

التفكير الإسلامي في المسيحية

الجدال والحوار والفهم المختلف

في العصور الوسطى

■ رضوان السيد

تمهيد

ذَكَرَ أبو الحسن العامري (ت 381هـ/992م) في كتابه المعروف بالإعلام بمناقب الإسلام ست منظوماتٍ عدّها وحدها المستحقّة لاسم الدين وهي¹: الإسلام واليهودية والمسيحية والزرادشتية والوثنية والصابئة. ومستنده في ذلك أمران: ذكّر القرآن لها في الآية الجامعة: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصْرِيَّ وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ﴾ [الحج: 17]، وتوافر أربعة مشتركات فيها سمّاها أركان الدين وهي: العقائد والعبادات والمعاملات والحدود (أو المزاج). ثم انصرف بعد ذلك للمقارنة بين تلك الأديان مبيّناً عند كلّ ركنٍ فضيلة الإسلام فيه على الديانات الأخرى. ونجدُ شَبَهًا بين هذا المنهج ومنهج ابن كُمُونَة (ت 683هـ/1284م) صاحب كتاب: تنقيح الأبحاث

1 - أبو الحسن العامري: الإعلام بمناقب الإسلام. تحقيق ودراسة أحمد عبد الحميد غراب. القاهرة، 1967 ص 123 وما بعدها. وانظر عن العامري ومنهجه في المقارنة: F. Rosenthal: "State and Religion According to Abu l-Hasan al-'Āmiri", in: Islamic Quarterly, April 1956.

■ أستاذ الدراسات الإسلامية، ومستشار تحرير مجلة التفاهم.

للملِّ الثلاث¹، وإن تكن الديانةُ الفُضلى عنده هي اليهودية. بيد أن ابن كمونة يختلف عن العامري بأمْرٍ آخَرَ أيضاً؛ فهو قد اختَصَّ الديانات الثلاث: اليهودية والمسيحية والإسلام بالدراسة المقارنة؛ إدراكاً منه - كما قال - لتفردّها في الانتماء إلى أصلٍ واحد هو توحيد الربوبية. على أن ما لم يذكره ابن كمونة بدوره ما ترتّب على اعتقاد الوحدانية هذا من تنافٍ وتناؤدٍ بين الديانات التوحيدية الثلاث، ناجم عن الاعتقاد الواحد هذا في الظاهر، وراجع لأسبابٍ تاريخيةٍ وجغرافيةٍ وثقافيةٍ وسياسيةٍ في الحقيقة؛ ذلك أن الإطلاقيه والنهائية التي سادت تواريخ الديانات الثلاث في منطقتنا بالذات ليست علّتُها بالضرورة عقيدة الإله الواحد، التي تقول في منطوقها بوحدة الخالق والخلق.

وأنا مُقبلٌ في هذه الدراسة على قراءة وجهٍ من وجوه هذه الإطلاقيه التناوبية لدى مفكّري المسلمين في المجال العربي الوسيط تجاه المسيحية باعتبارها بُعداً بارزاً لديهم في تفكّرهم بالمسيحية، وصولاً لتأملٍ نقديٍّ واستشرافيٍّ لثلاثة أمور: الأصول الثقافية لهذه الجدالية الصاعقة، ومدى النفاذ إلى جوهر المسيحية ذاتها، وأفكار لاهوتية في تلك العصور، وأخيراً الأسباب الممكنة الاكتناه لهذا التوجه الجدلي الغلاب. وعليّ في بداية هذه المُقاربة أن أفرّر بعض المحدّات التي يصحُّ عدّها فرضيات للعمل الذي قُمتُ به هنا، وأساسه اثنتا عشرة محاضرةً ألقيتها على طلبة الدراسات العليا بكلية اللاهوت الكاثوليكي بجامعة سالسبورغ بالنمسا في ربيع عام 1994 بعنوان: «الجدل الإسلامي مع المسيحية في المجال العربي في القديم والحديث».

أفترضُ أولاً، أن كُتّاب هذه الجدليات فيما بين القرنين - الثالث الهجري/التاسع الميلادي، والثامن الهجري/الخامس عشر الميلادي - كانوا يعرفون المسيحية العربية والمشرقية معرفةً جيدةً نسبياً. كانوا يعرفون

1 - قارن: بتفحيط الأبحاث للملّ الثلاث (نشر ودراسة Perlmann). وانظر: حواشي ابن المحرومة (على كتاب تنقيح الأبحاث للملّ الثلاث) لابن كمونة. حققه وقَدّم له المطران حبيب باشا، بيروت 1984. ومقالة فريدريش نيفونر المترجمة بمجلة الاجتهاد، عدد 28، 1995 بعنوان: مقارنة الأديان عند ابن كمونة) ص 163 - 178.

الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد، كما كانوا يعرفون أهمّ الفرق المسيحية الكائنة بين ظهرانيهم وهي: النسطورية واليعقوبية والملكانية (الأرثوذكسية)¹. بل إنّ الواضح من تشابه ما يوردونه من أقوالها في ردودهم أنه كانت بين أيديهم كتاباتٌ بالعربية معتمده لدى تلك الفرق. ونعرف اليوم

كانت هناك نصوصٌ مسيحية طازجة فيما بين القرنين الثامن والثاني عشر على الخصوص، تُنتج، وتدخل سوق الجدل بسرعة، لتصبح مع الوقت تراثاً يعود إليه الطرفان المتجادلان.

مما نُشِرَ من كتابات المسيحيين العرب القدامى في العقود الأخيرة أنه كان هناك مفكرون مسيحيون مُعاصرون متمكنون يشاركون بفاعلية في الحياة الثقافية والعلمية، وفي الدفاع عن العقائد المسيحية في وجه المُجادلين، أي أنه كانت هناك نصوصٌ مسيحية طازجة - إذا صحَّ التعبير - فيما بين القرنين الثامن والثاني عشر على الخصوص، تُنتج، وتدخل سوق الجدل بسرعة، لتصبح مع الوقت تراثاً يعود إليه الطرفان المتجادلان، فيستخدمه كلُّ طرفٍ بما يتفق والغرض الذي يقصده².

1 - قارن باستعراضات لهذه الجدليات: الموضوعات والمؤلفين؛ في: M. Steinschneider: Polemische und Apologetische Literatur in Arabischer Sprache, 1877; I. Goldziher: «Über Muhammedanische Polemik gegen Ahl al-Kitab» in ZDMG 32, 1878, 341-387; Erdmann Fritsch: Islam und Christentum im Mittelalter. 1930 ؛ وعبد المجيد الشرفي: الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى إلى نهاية القرن الرابع / العاشر، تونس 1986.

Paul Khoury: Matériaux pour servir à l'étude de la controverse Théologique Islamo-Chrétienne de Langue Arabe du VIIIe au XIIe siècle I-II. Echter Verlag, Würzburg, Telos-Verlag.

وعن معرفة المسلمين بالعهدين القديم والجديد، يذكر Graf أنه كانت هناك ترجماتٌ لهما عن اليونانية والسريانية والقبطية من القرون الثاني والثالث والرابع للهجرة: G. Graf, Geschichte der Chrstlich-arabischen Literatur I, 142 - 165, 224 - 248 وقد صدرت عن المعهد الألماني ببيروت عام 2013 أعمال مؤتمّر عن ترجمات الأناجيل إلى العربية في القديم والحديث.

وقارن: Sidney Griffith, Gospel in Arabic, In: "Oriens Christianus" (1985)

2 - يقول الناشئ الأكبر (-293هـ/906م) في الكتاب الأوسط في المقالات: «وقد ذهب قومٌ من مُحدّثهم...» بمعنى أنه كان يعرف كتابات مسيحية من القرنين الثامن والتاسع. قارن بالناشئ الأكبر: مسائل الإمامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات. حقّقهما وقَدّم لهما يوسف فان اس، بيروت 1971، ص 78.

وأفترضُ ثانياً - من واقعٍ اطلاعي على نصوص ومضامين تلك الجداليات - أن المسيحية التي كان يجري الجدل معها؛ ما كانت المسيحية في صورتها القرآنية؛ بخلاف ما يردده باحثون كُثُر اليوم. فالاستشهاد بالقرآن فيه غير مطّرد، ويأتي - فيما عدا العناوين - على سبيل الاستئناس لا التأسيس. ولذلك من وجهة نظري أسبابٌ لا أجدُ متّسعاً هنا لعرضها، كما أنني لا أرمي هنا إلى تفحص الصورة القرآنية للمسيحية ومدى تأثيرها على المسلمين والمسيحيين على حدّ سواء في تلك العصور. فالمسيحية التي تعرضها الجداليات الإسلامية هي مسيحيةٌ نصوصٌ مكتوبةٌ ومعاصرةٌ بمعنى ما لتلك الجداليات؛ إنها مسيحيةٌ مثقفين مثقفين ومتكلمين، وتختلف ولا شكّ - دون أن نستطيع تحديد حدود ذلك الاختلاف - عن المسيحية المُعاشة لدى عامّة المسيحيين أو النصارى، كما تصوّرهم النصوص التاريخية، أو نصوص أحكام أهل الذمة¹.

وأفترضُ ثالثاً، أنّ مقاربات المسلمين للمسيحية آنذاك اختلفت باختلاف اختصاصاتهم واهتماماتهم ومقاصدهم؛ فالمفسّر للقرآن كان مربوطاً برباطٍ وثيقٍ إلى النصّ الذي يفسّره، وكذا المحدث. ومقاصدُ الجاحظ والورّاق وابن حزم تختلف ولا شكّ عن مقاصد العامري وأبي سليمان المنطقي والشهرستاني. وما أعرض له هنا تلك الكتابات المعقّلة التي تُفيد من ثقافة المتفلسفة ومصطلحاتهم، ومناهج المتكلمين وطرائقهم، وتقصد للدفاع عن الإسلام أو - وهو الغالب - الردّ على النصارى، كما سمّي هذا النوع الأدبي الجدالي².

وأفترضُ رابعاً، وأخيراً أن تلك الجداليات - وإن بدت شديدة الحياة والحيوية - ما كانت علاقتها بالواقع الثقافي والتاريخي شديدة الوضوح أو

1 - تحدثت الدكتورة نادين عباس في عملها الممتاز بعنوان: نظرية التوحيد والتثليث الفلسفية عند يحيى بن عدي في كتابه «الرد على الورّاق» - بيروت 2014، ص 11-13 عن المنهجين النقلي والفلسفي في الجدل الإسلامي المسيحي الوسيط.

2 - يبدو أنّ وسم هذا الجنس الأدبي بالردّ على النصارى يعود إلى المؤلّفات الأولى في ذلك: الرد على النصارى لعلي بن ربّان الطبري، والرد على النصارى للقاسم بن إبراهيم الرسي، والرد على النصارى للجاحظ، والرد على النصارى للكندي الفيلسوف.

البساطة؛ وذلك بسبب الطبيعة العقائدية للجدال، ومتغيرات الواقع والزمان التي تُحيلُ إلى مرجعيةٍ موارَةٍ تموُّرَ ذلك الواقع؛ بينما تبقى الكتاباتُ العقديّة ذات ثباتٍ نسبيٍّ تقنّع أكثر مما تكشف. فهناك راهنيةٌ تظلُّ حاضرةً في الكتابات الجدالية؛ لكنّها لا تبدو كذلك عندما تجري مقارنتُها بالمعروف والمُعاش.

I - تاريخ الجدل

أقدم الجدليات الإسلامية
المكتوبة في مواجهة
المسيحية في الظاهر
الرسالة المنسوبة لمن يُسمّى
(عبد الله بن إسماعيل)
الهاشمي إلى صديقه
المسيحي النسطوري المسمى
(عبد المسيح بن إسحاق)
الكندي يدعوه فيها إلى
الإسلام، وردّ الكندي عليه.

أقدم الجدليات الإسلامية المكتوبة في مواجهة المسيحية في الظاهر الرسالة المنسوبة لمن يُسمّى (عبد الله بن إسماعيل) الهاشمي إلى صديقه المسيحي النسطوري المسمى (عبد المسيح بن إسحاق) الكندي يدعوه فيها إلى الإسلام، وردّ الكندي عليه¹. ويرى الباحثون المُحدَثون أنّ كاتب الرسالة والردّ واحد، وهو على الأرجح نسطوريّ، وأنها تعود في الحقيقة إلى القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي، لا

إلى مطلع القرن الثالث / التاسع الميلادي، كما تزعمُ الرسالة لنفسها. لكن على الرغم من ذلك فإنّ أجواء الرسالة والردّ عليها يمكن الاستنتاج منهما ما كان يعدُّ المسيحيون بعامّةٍ مواطن القوة والضعف والمجادلة في كلا الدينين. تمتدح الرسالة أخلاق المسيحيين وسلوكهم وكثرة علمهم وزُهدهم، وتأخذ عليهم برفقٍ تلك الاعتقادات التي لا يتناسب الإيمانُ بها مع علمهم الغزير، وأخلاقهم الحميدة. أمّا المسلمون فتركز الرسالة - كما يركّز الردّ -

1 - نُشرت الرسالتان عدة مرات، وأرجع هنا إلى نشرة عام 1912. وقد وضعتُ اسمي الرجلين بين حواصر: لأنهما لا يردان في المخطوطة بل في الآثار الباقية للبيروني (ص 205). وهناك الدور المهمّ الذي لعبه البطريرك النسطوري طيموثاوس الجاثليق في تطوير الجدل المسيحي مع الإسلام في القرن الثامن. لكنّ المحاورّة المنسوبة إليه مع الخليفة العباسي قد تكون متأخرة التركيب زمنياً؛ قارن: (1975) (780 - 823) Hans Putman, L'Eglise et l'Islam sous Timothee I

على استخدام السيف عندهم وعلى مادية ولذائذ ومخاوف الجنة والنار؛ وصولاً للاستنتاج - وبرفق أيضاً - أنّ هذه الأمور لا تتفق والأصل الإبراهيمي الذي يعده المسلمون جامعاً مشتركاً بينهم وبين المسيحيين. وهكذا لا يصحّ - وبطريقةٍ مواربة أيضاً - عدّ نبي الإسلام إبراهيمياً، كما لا يصحّ عدّ الإسلام إكمالاً للمسيحية فضلاً عن أن يكون ناسخاً لها.

إنّ هذه الرسالة التي وضعها فيما يبدو مسيحيّ نسطوريّ - كما سبق أن ألمحنا - في القرن العاشر الميلادي، تعبّر بشكلٍ ما - كما قدّمْتُ - عن البيئات العامة لدى المسيحيين فيما يتصل بالعلاقة بالمسلمين والإسلام، وطرائق التعامل والسلوك تجاههما. ويبدو أنّ هدفها كان الإسهام في تثبيت إيمان المسيحيين بدينهم وجماعتهم، والإرشاد إلى طرائق التعامل مع مجادلهم من المسلمين. ولا شكّ أنها لا ترقى إلى شمولية وعمق نقداً يوحنا الدمشقي وتيودور أبي قرّة، ولا إلى المنهجية الفلسفية الكلامية أو اللاهوتية ليحيى بن عدي¹. لكن في هذه الحقبة بالذات - القرن العاشر - كانت المعالم الأساسية لجدليات ودفاعيات المسيحية على اختلاف فرقها قد تحددت، كما تحددت في الوقت نفسه الخطوط الكبرى للجدليات الإسلامية التي تكررت بعد ذلك بصُورٍ مختلفة أكثر تفصيلاً أو تدقيقاً دون ان يعني الإصرار عليها اقتحام أسئلةٍ جديدةٍ أو آفاقٍ جديدةٍ للجدل أو النقاش أو التفهم.

تحددت المعالم الكبرى للجدليات الإسلامية ضد المسيحية من خلال أعمال رجلين اثنين؛ أحدهما مسيحيّ نسطوري اعتنق الإسلام، والآخر متكلمٌ متشككٌ فيما يبدو في الأديان كلّها. الأول: هو علي بن ربّان الطبري،

1 - قارن عن جدل يوحنا الدمشقي: Daniel Sahas, John of Damascus on Islam. Leiden 1972 والمقالة المترجمة عن جدله من وضع دانييل ساهاس أيضاً بعنوان: الشخصية العربية في الجدل المسيحي مع الإسلام؛ بمجلة الاجتهاد، م28، 1995، ص 109-136. وانظر عن تيودور أبي قرّة ولاهوته وجدله مقالتي: Sidney H. Griffith: The Monasteries of Ninth-Century Palestine, Variorum. 1992, pp. 53 - 107. وقارن ليحيى بن عدي: مقالة في التوحيد. دراسة وتحقيق الأب سمير خليل. سلسلة التراث المسيحي العربي، بيروت 1980، Gerhard Endress, the works of yahya Ibn 'Adi, Wiesbaden 1977, pp. 99 - 106.

وكتاب نادين عباس من الممتاز والمشار إليه سابقاً (عن يحيى بن عدي وكتابه في الرد على الوراق).

الذي عاش في القرن التاسع الميلادي، وألّف كتابي: الرد على النصارى، والدين والدولة، اللذين وصلنا لحسن الحظ¹. وثانيهما: أبو عيسى الوراق، الذي عاش في القرن العاشر، وألّف في المقالات، وأوائل الأدلة، والردّ على الفرق المسيحية الثلاث². ومن أواسط القرن العاشر الميلادي أيضاً وصلتنا

تحددت المعالم الكبرى
للجدالات الإسلامية ضد
المسيحية من خلال
أعمال رجلين اثنين؛
أحدهما مسيحيّ نسطوري
اعتنق الإسلام، والآخر
متكلّم متشكك فيما يبدو
في الأديان كلها.

رسالة الحسن بن أيوب التي يدعو فيها أخاه علي بن أيوب للإسلام بعد أن أسلم هو³. أما الجاحظ - الأديب الكبير في القرن التاسع - فقد شارك برسالة صغيرة في الرد على النصارى، وكذا فعل القاسم بن إبراهيم الرّسي - كما شارك الكندي الفيلسوف برسالة في نقد التثليث⁴.

ونجد بعد هذا أنّ كتب المتكلمين منذ القرن الرابع/العاشر تخصصت فصلاً أو فصولاً للحديث عن المسيحية والردّ عليها، وصنّفها في ذلك

يشبه صنيعها مع أديان ومذاهب أخرى مثل الزرادشتية أو المانوية أو اليهودية⁵. وتعود المؤلفات الجدالية الكبرى المفردة للظهور مع الغزوتين

1 - توفيّ علي بن سهل (رَبَّن) الطبري على الأرجح بعد عام 240هـ/855م. وقد نشر كتابه في الرد على النصارى الأبوان خليفة وكوتش، بيروت 1959م. أما كتابه الدين والدولة فنشره منغانا في القاهرة عام 1923م.

2 - نشر A. Abel القسم الثاني من كتاب أبي عيسى الوراق في الردّ على الثلاث فرق من النصارى، عام 1949. ونشر القسم الأول منه David Thomas عام 1992 - وكلاهما اعتماداً على كتاب يحيى بن عدي: «تبين غلط محمد بن هارون» الذي أورد نصوصاً طويلةً من كتاب الوراق أعاد الناشران تركيبها. وقارن بـ 'Isa Abu، «La doctrine des Chrétiens d'après Abu 'Isa»، in: Mideo, 20, 1991، والأين نشرة ودراسة نادين عباس لردّ يحيى بن عدي على أبي عيسى الوراق كاملاً (بيروت، 2014).

3 - لم تصلنا رسالة الحسن بن أيوب، بل وصلتنا شذرات مطوّلة منها في كتاب ابن تيمية: الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح 312/2 - 345، 252 - 363.

4 - قارن عن رسائل الجاحظ والرّسي والكندي بعبد المجيد تركي: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/العاشر، مرجع سابق، ص 135 - 140.

5 - مثل الباقلائي في التمهيد، والماتريدي في التوحيد، والقاضي عبد الجبار في المغني، وتشبّث =



الصليبية والمغولية. فقد اتخذ المسلمون من رسالة بولس الأنطاكي (حوالي 1140 - 1180م) مطران صيدا التي أرسلها لأصدقائه المسلمين¹ ذريعةً لبدء حركةٍ جديدةٍ للجدال بلغت ذروتها في ثلاثة ردود على مدى نصف قرن؛ وهي: ردّ أحمد بن إدريس القرافي (ت 684هـ/1285م) بعنوان: الدرّة الفاخرة في الرد على الأسئلة الفاجرة؛ وردّ محمد بن أبي طالب الأنصاري (-727هـ/1327م) بعنوان: جواب رسالة أهل جزيرة قبرص؛ وردّ ابن تيمية (-728هـ/1327م) التفصيلي بعنوان: الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح. وتُختتمُ المرحلة الكلاسيكية للجدال المشرقي برسالة ابن قيم الجوزية، تلميذ ابن تيمية بعنوان: هداية الحيارى من اليهود والنصارى².

على أنّ الخط الجدالي الأندلسيّ مستقلٌّ بعض الشيء في الأسلوب والمصطلح والأهداف عن الجداليات المشرقية؛ ونجد في سياقه بدايةً ابن حزم (-456هـ/1064م) الذي كتب في الفصل في الملل والأهواء والنحل صفحاتٍ مبسّطةً في نقد العقائد والنصوص المقدسة عند المسيحيين، ثم الخزرجي (ت 582هـ/1187م) صاحب: مقامع الصليبان، والجعفري (ت 637هـ/1239م) صاحب: تخجيل من حرّف الإنجيل، والقرطبي (ت 827هـ/1424م) صاحب:

= دلائل النبوة، وابن حزم في الفصل، والشهرستاني في الملل والنحل. لكن الجويني (-478هـ/1085م) كتب رسالةً صغيرةً مستقلة في الرد على النصارى في تحريفهم للإنجيل. وكذا فعل الغزالي (-505هـ/1111م) وفخر الدين الرازي (-606هـ/1200م) متناولين جميعاً التحريف في العقائد المسيحية.

1 - انظر: Paul Khoury: Paul d'Antioche. Beirut, 1964; Thomas Michel, A Muslim Theologian's Response to Christianity - Ibn Taymiyyas Al-Jawab Al-Sahih, 1984, pp. 87-98.

2 - طُبِعَ كتابُ (الأجوبة الفاخرة) للقرافي في ذيل كتاب الفارق بين المخلوق والخالق لعبد الرحمن باجه جي، بمطبعة الموسوعات بمصر 1314هـ/1896م. وبين يدي طبعة جديدة للكتاب من تحقيق بكر زكي عوض، مكتبة وهبة بالقاهرة 1987. أمّا كتاب ابن تيمية: الجواب الصحيح، فبين يديّ منه طبعة ذات أربعة أجزاء في مجلدين، مطابع المجد، من دون تاريخ. ولكتاب ابن قيم الجوزية عدة نشرات، وربما كانت أقدمها تلك التي بهامش كتاب (الفارق بين المخلوق والخالق) للباحث جي السالف الذكر. وبين يدي طبعةً حديثةً من الكتاب عنوانه بحسبها: هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى. تخريج وتعليق مصطفى أبو النصر شلبي، نشر مكتبة السوادي بجدة، من دون تاريخ.

(الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام وإثبات نبوة نبينا عليه الصلاة والسلام)¹. وربما أخيراً المؤلف المسمّى بعبد الله الترجمان (ت827هـ/1424م) صاحب: تحفة الأريب في الردّ على أهل الصليب²، وهو - شأنه في ذلك شأن ابن ربّان الذي يقع في بدء هذه السلسلة من الردود - مسيحيّ أسلم، وانشغل بحماية إيمانه وربما بحماية نفسه عن طريق الدفاع عن الإسلام.

يقارب المجادلون من المسلمين في محاكمتهم للمسيحية قضاياها تحت خمسة عناوين، تختلف بعض الشيء من مؤلف لآخر بالزيادة والنقصان أو الإجمال والتفصيل؛ لكنها تبقى المنطلق في تلك الجدليات أيضاً تكن الحشوة التي تُعطى لها.

يقارب هؤلاء المجادلون من المسلمين في محاكمتهم للمسيحية قضاياها تحت خمسة عناوين، تختلف بعض الشيء من مؤلف لآخر بالزيادة والنقصان أو الإجمال والتفصيل؛ لكنها تبقى المنطلق في تلك الجدليات أيضاً تكن الحشوة التي تُعطى لها؛ تلك العناوين هي: التثليث، والتجسّد، والصلب والذداء، والكتب المقدسة، والتاريخ، والشعائر والأحكام والعبادات.

وقد اختلفت المناهج والسبل في معالجة هذه العناوين وما تحتها؛ لكن يمكن القول: إنّ منهجين أو طريقتين سادتا في

1 - أبو عبّدة أحمد بن عبد الصمد الخزرجي: مقامع الصليبان، حقّقه وقدم له وعلّق عليه محمد شامه (بعنوان: بين المسيحية والإسلام)، نشر مكتبة وهبة، القاهرة 1975 - وتحقيق عبد المجيد الشرفي، تونس 1975 - والجعفري: التخجيل، مصر، مطبعة التقدم 1320هـ، والقرطبي: الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام، نشر P. Devillard القسمين الأولين منه في أطروحة عام 1970، وقران- «Notes pour une Histoire des Polemiques anti-Chretiennes dans l'Occident musulman» In: Arabica, XVIII, 1971, pp.99-116; E. Fritsch, Islam und Christentum; op. cit. 15- 16, 17.

2 - عبد الله الترجمان: تحفة الأريب ط. M. De Epalza، روما 1971. وبين يديّ مقالة للأستاذ عبد الواحد العسري عنوانها: «المناظرة بين الإسلام والمسيحية من خلال مجادلات محمد القيسي ومحمد الأنصاري للنصارى بالأندلس»، صدرت ضمن كتاب له عن الجدل بين المسلمين والمسيحيين بالأندلس. وانظر Van Koningsveld and Wiegers, «The Polemical Works of Muhammad Al-Qaysi and their Circulation in Arabic and Aljamiado among the Mudejars in the Fourteenth Century»; In: Al-Qantara, 15, 1994.

الأعمّ الأغلب؛ الأولى: الطريقة النصية، وهي التي غلبت لدى المؤلّفين الأندلسيين فيما عدا ابن حزم، وبعض المشاركة مثل ابن قيم الجوزية. ويعني ذلك مقارنة نصوص العهدين القديم والجديد ومتابعتها بدقة لاستخراج النقداً ووجوه التناقض فيها مع الاستئناس بالقرآن والسنة أحياناً. والثانية: الطريقة الفلسفية أو الكلامية؛ وهي تنظر إلى المسيحية باعتبارها بنيةً لاهوتيةً وعقليةً واحدة؛ فتقاربها على أساس فلسفيّ وكلاميّ، وتحاكمها محاكمةً تستند إلى المنطق العقلي المستفيد من التراث الفلسفي الهيليني، وإن بدرجات متفاوتة. ويسلك هذا المسلك مؤلفون مثل الكندي الفيلسوف، وأبي عيسى الورّاق، والجاحظ، والقرافي. ويحاول ابن تيمية - أوسع المؤلّفين في الردّ على النصارى - الجمع بين الطريقتين¹.

II - عناوين الجدل وموضوعاته²

أولاً: التثليث: تركّزت نقاشات المسلمين لمسألة التثليث منذ الكندي الفيلسوف (منتصف القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي) وأبي عيسى الورّاق (العاشر الميلادي) على أمرين: البدء بعرض تاريخ المسيحية بشكلٍ موجزٍ حيث تُعدُّ الأريوسية فرقةً موحّدةً وأصلاً تاريخياً ما لبثت المسيحية في تطورها أن انحرفت عنه باتجاه التثليث. والأمر الثاني مناقشة المسيحيين في معنى الجوهر؛ إذ يذهب المسيحيون إلى أن الله جوهر. والمعروف أنّ المصطلح مستعارٌ عند الفريقين من الفلسفة اليونانية؛ لكنّ تعريفه مختلف لدى كلّ منهما؛ فالجوهر عند المسلمين هو «ما شغل حيزاً وقبل عرضاً»، وعند المسيحيين هو «القائم بنفسه»، والذي «ليس هو في موضوع». وتصل النزعة الجدالية الناقضة إلى ذروتها عندما يصلون لمناقشة المقولة بأن

1 - قارن عن منهج ابن تيمية الدراسة السالفة الذكر لتوماس ميشيل: Muslim Response, 1984 وقد عادت لمعالجة هذا الموضوع بإسهاب عند يحيى بن عدي الباحثة نادين عباس في: نظرية التوحيد والتثليث عند يحيى بن عدي، مرجع سابق.
2 - أفدث في إيراد موضوعات الجدل وبعض مندرجاته من الدراسة القيمة لعبد المجيد الشرفي: الفكر الإسلامي، السالفة الذكر. وقد نشر الأستاذ الشرفي الكتاب مرةً أخرى بدار المدار الإسلامي ببيروت، 2009.

الله ثلاثة أقانيم¹. فالمفكرون المسلمون يرفضون ذلك أياً يكن التعريف الذي يعرفها به النصارى. ويجمع المجادلون هؤلاء - وعلى رأسهم أبو عيسى الوراق - على إنكار الأقانيم لسببين: اختلافها من جهة واتفاقها من جهة أخرى، واختصاص كل أقتوم بصفة لا تنطبق على الأقتوميين الآخرين. فلا وجه لدى المفكرين المسلمين لأن يختص أحد الأقانيم بالأبوة - أي بالولادة الأزلية للكلمة - وآخر بالبنوة - أي بالتولد عن الأب - وآخر بالروحانية في نطاق العقيدة الثالوثية المسيحية التي تجعل الأقانيم مشتركة في الألوهية. فكما يقول أبو سليمان المنطقي - في كتاب مبادئ الموجودات -: إن الذات

إذا كان القصد من نسبة العلم والحياة إلى الله (أي الكلمة والروح) التنزيه له عن النقص؛ فهذا يوجب نسبة صفات أو أقانيم أخرى له كالإدراك والسمع والبصر والإرادة: وفي ذلك إثبات لأقانيم كثيرة.

واحدة في الموضوع، كثيرة بهذه الصفات؛ ولذا فقد أرجعوا مفهوم الأقتوم إلى مفهوم الصفة، ولم يجدوا مبرراً لحصر الأقانيم في ثلاثة. فإذا كان القصد من نسبة العلم والحياة إلى الله (أي الكلمة والروح) تنزيهاً له عن النقص؛ فهذا يوجب نسبة صفات أو أقانيم أخرى له كالإدراك والسمع والبصر والإرادة: وفي ذلك إثبات لأقانيم كثيرة. ويُطيل المفكرون المسلمون بعد مناقشة المسألة من حيث المبدأ في محاجة الملكانيين

الأرثوذكس في قولهم: «إنّ الأقانيم هي الجوهر والجوهر غير الأقانيم»². ثم يوجزون في دحض مقالة اليعاقبة والنساطرة التي تُطابق بين الجوهر والأقانيم. وتعود إبطالهم في الردّ على الملكانيين إلى أنّ هؤلاء كانوا أكثرية بين المسيحيين في دار الإسلام، وإلى أنّ الأرثوذكسية هذه كانت دين الدولة في الإمبراطورية البيزنطية الخصم التاريخي للخلافة الإسلامية.

1 - قارن عن ذلك: مقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات للناشئ الأكبر، مصدر سابق ص 165 - 166، والمغني للقاظمي عبد الجبار م 81/5 - 85، والأجوبة الفاخرة للقرافي، ص 152. وانظر آراء الرشي والكندي في الفكر الإسلامي للشرفي، ص 299 - 300.

2 - أبو عيسى الوراق: الرد على التثليث، مصدر سابق، نشر D. Thomas، 1992، ص 76 وما بعدها، والمغني للقاظمي عبد الجبار، م 95/5، 101 - 103، وتثبيت دلائل النبوة له، ص 92 - 93. وقارن بالجواب الصحيح لابن تيمية 330/2، والأجوبة الفاخرة، ص 318.



والواقع أنه رغم الصرامة المنطقية المتجلية في الردود الإسلامية على عقيدة التثليث؛ فإنّ هناك ذلك الخُلف في فهم الجوهر، وهناك الخلط بين الأقتوم والإله عندما يذهب بعضهم إلى أنّ القول بثلاثة أقانيم هو كالقول بثلاثة آلهة، ثم هناك غياب النظرة التاريخية للقول بألوهية المسيح وليس العكس.

ثانياً: عقيدة التجسّد: يُظهر المؤلّفون المسلمون - وبخاصةً اليعقوبي المؤرّخ، والورّاق مؤرّخ الفِرَق، والقاضي عبد الجبّار المتكلم - معرفة دقيقةً نسبياً بالمجامع وخلافاتها حول طبيعة المسيح¹. بل إنّ القاضي عبد الجبّار يحلّل «قانون الإيمان» معتبراً أنّ الطوائف المسيحية الثلاث - الملكانية واليعقوبية والنسطورية - تتفق في أنّ المسيح ليس بعبدٍ ولا نبيٍّ ولا رسول بل هو إله في الحقيقة، وهو ابن الله نزل من السماء وتجسّد في إنسان تام كاملٍ من مريم. وبتحاده تعالى بالمسيح «حصلت للمسيح طبيعتان: طبيعةً ناسوتية، وأخرى لاهوتية»². فالابن ليس ابناً للأب على جهة النسل؛ لكن كتولّد الكلمة من العقل، وحرّ النار من النار، وضياء الشمس من الشمس. ثم يختلفون في طبيعة هذا التجسد ومتى حصل وكيف. ويذكر الأستاذ عبد المجيد الشرفي أنّ المسلمين سعوا لدحض عقيدة التجسد من ثلاث طرق: الاعتماد على النصوص القرآنية النافية لألوهية المسيح، وتأويل النصوص الإنجيلية بما يلائم المسيحيولوجيا الإسلامية، ومناقشة تلك العقائد بالأدلة العقلية والبراهين المنطقية³.

في المجال الأول كانت سورة الإخلاص حاضرةً في الأذهان، وهي أساس المفارقة المطلقة بين الله والإنسان، بين الأزلي والمخلوق⁴. وفي

1 - تاريخ اليعقوبي 53/1 - 56، وتثبيت دلائل النبوة لعبد الجبّار، ص 94، والمغني لعبد الجبّار م 31/5.
2 - قارن بنظرية التوحيد والتثليث لنادين عباس، مرجع سابق، ص 283 - 288. وتثبيت دلائل النبوة، ص 94. وقارن بمقتطفات من الكتاب الأوسط للناشئ الأكبر، ص 67 - 69، والتمهيد للباقلاني، ص 87 - 88.

3 - عبد المجيد الشرفي: الفكر الإسلامي، ص 304.

4 - الرد على النصارى للجاحظ، ص 27، والتمهيد، ص 158 - 159.

المجال الثاني كان هناك تركيزٌ على مجازية النصوص الإنجيلية تارةً، وتحريفها تارةً أخرى، أو صرفها عن ظاهرها بالتأويل لاستحالة القبول بالظاهر والنصي¹. وفي المجال الثالث عبّر الناشئ الأكبر - في الكتاب الأوسط في المقالات - عن الرفض العقلي والمنطقي للفكرة بقوله: «فإن صرنا إلى حجة العقل لم نجد لقولهم (إنّ الإنسان صار أزلياً، والأزلي صار إنساناً) وجهاً البتة؛ لأنهما إن كانا ثابتين على ذاتهما غير مستحيلين فليس يصير هذا هو هذا بجهةٍ من الجهات. وإن لم يكونا ثابتين على ذاتهما فقد

استحالا. وفاسد في العقل أن يستحيل البارئ الأزلي فيصير محدثاً لم يكن فكان، ويستحيل المُحدَثُ فيصير أزلياً لم يحدث»².

ويفضّل الجداليون هؤلاء الدوافع والأسباب التي أدّت للقول بألوهية المسيح فيحصرونها في ثلاثة: كونه وُلد من غير أب، وإتيانه بالآيات العجيبة، وصعوده إلى السماء³. ثم يحاولون دحضها سبباً سبباً؛ ليعمدوا بعد ذلك إلى نقد مقالات الفرق المسيحية الكبرى بالتفصيل واحدةً

بعد أخرى مختصين الملكية أو الملكية بالنقد الأطول كالعادة، للسبب الذي ذكرناه من قبل.

والواقع أنّ الموطن الذي رأى فيه المفكرون المسلمون مجالاً للطعن في عقيدة التجسد فعمدوا لاستغلاله بأقصى طاقاتهم الجدالية؛ هو إصرار

1 - الرد على النصارى للجاحظ، ص 36-37، والمغني لعبد الجبار م/113. وقارن بالبيروني: تحقيق ما للهند من مقولة، ص 28-29.

2 - مقتطفات من الكتاب الأوسط، ص 82-83. وقارن بالتمهيد للباقلاني، ص 102-103، والجواب الصحيح لابن تيمية 342/2-343. ويحاول الغزالي في كتاب الردّ الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل، نفي ألوهية المسيح بتتبع نصوص الإنجيل المُوهمة لذلك، وتأويلها.

3 - الردّ على النصارى للجاحظ، ص 32-33، والردّ على النصارى لابن ربّين الطبري، ص 23-34، والتمهيد، ص 98-99، 101، والردّ الجميل للغزالي، مصدر سابق، ص 99 وما بعدها، والجواب الصحيح 326/2.

يحلّل القاضي عبد الجبار
«قانون الإيمان» معتبراً أن
الطوائف المسيحية
الثلاث - الملكانية
واليعقوبية والنسطورية -
تتفق في أنّ المسيح ليس
بعبدٍ ولا نبيٍّ ولا رسول
بل هو إله في الحقيقة.



المسيحيين على أنّ التجسد سرٌّ لا سبيل إلى إدراك كُنْهه بالعقل البشري المحدود لا محالة، وغاية ما يستطيع العقل بلوغه هو تقريبه من الأفهام¹. بينما يرفض المفكرون المسلمون كل ما يتعارض والمعقول؛ وهو ما لا يمكن إقامة الدليل عليه بالبراهين العقلية².

ثالثاً: الصلب والفداء: في هذا المجال يستسهل المفكرون المسلمون³ الأمر بالتركيز على تنافي الصلب مع الألوهية المفترضة للمسيح، كما أنهم يشككون في الصلب ذاته لعدم التواتر فيه. كما يستسهلون عقيدة الفداء بالقول: إنه لا داعي للشعور الدائم بالإثم من ذنب ما ارتكبه الإنسان الفرد؛ إذ إنه لا تزر وازرةٌ وزر أخرى، حسبما ورد في القرآن. ثم إنَّ الله رحيمٌ غفارٌ لعباده، فلا حاجة لفادٍ يخلّص من حقد إلهيٍّ على خطيئة ما ارتكبتها ذلك الفرد⁴. وبذلك فإنَّ نفي ألوهية المسيح يؤدي إلى نفي الفداء، أي إلى نفي ما يرمز إليه الصلب وما اكتسبه من أبعاد في المنظومة اللاهوتية المسيحية. فبينما يرتبط الصلب أو يكتسب معناه بربطه بالقيامة من بين الأموات؛ فإنَّ القرآن والمفكرين المسلمين يربطون بين حادثة الصلب أو عدمها وبين صعود المسيح إلى السماء مع السكوت عن قيامته⁵.

رابعاً: الكتب المقدّسة: يذهب سائر الجداليين المسلمين إلى أنّ التحريف

1 - قال يحيى بن عدي: «فإنَّ علماء النصارى وأهل التقي منهم يعتقدون أنّ كيفية اتحاد الابن الأزلي بالإنسان ليس يعرفها البشر على كنهها، وإنما يشبّهها من يشبّهها بما ذكره على التقريب لا على التحقيق والاستقصاء» (نادين عباس: نظرية التوحيد والتثليث عند يحيى بن عدي، مرجع سابق، ص 286).

2 - قارن بالمغني لعبد الجبار م/123-125، والتمهيد للباقلاني، ص 89. وقارن برأي الورّاق في المسألة؛ في الفكر الإسلامي للشرفي، ص 365.

3 - هناك من يركّز على اختلاف الأنجيل المنحولة حول يهوذا الإسخريوطي وإلقاء شبه المسيح عليه وصلبه بدلاً منه؛ قارن بتفسير الطبري م/14/6-15، وتثبيت دلائل النبوة، ص 121-122، 132، 137-140.

4 - تثبيت دلائل النبوة، ص 104، والتمهيد، ص 97-98، والأجوبة الفاخرة، ص 182، 304، والجواب الصحيح 319/2-320، وهداية الحيارى لابن قيم الجوزية، ص 260-261.

5 - الرد على النصارى لابن ربّان الطبري، ص 125، والدين والدولة له، ص 141، وتثبيت دلائل النبوة، ص 165-166، والجواب الصحيح 324/2-325.

وقع في الكتب المقدسة عند المسيحيين تارةً بتحريف النص، وطوراً بالتحريف في التأويل¹. وفي مجال التحريف أو كتمان الشهادة يأتي استخراج المسلمين لنصوص وإشاراتٍ من العهدين «تبشّر» بالنبي محمد مثل الفارقليط في إنجيل يوحنا (الإصحاح 14)، وإشاراتٍ أخرى كثيرة توسّع بعضهم في ذكرها أو تأويلها تأويلاً مناقضاً لفهم المسيحيين². على أن المسلمين - وقد توافرت لهم الإمكانيات في هذا الباب - لم يُفَنِّوا بهذا المبحث عنايةً دقيقةً متبَّعةً رغم أنهم أفردوا له رسائل خاصة في بعض الحالات³، وقد انتهت بهم بحوثهم في الكتب المقدسة المسيحية إلى النتيجة المفاجئة التي ذكرها ابن قيم الجوزية في «هداية الحيارى» (ص 186)، في أواخر الحقب الكلاسيكية للجدل - وهي: «ما بأيدي النصارى من الدين باطله أضعاف أضعاف حقّه، وحقّه منسوخ». أما ما نجده من عناية في هذه الناحية فتعود غالباً لمسيحيين اعتنقوا الإسلام مثل ابن ربّان الطبري والحسن بن أيوب، وعبد الله الترجمان، ويغيب لدى هؤلاء إلى حدّ كبير مبحثٌ اعتنى به الجداليون المُحدثون من المسلمين، وهو مبحث إسناد الكتب المقدسة وتاريخيتها مقارنةً بالعناية بتوثيق القرآن وإسناد السُّنَّة.

يذهب سائر الجداليين المسلمين إلى أن التحريف وقع في الكتب المقدسة عند المسيحيين تارةً بتحريف النص، وطوراً بالتحريف في التأويل.

1 - قارن برأي الحسن بن أيوب في الجواب الصحيح، 340/2، 344، 363. وانظر تثبيت دلائل النبوة، ص 154 - 155، والمغني م 142/5 - 143.

2 - علي بن ربّان الطبري: الرد على النصارى، ص 111، والجواب الصحيح 263/3 - 279، E. Fritsch: Islam und Christentum, op. cit. 74-96.

3 - مثل كتاب الجويني: «شفاء الغليل فيما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل» نشرة Allard (1968). وقد انفرد ابن حزم (-456هـ/1064م) في الفصل في الملل والأهواء والنحل بإيراد نقدٍ شامل ومن جميع النواحي لنصوص الأناجيل. وقارن عن التحريف بالجواب الصحيح 371 - 356/1. وانظر عن الكتابات في التحريف ومعانيه في الإسلام الوسيط: Jean-Marie Gaudel, Robert Caspar: «Textes de la Tradition musulmane Concernant le Tahrif des Ecritures», In: Islamochristiana 6 (1980), 61 - 104.

والأجوبة الفاخرة للقرافي، ص 98 - 99: Putman, L'Islam; op. cit. 47 - 51.



خامساً: التاريخ والعبادات والشعائر والأحكام والأخلاق: يتقدم القاضي عبد الجبّار (ت 415هـ/1024م) سائر الجداليين المسلمين في عرض صورة متكاملة لما يعدّه تطوراً تاريخياً باتجاه الانحراف عن الدعوة الأصلية للمسيح. فالمسيح - من وجهة نظره - جاء مصدّقاً لما بين يديه من التوراة، وعلى هذا كان أتباعه الأوائل في تحريم الخمر والخنزير وإجراء الختان، والاتجاه لبيت المقدس في الصلاة، وتحريم يوم السبت، وطقوس الذبائح والأضحيات. ثم ظهر بولس اليهودي الأصل، المتأثر بوثنية الروم وعاداتهم. فحوّل الأجيال التالية من النصارى باتجاه عادات الروم وطقوسهم وأعرافهم. وتتفاوت عبارات عبد الجبّار في أسباب ذلك؛ فهو يذهب تارةً إلى أنه قصد من وراء ذلك إلى إغراء الروم أو بعض فئات الناس (النساء مثلاً) باعتناق المسيحية؛ لكنه ما يلبث أن يتهمه بالتقصّد في التحريف عبثاً وزندقاً. ويرى عبد الجبّار أنّ هذا الانحراف استمرّ وتعمّق بإقبال القيصر قسطنطين ابن هيلانة على النصرانية؛ فأدخل على النصرانية سائر العادات الوثنية التي كانت سائدةً في المملكة، بحيث انقطعت صلة المسيحية باليهودية من جهة، وبالنصرانية الأولى من جهة ثانية¹.

ويشترك القاضي عبد الجبّار مع سائر الجداليين من المفكرين المسلمين في نسبة قدر كبير من التحريف والإفساد للمسيحية إلى القساوسة والأخبار وكبار رجال الدين²، ومن هنا يأتي فهمهم للمجامع الكنسية، على أنها اجتماعات من جانب رجال الدين الكبار عند المسيحيين للتحليل والتحريم؛ في حين يرى المسلمون أنه لا يجوز التحريم والتحليل إلاّ بأمر إلهي صريح عن طريق الوحي. يقول القاضي عبد الجبّار³: «وهم في كل حين

1 - تثبتت دلائل النبوة، ص 149 وما بعدها، والجواب الصحيح 123/1 - 124. ويبدو أن إشكالية بولس قديمة لدى الجداليين المسلمين، إذ يذكرها ضرار بن عمرو الغطفاني (حوالي 170هـ) في كتابه: التحريش. ولذا فالذي أحسبه أنّ للمسألة أصولاً في جدالات الفرق المسيحية قبل الإسلام.

2 - تثبتت دلائل النبوة، ص 174 - 175، 211 - 212.

3 - المرجع السابق، ص 94.

يجتمعون إذا أرادوا تحليل شيءٍ أو تحريمه، ويكون لهم فيه سنهودس - وتفسيره الاجتماع للتقرير - فيفعلون ذلك، فإذا تقادم عهده قالوا: هذا ما حرّمته تلك الجماعة إلا بظهور آيةٍ أو معجزة». ويضرب القاضي عبد الجبار ثلاثة أمثلةٍ لذلك¹:

- جواز الزواج للجنائفة والمطارنة بدايةً ثم تحريم ذلك فيما بعد.
- جواز الجمع بين الأختين في الزواج، ثم تحريم ذلك.
- جواز التزويج بينت الأخ، ثم جرى تحريم ذلك.

يشارك القاضي

عبد الجبار مع سائر
الجداليين من المفكرين
المسلمين في نسبة قدرٍ
كبير من التحريف
والإفساد للمسيحية
إلى القساوسة والأخبار
وكبار رجال الدين.

والواقع أنّ الجداليين المسلمين عندما عدّوا المسيح نبياً كسائر الأنبياء، ما عاد بوسعهم فهم العقيدة المسيحية في انفصالها عن اليهودية النصية، كما أنهم ما تصوروا عبادةً وطقوساً غير عباداتهم وطقوسهم هم أو الطقوس اليهودية التي عرفوها أول الإسلام. وما كان المسلمون يعرفون غير رجال الفقه المجتهدين في الفروع، فما أمكن لهم التسليم لرجال الدين المسيحيين بالسلطات الواسعة التي كانوا

يشهدون ممارستهم لها بناءً على الفهم المختلف تماماً لماهية المؤسسة الكنسية ودورها في الدين. والمعروف أنّ المؤسسة الدينية اليهودية تملك سلطاتٍ واسعةً أيضاً، فلا ندري لماذا لم يقولوا بأنّ المسيحيين ظلوا أمناء للميراث اليهودي في هذه المسألة؟!

وقد كانت النظرة للرهبانية إشكاليةً لدى المسلمين بسبب الاختلاف في تفسير الآية الواردة بشأنها في القرآن، وقد كان الصوفية ينظرون إلى الرهبانية نظرةً إيجابيةً²؛ لكنّ الجداليين المسلمين مجمعون في الحملة على الرهبانية باعتبارها مخالفةً للمتعارف عليه لديهم وفي عالم الإسلام بشكلٍ عام.

1 - تثبيت دلائل النبوة، ص 171، 190.

2 - نقل ذلك الشرفي (الفكر الإسلامي، ص 442) عن ماسينيون.

والطريف أنّ الجداليين المسيحيين درجوا على تعيير المسلمين بالحرية الجنسية التي يشرّع لها دينهم بالقول بتعدد الزوجات وبالتسرّي، فيعمد الجداليون المسلمون إلى عدّ القول بوحداية الزوجة وتحريم الطلاق أموراً من تحريف رجال الدين المسيحيين، ثم يأخذون على المسيحيين عاداتهم الجنسية المتحرّرة، والتي تخالف تعاليم دينهم؛ متهمين المجتمعات المسيحية بقلّة الفيرة والاهتمام بقضايا العرض والشرف؛ وهذا مع اعتراف القاضي عبد الجبّار بأنّ المحصنات من المسيحيات تغلب عليهنّ أخلاق التعفّف¹.

III

عرضتُ فيما سبق لجوامع آراء الجداليين المسلمين في المسيحية في العصور الوسطى، والصورة المستخلصة من هذه الآراء تعدّ المسيحية السائدة انحرافاً مُفرقاً في ابتعاده عن الدين الحقّ. وجلّي أنّ هذه الصورة ما كانت الوحيدة في المجال الإسلامي الوسيط، فهناك الآيات القرآنية التي تُنتي على المسيحيين ﴿بِأَنَّ مِنْهُمْ قَسِيْرِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [المائدة: 82]. كما أنّ هذه الصورة الإيجابية كانت حاضرة لدى الفئات ذات الصلة بالجوانب الدينية للحياة والسلوك مثل الصوفية الذين تشير كتب تأملاتهم وطبقاتهم (مثل حلية الأولياء) إلى آرائهم الإيجابية في الرهبانية على سبيل المثال. وهناك طبعاً الصورة التي تعرضها كتب أحكام أهل الذمة للعلائق القانونية أو العرفية بين المسلمين وأهل الكتاب داخل المجتمع الإسلامي؛ وهي صورة غير محبّبة؛ لكنها أفضل بما لا يقاس من تلك التي يعرضها الجداليون. ذلك أنّ كتب أحكام الذميين تقدّم اعترافاً للمسيحيين بدينهم وحياتهم وحرّياتهم الدينية لا تسلّم لهم به كتب الجدل الإسلامي مع النصرى؛ هذا وإن يكن ذلك الاعتراف ناقصاً في بعض جوانبه الاجتماعية. ولا شكّ أنّ الانطباعات التي تتكوّن لدى الدارس من عروض المؤرّخين

1 - تثبتت دلائل النبوة، ص 167، 171.

المسلمين، وكتب السمر والديارات ودواوين الأشعار والأدب الشعبي؛ أدنى أيضاً إلى وقائع الحياة من صورتى الجداليين، وأصحاب كتب أهل الذمة على حدّ سواء. فيكون علينا هنا أن نسلّم بأنّ الإطلاقيه والنهائية النابذة كانت على أشدها لدى لاهوتيي ديانات التوحيد الثلاث على وجه الخصوص؛ وهي ما تزال كذلك حتى اليوم.

على أنه ليس في هذا الاستنتاج عزاءً كافٍ¹. وبخاصة أننا نعلم أنّ الردود الإسلامية التي ازدهرت في القرنين التاسع والعاشر؛ ظهرت في أوساط جماعات مثقفين متعلمين ومتهلّنين بدرجة أو بأخرى. ونعلمُ أنه كانت

إنّ كتب أحكام الذميين
تقدّم اعترافاً للمسيحيين
بدينهم وحياتهم وحرّياتهم
الدينية لا تسلّم لهم به
كتب الجدل الإسلامي مع
النصارى؛ هذا وإن يكن ذاك
الاعتراف ناقصاً في بعض
جوانبه الاجتماعية.

بين أولئك المثقفين على اختلاف دياناتهم علاقات حميمة أحياناً، وأنه كانت لذلك الجدل أدابُهُ ومناهجُهُ التي يسلّم بها ولها الجميع. وقد كان هؤلاء يعرفون عن حياة ودخائل زملائهم ما يحول من دون سوء الظنّ أو الشعور بالخطر في حقبة وصلت فيها العلاقات بين الديانات والثقافات المختلفة إلى درجة من الاستقرار والاستتباب تحول من دون توقُّع انقلابات مفاجئة تتهدد إحدى تلك الجماعات: فهل كانت تلك

الردود والتنازلات في القرنين التاسع والعاشر بالذات عبثاً ثقافياً مجرداً، ونشاطاً ذهنياً بحثاً يحتم بين المثقفين كما يحدث في المجتمعات المعاصرة أحياناً؟ إنّ الذي يحول من دون المضيّ في هذه التأملية الساذجة بعض الشيء الإدراك بأنّ الاعتراف بإنسانية الآخر وحرّيته الداخلية تقتضي احتراماً لاعتقاداته الأساسية، لا نجدها في المجادلات الإنكارية الجاحدة من جانب المسلمين والمسيحيين آنذاك على حدّ سواء. فيبقى أن نقول: إن قطيعةً من نوع ما تسود بيننا وبين تلك الحقب الغابرة إلى حدّ يستعصي أحياناً على

1 - قارن برأيي في وظائف هذا الجدل: Abdelmajid Charfi, «La fonction Historique de la Polemique Islamochretienne a l'époque Abbasside»; In: Christian Arabic Apologetics During the Abbasid Period (750 - 1258), ed. Samir Khalil and Jörgen S. Nielsen. Brill 1994, pp. 146 - 156.

الفهم والاستيعاب، مهما حاولنا التوليف بين الاختلافات والنقائص، واعتبار السياقات التاريخية بحيث تبدو تلك الاختلافات متعقّلة ومفهومة.

ولنعد قليلاً إلى السياق الجدالي الذي حاولنا تأمله فيما سبق، فنطرح عليه سؤالاً يبدو ساذجاً أيضاً لكنه غير بريء: ما علاقة الصورة الكلامية أو اللاهوتية بالقرآن؟ لا مجال للتوسّع هنا في استقراء الصورة القرآنية للمسيحية والمسيحيين كما سبق أن ذكرت. لكنني أكّرر هنا أنّ الجدل الإسلامي مع المسيحية منذ القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، وحتى القرن الثامن الهجري/الخامس عشر الميلادي ما كان قرآنيّاً وإن بدت عناوينه الرئيسية قرآنية. فلا شك أنّ هناك تمييزاً قرآنيّاً من نوع ما بين الدين المسيحي والمسيحيين؛ فالقرآن الكريم ينكر ألوهية المسيح، والتثليث، والصلب والفداء، ويسلم له بعد ذلك بكلّ ما سلّم له به المسيحية - ويُعطي عن المسيحيين صورةً إيجابيةً بشكل عامّ، معتبراً الديانة الإسلامية استمراراً من نوع ما لها ولليهودية. أمّا الجداليون المسلمون فيتنكّرون كالقرآن لألوهية المسيح؛ لكنهم يمضون فُدماً في تأويل وتعديل كل ما قرره له القرآن، ثمّ إنهم لا يسلمون للمسيحيين بشيءٍ مما سلّم به القرآن، حتى ما كان واضحاً وصريحاً في دفته وإيجابيته¹!

ودعونا نمضي إلى سؤالٍ آخر أكثر التباساً: هل عرف الجداليون المسلمون المسيحية؟ وهل تفهموها وتفكّروا فيها؟ لا شكّ أنهم عرفوا الكتب المسيحية المقدسة معرفةً جيدة، كما أنهم عرفوا تاريخها ونصوصها الأخرى معرفةً كافية، كما يتبيّن من دقائق تتبّعهم لتلك النصوص؛ لكنهم ما تفهموها في الغالب ولا تفكّروا فيها. فقد انصبّ نقدهم على نصوص الكتب المقدسة والميراث المسيحي الاعتقادي والعُرُفي أو الكنسي؛ لكنهم ما فهموا أنّ جوهر المسيحية هو تجربة المسيح نفسه، ودخائل عجائبيتها وأسرارها.

1 - يعترف الجاحظ (في الرد على النصارى. ص 14، 21) دونما قصد أنّ العامة من المسلمين كانت تُحسن الظن بالنصارى لثناء القرآن عليهم: ﴿وَلْتَجِدْ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةَ الَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصْرُكَ﴾، ويرى الجاحظ أنّ العامة «غلطت فيها»! وقارن بردّ ابن تيمية على «أدعاء النصارى أنّ القرآن مدّحهم» - الجواب الصحيح 64/2.

إنّ هناك موازاةً من نوعٍ ما أو تناظراً من نوعٍ ما بين المسيح في اعتقاد المسيحيين، والقرآن في اعتقاد المسلمين¹؛ فأهل السُّنة بالذات يعتقدون أنّ القرآن هو كلامُ الله القديم؛ الذي جاء في المأثور النبويّ عنه؛ أنه لا تنقضي عجائبه! لكنّ هذا التناظر غائبٌ تماماً أو مغيبٌ أو من صنف اللامفكر فيه (كما اعتاد محمد أركون أن يردّد) لدى الجداليين والمفسّرين المسلمين!

على أنّ كل ما قدّمناه عن ظروف صعود الحركة الجدالية بين المسيحية والإسلام، والتي بدأها فيما يبدو يوحنا الدمشقي وتيودور

لا شك أنّ هناك تمييزاً قرآنياً من نوعٍ ما بين الدين المسيحي والمسيحيين؛ فالقرآن الكريم ينكر ألوهية المسيح، والتثليث، ويسلم له بعد ذلك بكلّ ما سلّمت له به المسيحية.

أبو فُرة؛ لا تجعل من الحقل الذي ازدهرت فيه واستمرت واضحاً أو مقنعاً أو منطقياً. فالإسلام سرعان ما تحوّل إلى دولةٍ هائلة الاتساع والقوة وأمة المؤمنين والمسلمين التي تحدّث عنها النبي ﷺ في كتاب المدينة باعتبارها «أمة واحدة من دون الناس»؛ وكانت تعدُّ وقتها حوالي خمسة آلاف نسمة، صار تعدادها منتصف القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي، حوالي العشرين مليون نسمة؛ فلم هذا الجدل الصاعق

والخائف من المسيحية التي كانت دولتها ما تزال تتراجُع، ومجموعاتها في دار الإسلام تتضاءل عدداً وازدهاراً أمام تقدّم المسلمين، وتزايد أهميتهم السياسية والثقافية والحضارية؟

لا يمكن الإجابة على هذا السؤال بشكلٍ وافٍ أو كامل؛ لكنّ جاذبية المسيحية في حيواتها الحانية، وسحر رهبانيتها وطقوسها؛ أمران لا يمكن

1 - يذكر ابن النديم في الفهرست (ص 230) أنّ ابن كُلاب كان يطابق بين القرآن والمسيح فيقول: نقول في المسيح ما يقوله أهل السُّنة في القرآن! لكنّ الغالب أنّ تلك كانت تهمةً من خصومه من المعتزلة، إذ كان يقول بقدّم القرآن لأنه كلام الله. وقد ردّ ابن تيمية في الجواب الصحيح 93/3 وما بعدها - على من يدّعي المشابهة بين عقيدة المسيحيين في المسيح وعقيدة المسلمين في أزلية القرآن. وقارن بالشرفي: الفكر الإسلامي، ص 310.



إنكارُهُما، أو إنكارُ تأثيرهما في التراث العربي والوعي العربي. وقد كان للمسيحية ميراثٌ هائل من الكتابات والجماعات عندما ظهر الإسلام. وصحيحٌ أن دولتها ضعفت أمام الزحف الإسلامي لكنها لم تختفِ، وعادت لشيءٍ من القوة بعد القرن التاسع الميلادي. وقد أسهم المسيحيون في الحياة الثقافية والعلمية إسهامات بارزةً ترجمةً ونقلًا وإبداعاً. صحيحٌ أنّ ذلك كلّهُ ما كان كافياً لأن يبعثَ على الخوف أو التوجُّس؛ لكن ما كان من الممكن تجاهلهم بأيّ مقياس. ونحن نعلم أنه رغم القطيعة الظاهرة في الجدليات فإنّ المسيحية أثرت في سائر مناحي الحياة الدينية للمسلمين، بما في ذلك الكلاميات والفقهيات والروحانيات؛ فضلاً على تأثيرها الذي لا ينكره أحدٌ في الحياة الثقافية بشكلٍ عام.

ويبقى أمرٌ أرى أنه الأشدُّ أهميةً وخطراً في تعليل ما نحن بشأن دراسته واستكناها؛ لأنه متعلّق برؤية الإسلام لنفسه، ودوره في العالم، ومكانته في التاريخ القدسي والملحني للديانات ولبني البشر. فقد وضع القرآن والنبِيُّ نفسيهما في سياق الميراث الكتابي والنبوي الإبراهيمي وعدّا نفسيهما استمراراً وإكمالاً للديانتين الإبراهيميتين السابقتين. وبذلك كان الإسلام بحاجة منذ البداية لاعترافٍ من جانب أهل الكتاب، لكي يعدّوا قرآنه كتاباً مثل كتبهم، ورسولاً نبياً مثل أنبيائهم. وتأرجح العلاقات مع يهود المدينة دليلٌ واضحٌ على توتر العلاقة بسبب مسألة الاعتراف. وكذا الأمر في مسألة المباهلة مع نصارى نجران في آخر حياة النبيّ، وقد ظلّ ذلك كلّهُ حاضراً في وعي المسلمين ولا وعيهم حتى بعد أن صاروا أمّةً ضخمةً وإمبراطوريةً ضخمة. وقد نشأ أدبٌ ضخّم لديهم حول النبي والنبوة ينصبُّ كلّهُ على الدفاع عن نبيهم ونبوته: نشأت مؤلفات الشمائل، ثم مؤلفات الخصائص، ثم مؤلفات المعجزات. وقد ضاقوا ذرعاً بتردد اليهود والمسيحيين في هذا الاعتراف رغم اعترافهم هم دينياً بالدينين السابقين بشكلٍ شبه كامل. وتدلُّ المحاورات المسيحية والإسلامية الأولى على جدية المسألة وخطورتها بالنسبة للمسلمين؛ من أقصوصة المباهلة، وإلى حديث سعيد بن عامر مع رجل الدين المسيحي، وجدليات يوحنا الدمشقي وتيودور أبي قرّة،

ومقابلات طيموثاوس، ومجالس المأمون، ورسالة الهاشمي إلى الكندي. وهي كلها أحداثٌ وأقاصيص تتطلب اعترافاً متبادلاً ما تحقق إلا في أحيان قليلة وتحت وطأة الإرغام بالقول: إنَّ محمداً سلك في طريق الأنبياء، أو أنه نبيٌّ مبعوثٌ للعرب. ومن هنا ذلك البُعد الأسطوري والقصصي في كتب الشمائل والفضائل والخصائص النبوية: من الراهب بحيرا وإلى اعتراف الأخبار والرهبان، وبشارات العرّافين والكُهّان، ومعجزات النبي محمد التي لا تقلُّ شأنًا عن معجزات المسيح. ونحن نعرف أن النقص الأشدّ للمسيحية المتمثّل في محاولة القاضي عبد الجبّار عنوانه: تثبيت دلائل النبوة -

وملخصه: ما دتم لا تعترفون بنا فنحن لن نعترف بكم! وقد ظلت هذه القضية إشكاليةً ومعقدة في السايكولوجيا الإسلامية إلى اليوم. لقد خففت من حدّتها متغيرات المجمع القاتيكاني الثاني، ومسالك البابا يوحنا بولس الثاني: لكنها عادت إلى الالتهاب منذ التسعينات من القرن الماضي، وظهرت خلال العقد الأخير بوضوح في الإسلاموفوبيا الواسعة الانتشار في المجتمعات الأوروبية اليوم.

رغم القطيعة الظاهرة في الجذليات فإنّ المسيحية أثرت في سائر مناحي الحياة الدينية للمسلمين، بما في ذلك الكلاميات، والفقهيات والروحانيات؛ فضلاً على تأثيرها الذي لا ينكره أحدٌ في الحياة الثقافية بشكلٍ عام.

خاتمة

يقول البروفسور عادل تيودور خوري في خاتمة لدراسته الضخمة عن الجدل البيزنطي ضدّ الإسلام؛ في تقويم مسارات ذاك الجدل ونهاياته¹: «إنهم لاهوتيون مسيحيون غرباء عن عالم الإسلام الثقافي، غير متعودين على مقولاته الدينية، يصرون على فهم القرآن حسب عالمهم الذاتي، وعلى ضوء آفاقهم اللاهوتية الخاصة». وهو حكمٌ يشاركه في إصداره الباحث التونسي عبد المجيد الشرفي، لكن على الجدل الإسلامي ضد المسيحية،

A.-Th. Khoury, Les Theologiens Byzantins et l' Islam. Paris 1969, p. 312.



ولذا فإنّ قراءة الجدل الإسلامي ضدّ المسيحية ينبغي أن تكون قراءةً تجاوبيةً مثل قراءتنا لسائر التراث العربي الإسلامي: الاستيعاب النقدي، والتجاوز، وليس إحياء التراث.

يقول أبو الحسن العامري في إحدى تأملاته لعلاقة الدين بالدولة عند الساسانيين والمسلمين¹: المُلْكُ بالدين يبقى، والدين بالمُلْكِ يقوى!

لكن التجربة التاريخية الإسلامية تُثبت أنّ الدين دعم المُلْكِ؛ في حين ما أثر ذهاب المُلْكِ على قوة الدين، فالأحرى بنا أن نُصغي لتأمليةٍ أخرى من تأمليات العامري تقول²: إنّ الحقّ متاحٌ لمن أراد وأحبّ أن ينطق به... وعلى السبيل إلى الله أعلامٌ ظاهرةٌ وشواهد واضحة، ولن يعجز عن الوصول إلى الحق من سعى بصدق نيةٍ في طلبه!

1 - أبو الحسن العامري: كتاب الإعلام بمناقب الإسلام. تحقيق ودراسة عبد الحميد غراب. دار

الكاتب العربي بالقاهرة 1387هـ/1967م، ص 189.

2 - كتاب الإعلام بمناقب الإسلام، ص 123.