقدرة وحياء زائدة على ذاته، لأنه لو كان عالماً بعلم زائد على ذاته، وحياءاً زائدة على ذاته كما هو الحال في الإنسان، للزم أن يكون هناك صفة وموصوف، وحامل ومحمول، وهذه هي حالة الأجسام، والله منزّه عن الجسمية. ولو قلنا إن كل صفة قائمة بنفسها لتعددت القدماء، وبعبارة أخرى لتعددت الآلهة². وهكذا كانت مسألة الصفات أول ما عرضت للبحث فيها من طرف المعتزلة، وشغلت حيزاً كبيراً في علم الكلام، وأثير حولها من الجدل ما جعلها في الصف الأول من المسائل الكلامية.

وبذلك كان مدلول التوحيد أو التنزيه المطلق لله عند المعتزلة تفي صفات الرب في مواجهة القول بتعدد الإله الذي يعتقده النصارى وغيرهم من الثنوية والمجوسيين من اليهود، وقد انجر عن ذلك ما عرف في تاريخ الإسلام بمحنة " خلق القرآن " التي يقال أنها المسألة التي أدت لنشوء علم الكلام، وأعقبها قولهم باستحالة رؤية الله تعالى في الآخرة لاقتضاء ذلك الجسمية والجهة³، ويرتبط موقف المعتزلة في القول بنفي الصفات بهذا الحادث الذي تزامن مع حكم المأمون الخليفة العباسي الذي حمل الناس على اعتناق المذهب الإعتزالي والقول بخلق القرآن، يرد دعوى النصارى في عيسى عليه السلام

¹ الشهرستاني: الملل والنحل، ص 44، أبي المظفر الأسفراييني: التبصير في الدين، تعليق محمد الكوثري، ص 37.

² أحمد أمين: ضحى الإسلام ط، 10 (بيروت: دار الكتاب العربي) دت ج3، ص 29.

³ قال القاضي عبد الجبار في ذلك: " ومما يجب نفيه عن الله تعالى الرؤية "، شرح الأصول الخمسة، تح: عبد الكريم عثمان، ط2 (القاهرة: مكتبة وهبة 1408هـ-1988) ص 232، والمعنى في أبواب التوحيد والعدل، ج4، ص 138.

أنه: كلمة الله، وكلمة الله قديمة، فعيسى قديم باعتباره كلمة الله¹، وجاء هذا على لسان يوحنا الدمشقي²، وكان هذا البذرة الأولى للتنصير في أرض الإسلام، ومع نشاط حركة الحوار الديني في العصر العباسي، كانت المطاعن تثار ضد الإسلام من طرف أصحاب الديانات، وقد كتب يوحنا كتابا يدافع فيه ما جاء في الإسلام متعارضا مع المسيحية حول المسيح فقال: إذا قال لك المسلم ما تقول في المسيح، فقال له: إنه كلمة الله، ثم ليسأل النصراني قائلا: بما سمي المسيح في القرآن؟ وليسكت فلا يتكلم بشيء حتى يجيبه المسلم قائلا: كلمة الله ألقاها إلى مريم، وروح منه، فإن أجاب بذلك فإن سأله: هل كلمة الله وروحه مخلوقة أم غير مخلوقة؟ فإن قال مخلوقة: فيرد عليه بأن الله كان إذن ولم تكن له كلمة ولا روح، قال يوحنا: فإن قلت ذلك فسيفحم المسلم، لأن من يرى هذا الرأي زنديق في نظر المسلمين³.

فكان موقف المعتزلة في نفي الصفات ردا لهذه الشبهة، إلا أن هذا المذهب انزلق في القول بنفي الصفات التي أثبتتها النصوص الشرعية إثباتا بلا تكييف وتزيه بلا تعطيل، فجرى على هؤلاء نفي أصل من أصول الإسلام على دعوى المعتزلة أن إثباتها يوجب وجود قدماء مع الله عز وجل. وقد نحى هذا الإتجاه بالمعتزلة إلى تأويل الآيات والأحاديث التي قد يخالف ظاهرها أصل التوحيد بالمعنى الذي شرحوه، كالآيات التي توهم الجسمية فنفوا الوجه واليدين والإستواء على العرش، والأحاديث التي تثبت الرؤية⁴.

¹ محمد السيد أحمد شحاتة: نظرية الكلمة في النصرانية وموقف الإسلام منها، ص 360، أحمد صبحي: في علم الكلام، ج14، ص 31، والخطايط: الانتصار ص 15.

² يوحنا الدمشقي: ولد في حوالي القرن السابع للميلاد حوالي 81 هـ — بدمشق في عهد الدولة الأموية، وسمي منصورا وهي آخر آراء الكنيسة الشرقية، وممثل اللاهوت المسيحي فيها، يعتمد في الدفاع على العقائد المسيحية على المنهج العقلي ويتسلح في ذلك بالمنطق الأرسطي، شكل خطرا على المسلمين في التشكيك في دينهم في الوقت الذي لم يكونوا مهيين للجدل على نحو مناسب فكان ذلك سببا لاصطناع الجدل المنطقي. أنظر: أحمد صبحي: في علم الكلام، ج1، ص31، وول ديورانت: قصة الحضارة، ج13، ص133.

³ محمد السيد أحمد شحاتة، نظرية الكلمة في النصرانية وموقف الإسلام منها، إشراف: حسن محرم السيد الجويني (رسالة ماجستير، قسم العقيدة والفلسفة، كلية أصول الدين والدعوة، الزقازيق، مصر سنة 1416 هـ — 1996م) ص 358.

⁴ أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج3، ص25-26 وما بعدها.

2- العدل:

يدور مفهوم العدل عند المعتزلة في كونه سبحانه أنه " لا يفعل القبيح ولا يختاره، ولا يخل بما هو واجب عليه وأن أفعاله كلها حسنة " ¹، وكان ذلك نتيجة تعمقهم في معنى العدل وحدوده وأثار ذلك عدة تساؤلات تندرج تحت مسألتين مشهورتين عند المعتزلة هما نظرية الصلاح والأصلح، ونظرية الحسن والقبيح ².

أما مسألة الصلاح والأصلح، فقالوا أن الله لما كانت أعماله معللة، ويقصد منها إلى غاية وهي نفع العباد، فالله يقصد في أفعاله إلى نفع العباد، ومن المعتزلة من قال بأنه يجب على الله أن يعمل ما فيه صلاح لعباده، وجمهور المعتزلة يقولون إنه لا بد أن يقصد إلى ما هو الأصلح لهم.

و أما مسألة الحسن والقبح، فقالوا أن الله عادل حكيم، وأن أعماله لغاية، وأنه يتبع العدل في أعماله للوصول إلى هذه الغاية، وكان من الطبيعي أن يثيروا الحسن والقبح في الأعمال، فرأوا أن الحسن والقبح في الأعمال ذاتيان، فالكذب فيه قبح ذاتي، والصدق فيه حسن ذاتي، ومن أجل هذا لا يجوز على الله الكذب لما في الكذب من قبح، ونقول إنه لا بد أن يقول الصدق لما في الصدق من حسن ذاتي، وهكذا في باقي الأمور، والشرع بأمره ونهيه عن أشياء، إنما يتبع في ذلك ما في الأشياء من حسن وقبح، والعقل قد يدرك الحسن والقبح بالضرورة كحسن إنقاذ الغريق، وقبح كفران النعمة ³. ومع ذلك يبقى هذا الحكم نسبياً، فقد يكون حسناً لقوم قبيحاً لآخرين لتعلقه بمصلحة أو مضرة، ولذلك قال من خالف المعتزلة إن هذا لا يدرك إلا بالشرع.

وقد ترتب عن هذا الأصل القول بجملة من البدع أهمها:

1- إنكار خلق الله تعالى لأفعال العباد، ⁴ وأن الإنسان خالق لأفعاله خيرها وشرها. ⁵

وفي ذلك نفي للقدر وإثبات لخالقين لا يحصرون. ⁶

¹ عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 301.

² أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج 3، ص 44-45.

³ أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج 3، ص 45-48.

⁴ عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 345.

⁵ الشهرستاني: الملل والنحل، ص 45.

⁶ أبي المظفر الأسفراييني: التبصير في الدين، ص 38.

2- القول بوجوب فعل الأصلح على الله¹ فقيدوا قدرة الله وحرية بناء على ما يستوجبه عدله، وأثبتوا للعبد الحرية المطلقة في جميع أفعاله حتى نفوا معها القضاء والقدر.²

3- العقل يدرك الحسن والقبح قبل أن يأتي الشرع بذلك، ومن ذلك وجوب معرفة الباري تعالى بالنظر والاستدلال قبل ورود السمع، إذ يجب على المكلف " أن يعرف الله تعالى بالدليل من غير خاطر، وإن قصر في المعرفة استوجبه العقوبة أبدا."³

كما أن العقل يدرك الحسن والقبح في الأشياء كلها على قول المعتزلة، ويؤكد على ذلك عبد الجبار في قوله: " وكل عاقل يعلم بكمال عقله قبح كثير من الآلام كالظلم الصريح وغيره، وحسن كثير منها كدم المستحق للذم وما يجري مجراه."⁴

ومذهب المعتزلة في ذلك أصل العدل الذي يوجب تزيه أفعال الله تعالى عن كل معاني الظلم وكل ما يخل بعدل الله، وللمعتزلة في هذا الأصل أخطاء أوقعتهم في مغالطات كثيرة كان منشأها قياسهم الفاسد لعدل الله تعالى على عدل البشر وعدم تفريقهم بين الإرادة الكونية والإرادة الشرعية⁵ كما ثبت فساد قولهم في الإدراك المطلق للعقل الذي يجعل من النبوة وبعث الرسل عبثا لا طائل منه.

3- الوعد والوعيد:

يرى المعتزلة في هذا الأصل وجوب مجازات المحسن بإحسانه والمسيء بإساءته، ويرتبط الوعد والوعيد بأصل العدل ويجعلون ذلك واجبا على الله تعالى اتخاذه لاستحقاق العبد له، وقد جاء ذلك على لسان القاضي عبد الجبار إذ يقول: " وأما علوم الوعد والوعيد فهو أن الله وعد المطيعين بالثواب، وتوعد العصاة بالعقاب، وأنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه لا محالة، ولا يجوز عليه الخلف والكذب"⁶.

وقد خالف أهل السنة مذهب المعتزلة في الوعد والوعيد وفي ذلك يقول ابن القيم الجوزية في

¹ الشهرستاني: الملل والنحل، ص 45.

² أحمد بن عبد الله جود: علم الملل ومناهج العلماء فيه، ص 263.

³ الشهرستاني: الملل والنحل، ص 52.

⁴ القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 484.

⁵ أحمد عبد الله جود: علم الملل ومناهج العلماء فيه، ص 263.

⁶ عبد الجبار: الأصول الخمسة، ص 131-136.

إنفاذ الوعد إن كان وقوعه واجبا على الله تعالى إذ لا يخلف الميعاد لا بحكم الإستحقاق كإدعاء المعتزلة فيقول:

" وإخلاف الوعيد لا يذم، بل يمدح، والله تعالى يجوز عليه إخلاف الوعيد ولا يجوز عليه خلف الوعد، والفرق بينهما أن الوعيد حقه بإخلافه عفو وهبة وإسقاط وذلك موجب كرمه وجوده وإحسانه، والوعد حق عليه أوجه على نفسه، والله لا يخلف الميعاد"¹.

4-المتزلة بين المتزلتين:

مفهوم هذا الأصل عند المعتزلة على ما بينه القاضي عبد الجبار يعني في اللغة الدلالة على شئ بين شيئين ينحذب إلى كل واحد منهما وفي اصطلاح المتكلمين تطلق على صاحب الكبيرة لتدل على اسم بين الإسمين وحكم بين الحكمين².

فصاحب الكبيرة له إسم بين الإسمين، فلا يكون اسمه إسم الكافر ولا اسم المؤمن، وإنما يسمى فاسقا، وكذلك صاحب الكبيرة له حكم بين الحكمين فلا يكون من حكمه حكم الكافر ولا حكم المؤمن، بل يفرد له حكم ثالث، وهذا الذي هو سبب تلقيب المسألة بالمتزلة بين المتزلتين، وهذا الأصل يمثل البداية التاريخية للمعتزلة حيث خرجوا بسببه عن صف الجماعة، وقد وافقوا الخوارج في حكم صاحب الكبيرة باعتباره مخلدا في النار، واختلفوا في المسمى فقالوا الخوارج كافرا بينما سماه المعتزلة فاسقا³.

أما موقف أهل السنة والجماعة أن فساق أهل الملة ليسوا مخلدين في النار، كما قالت الخوارج والمعتزلة، وليسوا كاملين في الدين والإيمان والطاعة. بل لهم حسنات وسيئات ويستحقون بهذا العقاب، وبهذا الثواب..."⁴

5- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

يرى المعتزلة وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،⁵ ومنهم من يرى أنه واجب وجوب

¹ ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، ج1، ص 399

² عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 137.

³ حمد بن عبد الله جود: علم الملل ومناهج العلماء فيه، ص 266.

⁴ ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج 7، ص 679.

⁵ عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 142.

كفائي، وهم يشترطون لذلك الإمكان والقدرة باللسان واليد والسيف كيف قدروا على ذلك¹. ولهذا الأصل أهمية كبيرة عند المعتزلة إذ يرتبط بالأصول الأخرى ويمثل جانبها التطبيقي، وعلى اشتراكهم مع أهل السنة في المسمى فالإختلاف معهم يبدو جوهرى لأن طريقة تغيير المنكر عند المعتزلة تبدأ باللسان ثم بالسيف، وتكون طريقة تغيير المنكر عند أهل السنة باليد ثم اللسان وإلا القلب.

وعلى هذا ترتب في المذهب الإعتزالي انطلاقا من أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر جملة من الأحكام كوجوب الخروج على السلطان الجائر، وحمل السلاح في وجوه مخالفينهم سواء كانوا كفارا أو من أصحاب المعاصي. وهذا يكشف عن مبادئ المعتزلة التي ينطلقون منها في فهم الدين وتعاملهم مع مخالفينهم من أصحاب الديانات وفق هذه الأصول الخمسة².

ب- أثر المذهب الإعتزالي في الرد على النصارى:

يرى الكثير من أعلام المعتزلة بإسهاماتهم الردية على مخالفينهم من أصحاب الديانات خاصة في الرد على النصارى، حتى كان لهم كتابات عديدة في الدفاع في الإسلام يشهد لها في حركة الجدل الديني، ويمكن أن نذكر من بين هؤلاء:

واصل بن عطاء، وضرار بن عمرو، وأبو الربيع بن عمرو الليثي، وبشر بن المعتمر، وأبو موسى المردار، والكندي الفيلسوف، وأبو عيسى الوراق، والنظام، والإسكافي، والجاحظ، وأبو القاسم البلخي، والقاضي عبد الجبار، وغيرهم من أعلام المعتزلة من كان لهم قيم المسبق في هذا الميدان عن غيرهم من المذاهب الأخرى لا سيما الأشاعرة³.

وإن كان من اللازم مدح المعتزلة اعترافا لهم بالجهود التي قدموها في الدين عن الإسلام، أمام أصحاب الملل والكشف في الملحدون والمنحرفين، وقوة إزامهم للخصوم، فإنه من العدل كذلك أن لا نبرأهم من الإنحرافات العقيدية والأخطاء المنهجية، التي وقفوا فيها وكانت وبالا على المسلمين عامة، لما خلفته من آثار على علم الملل خاصة⁴.

¹ عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 741-742.

² أحمد عبد الله جواد: علم الملل ومناهج العلماء فيه، ص 267.

³ المصدر نفسه، ص 268.

⁴ المصدر نفسه، ص 268.

ويمكن أن نستشهد على الأخطاء العقديّة في الرد على النصارى من طرف متكلمي المعتزلة، وهذا يكشف عن التأثير المسيحي على بعض المتكلمين، وتقبلهم لمعتقدات مسيحية تصادم تماما عقيدة الإسلام، وهم الذين حملوا لواء الدفاع عنها ضد الخصوم.¹

فيذكر الجاحظ في هذا الجانب عن إبراهيم النظام وتأثره بمقولة النصارى "المسيح ابن الله"، وقد أورد في الفصل الخامس من رده على النصارى سؤالاً عما إن كان يجوز تسمية الله لعباد من عباده له، قياساً على تسمية لعباد من عباده "خليلاً"؟، وقد رد الجاحظ بقوله "وقد رأيت من المتكلمين من يميز ذلك ولا ينكره، إذا كان ذلك على التبيني، والتربية والإبانة له بلطف المتزلة، والاختصاص له بالرحمة والمحبة، لا على جهة، الولادة" واتخاذ الصاحبة. ويقول: ليس في القياس فرق بين اتخاذ الولد على "التبني" والتربية، وبين اتخاذ "الخليل" على الولاية والمحبة.

وزعم أن الله تعالى يحكم في الأسماء بما أحب، كما أنه له أن يحكم في المعاني بما أحب.

ثم يردف الجاحظ في نسبة هذه المقالة إلى صاحبها قائلاً: "وقد إبراهيم بن سيار النظام يجيب بجواب وأنا ذاكره إن شاء الله، وعليه كانت علماء المعتزلة، ولا أراه مقنعاً ولا شافياً..."².

وقد رد الجاحظ هذه الدعوى في القول بالتبني وبين انحراف النظام والمتكلمين من بعده حتى قالوا بجواز كون المسيح "ولداً" لله عز وجل على سبيل التبني واستحالة ذلك لافتقار عنصر المجانسة بين الله والبشر.³

ويبدو أن رد الجاحظ قد أثر فيمن جاء بعده من المعتزلة، فنرى أن على الجبائي وتلميذه عبد الجبار يعتمدان موقف الجاحظ فجاء رد كل منهما ناقلاً لموقف الجاحظ محتجاً به، فيقول القاضي عبد الجبار: "وإنما يراد بذلك أنه يجري مجرى ابنه في التربية والإختصاص والأحكام المتعلقة بالإبن والأب، وذلك يستحيل في القديم تعالى، فكيف يقال إنه تبناه؟"⁴.

¹ حسن يوسف الأطير: نشأة الكتابات الدفاعية بين الإسلام والنصرانية. د ط (مصر: مكتبة الزهراء د ت)، ص 146.

² الجاحظ عمرو بن بحر: المختار في الرد على النصارى، تح: محمد عبد الله الشرقاوي، ط 1 (بيروت: دار الجبل 1411هـ-1991م) ص 79.

³ المصدر نفسه، ص 79 وما بعدها.

⁴ القاضي عبد الجبار: المعني، تح: محمود محمد قاسم وآخرون (دون معلومات النشر) ج 5، ص 115.

وسرعان ما نمت مقولة النظام في الوسط الإسلامي وتفرعت عنها أقوال منافية لعقيدة التوحيد، فهذا ابن خابط وفضل الحديثي ينطق بالكفر البواح ويصرح بأن المسيح هو الإله الخالق، ومن ذلك يقول البغدادي:

" ذلك أن ابن خابط وفضل الحديثي... زعما أن للخلق ربين وخالقين، أحدهما قسم، وهو الله سبحانه، والآخر...

وواضح تأثر هؤلاء بالمقولات النصرانية في تأليه المسيح حتى وجد في المعتزلة من يزعم أن المسيح هو الذي " خلق " العالم، وهو " رب " الأولين والآخرين وهو المحاسب للناس يوم القيامة، والمتجلي لهم، ولم يتوانوا في التطاول على النصوص وتأويلها في هذا المسار كقولهم أن النبي صلى الله عليه وسلم أراد في قوله " ترون ربكم كما ترون القمر لا تضامون على رؤيته " ¹. أراد به المسيح ². والنسب في هذه المقالات قريب إلى أصحاب التثليث، وإن اختلفت عبارة النظام وابن حائط وفضل الحديثي فهي تتفق في الجوهر والأساس، خاصة إذا وجد هؤلاء وسائر المعتزلة في بغداد مقر الخلافة، والتي تموج بأعلام النساطرة من أطباء و مترجمين وفلاسفة حيث مقر الجاثليق طيماتاوس ³ بطريك النسطورية، والذي عرف بجنكته ودهائه ودقيق تدبيره لإشاعة مذهبه، والتبشير بعقيدته، واستطاع بجهدته تنشيط حركة الإرساليات النسطورية إلى آسيا الوسطى حتى بلاد الصين. وكان ذا مقام رفيع عند الخلفاء العباسيين، وقد عني بالدراسات الفلسفية عناية كبيرة. وهذا يكشف عن عوامل تأثر هؤلاء بمذهب النساطرة، ⁴ إذ من الموافقات أن يتزامن وجود الثلاثة المذكورين في حوار هذا البطريك، ووضع المسلمين في ذلك الوقت خاصة القرن الأول والثاني ينيء بقلة زاد المسلمين في الجدل الديني وعدم التمرس على المناظرة والحوار، وقد سنح ذلك للنصارى فرصة التهجم والتشكيك

¹ أبو داود: السنن، باب: في الرؤية، حديث صحيح أخرجه البخاري، ومسلم، والترمذي، ج7، ص112.

² ابن الراوندي: فضيحة المعتزلة، رد به على كتاب الجاحظ فضيحة المعتزلة، نقلا عن حسن يوسف الأطير: نشأة

الكتابات الدفاعية بين الإسلام والنصرانية، ص. 153.

³ ولد القديس مارطيموثاوس سنة 728 م من أسرة مسيحية تولى الجثلقة من سنة 164هـ (780) حتى سنة 208هـ (823م)

استمر في منصب البطريك لمدة 42 سنة على كنيسة المشرق بحكمة بالغة وافته المنية في التاسع من شهر كانون الثاني سنة 823 م عن عمر 95 سنة، ودفن في بغداد في دير كليليشوع عاصر خمسة من خلفاء المسلمين المهدي وهارون الرشيد، والأمين، والمأمون،

أنظر: جورج إيشو: الجاثليق مار طيماتاوس www.ankawa.com

⁴ حسن يوسف الأطير: نشأة الكتابات الدفاعية بين الإسلام والنصرانية، ص 156-158.

في دين الإسلام، والثقة في ذلك بالغلبة والظفر، لما تمرسوا به في ذلك لقرون عديدة قبل الإسلام مع مختلف الديانات والملل، خاصة وهم يعلمون افتقار المسلمين إلى مثل خبرتهم. وقد كان ذلك من بين الدوافع التي حفزت العلماء المسلمين لتجنيد أفلامهم للكتابات الردية خاصة مع النصارى، أو كان ذلك أمرا من الولاة للمدافعة ضد مطاعن النصارى، كأمر الخليفة المتوكل للجاحظ بكتابة رسالته في الرد على النصارى لدفع شبهات النصارى على المسلمين¹.

وما أن نذكر المعتزلة إلا ويذكر القاضي عبد الجبار كأحد أعلامها، إذ" إليه انتهت الرياسة في المعتزلة حتى صار شيخها وعالمها غير مدافع" ويصفه الحاكم قائلًا:

" وليست تحضري عبارة تبنى محله في الفضل وعلو منزلته في العلم، فإنه الذي فتق الكلام، ونشره، ووضع فيه الكتب الجليلة التي سارت به الركبان، وبلغ الشرق والغرب، وضمنها من دقيق الكلام وجليله ما لم يتفق لأحد قبله، وطال عمره مواظبا على التدريس والإملاء، حتى طبق الأرض بكتبه وأصحابه وبعد صوته وعظم قدره"²، حتى وصف بأنه أعلم أهل الأرض.

والقاضي عبد الجبار عرف بإسهاماته العلمية من خلال كتاباته في فنون شتى، وقد بلغت مؤلفاته ما يقارب ستين تأليفا في الفقه وعلم الكلام، والتفسير، والحديث، مع التنويه من القدماء بالكثرة الزائدة في إملاءاته ومدونات، والبحث ليس موقوفا على إحصاء كتاباته لأنه ليس موضعه، لأن الذي يهمننا هو جهده في الرد على النصارى. وإن كان القاضي عبد الجبار لم يفرد لهذا الموضوع كتابا مستقلا، إلا أن الأغراض النصرانية وردت في أربعة كتب مما وصلنا من مؤلفاته، وكان كتاب تثبيت دلائل النبوة أكثر توسعا من غيره في هذا الموضوع، ونأتي على ذكر ذلك من خلال هذه الكتب:

¹ عن رسالته إلى الجاحظ أنظر: ياقوت الحموي: معجم الأدباء، ج 16، ص 99-100.

² عبد الجبار وآخرون: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: الطبقة الحادية عشرة، تحقيق: فؤاد سيد، ط2 (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب 1406هـ-1986م) ص 365.

1-المغني: في أبواب والعدل والتوحيد

يدرج هذا الكتاب ضمن مصنفات علم الكلام بالدرجة الأولى إذ يعالج قضايا علم الكلام وهو أضخم كتب عبد الجبار، بلغ عشرين جزءاً، وتم العثور على أربعة عشر جزءاً منها، طبعت في ستة عشر مجلداً، حيث يقع الجزء السادس في مجلدين، كما يقع الجزء المتمم للعشرين في قسمين. أما الرد على النصارى فيدرج في الجزء الخامس تحت عنوان: "الفرق غير الإسلامية" خصت للرد على المخالفين من أهل الملل والديانات، رد فيه على فرق الثنوية، والجوس، والنصارى، والصابئين، وعبدة الأصنام من عرب الجاهلية، وختمه بكلام مفصل في أسماء الله تعالى وصفاته من خلال أصل التوحيد الاعتزالي. ويقع هذا الرد فيما يزيد عن السبعين صفحة¹.
عالج القاضي عبد الجبار النصرانية من منطلق عقلي ضمن الأصول الخمسة لمذهب المعتزلة، واتسم منهجه بالدقة ومتابعة الخصم من خلال أقواله ليخلص إلى التأكيد على فساد الأصل الذي بنوا عليه قولهم في التثليث وتأليه المسيح، وما بني على فساد فهو بالضرورة يؤدي لفساد منظومة الإلهيات النصرانية.

2-شرح الأصول الخمسة:

يقع الرد على النصارى في هذا الكتاب ضمن فصل أسماء صاحبه: "الكلام على النصارى" ويبدو أنه ملخص في بضع صفحات تقدر بثمانية صفحات²، خلاصة لما بسطه في كتابه المغني مما جاء في رده على النصارى.

3-المحيط بالتكليف:

جاء هذا الرد وجيزاً جداً إذ يقع في ثلاث صفحات³، ولم يزد ما فيه من المعلومات مما جاء في المغني وشرح الأصول الخمسة، وكان موضوعه في سياق الرد على المخالفين للعقيدة الإسلامية من الثنوية والجوس والصابئين.

¹ عبد الجبار: المغني، ج5، ص80-151.

² عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص291-298.

³ عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص224-227.

4- تثبيت دلائل النبوة:

ألف القاضي عبد الجبار هذا المصنف في النصف الثاني من القرن الرابع وذلك بإشارة منه ضمنها كتابه فقال: " وأنت اليوم في نحو سنة خمس وثمانين وثلاثمائة " ¹. ويتميز هذا الكتاب بضخامة حجمه لتعرض صاحبه لمواضيع متعددة كان من بينها الرد على النصارى، فكان موضوع النبوة ودلائلها وإبراز براهين ثبوتها وصدق أخبار النبي صلى الله عليه وسلم، هو سمة الكتاب وطابعه العام، وعرض للحديث عن النصرانية من خلال دلائل النبوة في إخبار الرسول عنها والكشف عن خباياها ناهجا من خلال ذلك الرد والنقد لإبطائها، وقد أتى بطريقة خلافا لما اعتدناه في كتبه السابقة منتهجاً فيه الطريقة التاريخية والمقارنة، كما خصص حيزاً كبيراً من الكتابة لموضوع الإمامة التي كانت موضوع خلاف بين المذاهب الإسلامية.

إن أهم ما يخصى من أخطاء منهجية على المعتزلة عامة، هو تقديمهم العقل على النقل واعتباره " أصلاً للشرع، إذ به عرفت صحة الشرع، ومن تم فلا يصح الاستدلال بدليل سمعي على أنه مسألة من المسائل الكلامية المتعلقة بوجود الله تعالى وصفاته وكل ما تتوقف عليه صحة النبوة، وإلا صار الأصل فرعاً، وذلك دور باطل ومتناقض، والنتيجة اللازمة لذلك ألا يستدل بالدليل السمعي في أمهات مسائل " العدل والتوحيد" وأن يقتصر مجاله على السمعيات التي لا مجال للعقل فيها، وعلى المسائل التي تتوقف عليها ثبوت صحة النبوة. ²

فيؤكد القاضي عبد الجبار على هذا الاختيار في حديثه عن صفة الإستواء " إن الإستدلال بالسمع على هذه المسألة غير ممكن، لأن صحة السمع موقوفة عليها لأن ما لم نعلم القديم تعالى عدلاً حكيماً لا نعلم صحة السمع، وما لم نعلم أنه غني لا يجوز عليه الحاجة لا نعلمه عدلاً وما لم نعلم أنه ليس يجسم لا نعلمه غنيا فكيف يمكن الإستدلال بالسمع على هذه المسألة، وهل هذه إلا استدلال بالفرع على الأصل؟" ³.

¹ عبد الجبار: تثبيت دلائل النبوة، ص 168.

² حسن محمود الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص 151، وأحمد بن عبد الله جود: علم الملل ومناهج العلماء فيه، ص 276.

³ عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 226، وأحمد بن عبد الله جود: علم الملل ومناهج العلماء فيه، ص 277.

ويطبق عبد الجبار هذا الأصل في الإستدلال على دراساته للنصرانية موجهها إليهم كل اللوم في احتجاجهم على دينهم بالشرع قائلاً " فأما من عول منهم في هذا الباب على اتباع من سلف والرجوع إلى كسب وتقليد التلاميذ فقولته ساقط، لأن الكلام في صفة القدم -عز وجل- وما يصح عليه لا يجوز أن يرجع فيه إلى السمع... " ¹، وإن كانت نصوصهم مما لا يحتج به لثبوت تحريفها وعدم الثقة بأخبارها.

وقد فرض تقديم هذا الأصل في الإستدلال عند المعتزلة وتبعهم في ذلك الأشاعرة تقسيم مسائل العقيدة إلى ثلاثة أقسام هي:

1- قسم يدرك بدليل العقل دون الشرع كمسائل التي تتوقف عليها صحة النبوة وكحدوث العالم ووجود المحدث وقدرته وإرادته وعلمه.

2- قسم يعرف بالشرع دون العقل كمسائل السمعيات كمقدار الثواب والعقاب وأحوالهما.

3- قسم يعلم بهما جميعاً كبعض صفات الله التي لا تتوقف عليها صحة النبوة. ²

وبالتالي يصبح النقل لا رجاء منه في المسائل العقديّة، ويأخذ الدليل العقلي القسط الأكبر في الإحتجاج به في أصول الدين. بنذا أن العقل عندما أوكلت إليه قضايا أخطر عنها الشرع في ذات الله وصفاته تجاوز حده ووقع أصحابه في أخطاء جسيمة لقصور العقل عن معرفة كنه الذات الإلهية والصفات، وكان من أهم ما وقع فيه أصحابه من الفلاسفة والمتكلمين تأويل النصوص من الكتاب والسنة التي عارضت الدليل العقلي.

وجاء فيها إثبات صفات الله فحملهم منهجهم على نفي تلك الصفات التي أثبتتها النقل فيصرح الغزالي على اتفاق أهل العلم "من المتكلمين" على أصليين، أحدهما: أن النصوص إذا وردت فإن وافقت المعقول تركت وظواهرها، وإن خالفت صريح المعقول وجب تأويلها، واعتقاد أن حقائقها ليست مرادة، فيجب ردها إذ ذاك إلى المجاز. ³ وفي ذلك تعطيل للنصوص الشرعية. ورد لما أخبر الله

¹ أبو حامد الغزالي: الإقتصاد في الاعتقاد، ص121، والمصدر السابق، المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص152.

² أبو حامد الغزالي: الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل، ص242-243، وأحمد عبد الله جود: علم الملل ومناهج العلماء فيه، 279.

³ أبو حامد الغزالي: الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل، ص4-5.

تعالى عن نفسه مثل قوله تعالى: (الرحمان على العرش استوى) وقوله تعالى: (وجاء ربك والملك صفا صفا) وقوله تعالى: (والسماوات مطويات بيمينه) ، ونرى ذلك مثلاً عند الفخر الرازي (أشعري) رده على نصراني حين زعم في هذه الآيات وغيرها التشبيه في نصوص القرآن، أن العلم بضرورة العقل يوجب قطعاً وصفه بذلك على سبيل المجاز لا على سبيل الحقيقة.¹ وهذا يقتضي تأويل كل النصوص التي أحبرت بذلك لصرفها عن ظاهرها.

وقد رد أهل السنة تمجيد الفلاسفة وبعض المتكلمين ممن حدا حدوهم تمجيدهم للعقل، وبينوا بطلان منهجهم وفي ذلك يقرر ابن تيمية ما يثبتته المتفلسفة من العقل كونه باطل عند المسلمين، بل هو من أعظم الكفر فإن العقل الفعال عندهم مبدع بكل ما سوى الله، وهذا كفر ويقولون إن الرب لا يفعل بمشيئته وقدرته وليس عالماً بالجزئيات، وهذا من أعظم الكفر عند اليهود والنصارى ومشركي العرب.²

لأن العقل عند المسلمين صفة تقوم بالعاقل، وليس من جنس الجواهر القائمة بأنفسها على دعوى الفلاسفة. ولم يرد عند المسلمين إلا بهذا المعنى، كقوله تعالى: (لعلكم تعقلون) [البقرة: 73].

و في مجرى تقديم العقل على السمع يعتبر القاضي عبد الجبار دلالة السمع في الاستدلال على العلم بمعرفة الله فرع فيقرر: " أن معرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل، لأن ما عداها فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله، فلو استدللنا بشيء منها على الله والحال هذه كنا مستدلين بفرع للشيء على أصله، وذلك لا يجوز"³.

واللوم لا يلقي على هؤلاء في ردهم الإحتجاج بنصوصهم لأنها محرفة، فهي غير مقبولة في باب الإحتجاج على عقائدهم، وإنما الخطأ هو بناء منهجهم على أصل العقل ورد الدلائل الشرعية وإن ثبتت حتى مع نصوص القرآن والسنة. وهذا خطأ كان له نتائج الوخيمة سواء على المسلمين في ظهور التحزب والتفرق، أو على مناهج علم الأديان.

¹ فخر الدين الرازي: مناظرات في الرد على النصارى، ص 69، وص 70.

² ابن تيمية: مجموع الفتاوى (ب)، ج 9، ص 104.

³ عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 88.

المطلب الثاني: منهج الأشاعرة:

1- خصائص المذهب الأشعري:

ظهر المذهب الأشعري كان ردة فعل لانحياز مذهب المعتزلة إلى العقل الذي أبعد الشقة بين نصوص الوحي وقضايا الدين والإعتقاد، فغلب على الجماهير الميل إلى طريقة المعتزلة، خاصة أن يجد هذا المذهب من ينصره من الخلفاء، وهكذا كان الجو مناسب لأهل الفقه والتفسير ورجال الحديث وغيرهم أن يقولوا كلمتهم لرفع مكانة النصوص الشرعية وإعادة الكلمة لها في مسائل الدين.

ومن أبرز من يحمل هذا اللواء أبو الحسن الأشعري¹، صاحب هذا المذهب الذي ظهر في القرن الرابع الهجري. وكان أبو الحسن الأشعري معتزلياً، ثم تاب من القول بالعدل وخلق القرآن، ثم قام بالرد على المعتزلة مبرزاً معانيهم،² ويذكر في كتابه الإبانة أنه ينتهج منهج أهل السنة والجماعة³، فيما يذهب الباحثون من خلال كتبه ومنهجه أن آراءه توسط بين أهل السنة والمعتزلة، وهو إن كان قليل المعرفة بأقوال أهل السنة فقد نشأ وترى في أحضان المعتزلة أهل الكلام، كما تأثر بمنهج ابن كلاب فيما يتعلق بالصفات الاختيارية، ويتفق مع أهل السنة في جملة من الآراء أهمها:

1- إثبات الصفات لله ومنها الصفات الخيرية وإقرارها كما جاءت.

2- إثبات العلو والإستواء والرؤية خلافاً للمعتزلة.

3- إثبات السمعيات ومنها أمور خالف فيها المعتزلة أو بعضهم مثل الشفاعة وعذاب القبر

وغيرها.

¹ الأشعري أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي البشر إسحاق بن سالم، يميل نسبه إلى الصحابي أبي موسى الأشعري، ولد في البصرة سنة 260هـ على الأرجح، توفي أبوه وهو صغير وقد كان سنياً، نشأ تحت رعاية زوج أمه علي الجبائي فتلقى مذهب الاعتزال مدة أربعين سنة ثم تحول عن هذا المذهب بعد توبته. من كتبه مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، والإبانة في أصول الديانة، واللمع في الرد على أهل البدع. توفي سنة 320هـ. أنظر: ابن كثير: البداية والنهاية، ج11، ص212، والذهبي: سير أعلام النبلاء، ج17، ص95، وج11، ص393-394.

² الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج11، ص393، ومحمد أمان بن علي جامي: الصفات الإلهية في الكتاب والسنة النبوية في ضوء الإثبات والتزويه، ط1 (السعودية: المجلس العلمي بالجامعة الإسلامية 1408هـ) ص158.

³ أبو الحسن الأشعري: الإبانة في أصول الديانة، تح: فؤاد حسين محمود، ط1 (القاهرة: دار الأنصار 1397م) ص20.

4-الإستدلال بالنصوص من الكتاب والسنة وموافقة إجماع السلف.¹

والجدير بالذكر أن مذهب الأشعري لم يبق على مواقفه وآرائه التي عرف بها على يد منشئه، بل إنه تطور وتغيرت ملامحه سواء عن أصوله أو في المنهج الذي أسسه صاحبه،² وكان ذلك على يد أعلام برزوا فيه، وكان أولهم بعد الأشعري الباقلاني الذي يعتبر مؤسس ثاني للمذهب الأشعري. إذ كان من أبرز أعماله وضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار مما تتوقف عليه أسئلتهم، وجعل هذه القواعد تبعا للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها لتوقف الأدلة عليها، وأن بطلان الدليل يؤذن بطلان المدلول.³

كانت القواعد الكلامية التي أفادها الباقلاني حصيلة مناظراته للمعتزلة وتأثره بهم⁴، طريقة مناسبة له في معالجة قضايا أصول الدين، مما نتج عنه قرب المذهب الأشعري من المذهب الاعتزالي الكلامي، وعلى ضوء هذا المنهج ناقش الباقلاني خصومه سواء من الفرق الإسلامية أو من أهل الديانات ومن بينهم النصارى من خلال كتابه التمهيد⁵. وقد امتدحه ابن تيمية، واعتبره من أفضل المتكلمين المنسويين إلى الأشعري ليس فيهم مثله، لا قبله ولا بعده. كما كان له فضل في ردوده على الباطنية⁶ وعلى النصارى⁷.

ومن بعده جاء أبو المعالي إمام الحرمين فسار على منهج الباقلاني، وبدا منهجه أكثر صرامة في اعتماده على العقل مما كان عليه، لبروز الآلة المنطقية في باب الإستدلال وتداخل المنطق بعلم الكلام حتى بلغ مرحلة يصعب التمييز بينهما،⁸ وفي ذلك قال ابن خلدون:

1 أحمد بن عبد الله جود: علم الملل ومناهج العلماء فيه، ص ص 269-270، وعبد الرحمان بن صالح بن صالح

المحمود: موقف ابن تيمية من الأشاعرة، ج 1، ص ص 411-412.

2 المصدر نفسه، موقف ابن تيمية من الأشاعرة، ط 2، (الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، 1416هـ، 1995م) ج 2، ص 511.

3 ابن خلدون: المقدمة، ص 249، وأحمد بن عبد الله جود: علم الملل ومناهج العلماء فيه، ص 270.

4 ابن تيمية: منهاج السنة (ب)، ج 2، ص 551، وانظر عن تأثر الأشاعرة بالمعتزلة. موقف ابن تيمية من الأشاعرة، ص 701.

5 أحمد بن عبد الله جود، علم الملل ومناهج العلماء فيه، ص 271.

6 ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج 5 ص 52، 98.

7 عبد الرحمان: موقف ابن تيمية من الأشاعرة، ج 2، ص 551.

8 المصدر نفسه.

" ثم جاء بعد القاضي الباقلاني إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني النيسلبوري المتوفي سنة 478هـ فأملى في الطريقة كتب " الشامل" وأوسع القول فيه ثم لخصه في كتابه الإرشاد، واتخذه الناس إماما لعقائدهم ثم انتشرت من بعد ذلك علوم المنطق في الملة...¹ كما كان الجويني الواسطة لنقل آراء الفلاسفة للمذهب الأشعري، فمهد لطريقة المتأخرين التي خلطت بين علم الكلام والفلسفة.²

وعلى يد أبو حامد الغزالي* ينعطف المذهب الأشعري نحو التصوف، وقد كان الغزالي من أبرز أعلام الأشاعرة لتمرسه على الجدل والمنطق والفلسفة، وأضاف إلى ذلك زعامة مدرسة الكشف والمعرفة، التي تقوم على اعتبار المعرفة الباطنية التي تتطور بالرياضة النفسية حتى تنكشف عن بصيرة الإنسان غشاوة الجهل، وتبدو له حقائق منطقية في نفسه. لشكته في المعرفة العقلية كونها لا تكفي في تحصيل المعرفة وإدراك حقائق الموجودات، لهذا نقد الفلسفة وعلم الكلام³، إلا أن المتأمل لتصوفه يجد أنه مستمدا أصوله من التصوف الفلسفي الإشراقي، وهو أول من نقله إلى المذهب الأشعري، وامتد إلى من جاء بعده كالرازي.⁴

وإن كان الرازي قد مثل المذهب الأشعري وكان منافحا وفيها لهذا المذهب منطلقا منه في مؤلفاته ومناقشاته، مما أكسبه مكانة عند الأشاعرة الذين جاؤوا من بعده، إلا أنه نحى في اتجاه خطير على يد الرازي. إذ مزج علم الكلام بالفلسفة وحاول التوفيق بين الفلسفة والدين، وهذه المرحلة لم تنته في عصره بل امتدت إلى من جاء بعده من علماء الأشاعرة.⁵

*الغزالي: هو أبو حامد محمد بن محمد زين الدين الطوسي الفقيه الشافعي الملقب حجة الإسلام، ولد بمدينة طوس سنة 450هـ، قدم من أصبهان إلى بغداد حيث تولى التدريس في نظامية بغداد سنة 484هـ، ولقبه نظام الملك زين الدين شرف الأئمة، كان شديد الذكاء، ونال شهرة كبيرة انتقل إلى الشام ثم إلى مصر، وعاد إلى طوس مشغلا بتأليف الكتب منها: الوسيط والوجيز، والمستصفي، وإحياء علوم الدين، توفي سنة 505هـ. أنظر: ابن كثير: البداية والنهاية، ج2، ص137، وابن خلكان: وفيات الأعيان، ج4، ص217-218.

¹ ابن خلدون: المقدمة، ص 294، والمصدر نفسه، وعلم الملل ومناهج العلماء فيه، ص 271.

² أحمد بن عبد الله جود: علم الملل ومناهج العلماء فيه، ص 271.

³ عبد الرحمان: موقف ابن تيمية من الأشاعرة، ج2، ص 635-636.

⁴ المرجع نفسه، ج2، ص 668، وأحمد بن عبد الله جود: علم الملل ومناهج العلماء فيه، ص 278.

⁵ ابن خلدون: المقدمة، ص 294، والمرجع نفسه، موقف ابن تيمية من الأشاعرة، ج2، ص 677-678.

ويمكن أن نمثل لهذا المنحنى في دراسة الأديان استعمال مصطلحات فلسفية في نصوص الرد، كلفظ الجوهر، والعرض، والجسم، والمتحيز والمركب، فيطالعنا الفخر الرازي في صدر مناظرته مع نصراني، عن أول أصل يجب إثباته وهو وجود الله قوله: " فقلت له الكلام في النبوة لا بد وأن يكون مسبوqa بمعرفة الإله، وهذا الذي تقوله باطل، ويدل عليه وجوده:

الوجه الأول أن الإله عبارة عن موجود واجب الوجود لذاته، بحيث لا يكون جسما ولا متحيزا ولا عرضا...¹ وهذا طريق في الإستدلال، إذ يستبدلون أدلة الوجدانية والقدم بلفظ الفلسفة، وإطلاق واجب الوجود لذاته على الله تعالى. وإن كان للرازي مواقف ضد الفلاسفة في بيان خطئهم في جملة من المسائل أقرها له ابن تيمية، كما امتدحه في إبطال الحلول وإلزام النصارى². وهذا الوصف يخرج عن مذهب السلف بما افترق به من سمات مما ورد في مذهبهم ونذكر أهمها فيما يلي:

- 1-وقف تحديد المصطلحات على المقدمات المنطقية والعقلية.
 - 2-تقديم العقل على النقل والتسليم به عند مواجهة النصوص.
 - 3-خبر الآحاد لا يفيد اليقين فلا يحتج به في العقائد. باستثناء المسائل السمعية أو إن لم يعارضه دليل عقلي.
 - 4-نفي العلو والجهة.
 - 5-نفي الصفات الخيرية التي تقتضي عندهم التجسيم.
 - 6-الإيمان، مالوا فيه لمذهب المرجئة، فقالوا بأنه التصديق³
- وفي حقيقة الأمر كان هذا سقطة للمذهب الأشعري أدى بأصحابه إلى الإنزلاق نحو أخطاء عقديّة وأخرى منهجية، بسبب تطوره وقد جعلته تلك الملامح أقرب إلى الاعتزال منه عن منهج مؤسسه.

¹ الفخر الرازي: مناظرات في الرد على النصارى، ص 22.

² ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج6، ص150-151.

³ عبد الرحمان: موقف ابن تيمية من الأشاعرة، ج2، ص 694-696 (بتصرف) ، وأحمد بن عبد الله جود: علم الملل ومناهج العلماء فيه، ص 273.

2- أثر المذهب الأشعري في الرد على النصارى:

بدأ علم الملل على يد المعتزلة لكنه ازدهر ونمى على يد الأشاعرة حتى إننا لا نكاد نعثر على علم مبرز من أعلام هذا المذهب إلا وله صولات مع المخالفين من أهل الديانات، ويمكن أن نقدر جهدهم في الدفاع عن الإسلام ضد مطاعن الملحدين والوثنيين والمجوس واليهود والنصارى وغيرهم من خلال مصنفاتهم التي صنّفوها فصولاً ومباحث في كتب علم الكلام والردود والمناظرات. أو في مصنفات مستقلة تخص ديانة بعينها، وقد بدأ هذا الإنتاج على يد أبو الحسن الأشعري مؤسس المذهب من خلال كتابه "الفصول" وكان الرد فيه على جملة من الأديان من بينها دين النصارى،¹ وكتابين هما: "بيان مذهب النصارى"، و"الكلام على النصارى مما يحتج به عليهم من سائر الكتب التي يعترفون بها"،² إلا أن هذا الإنتاج للأشعري في الرد على النصارى مفقود ولم يعثر عليه إلا ما ذكر عنه في بعض المصنفات.

وجاء بعده المؤسس الثاني للمذهب الأشعري بما قدمه من تجديد لإضافة قواعد كلامية في باب الإستدلال، وهو الباقلاني الذي عالج مسائل الرد على أهل الملل والنحل بمنهج كلامي أسسه على حجية الدليل العقلي من خلال كتابه التمهيد، الذي يقع في خمسة وأربعون وخمسة مائة (545) صفحة³، مشتملاً على معين العلم وأقسامه، وطرقه ومراتبه، وضروب المعلومات، وحقائق الموجودات. وفي أدلة الوحداية ودلائل النبوة، كما أودعه الكلام على سائر أهل ملل المخالفين لملة الإسلام، من اليهود والنصارى، والمجوس، وأهل الوثنية من البراهمة، وأصحاب الطبائع والمنجمين، لذلك فهو كتاب كلامي بالدرجة الأولى، ولا يوجد للباقلاني في الرد على النصارى سوى ما جاء من فصول مدرجة بهذا المصنف، إلا ما روي عنه من مناظرة مع ملك الروم وجاثليق النصارى والتي تعتبر إسهاماً له في حركة الحوار الديني الإسلامي المسيحي.

¹ ابن عساكر: تبني كذب المفترى فيما نسب إلى أبي الحسن الأشعري، ص 128.

² المرجع نفسه: ص 135، وحسن يوسف الأطير: نشأة الكتابات الدفاعية بين الإسلام والنصرانية، ص 504-505.

³ حسب الطبعة المعتمدة في الدراسة للمحقق أحمد حيدر.

كما يعترف للجويني¹. أبو المعالي بجهوده الكثيرة في هذا الميدان، ونخص بالذكر كتابيه في "علم الكلام" و"الإرشاد" وكذا كتابه الذي أفرده في الرد على النصارى "شفاء الغليل في بيان ما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل". والغزالي أبو حامد في كتابه: "الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل". وكذا ما ألفه فخر الدين الرازي الفيلسوف صاحب المناظرات، وكتاب "اعتقادات فرق المسلمين والمشركين".

على ضوء المعطيات التي يكون من خلالها المذهب الأشعري، والمراحل التي مر بها في تطوره. اقترب أكثر من الاعتزال إلى جانب اتخاذه منحى التصوف الفلسفي الإشراقي، ومحاولته التوفيق بين الفلسفة والدين، وإعطاء العقل أولوية أكثر لتطور الآليات المنطقية، مما أدى إلى تداخل علم المنطق والفلسفة بعلم الكلام و بروز ذلك في المواقف الردية مع المخالفين ومع النصارى على وجه الخصوص، وقد أدت هذه الملامح إلى جملة من الأخطاء العقيدية والمنهجية في كلا المذهبين الاعتزالي والأشعري يمكن ذكرها فيما يلي:

1- تقديم العقل على النقل في ترتيب مصادر الاستدلال وفي حجية دلالتها.

ومن ثم فلا يصح الاستدلال بدليل سمعي في مسائل الدين كوجود الله تعالى وصفاته، إلا ما يستدل به على السمعيات التي لا مجال للعقل فيها.

2- وجوب تأويل النصوص التي ظاهرها يخالف العقل وفي ذلك تعطيل للنصوص الشرعية.

3- اعتمادهم على المنطق والفلسفة في الدفاع عن الإسلام، بالإعتماد على القواعد المنطقية والطرق الفلسفية باستخدام مصطلحات في تقرير العقائد، فاستعان المتكلمون بهذه الطرق في الاستدلال عن حجج القرآن، كدلائل ربوبيته سبحانه وإلهيته ووحدانيته وعلمه وقدرته، والمعاد

¹ هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني النيسابوري إمام الحرمين ولد سنة 417هـ في جوين في نيسابور، كان فقيها أصوليا لغويا أديبا من أهم كتبه: البرهان في أصول الفقه، الإرشاد إلى فواع الأدلة في أصول الإعتقاد، رسالة في أصول الدين، والشامل في أصول الدين، توفي سنة 478هـ. أنظر: السبكي تاج الدين: طبقات الشافعية، تح: محمود محمد الطناحي، وعبد الفتاح محمد الخلو، ط2 (دب: هجر للطباعة والنشر والتوزيع 1413) ج5، ص 165، الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج18، ص468، وابن خلكان: وفيات الأعيان، ج3، ص47.

وغيرها من المطالب التي بينها الشرع، ودل عليها بأيسر السبل¹.

المطلب الثالث: منهج أهل السنة.

1- خصائص مذهب أهل السنة:

المراد بأهل السنة تخصيص من اتبع نصوص القرآن والسنة والتزم بها مقابل البدعة، وهي تطلق على من اتبع طريقة النبي -صلى الله عليه وسلم- التي كان عليها هو وأصحابه، السليمة من الشبهات والشهوات، ثم صار في كثير من عرف العلماء المتأخرين عبارة عما يسلم من الشبهات في الإعتقادات خاصة في مسائل الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر وكذلك في مسائل القدر وغيرها².

وعلى هذا الأساس اختط أصحاب هذه المدرسة منهجا يستند في أصوله على النصوص الشرعية دون تأويل، فكان لهم موقفهم في مجموعة من قضايا الفكر الإسلامي المتصل بأصول الدين وفروعه، فانعكست هذه الخصائص على تراثهم. ويمكن أن نشير إلى هذه الخصائص من خلال النقاط التالية:

-تقديم النقل على العقل.

-رفض التأويل الكلامي.

-الإستدلال بالآيات والبراهين القرآنية.

-الأخذ بقياس الأولى، المأخوذ من إشارات القرآن.

لذلك فأصول هذا المذهب تنطلق من نصوص الوحي قرآنا وسنة، فلم يكن فيهم من أهل الكلام والفلسفة إلا من انشق عنهم، وخرج بآراء تخالف الشرع، أو إذا أردنا أن نقيم جهد علماء أهل السنة في دراسة الأديان فهو لا يوازي ما قدمه المعتزلة والأشاعرة الذين ازدهر على أيديهم هذا الفن وحملوا لواء التصدي للخلافات الكلامية والفلسفية كون هذا المنهج لم يكن موافقا لمنهجهم ومخالفا للشرع في جملة من قضاياها، ولهذا لم تخل مجموعة من الردود التي نشأت في القرون الأولى من

¹ أحمد بن عبد الله حواد: علم الملل ومناهج العلماء فيه، ص 276 - 280.

² عبد الرحمان بن صالح، بن صالح الحمود: موقف ابن تيمية من الأشاعرة، ط2، (الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، 1416هـ، 1995م) ج1، ص25.

طرف فقهاء ومحدثين من بنائها على النصوص القرآنية، فكانت الأدلة التي تساق في باب الحوار نقلية في أغلب الأحوال، وإن كان هذا الموقف تطور ونمى على يد أعلام من المذهب السني، ومن أهم العلماء ممن برزوا في هذا الميدان: ابن حزم، ابن تيمية، ومن بعده تلميذه بن قيم الجوزية.

على أن ابن حزم* قد انفرد وبرز بالرد على المخالفين وتميز بالمنهج الذي سلكه في كتابه: "الفصل في الملل والأهواء والنحل" والذي كان مثالا شاهدا على براعته في سوق الأدلة وتوظيف المنهج التاريخي النقدي في تفحص نصوص الكتاب المقدس لينخلص إلى القول بأن كتبهم تاريخ مؤلف.

وفي القرن السابع طلع على الأنظار شيخ الإسلام " ابن تيمية" مصححا ومنقحا لمنهج الفلاسفة وعلماء الكلام، وناقدا لمصادر المعرفة التي جلبت على المسلمين الاختلاف في أصول دينهم، وكانت جملة من كتبه تعالج قضايا شائكة دقق في مسائلها وبين مزالقتها دافعا همم العلماء إلى العودة للنصوص الشرعية التي لا تتعارض مع صريح العقل ونذكر منها:

نقض المنطق، ودرء تعارض العقل والنقل، وموافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، ومنهاج السنة... وغيرها كثير.

أما إنتاجه في الرد على الأديان فقد جاء مدرجا ضمن مجموع الفتاوي في باب الحديث عن التوحيد، وكتابه القيم الذي يعتبر موسوعة "الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح". والرسالة القبرصية في كتاب مختصر رد فيه على بولس الراهب.

2- أثر مذهب أهل السنة في الرد على النصارى:

أهم ما نستشهد به من أثر المذهب السلفي في الرد على النصارى مما يحتسب أخطاء على أصحابه هي نماذج من المناقشات الشفاهية التي مثلت فترة حرجة على المسلمين، لأنها كانت انعكاس لنيران الصراع الديني غير المتكافئ في بداية القرن الثاني، فالمسيحية بسبقها على الإسلام بقرون عديدة تحقق لها من المزايا والإمكانات، مما لم يتحقق بعد للإسلام، فكان لها النظام الديني الكهنوتي، والدرس الطويل للكتب الإلهية وكتب الأديان، والتعرف على العضلات والعكوف على حلها، وتلقيح ثقافتها

بالحاضرات السابقة، فكانت متأهبة لملاقاة الإسلام¹ والطعن فيه، وإثارة الشبه على أتباعه وهم خلو من هذه المكاسب.

وعن تأثير النصارى على عقائد المسلمين نستشهد بما جاء عن عبد الله بن كلاب²، الذي قيل أنه من الحشوية* قوله: "كلام الله هو الله"، إذ اعتبر بعض من ساقه دليلاً على مطابقة قوله لاعتقادهم أن المسيح هو الله. اعتماداً على الرواية التي نقلها ابن النديم، وفيها شهادة عباد بن سلمان الذي قال فيه: "إنه نصراني بهذا القول" وقد كان له مع ابن كلاب مناظرات. وجاء في سياق كلامه نصه " قال أبو عباس البغوي: دخلنا على فثيون النصراني، وكان في دار الروم بالجانب الغربي، فجرى الحديث إلى أن سألته عن ابن كلاب فقال: رحم الله عبد الله كان بجني، فيجلس إلى تلك الزاوية. وأشار إلى ناحية من البيعة. وعني أخذ هذا القول، ولو عاش لنصرنا المسلمين³.
"قال البغوي: وسأله محمد بن إسحاق الطالقاني فقال: ما تقول في المسيح".

" قال: ما يقوله أهل السنة من المسلمين في القرآن".⁴

وقد اتهم ابن كلاب بأنه كان نصرانياً وأسلم ليفسد على المسلمين دينهم، وقيل كما سبق ذكره تنصر بسبب قوله في أن كلام الله هو الله. وقد رد العلماء هذه الدعوى التي نسبت إلى ابن كلاب، فيقول ابن تيمية:

"... كان له فضل وعلم ودين، ومن قال أنه ابتدع ما ابتدعه ليظهر دين النصارى في المسلمين - كما يذكره طائفة في مثاليه، ويذكرون أنه أوصى أخته بذلك - فهذا كذب عليه، وإنما

¹ حسن يوسف الأطير: نشأة الكتابات الدفاعية بين الإسلام والنصرانية، ص 120-121.

² ابن كلاب: (190هـ-1872م) هو عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان البصري، لقب بابن الكلاب لقوته في المناظرة يجتذب من يناظره، كما يجتذب الكلاب الشيء، الفقيه النصراني، عاش في زمن المأمون الذي كانت خلافته من 198 إلى 218هـ وكان رأس المتكلمين بالبصرة عرف بالرد على المعتزلة والجهمية، أطلق على أتباعه الكلابية لكن اسمها كمدذهب اختفى عندما تبني الأشعري أقوالهم، أنظر: محمد بن إسحاق بن النديم: الفهرست، ص 224، وص 269-270، والذهبي: سير أعلام النبلاء، ج 11، ص 45، وج 17، ص 621.

*الحشوية: يطلق على كل من اتبع النصوص على ظاهرها على طريق السلف وترك التأويل للآيات والأحاديث المتعلقة بالصفات، وذكر فيهم أنهم مشبهة ومجسمة، واعتبرهم البعض من متكلمي الصوفية السالمية. أنظر: الأسفراييني: التبصير في الدين، ص 133، والذهبي: سير أعلام النبلاء، ج 14، ص 272.

³ ابن النديم: الفهرست، ص 224.

⁴ المصدر نفسه، الفهرست

افترى هذا عليه المعتزلة والجهمية، الذين رد عليهم فإنهم يزعمون أن من أثبت الصفات فقد قال بقول النصارى¹.

كما برأ السبكي ذمة ابن كلاب من هذه الفرية ورد رواية ابن النديم وكذا قول عباد بن سليمان لتحاملها عليه لأنهما كانا من المعتزلة التي تكن العداء لابن كلاب، لاختلافه معهم فاتهموه بالإبتداع في دسه أقوال النصارى².

إلا أن هذا التعليل يسقطه أحد الباحثين ويسوق لذلك حججا يثبت بها ما نسب من تنصر ابن كلاب فيستخلص من رواية ابن النديم الوضع الذي كان عليه المسلمون في تلك الفترة وهو غلبة النصارى وسعيهم لتشويش عقيدة المسلمين فيما يلي:

1- اختلاط المتكلمين المسلمين برجال الدين المسيحي في داخل الكنيسة.

2- اعتراف القس المسيحي "فثيون" أنه هو المصدر الذي أخذ منه ابن كلاب مقالته في المسيح.

3- اعتراف القس المسيحي بالعمل على تنصير المسلمين.

ويرد في تأكيد القول بأن ابن كلاب نصراني بقوله، ولكنها مقولة نصرانية خالصة نقلها من إنجيل يوحنا (في البدء كان بالكلمة، والكلمة كان عند الله، وكان الكلمة الله)³ فالإنجيل يقول: "الكلمة: الله" وابن كلاب يقول: "كلام الله هو: الله". مما يطعن في ذمة بن كلاب بتهمة انتسابه للنصرانية.

ويعزز صاحب هذا الرأي انحراف ابن كلاب بمن سبقه من بين المسلمين. يمثل هذا الخطأ، أمثال بعض الفقهاء بل أكبر الفقهاء كالشافعي وأحمد (الإمامين) ممن ليس له دراية بعلم الكلام.

فينسب ذلك إلى الشافعي⁴ قائلا: "... وإنما سبقه إلى مثلها الإمام الشافعي صاحب المذهب

الذي ينتسب إليه، وقد توفي سنة 204هـ، أي وابن كلاب في ريعان الصبا والشباب وقال كذلك بها بعض تلامذة الشافعي المقربين من نفس جيل ابن كلاب"⁵.

¹ ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج5، ص555.

² عبد الرحمان بن صالح: موقف ابن تيمية من الأشاعرة، ج1، ص439.

³ سبق توثيقه.

⁴ الشافعي: هو محمد بن إدريس ابن العباس الهاشمي أبو عبد الله، أحد الأئمة الأربعة ولد بغزة بفلسطين سنة 150هـ،

كان عالما في الحديث والفقه واللغة كما كان له من الشعر نصيب، توفي سنة 204هـ، أنظر: الزركلي: الأعلام، ج6، ص26.

⁵ حسن يوسف الأطير: نشأة الكتابات الدفاعية بين الإسلام والنصرانية، ص162.

فالشافعي كما يرى صاحب هذا الموقف فقيه ولا دراية له بعلم الكلام، وعنه ينقل أحد تلامذته المقربين ويدعى "البويطي" يوسف بن يحيى "توفي سنة 231هـ قوله أن "الكلمة" خالقة قديمة ويكفر من يقول بخلقها.¹

فيما ينسب أبا نعيم الإصفهاني (المتوفي سنة 340هـ) هذه المقالة صراحة إلى الشافعي فيقول عند ترجمته:

"حدثنا الحسن بن سعيد بن جعفر قال: سمعت زكريا الساجي يقول: سمعت أبا يعقوب البويطي يقول:

" سمعت الشافعي يقول: إنما خلق الله الخلف بكن فإذا كانت " كن مخلوقة" فكأن مخلوقا خلق بمخلوق".²

ويذكر أبو نعيم في موضع آخر رواية عن شعيب المصري، ما دار بين حفص الفرد والشافعي، إذ سأله قائلاً: " ما تقول يا أبا عبد الله في القرآن؟.

قال: أقول: القرآن كلام الله، غير مخلوق!

"فناظره، وتجارا في الكلام، حتى كفره الشافعي، فقام حفص مغضبا. ولقيته (أي الرواي) من الغد في سوق الدجاج بمصر، فقال لي: رأيت ما فعل بي الشافعي أمس؟

كفرتني!" قال: ثم مضى ثم رجع، فقال: أما إنه مع هذا ما أعلم إنسانا أعلم منه".³ مما يجزم عن أن الشافعي لم يكن ينقصه العلم في الاستدلال على بطلان هذه الدعوى وإلزام حفص الفرد الحجة على بطلان قوله وهذا خلافا لما ذهب إليه هذا الباحث من أن الشافعي كان ينقصه العلم بالكلام.

كما يكشف عن بدايات الخلاف بين المسلمين في مسألة كلام الله وتنامي شبهة الخلط بين " هذه الكلمة القديمة الخالقة ماهي؟ أهي الله، أم هي شيء آخر غيره؟ فإن كانت هي الله، فذلك قول

¹ الخطيب: تاريخ بغداد، ج14، ص 302-303، ونشأة الكتابات الدفاعية، ص 164.

² أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دط (بيروت: دار الكتاب العربي 1394هـ-1974م)، ج9 ص

111، ونشأة الكتابات الدفاعية، ص 164.

³ المرجع نفسه، ج9، ص112.

النصارى في "الكلمة" أو المسيح.

وإن كانت شيئاً آخر غيره، هي "قديمة" و"خالقة" فقد صار هنالك إذن "قديمان" وهما أيضاً خالقان وانتقض من ثم القول بالتوحيد، وهذا أيضاً معتقد النصارى...¹. فالنسب بين ابن كلاب والشافعي قريب في مصدر هذه المقولة على ما يذهب إليه هذا الباحث الذي لا يستبعد أن يكون ابن كلاب متأثر في قوله بأن كلام الله هو الله، فالمسيح هو الله بقول الشافعي بقدّم القرآن. بل إن الأمر تسلل ونفذ إلى تلميذه أحمد بن حنبل الذي قال بفكر الشافعي وكان ذلك سبباً لمحنة" خلق القرآن التي استمرت فترة من الزمن تشيع لها عدد من الخلفاء.

والذي نستدرك به على موقف هذا الباحث هو أن منهج ابن كلاب لم يخل من السقطات التي اعتبرها العلماء خروجاً عن المذهب السلفي، لاعتماد منهجه على العقل أولاً ثم النص، فبالرغم من رده على المعتزلة والجهمية لتحكيمهم العقل في أمور العقيدة، ونفيهم للصفات والرؤية جراء ذلك، فابن كلاب لم يستطع منع نفسه من الإنجرار خلفهم في تحكيمه للعقل، وخروجه عن منهج السلف والقول بأقوال باطلة، ومن ذلك نفي الصفات الاختيارية ومنها صفة الكلام، فقال بالكلام النفسي منها لحلول الحوادث بذاته.² وقد كان ابن كلاب هو من قال بأن كلام الله هو معنى قائم بذاته تعالى قديم لا بصوت ولا حرف إلا معنى قائم بذات الله.³

وابن كلاب وان حارب المعتزلة والجهمية، وحاول أن يجمع بين العقل والنقل في بناء منهجه، فإنه لم يتقيد بنصوص النقل التي كانت في رأيه غير كافية لقوم يعتمدون على العقل فوجب مخاطبة هؤلاء بما يؤمنون به وإلزامهم الحجة.⁴

فكان لمواقفه جملة من الاعتراضات من طرف أهل السنة، وذلك لا ينقص من مكانته في علم الكلام إذ يعتبر واحداً من أعلامه المبرزين بالرغم من الأخطاء التي تؤخذ عليه، فيقول ابن تيمية عنه:

¹ حسن يوسف الأطير: نشأة الكتابات الدفاعية بين الإسلام والنصرانية، ص 164.

² هدى بنت ناصر ابن أحمد السلافي: آراء الكلاية العقدية د ط (الرياض: مكتبة الرشيد للنشر والتوزيع 1426هـ 2000 م) ص 55-57. وعبد الرحمان بن صالح المحمود: موقف ابن تيمية من الأشاعرة، ج 1، ص 447، وعن هذه المسألة

انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوي، ج 12، ص 105.

³ ابن تيمية: مجموع الفتاوي، ج 12، ص 178.

⁴ المصدر السابق، آراء الكلاية العقدية، ص 58-59.

" لكن الأصل العقلي الذي بنى عليه ابن كلاب قوله في كلام الله وصفاته هو أصل الجهمية والمعتزلة بعينه".¹ ثم يردف في قوله: " وهو خير وأقرب إلى السنة منهم".²

أما مسألة تهمته بابتداع أقواله ليدس دين النصراني في ملة المسلمين فقد ردها كثير من العلماء، على أن تهمة الباحث للشافعي وابن حنبل بحجة خلو صاحبها من معرفة علم الكلام فلا تثبت لأن علم الكلام ليس منتهى العلم ولم يجمع العلماء على أن من لم يكن متكلماً ليس بعالم بل كلاهما ممن يعترف لهما بصنعة العلم، وقد أورد صاحب الدعوى ما دار بين حفص والشافعي من مناظرة وتعقيب البغوي بقوله: " أما إنه مع هذا ما أعلم إنساناً أعلم منه".

وهو أقرب إلى الرسول (ص) وأقرب إلى الشرع من حيث الأصول التي يرجع إليها أهل السنة في الاستدلال، كنصوص الكتاب والسنة، والعقل وأن العقل الصحيح لا يتعارض مع الشرع، وحجية الإجماع.

وإن تحدثنا عن حجة العقل فإن حكمه ليس صواباً في كل الأحوال، إذ قد يقع في الخطأ، وقد يثير مسائل لا يعرف كنهها كالحديث عن الله والذات والصفات، والحديث في الغيبات، فيتكلم صاحبها بباطل لقصور العقل عن إدراك هذه القضايا، فلما جنح المسلمون إلى هذا المنهج وإغفالهم للوحي، ظهر الخلاف والإختلاف بينهم وكل مذهب يزعم أنه على حق، وهذا يجزم أنهم على باطل، إلا من كان على الشرع لأن الحق واحد لا يتعدد، وحجية الوحي هو الضابط من الوقوع في الزلل.

كما أنه لا يستساغ قياس قول النصراني في المسيح بأنه كلمة الله فهو الله. بقول المسلمين في القرآن وقول الشافعي كلام الله غير المخلوف. وذلك للإختلاف الجوهرى بينهما:

- أن عيسى ابن مريم ليس كلام الله، ولا أحد كلماته أو هو كلمة الله، وإنما هو مخلوق بكلمة من كلمات الله وهي "كن" وليس هو "الكن" وهذا مذهب المسلمين.

-القرآن ليس مخلوقاً، فهو كلام الله الذي تكلم به وهو لم يزل سبحانه متكلماً، وكلماته

¹ ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج5، ص 558.

² المصدر نفسه، ج5، ص 555.

متعددة لا نهاية لها¹، قال تعالى: (قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفذ البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا) [الكهف: 109].

لهذا فلا وجه للمجانسة بين قول النصارى في المسيح عليه السلام الذي هو مخلوق وبين كلام الله عز وجل الذي هو قديم قدم الذات لتعلق الصفات بالذات.

ولهذا حذر علماء السلف من علم الكلام الذي تداخل مع الفلسفة والمنطق ليفرز منهجا عقليا بحثا أغرق في الاستدلالات الأرسطية والمقدمات العقلية الموغلة في الجدل والمراء، وبعد ما كان غرضهم الدفاع عن الإسلام، فقد انحرف عن مساره الصحيح، وبدل من أن يعمل على مواجهة خطر المعتقدات والمذاهب الوافدة انتقل بأصحابه إلى الخلافات والتراعات والشك والحيرة مما أثاره من الشبه، وفي ذلك يقول ابن تيمية: " إنك تجد أهل الكلام أكثر الناس انتقالا من قول إلى قول وجزما بالقول في موضع، وجوبا بنقيضه وتكفير قائله في موضع آخر، وهذا دليل عدم اليقين.²

كيف يؤاخذ الشافعي بعدم معرفته علم الكلام وكبار علمائه ممن بلغوا ناصيته عندما أدركوا مزالقه وخطره في تشويش العقيدة وإثارة الشبه تاب عنه، أمثال أبي حامد الغزالي، وفخر الدين الرازي، وإمام الحرمين الجويني،³ وذلك لجملة أخطائه التي أحصاها أحد الباحثين ونذكر أهمها فيما يلي:

- 1- أن الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية، ابتعدت عن منهج القرآن في بيان العقيدة وتثبيتها والدفاع عنها، وأثارت الشبه والتراعات في مسائل الدين، وتأكد عجزها عن إحقاق الحق.
- 2- تفوق القرآن بمنهجه في بناء اليقين على مخاطبة العقل واستشارة العاطفة والفكر بينما كانت الطرق الكلامية والفلسفية عقلية بحثة تنظم المقدمات وتستخلص النتائج.
- 3- تحكيم العقل في قضايا الدين فيه تجني على الشرع إذ في نطاقه حرف النص بالتأويل الباطل.
- 4- تأويل نصوص الشرع ورفض بعضها لعدم موافقتها للحجج العقلية، حجب حقيقة الإسلام، وتكريس لاختلاف المذاهب والآراء المتناقضة.

¹ عبد الراضي بن محمد عبد المحسن: منهج أهل السنة والجماعة في الرد على النصارى، د. ط (القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، د ت) ص 1

² ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج 5، ص 50.

*الجهمية: نسبة إلى الجهم بن صفوان الرسي السمرقندي، يقول بنفي الصفات الإلهية وخلق القرآن، وأن علم الله محدث مخلوق، وأن الجنة والنار يفتيان، وقولهم بالجبر كذلك. أنظر: البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 199، والأسفراييني: التبصير في الدين، ص 137.

³ ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج 4، ص ص 72-73، وأحمد بن عبد الله حود: علم الملل ومناهج العلماء فيه، ص 281.

5- ضعف مناهج أهل الأهواء في الدفاع عن الإسلام، وتلقيهم من المعارضات والممانعات من المخالفين، فيحتاجون إلى جحد طائفة من الحق الذي جاء به الرسول ﷺ.¹

6- الخلافات المذهبية انعكست على المواقف الرديئة، ونقلت الآراء الباطلة إلى المخالفين، وفي هذا تشويه لصورة الإسلام الذي يحمل رسالة الحق التي أخبر عنها الوحي وهذا لا يعني استبعاد العقل عن مناهج علم الأديان، بل العقل الصحيح أحد دعائم هذا الفن وقد اعتمده أهل السنة في مناهجهم عند دراسة الأديان، فيقول ابن تيمية في الرد على النصارى:

" ونبين - إن شاء الله تعالى- أن ما عليه النصارى من التثليث والإتحاد لم يدل عليه شيء من كتب الله، لا الإنجيل ولا غيره، بل دلت على نقيض ذلك، ولا دل على ذلك عقل، بل العقل الصريح مع نصوص الأنبياء يدل على نقيض ذلك".²

ويوافق ابن حزم في اعتبار العقل الصريح أصلاً للإحتجاج إلى جانب الوحي، ويسميتها بالبراهين الجامعة الموصلة إلى معرفة الحق³ ويرى أن ما شهدت له المقدمات بالصحة فهو الصحيح متيقن، وما لم تشهد له بالصحة فهو باطل ساقط".⁴

وهذا يكشف عن منهجهم في الاستدلال، وضبطه بنصوص الوحي، والموافقة بين صحيح المنقول وصريح المعقول، وانطلاقهم من أصول الأنبياء التي تشترك فيها الأديان، ورفضهم لتأويل الثابت من النقل قرآناً وسنة وعدم إخضاعهما للعقل، بل هما أصل ثابت له مكان الصدارة في المعرفة وبناء الحجة. وقد خالفوا في ذلك خصومهم ومنهم المتكلمون ممن اعتقدوا نعارض العقل والنقل، فقدموا العقل بحجة ظنية المنقول من النصوص. فأى عقل يحثكم إليه ليكون حكماً على الشرع وليس للعقل مطلق الكمال، بل تبين عجز العقول عن إدراك الغيبات ومعرفة تفاصيل الدين؟!.

وقد رام بن تيمية الدفاع عن نصوص الوحي التي رآها أصلاً من الثوابت، لا بد أن تأخذ مكان الصدارة، لذلك خصصنا حيزاً للحديث عنه:

¹ أحمد بن عبد الله جود: علم الملل ومناهج العلماء فيه، ص ص 181-182.

² ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج1، ص23. وأحمد بن عبد الله جود: علم الملل ومناهج العلماء فيه، ص 202.

³ ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج1، ص 38، وعلم الملل ومناهج العلماء فيه، ص 202.

⁴ المصدر نفسه، ج1، ص 41-42. وعلم الملل ومناهج العلماء فيه، ص 203.

ابن تيمية الحنبلي المذهب، السلفي التزعة ولد بحران عاشر ربيع الأول في سنة (661-728هـ، 1263-1328م) أحمد عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم الحراني شيخ الإسلام، نادرة الزمان ذو التصانيف والذكاء والحافظة المفرطة تقي الدين أبو العباس، ابن المفتي شهاب الدين ابن الإمام شيخ الإسلام مجد الدين أبي البركات تحول به أبوه إلى دمشق، وسمع من خلق كثير، وبالغ وأكثر، وقرأ بنفسه عن الكثير، ونظر في الرجال والعلل، وصار من أئمة النقد ومن علماء الأثر، مع التدين والتزاهة والزهد والكرم الزائد. قال فيه شمس الدين:

"وأما أصول الدين ومعرفة أقوال الخوارج والروافض والمعتزلة والمبتدعة فكان لا يسبق فيها غباره، هذا مع ما كان عليه من الكرم الذي لم أشاهد مثله قط، والشجاعة المفرطة، والفراغ عن ملاذ النفس... وصنف في فنون العلم، ولعل تأليفه وفتواه تبلغ ثلاثمائة مجلدا وقيل بلغت خمسمائة مجلد وكان قوالا بالحق نهاء عن المنكر، ذا سطوة وإقدام وعدم مداراة، توفي محبوسا في قلعة دمشق على مسألة الزيارة، وكانت جنازته عظيمة إلى الغاية، ودفن في مقابر الصوفية.¹

عرف ابن تيمية بفكره الموسوعي لبراعته في فنون كثيرة، فكان لتأملاته الأدبية بالغ الأثر على أسلوبه في التأليف متأثرا بنصوص القرآن والسنة لحفظه إياها، فجاءت كتاباته غاية في الفصاحة والبيان، كما كان فقيها باللغة فيدرس مباحثها من خلال كتاباته كتفسير آي القرآن الكريم باقتدار وجدارة حتى قال فيه النحوي أبو حيان الأندلسي " ما رأيت عيناى مثل بن تيمية " ². ومن طريف ما يحكى عنه أنه تأمل كتاب سيبويه ودقق في مسائله دارسا وناقدا، واختلف في مسألة نحوية مع أبي حيان الأندلسي، فاستدل الأخير بكلام سيبويه على أنه حجة قاطعة لا تقبل الشك، فرد عليه ابن تيمية بقوله:

"أسيبويه نبي النحو أرسله الله به حتى يكون معصوما، سيبويه أخطأ في القرآن في ثمانين موضعا لا تفهمها أنت ولا هو".³

¹ محمد بن عبد الرحمان المغراوي: موسوعة مواقف السلف في العقيدة ط1 (القاهرة: المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع دت) ج8،

ص2

² نقلا عن: عبد الراضي بن محمد عبد المحسن: منهج أهل السنة والجماعة في اتلرد على النصارى، 81.

³ المرجع نفسه.

وابن تيمية إن كان ممثلاً لمنهج السلف فقد حاز قدم السبق في المناقشة عن نصوص الوحي، وقد تميز بمنهجه في الاستدلال بالجمع بين صحيح المنقول وصريح المعقول وكتب في ذلك كتباً أهمها درء تعارض العقل والنقل الذي يقع في إحدى عشرة جزءاً في أحد طبعاته.

عرف ابن تيمية في حربه على البدع والتصوف والفلسفة والمنطق وعلم الكلام، وكان ذو علم واسع مع شجاعة مفرطة وصدع بالحق دون مهادنة أو توجس، لم يظأ لأهل البدع والأهواء بساطاً، فكان ذلك سبباً لتأليب أعدائه عليه، فسجن بسبب ذلك عدة مرات أتم فيها في عقيدته. كتب في الرد على الملل والنحل، والمذاهب والأفكار، فقال فيه الحافظ الذهبي: "وأما معرفته بالملل والنحل والأصول والكلام فلا أعلم له نظيراً...". ومن أهم مصنفاته في الرد على النصارى:

1- **مجموع الفتاوى**، حيث جاء في أجزاءه الخاصة بتوحيد الألوهية الرد على من خالف عقيدة التوحيد من أصحاب الديانات والملل، فخص النصارى بالرد ضمن حديثه عن أصول علم التوحيد الإسلامي ومذهب المسلمين في ذات الله وصفاته، لذلك كان حديثه في عقيدة التثليث والإتحاد دون غيرها من الأغراض الجدلية، فرد عليهم وبين فساد دينهم.¹

2- **الرسالة القبرصية**: هي رسالة كتبها ابن تيمية إلى ملك قبرص، والدافع لذلك وقوع عدد من المسلمين والنصارى أسرى بأيدي القبارصة الصليبيين، فوجه ابن تيمية خطابه إلى ملكهم يسأله فيه الإحسان إليهم، والمعاونة على خلاصهم، وقد جعل ذلك مناسبة سانحة لدعوة الملك لدين الإسلام، والكشف عن حقائق العلم وحقائق الإيمان، فدعاه لعبادة الله وحده لا شريك له، وبين له أن الدين الذي جاء به المسيح عليه السلام لا يخرج عن دعوة التوحيد.² تقدر هذه الرسالة باثنين وخمسين صفحة، وعلى صغر حجمها فقد ضمنها مسائل جد هامة ومركزة في باب الحوار الديني مع النصارى.³

3- **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**: أهم ما كتب في الرد على النصارى، وكان عملاً موضوعياً يكشف عن سعة علمه في تاريخ النصارى، وعقائدهم ودقيق مذاهبهم، ومعرفته في اللغة

¹ ابن تيمية: مجموع الفتاوى، طبع في سبع وثلاثين مجلداً، جمع وترتيب: عبد الرحمان بن محمد بن قاسم، نشرته مكتبة المعارض بالمغرب.

² ابن تيمية: الرسالة القبرصية، تحقيق وتعليق: علاء دمج ط2 (بيروت: درا ابن حزم للطباعة والنشر، 1410هـ-1990م) ص50.

³ المصدر نفسه.

والأدب والتفسير وغيرها، ويقع هذا الكتاب في ستة مجلدات وملحق¹ وهو يكشف عن فكر ابن تيمية وثقافته ومنهجه في مجال الحوار الديني مع النصارى.

وكان السبب المباشر لتأليفه ورود رسالة بولس الراهب أسقف صيدا الأنطاكي كتبها إلى بعض أصدقائه، جاء فيها ستة دعاوي لهذا الأسقف، يبين فيها صحة دين النصارى وتأييد نصوص كتبهم لما هم عليه من التثليث والإتحاد، وأن القرآن يشهد بصدق ذلك، مع دعواهم كمال شريعتهم، وتكذيب بعثة محمد (ص) وخاتمية رسالته.

فاقتضى عليهم ذلك الرد عليهم ودحض أكاذيبهم فقال:

فاقتضى أن نذكر من الجواب ما يحصل به فصل الخطاب، وبيان الخطأ من الصواب، لينتفع بذلك أولو الألباب، ويظهر ما بعث الله به رسله من الميزان والكتاب، وأنا أذكر ما ذكره بألفاظهم بأعيانها فصلا فصلا، وأتبع كل فصل بما يناسبه من الجواب فرعا وأصلا، وعقدا وحلا².

وبحق فإن الكتاب يعكس منهج صاحبه الذي لم يجد عنه قيد أمثلة في أصالة الفكر السلفي وصلته الوثيقة بنصوص الوحي، وإعطاء الأولوية لهذا الأصل في بناء المعارف في علاقة صحيح المنقول بصريح المعقول، دون أن يجني على الحجج العقلية التي يشترط فيها الصحة، وتطبيقات ابن تيمية في الرد على النصارى مثلا حيا لذلك إذ لا ينكر وجود من يستفيد ببعضه ممن كان في كفر وضلال كالنصارى واليهود والرافضة بعد النظر في المادة التي تؤسسها لمناسبتها لعادة المخاط³، دون أن يجيد في منهجه في تقديم الدليل النقلى على الدليل العقلي: وقد خرج الكتاب على مستوى علمي رفيع خدم عصره وتجاوزه ولا يزال على ذلك في هذا العصر الذي يسجل إنفتاحا على جميع المستويات مع أديان العالم وكل المذاهب والأفكار، مما يتطلب جهودا مكثفة لتنشيط هذه الدراسات والعودة إلى المناهج السليمة التي أصلت للحوار الديني ووضعت له ضوابطه وأصوله المنهجية، بما يحفظ للمسلمين دينهم ويجعلهم في مركز قوة.

¹ ابن تيمية: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، إعداد: مكتبة التحقيق بدار العاصمة. ط1 (الرياض: دار العاصمة للنشر والتوزيع، 1419هـ-1999م).

² المصدر نفسه (المقدمة)، وانظر عن مؤلفات ابن تيمية في الرد على النصارى: رسالتنا: منهج ابن تيمية في الرد على النصارى، ص35-40.

³ ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ص24.

وعلى ذكر هذه المآخذ التي تسجل في حق الجانب السلي للكتابات الردية في مجال الحوار الديني، فإن جهد هؤلاء في دراسة الأديان يبقى عملاً محموداً، قد اجتهد فيه أصحابه وطوروا في مناهجه وآلياته واستفاد فيه اللاحق من السابق، وتكاثفت فيه جهود المسلمين مع المهتمين ممن دخلوا إلى الإسلام، فأضافوا مهارفهم بنصوص الكتاب المقدس، وأخبار أديانهم ومعتقداتهم فخرجت الردود على مستوى رفيع، يكشف عن تداخل جملة من المعارف كعلم التاريخ واللغة والكلام، والفلسفة والمنطق، سعياً نحو الموضوعية العلمية وإثباتاً للحق. وتلك النصوص كانت في وقت ذرعا واقياً لدين الإسلام أمام الدعوات الهدامة التي كانت واقعا يفرضه وجود الديانات والمذاهب داخل المجتمع الإسلامي، وهي لا تعدم من الاستفادة من مناهجها وطرق تحليلها ونتائجها، وتقويم أخطائها حتى تتفق مع روح الإسلام قرآناً وسنة، لنستخلص منها النظريات والبراهين لرد الحركات الهدامة والدعاوي الباطلة والجهود المكرسة للقضاء على الإسلام، ونحن اليوم في أمس الحاجة لدراسة هذه الجهود بروى جديدة واستخلاص الدروس التي تتفق مع روح العصر وطبيعة الحوار، دون التغاضي عن الأصول المرجعية التي تبقى ثوابت لا تتغير وفي نطاقها يتحرك الحوار الديني مع أصحاب الديانات والمذاهب.

المطلب الرابع: الشبهات المنقولة

الحوار باعتباره جسر الوصال بين الشعوب وأداة البناء والتفاهم بين المختلفين، فلا شك أن اللقاء بين الشعوب سيكون له دوره في التلاقح والتأثر بالأفكار سلبي وإيجاباً. وإذا شكل الجانب الإيجابي أهم العوامل في إيصال الإسلام إلى غير المسلمين وانتشاره في ربوع العالم، فإن الأمر لم يخل من الآثار السلبية التي أصبحت خطراً يهدد سلامة العقيدة، خاصة إذا مس الأصول المرجعية كالتوحيد، تلك هي الشبهات المنقولة عن معارف الخصم، فكان لدعوى النصرى في المسيح أنه الكلمة المتجسدة كبير الأثر على المسلمين وعلى المعتزلة في مسألة الصفات الإلهية وخلق القرآن، وحتى تعالج هذه الشبهات لا بد من ردها إلى الأصل من خلال مصادرها قرآناً وسنة، والبحث في طبيعة المعالجة لاختلاف المفاهيم الدينية بين المتحاورين، وفيما يلي نتعرض لهذه الشبه المنقولة:

1 - خلق القرآن كخلق الكلمة:

أ- الكلمة المتجسدة في المفهوم المسيحي.

ب- كلام الله في المفهوم الإسلامي.

2 - حلول القرآن في القراء كحلول الكلمة في عيسى

1- خلق القرآن كخلق الكلمة:

أ- الكلمة المتجسدة في المفهوم المسيحي:

الكلمة المتجسدة لها أهمية كبيرة في المفهوم المسيحي، إذ هي دعامة الإيمان بالثالوث المقدس، فكلمة الله هي الأبنوس الثاني وهو المسيح عليه السلام. وقد استخدمها يوحنا في مقدمة إنجيله، قاصداً بها الإبن الأزلي ككلمة الأب، والأب يتلفظ بكلمة واحدة ووحيدة هي ابنه، كما أنه يلد ابناً واحداً وحيداً، فهي عند النصارى "أبنوس حي كامل لا يتعد خارجاً عنه"¹.

لذلك يعتبرها المسيحيون حجر الزاوية للإيمان بعقيدهم، وبناءً عليه أطلقوا على أبنوس الإبن "كلمة الله" فهو الله ذاته لإتحاد اللاهوت بالناسوت.

وقد حاول اللاهوتيون فلسفة هذا الظهور الإلهي في الجسد، واعتبروه سرا "عظيم هو سر التقوى، الله ظهر في الجسد"².

وكان ذلك عن طريق اتحاد "الله بالكلمة" بالطبيعة الناسوتية التي أخذها الكلمة "اللوغوس" من العذراء مريم، بعمل الروح القدس، قدس، وطهر مستودع العذراء، طهارة كاملة حتى لا يرث منها المولود شيئاً من الخطيئة الأصلية، وكون من دمائها جسداً اتحد به إبن الله الوحيد، وقد تم هذا الإتحاد من اللحظة الأولى للحبل المقدس في رحم السيدة العذراء... فتكونت من الطبيعتين، طبيعة الله، الكلمة المتجسدة³.

¹ الأب فاضل سيداروس: سر الله الثالوث- الأحد، ص 51-52.

² النص: [وبقينا سر تقوي عظيم ذلك الذي ظهر بالجسد وتبرر بالروح وترايا للملايكة وبشرت به الأمم وآمن به العالم وصعد بالجد] (واطس) ثيموثاوس 1، 16/3، ومحمد السيد أحمد شحانة: نظرية الكلمة في النصرانية وموقف الإسلام. منها، ص 106-107.

³ البابا شنودة الثالث: طبيعة المسيح، ص 7.

وبالرغم من اختلاف مفهوم "اللوغوس" عند مفكري المسيحية وفلاسفتهم، فإن اللاهوتيين يفسرون هذه الكلمة بأنها الله ذاته وهو الأقنوم الثاني من الثالوث المقدس حكمة الله، أو عقل الله، باعتبار أن الله واحد في ثلوث، فالله ذات، وهذه الذات لها وجود، كما أنها عاقلة وحية¹.

ويبدو أن نصوص الأناجيل كلها تتفق على المعاني التي وردت فيها لفظة الكلمة إذ دلت على: الكلمة المكتوبة أو المسموعة، أو الخبر، أو الوحي... ودلت على الكلمة الموحى بها من عند الله تعالى (الإنجيل)، ودلت على شخص يسوع عليه السلام في موضع في إنجيل لوقا، باستثناء إنجيل يوحنا حيث دلت في أربع مواضع على شخص المسيح "الكلمة المتجسدة"، وقد جاءت في مستهل إنجيله (في البدء كانت الكلمة، والكلمة كان عند الله، وكان الكلمة الله) 'الكلمة صار جسدا، وحل بيننا، ورأينا مجده مجدا'.²

وواضح من نص يوحنا أن الكلمة المتجسدة كان مبدؤها الكلمة وهي ذات الله (أو عقل الله، أو اللوغوس) ثم تجسد إذ حل في مريم، حتى صار بيننا مكتسبا منها الجسد الناسوتي، وباتخاذ الطبيعتين الإلهية والناسوتية تكونت طبيعة واحدة في الكلمة المتجسدة³، وبذلك تثبت ألوهية المسيح. ومما يؤيد هذه الرؤيا عند اللاهوتيين المسيحيين ما يوافق دلالة (كلمة الله) على ألوهية المسيح من نصوص، منها ما جاء في رسائل يوحنا قوله: [الذين يشهدون في السماء هم ثلاثة: الأب، والكلمة، والروح القدس، وهؤلاء الثلاثة هم واحد]⁴. وما جاء في رؤيا يوحنا: [رأيت السماء مفتوحة، وإذا فرس أبيض والجالس عليه يدعى أمينا، وصادقا، وبالعدل يحكم، ويحارب، وعينه كلهيب نار، وعلى رأسه تيجان كثيرة، وله إسم مكتوب ليس أحد يعرف إلا هو، وهو متسربل بثوب مغموس بدم، ويدعى كلمة الله]⁵.

¹ محمد السيد أحمد شحاتة: نظرية الكلمة في النصرانية وموقف الإسلام منها (رسالة ماجستير: شعبة العقيدة ومقارنة الأديان، كلية أصول الدين، القاهرة، 1416هـ-1996)، ص 110.

² النص بلفظه: الكتاب المقدس، العهد الجديد، انجيل يوحنا (نسخة واطس): 1/1، و14/1، وانظر في مواضع ورود الكلمة في الأناجيل: المصدر السابق، ص 114-116.

³ محمد السيد أحمد شحاتة: نظرية الكلمة في النصرانية وموقف الإسلام منها، ص 117.

⁴ النص: [الذي يشهد بأن المسيح هو الحق، لأن الشهود في السماء ثلاثة أي الأب والكلمة وروح القدس وهؤلاء الثلاثة هم شيء واحد] (نسخة واطس) رسائل يوحنا الأولى: 5/7.

⁵ النص بلفظه (نسخة واطس) رؤيا يوحنا: 19/11-13.

ومما بنصبون من أدلة العقل على ثبوت لاهوت الكلمة باعتبار أنه السيد المسيح، القياس الأرسطي، الذي يبنى على مقدمتين تقول:

ثبت أن كلام الله قديم.

وعيسى كلمة الله، إذا عيسى قديم.

فعيسى إله، لأنه لا قديم إلا الإله.

وطبقا لهذا المنهج يقول يوحنا الدمشقي:

(إنه طالما أن القرآن يصف المسيح بأنه كلمة الله، وكلمة الله قديمة أزلية، فإنه أي المسيح قديم أزلي، وبالتالي فهو الله).¹

وسبق أن عرضنا محاولة هذا القس في اللبس على المسلمين وتشكيكهم في قدم القرآن، فكان ردة فعل بعض المفكرين المسلمين لإبطال القول بألوهية المسيح هو سقوطهم في المكيدة المدبرة من طرف هذا اللاهوتي، وظهور القول بعدم قدم الكلام الإلهي، والقول بخلق القرآن، ردا على عقيدة النصارى في المسيح بأنه كلمة الله أزلية فهو إذا إله. وقد كان لدعوى النصارى في المسيح أنه الكلمة المتجسدة كبير الأثر على المسلمين وعلى المعتزلة خاصة في مسألة الصفات الإلهية، وخلق القرآن، وكلام الله تعالى.

فظهرت مشكلة الصفات الإلهية في الفكر الإسلامي، على اعتبار أن لهذه الصفات وجود حقيقي زائد على الذات قديم أزلي، وذلك يقتضي تعدد في القدماء بتعدد الصفات، وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار: "القديم تعالى لو استحق هذه الصفات لمعاني قديمة، لوجب أن تكون مثلا لله تعالى وذلك محال"². فكان ذلك سببا لنفي "المعتزلة وجود صفات زائدة على الذات قديمة على أساس أن هذه الصفات تماثل عقيدة النصارى في الثالوث المقدس، فالقول بصفات قديمة يؤدي إلى تعدد القدماء كما عدت النصارى"³

¹ عبد العزيز سيف النصر: نظرية الأقانيم الثلاثة بين اللاهوت المسيحي وعلم الكلام الإسلامي، ص 5، نقلا عن محمد

السيد أحمد شحاتة: نظرية الكلمة في النصرانية وموقف الإسلام منها، ص 131.

² عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 197.

³ محمد السيد: نظرية الكلمة في النصرانية وموقف الإسلام منها، ص 486.

ب- كلام الله في المفهوم الإسلامي:

كلام الله هو صفة من صفاته تعالى كالعلم والقدرة والحياة والإرادة والعلو... وغيرها، وهي قديمة قدم الذات على مذهب السلف الصالح، إلا أن نشأة البحث في مسألة الصفات لدى المعتزلة تمحض عنه ظهور المذاهب واختلاف الآراء في مسألة الصفات، وكثير من مؤرخي الفرق يرد سبب ذلك إلى مؤثرات أجنبية وفي مقدمتها مؤثر ثقافي وآخر ديني. فيقرر الشهرستاني أن المعتزلة أفادت من الفلسفة اليونانية في تطوير مفهوم الصفات، وقد كان ذلك مع واصل بن عطاء حيث كان " يشرع فيها على قول ظاهر، وهو الإتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين، قال، ومن أثبت معنى صفة قديمة فقد أثبت إلهين، وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة " ¹. فواصل أنكر الصفات لأنه وجد أن إثباتها يؤدي إلى إثبات صفات قديمة مع الله تعالى، و" من أثبت صفة قديمة فقد أثبت إلهين " وهذا الكلام من واصل موجه ضد عقيدة النصارى القائلين بالأقانيم الثلاثة وأنها قديمة مع الله تعالى.

وإن كانت مسألة تسمية صفات الله الذاتية بالأقانيم قد أخذت حيزاً من الردود الإسلامية لاعتبار النصارى الأقانيم خواص تنفرد بذاتها، مما يجعل كونها تأخذ معنى الصفات، فقد ثبت على لسان أحدهم و" هو الكسكري ² أنه يبطل وجود ما يقوم بذاته، وما لا يقوم بذاته في جوهر الباري عز وجل -، لهذا كانت كل من صفتيه قائمة بذاتها وتنفرد بخاصية لها ليست لغيرها، وهاتان الصفتان هما، العلم الذي هو الإين، والقدرة التي هي روح القدس، وقد سميت كل منهما أفتوماً، لأن الأفتوم إسم يدل على عين خاصة منفرد بخاصة لازمة ليست لنظيره " ³.

¹ الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص46، ومحمود محمد عبد نفيسة: أثر الفلسفة الإسلامية في علم الكلام الإسلامي حتى القرن السادس الهجري دراسة تحليلية نقدية، إشراف: د، محمد السيد الجليلند، ود، عبد الحميد عبد المنعم مذكور (رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، قسم الفلسفة الإسلامية الدراسات العليا) ص366.

² إسرائيل الكسكري (ت259هـ): أسقف أو مطران نسطوري، اشتهر بعلمه وفضله وقدرته على الجدل في أمور العقائد، مؤلف كتاب: رسالة في تثبيت الوحداية المنسوبة لابن عدي. أنظر ريمة شريف الصياد: حوار حول العقيدة بين المسلمين وأهل الكتاب، ص98، نقلا عن: محمود محمد عبد نفيسة: أثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام الإسلامي، ص368.

³ إسرائيل الكسكري: رسالة في تثبيت وحداية الباري وتثليث خواصه، ص42-45 نقلا عن محمود محمد عبد نفيسة: أثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام الإسلامي، ص368.

و هذا يفسر قول أبي الهذيل في الصفات أنها هي هو¹، إذ يقصد منه رد ادعاء النصارى أن الأقانيم -أو الصفات- قائمة بذاتها، وأنها تتفرد بخاصية لها ليست لغيرها. كما انجر عن قول النصارى في الأقانيم ما قام به بعض المعتزلة من رد للصفات إلى صفة العلم، أو صفتي العلم والقدرة، وقد ذكر ذلك الشهرستاني عن شيوخ المعتزلة فقال: " وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات، إلى كونه عالما قادرا، ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان، هما اعتباران للذات القديمة كما قال الجبائي، أو حالان كما قال أبو هاشم²."

فكان لدعوى النصارى في المسيح أنه الكلمة المتجسدة كبير الأثر على المسلمين وعلى المعتزلة خاصة في مسألة الصفات الإلهية وخلق القرآن، وكلام الله تعالى، تأثرا بشبهة النصارى في القول بتعدد الصفات يؤدي إلى تعدد القدماء كما سبق الحديث عن ذلك.

أما القول بخلق القرآن فكان نتيجة رد دعوى النصارى في المسيح أنه الكلمة الإلهية المتجسدة، وهذه الكلمة قديمة أزلية، ومن ثم إله، فلو أثبتوا قدم القرآن وأزليته أثبتوا بالمقابل قديما ثاني مع الله تعالى، فينتج تعدد القدماء، " وقد بدأت المشكلة في الجدل حول القرآن، الذي هو كلام الله: هل هو قديم أو حادث مخلوق، وكان رأي المعتزلة أن القرآن مخلوق إذ لا قديم غير الذات الإلهية، أما المحدثون أسلاف أهل السنة فقد قالوا إنه كلام الله غير مخلوق، ثم جاء الكلابية والأشاعرة من أهل السنة فقالوا إن الله سبحانه ذات فاعلة مؤثرة، ولذا لا بد أن تتصف بصفات متميزة عن الذات، ولأنها صفات القديم فلا بد أن تكون قديمة، وهذا معنى إلزام المعتزلة لهم أنهم يقولون بتعدد القدماء مثل النصارى الذين يقولون بقدم الأقانيم³." وفي ذلك يقول الصاحب بن عباد (ت385هـ): " وزعمت المشبهة أن القرآن كلام الله فهو قديم مع الله غير مخلوق كما قالت النصارى أن المسيح عليه

¹ الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج1، ص485.

² الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص46، ومحمود محمد: أثر الفلسفة الإسلامية في علم الكلام الإسلامي، ص369.

³ النظرات المتبادلة بين المسيحيين والمسلمين في الماضي والحاضر، بدون مؤلف، أعمال الحلقة الصيفية الثانية (بدون معلومات نشر1997م) ص120.

السلام لما كان كلمة الله كان قديما غير مخلوق"¹. فكان ذلك سببا للقول بخلق القرآن عند المعتزلة ومنه سرى إلى مذاهب أخرى كالخوارج، والمرجئة، والرافضة، ممن اتفقوا على أن القرآن كلام الله سبحانه، وأنه مخلوق لله، لم يكن ثم كان². أن لا خلاف بينهم في ذلك لأنهم " رأوا في القول بقدم القرآن ما يشبه القول بقدم الكلمة، وإذا كان المسيح كلمة الله فإن القول بقدم الكلمة يعني موافقة النصراني في ألوهية المسيح، وهذه النسبة جعلت أحد الباحثين في العصر الحاضر يقارب بين تجسد الكلمة في المسيح، والقول بخلق القرآن عند المسلمين ويرى أن " سر التجسد والفداء لدى المسيح يوافق تقريبا في الإسلام سرا آخر لا يقل عنه تعقيدا، وهو تجسيم كلام الله، هو كلام متحد جوهريا بذات الله، هو إذا أزي ومع ذلك وقع تنزيله إلى عالم العوارض والمحسوسات. ولربما لم يكن من محض الصدفة أن كانت الخصومات عنيفة في القرون الوسطى، في نطاق المسيحية وفي نطاق الإسلام حول طبيعة المسيح من ناحية، وطبيعة القرآن من ناحية أخرى"³. إلا أنه لا يخفي اختلاف النتيجة التي وصل إليها كلا منهما، وإذا كان الدين المسيحي قد خلص إلى إثبات الطبيعتين في المسيح، فإن الإسلام حال دون نجاح نظرية المعتزلة، إذ فرض أهل السنة مفاهيمهم، وهي مفاهيم تؤيدها الأغلبية، وكان من الصعوبة بمكان نقد النص القرآني نقدا يعتمد التاريخية والمناهج المستعملة في ممارسة النصوص البشرية⁴. وهذا يكشف عن بعد النظرتين للاختلاف في طبيعة المفهوم ومحاولة الجمع بينهما سيؤدي إلى نتائج خاطئة يمي الحوار بفشل ذريع، كما يثبت ترابط الأصول المرجعية التي تؤسس للحوار الإسلامي الناجح، وهي التوحيد، والوحي، والنبوة.

فالقول بخلق القرآن جاء ردا على ركن من أركان المسيحية، وهو الاعتقاد بأن المسيح هو كلمة الله الأزلية، فهو قول إذا ذو صلة وثيقة بأصل التوحيد⁵. وفي هذا السياق يعلل الجويني سبب

¹ الصاحب بن عباد: الإبانة، ص15، نقلا عن مختار محمود أحمد عطا الله: منهج المعتزلة في مجادلة علماء الملل المخالفة حتى نهاية القرن الخامس الهجري، إشراف: السيد رزق الحجر، (رسالة ماجستير، قسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، القاهرة، 1406هـ-1991م) ص104.

² عبد الجبار: رسائل العدل والتوحيد، ج1، ص 50-51

³ جماعة من المؤلفين: وثائق عصرية في سبيل الحوار بين المسيحيين والمسلمين، ط1 (بيروت: منشورات المكتبة البولسية 1992م) ص64.

⁴ جماعة من المؤلفين: وثائق عصرية في سبيل الحوار بين المسيحيين والمسلمين، ص64.

⁵ عبد الجبار: رسائل العدل والتوحيد، تح: محمد عمارة، ط2 (القاهرة: دار الشروق 1408هـ-1988م) ج1، ص 75.

انزلاق المسلمين في شبهات تنقض أصل التوحيد لمضارعتها القائلين بالتجسيم، ومما جاء في " أصلهم أن الكلام القديم يحل الأجسام ولا يفارق الذات، وهذا تلاعب بالدين، وانسلاخ عن ريقه المسلمين، ومضاهاة لنص مذهب النصارى في مصيرهم إلى قيام الكلمة بالمسيح، وتدرعها بالناسوت، ولو لا اغترار كثير من العوام بالإعتزاء إلى هؤلاء، لاقتضى الحال الإضراب عن التعرض لهذه العورات البادية، والفضائح المتبادية " ¹.

خاصة أن القول بنفي الصفات عند المعتزلة والتوسع في مباحثه كان سببا لإثارة قضايا كلامية كثيرة فتحت باب النزاع والإختلاف في مسائل العقيدة بين المسلمين، وكان مردها إلى جدل المعتزلة مع المخالفين من أهل الملل.

و خلاصة ما يمكن تسجيله هو أن تطور مباحث الصفات عند المعتزلة يرجع إلى الجدل مع النصارى، وبالرغم من أن مذهب المعتزلة في الصفات مثل ردة فعل ضد عقيدة التثليث المسيحية دفاعا عن التوحيد الخالص، إلا أن ذلك لم يعصمهم من الإنزلاق في أخطاء جسيمة منها المبالغة في نفي الصفات لأنهم لم يلتزموا بالنصوص الشرعية وأمعنوا في الطرق العقلية لصرف المسلمين عن القول بقدوم الصفات، بالرغم من صدق نواياهم في الدفاع عن التوحيد والحفاظ على الإسلام. وهذا يقعد لضرورة الإلتزام بطرق القرآن والسنة في الحوار والإستدلال على مسائل الدين، خاصة أن الشرع تكفل ببيانها، أما المنهج العقلي فلا يعدم من الفائدة في الحوار الديني، لمخاطبة غير المسلمين ممن اعتادوا هذا الطريق مع اعتماد الطرق الصحيحة في جنس الأدلة التي يحتج بها، بحيث لا تتعارض مع الشرع لتجنب الإنزلاق في شبهات جسيمة لتعارضها مع الأصول المرجعية والثوابت الدينية، لخطورة هذه الأخطاء التي تؤدي إلى اختلاف الأمة، وفتح شروخ قد لا تلتئم، وحين يضعف الدين، تضعف القيم والأخلاق، وتتلاشى مقدرات المجتمع، فتتهاوى أسباب التمدن والتحضّر.

مما يجزم أن الحوار الديني ينطلق من هذا الأصل ليحدد معالم المادة لرسم حدود المواقف التي ستكون قابلة للأخذ والرد، وتجريد الحوار من موضوع العقيدة يكون سببا لتجريده من أهدافه الأساسية، وهي الوصول إلى الموضوعية في معالجة مسائل التوحيد، الذي يفترض أن يؤخذ من

¹ عبد الملك الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الإعتقاد، ت: أسعد تميم، ط1 (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية 1405هـ-1985م) ص126.

الشرع، ولا مجال فيه لإعمال العقل لقصوره في المسائل الغيبية كالعلم بذات الله وصفاته. وقد رأينا انزلاق المتكلمين نحو شبه تنقض أص التوحيد حين حكموا العقل، وتأثروا بأقوال النصارى، فكان ذلك سببا لإثارة الخلاف بين المسلمين، وظهور المذاهب التي تشيقت لآرائها. وكان لهذا الإختلاف أثر في مجال الحوار الديني أدى إلى إختلاف مواقف أصحاب الردود في معالجة (قول النصارى عيسى كلمة الله). ويمكن أن نلاحظ ذلك من خلال الباقلايين الأشعري المذهب، والقاضي عبد الجبار المعتزلي، وابن تيمية الذي مثل مذهب السلف من خلال عرض مواقفهم فيما يلي:

1-الباقلايين:

يرى أن التزيه الإلهي يقتضي " إثبات صفات لله تعالى قديمة قائمة به زائدة على ذاته باعتبار أنها كمال بالنسبة لله تعالى، " فكلامه قديم صفة من صفات ذاته، كعلمه وقدرته وإرادته، ولا يجوز أن يقال كلام الله عبارة ولا حكاية، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق، ولا يجوز أن يقول أحد بلفظي القرآن مخلوق أو غير مخلوق، ولا أي أتكلم بكلام الله " ¹، وتحاشيا لما ذهب إليه المعتزلة من استحالة زيادة الصفات على الذات، إذ (صفاته تعالى ليست عين الذات، وليست غير الذات) بمعنى أنها ليست غيرها غيرية منفكة، وبذا لا يلزم تعدد القدماء، كما زعم المعتزلة، وليست عينها، لأن الذات شيء، والصفة شيء آخر، فلا يلزم مخالفة قانون الذاتية، ولا خوف مما اعتقده النصارى، لأن هناك فرق بين الصفة كمعنى، والصفة كذات، تتحد، وتتجسد، وتنتقل. ²، وقد نقض الباقلايين أدلة المعتزلة في دعوى خلق القرآن وأوضح أن الآيات والآثار التي تمسكوا بها لا تدل على حدوث الكلام النفسي القائم بالله ³ وكان من بين الأدلة التي سردها وعلى أكثرها وتفصيلها، في إبطال القول بخلق القرآن قوله: " لو كان مخلوقا لم يخل أن يكون خلقه في نفسه أو في غيره، أو في غير شيء، ولا يجوز أن يكون مخلوقا في نفسه لأن ذاته لا تقوم بها المخلوقات والحوادث يتعالى عن ذلك علوا كبيرا.

و لا يجوز أن يكون خلقه في غيره، لأنه لو كان خلقه في غيره لكان ذلك الغير إله، أمرا، ناهيا قائلا: (يا موسى إنه أنا الله العزيز الحكيم) [27-9] وهذا محال باطل، ولا يجوز أن يكون خلقه في

¹ الباقلايين: الإنصاف، ص71.

² محمد السيد أحمد شحاتة: نظرية الكلمة في النصرانية وموقف الإسلام منها، ص 364.

³ المصدر السابق، الإنصاف، ص72-80.

غير شيء، لأنه يؤدي إلى وجود كلام من غير متكلم وهذا محال... بل هو صفة من صفات ذاته، قديم بقدمه، موجود بوجوده، موصوف به... ولا يحل في مخلوق، ولا يتصف بالحلول رأساً، فاعلم ذلك وتحققه¹ لأنه يبطل القول بخلق القرآن.

وأما عن شبهة حلول القرآن في ذات القارىء ممن قالوا بقدمه، فقد سرد الآثار الدالة على الحروف والأصوات من صفات قراءة القارىء لا من صفات كلام الباري سبحانه، ثم عزز ذلك بالدليل العقلي فقال: "أما ما ذكرتم من الحصر، والتحديد والتبعيض، والحروف والأصوات، فجميع ذلك راجع إلى تلاوة المخلوقين دون كلام الله تعالى الذي هو صفة من صفات ذاته، لأن جميع ما ذكرتم يحتاج إلى مخرج من لسان، وشفيتين وحلق، والله تعالى يتتره عن جميع ذلك. بل نقول إن كلامه صفة له قديمة لا يحتاج فيه إلى أداة من صوت، أو حرف، أو مخرج. يتعالى عن ذلك علواً كبيراً"². كما بين وجه سماعنا لكلامه جل جلاله وبرهن على أن الكلام الحقيقي هو الكلام النفسي متوسعا في ذلك³. والحال هكذا فالباقلائي يثبت قدم كلام الله على مذهب الأشاعرة بشكل مفصل قد ينذر وجوده في كتاب آخر.

و على حد قول النصارى في المسيح أنه أقنوم الكلمة، وهو إله، وهذا يوجب أن له ذاتا اختصت بفعل الإتحاد لم يشركه فيه أقنوم آخر، كما اختصت بأفعال أخرى، كوقوع القتل والصلب وغيرها، وهذا يوجب تعدد الآلهة، وقد رأينا ذلك في عرضنا للمواقف الكلامية.

أما القاضي عبد الجبار فقد عاب على المذهب الأشعري في الصفات، وأنها قديمة قائمة بالذات زائدة عليها وبالتالي حكمهم بقدم الكلام الإلهي، فيقارب بين قولهم وقول الكلائية قائلاً:

"وعن الكلائية أن تعالى يستحق الصفات لمعان أزلية، وأرادوا بالأزلي القديم إلا أنه لما رأى المسلمين متفقين على أنه لا قدم مع الله تعالى لم يجرؤ على إطلاق القول بذلك، ثم نبغ الأشعري وأطلق القول بأنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعاني قديمة"⁴.

¹ المصدر السابق، الإنصاف، ص72.

² المصدر نفسه، ص79.

³ المصدر نفسه، ص81، و106 وما بعدها.

⁴ عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص183.

ولما كان موقفهم في معالجة مسألة الكلام الإلهي لا يخرج عن مذهبهم في الصفات باعتباره صفة من صفاته، فقد جر عليهم أحكاماً تنقض عليهم التوحيد، كالقول بتعدد القدماء وحلول الحوادث بذات الله، واحتياج الذات الإلهية للصفات، كما عدها القاضي عبد الجبار.¹ وعليه يلزمهم القول بثلاثية النصارى، فيقرر ذلك في: "الكلام على النصارى... وذلك أنهم قالوا: إن هذه القدماء الثلاثة قادرة قديمة، فهو قول بثلاثة آلهة، وما دللنا به على أنه لا ثاني من دليل التمانع وغيره، يبطل قولهم، وإن قالوا: بل القادر واحد من هذه الجملة وهذان القديمان أحدهما حياة له، والآخر كلام له على نحو ما تقوله الكلائية في الصفات، فما تكلم به الكلائية تكلم به النصارى ونلزمهم الزيادة في عدد المعاني"². وما يلزمهم يلزم الأشاعرة لاشتراكهم في القول باستحقاق الله تعالى الصفات لمعان قديمة.

2- عبد الجبار:

أما موقف القاضي عبد الجبار فكان إعتزالي بمقتضى تزيهه تعالى إذ يوجب القول بنفي الصفات لكونها زائدة على الذات مغايرة لها، تحاشياً للقول بتعدد القدماء، لأن القول بصفات غير الذات منافي لمبدأ الوحدانية. فلزم ذلك قولهم أن الصفات ليست شيئاً غير الذات أي (صفاته عين ذاته) دفعا للقول بإمكانية انتقال بعض الصفات الإلهية بمعنى أن صفاته يمكن أن تنفصل عنه تعالى، وتتحد وتتجسد في غيره، كاعتقاد النصارى في (الكلمة المتجسدة)، انطلاقاً من اعتقادهم بحلول صفة الكلام في المسيح عليه السلام، وكذا صفة الحياة في الروح القدس!!!³. وعلى هذا الأساس بقرر " أنه تعالى لو كان يستحق هذه الصفات لمعاني قديمة، وقد ثبت أن القديم إنما يخالف مخالفه بكونه قديماً، وثبت أن الصفة التي تقع بها المخالفة عند الإفتراق بما تقع المماثلة عند الإتفاق، وذلك يوجب أن تكون هذه المعاني مثلاً لله تعالى، حتى إذا كان القديم تعالى عالماً لذاته، قادراً لذاته، ووجب في هذه المعاني مثله... لأن الإشتراك في صفة من صفات الذات يوجب الإشتراك في سائر صفات

¹ محمد السيد أحمد شحاتة: نظرية الكلمة في النصرانية وموقف الإسلام منها، ص 506-508.

² عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص 224.

³ محمد السيد أحمد شحاتة: نظرية الكلمة في النصرانية وموقف الإسلام منها، ص 364.

الذات " 1.

كان هذا الموقف سببا عند المعتزلة للقول بخلق القرآن تحاشيا لإثبات قدم الكلمة عند النصارى، والتي أثبتوا بها ألوهية المسيح. وبالمقابل رفض القول بقدم كلام الله (القرآن) والقول بحدوثه، فجاء عن القاضي عبد الجبار في تدعيم موقفه قائلًا: " أما الكلام على الصنف الذين قالوا: إن القرآن قديم مع الله تعالى فهو أن نقول لهم: إنكم قد بلغت في الجهالة لأقصى الغاية، فإن القرآن وهو أحد كلام الله تعالى يتقدم بعضه على بعض، وما هذا سبيله لا يجوز أن يكون قديما، إذا القديم هو ما لا يتقدم غيره " 2. مشيرا بذلك إلى حدوث القرآن مما ينقض عليه صفة القدم.

والقاضي عبد الجبار بهذا الاتجاه الإعتزالي لم يخرج عن مفهومه لكلام الله، الذي هو القرآن المخلوق في رده على قول النصارى إن الإبن هو كلمة للتأسيس لدعوى الألوهية في المسيح، ويصبح الأمر محالا لأن " المتكلم إنما يصير متكلمًا بأن يفعل الكلام، وأن الكلام لا يكون فعلا إلا للمتكلم، وذلك يحيل كونه (الله) متكلمًا لم يزل ووالدا وأبا، ويوجب أن الكلام حادث. وما تبين به من أن الكلام لا يكون كلاما إلا بأن يحدث على ضرب من الترتيب، ويكون من هذا الجنس المعقول الذي لا ينفك مما يقتضي حدوثه، يوجب فساد هذا القول ومتى أثبتوا كلاما على خلاف هذا الوجه لزمهم كل جهالة " 3.

وإن كان القاضي عبد الجبار عاب على الأشعري مذهبه في الصفات فإنه لم يسلم من الاعتراضات لتأسيس مذهبه على نفي الصفات حين أطلقوا القول بأن " صفاته عين ذاته " وفي ذلك هدم لقانون العقل الذي حكموه في منهجهم، قولهم صفاته عين ذاته مجرد تحكم لأن الذات مغايرة للصفة، فكيف بقولهم أن أحدهما عين الآخر؟ 4، كما أن هذا نقض لمبدأ المعتزلة العقلي الذي يقر " أن الشئيين لو صار شيئا واحدا للزم خروج الذات عن صفاتها الذاتية، أو حصول الذات الواحدة على صفتين مختلفتين للنفس وذلك مستحيل " 5.

¹ عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 195-196.

² عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 531.

³ عبد الجبار: المغني، ج 5، ص 98.

⁴ المرجع نفسه، ص 510.

⁵ عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 297.

3- ابن تيمية:

سلك بن تيمية في معالجة هذه المسألة مذهبه السلفي في إثبات الصفات بما أثبتته الله لنفسه، من خلال ما جاءت به نصوص الكتاب والسنة، " فالصفات قائمة بالذات الإلهية ليست زائدة على هذا المسمى، فإن أرادوا بالغير أنها ليست هي هو، فليست الصفة هي الموصوف فهي غيره بهذا الاعتبار، وهذا لا يصح لأن اسم الرب تعالى إذا أطلق يتناول الذات المقدسة بما يستحق من صفات الكمال"¹. وعلى هذا الأساس يرد دعوى النصارى أن الكلمة متولدة من الأب، لأن الكلمة صفة المتكلم وقائمة به، ليست هي رب ولا إله²، نقضا لدعوى ألوهية المسيح وأزلية الكلمة.

وحتى يأتي على إبطال هذه الدعوى لترتب نتائج فاسدة يسبر رأيهم على افتراض صحة مقدمتهم في كون المسيح نفس الكلام " فالكلام ليس بخالق، فإن القرآن كلام الله وليس بخالق، والتوراة كلام الله وليست بخالقة، وكلمات الله كثيرة وليس منها شئ خالق، فلو كان المسيح نفس الكلام لم يجوز أن يكون خالقا، فكيف وليس هو الكلام وإنما خلق بالكلمة وخص باسم الكلمة، فإنه لم يخلق على الوجه المعتاد الذي خلق عليه غيره..."³

كما يكشف ابن تيمية شبه النصارى في استدلالهم بالقرآن لرد دعوى أن المسيح كلمة الله الخالقة المتجسدة، لفساد منهجهم في التفسير، إذ تمسكوا بالمتشابه وتركوا المحكم⁴. وقد جاء من مواقفه:

-احتجاجهم بما جاء في القرآن من تسمية المسيح كلمة وروح... تأويل فاسد، فقله تعالى (إذ قالت الملائكة يا مريم إن الله يبشرك بكلمة منه...) إلى قوله (إذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون). فقله " بكلمة منه" نكرة في الإثبات، يقتضي أنه كلمة من كلمات الله، وليس هو كلامه كله كما يقول النصارى.

¹ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج2، ص 154

² المصدر نفسه، ج2، ص250.

³ ابن تيمية: دقائق التفسير، ج3، ص85، وقد تناور ابن تيمية الفارق بين كلام الله تعالى، وبين كلمة الله التي هي

المسيح ابن مريم في رسالته " كلمة الله عيسى بن مريم وخلق القرآن". مخطوطة مدار الكتب المصرية، مقدمة كتاب عبد

الراضي بن محمد: منهج أهل السنة والجماعة في الرد على النصارى، د.ط (القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، دت) ص10.

⁴ ابن تيمية: دقائق التفسير، ج2، ص90.

- إنه كلمته وروحه تناقض منهم، لأنه عندهم أقنوم الكلمة فقط، لا أقنوم الحياة إذ خصت بروح القدس¹.

ومما فند به ابن تيمية دعوى المعتزلة في خلق القرآن احتجاجه بقول أحمد في كتابه في الرد على الجهمية إذ قال: "ثم إن الجهم ادعى أمرا آخر فقال: إنا وحدنا في كتاب الله آية تدل على أن القرآن مخلوق، قلنا: أي آية؟ قال: قول الله تعالى: (إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم) [النساء: الآية 171]. وعيسى مخلوق. فقلنا: إن الله منعكم الفهم في القرآن، عيسى عليه السلام تجري عليه ألفاظ لا تجري على القرآن، لأن عيسى يجري عليه نسمة ومولود وطفل وصبي وغلام يأكل ويشرب وهو يخاطب بالأمر والنهي، يجري عليه الوعد والوعيد... لا يحل لنا أن نقول في القرآن ما نقول في عيسى"².

وقد جاء في القرآن قوله تعالى:

(إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه) ، فالكلمة التي ألقاها إلى مريم حين قال له كن فكان عيسى ب "كن" وليس عيسى هو الكن، ولكن بالكن كان، فالكن من الله قوله، وليس الكن مخلوقا"³.

ثم أردف أحمد قائلا: وكذبت النصارى والجهمية على الله في أمر عيسى، وذلك أن الجهمية قالوا، عيسى روح الله وكلمته، لأن الكلمة مخلوقة.

قالت النصارى: روح الله من ذات الله، وكلمة الله من ذات الله، كما يقال: هذه الخرقه من هذا الثوب، وقلنا نحن: إن عيسى بالكلمة كان، وليس عيسى هو الكلمة"⁴.

وفي تتبع ابن تيمية للخلافات التي ظهرت بين المسلمين في شأن القرآن وما يتعلق به من لفظ، وصوت، وحرف، وورق، ومدام وضرورة التفصيل فيها وإتباعها بالحكم على القرآن أهو مخلوق، أو غير مخلوق؟، لم يرى فيها إلا بدع ظهرت بين المسلمين. وقد كانت ضرورة الحصر ما ذهب إليه

¹ المصدر السابق، دقائق التفسير، ج2، ص76، 80.

² ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج1، ص154.

³ المصدر السابق، ج1، ص173.

⁴ المصدر نفسه.

أئمة السنة من أن بينوا: "أن الورق، والمداد وأصوات العباد، وأفعالهم مخلوقة، وإن كان كلام الله الذي يحفظ العباد ويقرءونه ويكتبونه غير مخلوق" ¹.

ومرد هذه البدعة لما أحدث الجهمية وموافقوهم من المعتزلة وغيرهم بأنه مخلوق بائن من الله فقال السلف والأئمة: إنه كلام الله غير مخلوق فشاخ ذلك عند العامة والخاصة. ²

ويقر ابن تيمية استنكار الناس لهذه البدعة، وقد قالوا بمخالفة الشرع والعقل في القول بقدم القرآن، مقابل نفي خلق القرآن وابتداع بدعة لم يسبق إليها أحد من الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين، وفرارهم من محذور إلى محذور، كالمستجير من الرمضاء بالنار. ³

ويحتج ابن تيمية في ذلك بموقف أئمة السلف كابن المبارك، وإسحاق بن رهوية، والبخاري، وأحمد باستنكارهم "على من أطلق القول بأن اللفظ بالقرآن مخلوق أو غير مخلوق، ويقولون: من قال: إنه مخلوق فهو جهمي، ومن قال: إنه غير مخلوق فهو مبتدع، ومن قال: إنه مخلوق هنا، فقد يقولون: ليس هو كلام الله، وهذا خلاف المتواتر عن الرسول، وخلاف ما يعلم بمثل ذلك بصريح المعقول" ⁴.

وهذا هو مذهب السلف في رد المسائل إلى مصادرها الكتاب والسنة، ويبقى موقف الصحابة وأئمة المسلمين من العلماء حجة في الفصل فيما اختلف فيه من مسائل العقيدة، ودرء البدع التي تكون رأس الفتن كما قال ﷺ: (كل مستحدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار) ⁵.

2- حلول القرآن في القراء كحلول الكلمة في عيسى:

وإذا كانت شبهة القول بخلق القرآن لرد دعوى النصارى بقدم الكلمة في عيسى عليه السلام من الجوانب السلبية التي ظهرت عند بعض المتكلمين، ورأينا نماذج من ذلك في بعض الردود

¹ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج3، ص 103.

² المصدر نفسه، ج3، ص 98.

³ المصدر نفسه.

⁴ المصدر نفسه، ج3، ص 102-103.

⁵ ابن ماجه: السنن، ط1، تح: شعيب الأرنؤوطي وآخرون (دب: دار الرسالة العالمية 1430هـ-2009م) باب فضل العمرة،

حديث صحيح أخرجه مسلم والترمذي، ج1، ص28.

—أحمد بن حنبل: المسند، تح: شعيب الأرنؤوطي وآخرون، ط1 (دب: مؤسسة الرسالة 1421هـ-2001م) باب: مسند جابر بن

عبد الله، ج22، ص237.

الإسلامية، فإن فكرة حلول هذه الكلمة كانت من الأفكار المسيحية التي دخلت إلى المجتمع الإسلامي وأثرت على بعض المنتسبين إليه، وقد برزت بشكل واضح في فكرتين أولها القول بحلول القرآن في القراء بحلول الكلمة في المسيح، وثانيها ظهور دعوى الحلول في المشايخ، فكان هذا من مظاهر التأثير بالفكر النصراني، وكانت المقارنة تفرض تحليل هذه الشبه الغريبة عن عقيدة التوحيد. وقد مثلت الردود في هذه المسألة جانبا إيجابيا سجله العلماء من خلال النصوص الردية لمحاربة هذه المظاهر وبيان بطلانها، أما الشبهة الأولى فقد رأينا موقف أصحاب الردود منها، وكيف عالجوها كلاميا، وأما الشبهة الثانية سجلنا موقف بن تيمية منها من خلال ما يلي:

إن منهج المقارنة لا يعنى بالضرورة حصر أوجه الإتفاق والإختلاف بين الدينين المسيحي والإسلامي أثناء عملية الحوار، بالقدر الذي يهتم أكثر بأوجه التأثير بالدين النصراني، ليعالج الشبه التي تدخل إلى المجتمع الإسلامي، وفي هذا السياق يقرر ابن تيمية أنه "بمعرفة حقيقة دين النصارى وبطلانه يعرف بطلان ما يشبه أقوال أهل الإلحاد والبدع"¹.

ويخص بالذكر من هؤلاء ممن وقعت لهم شبه في القول بالحلول والإلتحاد واعتبر قوله "شعبة من قول النصارى" منهم الخوارج، ومن ادعى الإلهية في الحاكم كالإسلامية، ومن اعتقد في الحلول والإلتحاد في بعض أهل البيت كعلی، مثل النصيرية، والدرزية، أو من زعم الحلول والإلتحاد في المشايخ كالحلاجية، والعدوية ممن ادعى هذه الدعوى في الصحابة، أو القرابة أو المشايخ فهو أكفر من النصارى².

يرد ابن تيمية احتجاج النصارى في القول باتحاد كلمة اللاهوت في الناسوت بقول المسلمين أن القرآن حل في القراء واتحد بهم، وأن القديم حل في المخلوق أو اتحد به، ويفرق من خلال المقارنة بين قول النصارى في المسيح، وما يقوله المسلمون من حلول كلام الله في القراء، لينخلص إلى فساد وجه المشابهة قائلا:

" لو كان قول هؤلاء صوابا لم يكن لهم فيه حجة، فإنه على هذا التقدير لا فرق بين المسيح وبين سائر من يقرأ التوراة، والإنجيل، والزبور، والقرآن، وأنتم تدعون أن المسيح هو الله أو ابن الله

¹ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج2، ص 19.

² المصدر نفسه، ج2، ص 18، وص 359.

مخصوصا بذلك دون غيره، وأيضا فهؤلاء وجميع الأمم متفقون على أن قراء القرآن، وسائر الكتب الإلهية ليس واحد منهم هو الله، ولا هو ابن الله، ولا أنه خالق للعالم...¹ فيحصى عليهم جملة من النتائج تلزمهم ترك دعوى الإلهية في عيسى عليه السلام، وتسقط دعوى حلول القرآن في القراء منها: - أن هؤلاء من يحتج النصارى بقولهم لم يقل إن اللاهوت اتحد بالناسوت. - ولا أن القديم اتحد بالمحدث.

- أنهم لم يدعوا أن كلام الله صار هو والمخلوق شيئا واحدا².

وعلى هذا التقدير فالإتحاد باطل على قول هؤلاء، كما لا يوجد وجه شبه في المسألة، " فأين هذا من قولهم: إن رب العالمين اتحد بابن امرأة فصار إلهًا تاما وإنسانا تاما"³. وهذا يكشف عن بعد الهوة بين حلول الكلمة في عيسى عند النصارى وكلام الله عند المسلمين وحلول هداة في القراء. وما احتج به النصارى من نصوص دالة على الحلول إن هذا إلا من فساد تأويلهم " وفد جاء في كلام الأنبياء لفظ " الحلول" بالمعنى الصحيح، فتأوله من في قلبه زيغ، كالنصارى وأشباههم عن المعنى الباطل، وقابلهم آخرون، أنكروا هذا الإسم بجميع معانيه، وكلا الأمرين باطل"⁴. والشاهد على ذلك عند ابن تيمية ما جاء في بعض الكتب المتقدمة أن الله يحل في قلوب الصديقين، فمعناه حلول معرفته والإيمان به ومثاله العلمي، ونظيره في القرآن ما جاء من معنى نوره أو هداة أو كلامه، وسمى ذلك روحا يحل في قلوب المؤمنين فقال تعالى:

(كذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم) [الشورى: 52] وقال تعالى: (أولئك كتب في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه) [المجادلة: 22]. " وما جاء في الكتب المتقدمة من أن روح الله أو روح القدس يحل في الأنبياء والمؤمنين، فهو حق بهذا الاعتبار.

¹ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج1، ص252.

² المصدر نفسه.

³ المصدر نفسه، ج3، ص119

⁴ المصدر نفسه: ج3، ص118.

وإذا قيل: كلام الله يحل في قلوب القارئ، فهو حق بهذا الاعتبار¹.

وعلى هذا الأساس يرى بن تيمية للحلول معنى صحيحا ومعنى باطلا، ويحتج في ذلك بما ثبت من قول أحمد عن السلف أنهم كرهوا أن يتكلم في حلول كلام الله في العباد بنفي أو إثبات، فإن لفظ "الحلول" لفظ مجمل يراد به معنى باطل، ومراد به معنى حق².

كما أنه لا ينكر وجود من قال بحلول صفة من صفات الله، كما وجد من قال بحلول الرب وإتحاده في العبد من طوائف الغلاة المنتسبين إلى التشيع، والتصوف، وهم لم يمتنعوا عن ضلال النصارى مع أنه لا حجة للنصارى على هؤلاء، لعدم اختصاص المسيح به، إذ دعواهم في الإتحاد مشترك بينه وبين غيره من الأنبياء، والصالحين³.

و هذا يدل دلالة واضحة على أن الحوار مع النصارى كان له دور كبير في تطوير وإثراء علم الكلام في مسائل العقيدة الإسلامية، وإن كان هذا العمل له سلبيات كثيرة في فتح باب الاختلاف بين المسلمين في مسائل أصول الدين، وظهور فرق ومذاهب وآراء.

ومن أجل محاذير الوقوع في هذه البدع، والإنزلاق نحو مسائل تنقض أصل التوحيد لا بد أن تقيّد مواضيع الرد ومواقف أصحاب الردود بالكتاب والسنة، وأقوال الصحابة، وأئمة السلف للإبتعاد عن الشبه التي تثار في أغلب الأحوال من طرف أصحاب المذهب كما رأينا، متأثرين بالعقائد المسيحية والأفكار الدينية، والثقافات الفلسفية المخالفة لدين الإسلام، لأن أصول الدين كلها بينها الرسول (ص) من خلال نصوص الوحي قرآنا وسنة، وتركنا على المحجة البيضاء كما قال (ص)⁴. وعليه لا ينبغي الاختلاف في ذلك، كما أنه يحذر الكلام في البدع والشبه التي تثار ضد دين الإسلام، وعدم الولوج في قضايا يعجز العقل في الخوض فيها لقصوره عن إدراك ماهية الذات الإلهية والصفات، لأنها من الأمور الغيبية التي أخبر عن بعضها الشرع، والإكتفاء بالأخبار السمعية والتوقف عندها كما كان منهج الصحابة رضوان الله عليهم.

¹ المصدر السابق، الجواب الصحيح، ج3، ص117.

² المصدر نفسه.

³ ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج1، ص252.

⁴ -صهيب عبد الجبار: الجامع الصحيح للسنن والمسنيد، (غير مطبوع) باب: حد الماء القليل، ج22، ص490.

-ابن تيمية: مجموع الفتاوى، باب: المعاني الثلاثة للفظ التأويل، ج4، ص71.

خاتمة

جامعة الأمير
عبد القادر
للعلوم الإسلامية

إن أخص ما يميز الفكر الإسلامي في باب الحوار الديني مع النصارى، هو انطلاقه من النص الديني ليقدّم مقرراته الدينية، كمقررات علمية تتطابق مع العقل. وهو بذلك يكشف عن المنهج الملائم للدراسات الدينية، سعياً للوصول إلى الحقائق اليقينية، في ازدواجية الجمع بين الوحي والعقل خلافاً للمنهج الغربي. وإضافة إلى ذلك يمكن استخلاص جملة من النتائج من خلال النقاط التالية:

- المعارف الأساسية الخصبية التي يقدمها القرآن، وتصنيفها موضوعياً يهيء منطلقاً ممتازاً لعلم مقارنة الأديان، وأهم قضاياها، التوحيد، والوحي، والنبوة، وتحتها تدرج باقي المسائل، لأن بين الأديان مواضع اختلاف عميقة على مستوى العقائد، لا يمكن تجاوزها لأنها تشكل أساس كل دين، لما يحمله من ضرورة التوسع وتحقيق الخلاص في تصوره للكون والإنسان.

- القرآن والسنة من أهم مصادر التنظير للحوار الديني الإسلامي، التي استقى منها الفكر الإسلامي معارفه، ثم طور في مبادئ هذا العلم، مما يسمح بالقول أن هذا العلم علم إسلامي أصيل جمع الجوانب الفكرية العامة لقواعد الحوار، والنماذج التطبيقية الواقعية لعهد النبوة، ولا شك أننا نستخلص الخصائص المشتركة لآفاق الحوار في العصر الحاضر.

- كان القرآن دافعاً لنشأة الحوار للدفاع عن العقيدة السليمة، مستشهداً بالبصيرة التي تبحث عن المعرفة اليقينية الواقعية، مدعومة بالبرهان. والمعرفة اليقينية خاضعة للتطور العلمي، مما يتطلب من الحوار الإسلامي أن يجدد في آلياته العلمية ويطورها، ويتسلح بمناهج قادرة على استيعاب سلاح الخصم والتفوق عليه.

- محاذير الحوار لأجل التستر على التنصير، أو لأجل احتواء المسلمين، لا يعني مقاطعة حركة الحوار، بل لا بد من إيجاد حلول للتحديات والمخاطر التي تعترض سبيل الدعوة لدين الله، وذلك بتكوين متخصصون وعلماء أكفاء، بما يكفل لدين الإسلام الإستمرار، والتمدد داخل المجتمعات الإنسانية.

- خاصية علم الأديان المقارن عند المسلمين، تكمن في اتخاذ النص الديني منطلقاً، وقد حد له الضوابط الفكرية التي توجه نشاط الحوار، وإليه يسند استحقاق الحكم على تصورات الإنسان في مجال

الدين والعقيدة لأنه حكم إلهي، كما يفسح المجال أمام الفكر الإسلامي لكي يقدم مقرراته الدينية كمقررات علمية تتطابق مع مقتضيات العقل، وهو الحد الفاصل في مشكلة المنهج في الدراسات المقارنة للأديان، لذلك فهو مطالب اليوم أمام الإشكاليات التي تعرض الإجهاد في إيجاد أطر عقلية وعلمية ملتزمة بقيم الوحي، وعلى ذلك فهو يحتفظ بقيم الوحي والعقل معا بخلاف المنهج الغربي.

- بناء الحوار على الأصول المرجعية التي تمثل عناصر القوة في الإنفتاح على العالم باختلاف الإلتماءات الدينية، والمذهبية، والفكرية، مما يكسب الإسلام حصانة ذاتية من الذوبان داخل الأديان والثقافات المختلفة، والفضل يرجع للوحي كمصدر معرفي لتفوق الفكر الإسلامي في دراساته للأديان المقارنة، وسبقه إلى كثير من النتائج النقدية.

- انطلاق المسلم من معطيات دينية لمعالجة قضايا الحوار لا يتعارض مع دراسة الأديان الأخرى دراسة موضوعية، في ظل معطياته النصية والتاريخية والواقعية خاصة الوحي، وهذا لا يمنع من أن يحتكم إلى معيار العقل في إصدار الأحكام في مجال الدراسات الدينية.

- إن حركة الحوار الإسلامي لا تستطيع أن تتحرك وتعمل إلا من خلال الأصول المرجعية التي تعتبر معايير ذاتية تحتكم إليها في تفحص مفاهيم المخالف للحكم عليه بكل موضوعية، لكونها معايير وحيانية مستمدة من حكم الله، وقد حول لها ذلك ازدواجية التوجه في معالجة واقع ديني خارجي مع الأديان المخالفة، وآخر داخلي مع المذاهب والأفكار المنحرفة.

- أن الردود الإسلامية عكست جهد أصحابها في دفع حركة الحوار وإثرائها من خلال الممارسة الفعلية، والقيام بأعباء الدعوة التي تمخض عنها سرعة انتشار الإسلام، فيما نلاحظ اليوم تراجع هذه الحركة، وظهور التبشير الذي وجد مرتعا للإنسياب بين الشباب الجاهل بدينه، وفي غياب العلماء المكلفون بأعباء الدعوة والذود عن حمى الإسلام.

- إن أهم ما ينبغي تسجيله في سياق تأصيل مناهج الحوار وطرق البحث في الثقافة الإسلامية، هو أن العلماء الذين صنفوا في فنونها انطلقوا من مبدأ طلب الحق في مناظراتهم، والدفاع عنه، واضعين لهذا الغرض شروطا وأهدافا، جعلت من انتهاج الحوار العلمي والعقدي صناعة منهجية محكمة القواعد

والأصول، ومع ذلك قد تقع في الخطأ، لذلك لا بد من الإنضباط بالأصول المرجعية التي تستمد من الكتاب والسنة.

- تعتمد الردود على التراكم المعرفي، والخلفيات الدينية التي تتزايد نسبتها مع الوقت تماشياً مع المعارف المكتسبة، ومناهج التحليل المعتمدة، مما يؤكد أن الخبرة المعرفية، والتمرس المنهجي كانا خاضعين للتطور والتخمين عبر تتابع زمني، ويكون في هذه العملية الإنمائية للفكر من خلال تكاثف جملة من المعارف دور كبير لشخصية صاحب الرد. ونحن نعلم أن أصحاب الردود من كبار العلماء الذين تميزوا باجتهدهم في فنون كثيرة، زيادة على التنوع الذي نلمسه في بعض جزئيات نصوصهم لاختلاف المذهب.

- إن عدم التجانس بين النصوص الإلهية والنصوص البشرية، يحول دون محاولة إسقاط الهرمونوطيقا الغربية على النصوص الإسلامية، والتي كانت نتائجها مستخلصة من نماذج النصوص المسيحية، بالرغم من تبني شمولية الهرمونوطيقا للنصوص المقررة للدين بعقائده وشرائعه، لأن اختلاف الموضوع يفرض تحقق فوارق في منهجية المعالجة، وبالتالي ثبوت اختلاف في النتائج المثبتة، مما يستحيل معه قياس النصوص المسيحية التي ثبت نسبتها للبشر، بالنصوص الإسلامية كونها وحي من الله لها صفة العصمة والقداسة.

- استكشاف القدرة المنطقية للفكر الإسلامي في نقل الحدث التاريخي من شاهد مسيحي، وهي قمة التحري والموضوعية، وهذا العمل يضع بين أيدينا جملة من التراكمات التاريخية التي تفسر مفارقة النصرى لدين المسيح، واستبداله بدين المشركين الوثنيين.

- إن النتائج الخطيرة لحقيقة الأحداث المغيرة لدين النصرى في الأصول والفروع، تستدعي البحث الجاد في مفردات العملية التاريخية، واستكشاف الأحداث والوقائع لاستنطاق الشاهد التاريخي، والبحث في تاريخ الأديان والمذاهب، وعمل المقارنة، والنش في تفاصيل المكون التاريخي. فإن هذه الثقافة المتنوعة والملمة تكشف عن تظافر جملة من المعارف في الدراسات الدينية المقارنة، وتداخل علم التاريخ الديني بحقول معرفية متعددة، كتاريخ الفكر الفلسفي، وعلم الأنثروبولوجيا، وتاريخ الأديان

والمذاهب، وتاريخ الأديان المقارن، كما تكشف عن تحكم في مناهج تحليلية تبني على الإستقراء والملاحظة، والإستنتاج، وكلها عمليات ذهنية تتم عن امتلاك الآلة الفكرية والسعي لتطويرها طلباً للموضوعية والمعرفية العلمية.

-إن أصحاب الردود ينطلقون في تحليلاتهم الإثباتية من منطلق المقارنة للتأكيد على مخالفة النصارى لدين المسيح في الأصول والفروع، موظفين الأدوات التاريخية التي تبحث في دقائق دين النصارى، وتاريخ عقائدهم ومذاهبهم، والمقارنة مع أديان المشركين والفلاسفة الوثنيين، فكانت الملاحظة التي هي من خصائص المنهج الإستقرائي طريقاً لإثبات تروم النصارى.

سعيًا لإيجاد آليات استدلالية وتحليلية تتداخل مع الدراسات العلمية للأديان، وتطور في مناهجها، ظهرت المقارنة التي برزت على المستويين وتداخلت مع المعارف التاريخية لتفحص وجه الإتفاق، والإختلاف بين المسيحية وديانات الروم الوثنية، وبين المسيحية ودين عيسى الصحيح (دين الأنبياء)، وبين المسيحية والإسلام. وهذه الإزدواجية المتعددة الجوانب لا تقبل فكراً إلا إذا خضعت للأدلة المنطقية التحليلية للوصول إلى نتائج صادقة تبني على الإستقراء، والإستنباط، والإستنتاج، والتي تعتمد في هذا الغرض على ثبت الأحداث التاريخية، والإلمام بتاريخ الأمم، وتاريخ المسيحية، للتوصل إلى تفسير ظاهرة تروم النصارى، وتركيب دينهم من دين المسيح ودين الوثنيين.

خاصية العرض الذي تميز به عمل ابن تيمية كان نقلة متقدمة من الناحية المنهجية العلمية والموضوعية، عبر عملية حوارية راقية بين مؤلفات النصارى ذاتهم - وهي شاهد عيان تقيم الحجة على أصحابها - خاصة أنها صادرة من رجال دين معترف لهم بقدرهم كابن البطريق، والراهب بولس، فكانت المواقف الردية التي بناها على الأدلة النقلية والأدلة العقلية انطلاقاً من معارف الخصم، كقيلة بحسم الخلاف، وإلزام الخصم بنتائجها. ومنهج متقدم يبحث أكثر عن الاستقلال من الأفكار المسبقة والاقتراب أكثر من الموضوعية.

-أن رده كان له السبق في وضع منهج جديد للدراسات الدينية، فصل فيها بين المأصول والمنقول من المعارف، دون أن يمنع من الإستفادة من تراث الأمم، بعيداً عن المساس بالأصول المرجعية، وأهم

مجال لذلك فصله بين الفلسفة والدين، هذه الفلسفة التي رآها عدوا للأديان السماوية فهي سبب ظهور الإعتزال وباقي الفرق التي أخطأت في العلم بالله في مواقفها حين مست بالأصول المرجعية، كالتوحيد، والوحي، والنبوة، وهي نفس العدو الذي أفسد على المسيحيين دينهم.

- إن العرض التاريخي لم يكن مجرد نقل إنشائي لمجريات الأحداث، بل إنه كان يخضع للملاحظة والإستنتاج، من خلال عرض تاريخ النصارى، وتفحص أوجه الإتفاق بين دين النصارى ودين الروم الوثني، مما كشف عن خطر المكون التاريخي في تغيير دين المسيح واستبداله بدين الروم الوثني.

- يمكن أن ندرك حجم الأثر الذي يدعم الحجج والأدلة المدلى بها من الطرف الإسلامي حين ينطلق من خلفية دينية مذهبية تفصل في أقوال النصارى، وتفرض بين مواقفهم خاصة إذا كانت متناقضة متعارضة، وهذه الحقيقة لا يبلغها إلا من عرف الحق واحتكم إليه، ووزن بميزانه ما يعرض عليه من عقائد وأفكار، وليس من الغريب عندها أن نرى الحسن ابن أيوب بعد إسلامه يحكم على الدين المسيحي واختلاف فرقهم في أصولهم على أنه ظاهرة غريبة أن تكون لأمة.

- إن طرق معالجة مسائل الرد من طرف الفكر الإسلامي، صورة صادقة لمساهماتهم في مختلف فروع المعرفة الإنسانية، مما يسمح بالقول أن الفكر الإسلامي بمعالجته الردية كان رائدا في الجانب المنهجي لعلم مقارنة الأديان، وقد أهله لذلك جملة من المعارف التي تداخلت مع المواقف الردية.

- رفض الفكر الإسلامي دعوى النصارى اعتبار المسيح إلهاً، وإثبات صفات الكمال لله وتزيهه عن الشبه والتجسيم، هي المفارقة الموضوعية التي تضع التصورين الإسلامي والمسيحي في التوحيد على طرفي نقيض، وتنقض دعوى التقارب بين الدينين.

- رفض المنطق لكون المسلم في غنى عنه، لما في القرآن من أدلة يقينية طبيعية توصل إلى النتائج بأيسر الطرق، بخلاف طرق هذا الفن التي وصفت بأنها معقدة وكثيرة الحشو لبناء النتائج على مقدمات صعبة، يكون الإنتقال فيها من الكلي إلى الجزئي، ومن المشاهد إلى المجرد، مما يتطلب من طالب الحقيقة إتقانه لهذه الطرق، إضافة لمخاطرها لأنها تفتيد علما مجردا لا علاقة له بالواقع، إلا أن أصحاب الردود لم يرو بأسا في الأخذ بهذا المنهج في حوار أصحاب الأديان لارتياحهم هذا الطريق، مع اشتراط التدقيق في

جنس أدلته واتفاقها مع أدلة الشرع، لهذا قيل بأن المسلمين بنوا لهم منهجا يختلف عن طرق اليونان، دون أن ننسى المصادر .

- أن الفكر الإسلامي في مناقشة المباحث الجدلية كان يبيي الحوار الديني على الموضوعية العلمية التي تنطلق من معارف الخصم، وتتداخل مع المواقف الكلامية لتكشف عن خصائص الحوار المطلوبة من الجانب الإسلامي، من خلال توظيف مفردات علم اللاهوت المسيحي.

- إن الفكر الإسلامي كان يسعى لبناء رؤية واضحة عن طبيعة دين النصارى بأسلوب محايد أسسه على الملاحظة الدقيقة للوسط الذي عاش فيه النصارى، تتبع فيها أصحابها تاريخ الفكر الفلسفي داخل المجتمع الروماني، ومدى أثر هذا المجتمع على النصارى في ثقافتهم، ومعاملاتهم وسلوكهم، وخاصة في عقائدهم، مما يعطي للردود بعدا فكريا واقعيا وأثرا اجتماعيا، وهذا النوع من الدراسات تختص به الأبحاث الأنثروبولوجيا. ليكشف لنا أصحابها عن توظيف المنهج التاريخي والأنثروبولوجي بصورة علمية تتناسب مع المفهوم العلمي الحديث.

- إن البحث في العوامل التاريخية التي تسببت في تغيير دين المسيح -عليه السلام- تكشف عن أثر الفلسفة الأرسطية في الفكر الديني المسيحي، وهذا العمل لم ينقطع أثره بل لا يزال ممتدا في العصر الحديث من خلال الفلسفة المدرسية على يد توما الأكويني، والقديس أوغسطين ثم من جاء بعده، وهذه النتائج الدقيقة تعتبر عملا رائدا لأصحاب الردود فالنتائج العلمية المتخصصة تعطي للمواقف بعدا زمنيا لبناء نتائجها على الاستنباط الصحيح وقد لاحظنا اهتمام أصحاب الردود بطبيعة الفلسفة الأرسطية وخطرها على الدين.

- التحليل الكلامي ينم عن معرفة فلسفية تبحث عن الأصول التاريخية الأولى لفكرة القول بالثلاثية، وهي تنسب إلى أرسطو قبل أن تنسب إلى غيره، مما يؤكد على تفاعل الردود بمعارف متنوعة بحثا عن تدعيم المواقف بالنتائج العلمية الصادقة، وهذا البحث عن الحقول المعرفية التي تتداخل مع علم الأديان ليكون أداة طيعة في تدعيم صدق دعوى التحريف والمضاهاة التي آثارها القرآن الكريم.

- الثيولوجيا المسيحية، بالرغم من سعيها في إيجاد عرض منسق للإيمان المسيحي، إلا أن الصياغة الدينية كانت أكثر تجاوبا مع العقل الإنساني الذي كان يسعى لتحقيق حاجيات تحتكم إلى البيئة والمجتمع الذي نشأت فيه، فكان لثقافة وتراث العصر أثر بالغ في هذه الصياغة، حتى وإن جانبت مقاييس العقل. والسبب يكمن في استخدامها لتراث وآليات فكرية غريبة عن طبيعة دين المسيح، فلم تنتهي مشاكلها ولم تجد لها حلا وبقيت سرا لا جواب له. كسر الثالوث والتجسد والفداء.

- قواعد المنهج السليم في الرد على النصارى، تنطلق من مباحث أصول الدين كما بينها القرآن والسنة علما قائما بذاته، لا يستند إلى ميول المشتغلين به وأهوائهم، وإنما يقوم على منهج ثابت، يحول التمسك به دون الوقوع فيما وقع فيه المتكلمون من اختلافات وتناقضات، كما يحول دون الوقوع في شبهات أصحاب الملل والنحل.

- أننا في حاجة إلى "علم كلام عصري" يستند - كما بين ابن تيمية إلى دعامين: النقل والعقل، وإذا وفقنا إلى ذلك، نكون قد تمكنا من الإسهام في معالجة قضية الأصالة والمعاصرة التي تعتمد على الثابت من النصوص المرجعية، والمتغير الذي يبحث من خلال الإجهاد على التطوير والتغيير بما يتفق مع تغير العصر والبيئة، خاصة أن العالم الإسلامي يفتح على جبهات متعددة من الأديان والمذاهب والأفكار، إضافة للتبشير الذي نشط في السنوات الأخيرة بمعدل متزايد في غياب الدعاة المتخصصين في رد زحفه.

- علم مقارنة الأديان وإن تداخل بعلم الكلام ونمى تحت رعايته فإن استقلالته عن علم الكلام كانت مشفوعة بمنهج يتسم بالدقة والتحليل والملاحظة، وكان ذلك موقوفا على مجموعة معارف مكتسبة، طورت أكثر في مناهج التحليل والنقد، وكشفت عن امتلاك القدرة الاستدلالية المتخصصة في مجال الأديان عامة.

- كانت الموجة التجديدية والنقدية التي أثارها بن تيمية في الكلام السني - أو علم أصول الدين - من أبرز أحداث هذه الفترة وأكثرها أصالة وتعبيرا عن روح الفكر الإسلامي الأصيل، في مواجهة الخلط المسرف للكلام بالفلسفة، واستسلام الأشاعرة للمناهج الإعتزالية، وقد كان لمنهج بن تيمية آثاره

الإيجابية على حركات التجديد الحديثة في العالم الإسلامي، بالإضافة إلى المناهج التي شاعت بين أصحاب الردود كالتاريخية والمقارنة وغيرها.

- نصوص الفكر الإسلامي تكشف عن طبيعة خصائص المنهج التحريبي المباين لخصائص منطق اليونان، ويدعم هذا الموقف الحملة العنيفة التي قام بها علماء الإسلام في عملية هدم وبناء تؤسس لمنهج جديد من خلال منطق استقرائي هو المنهج التحريبي، وهذا يكشف عن جهد المسلمين في الاستفادة من المعارف المتنقولة.

- مناهج المتكلمين في بداياتها كانت مناهج أصيلة استمدت مصدريتها من القرآن الكريم وعلم أصول الفقه، وقد رجحت عند معظم العلماء على أساليب اليونان لاتسامها بالبساطة والتحقيق لبلوغ اليقين، مما يرشحها لتكون أصلاً مرجعياً للحوار الديني المعاصر، لتناسبها مع طبيعة الناس باختلاف أديانهم وتفاوت مداركهم.

- إن النتائج التي توصل إليها أصحاب الردود تكشف عن دقة تطبيقاتهم للمنهج التاريخي النقدي لمعرفة النصوص الصحيحة من المكذوبة وإدراج نوع رواية الكتب المقدسة، وقد استفادوا هذه الآليات التحليلية عن طريق توظيفهم لعلم مصطلح الحديث، وتطبيق آليات المنهج الاستقرائي، مما يجزم عن تداخل الدراسات التاريخية النقدية بجملة من المعارف أثناء الحوار الديني، فكانت المواقف موضوعية، ومبتكرة للحجج المدلى بها، بحيث جاءت متناسبة مع مناهج النقد الحديثة.

-أبرزت النصوص الردية مناهج متعددة بناها الفكر الإسلامي على معايير ذاتية إسلامية بحتة، كتوظيف علم أصول الفقه، علم الكلام، علم التاريخ، علم التفسير، وقد كان للمسالك العقلية للإستدلال القرآني أبلغ الأثر في تكوين الجانب العلمي للفكر من خلال طرق الملاحظة والمقارنة والإستنتاج ملكة تميل إلى البحث العلمي المستمر.

-اتفاق المناهج النقدية في مجال التطبيق، وتناسبها مع تنوع مواضيع الأغراض الجدلية الخاصة بدين النصارى، فكانت النتائج التي تعلق بدين النصارى عقيدة وشريعة ومصدراً تضيح بالمنظومة اللاهوتية من خلال الدراسة التحليلية النقدية، وتفرز عن جملة من المناهج الدقيقة، كالمناهج التاريخي النقدي،

والمنهج التفسيري، والمنهج المقارن، ومنهج النقد الأدبي، وكلها حقول مألوفة تداخلت مع علم الكلام. وإن لم تعرف بأسمائها في البيئة الإسلامية إلا أن تطبيقاتها برزت بشكل واضح من خلال النصوص الردية، مما يعطي للردود قيمة علمية تتناسب مع مناهج البحث الحديثة.

- إن منهج أصحاب الردود في النقد التحليلي لنصوص النصارى، يتفق مع نتائج البحث الحديث في إسقاط رتبة النصوص المقدسة، فهي لا تعدو أن تكون بمثابة كتب التاريخ التي تنقل الأخبار دون تحقق من صحتها، ويكشف عن أصل منهجي جديد في حقل الحوار الديني مع النصارى، إذ يجعل من نصوص القرآن مصدراً موثقاً للكتب السماوية السابقة لما امتاز به من مقومات موضوعية في مجال الوحي.

- منهج النقد التاريخي هو المنهج الأم للدراسات الدينية، وهو يتلائم مع طبيعة مواضيع الدين العقائدية والتشريعية والمصدرية، لتداخله مع جملة من الحقول المعرفية أنتجت تنوعاً في طبيعة المناهج التحليلية والنقدية.

- الألفاظ المستعملة في الإلهيات النصرانية لا تدل على دعوى التثليث، والجوهر والأقانيم، والبنوة، لأن الدلالات اللغوية للنص تكشف عن مخالفة النصارى لأقوال المسيح عليه السلام، وهذه النتيجة لا تثبت إلا من خلال بناء دلالي للألفاظ لا يمكن أن يكون مستقلاً عن اللغة الأصلية للنص وهي لغة المسيح، وهذه مسألة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالدراسات اللسانية، ليكشف الرد عن توظيف آليات النقد الأدبي وتداخله في الدراسة التحليلية لتاريخ النصوص الكتابية.

- إن الفكر الإسلامي من خلال اهتمامه بضوابط التفسير والترجمة للطعن في نصوص النصارى، يكشف عن أهمية اللغة وتداخلها في المباحث الاستدلالية التي ترتبط بالدراسات النصية لتفحص مدى موثوقيتها، ويؤكد على ضرورة الإهتمام باللغات الأصلية للأديان، لأن النقد النصي لا يجد له منطلقاً داخل أطر علمية صحيحة إلا بالعودة إلى اللغة الأصلية للنص، مما يثبت تداخل علم اللسانيات في مجال الدراسات الدينية، ويقعد لضرورة الإهتمام باللغات لدفع النشاط البحثي في مجال الأديان، مما يؤسس لمناهج ووسائل مناسبة ومواكبة للفكر الديني العالمي برؤية إسلامية.

- دعوى التثليث والتجسد ليس لها من الأدلة ما يثبتها، سوى شبه وتدلّيس تعلقت به النصارى، وقد اتفق أصحاب الردود على أن النظرية الثالوثية هي مفاهيم بشرية أسقطت على النصوص الكتابية عن طريق تأويلها.

- تطور مباحث الصفات عند المعتزلة يرجع إلى الرد على النصارى، وبالرغم من أن مذهب المعتزلة في الصفات مثل ردة فعل ضد عقيدة التثليث المسيحية دفاعاً عن التوحيد الخالص، إلا أن ذلك لم يعصمهم من الإنزلاق في أخطاء جسيمة، منها المبالغة في نفي الصفات على الرغم من صدق نواياهم في الدفاع عن التوحيد والحفاظ على الإسلام. وهذا يقعد لضرورة الإلتزام بضوابط الحوار في القرآن والسنة.

- الدور الكبير في اتخاذ ثيولوجيا أو شكلا كلاميا لا شك سيكون للعقل البشري ما لم يجد ضابطا يتقيد به، والصياغة الدينية تكون بمقاييس عقلية أكثر منها نصية مما يسقط القيود الدينية ليجد العقل حرية أكثر في التعبير عن العقائد التي تكون أكثر اتفاقاً مع العقل الإنساني، وعندها لا يخلو الأمر من الإنزلاق في أخطاء جسيمة وفجوات تبقى لصيقة بالدين، وإن كانت الثيولوجيا المسيحية تصرفها إلى التسليم والإيمان إلا أنها تبقى إشكالات عويصة تبحث عن حل لها دون جدوى، كسر الثالوث والخلاص والفداء. وهنا نلمس التوافق والإنسجام بين العقل والنقل في المجال الإسلامي، وضرورة تقييد العقل بمحدود يلتزمها (الوحي) حتى لا يخرج عن نطاق الإيمان الذي رسمه الشارع، وهذا يمثل الأصول المرجعية الإلهية كونها معصومة، مما يكشف عن التكامل المصرفي لتطبيقات الفكر الإسلامي في جمعه بين المعارف المأصولة والمعارف المنقولة، وقده على التوفيق بينهما لبناء نسق فكري يتفق مع مسلماته الدينية.

- إن الفكر الإسلامي كان يسعى لبناء رؤية ضحة عن طبيعة دين النصارى بأسلوب محايد أسسه على الملاحظة الدقيقة للوسط الذي عاش فيه النصارى، ومراقبة ثقافتهم ومعتقداتهم وشرائعهم وأخلاقهم وممارساتهم، وقد أدت المقارنة بين ممارسات المجتمع الروماني وما كان عليه النصارى، وما

ثبت في شرع الأنبياء للتأكيد عن تروم النصارى في الأصول والفروع، هذه النتيجة كانت حصيلة
توظيف المنهج التاريخي والأنثروبولوجي بصورة علمية تتناسب مع المفهوم العلمي الحديث،
- إن المواقف الردية تنطلق من أصل التوحيد للكشف عن عيوب المنظومة اللاهوتية المسيحية،
فكانت المعايير الذاتية الإسلامية مناطا للإحتكام في ذلك بتوظيف مصطلح الذات والصفات، وتقديمه
كبديل لمصطلح الجوهر والأقنيم، مما يفسح المجال أمام بروز مذهب صاحب الرد، وقد أفرز ذلك تمايزا
في المواقف، وفي نوعية الأدلة المدلى بها. كما أن جملة اللوازم الكلامية تثبت هشاشة الأسس التي بنيت
عليها عقائد النصارى، وتؤكد أكثر صلابة مواقف أصحاب الردود في رفض دعوى التوحيد في تثليث.

ملخص

تتركز فكرة البحث حول تفاعل و تداخل المعارف في مجال الحوار الديني الإسلامي المسيحي، وقد مثل الجانب التطبيقي مجال ممتازا للالتقاء الأفكار بحيث نستطيع ملاحظة وتيرة تطور الأفكار، والفنون، التقنيات فكانت عينة من الردود الإسلامية على النصرى مجالا لإبراز جهود المسلمين في الاستفادة من العلوم الوافدة إليهم و مدى قدرتهم في التوفيق بين العلوم المأهولة و العلوم المنقولة لأجل بناء نسق فكري يتفق مع مسلماته الدينية، ويكون منهجا للحوار مع الطرف المسيحي .

ولم يمنع هذا التوجه في منهج الخلط بين العلوم الشرعية والعلوم اليونانية التي وسمت بأنها ميتافيزيقية لا علاقة لها بالوحي من الوقوع في مزلق تتناقى مع أهل التوحيد أثناء الاحتجاج على تثليث النصرى كالقول بنفي الصفات.

على أن ردود ابن تيمية كانت نموذجا للتجديد والضغط لوقوفه على دقائق الآليات المنقولة عن الفكر اليوناني، مكنته من صياغة نموذج تقويمي للمعارف الوافدة، بمنهج يحفظ الدلالة الشرعية حقها، ويكون مجالا للتداول في دراسات الأديان.

هذا العمل التطبيقي قادنا من خلال البحث لاختيار ثلاثة نصوص ردية لكبار العلماء المبرزين في الحوار الديني بلغت كتبهم الآفاق، وتركوا أثرهم في مختلف الفنون، سيما في منهج الدراسات الدينية وعلم الملل والنحل وهم: الباقلاني، وعبد الجبار، وابن تيمية، سعيا لاستنباط أهم الخصائص المشتركة لآفاق الحوار الإسلامي المسيحي في العصر الحديث، بحثا عن الأنساق الفكرية التي انطلقت من الثوابت الأصلية المرجعية لتصل إلى التغيير، خدمة لدين الحق، دين الإسلام. وهي الخاصية التي تميزت بها الردود الإسلامية، وابداعات الفكر الإسلامي في وضع مناهج أصيلة استطاعت أن تقف أمام أديان العالم وتفتح عليها. وكان من أهم نتائجها سرعة انتشار الإسلام وامتداده في مختلف بقاع العالم.

وضمن إشكالية هذا الموضوع، تكشف الدراسة عن محاور أساسية تلخص في النقاط التالية:

-ضوابط البناء الفكري للحوار الديني الاسلامي.

-المعارف المنقولة في عملية الحوار الديني الإسلامي المسيحي.

-المعارف المأصول في عملية الحوار الديني الإسلامي المسيحي.

-خصائص التداخل المعرفي في الحوار الديني الإسلامي المسيحي.

إن أخص ما ميز منهج الفكر الإسلامي لإنجاز باب الحوار الديني هو جمعه بين الوحي و العقل في مجال علم الدين المقارن و كشفه عن جملة من المناهج النقدية التي تتناسب في نتائجها مع الحقائق العلمية و أهمها منهج النقد التاريخي الذي تتداخل معه جملة من الحقول المعرفية كشفت عنها الدراسة، منها منهج النقد الأدبي و التحليل المقارن ...

وهذا يؤكد أن الحوار الإسلامي تأسس على مناهج علمية أصيلة تتفق مع نتائج الدراسات الحديثة لعلم مقارنة الأديان .

مقارن للعلوم الإسلامية

Abstract

The idea of research work revolves around the idea of researchwork based on the interaction of knowledge in the field of religious dialogue. Islamic and Christian practice has presented a magnificent field in the convergence of thoughts, arts, of which they were a sample of Islamic answers for Christians, in order to demonstrate the efforts of Muslims integrated to the Muslim world and the ability of Muslims to bring together science and transmitted science and order of thoughts that goes with the religious postulates and that is dialogue with the Christian part.

And this tendency had not prevented the method of mixing between the legal and the Greek sciences, it had been named by "Metaphysics" that had no relation with revelation of being falling into difficulties inconsistent with Monotheism during the protest against the Christians' Trinity; like the attributes denial.

On that, Ibn-Taymiyah's answers had been a model of renewal and pressure for his standing on the transmitted mechanisms from the Greek thought, enabled him the formulation of evaluation model of expatriate knowledge, with a method which saves right of the legal significance and could be a field for deliberation in the study of religions.

Throughout the research; this applied work had led us to select three shift texts of the great prominent scholars in the religious dialogue those books had reached the tops and had left their impacts in different arts; specially in the syllabus of the religious studies and other sciences, they are: Al-Baqalani, Abdul-Jabbar and Ibn-Taymiyah, aiming to deduce the eminent common features for the Islamic-Christian dialogue horizons' in the modern age, seeking for intellectual patterns that had started from the original reference principles to reach the change to serve the authentic religion-religion of Islam-, that is the characteristic that featured the Islamic answers and the Islamic thought innovations in putting authentic curricula able to stand in front of and open up to the world's religions.

Its most important findings had been the fast spread and expansions of Islam in different areas of the world.

And within this topic problematic, the study reveals basic axes that are summed up in the following points:

- Restrains of the intellectual foundation of the Islamic religious dialogue.

-The transferred knowledge in the process of Islamic-Christian religious dialogue.

- The assented knowledge of in the process of Islamic-Christian religious dialogue.

-The features of cognitive interference in the Islamic-Christian religious dialogue.

what characterises the islamic thought methodology in religions dialogue is its ability to gather betwene the field of compared religions and its demonstration of critic methods that are related to results with scientific realities mainly critical methodology and historical critic who is amplified whih comparativ seences according to the research don , like the methodology of moral criticisme , the compared anlyses.

This confirming that the Islamic dialogue is constructed on the authentic scientific methodology agreed with the recent studies findings of the comparative religions science.

القادر للعوم الإسلامية

Résumé

L'idée du travail de recherches s'articule autour de :

L'idée du travail de recherche est basée sur l'interaction des savoirs dans le domaine du dialogue religieux ; islamique et chrétien, la pratique a présenté un domaine magnifique dans la convergence des pensées ou

On peut observer la cadence du développement des pensées des arts et des techniques ; lesquels ; étaient un échantillon de réponses islamiques aux chrétiens aux fins de démontrer les efforts des musulmans dans le bénéfice des sciences ayant intégré le monde musulman

Et la capacité des musulmans dans le rapprochement entre les sciences et les sciences transmises

Aux fins de construire un ordre dépensées qui va avec les postules religieux et qui soit un dialogue avec la partie chrétienne.

Et cette tendance n'a pas empêché la méthode de mélange entre les sciences juridiques et grecques, elle a été nommée par «Métaphysique» qui n'a aucun rapport avec la révélation de tomber dans des difficultés incompatibles avec le monothéisme lors de la protestation contre la Trinité des chrétiens; comme le déni des attributs.

Sur ce point, les réponses d'Ibn-Taymiyah ont été un modèle de renouvellement et de pression pour sa position sur les mécanismes transmis de la pensée grecque, lui ont permis de formuler un modèle d'évaluation des connaissances des expatriés, avec une méthode qui sauve le droit de la signification juridique et pourrait être un champ de réflexion dans l'étude des religions.

Tout au long de la recherche; ce travail appliqué nous avait conduits à sélectionner trois textes décalés des grands savants éminents du dialogue religieux, ces livres avaient atteint le sommet et avaient laissé leur impact dans différents arts; spécialement dans le programme des études religieuses et autres sciences, ce sont: El-Baqalani, Abdul-Jabbar et Ibn-Taymiyah, visant à déduire les traits communs éminents des horizons du dialogue islamo-chrétien à l'ère moderne, à la recherche d'intellectuels des schémas qui avaient commencé à partir des principes de référence originaux pour parvenir au changement au service de la religion authentique - religion de l'islam -, c'est la caractéristique qui a comporté les réponses islamiques et les innovations de la pensée islamique pour mettre des programmes authentiques capables de se tenir devant et d'ouvrir jusqu'aux religions du monde.

Ses découvertes les plus importantes ont été la propagation rapide et l'expansion de l'islam dans différentes régions du monde.

Et au sein de cette thématique problématique, l'étude révèle des axes de base qui se résument dans les points suivants:

-Les contraintes de la fondation intellectuelle du dialogue religieux islamique.

-Les connaissances transférées dans le processus de dialogue religieux islamo-chrétien.

- La connaissance sanctionnée du processus de dialogue religieux islamo-chrétien.

-Les caractéristiques de l'interférence cognitive dans le dialogue religieux islamo-chrétien.

Ce qui caractérise la méthodologie de la pensée islamique dans dialogue religieux ; c'est sa capacité de réunir entre la révélation et l'esprit (العقل) dans le domaine des religions comparées et sa démonstration de méthodes critiques qui se rapportent aux résultats avec les vérités scientifiques ; notamment la méthodologie la critique historique laquelle s'amplifie avec les sciences comparative selon la recherche effectuée. Comme la méthodologie de la critique morale ; l'analyse comparé...ect.

Cela a confirmer que le dialogue islamique est construit sur la méthodologie scientifique authentique convenue avec les résultats d'études récentes de la science des religions comparées.

جامعة القاهرة
العلوم الإسلامية

الفهارس

جامعة الأمير
عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفهارس

الصفحة	رقمها	الآية
سورة الفاتحة		
144	1	﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ مَلِكٍ ﴾
سورة البقرة		
8	30	﴿ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا ﴾
32	42	﴿ وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْفُرُوا ﴾
12	83	﴿ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا ﴾
24	83	﴿ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا يَعْلَمُونَ ﴾
190	87	﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا أَنفُسَكُمْ ﴾
73	116	﴿ وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَّهُ ﴾
35	132	﴿ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ ﴾
143	135	﴿ وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى وَمَا ﴾
50	143	﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾
32	146	﴿ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ ﴾
435	146	﴿ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ وَهُمْ ﴾
293	148	﴿ وَلِكُلِّ وِجْهَةٍ هُوَ مَوْلِيًا وَهُمْ ﴾
140	164	﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ بِمَا ﴾
191	90-89	﴿ وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ عَلَى ﴾
145	186	﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي إِنَّ ﴾
199	213	﴿ كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ ﴾
63- 37	256	﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ﴾

	256	﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ وَرَفَعَ ﴾ ^ج
30	258	﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ حَاجَّ إِبرَهُمَ فِي رَبِّهِ ﴾
141	258	﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ حَاجَّ إِبرَهُمَ ﴾
191	285	﴿ ءَأَمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ ﴾
سورة آل عمران		
68	-113 114	﴿ لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ ﴾
435	94-93	﴿ قُلْ فَاتَّبِعُوا بِالْتَّوْرَةِ فَاَتْلُوهَا إِنْ كُنْتُمْ اللَّهُ ﴾
62-39	19	﴿ إِنْ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَالصَّادِقِينَ ﴾
67 126-	19	﴿ إِنْ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَالصَّادِقِينَ ﴾
63	20	﴿ فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسَلْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ ﴾
470	50	﴿ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ ﴾
35	52	﴿ ءَأَمَنَا بِاللَّهِ وَأَشْهَدُ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴾
573	55	﴿ إِذْ قَالَ اللَّهُ يَٰعِيسَى ابْنِي مُتَوَفِّيكَ ﴾
89- 72	59	﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ ﴾
151	59	﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ ﴾ ^ط
	59	﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ ﴾ ^ط
74-38	64	﴿ قُلْ يَٰأَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ اللَّهُ ﴾
63	64	﴿ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴾ ^ق
142	64	﴿ قُلْ يَٰأَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا اللَّهُ ﴾
9	66	﴿ هَتَانُكُمْ هُنَّوَلَاءَ حَجَجْتُمْ ﴾
435	78	﴿ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾

435	78	﴿ وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُنَ أَلْسِنَتَهُمُ وَيَقُولُونَ ﴾
161	113	﴿ لَيْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ ﴾
69	137	﴿ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنُ الَّذِينَ ﴾
8	186	﴿ تَتَّبِعُونَ فِي أُمُورِكُمْ مَا ﴾
435	187	﴿ وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا ظُهُورِهِمْ ﴾
140	191	﴿ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ظُهُورِهِمْ ﴾
سورة النساء		
-151	-171	﴿ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا ﴾
156	173	
191	-150	﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ اللَّهُ ﴾
	152	
46	105	﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ ﴾
47	112	﴿ وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ ﴾
67	125	﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ ﴾
73	171	﴿ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ ﴾
147	171	﴿ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ إِنَّمَا ﴾
-547		﴿ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولٌ ﴾
-679	171	
680		
سورة المائدة		
63	105	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ وَجَدْنَا ﴾
71	-116	﴿ وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَعْيسَى ابْنُ مَرْيَمَ ﴾
	118	
149	-116	﴿ وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَعْيسَى ابْنُ مَرْيَمَ ﴾
	119	

573	117	﴿ وَأَنْتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾
435	15	﴿ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا ﴾
435	13	﴿ يُخْرِقُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ ۗ اللَّهُ ﴾
37	48	﴿ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا ﴾
161	72	﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ كَثِيرٌ ﴾
148-71	75-72	﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ كَثِيرٌ ﴾
	75-72	﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ كَثِيرٌ ﴾
161	73	﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثٌ ﴾
148	77	﴿ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا ﴾
278	77	﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا قَد ﴾
72	78-77	﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا قَد ﴾
52	8	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوْمِينَ بُرٍّ وَسِيكُمْ ﴾
سورة الانعام		
10	25	﴿ وَإِنْ يَرَوْا كُفْرًا ﴾
62	71	﴿ قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ ۗ وَذَرِ ﴾
31	83	﴿ وَتِلْكَ حُجَّتُنَا ءَاتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ حُجَّتَنَا ﴾
435	91	﴿ تَجْعَلُونَهُ قَرَأِيسَ يُبَدُونَهَا ﴾
145	94	﴿ وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرْدَىٰ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ شَيْءٍ ﴾
147-73	101	﴿ بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ۗ مِنْ ﴾
31	108	﴿ وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ ﴾
	108	﴿ وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ ﴾
67	161	﴿ قُلْ إِنِّي هَدَيْتَنِي رَبِّيَ إِلَىٰ صِرَاطٍ ﴾

سورة الأعراف		
8	12	﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ مِنْ.....﴾
33	66	﴿إِنَّا لَنَرْنَكَ فِي سَفَاهَةٍ وَإِنَّا لَنُظُنُّكَ.....﴾
74	157	﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ.....﴾
65	159	﴿وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ قَالَ.....﴾
33	29-28	﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا.....﴾
33	60	﴿قَالَ أَلَمْأَأُ مِنْ قَوْمِي إِنَّا لَنَرِيكَ فِي.....﴾
33	62-61	﴿قَالَ يُقَوْمٍ لَيْسَ بِي ضَلَّالَةٌ وَلَكِنِّي.....﴾
33	68-67	﴿قَالَ يُقَوْمٍ لَيْسَ بِي سَفَاهَةٌ وَلَكِنِّي.....﴾
31	85	﴿وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ.....﴾
سورة الأنفال		
9	6	﴿يُحَدِّثُونَكَ فِي الْحَقِّ.....﴾
		التوبة
69	30	(وَقَالَتِ النَّصْرَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ.....)
70	30	(وَقَالَتِ الْيَهُودُ عَزِيزُ ابْنِ اللَّهِ.....)
148	30	(وَقَالَتِ الْيَهُودُ عَزِيزُ ابْنِ اللَّهِ.....)
149-71	31	(اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّنْ.....)
134	31	(اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا.....)
	31	(اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا.....)
74	111	(إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ.....)
سورة يونس		
61	69-68	(قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحٰنَهُ هُوَ.....)
145	18	(وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ.....)
12	19	(وَمَا كَانَ النَّاسُ.....)
35	72	(وَأَمَرْتُ أَن أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ.....)
35	84	(يَقَوْمِ إِنْ كُنْتُمْ ءَامِنْتُمْ بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ.....)
14	99	(لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ.....)
140	99	(وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَن فِي الْأَرْضِ.....)

سورة هود		
8	33-32	(قَالُوا يُنُوحُ.....)
12	118	(وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ.....)
سورة يوسف		
68	108	(قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَى.....)
69	109	(وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا.....)
140	111	(لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ.....)
سورة الرعد		
140	3-2	(اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ.....)
سورة النحل		
202	43	(الَّذِينَ ءَاتَيْنَهُمُ الْكِتَابَ.....)
202	43	(فَسَلُّوا أَهْلَ الذَّكَرِ.....)
184	44	(وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذَّكَرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ.....)
8-6	125	(وَجَدِلُهُمْ.....)
25	125	(ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ.....)
144	57	(أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ.....)
43	34-33	(كَلَّمَا الْجَنَّتَيْنِ.....)
43	37	(قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ.....)
610	109	﴿ لَا جُرْمَ أَنَّهُمْ فِي الْآخِرَةِ هُمْ الْخَاسِرُونَ ﴾
سورة مريم		
26	48-41	(وَانْزَلْنَا فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ.....)
74	93-88	(وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا ۗ لَقَدْ.....)
26	44-42	(أَذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ.....)
30	70-65	(قَالُوا مُوسَى إِمَّا أَنْ تُلْقَى وَإِمَّا أَنْ.....)
سورة الأنبياء		
139	22	(فِيهِمَا ءَالِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا.....)
142	25	(وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ.....)
142	22	(لَوْ كَانَ فِيهِمَا ءَالِهَةٌ.....)
145	22	(لَوْ كَانَ فِيهِمَا ءَالِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا.....)

181	33	(وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ كُلٌّ فِي فَلَكٍ)
34	24	(أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ)
سورة الحج		
30	08	(وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجِدِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ)
182	16	(وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ)
14	40-39	(أذِنَ لِلَّذِينَ يُقْتَلُونَ)
69	46	(أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ)
سورة المؤمنون		
142	91	(مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ)
سورة الفرقان		
144-24	63	(وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ)
سورة النمل		
34	64	(أَمْ نَبَدَّوْا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ)
60	64	(قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ)
سورة القصص		
29	49	﴿ قُلْ فَاتَوْا بِكِتَابٍ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَا أَتَّبِعُهُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ (٤٩)
34	74-73	(وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِي)
العنكبوت		
140	20	(قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ)
25-8-6	46	(وَلَا تُجْدِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي)
48	48	(وَمَا كُنْتُمْ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ)
سورة الزخرف		
10	58	(مَا ضَرَبُوهُ لَكَ)
الأحزاب		
11	72	(إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ)
سورة سبأ		
29	24	(وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ)

سورة يس		
181	38	(وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا.....)
سورة الصافات		
263	-150 151	(أَمْ خَلَقْنَا الْمَلَائِكَةَ إِنثًا وَهُمْ شَاهِدُونَ.....)
سورة ص		
62	6-4	(وَعَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنذِرٌ مِنْهُمْ.....)
11	71	(إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ.....)
سورة الزمر		
145	3	(وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ.....)
145	43	(أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ شُفَعَاءَ.....)
سورة غافر		
9	5	(وَجَدَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا.....)
145	60	(وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ.....)
سورة فصلت		
11	11	(فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ.....)
23	35-33	(وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا.....)
سورة الشورى		
-67 39	13	(شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ.....)
31	16	(وَالَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللَّهِ.....)
10	35	(وَيَعْلَمَ الَّذِينَ يُجِدِلُونَ.....)
684	52	(وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِمَّنْ آمَرْنَا مَا كُنْتَ.....)
سورة السجدة		
68	24	(وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا.....)
سورة الحجرات		
58	13	(يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ.....)
36	13	(إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَى اللَّهَ.....)
69	13	(وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا.....)

سورة ق		
365	15	(أَفَعَبِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ.....)
سورة الزلزال		
189	58-56	(وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ.....)
سورة النجم		
365	21	(أَلَكُمُ الذَّكْرُ وَلَهُ الْأُنثَى.....)
سورة الحديد		
69	27	(وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَءَانْتَيْنَهُ.....)
341	27	(وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا.....)
سورة الجاثية		
6-5-4	1	(سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ.....)
685	22	(أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ.....)
سورة الممتحنة		
16	8	(لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ.....)
سورة الصف		
192	6	(يَبْنَئِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ.....)
سورة الأعلى		
74	19-16	(بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ۖ ۱٦ وَالْآخِرَةَ.....)
سورة الكافرون		
63	6	(لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ.....)
سورة الإخلاص		
133	1	(قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ.....)
133، 263	3	(لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ.....)

فهرس الأحاديث المخرجة

الصفحة	طرف الحديث
15	«إن العبد ليتكلم بالكلمة من سخط الله...»
27	«إن الله رفيق يحب الرفق...»
590	«تروون ربكم كما تروون القمر...»
27	«كان كلام النبي صلى الله عليه وسلم كلاما فضلا...»
28	«كفى بك إثما أن لا تزال مخلصا...»
55	«لا تقتلوا صغيرا ولا كبيرا...»
19	«اللهم غلبك أشكو ضعف قوتي...»
28	«ليس المؤمن بالطعان ولا اللعان...»
4	«ما أوتي الجدل قوم إلا ضلوا...»
10	«ما ضل قوم بلا صلاح كانوا عليه...»
28	«من ترك الكذب وهو باطل...»
192	«من شهد أن لا إله إلا الله...»
24	«من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيرا...»
27	«يا عائشة أرفقي فإن الرفق...»

فهرس النصوص الكتابية:

الصفحة	الإصحاح	السفر	النص
337	19/28	متى	«إذهبوا إلى جميع العالم وعمدوهم...»
316	3/1 :1	يوحنا	«في البدء كان الكلمة...»
323	24/19 :9	الرسالة الأولى إلى الكورنثيين	«كنت مع اليهود يهوديا...»
324	:19 24/19	الكورنثيين	«أنا رجل حر عند الناس...»
337	19 /28	متى	«سيروا في الأرض وعمدوا الناس...»
461، 459، 462	-9'1/28 20	متى	«إذهبوا الآن وتلمذوا كل الأمم»
464	14-9 /16	متى	«إن أبانا الذي في السماء...»
464	10/5	متى	«فإنكم أبناء لله تسمون...»
464	18- 17/8	بولس (رومية)	«لأن الروح عينه يشهد لأرواحنا أننا أبناء الله...»
464	22/4	الخروج	«إبني بكري إسرائيل...»
464	9/6	متى	«أبوكم عالم بما تحتاجون...»
464	2/1	اشعيا	«استمعي أيتها السماء وانصتي...»
465	6 /32	الثنية	«أليس هو أباكم الذي اقتناك...»
465	22 /4	الخروج	«إبني بكري إسرائيل...»
465	7	المزمور الثاني	«أنت إبني وأنا اليوم ولدتك...»
465	17/20	يوحنا	«إني صاعد إلى أبي وأبيكم...»
466	12/50	المزامير	«روحك القدس لا تترع مني...»
469	20-17/5	متى	«إنما جئتم لأعمل بالتوراة...»

469	13-7 /7	بولس (أهل روميا)	«التوراة مهيجة للشهوة...»
473	10/5	متى	«فإنكم تسمون أبناء الله...»
474	9 /23	متى	«إن أباكم السماوي واحد...»
474	14-9 /1	متى	«أبونا الذي في السماء ليتقدس اسمك...»
563	34-32/7	يوحنا	«فأرسل الرومان والفرسيون شرطاً ليمسكون...»
564	19/20	يوحنا	«وكانت الأبواب مغلقة حيث كان التلاميذ»
569	4-3/1	رومية	«في ابنه الذي كان له الجسد...»
570	16/1	مرقس	رؤية القبر الفارغ
571	14/15	الكورنثيين	«إن كان المسيح لم يقم...»
572	8/1 9-1/1	أخبار الرسل ويوحنا	«ولكن تقبلوا قوة روح القدس...»
617	16/3	ثيوتاوس 1	«ويقيناً سر تقوى عظيم...»
618	1/1	يوحنا	«في البدء كانت الكلمة...»
618	7/5	رسائل يوحنا 1	«الذي يشهد بأن المسيح هو الحق...»
618	13-11/19	رؤيا يوحنا	«رأيت السماء مفتوحة...»

فهرس الأعلام المترجم لهم

الصفحة	الإسم
211	أرسطو
222	إسحاق نيوتن
93	إسحق بن حنين العبادي
620	إسرائيل الكسكري
92	اسطفن بن باسيل
315	الاسكندر
598	الأشعري علي بن إسماعيل
316	أفلاطون
85	أهرون المتطيب الملطي النصراني
217	أوريغانوس
212	أوريجين
214	أوغستين
358	الباقلاني محمد بن الطيب
101	بن ربن الطبري
237	توما الأكويني
358	الجاحظ عمرو بن بحر
603	الجويني عبد الملك
214	جيروم
93	حيث بن الحسن بن الأعصم
95	الحسن بن سوار بن الخمار
101	الحسين بن عبد الله بن سينا

84	خالد بن يزيد بن معاوية
91	الخليل بن أحمد الفراهيدي
95	أبو زكريا يحيى بن حميد
92	أبو زكريا يحيى بن هارون
177	سبينوزا
90	سرجيس أو ماسرجيس
308	سعيد بن البطريق
222	سقراط
94	سنان بن ثابت بن قرّة
607	الشافعي محمد بن إدريس
91	شهاب الدين الحقيري
91	شهاب الدين الرهوي
359	الشهرستاني محمد بن عبد كريم
92	أبو عبد الرحمن السلمي
92	عبد الله بن المقفع
606	عبد الله بن سعيد بن كلاب
94	عبد المسيح بن ناعمة
358	علي بن إسماعيل
93	عيسى بن إسحاق بن زرعة
214	غريغوري الأول
600	الغزالي أبو حامد
101	فخر الدين الرازي
223	فيتاغورت
316	فيلون اليهودي

94	قسطا بن لوقا البعلبكي
332	قسطنطين
214	كليمنديس
592	مارطيموثاوس
93	متي بن يونس
95	متي بن يونس أبو بشر
380	محمد بن الليث
357	محمد بن الهذيل
357	محمد بن عبد الوهاب الجبائي
91	ابن مساويه أبو زكريا
327	مقدونيوس
382	أبو هذيل العلاف
314	هرمس
211	هزيود (....)
211	هومروس
357	واصل بن عطاء
85	يحي بن خالد بن برمك
93	يحيى بن عدي
357	يحيى بن عيسى
92	يعقوب بن الكندي أبو يوسف
386	يوحنا الدمشقي
94	يوحنا بن البطريق الترجمان

قائمة المصادر والمراجع

-القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم

-الكتاب المقدس:

أ-يسوع المسيح (لندن نسخة وليم واطس، 1960)

ب-نسخة جمعيات الكتاب المقدس المتحدة، 1966.

قائمة المراجع بالعربية:

- 1.الأب القمص فيلوثاوس فرج: الود والإحترام بين المسيحية والإسلام، ط1 (القاهرة: مكتبة مدبولي 2008م)
- 2.الأب توماس ميشال اليسوعي: مدخل إلى العقيدة المسيحية، ترجمة: الأب كميل خشيمة اليسوعي، د ط (بيروت: دار المشرق 1986).
- 3.الأب صلاح أبو جودة اليسوعي: مدخل إلى حقائق الإيمان المسيحي، د ط (دب: دار المشرق دت).
- 4.الأب فاضل سيداروس: بين وحي الله وإيمان الإنسان، محاضرات ألقى في المعهد الإكليريكي للأقباط الكاثوليك بالمعادي، ط1 (بيروت: دار المشرق 1992م)
- 5.الأب فاضل سيداروس: سر الله الثالث - الأحد، محاضرات ألقى في كلية العلوم الدينية (معهد الدراسات اللاهوتية سابقا، السكاكيني بالقاهرة) ط2 (بيروت: دار المشرق، دت)
- 6.إبراهيم أحمد الوقفي: الحوار لغة القرآن الكريم والسنة النبوية، ط1 (القاهرة: دار الفكر العربي 1414هـ-1993م)
- 7.إبراهيم محمد جواد: الإسلام وفرص الحوار مع الغرب
- 8.إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، ط2 (مصر: دار المعارف 1968م) ، وط3 (مصر: دار المعارف دت)

9. إتين جلسون: روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة، وتعليق: إمام عبد الفتاح، ط3 (القاهرة: مكتبة مدبولي 1996م).
10. ابن الأثير الجزري: الكامل في التاريخ، تح: عمر عبد السلام تدمري ط1 (بيروت: دار الكتاب العربي 1417هـ - 1997م)
11. أحمد ابن عبد الرحمان الصويان: الحوار أصوله المنهجية وآدابه السلوكية، ط.1 (الرياض: دار الوطن للنشر 1413هـ)
12. أحمد ابن عبد الله جود: علم الملل ومناهج العلماء فيه، ط1 (الرياض: دار الفضيلة للنشر والتوزيع 1425هـ - 2005م).
13. أحمد ابن علي بن حجر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، دط (لبنان: دار المعرفة دت).
14. أحمد أمين: ضحى الإسلام ط، 10 (بيروت: دار الكتاب العربي دت)
15. أحمد بن حسين البيهقي: السنن الكبرى، ت: محمد عبد القادر عطا، ط3 (بيروت: دار الكتب العلمية 1425هـ - 2003م).
16. أحمد بن حنبل: المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوطي وآخرون، ط1 (د.ب: مؤسسة الرسالة 1421هـ - 2001م).
17. أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد وذيوله، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1417هـ).
18. أحمد شلي: مقارنة الأديان، المسيحية، ط.8 (د.ب: مكتبة النهضة المصرية 1984م).
19. أحمد علي عجيبة، تأثر المسيحية بالأديان الوثنية، ط1 (القاهرة: دار الآفاق العربية 2006م).
20. أحمد محمود صبحي: في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، ط5 (بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1405هـ - 1985م).
21. آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، تر: محمد عبد الهادي أبو ربة، دط، (القاهرة: دار الفكر العربي، 1419هـ - 1999م).

22. آدم ميتز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، تر: محمد عبد الهادي أبو ريذة، دط (القاهرة: دار الفكر العربي 1419هـ-1999م).
23. أسامة محمد بملول: قضايا المسيحية في قصة الحضارة ل ول، ديورانت، ط1 (القاهرة: دار الكتب المصرية 1426هـ-2015م).
24. أسعد حومد: محنة العرب في الأندلس، ط2 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1988م).
25. إسماعيل بن محمد: الترغيب والترهيب، تح: أيمن بن صالح بن شعبان، ط1 (القاهرة: دار الحديث 1414هـ-1993م).
26. إسماعيل عبد المعين، وقطبه عبد الرحمان: مقارنة الأديان بين موريس بوكاي، ووليم كامل ط1 (القاهرة: دار الإمام البرهاري 1435هـ-2014م).
27. الأشعري: مقالات الإسلاميين، تح: أيمن بن صالح بن شعبان، ط1 (القاهرة: دار الحديث 1414هـ-1993م).
28. أليسكي جورافسكي: الإسلام والمسيحية من التنافس والتصادم إلى الحوار والتفاهم تر: خلف محمد المراد، ط2 (دمشق: دار الفكر 2000م).
29. الأمدي صيد الدين علي: الإحكام في أصول الأحكام، تح: عبد الرزاق عفيفي، دط (بيروت: المكتب الإسلامي دت).
30. الأميني عبد الله: الفرق والمذاهب القديمة والمعاصرة، ط2 (بيروت: دار الحقيقة 1991م).
31. أنجادو وسينوبوس: المدخل إلى الدراسات التاريخية، تر: عبد الرحمان بدوي (النقد التاريخي).
32. أنور الجندي: الإسلام في مواجهة الفلسفات القديمة، دط (بيروت: دار الكتاب اللبنانية، 1987م).
33. أنور الجندي: أخطاء المنهج الغربي الوافد، دط (بيروت: دار الكتاب اللبناني، دت).
34. آية الله السيد محمد حسين فضل الله: في آفاق الحوار الإسلامي المسيحي، ط1 (دب: دار الملاك للطباعة والنشر، 1414هـ-1994م).

35. الإيجي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد: المواقف في علم الكلام، دط (بيروت: عالم الكتب دت).
36. إينو كباول: تطور الإنجيل، تر: أحمد إيش، ط1 (بيروت: دار قتيبة 1424 هـ، 2003م).
37. باروخ سينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، تعليق وترجمة: حسن حنفي دط (بيروت: دد 1981م).
38. الباقلاي أبو بكر محمد بن الطيب: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجب الجهل به، تقديم وتعليق: محمد زاهد الكوثري، ط3 (القاهرة: مكتبة الخانجي 1413هـ-1993م).
39. الباقلاي: التمهيد، تح: عماد الدين أحمد حيدر، ط1 (لبنان: مؤسسة الكتب الثقافية 1407هـ-1987م).
40. البخاري محمد ابن إسماعيل: الصحيح، تح: محمد ابن زهير ناصر الناصر، ط1 (دب: دار طوق النجاة 1422هـ).
41. بدر الدين محمد الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه، ط1 (دب: دار الكتب 1414هـ-1994م).
42. بدون مؤلف: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، دط (دب: دار الكتب المصرية 1364هـ-1940م).
43. بدوي عبد الرحمان: موسوعة الفلسفة، ط1، (المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1984).
44. برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، تر: زكي نجيب محمود، ط2 (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر 1967م).
45. برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، تر: محمد فتحي الشنيطي، دط (دب: المصرية العامة للكتاب 1977م).
46. بسام عحك: الحوار الإسلامي المسيحي، ط2 (دب: دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، 1429هـ-2008م).

47. البغدادي: الفرق بين الفرق، تح: محي الدين عبد الحميد، دط (بيروت: المكتبة المصرية، 1411هـ - 1990م)، وط2 (بيروت: دار الآفاق الجديدة 1977م).
48. بكر ابن عبد الله أبو زيد: الردود ط1 (الرياض: دار العاصمة، 1414هـ).
49. أبو بكر الكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط2 (دب: دار الكتب العلمية 1406هـ - 1986م).
50. بوكاي موريس: التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، ترجمة: نخبة من الدعاة، ط2 (لبنان: دار الكندي دت).
51. تاج الدين السبكي: تشنيف الجوامع بجمع الجوامع، تح: سيد عبد العزيز، وعبد الله ربيع ط1 (دب: مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث - 1418هـ - 1998م).
52. الترمذي محمد ابن عيسى: الجامع الكبير، تح: بشار عواد معروف، دط (بيروت: دار الغرب الإسلامي 1988م).
53. توماس ميشال اليسوعي: مدخل إلى العقيدة المسيحية، ط (بيروت: دار المشرق 1986م).
54. ابن تيمية: الجواب الصحيح، دط (دب: مطابع المجد للهداية 661هـ - 728م).
55. ابن تيمية: الجواب الصحيح، تح: علي بن حسن، وعبد العزيز ابن إبراهيم، وحمدان بن محمد ط2 (السعودية: دار العاصمة 1419هـ - 1999م).
56. ابن تيمية: الرد على المنطقيين، دط (بيروت: دار المعرفة دت).
57. ابن تيمية: الرسالة القرصية، تح: علاء دمج، ط2 (بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر 1410هـ - 1990م).
58. ابن تيمية: الصفدية تح: محمد رشاد سالم ط2 (مصر: مكتبة ابن تيمية 1406هـ).
59. ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، تح: محمد رشاد سالم ط1 (دب: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية 1401هـ - 1981م).
60. ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، تح: محمد رشاد سالم ط2 (السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية 1411هـ - 1991م (ب)).

61. ابن تيمية: رسالة العبودية، تح: محمد زهير الشاويش، ط7 (بيروت: المكتب الإسلامي 1426هـ-2005م)
62. ابن تيمية: رسالة في أصول الدين، ط3 (دب: دد، 1400هـ-1980م).
63. ابن تيمية: مجموع الفتاوى، تح: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، دط (الرياض: مكتبة المعارف دت).
64. ابن تيمية: مجموع الفتاوى، تح: محمد رشاد سالم، ط1 (السعودية، جامعة محمد بن سعود الإسلامية 1406هـ-1986م)
65. ابن تيمية: مجموع الفتاوى، تح: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم ط3 (السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف 1426 هـ / 2005 م) ج9
66. ابن تيمية: منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، تح: محمد رشاد سالم، ط1 (السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية 1406هـ-1986م)
67. الجاحظ عمرو ابن بحر: المختار في الرد على النصارى، تح: محمد عبد الله الشرقاوي، ط1 (بيروت: دار الجيل 1411هـ-1991م).
68. جان كمبي: دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة، ط1 (بيروت: دار المشرق دت).
69. جعفر بناوي: التعايش في المجتمع الإسلامي، ط1 (بيروت: دارالخليج العربي للطباعة والنشر، سنة 1999م).
70. جعفر عبد السلام (إشراف): الإسلام وحوار الحضارات (عبد الملك منصور: دور المجموعة الحضارية الإسلامية في حوار الحضارات) ط1 (القاهرة: دار البيان للطباعة والنشر والتوزيع، 1423هـ-2002م).
71. جعفر عبد السلام: الإسلام وتطوير الخطاب الديني، ط1 (القاهرة: دار البيان للطباعة والنشر 1423هـ-2002م).
72. جلال أحمد أبو بكر: مناهج البحث في التاريخ القديم، ط1 (مصر: دار العالم العربي: 1436هـ-2015م)

73. جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف الشيباني: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تح: إبراهيم شمس الدين، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية 1426هـ-2005).
74. جمال الدين أبو المحاسن: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، دط (مصر: دار الكتب، دت).
75. جمال المرزوقي: دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ط1 (القاهرة: دار الآفاق العربية 1421هـ-2001م).
76. جورج طراييشي: مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام، ط1 (بيروت: دار الساقى 1998م).
77. الجويني عبد الملك: البرهان في أصول الفقه، تح: صلاح بن محمد بن عويضة، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية 1418هـ-1997م).
78. الجويني عبد الملك إمام الحرمين: الكافية في الجدل، تقديم وتحقيق وتعليق: فوقية حسين محمود دط (القاهرة: مطبعة عيسى الباي الحلبي وشركاؤه 1399هـ-1979م).
79. الجويني عبد الملك: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تح: محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد، دط (مصر: مكتبة الخانجي 1369هـ-1950م).
80. الجويني عبد الملك: الشامل في أصول الدين، تح: علي سامي النشار وغيره، دط (الإسكندرية: منشأة المعارف 1389هـ-1969م).
81. جيمس هاستينغ: موسوعة الدين والأخلاق، مادة: Theology، دط (نيويورك، 1974).
82. الحاكم محمد ابن عبد الله: المستدرک على الصحيحين، تح: مصطفى عبد القادر عطا، ط1 (بيروت: دار الناشر العربية 1411هـ-1996م).
83. أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، دط (بيروت: دار المعرفة).
84. أبو حامد الغزالي: الرد الجميل لآهية عيسى بصريح الإنجيل، تح: محمد عبد الله الشرقاوي، دط (نصر: دار الهداية 1406هـ-1986م).

85. أبو حامد الغزالي: معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ط2 (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1975م)
86. أبو حامد الغزالي: القسطاس المستقيم، تقديم وتحقيق: فيكتور شلحت، دط (بيروت: المكتبة الكاثوليكية دت)
87. ابن حزم علي بن أحمد بن سعيد: الإحكام في أصول الأحكام، تح: أحمد محمد شاكر، دط (بيروت: دار الآفاق الجديدة دت).
88. ابن حزم علي بن أحمد بن سعيد: الفصل في الملل والأهواء والنحل، دط، (القاهرة: مكتبة الخانجي دت).
89. أبو الحسن الأشعري: الإبانة في أصول الديانة، تح: فوقية حسين محمود، ط1 (القاهرة: دار الأنصار 1397م).
90. حسن الباش: علم مقارنة الأديان أصوله، ومناهجه، ومساهمة علماء المسلمين والغرب في تأصيله، ط1 (دمشق: دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع 1432هـ-2011م)
91. حسن بشير صالح: علاقة المنطق باللغة عند فلاسفة المسلمين، دط (الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2003م).
92. حسن محمود الشافعي: المدخل إلى علم الكلام، ط1 (القاهرة: مكتبة وهبة، 2013م)
93. حمد بن الخزر جي أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تح: نزار رضا، دط (بيروت: دار مكتبة الحياة دت).
94. حنى يوسف الأطير: نشأة الكتابات الدفاعية بين الإسلام والنصرانية، دط (مصر: مكتبة الزهراء دت).
95. خالد ابن عبد الله القاسم: الحوار مع أهل الكتاب، أسسه ومناهجه في الكتاب والسنة ط1 (الرياض: دار المسلم للنشر والتوزيع، 1414هـ).
96. خالد عبد الحليم السيوطي: الجدل الديني بين المسلمين وأهل الكتاب بالأندلس، دط (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 2001م).

97. الخطيب محمد حجاج: الوجيز في علوم الحديث، دط (دب: المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية 1989م).
98. خير الدين بن محمود الزركلي: الأعلام، ط15 (دب: دار العلم للملايين دت).
99. أبو داود سليمان ابن الأشعث: السنن، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، دط (بيروت: المكتبة العصرية، دت).
100. أبو داود سليمان بن الأشعث: المراسيل، تح: شعيب الأرنؤوطي، ط1 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1408هـ).
101. دى بور: "تاريخ الفلسفة في الإسلام"، ترجمة وتعليق: محمد عبد الهادي أبو ريده، ط5، (بيروت: دار النهضة العربية للطبع والنشر، 1971م).
102. دين محمد محمد ميرا: مقالات في المنهج ط1، (القاهرة: دار البصائر 1430هـ-2009م).
103. ديورانت ول: (قصة الحضارة) تر: بدران محمد، ط3 (القاهرة: نخبة التأليف والترجمة والنشر 1968م).
104. ديورانت ول: قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، تر: فتح الله محمد المشعشع، دط (بيروت: مكتبة المعارف، دت).
105. رابوبرت: مبادئ الفلسفة، تر: أحمد أمين، دط (بيروت: دار الكتاب العربي 1979م).
106. الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن، تح: صفوان عدنان الداودي، ط1 (بيروت: الدار الشامية، 1412هـ).
107. الراغب الإصفهاني: معجم مفردات ألفاظ القرآن، تح: نديم مرعشلي، دط (دب: دار الكاتب العربي، 1972م).
108. ابن ربن الطبري: الدين والدولة في إثبات نبوة النبي محمد (ص) تح: عادل نويهض، دط (لبنان: مؤسسة نويهض الثقافية دت).
109. ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة، تح: محمود قاسم، ط2 (دب: مكتبة الأنجلو المصرية 1964م).

110. رشدي عليان وسعدون الساموك: الأديان دراسة تاريخية مقارنة، ط1 (بغداد: دار الحرية، 1976 م).
111. رولان مينييه وآخرون: طريقة التحليل البلاغي والتفسير، ترجمة: جرجورة جيردان، وهنري عويس، جامعة القديس يوسف، معهد الدراسات الإسلامية المسيحية، ط1 (بيروت: دار المشرق 1993 م).
112. زهير بيطار: حوارات حول فهم النص وقضايا الفكر الديني المعاصر، ط1 (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 1425هـ-2004م).
113. سامي النشار: الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، دط (الإسكندرية: دار المعارف 1972 م).
114. سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام دط (بيروت: دار النهضة العربية 1404هـ-1984 م).
115. سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط9 (القاهرة: دار المعارف دت).
116. سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط9 (القاهرة: دار المعارف، دت).
117. سامي النشار، وعباس أحمد الشريبي: الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، دط (الإسكندرية: منشأة المعارف، 1972 م).
118. السايح أحمد عبد الرحيم: بحوث في مقارنة الأديان، ط1 (قطر: دار الثقافة 1411هـ/1991 م).
119. السبكي تاج الدين: طبقات الشافعية، تح: محمود محمد الطناحي، وعبد الفتاح محمد الحلو، ط2 (دب: هجر للطباعة والنشر والتوزيع، 1413هـ).
120. سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة: حسن حنفي، دط (دب: دار التنوير للطباعة والنشر 2008).
121. سعيد عبد الفتاح عاشور: الحركة الصليبية، صفحة مشرقة في تاريخ الجهاد العربي في العصور الوسطى، ط1 (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1963 م).

122. سلوى بالحاج صالح العايب: المسيحية العربية وتطوراتها، ط2 (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، دت).
123. سليمان بن أحمد الطبراني: المعجم الكبير، تح: مجموعة من الباحثين، إشراف: سعد بن عبد الله الحميد، وخالد بن عبد الرحمن الجريسي، دط (دب: دد، دت).
124. السموأل بن يحيى (الحبر إسرائيل بن ثموثيل الأورشليمي): الرسالة السبعية بإبطال الديانة اليهودية، تح: عبد الوهاب طويلة، دط، (دمشق: دار القلم دت).
125. السيد قطب: منهج علم التوحيد، ط9، (القاهرة: مكتبة رحاب، الجزائر: دار البعث، 1410-1990م).
126. السيوطي جلال الدين: صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، ط1 (القاهرة: مكتبة الخانجي، دت)، وطبعة 1938 نشر وتلعيق: سامي النشار).
127. السيوطي: الإتقان في علوم القرآن دط (مصر: المطبعة الجليلية 1306هـ).
128. شارل جنيبير: المسيحية نشأتها وتطورها، تر: عبد الحلیم محمود، ط3 (دب: دار المعارف، دت).
129. الشرفي عبد الحميد: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، د ط (تونس: الدار التونسية للنشر، الجزائر المؤسسة الوطنية لكتاب 1986م).
130. شمس الدين أحمد بن محمد: وفيات الأعيان، تح: إحسان عباس، دط (بيروت: دار صادر 1994م).
131. شمس الدين الذهبي: سير أعلام النبلاء، دط (القاهرة: دار الحديث، 1427هـ-2006م).
132. شمس الدين القرطبي: الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام وإظهار محاسن دين الإسلام وإثبات نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، تحقيق: أحمد حجازي السقا، د ط (القاهرة، دار التراث العربي، دت).
133. شمس الدين القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، تح: أحمد البردوني، وإبراهيم الطفيش، ط2 (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1384هـ-1964م).

134. الشهرستاني عبد الكريم: الملل والنحل، دط (دب: مؤسسة الحلبي دت).
135. الشهرستاني عبد الكريم: نهاية الإقدام في علم الكلام، صححه وصوره: ألفرد حيوم، دط (دون معلومات نشر).
136. شوقي أبو خليل: الحوار دائما، وحوار مع مستشرق، ط2 (دمشق: دار الفكر، 1415هـ-1995م).
137. الصديق عمر يعقوب: مصطلحات العقيدة في مباحث الإلهيات، بين علم الكلام وعلم اللاهوت، دط (دب: المكتبة الأزهرية للتراث، جامع الأزهر، دت).
138. صلاح أبو جودة اليسوعي: مدخل إلى حقائق الإيمان المسيحي (جامعة القديس يوسف)، دط (بيروت: دار المشرق، دت).
139. صلاح الدين خليل بن أيك الصفدي: الوافي بالوفيات، تح: أحمد الأرناؤوطي وتركي مصطفى، دط (بيروت: دار إحياء التراث 1420هـ-2000م).
140. صهيب عبد الجبار: الجامع الصحيح للسنن والمسانيد، دط (دب: دد، 2014م).
141. طاهر بن محمد الإصفرائيني: التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن فرقة المهالكين، تح: كمال يوسف الحوت، ط1 (لبنان: عالم الكتب 1403هـ-1983م).
142. الطبراني سليمان ابن أحمد: المعجم الكبير، تح: حمدي ابن عبد المجيد السلفي، ط2، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، دت).
143. طه جابر العلواني: ابن تيمية وإسلامية المعرفة، ط2 (دب: نشر الدار العالمية للكتاب الإسلامي، 1415هـ-1995م).
144. طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، ط1 (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1994).
145. الطهطاوي محمد عزت، الميزان في مقارنة الأديان، ط2 (دمشق: دار القلم، 1423هـ-2002م).

146. عادل نور الدين: حوار أم جدل؟ دراسة مصطلحية لمفهومى الحوار والجدل ط1 (الرياض: مكتبة الرشد 1427هـ-2006م).
147. عبد الجبار ابن أحمد الهمداني: المغني في أبواب العدل والتوحيد (الفرق غير الإسلامية) تح: محمود محمد قاسم، دط (دب، دد، دت).
148. عبد الجبار بن أحمد الهمداني: تثبيت دلائل النبوة، دط (القاهرة: دار المصطفى، دت)
149. عبد الجبار: المحيط بالتكليف تح: عمر السيد عزمي، دط (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والإنباء والنشر، دت).
150. عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تقديم: عبد الرحمان بوزيدة، دط (الجزائر: المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية 1990).
151. عبد الجبار: فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة، تح: فؤاد سيد، ط2 (تونس: الدار التونسية للنشر، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب 1406هـ-1986م)
152. عبد الحميد ابن باديس: الآثار، ط1، (الجزائر: دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، 1388هـ-1968م).
153. عبد الحميد بن باديس: الآثار، ط1 (الجزائر: دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر 1388هـ-1968م).
154. عبد الحى ابن فخر الدين: نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر، ط1 (بيروت: دار بن حزم).
155. عبد الراضى بن محمد عبد المحسن: منهج أهل السنة والجماعة في الرد على النصارى، دط (القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر دت)
156. عبد الرحمان ابن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تح: خليل شحادة، ط2 (بيروت: دار الفكر 1408هـ-1988م).
157. عبد الرحمان ابن زيد الزبيدي: مصادر المعرفة في الفكر الدينى والفلسفى، ط1 (الرياض: مكتبة المؤيد 1416 هـ - 1996 م)

158. عبد الرحمان آيت أمجوضي: حوار الأديان، نشأته، وأصوله، وتطوره، ط1 (الرباط: دار الأمان للنشر والتوزيع 1433هـ-2012م).
159. عبد الرحمان بن أبي حاتم الرازي: آداب الشافعي ومناقبه، تح: عبد الغني عبد الخالق، ط2 (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1413هـ-1993م)
160. عبد الرحمان بن صالح المحمود: موقف بن تيمية من الأشاعرة، ط1 (الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع 1415هـ-1995م).
161. عبد الرحمان حبنكة الميداني: العقيدة الإسلامية وأسسها، ط1 (دمشق: دار القلم 1463هـ-2002م).
162. عبد الرحمان حسن حبنكة الميداني: ضوابط المعرفة وأصول الإستدلال والمناظرة، د.ط، (دمشق: دار القلم، د.ت).
163. عبد الرزاق الدغري: المسيحية في الأحاديث النبوية، ط1، (تونس: مسكيليان للنشر والتوزيع 2012).
164. عبد العزيز المجدوب: القاضي أبو بكر الباقلاني وآراؤه الكلامية والفلسفية، ط1 (بيروت: دار بن حزم للطباعة والنشر، 1430هـ-2009م).
165. عبد الفتاح أحمد فؤاد: ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي، دط (الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، دت).
166. عبد القاهر ابن طاهر البغدادي: أصول الدين، تح: لجنة إحياء التراث العربي، ط1 (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1401هـ-1981م).
167. أبو عبد الله الترجمان الميورقي: تحفة الأريب في الرد على أهل الصليب، تح: عمر رفيق الداعوق، ط1 (لبنان: دار البشائر الإسلامية، 1988).
168. عبد الله الترجمان: تحفة الأريب في الرد على أهل الصليب، تح: عمر رفيق الداعوق، ط1، (لبنان: دار البشائر الإسلامية، 1988).

169. عبد الله علي العليان (وآخرون) : الأنصاري وسياسيولوجيا الأزمة، ط1، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000).
170. عبد الله علي العليان: حوار الحضارات في القرن الواحد والعشرين، دط (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، عمان: دار الفارس للنشر، 2004).
171. عبد الله علي سيمك: مدخل إلى دراسة الأديان، دط، (مكة: دار الدراسات العلمية للنشر والتوزيع، دت).
172. عبد الملك الجويني: الإرشاد، تحقيق: أسعد تميم، ط1 (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1405هـ-1985م).
173. عبد الملك الجويني: البرهان في أصول الفقه، تح: صلاح بن محمد بن عويضة، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1418 هـ-1997م).
174. عبد الملك الجويني: الشامل في أصول الدين، تح: علي سامي النشار وغيره، دط (الإسكندرية: منشأة المعارف 1389هـ-1969م).
175. عبد الواحد ذنون طه: أبحاث في تاريخ المغرب والأندلس وصور من التواصل الحضاري مع المشرق، ط1، (الأردن: دار الحامد للنشر والتوزيع، 1435هـ-2014م).
176. عثمان موافي: منهج النقد التاريخي الإسلامي والمنهج الأوروبي ط1، (الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2004م).
177. عصام الدين محمد علي: بواكير الثقافة الإسلامية وحركة النقل والترجمة، دط، (القاهرة: منشأة المعارف، 1986م).
178. عطية فتحي الويشي: حوار الحضارات إشكالية التصادم وآفاق الحوار، تقديم: محمد عمارة، ط1 (الكويت: مكتبة المنار الإسلامية، 2001).
179. عطيتو حربي عباس: ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية، ط1، (بيروت: دار العلوم العربية، 1413هـ-1992م).

180. عقيل حسين عقيل: منطق الحوار بين الأنا والآخر، ط1، (بنغازي: دار الكتب الوطنية، 2004 م).
181. علاء الدين شمس النظر: ميزان الأصول في نتائج العقول، تح: محمد زكي عبد البر، ط1، (قطر: مطابع الدوحة الحديثة، 1404هـ-1984م).
182. علاء الدين علي المتقي الهندي: كثر العمال في سنن الأقوال والأفعال، ط5، (دب: مؤسسة الرسالة 1401هـ-1981م).
183. علي بن أحمد الواحدي: أسباب التزول، عصام بن عبد المحسن الحميدان، ط2 (الدمام: دار الإصلاح، 1412هـ-1992م)، ج1.
184. علي سامي النشار، وعباس أحمد الشريبي: الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، دط (الإسكندرية: منشأة المعارف، 1972م).
185. علي عباس الموسوي: قراءات نقدية في تجديد الفكر الديني، ط1 (بيروت: دار الهادي، 1422هـ-2002م).
186. علي عبد الفتاح المغربي: الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل ودراسة، ط2 (القاهرة: مكتبة وهبة 1415هـ-1995م).
187. علي عبد الواحد وافي: الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام، دط (القاهرة: دار النهضة، دت).
188. علي محمد علي خليل: يا أهل الكتاب، ط1 (لبنان: دار الهادي 2002م).
189. عماد الدين إسماعيل بن علي: المختصر في أخبار البشر، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1417هـ-1996م).
190. عمار جيدل: حوار الحضارات ومؤهلات الإسلام في التأسيس للتواصل الإنساني، ط1 (عمان: دار الحامد للنشر والتوزيع، 2003 م).
191. عمار جيدل: حوار الحضارات ومؤهلات الإسلام في التأسيس للتواصل الإنساني، ط1 (عمان: دار الحامد للنشر والتوزيع، 2003).

192. عمر ابن سليمان الأشقر: العقيدة في الله، ط4 (الكويت: مكتبة الفلاح، 1983م).
193. عمر ابن عبد الغني: معجم المؤلفين، دط (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بيروت: مكتبة المثني، دت).
194. عنتر نور الدين: منهج النقد في علوم الحديث، ط3 (دمشق: دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، 1401هـ 1987م).
195. عوض رمسيس: الهرطقة في الغرب، ط1 (القاهرة: مؤسسة سينا للنشر، 1997م).
196. عوض رمسيس: الهرطقة في الغرب، ط1 (القاهرة: مؤسسة سينا للنشر 1997م).
197. فاضل سيداروس: بين وحي الله وإيمان الإنسان، محاضرات أُلقيت في المعهد الإكليريكي للأقباط الكاثوليك بالمعادي، ط1 (بيروت: دار المشرق، 1992م).
198. فاضل سيداروس: سر الله الثالث - الأحد، محاضرات أُلقيت في كلية العلوم الدينية (معهد الدراسات اللاهوتية سابقا، السكاكيني بالقاهرة)، ط2 (بيروت: دار المشرق، دت).
199. فخر الدين الرازي: آداب الشافعي ومناقبه، تح: عبد الغني عبد الخالق، ط2 (القاهرة: مكتبة الخانجي 1413هـ-1993م).
200. فخر الدين الرازي: التفسير الكبير، ط1 (بيروت: دار الفكر 1401هـ-1981م).
201. فخر الدين الرازي: المحصول، تح: طه جابر فياض العلواني، ط3 (دب: مؤسسة الرسالة، 1418هـ-1997م).
202. فخر الدين الرازي: مفاتيح الغيب، ط3 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420هـ).
203. فخر الدين الرازي: مناظرات دط (بيروت: مؤسسة عز الدين 1992م).
204. فرنسيس يونغ: أسطورة تجسد الإله في السيد المسيح، تر: نبيل صبحي ط1 (الكويت: دار القلم 1405هـ-1985م).
205. الفريوائي عبد الرحمان بن عبد الجبار: ابن تيمية وجهوده في الحديث وعلومه، ط1 (الرياض: دار العاصمة 1416هـ، 1988م).

206. الفضل زين الدين عبد الرحيم: المغني عن حمل الأسفار في الأسفار، في تخريج ما في الإحياء من الأخبار (بهاشم إحياء علوم الدين) ط1 (بيروت: دار بن حزمه 1426هـ-2005م) أبو
207. فؤاد إميل بوترو: العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، تر: أحمد الأهواني، دط (مصر: الهيئة المصرية للكتاب 1973م).
208. فيلوثاوس فرج: الود والإحترام بين المسيحية والإسلام، ط1 (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2008م).
209. القرافي: الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة (على هامش الفارق بين المخلوق والخالق لباحه جي زاده) دط (مصر: مطبعة الموسوعات).
210. القس ميخائيل مينا: موسوعة علم اللاهوت، تعليق: د. ميخائيل مكس إسكندر، دط (دب: طبع بشركة هارموني للطباعة، د.ت).
211. ابن قيم الجوزية: زاد المعاد في هدي خير العباد دط (الكويت: مكتبة المنار الإسلامية 1415هـ-1994م).
212. ابن قيم الجوزية: هداية الحيارى من اليهود والنصارى (على هامش الفارق بين المخلوق والخالق) دط (مصر: مطبعة الموسوعات دت).
213. ابن كثير إسماعيل بن عمر: السيرة النبوية، تح: مصطفى عبد الواحد دط (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر 1395هـ-1976م).
214. ابن كثير إسماعيل بن عمر: تفسير القرآن العظيم، دط (بيروت: دار الفكر 1981).
215. ابن كثير: البداية والنهاية (دب: دار الفكر 1407هـ-1986م).
216. لودويغ أوت: مختصر في علم اللاهوت العقائدي، تر: الأب جرجس المارديني، دط (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1966 م).
217. لوقا تيموثي جونسون: المسيح الحقيقي، ترجمة: محمد الواكد، ط1 (دمشق: دار الأوائل للنشر والتوزيع، 2008م).

218. لويس غرويه وجورج قنواني: فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، تر: صبحي الصالح وفريد حبر، ط1 (بيروت: دار العلم للملايين 1967م).
219. الماتوريدي أبو منصور: التوحيد، تح: فتح الله خليف، ط2 (بيروت: دار المشرق، دت).
220. ماجد العرباوي: إشكاليات التجديد، ط1 (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر وتوزيع، سنة 2001م).
221. ابن ماجه أبو عبد الله محمد ابن يزيد، السنن، تح: شعيب الأرنؤوطي وآخرون، ط1 (دب: دار الرسالة العالمية 1430هـ-2009م).
222. المجذوب عبد العزيز: الباقلاني وآراؤه الكلامية والفلسفية، دط (تونس: دار سحنون، بيروت: دار ابن حزم 2009م).
223. المجمع الفاتيكاني الثاني: دساتير -قرارات-بيانات، تر: الأب حنا الفاخوري، ط1 (معهد الفلسفة واللاهوت، منشورات المكتبة البولسية، 1992 م).
224. مجموعة باحثين: خصائص الثقافة العربية والإسلامية في ظل حوار الثقافات، إعداد وتقديم: نادية محمود مصطفى، ط1 (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة 1427هـ/2006م).
225. مجموعة من المؤلفين: وثائق عصرية في سبيل الحوار بين المسيحيين والمسلمين، ط1 (بيروت: منشورات المكتبة البولسية، 1992م).
226. محاضرات في النصرانية، ط3 (القاهرة، دار الفكر العربي، 1381 هـ - 1966 م).
227. محمد إبراهيم الجيوشي: دراسات في النصرانية، دط، (دب: دار الهدى للطباعة، 1988م).
228. محمد ابن رشد: تهافت التهافت، تح: سليمان دنيا، ط3 (دب: دار المعارف، دت).
229. محمد ابن عبد الله السحيم: مسلمو أهل الكتاب وأثرهم في الدفاع عن القضايا القرآنية، ط1 (الرياض: دار الفرقان للنشر والتوزيع، 1417هـ).
230. محمد ابن قيم الجوزية: زاد المعاد في هدي خير العباد، ط27 (الكويت: مكتبة المنار الإسلامية، 1415هـ-1994م).

231. محمد أبو زهرة: تاريخ الجدل، ط1 (دب: دار الفكر العربي، دت).
232. محمد السعدي: دراسة في الاناجيل الأربعة والتوراة، ط1 (قطر: دار الثقافة، 1985م).
233. محمد السيد الجليند: ابن تيمية وقضية التأويل، ط3 (دب: مكتبات عكاظ، 1403هـ-1883م).
234. محمد الصادق عفيفي: تطور الفكر العلمي عند المسلمين، دط (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1976-1977م).
235. محمد الصادق عفيفي: تطور الفكر العلمي عند المسلمين، دط، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1976-1977م).
236. محمد الفاضل بن علي اللافي: تأصيل الحوار الديني، ط1، (مصر: دار الكلمة للنشر والتوزيع، 1435-2004).
237. محمد الفاضل بن علي اللافي: دراسة العقائد النصرانية منهجية ابن تيمية ورحمة الله الهندي، ط1 (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1428هـ-2007م).
238. محمد الكتاني: ثقافة الحوار في الإسلام من التأسيس إلى التأصيل دط (الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية 2007م).
239. محمد أمان بن علي جامي: الصفات الإلهية في الكتاب والسنة النبوية في ضوء الإثبات والتثريه، ط1 (السعودية: المجلس العلمي بالجامعة الإسلامية، 1408هـ).
240. محمد بن إدريس الشافعي: الرسالة، ط1 (مصر: مكتبة الحلبي، 1358هـ-1940م).
241. محمد بن إسماعيل البخاري: الصحيح، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط1 (دن: دار طوق النجاة 1422هـ).
242. محمد بن حبان بن أحمد بن معاذ بن معبد الدارمي: صحيح بن حبان بترتيب بن بلبان، تح: شعيب الأرنؤوط، ط2 (بيروت: مؤسسة الرسالة 1414هـ-1993م).
243. محمد بن عبد الرحمان المغراوي: موسوعة مواقف السلف في العقيدة، ط1 (القاهرة: المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، دت).

244. محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، دط (دب: مؤسسة الحلبي، دت).
245. محمد بن عبد الله السحيم: مسلمو أهل الكتاب وأثرهم في الدفاع عن القضايا القرآنية ط1 (الرياض: دار الفرقان للنشر والتوزيع 1417م).
246. محمد بن يعقوب الفيروزآبادي: القاموس لمحيط، تح: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، ط8 (بيروت: مؤسسة الرسالة للنشر والتوزيع، 1426 هـ-2005م).
247. محمد بهلول: قضايا المسيحية في قصة الحضارة ول ديورانت، دراسة تقويمية، ط1 (القاهرة: دار الكتب المصرية 1426هـ-2015م).
248. محمد تقي العثماني: ما هي النصرانية، تر: نور عالم الأمين الندوي، دط (كراتشي: دار العلوم 1403هـ-1983م).
249. محمد حسين فضل الله: في آفاق الحوار الإسلامي المسيحي، ط1 (بيروت: دار الملاك للطباعة والنشر، 1414هـ-1954م).
250. محمد خليفة حسن: الحوار بين الأديان أهدافه وشروطه وموقف الإسلام منه
251. محمد رشيد رضا: الوحي المحمدي، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1426هـ-2005م).
252. محمد زكي الدين محمد قاسم: هذا القرآن فأين منه المسلمون؟! ط2 (القاهرة: دار الصفوة للطباعة والنشر، 1411هـ-1990م).
253. محمد عابد الجابري: التسامح بين الفلسفة والدين والإيديولوجيا، كتاب قضايا الفكر المعاصر، ط1 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997م).
254. محمد عبد الراضي: منهج أهل السنة والجماعة في الرد على النصارى، دط (القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، دت).
255. محمد عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن، ط3 (دب: مكتبة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، دت).
256. محمد عبد الله الشرقاوي: بحوث في مقارنة الأديان، ط1، (القاهرة: دار الهدايا 1986م).

257. محمد عبد الله الشرقاوي: الحوار الإسلامي المسيحي في الأندلس، ملامح ونماذج (منشورات جامعة القاهرة، مارس 1998م، المؤتمر الدولي للحضارة الأندلسية).
258. محمد عبد الله الشرقاوي، بحوث في مقارنة الأديان، ط1 (القاهرة: دار الهداية 1986م).
259. محمد عبد الله دراز: الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان دط (الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع، 1410 هـ-1990م).
260. محمد عبد الله دراز: الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، دط (الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع، 1410 هـ-1990م).
261. محمد عبده بن حسن خير الله: رسالة التوحيد، دط (دب: دار الكتاب العربي دت).
262. محمد عثمان الخشب: المعقول واللامعقول في الأديان، ط1 (القاهرة: شركة فخصة مصر 2006).
263. محمد علي البار: دراسة معاصرة في العهد الجديد والعقائد النصرانية، ط1 (دمشق: دار القلم، 1467 هـ - 2006).
264. محمد علي التهانوي: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم: رفيق العجم، نقل النص من الفارسية إلى العربية: عبد الله الخالدي، ط1 (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996) ج1.
265. محمد علي مكي: التسامح الإسلامي، الأندلس نموذجاً، ورقة ضمن ندوة الحضارة الإسلامية في الأندلس ومظاهر التسامح (الرباط: الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة) 12-14 مارس.
266. محمد قطب: كتاب منهج علم التوحيد، ط9 (قسنطينة: دار البعث للطباعة والنشر 1410هـ-1990م).
267. محمد يسري: طريق الهداية مبادئ ومقدمات، ط2 (دت: دد، 1427هـ-2006م).
268. محمد يعقوبي: خلاصة الميتافيزياء، دط (الجزائر: دار الكتاب الحديث 1422هـ-2002م).
269. محمد يوسف موسى: ابن تيمية، ط2 (بيروت: العصر الحديث للنشر والتوزيع 1408هـ-1988م).

270. محمد عبد الله الشرقاوي: رسالة راهب فرنسي إلى المسلمين وجواب القاضي أبي الوليد الباجي عليها، ط1 (القاهرة: دار الصحوة للنشر 1406هـ - 1986 م).
271. محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري: الكشف عن حقائق غوامض التزليل، ط3 (بيروت: دار الكتاب العربي، 1407هـ).
272. محمود حمدي زقروق: الإسلام وقضايا الحوار، ط1 (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية 1423هـ-2002م).
273. محمود علي حمّاية: ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان، ط1 (القاهرة: دار المعارف، 1983م).
274. محمود قاسم: المنطق الحديث ومناهج البحث، ط2 (دب: مكتبة الأنجلو المصرية، 1953).
275. محمود قاسم: المنطق الحديث ومناهج البحث، ط2 (دب: مكتبة الأنجلو المصرية، دت).
276. مرسيا إلياد: تاريخ الأديان، ترجمة: عبد الهادي عباس، ط2 (دب: دار دمشق، 1427هـ-2006م).
277. مرسيا إلياد: موسوعة الدين، دط (نيويورك: ماكميلان، 1987م).
278. مسلم أبو الحسن ابن الحجاج: المسند الصحيح، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دط (بيروت: دار إحياء التراث العربي، دت).
279. مصطفى بن عبد الله (حاجي خليفة): كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دط (بغداد: مكتبة المثنى 1941م).
280. مصطفى بن عبد الله القسطنطيني، حاجي خليفة: سلم الوصول إلى طبقات الفحول، تح: محمود عبد القادر أرنتوطي، دط (إسطنبول: مكتبة إرسیکا، 2010م).
281. مصطفى بوجمعة: المنهج النقدي ووظيفته في توجيه الحوار الديني، ط1 (بيروت: الإنتشار العربي، 2012).
282. مصطفى حلمي: الإسلام والأديان، دراسة مقارنة، ط1، (القاهرة: دار ابن الجوزي، 1426هـ-2005م).

283. مصطفى حلمي: الإسلام والمذاهب الفلسفية المعاصرة، ط1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005م).
284. مصطفى حلمي: السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية، ط2 (الإسكندرية: دار الدعوة 1411هـ-1991م).
285. مصطفى صبري: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعبادة المرسلين، ط2 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1401هـ-1981م).
286. المطران كيرلس سليم بسترس: مقالات في اللاهوت والحركة المسكونية ط1 (بيروت: منشورات المكتبة البولسية، 2002م).
287. أبو المعالي الجويني: الإرشاد، تح: محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، دط (مصر: مكتبة الخانجي 1369هـ-1950م).
288. ابن منظور جمال الدين محمد ابن مكرم: لسان العرب د.ط (بيروت: دار صادر 1388هـ-1968م).
289. منير خوام (أستاذ في علم اللاهوت، والفلسفة، وعلم النفس، والسياسة): المسيح في الفكر الإسلامي الحديث وفي المسيحية، بدون معلومات النشر).
290. مهدي حسين التميمي: موسوعة مقارنة الأديان السماوية، د.ط، (عمان: دار أسامة للنشر والتوزيع، 2005م).
291. مهدي حسين التميمي: موسوعة مقارنة الأديان السماوية، دط (عمان: دار أسامة للنشر والتوزيع، 2005م).
292. موريس بوكاي: التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، ترجمة: نخبة من الدعاة، ط2 (بيروت: دار الكندي دت).
293. موفق الدين محمد بن الخزر جي أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ت: نزار رضا، دط (بيروت: دار مكتبة الحياة، دت)، ج1.

294. ميرسيا إلياد: تاريخ الأديان، ترجمة: عبد الهادي عباس، ط2 (دب: دار دمشق 1427هـ-2006م).
295. ميشال توماس اليسوعي: مدخل إلى العقيدة المسيحية، تر: الأب كميل خشيمة اليسوعي، دط (بيروت: دار المشرق، دت).
296. ابن النديم محمد ابن إسحاق: الفهرست، تح: إبراهيم رمضان، ط2 (بيروت: دار المعرفة 1417هـ-1997م).
297. أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دط (بيروت: دار الكتاب العربي 1394هـ-1974م).
298. هدى بنت ناصر بن أحمد السلاي: آراء الكلاية العقدية، دط (الرياض: مكتبة الرشيد للنشر والتوزيع، 1426هـ-2000م).
299. ابن هشام: السيرة النبوية، علق عليها: عمر عبد السلام تدمري، ط3 (بيروت: دار الكتاب العربي، 1410 هـ 1990م).
300. هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، دط (بيروت: دار منشورات، عويدات 1983).
301. هيام الملقى: ثقافتنا في مواجهة الإنفتاح الحضاري، ط1 (الرياض: دار الشواف للنشر والتوزيع، 1415هـ-1995م).
302. وتح: شعيب الأرناؤوطي، ومحمد كامل قرد بللي، ط1 (دب: دار الرسالة العالمية 1409هـ-2009م).
303. ول ديورانت: قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، تح: فتح الله محمد المشعشع، دط (بيروت مكتبة المعارف).
304. ول، ديورانت: قصة الحضارة، تر: زكي نجيب محمود وآخرون، دط (بيروت: دار الجبل 1408هـ-1988م).
305. ويلز: معالم تاريخ الإنسانية، تر: عبد العزيز جويد، دط (دب: لجنة التأليف والترجمة، والنشر 1948م) 2م.

306. يوسف ابن عبد الله: جامع بيان العلم وفضله، تح: أبو الأشبال الزهيري، ط1 (السعودية: دار ابن الجوزي 1414هـ-1994م).
307. يوسف الحسن: الحوار الإسلامي المسيحي، الفرص والتحديات، ط1، (أبوظبي: منشورات المجمع الثقافي، 1997).
308. يوسف الكلام: تاريخ وعقائد الكتاب المقدس بين إشكالية التقنين والتقدیس، ط1 (دمشق: دار صفحات للدراسات والنشر، 2009م).
309. أبو يوسف يعقوب ابن إبراهيم: الخراج، تح: طه عبد الرؤوف سعد، وسعد حسن محمد د.ط (دب: المكتبة الأزهرية للتراث، دت).
- دوريات-**
310. أحمد الجبلي: الشيخ الحكيمي والحوار الإسلامي المسيحي، صحيفة 26 سبتمبر.
311. بدون مؤلف: النظرات المتبادلة بين المسيحيين والمسلمين، أعمال الحلقة الصيفية الثانية (بدون معلومات النشر 1997م).
312. حسن عزوزي: فضيلة الحوار، مجلة الوعي الإسلامي، العدد 436، السنة 39، فبراير-مارس 2003، نقلا عن عبد الله علي العليان: حوار الحضارات.
313. محمد الكتاني: حوار الحضارات بين الحقيقة والوهم، جريدة الحياة، العدد (7649) تاريخ 7 نوفمبر 1999م، نقلا عن: حوار الحضارات في القرن الحادي والعشرين.
314. محمد علي مكي: التسامح الإسلامي، الأندلس نموذجاً، ورقة ضمن ندوة الحضارة الإسلامية في الأندلس ومظاهر التسامح (الرباط: الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة)، 12-14 مارس.
315. نشرة مجلس أساقفة كنيسة ألمانيا: المسيحية في عقائدها، تر: المطران كيرلس سليم بسترس، ط1، (بيروت: منشورات المكتبة البولسية، 1998).
316. يوسف حي (عميد كلية بابل للفلسفة واللاهوت في بغداد): التحالف الإسلامي المسيحي عبر العصور، تقديم: محمد كريشان، تاريخ الحلقة: 06/11/2001.

-رسائل جامعية:

317. عبد الحكيم فرحات: منهج القاضي عبد الجبار في الرد على النصارى، إشراف: بشير بوجنانة (رسالة ماجستير في مقارنة الأديان، معهد أصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة 1995 - 1996).

318. كريمة بن جاب الله: منهج ابن تيمية في الرد على النصارى، إشراف: بشير بوجنانة (رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في العقيدة ومقارنة الأديان، شعبة مقارنة الأديان، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، 2004-2005).

319. محمد السيد أحمد شحاتة، نظرية الكلمة في النصرانية وموقف الإسلام منها إشراف: حسن محرم السيد الجويني (رسالة ماجستير: شعبة العقيدة ومقارنة الأديان، كلية أصول الدين والدعوة (لنقازيق)، القاهرة، 1416هـ-1996).

320. محمود محمد عبد نفيسة: أثر الفلسفة الإسلامية في علم الكلام الإسلامي حتى القرن السادس الهجري، دراسة تحليلية نقدية، إشراف محمد السيد الجلنيد وعبد الحميد عبد المنعم مذكور (رسالة دكتوراه، قسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة 1427هـ-2006م).

321. مختار محمود أحمد عطا الله: مناهج الاستدلال لدى المتكلمين والفلاسفة المسلمين، إشراف: حامد طاهر حسنين (رسالة دكتوراه: قسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة 1416هـ-1975م).

322. مختار محمود أحمد عطا الله: منهج المعتزلة في مجادلة علماء الممل المخالفة حتى نهاية القرن الخامس الهجري، إشراف السيد رزاق الحجر (رسالة: ماجستير، قسم الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، 1406هـ-1991م).

قائمة المراجع الأجنبية:

323. Albert rivaud: histoire de la philosophie des origines a la scolastique. mise à jour par.2et. (france PLF. 1960)

324. Albert Rivaud: Histoire de la philosophie des origines à la scolastique, mise à jour par Albert Rivaud, 2d. T1 (France: P.U.C 1960)
325. Algrien- R et d autre.: Ecclessia Encyclopédie populair des connaissances Religieuse (Paris: librairie Bloud et Gay 1941).
326. baron gabrielle: introduction au style orole de l'évangile d'apre les travaux de marcelle jausse (France: imprimerie des presses universitaire de France 1902)
327. Bouamama Ali: La Littérature politique musulmane contre le christianisme depuis ces origines jusqu au 8eme siecle (Alger: Entreprise nationale du livre 1984).
328. Chiff reed: Unitarian who is ? (London: Printed version Published The Lindsey Press 1999).
329. Concil de trente, IV. SESSION, tenue le 8 éme jour d'Avril 1546. DECRET les Ecritures canoniques.
330. Concile de Vatican, session III , chapitre II. De revel.
331. Ehlinger Charle , et Genet Jeen , et d'autres: Histoire du christianisme , edition du ceturien (Paris: Imprime en grande Britagne 1982).
332. Eric. J. Sharpe: A History comparative Religion (London: 1975).
333. Etienne NODET, De l'inspiration de l'écriture, revue biblique , N° 2 , avril 1997
334. F. Rossental: From « Muslim Contributions ». by G. Haider Aasi. AMSS (New York: 1990).
335. Gauhar, al – Fârûq: islam and other faits the challenge of islam Ed, Altaf (London: islamique Council of Europe 1978).
336. H. Pinard de la Boullaye. L'Etude Comparee des religions, (4 th ed 'introduction).
337. Jochem wach: the comparative study of religion (edited with an introduction by joseph M. Kitagrwa (Colombie: université presse 1958)
338. L. Mouloubou , Dictionnaire Biblique universel (Paris: 1984).

339. Leon XIII, encyclique providentissimus Deus.
340. Lettre encyclique de N T S P. Leon XIII. Providentissimus.
341. Louis Bouyer, Dictionnaire theologique (Belguin dexlee , Louis Mouloubou et F.M du Copyright 1963).
342. Masson D , et d autre: Monothéisme coranique et Monothéisme biblique (preface de Jean Gas daxlee de Brown , 2eme ed,1976).
343. Moakur: l organism d aristot dans le monde arabe.yrin (paris: 1969).
344. Pier Salamon, histoire et critique, trois édition verrie et augmentée institue de sociologie huioire, (économique, société, édition de l'université de brucelles 1987).
345. Pierre BENOIT: Revelation et inspiration selon la Bible , chez saint Thomas et dans les discussions moderne (Revue Biblique 70,1963).
346. R. P. Thomas Pegues, O. P la somme théologique de sain Thomad'aquin en forme de cathéchisme pour les fidèles, ouvrage honoré d'un bred de sa sainteré le Pape Benoit XV toulouse Librairie Edouard PRIVAT (Paris: Librairie Pierre TEQUI, Nouvelle édition (14 e mille) , 1920).
347. Rey Alain et d'autres: Le Robert des Noms propres,3eme ed (Paris: Imprime en France1995).
348. ROBERT GWINN: The New Encyclopaedia Britanica (Published with the Editorial Advice of the faculties of the Chicago: 15 th Edition. Vol 26).
349. Royston picke. E: Dictionnaire des Religions 1^{er} ed (Paris: press universitaire de France 1954).
350. Royston pik. E,et Algrain,R,et d autre: Dictionnaire des Religions: Ecclésia, encyclopédie populaire des connaissances religieuse et Masson D. Monothéisme coranique et Monothéisme biblique.

351. Wilfrid HARRINGTON: nouvelle introduction à la bible (Paris: 1971).

–قائمة المواقع الإلكترونية

352. محمد القضاة: أسس الحوار مع الآخر وأهميته في الفكر الإسلامي (مبحث ضوابط الحوار:

تحديد آليات التعامل) الموقع: // https: Alhiwartoday.net يوم 2019/06/14م.

353. عبد الله بن علي العليان: "الإلتباس في مسألة الحوار مع الغرب" الموقع: [http:](http://www.alwatan.com)

www.alwatan.com , يوم 2019/06/14م

354. إبراهيم محمد جواد: "الإسلام وفرص الحوار مع الغرب" مجلة النبأ، العدد 45 , صفر 1421-

إيار 2000, الموقع www.annaba.com يوم 2019/06/14,

355. حسن عزوزي: "فضيلة الحوار" مجلة الوعي الإسلامي، العدد 436، السنة 29 فبراير،

مارس 2003 م , الموقع: awqafihj.gov.re يوم 2019/06/15م.

356. جعفر بن عبد الرحمان الحوالي: "الموحدون من النصارى، أصولهم، واقعهم، معاناتهم

" 27 شوال 1428هـ-2007م، الموقع: midad.com , يوم 2019/06/15.

357. محمد العربي أوشين: " التاريخ القديم للمسيحية في الجزائر " 29 يوليو 2017. الموقع:

hoggao.com. يوم 2019/06/15.

358. " الوحي الإلهي " , الموقع: <http://oseegenius.pissi.it> , يوم 2019/06/15.

359. جمعية الترجمة العربية وحوار الثقافات: حوار مع الأستاذ الدكتور عبد الملك منصور. الموقع:

<http://www.atida.org/hiwar.php>.

360. موقع كنيسة الإسكندرية: المصطلحات اللاهوتية المسيحية، الموقع:

www.massi7e.com , يوم 2019/06/05.

361. علوي بن عبد القادر السقاف: " التعريف بالمعتزلة، ونشأتها " الموقع: الدرر السنية

, يوم 2019/04/10, <https://dorn.net>

362. أحمد الجبلي: ا " لشيخ الحكيمي والحوار الإسلامي المسيحي " ، صحيفة
26 سبتمبر، الموقع: [www.26 sep. net](http://www.26sep.net) // 05.03، 2016 ،

تراجم بعض الأعلام:

363. الموسوعة الحرة ويكيبيديا، الموقع: <https://ar.wikipedia.org/wiki> يوم 2019/06/04

364. الموقع: <https://www.marifa.org/> . يوم 2019/06/04

365. شخصيات من التاريخ المسيحي، الموقع: <https://st-takla.org>، يوم: 2019/06/05

366. أكسانوفان حيث الأديان مستوى من الوعي الإجتماعي، الموقع:

[.https://ar-arfacebook.com](https://ar-arfacebook.com)

367. w wwisco org

368. com .annabaa.w ww

369. http://mb-soft.com/believe/beliearm.html

370. HTTP://WWW.atida.org/hiwar.php

371. www.urj.org.

الفهرس التحليلي للمحتويات

مقدمة.....أ-ط

الفصل الأول:

ضوابط الحوار الديني الإسلامي.

المبحث الأول: ضوابط البناء الفكري للحوار الديني الإسلامي..... 02

- المطلب الأول: الحوار وأبعاده الإنسانية..... 03

1- مفهوم الحوار..... 03

2- مبادئ الحوار:..... 12

أ- التعددية الدينية..... 12

ب- التسامح..... 15

3- الحوار الناجح:..... 17

أ- المساواة..... 18

ب- آداب الحوار..... 23

- المطلب الثاني: أهداف الحوار..... 32

1- الوصول إلى الحق..... 32

2- الحقيقة الدينية..... 34

3- تحقيق السلام..... 36

- المطلب الثالث: عالمية الإسلام ضرورة للحوار..... 39

1- وحدة الدين..... 39

2- طابع الإمتداد والانتشار..... 43

3- خصائص الأمة الإسلامية..... 53

4- الحوار مع الآخر: أ- الحوار مع غير المسلمين..... 54

- 57.....ب-الحوار الإسلامي المسيحي
- 59**.....المبحث الثاني: مصادر الحوار الديني الإسلامي
- 60.....- المطلب الأول: مصادر أصلية للحوار الإسلامي:
- 60.....1-القرآن الكريم
- 76.....2-السنة النبوية
- 84.....- المطلب الثاني: مصادر مشتقة للحوار الإسلامي
- 84.....1-التراث الفكري: أ- حركة الترجمة
- 102.....ب-المهتدين إلى الإسلام
- 113.....2-الخبرة التاريخية: أ-نشأة علم الملل والنحل
- 124.....ب-الردود الإسلامية
- 132**.....المبحث الثالث: نماذج للتحليل في ضوء المفاهيم المرجعية
- 136.....-المطلب الأول: التوحيد
- 136.....1-التوحيد الإسلامي
- 147.....2-نقض دعوى التوحيد في المسيحية
- 152.....3-موضع التوحيد من قضايا الحوار المعاصر
- 165.....-المطلب الثاني: الوحي
- 166.....1-مفهوم الوحي في الإسلام
- 168.....2- مفهوم الوحي في المسيحية
- 179.....3-موضع الوحي من قضايا الحوار المعاصر
- 189.....- المطلب الثالث: النبوة
- 189.....1-مفهوم النبوة في الإسلام
- 192.....2-العصمة والإلهام في المسيحية
- 197.....3-موضع النبوة من قضايا الحوار المعاصر

208.....	الفصل الثاني: المعارف المنقولة في عملية الحوار الديني الإسلامي المسيحي
211.....	المبحث الأول: المعارف الفلسفية اللاهوتية المنقولة
217.....	- المطلب الأول: المقولات الفلسفية اليونانية
217.....	1- الأصول الفلسفية الأرسطية للاهوت المسيحي
237.....	2- المصطلحات اللاهوتية المسيحية
238.....	أ- مصطلح الجوهر
248.....	ب- مصطلح الأقانيم
256.....	3- مباحث فلسفية في الردود
258.....	أ- مباحث في أصل العلم
264.....	ب- المنطق اليوناني
266.....	-المطلب الثاني: عرض الصيغ اللاهوتية المسيحية
268.....	1- عرض الصيغ اللاهوتية لعقيدة التثليث
274.....	2- عرض الصيغ اللاهوتية لعقيدة المسيحولوجيا
279.....	أ- المسيحولوجيا الملكية
281.....	ب- المسيحولوجيا النسطورية
283.....	ج- المسيحولوجيا يعقوبية
284.....	د- نظريات أخرى في المسيح
290.....	المبحث الثاني: الممارسات الدينية للنصارى
291.....	-المطلب الأول: العبادات والطقوس
301.....	-المطلب الثاني: الأخلاق
304.....	المبحث الثالث: المعارف التاريخية المنقولة
314.....	- المطلب الأول: الأصول الفكرية للديانة المسيحية
318.....	- المطلب الثاني: تاريخ تطور الديانة المسيحية

- 1- تأثير الديانات الوثنية في المسيحية.....318
- 2- دور المجامع في صياغة الإلهيات المسيحية.....327
- 3- تأويل النصوص الكتابية.....337
- الفصل الثالث: المعارف المأصولة في عملية الحوار الديني الإسلامي المسيحي.....340**
- المبحث الأول: علم الكلام.....343**
- المطلب الأول: علم الكلام وعلاقته بمقارنة الأديان.....344
- المطلب الثاني: تداخل علم الكلام بالمعارف الأخرى في مناهج الاستدلال.....361
- 1- منهج القرآن في الاستدلال.....364
- 2- منهج أصول الفقه في الاستدلال.....371
- 3- تداخل المنطق بعلم الكلام في منهج الاستدلال.....378
- المطلب الثالث: الآليات الاستدلالية الموظفة في الحوار الديني الإسلامي المسيحي.....387
- 1- التعريف (الحد).....388
- 2- القياس.....393
- 3- السبر والتقسيم.....399
- 4- الإلزامات.....404
- المبحث الثاني: علم التاريخ.....409**
- المطلب الأول: خصائص المنهج التاريخي.....411
- أولاً: المرحلة التحليلية.....414
- 1- النقد الخارجي.....414
- 2- النقد الداخلي.....417
- ثانياً: مرحلة التركيب.....419
- المطلب الثاني: منهج توثيق النصوص.....424
- 1- نفي العصمة عن رواة الأناجيل.....427

- 428.....2- نوع رواية الأناجيل.
- 434**.....المبحث الثالث: علم التفسير.
- 435.....-المطلب الأول: ضوابط التفسير.
- 436.....-المطلب الثاني: أنواع التفسير.
- 441**.....الفصل الرابع: خصائص التداخل المعرفي في الحوار الديني الإسلامي المسيحي.
- 443.....المبحث الأول: استنباط معايير قياسية للتعامل مع النصوص المقدسة.
- 447.....-المطلب الأول: الطعن في توثيق النصوص المقدسة.
- 448.....1- الجهل برواية الأناجيل.
- 451.....2- انقطاع سند الأناجيل.
- 454.....3- مظاهر التحريف في النصوص المقدسة (الطعن في متن الأناجيل).
- 459.....-المطلب الثاني: الطعن في تفسير النصوص المقدسة.
- 461.....1- تأويل النصوص المتشابهة.
- 466.....2- مخالفة لغة النص.
- 469.....3- نسخ العمل بالتوراة.
- 472.....-المطلب الثالث: الطعن في ترجمة النصوص المقدسة.
- 475.....1- صحة النقل.
- 477.....2- صحة الترجمة.
- 481**.....المبحث الثاني: النتائج الخاصة بالممارسة الكلامية.
- 483.....-المطلب الأول: إبطال دعوى التثليث.
- 486.....1- مناقشة القول بأن الله جوهر.
- 492.....2-- مناقشة القول بأن الله ثلاثة أقانيم.
- 497.....أ- أسماء الأقانيم.
- 502.....ب - عدد الأقانيم.

- 506.....ت- أفعال الأقانيم.....
- 510.....ث- اختصاص الأقانيم.....
- 517.....3-علاقة الجوهر بالأقانيم.....
- 528.....-المطلب الثاني: إبطال دعوى التجسد.....
- 350.....أولاً: الرد على النظرية العامة للتجسد.....
- 532.....1- طبيعة الإتحاد.....
- 536.....2-اختصاص الإبن بالإتحاد.....
- 540.....3-مكان الإتحاد وزمنه.....
- 544.....ثانياً: الرد على الفرق الكبرى للتجسد.....
- 544.....1- المسيحولوجيا الملكية.....
- 548.....2- المسيحولوجيا النسطورية.....
- 554.....3- المسيحولوجيا اليعقوبية.....
- 558.....-المطلب الثالث: إبطال دعوى الصلب والفداء.....
- 561.....1-الطعن في دعوى الصلب.....
- 569.....2-الطعن في دعوى القيامة.....
- 574.....3-الطعن في دعوى الفداء.....
- 579.....المبحث الثالث: الأخطاء المنهجية والعقائدية في الحوار الديني.....**
- 584.....-المطلب الأول: منهج المعتزلة.....
- 585.....1-أصول المعتزلة.....
- 590.....2-أثر المذهب الاعتزالي في الرد على النصارى.....
- 598.....-المطلب الثاني: منهج الأشاعرة.....
- 598.....1-خصائص المذهب الأشعري.....
- 602.....2-أثر المذهب الأشعري في الرد على النصارى.....

604.....	- المطلب الثالث: منهج أهل السنة.....
604.....	1 - خصائص مذهب أهل السنة.....
605.....	2- أثر مذهب أهل السنة في الرد على النصارى.....
616.....	-المطلب الرابع: الشبهات المنقولة.....
617.....	1-خلق القرآن كخلق الكلمة.....
617.....	أ-الكلمة المتجسدة في المفهوم المسيحي.....
620.....	ب-كلام الله في المفهوم الإسلامي.....
630.....	2- حلول القرآن في القراء كحلول الكلمة في عيسى.....
634.....	خاتمة.....
	الملخص

الفهارس

653.....	فهرس الآيات.....
662.....	فهرس الأحاديث.....
663.....	فهرس النصوص الكتابية.....
665.....	فهرس الأعلام.....
668.....	قائمة المصادر والمراجع.....
699.....	فهرس المحتويات.....