

نقد الحضارة الفريية

(الرومان بين القرنين الأول ق.م والخامس ميلادي)

محور اللاهوت



الجزء الحادي عشر

مجموعة باحثين

نقد الحضارة الغربية (١١)

(الرومان بين القرنين الأول ق.م والخامس ميلادي)

محور اللاهوت

نقد الحضارة الغربية. الجزء الحادي عشر : الرومان بين القرنين الاول ق.م والخامس
ميلادي / تأليف مجموعة باحثين.-الطبعة الأولى.-النجف، العراق : العتبة العباسية المقدسة،
المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ١٤٤٤ هـ. = ٢٠٢٣.
مجلد : ايضاحيات ؛ ٢٤ سم.- (المشروع التأسيسي لعلم الاستغراب)
يتضمن إرجاعات ببليوجرافية.
ردمك : ٩٧٨٩٩٢٢٦٢٥٥٦٠
١. الحضارة الرومانية. ٢. الرومان--تاريخ--القرون ١ قبل الميلاد - ٥. أ. العنوان.

LCC : DG209 .N37 2023

DDC : 937

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة
فهرسة اثناء النشر

نقد الحضارة الغربية (١١)

(الرومان بين القرنين الأول ق.م والخامس ميلادي)

محور اللاهوت

مجموعة باحثين

الناشر

العتبة العباسية المقدسة / المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية

الطبعة: الأولى ٢٠٢٢م / ١٤٤٣هـ

(إن جميع الأبحاث الواردة في هذا الكتاب محكمة من قبل لجنة علمية)



هوية الكتاب

نقد الحضارة الغربية (١١)

(الرومان بين القرنين الأول ق.م والخامس ميلادي)

إشراف

السيد هاشم الميلاني

رئيس التحرير

الشيخ حسن الهادي

مدير التحرير العلمي

د. محمد مرتضى

الهيئة العلمية

* أ.د. هنى الجزر (سوريا)

* أ.د. رشيد العلوي (المغرب)

* أ.د. فوزي العلوي (تونس)

* أ.م.د. الشيخ حميد بارسانيا (إيران)

* أ.د. مصطفى النشار (مصر)

* أ.د. يوسف طباجة (لبنان)

المشاركون في هذا الجزء

* علي محمد إسبر

* خنجر حمية

* أحمد إيبش

* لينا حميدوش

* محمد مرتضى

* بشرى عباس

* رائده نهار الدالي

* منذر حسن شباني

* غلاب عليو حمادة عثمان

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

- تأويل الكتاب المقدس مدرسة الإسكندرية أنموذجاً

رائده نهار الدالي ٢٤١

- تدوين التاريخ الكنسي

محمد مرتضى ٢٧٣

- الدور الإيديولوجي للمجامع الكنسية

د. أحمد إيش ٣٠١

- المرأة في الكتاب المقدس ورسائل بولس

غلاب عليو حمادة عثمان ٣٢٣



تمثّل هذه الدفعة (ثلاثة أجزاء: ١٠-١١-١٢) المرحلة الرابعة من مشروع نقد الحضارة الغربية، وهي مرحلة تغطّي الفترة الواقعة بين القرن الأول قبل الميلاد، وتحديدًا عام ٢٧ق.م تاريخ ولادة الإمبراطورية الرومانية، حتى القرن الخامس ميلادي، وتحديدًا عام ٤٧٦م، تاريخ سقوط روما.

وقد جاءت هذه الأجزاء الثلاثة مقسمة حسب الموضوعات التي تمت معالجتها؛ فأختص الجزء العاشر منها بالمحور التاريخي بأبعاده المرتبطة بالحياة الثقافية والاجتماعية، وكذلك بحياة الاباطرة وحروبهم وصراعاتهم.

أما الجزء الحادي عشر، فقد خصصناه لمباحث اللاهوت، حيث بدأ في تلك الفترة تشكّل اللاهوت المسيحي، مع رحلة المخاض التي سار بها، وقد كان من أبرز شخصيات القديس أوغسطين.

أما الجزء الثاني عشر، فقد عالجنّا فيه بعض المباحث الفلسفية المرتبطة بالأسئلة الرئيسة التي طرحت في تلك الفترة.

إننا إذ نشكر جميع الباحثين الذين ساهموا في انجاز هذه المرحلة، فإننا نسأل العليّ القدير أن يوفّقنا الى إتمام المرحلة الخامسة من هذا المشروع، والتي ستغطي كامل ما يسمى بالعصور الوسطى، أي من أواخر القرن الخامس، حتى أواخر القرن الخامس عشر ميلادي.

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

إشكالية اللاهوت الطبيعي

علي محمد إسبر^[١]

مقدمة

اتّصلت نشأة اللاهوت الطبيعيّ بالأساطير القديمة، تحديداً عند اليونانيّين، فالآلهة الأسطوريّة اليونانيّة في ديانة الشّرك التي كانت سائدة في بلاد اليونان، هي أصلاً تعبير عن قوى غيبيّة توصّل إليها واضعو هذه الأساطير بسبب اعتقادهم بوجودها بصفتها قوى فاعلة في العالم، وهذا الضرب من الاعتقاد عقليّ تماماً رغم سذاجته ومثالبه؛ غير أنّ الاتجاه إلى الواحدية ممّا وصل إلينا من تاريخ الحضارة اليونانيّة بدأ مع مرحلة الفلاسفة ما قبل سقراط، تحديداً مع فلاسفة المدرسة الأيونيّة الذين حاولوا البحث عن مبدأ واحد للموجودات كلّها، وإن كان هذا المبدأ المبحوث عنه مادياً (العنصر الأول) وبقي مشوباً بالشّرك عند بعضهم، وتسلسل هذا النمط من التفكير مع المدارس اللاحقة، وصولاً إلى أفلاطون وأرسطو اللذين يُعدّان واضعاً الأسس الراسخة لللاهوت الطبيعيّ. هذا، وبسبب تأثير فلسفتي أفلاطون وأرسطو الهائل دخلت طريقتهما في التفكير ليس فقط في الفلسفات المنتشرة في أصقاع الإمبراطوريّة الرومانيّة؛ بل في أعماق عقول اللاهوتيّين المسيحيّين، لكن كان الميل إلى أفلاطون أكثر - كما صاغت فلسفته الأفلاطونيّة الوسطى والحديثة - في الكنيسة الشرقيّة والغربيّة في القرون الأولى، ثمّ أصبح الميل بعد ذلك بقرون إلى أرسطو تحديداً بعد أن صارت فلسفة أرسطو وفقاً لتأويل توما الأكويني الفلسفة الرسميّة للكنيسة الكاثوليكيّة.

وبوجه عام أراد رجال الكنيسة توظيف منهج اللاهوت الطبيعيّ الفلسفيّ أصلاً، لإثبات حقائق إيمانية، أو لتوسيع دائرة الحقائق الدينيّة، ذلك تبعاً لكلّ فرقة من الفرق، ومن أجل معالجة هذه الإشكاليّة تمّ تقسيم محاور البحث على النحو الآتي:

[١]- رئيس قسم الفلسفة في مجمع السيّدة رقية (عليها السلام) - دمشق.

أولاً- اللاهوت الطبيعي (النشأة والتاريخ). وهنا حاول البحث استقصاء حركية ظهور اللاهوت الطبيعي في الميثولوجيا اليونانية، ورصد حركة تطوره في الفلسفة اليونانية وصولاً إلى التأثيرات اللاحقة.

ثانياً- اللاهوت الطبيعي بين الدين اليهودي والفلسفة الهلنستية. اتجه البحث هنا إلى محاولة كشف كيفية التداخل بين الكتاب المقدس (العهد القديم) والفلسفة اليونانية، لتبيان كيف تسرب منهج اللاهوت الطبيعي إلى ديانة العبرانيين.

ثالثاً- اللاهوت المسيحي: الانعطاف من اللوغوس الكوني إلى اللوغوس الكتابي. هدف البحث هنا إلى تتبع كيفية التمازج بين لاهوت الثالوث المسيحي والثالوث الفلسفي في الأفلاطونية المحدثه، على نحو جعل فعالية الأقانيم المسيحية في كتابات اللاهوتيين المسيحيين مستوحاة من الأفلاطونية الوسطى والحديثة.

أولاً- اللاهوت الطبيعي (النشأة والتاريخ)

قد يتفاجأ المتابع لتطور اللاهوت الطبيعي من القرن الأول قبل الميلاد وصولاً إلى القرن الخامس الميلادي، أن كل ما بذل من جهود في هذا الاتجاه لم يقدم أية إضافة جوهرية إلى ما قدمه الفلاسفة اليونانيون، تحديداً أفلاطون وأرسطو، ويبدو أن هناك قدراً وجّه الفكر في أوروبا والشرق الأدنى نحو الالتزام بمعايير التفكير اليوناني حتى أن لحظة التصادم بين الكتاب المقدس (العهد القديم) والفلسفة الهلنستية، تحديداً الأفلاطونية الوسطى والأفلاطونية الجديدة منها، أفضى إلى تطويع نصوص العهد القديم عند المتفلسفين اليهود لصالح رؤية تلفيقية تنوس بين الغفران والبرهان، أي بين العاطفة الدينية المدفوعة نحو أعالي السماء طلباً للخلاص وبين التأمل الفلسفي البارد الهادئ الذي لا يُوصل إلا إلى قفار التجريد والتعالي والاستسرار. ولا ريب أن محاولات التوفيق بين العهد الجديد والفلسفة اليونانية لم تكن ممكنة لولا الأفلاطونية والمحاولات التوفيقية التي قام بها فيلون السكندري الذي كان معاصراً للمسيح، لكنّه -على الأرجح- لم يعرفه؛ ولذلك لا يمكن فهم مسار اللاهوت الطبيعي على مدى هذه القرون الستة من دون فهم حقيقة باقية، حقيقة أن اللاهوت الطبيعي هو محاولة فلسفية تهدف إلى إثبات وجود الله عن طريق العقل وحده دون اللجوء

إلى الوحي، وعملية توظيف اللاهوت الطبيعي لخدمة اللاهوت الموحى تُشبه صيد عنقاء مُغرب. هذا، ولا يمكن فهم أنّ عملية التوفيق بين هذين النوعين من اللاهوت لم تكن ناجحة إذا لم نرجع إلى بدايات نشوء اللاهوت الطبيعي لتعرّف على أنّ وصوله إلى مرحلة الاكتمال كان داخل الفلسفة اليونانية، وهذا لا يعني حصانة الفلسفة اليونانية نفسها؛ بل يعني أنّه جزء مكوّن من أجزاء تاريخها لا يمكن اقتطاعه على نحو تعسّفي وإلحاقه بميدان مختلف جذرياً عن ميدانه.

يمكن اكتشاف الإرهاصات الأولى لنشأة اللاهوت الطبيعي في الميثولوجيا اليونانية، إذ تظهر أشخاص الآلهة الأسطورية في صور إنسانية، وكأنّهم ضرب متفوّق من البشر، يدخلون في صراعات وصدقات، ويتزوّج الآلهة والإلهات من بعضهم بعضاً أو من البشر. ولا شك أنّ الفكرة الجوهرية التي يمكن تأكيدها في هذا الاتجاه أنّ الآلهة والإلهات في الأسطورة اليونانية كانوا تعبيراً عن علل بدائية أو ساذجة للأحداث الجارية في العالم، ولا يمكن الإقرار بوجود هذا النوع من الآلهة والإلهات إلّا على أساس استدلال قوامه أنّه لا يمكن أن تكون الحياة سارية بمختلف وقائعها بمعزل عن وجود قوى عليا تقوم بتصريف شؤونها. وبذا تكون الأسطورة اليونانية محاولة لفهم العالم أو تفسيره أو تعليل وجوده، استناداً إلى أنّه لا يمكن أن تكون الطبيعة بكائناتها، ومن بينهم البشر، من دون وجود أعلى يُفسّر هذا الوجود الأدنى.

ولكن دون وجود ميل إلى ردّ هذه الوجود الأعلى إلى إله واحد؛ بل هناك ميل شديد إلى تكثير الآلهة والإلهات على نحو يوازي فيه هذا التكثير من مجموع القوى الفاعلة في الطبيعة، وإن كان يتربّع على عرش الآلهة دائماً إله هو الأقوى والأعلى والأقدر.

وهنا ينبغي الوقوف عند أعلى تصوّر للألوهية في الميثولوجيا اليونانية، وأعني به زيوس زعيم الآلهة والإلهات كافة، ففهم تصوّر اليونانيين لزيوس يساعد على فهم العناصر المكوّنة للاهوت الطبيعي في بداية نشأته.

كان زيوس Zeus زعيم الآلهة في البانثيون Pantheon وإله السماء والطقس ممثلاً للإله الروماني جوبيتر Jupiter. جاء اسمه من إله السماء Dyaus في الهندوسية. وكان زيوس

يُعَدُّ مرسل الرعد، والبرق، والمطر، والرياح، وكان سلاحه التقليدي الصاعقة. وسُمِّي الأب (الحاكم والحامي) للآلهة والبشر على السواء... ووفقاً لما يقوله الشاعر اليوناني هوميروس، كانت السماء تقع على قمة جبل أوليمبوس Olympus أعلى جبل في بلاد اليونان والمقر المنطقي لإله الطقس. أقام الآلهة الآخرون هناك في البانيثون مع زيوس وكانوا خاضعين لإرادته. في موقعه المتعالي في أعلى قمة جبل أوليمبوس كان يُعتقد أن زيوس يراقب بعلم تام شؤون الناس، ويرى كل شيء، ويحكم كل شيء، ويكافئ على السلوك الجيد، ويُعاقب على السلوك الشرير^[1].

إذاً، لا بدّ من إرجاع قوى الطبيعة الفاعلة فيها إلى ضرب من الآلهة؛ لتسويغ فعالية هذه القوى أنفسها، فهي لا تعمل من تلقاء ذاتها، وإنما توجد آلهة أو يوجد إله هو كبير الآلهة وراء هذا المشهد، والحقيقة أن هذا الضرب الساذج من الاستدلال ينتمي إلى دائرة اللاهوت الطبيعي؛ لأنه استدلال عقلي ينتهي إلى إثبات نوع من الوجود الإلهي على نحو بدائي، وهذا الاستدلال ذو طابع بعدي، أي ينطلق من الطبيعة البعيدة عن الآلهة والموجودة خارج العقل الإنساني ليصل لاحقاً إلى الاهتداء لوجودها.

هذا، وكما تُظهر الأسطورة كان زيوس قد التفت إلى شؤون الناس وبدأ يراقب أعمال البشر من أعلى قمة جبل أوليمبوس، وهنا أصبح زيوس المثير والمعاقب بالنسبة إلى البشر، وهذه فكرة على درجة عالية من الأهمية، فديانة الشرك الوضعيّة في بلاد اليونان ذات الطابع الأسطوري حملت رأياً عميق الدلالة، فلا يمكن ترك شرور البشر في العالم من دون عقاب لمرتكبيها، ولا يمكن ترك أفعال الخير من دون إثابة لفاعليها، وهذه الفكرة نفسها تعدّ الفكرة الجوهرية في الأديان السماوية كافة.

بيد أن المهم هنا هو أننا نلاحظ وجود ضرب من الاستدلال في أسطورة زيوس يخبرنا أنه لا بدّ من وجود موجود أعلى (إله) مهمته هي أن يُخضع البشر للحساب الإلهي، لأنه لا يجوز أن يُترك الأشرار من دون عقاب، كما لا يجوز أن يُترك الأخيار من دون ثواب، وهذا دليل أخلاقي على وجود الإله، تمّ استخلاصه من ملاحظة أحوال البشر في العالم، فإذاً، هذا

[1]-Greek Gods and Goddesses, Edited by Michael Taft, Britannica Educational Publishing, 2014, pp 122- 124.

الدليل عنه ينتمي أيضاً إلى دائرة اللاهوت الطبيعي؛ لأنه ليس مقبولاً -على مستوى العقل الإنساني- أن ينجو الظالمون من عقاب الآلهة إذا نجوا من العقاب الدنيوي، وكذلك لا يجوز أن تذهب أعمال الخير أدراج الرياح، فلا بدّ من موجود أعلى يضمن العقاب والثواب؛ لأنّ العدالة في العالم الدنيوي غير مضمونة التحقيق.

وإذا تساءلنا عن المصادر التاريخية لأسطورة زيوس نجد بعامة أنّه قد «وصلت إلينا الأساطير اليونانية عن طريق النصوص الإغريقية العتيقة كملحمتي هوميروس (الإلياذة والأوديسة) وقصائد هزيبود، لا سيّما كتاب نشأة الآلهة، والمسرحيات الإغريقية الكبرى (اسخيلوس، سوفكليس، يوريبيديس وأريستوفانس وأعمال لوقيانوس السمسياطي). ووصلت إلينا أيضاً عن طريق الأعمال الفنية كالأواني الفخارية والتماثيل والصروح، لا سيّما الدينية منها»^[١].

إنّ النقلة من الأسطورة إلى الفلسفة في مرحلة الفلاسفة ما قبل سقراط، تفتح آفاقاً جديدة للاهوت الطبيعي، فطاليس الملطي ردّ الأشياء كلّها إلى مبدأ واحد هو الماء، ولقد كان إله الماء في الأسطورة اليونانية هو بوزيدون؛ وتلميذ طاليس أنكسمانس ردّ الأشياء كلّها إلى مبدأ واحد هو الهواء، وآلهة الهواء عند اليونانيين القدماء هم أنيموي Anemoi أو آلهة الريح وكانوا أربعة آلهة: بورياس Boreas إله الريح الشمالية، وزيفرس Zephyrus إله الريح الغربية، ونوتوس Notus إله الريح الجنوبية، وإيفروس Eurys إله الريح الشرقية؛ ونجد أنّ هيرقليطس قد ردّ الأشياء كلّها إلى مبدأ واحد هو النار، وإله النار في الأسطورة اليونانية هو هيفستوس، ثم جاء أمبادوقليس وأضاف الأرض أو التراب إلى هذه المبادئ الثلاثة، وكانت إلهة الأرض في الأسطورة اليونانية هي كايا Gaea، فعاد أمبادوقليس إلى تكثير المبادئ، ولم يختزلها في مبدأ واحد، وجعل المحبة والغلبة مبدئين يتحكمان بهذه المبادئ الأربعة في عملية الكون والفساد؛ غير أنّ الواحدية بقيت منتصرة على مستوى مرحلة الفلاسفة ما قبل سقراط، ففيثاغورس ردّ الأشياء إلى العدد، وأنكساغوراس إلى النوس أو العقل، وجعل الإيليون الوجود مبدأ لنفسه، وهكذا دواليك، وما يمكن استنباطه في هذا الاتجاه، أنّ اللاهوت الطبيعي في هذه المرحلة المذكورة تجلّى في عملية ردّ الكثرة إلى الوحدة، وفي

[١]- بربارة، الأب فؤاد جرجي، الأسطورة اليونانية، منشورات الهيئة العامة للكتاب، وزارة الثقافة، دمشق، ط ٢، ٢٠١٤، ص ٥.

الارتفاع من المحسوس إلى المعقول، فهذا العالم المؤلف من كثرة من الموجودات لا بدّ من إرجاعه إلى مبدأ أعلى يعلّل تأليف هذه الكثرة نفسها.

ولقد بدأت عناصر اللاهوت الطبيعي بالظهور على نحو واضح في فلسفة أفلاطون، والحقيقة أنّ ميتافيزيقا أفلاطون في جملتها يمكن أن تُعدّ لاهوتاً طبيعياً؛ لأنّ جوهر فلسفته يقوم على ردّ العالم المحسوس إلى علل أعلى، فالكائن المحسوس لا يمكن أن يكتسب وجوده من ذاته، وإنّما من موجود أعلى منه.

ولقد استطاع أفلاطون الوصول إلى إثبات وجود الإله عن طريقين: الأوّل، أنّه تأمّل في الحركة؛ والثاني، أنّه تأمّل في النظام.

وعليه، اكتشف أفلاطون من جهة الحركة أنّ حركة العالم دائريّة منظّمة، ولا يمكن للعالم أن يقوم بهذه الحركة الكاملة من تلقاء ذاته، فلذلك هذه الحركة معلولة لعلّة عاقلة هي الإله؛ ومن جهة النظام أنّ النظام الساري في العالم، جملة وتفصيلاً، يجب أن يكون أيضاً بسبب علّة عاقلة هي الإله؛ لأنّ العالم غير قادر على تنظيم نفسه، لذلك هو بحاجة إلى عقل إله لينظّمه في كلّ وفي أجزائه^[١].

هنا يتضح أنّ أفلاطون استند إلى دلائل مشتقة من الطبيعة (= الحركة الدائريّة للعالم ونظام العالم)، ليصل إلى إثبات وجود الإله، وهذا هو المعنى الحقيقي للاهوت الطبيعي، أي البرهنة على وجود الإله انطلاقاً من الطبيعة، وهذه البرهنة عقلية تماماً، أي لا تستند على الإطلاق إلى أيّ إخبار عن طريق الوحي، ومعنى ذلك أنّ العقل الإنساني قادر على البرهنة على وجود إله بقواه الذاتية.

ولقد وصل أفلاطون إلى فكرة إله أو داميورج Demiurge، واعتقد أنّه الإله الذي يشكّل العالم الماديّ من الكيوس (الخليط) chaos الموجود مسبقاً. وكان قد طرح أفلاطون الداميورج في محاوره طيماوس Timaeus. وبسبب أنّه خيرٌ على نحو تام، يريد أن يحقق خيره الخاصّ به، واستخدم الصور أو المثل Forms بصفتها نماذج، وشكّل الخليط الأوليّ في أفضل صورة ممكنة على أساس النماذج الأصليّة الأبدية والثابتة. ولقد كان العالم

[١]- انظر: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، وكالة الصحافة العربيّة (ناشرون)، جمهورية مصر العربيّة، ٢٠١٩، ص ١٢٨.

المحسوس هو النتيجة. هذا، ولئن كان الدامبورج هو الإله الأعلى والعلّة الأفضل لا يجب أن يتماهى مع إله التوحيد. إنَّ وضعه الأنطولوجي والأكسيولوجي أقل شأواً من المثل، تحديداً مثال الخير. ويُضاف إلى ذلك أنّه محدود. هذا، إلى أنّ المادّة التي يستخدمها ليست مخلوقة من قبْلِهِ. علاوة على ذلك، هو غير منظم وغير محدّد مثل المثل، وبالتالي يخرج جزئياً على النظام العقلانيّ للمثل^[١]. وهذا يعني أنّ ما نشاهده من نقص في نظام العالم يرجع إليه لا إلى المثل، وهذه الفكرة ستقود لاحقاً الغنوصيين والأفلاطونيين المحدثين والهرامسة إلى التمييز بين إله أعلى وإله أدنى، وسيستمرّ هذا التمييز قروناً طويلة.

نجد هنا نمطاً من التفكير الخاصّ عند أفلاطون، فالدامبورج يحوّل الكيوس إلى عالم منظم وهو يتأمّل في المثل. وهذا يعني أنّنا بإزاء ثالث هو (الدامبورج-الكيوس-المثل)، ولا يمكن الاستغناء عن أيّ أقنوم من أقانيم هذا الثالث؛ لأنّ وجود أيّ واحدٍ منها ضروريّ لتشكيل العالم.

هذا، ولقد استطاع أرسطو أن يصل إلى مفهوم عن الألوهيّة أكثر وضوحاً من مفهوم أفلاطون عنها، إلّا أنّه لم يستطع تجاوز ديانة الشرك اليونانيّة القديمة، فقد قال بألوهيّة الجواهر الأوّل المحرّكة من عقول مفارقة أو أجرام سماويّة واعتقد أنّ عددها خمسة وخمسون أو سبعة وأربعون عقلاً مفارقة، وهذه العقول مسؤولة بطريقة أو بأخرى عن تدبير عالم الكون والفساد، وتعقل نفسها بصفاتها مبادئ للموجودات^[٢].

غير أنّ هذه العقول يعلو عليها كافّة الإله أو المحرّك الأوّل اللامتحرّك، فكيف اهتدى أرسطو إلى وجود هذا المحرّك الأوّل اللامتحرّك؟

إنّ الجواب عن هذا السؤال يكشف أعلى ذروات اللاهوت الطبيعي في الفلسفة اليونانيّة، إذ إنّ أرسطو بنى الوجود الدائم للإله (المحرّك الأوّل اللامتحرّك) على دوام الحركة الدائريّة للعالم؛ كما برهن على وجود هذا الإله استناداً إلى أنّ كلّ متحرّك بحاجة إلى محرّك، ولا يمكن أن نتداعى في سلسلة المتحرّكين والمحرّكين إلى ما لا نهاية؛ بل يجب الوقوف عند

[1]-W.J.Wa., Demiurge, in: The Cambridge Dictionary Of Philosophy, Second Edition, General Editor: Robert Audi, Cambridge University Press, 1999, p.217.

[2]-See: Aristotle, Metaphysics, Book 12, Chapter 8, 1073b, 1- 35. 1074a, 1- 35.

محركٌ أوّل غير متحرك هو الإله. ويتّهي أرسطو إلى أنّ هذا المحرك الأوّل ليس جسميّاً، وأنّه يحرك كغاية، وأنّه معشوق ومعقول^[١].

هكذا، وإلى هذا الحدّ بلغ اللاهوت الطبيعي مع أرسطو كماله، وتأسّس بصفته فرعاً معرفيّاً فلسفيّاً يُعنى بإثبات وجود الإله استناداً إلى أدلّة مشتّقة أو مأخوذة من الطبيعة الخارجيّة، من أجل إثبات وجود علّة أولى لهذا العالم.

ثانياً - اللاهوت الطبيعي بين الدّين اليهودي والفلسفة الهلنستيّة

لم يكن اليهود بطبيعتهم ميّالين إلى الفلسفة، بل حافظوا على ديانتهم وسط تيّارات متلاطمة من الفلسفات والديانات الوضعيّة والآراء والرؤى والمطامح، ولا نجد عند اليهود شخصيّات تستحقّ الذكر على المستوى الفلسفيّ إلى أن ظهر فيلون السكندريّ (٢٥ ق.م - ٥٠ م)، ولئن قضى حياته في الإسكندريّة التي كانت خاضعة آنذاك للاحتلال الرومانيّ، إلّا أنّ الثقافة الهلنستيّة كانت الغالبة في تلك المدينة، فتعلّم فيلون اللغة اليونانيّة إلى أن أجاد استخدامها إلى حدّ كبير، إلى جانب لغته العبريّة، ومكّن له إتقانه للغة اليونانيّة من الاطّلاع على مؤلّفات الفلاسفة اليونانيين، فأعجب إعجاباً كبيراً بفلسفة أفلاطون. والحقيقة أنّ فيلون واجه ما سيواجهه ابن رشد بعد نحو اثني عشر قرناً، أعني مشكلة التوفيق بين الدّين الموحى والفلسفة اليونانيّة، ففيلون بحكم كونه يهوديّاً لم يتخلّ عن ديانته، ولم يسمح له عقله بأن يرمي بمؤلّفات الفلاسفة اليونانيين لتذهب أدراج الرياح، فبحث عن حلّ لهذه المشكلة، وهي إيجاد صيغة توفيقيّة تجمع بين الفلسفة والدّين الموحى، أو بالأحرى صيغة تجمع بين اللاهوت الطبيعيّ الفلسفيّ واللاهوت الموحى الدّينيّ، لذلك كان فيلون فعلاً رائداً لتيّار توفيق بين العقل والنقل ما زال مستمراً إلى يوم الناس هذا.

لكن أثارت محاولة فيلون التوفيقيّة صعوبات كبيرة، فهو مضطر، فلسفيّاً، لقبول الحقائق المبرّهنة بالعقل، وليس في وسعه التّنكّر، دينيّاً، للحقائق التي أخبر عنها الوحي، فأصبح مجبراً على إيجاد جدل تعاشي بين اللاهوت الطبيعيّ واللاهوت الموحى، وهذا ما دفعه إلى ابتكار منهج التّأويل الرمزيّ، وأراد منه تبيان أنّه يمكن تأويل الألفاظ الواردة في أسفار التّوراة

[١]- انظر: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، ص ٢٨٤-٢٩٠.

بصفتها رموزاً تدلّ على معان عقلية تماماً تستند إلى أسس ومسوّغات عقلية.

لكن ما يعيننا في هذا المقام أنّ فيلون وظّف اللاهوت الطبيعيّ الفلسفيّ-ويمكن أن يكون ذلك لأوّل مرة في تاريخ الدين الموحى-من أجل إثبات وجود الله استناداً إلى أدلّة مأخوذة من تأمل العقل في الطبيعة، وليست مأخوذة من إخبار الوحي (أسفار التوراة).

هذا، «ورغم أنّ فيلون وظّف أحياناً الحجّتين المعروفتين على وجود الله، أعني الحجّة الغائية والحجّة الكوزمولوجيّة اللتين صاغهما مسبقاً كلّ من أفلاطون وأرسطو والرواقين، إلّا أنّه يشير بوضوح إلى أنّ البرهنة على وجود الله، استناداً إلى أفعاله، يكون فقط لأولئك الذين لم يخوضوا الأسرار العالية، لذلك هم مُقيّدون بالارتقاء من أسفل إلى أعلى بنوع من السّلّم السماوي، وتخمين وجود الله بوساطة استدلال عقلي^[1]».

والحقيقة أنّ الحجّتين الغائية والكوزمولوجيّة رغم وجود من ينافح عنهما إلى يوم الناس هذا، نجد جذورهما في الفلسفة اليونانيّة، بل وصياغتهما النهائيّة، إذ نلاحظ عند سقراط (لسان حال أفلاطون) إشارات إلى الحجّة الغائية، ففي محاوره فيدون (٩٧-٩٨) يخبرنا سقراط كيف سمع أنّ أنكساغوراس جعل العقل (النوس nous) علّة الحركة في الكون، وكيف خاب أمله لأنّ أنكساغوراس لم يذهب في الشرح إلى أبعد ليتحدّث عن كيفية تنظيم العقل للأشياء، لأنّها ستكون أفضل هكذا. لكنّ أرسطو كان مقتنعاً بأنّه لم يقم أيّ واحد من الفلاسفة قبله بتقديم نسق غائي حقيقي للقيام بالتفسير على أساسه. ونبّه إلى أنّ القوّة الكونيّة للمحبّة (eros) عند أمبادوقليس والعناية الإلهيّة لـ الداميورج Demiurge عند أفلاطون لن تنجح في النهاية. وأكّد أرسطو في المقابل أنّه يجب علينا أن نفترض منذ البداية أنّ الوجود أفضل من اللاوجود، والحياة أفضل من الموت، وامتلاك نفس أفضل من عدم امتلاكها، وامتلاك عقل أفضل من عدم امتلاكه (توليد الحيوانات ٢-١). إذا افترضنا منذ البداية أنّ الوجود المستمرّ للموجودات الفرديّة والأنواع الطبيعيّة يُعدّ خيراً، عندئذ هناك نوع واحد من البحث يمكننا القيام به لفهم أيّ عملية تسهم في استمراريّة الأفراد والأنواع. وعليه، فإنّ الأجزاء العضويّة للحيوانات توجد لصالح حياة الحيوانات، ومن أجل التكاثر. إنّ طبيعة

[1]- Winston, David, Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria, Hebrew Union College Press, University of Cincinnati, 1985, p.44.

الفرد والنوع تكون غائية telos وذلك هو السبب الذي تأتي من أجله إلى الوجود (الطبيعة ٢-٢، ١٩٤ أ ٣٤)^[١].

هذا، وبالنسبة إلى الموجود الإنساني، ليس فقط الحياة؛ بل الحياة السعيدة يجب أن تكون الهدف. ليس النهاية الصلونية للحياة^[٢]، لكن امتلاء الحياة نفسه يجب أن يكون هدفاً. وينتهي أرسطو إلى أن وجود الكون حادث فريد، وبالتالي لا يمكن أن يكون قد تمّ عن طريق المصادفة؛ بل يجب أن يُفسّر غائياً. وبما أن أرسطو قال بأربع علل: المادية والفاعلة والصورية والغائية، فالموجودات كلّها بسبب صورها تحمل فيها الغايات لأنّ الصورة غاية، وغاية الصور كلّها المحرك الأول اللامتحرك بصفته البغية القصوى للوجود أجمع، لكن هذا المحرك الأول اللامتحرك مُودع قعر داره مُغلّق على نفسه أبوابها^[٣].

هذا، ونظراً لقول الرواقين بوحدة الوجود، اعتقدوا بوجود نار إلهية سارية في العالم، وهي تمثّل عندهم لوغوس العالم وتوجّهه على نحو ضروري بقدر محتمّ، ولذلك العالم محكوم بالعقل، ولا معنى للعقل من دون غاية يُوجّه نحوها كلّ موجود.

«الإله الرواقي حافظ وخير في أفعاله الهادفة لتدبير الكون والعناية به. وهنا تظهر اختلافات حادة بين اللاهوت الرواقي وثلاثة أنواع أخرى رئيسة من اللاهوت القديم (أ) النوع الأول من اللاهوت وضعه أرسطو بتأكيد على أنّ الفعالية الوحيدة للمحرك الأول اللامتحرك هي التفكير الذاتي. (ب) النوع الثاني الذي قال به أبيقور والأبيقوريون، فقد ذهبوا إلى أنّ الله لا يُعنى بالكون-إذ لا يمكن تفسير الكون عن طريق الإبداع الإلهي والغائية teleology. (ج) النوع الثالث نجده في محاورة طيماوس لأفلاطون، إذ وفقاً له يكون الله خيراً لكن متعالياً في أفعاله التي يوجّهها نحو الكون من الخارج»^[٤].

[1]- See: Preus, Anthony, Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy, Rowman and Littlefield, 2015, p.382.

[2]- "Call no man happy until you see his end" Solon said. See: Aristotle, Nicomachean Ethics, I.11, 1100a10. And See: Preus, Anthony, Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy, Rowman and Littlefield, 2015, p.382.

[3]- See: Preus, Anthony, Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy, p.382.

[4]- Benatouil, Thomas, How Industrious can Zeus be? The Extent and Objects of Divine Activity in Stoicism, in: God and Cosmos in Stoicism. Edited by Ricardo Salles, Oxford University Press, 2009, p.p.23- 25.

من جانب آخر نجد في محاوره طيماوس لأفلاطون دلالة الحجّة الكوزمولوجيّة، إذ نكتشف إلهاً منظماً قدّر إمكانيّته -وهو الداميجورج- ينظر إلى المثل ويخلق الكون المرئي المركزيّ من مواد محدّدة هندسيّاً، واضعاً النظام في اللانظام، والحياة في اللاحيّة، والعقل (نوس) في اللاعقل. هذا، وليس واضحاً تماماً أنّ أفلاطون مقتنع بالخلق الفعليّ-إذ من المؤكّد أنّه لم يؤمن بالخلق من لا شيء- لكنّ الكون كما يوجد يتبيّن في طيماوس أنّه كائن حيّ مفرد يحدّد الزمان (كرونوس) حركاته المنتظمة^[1].

غير أنّ أرسطو ذهب إلى أنّ المحرك الأوّل اللامتحرك هو مصدر ومبدأ الحركة المنتظمة في هذا الكون المركزيّ، وهو سرمدى ومتعال، هذا وبالنسبة إلى أرسطو فإنّ الكون والمحرك الأوّل اللامتحرك هما الواقع المطلق، وداخل هذا الواقع المطلق تتحرك الشمس والقمر والكواكب بأنفسها في مدارات دائريّة^[2].

أمّا بالنسبة للرواقيين، فإنّ نظام الكون يحمل دلالة مباشرة على بطون الله وعقل الله على امتداد الكون بمستوياته المعقّدة كافّة. وفي رأيهم أنّ هناك هويّة معيّنة بين الإله والكون-إذ يمكن أن يُقال إنّ الإله هو عقل الكون، وإنّ الكون هو جسد الإله. ويعتقد الرواقيون بوجود دورة كبرى للزمان يُحرق فيها الكون كلّ على نحو دوريّ في النار ثمّ ينبثق مرّة أخرى من جديد^[3].

لقد بقيت هذه الأفكار زماناً طويلاً قبل فيلون وبعده، وأصبحت الخيط الهادي للمدارس المتأخّرة الأفلاطونيّة والمشيائيّة والرواقية؛ غير أنّ فيلون ركّز على أنّ العبّاد الأصليين والأصدقاء الحقيقيين لله، على أيّ حال، هم أولئك الذين يصلون إليه من دون معونة أيّ استدلال عقليّ، كما يرى الضّوء بالضّوء. وسُتستخدم هذه الصيغة على وجه الدقّة لاحقاً من قبل أفلوطين، حينما يتكلّم على (لمس ذلك الضّوء ورؤيته بوساطة ذاته، لا بوساطة ضوئه آخر، لكن بوساطة الضّوء الذي هو أيضاً وسيلة كونه هو ذاته مرئياً، لا بدّ لي من رؤية ذلك الضّوء الذي يستضيء: لأنّنا لا نرى الشمس بضوء آخر غير ضوئها). لا يشرح فيلون على

[1]- See: Plato, Timaeus. 36c, 38c.

[2]- See: Aristotle, Metaphysics, XII.

[3]- Preus, Anthony, Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy, p.106.

نحو مميّز صيغته عن الضوء بوساطة الضوء/ الله بوساطة الله Light by Light/ God by God، بسبب استناده من دون شك إلى حقيقة أن أبناء جلدته سيتعرفون عليها مباشرة بصفتها جزءاً من تراث الفلاسفة اليونانيين المعروفين جيداً^[١].

والحقيقة أن أفلوطين سيتابع رأي فيلون عن رؤية الضوء بوساطة ذاته، حينما يتحدث عن الشمس التي نراها لا بوساطة شيء آخر؛ بل بوساطة ذاتها، فالشمس هي التي تجعل ذاتها مرئية، وهكذا تكون العلاقة مع الألوهية، فمن دون مبادرة من الإله لا يوجد أي أمل بالاقتراب منه؛ لأن حقيقة النفس تتجلى، من وجهة نظر أفلوطين، في رؤية الله بوساطة ذاته، أو برؤية الشمس بوساطة ضوءها^[٢].

والحقيقة أن هذه المقاربة بين ضوء الله وضوء الشمس التي ظهرت في فلسفة كل من فيلون وأفلوطين تضرب بجذورها إلى ما أسماه جوزيف عزيزي «اللاهوت الشمسيّ الفينيقي»، إذ إن اللاهوت الشمسيّ الفينيقي يصرّح بوجود علاقة جوهرية بين الشمس والعقل، على أساس أن «العقل والشمس يشعان بالضوء ويقشعان الظلام»^[٣]. وعليه، ضوء العقل يقشع ظلام النفس، وضوء الشمس يقشع ظلام العالم.

ومهما يكن من شيء، فإنّ كلاً من فيلون وأفلوطين قام على وجه الدقة بإجراء تمييز بين وجود الله بصفته قابلاً للمعرفة وماهيته بصفتها غير قابلة للمعرفة، هذا إلى أن كليهما قدّم السبب نفسه لعجز الإنسان عن اكتناه ماهية الألوهية. بما أن أفلوطين يؤكّد أننا عرفنا بوساطة العقل أن الواحد One موجود، فقد عرض من دون شك شيئاً من الحجّة الأنطولوجية التي -على عكس الحجّتين الكونية والغائية اللتين تستندان إلى التفكير الاستدلالي- تؤلّف حقيقة تحليلية تتمثل وظيفتها في توضيح ما هو مُضمّر في تعريفاتنا. ولم تكن صيغة هذه الحجّة، على أي حال، حكراً على الأفلاطونيين، فقد قدّم الرواقيون صيغة لها أيضاً، وتلقّفها القديس

[1]- See: Winston, David, Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria, p.44.

[2]- See: Plotinus, The Enneads, 5.3.17.34. Edited by Lloyd. Gerson. Translated by George Boys-Stones- John M. Dillon-Lloyd p.Gerson-R.H.A. King-Anderew Smith-James Wilberding, Cambridge University Press, 2018, p.575.

[3]- Azize, Joseph, The Phoenician Solar Theology: An Investigation into the Phoenician Opinion of the Sun Found in Julian's Hyman to King Helios, Gorgias Press, 2005, p.5.

إنسيلم وصاغها صياغته الشهيرة: (الفكرة عن موجود لا يوجد ما هو أكمل منه). لقد أوضح الرواقيون أنه ليس فقط لا يوجد شيء أكمل من العالم، ولكن لا يمكن تصوّر أيّ شيء أكمل منه. يملك العقل البشري على هذا النحو فكرة عن الموجود ذي القدرة الأعلى والأكمل، ولذلك يمكن القول إنّ وجود الله مطبوع داخله^[1].

والحقيقة أنّ الرواقين المتأخرين، ومن بينهم شيشرون وسينيكّا، انطلقوا جميعاً من قناعة راسخة بالنسبة إليهم، وهي وحدة الوجود، ولذلك أكّدوا أنّ العالم علّة لأيّ كون وفساد يحدث فيه، ولأنّه كذلك هو علّة الصيرورة كلّها، وبذا يُعدّ الموجود الأكمل الذي يتصوّره العقل، وإذا كان ذلك كذلك فإنّ العالم -لأنّه الموجود الأكمل- فهو الله^[2].

تتّضح الحجّة الأنطولوجيّة أكثر حينما ينعكس العقل الإنساني على تعريفاته الأوليّة عن الواقع المعطاة على نحو تجريبيّ، فيصبح في الحال واعياً بحقيقة أنّه يمتلك فكرة عن ذلك الموجود الذي يكون في ذاته ويُتصوّر بوساطة ذاته، أو يوجد على نحو ضروري، أو تتضمّن ماهيته وجوده، أو يوجد بوساطة قدرته الذاتيّة، أو يكون الموجود الأعلى قدرة والأكمل. هذا، وحينما يكون مفهوم الله الذي يسعى المرء للتحقّق من صحّته متأصلاً في فكرة التعالي النسبي بدلاً من التعالي المطلق تكون الحجّة الأنطولوجية صحيحة، وبالنسبة لمفهوم التعالي المطلق يجب أن يُنظر إليه على أنّه نتاج للصيغة اللاهوتيّة للخلق من لا شيء ex nihilo التي تدخل فجوة لا يمكن سدّها بين الله والكون^[3].

إنّ نظريّة الخلق من عدم لم تكن في الأفلاطونيّة الوسطى مقبولة؛ لأنّها تضع هاوية لا يمكن عبورها بين الله والعالم، لذلك التعالي المطلق لله يمنع إمكانيّة تكوين أيّ تصوّر عقلي عن الله بصفته الموجود الأكمل، لأنّ هذا التعالي المطلق يحوّل بين العقل وبين موضوعه، فالموضوع في حالة التعالي المطلق لا يمكن أن يكون في مجال العقل؛ لذلك تصبح الحجّة الأنطولوجيّة ممكنة إذا كان تعالي الله نسبياً، أي إذا كان موضوع العقل داخل نطاق فعاليّته.

[1]- See: Winston, David, Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria, p.44.

[2]- See: Kupreeva, Inna, Stoic Themes in Peripatetic Sources? in: God and Cosmos in Stoicism. Edited Ricardo Salles, Oxford University Press, 2009, p.145.

[3]- See: Winston, David, Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria, p.45.

هذا، وبما أنَّ الفلسفة اليونانية كانت متحررة من صيغة الخلق من لا شيء، يمكنها أن تسفر فقط عن مفاهيم التعالي النسبي. وهكذا الاختلاف الماهوي بين المفهوم الأفلاطوني والمفهوم الرواقي عن الله يتضمّن صنفين من التعالي النسبي. اللوغوس الرواقي متجسّد، ولئن كان واقعاً متجسّداً إلاّ أنّه ذو دقّة غير عادية وغير مرئية للعين المجردة؛ بينما العقل الأفلاطوني هو على نحو مطلق غير متجسّد. داخل الأفلاطونية نفسها يوجد بعدُ هناك مستوى أعلى من التعالي النسبي، مفهوم عن موجود فوق عقليّ تماماً وغير قابل للمعرفة من جهة وجوده في ذاته، لكن يُصبح ظاهراً عبر عملية تكييف ذاتيٍّ أو إسقاط يمكن وصفها فقط بمصطلحات مجازيّة. والحقيقة أنّ فيلون يشارك الرواقيين فكرة البُتون immanence المتعالي، ما عدا أنّه بخلاف اللوغوس الرواقي الذي نادراً ما يحجب علوه ماهيته، ينتج لوغوس فيلون صورة للماهية الإلهية ويشير بحدّ ذاته إلى إسقاط أبعد لتلك الصورة على كون cosmos يقف عند نقطة أو خطوة ثالثة من مصدره. الآن، وبناء على وجهة النظر التي مفادها أنّ الحجّة الأنطولوجيّة تحليليّة analytical وليست استدلاليّة deductive فإنّها لا يمكن أن تطبّق على الموجود الذي يكون على نحو مطلق غير مكشوف أو مختبر تجريبياً. وعليه، فإنّ الاستخدام الرواقي لهذه الحجّة منطقيّ بقدر ما إنّ تحليلها يشير إلى الكون الفيزيقي. لكنّ الاستخدام الفيلوني والأفلاطوني لها يُعدّ على قدم المساواة منطقيّاً إذا كان يشير أيضاً إلى الكون الفيزيقي الذي، على أيّ حال، ينكشف عبر التحليل إلى مظاهر أو مستويات متنوّعة لواقع مفرد، أعني الصور أو المثل المتجسّدة للنموذج الأصلي العقلي للنوس/ اللوغوس Nous/ Logos المنعكس في وسط غير كفيّ، نفس العالم وأيضاً النفوس الإنسانية تُرى بصفتها إشراقاً متّصلاً لذلك النوس، وأخيراً الماهية غير القابلة للمعرفة التي يمثّل النوس نفسه صورة لها. هذا، وكان فيلون قد قبل الصيغة المبكرة من الحجّة الأنطولوجيّة كما تمّت صياغتها من الرواقيين وفلاسفة الأفلاطونية الوسطى، وهي حجّة تحليليّة تكشف أنّ مفهوم الله مطبوع في العقل الإنساني بصفته صورة لا تنفصل عن العقل الإلهي أو بصفته جزءاً منه. استطاع فيلون إثبات أنّ الله اللامرئي استطاع أن يغرس طابعه في النفس الإنسانية غير المرئيّة^[١].

[1]- See: Ibid, pp.46 -47.

والحقيقة أنَّ فيلون السكندري كان له تأثير في الأفلاطونية الوسطى، حتَّى أنَّه رغم اعتناقه لليهودية يكاد يُعدُّ فيلسوفاً أفلاطونياً، ولا غرو أنَّ ميله إلى الفلسفة اليونانية، أفضى إلى التوفيق بين الدين اليهودي والفلسفة الهلنستية، فالحلَّة -توراتياً- خلق آدم على صورته، والفلسفة -أفلاطونياً- هي التشبُّه بالله على قدر الطاقة البشرية، وهناك عبارة تفسِّر هذا التوافق تُروى عن لسان نوميونيوس السوري مؤسِّس الأفلاطونية الجديدة، وهي أنَّ «أفلاطون هو موسى الناطق بالأتيكية (=لهجة أهالي أثينا)، لذلك مع فيلون صار ممكناً التأريخ للفلسفة اليهودية رغم عداة اليهود الشديد للتفكير الفلسفي، لأنَّ وجودهم التاريخي نفسه قائم على مزاعم دينية».

ثالثاً- اللاهوت الطبيعي والمسيحية

لقد كان فيلون نفسه الجسر الذي عبر عليه الآباء المسيحيون الأوائل إلى عوالم الفلسفة اليونانية، ولولا محاولته التوفيقية بين التوراة والفلسفة اليونانية، لما وجد الآباء الأوائل أيَّ حافز للتوفيق بين الفلسفة اليونانية والعهد الجديد. ولقد نبَّه برتراند رسل إلى ذلك حينما قال: «... وبينما ترى فيلون لم يعد له من أثر في اليهود بعد سقوط أورشليم، ترى الآباء المسيحيين قد وجدوا فيه رجلاً عرف كيف يوفق بين الفلسفة اليونانية وبين الإيمان بالكتاب المقدس العبري»^[١].

ولا شكَّ أنَّ أهمية فيلون تنبع، انبثاقاً، من محاولته لأوَّل مرَّة في التوفيق بين اللاهوت الطبيعي واللاهوت الموحى، وهذا ما جعل الآباء الأوائل يجدون فيه ضالتهم، فالثقافة الهلنستية التي كانت منتشرة في مصر، تحديداً في مدينة الإسكندرية، كانت رافداً هائلاً بالأفكار لرجال الدين المسيحيين من الرعيل الأوَّل.

هذا، ولئن كان فيلون معاصراً للمسيح، لكن «يلوح أنَّه لم يسمع قطَّ عنه، ولكنه قد أسهم على غير علم منه في تكوين اللاهوت المسيحي، ولم يكن أحبار اليهود راضين عن تفسيراته المجازية للكتاب المقدس (...) ولكنَّ آباء الكنيسة المسيحية كانوا معجبين بورع هذا الرجل اليهودي المنبعث عن تفكير عميق (...)»^[٢].

[١]- رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثاني (الفلسفة الكاثوليكية)، ترجمة: زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٠، ص ٣٤٤.

[٢]- ديورانت، ول، قصَّة الحضارة، الجزء الثالث من المجلد الثالث (قصر المسيح أو الحضارة الرومانية)، ترجمة: محمَّد بدران، الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية، القاهرة، دون تاريخ، ص ١٠٥.

وعليه، بدأت المحاولات الأولى للآباء المسيحيين بإدخال اللاهوت الطبيعي إلى العقيدة المسيحية، استناداً إلى فلسفة فيلون؛ لكن متى بدأ الآباء المسيحيون فعلاً عملية التوفيق بين الفلسفة اليونانية والكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد؟.

لقد أجاب برتراند رسل عن هذا السؤال بقوله: «لُبث التأليف بين الفلسفة اليونانية والكتب المقدسة العبرية-بصفة عامة-تأليفاً يحدث متفرقاً وكما اتفق، حتّى جاء «أوريجن» (١٨٥-٢٥٤ ميلادية)؛ وقد عاش «أوريجن» -مثل فيلون- في الإسكندرية، التي ظلت منذ نشأتها إلى سقوطها، المركز الرئيس للعلماء الذين يحاولون التوفيق بين مختلف المذاهب، وذلك بحكم تجارتها وجامعتها، وهو مثل معاصره أفلوطين تلميذ لـ «أمونيوس ساكاس (...)»^[١].

ولقد ظهر أمونيوس ساكاس في أوائل القرن الثالث الميلادي بصفته فيلسوفاً معلماً في الإسكندرية، وحظي بالاهتمام نظراً لكونه أستاذاً لـ «أوريجن Origen»، ولفت انتباه أفلوطين حين جاء هذا الأخير إلى الإسكندرية عام ٢٣٢ م باحثاً عن الاستنارة الفلسفية، وخاب ظنه حينها بمن اختلط بهم من أساتيد الفلسفة إلى أن أرشده أحد أصدقائه إلى أمونيوس كما قال فرفوريسوس في مؤلفه عن حياة أستاذه أفلوطين^[٢].

لكن يؤخذ على أمونيوس أنّه لم يكن له مذهب فلسفي واضح، وهناك رأي لـ «جون إم ديلون» مفاده أنّ أمونيوس كان قد أخذ أفكاره من نوميونيوس السوري مؤسس الأفلاطونية المحدثة الذي ازدهر في القرن الثاني للمسيح^[٣].

وعليه، يمكن تأكيد أنّ أمونيوس ساكاس أستاذ أوريجن وأفلوطين، يعدّ الجسر الثاني بعد الجسر الأول، أعني فيلون، الذي عبرته المسيحية لتصل إلى أرض الفلسفة اليونانية.

[١]- رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثاني (الفلسفة الكاثوليكية)، ص ٤٠.

[2]- See: Porphyry, Life of Plotinus, in: Plotinus, The Enneads, 5.3.17.34. Edited by Lloyd. Gerson. Translated by George Boys -Stones-John M. Dillon-Lloyd p.Gerson-R.H.A. king-Andrew Smith-James Wilberding, Cambridge University Press, 2018, p.18.

[3]- J.M.D., Ammonius Sacas, in: The Cambridge Dictionary Of Philosophy, Second Edition, General Editor: Robert Audi, Cambridge University Press, 1999, p.25.

هذا، ولم يتلمذ أوريجن على أمونيوس ساكاس وحده؛ بل تتلمذ أيضاً على كليمنت السكندري (١٥٠- ٢١٥م)، ويمكن أن يكون التأثير الحقيقي فيه قد أحدثه كليمنت وليس أمونيوس، وإلا لكان أوريجن أفلاطونياً جديداً؛ لكن التأثير الحاسم كان لكليمنت الذي كان غنوصياً مسيحياً جمع بين الحماس للفلسفة اليونانية والدفاع عن إيمان الكنيسة. ولقد آمن بالارتقاء الروحي والفكري نحو المعرفة الكاملة لكن الخفية أو الغنوص الخاص بالمستيرين وحدهم. ولقد كانت مهمة كليمنت في مناخ ثقافي غير متدين هي إقناع غير المتدينين وتأهيلهم لقبول أن اللوغوس أو العقل الذي هو المسيح متجسداً.

وهنا حاول تلميذه أوريجن إكمال هذه المهمة، ويمكن أن يكون من مفارقات الأقدار أن اسم أوريجن Origen يعني ابن حورس Child of Horus (الإله المصري القديم)، ولعلّ النطق الأصح لاسمه (أريجن «بالحاء المهملة»)، لكن تصحّف مع مرور الزمن، لكنّه كان ابناً لشهيد مسيحي اسمه ليونيديس Leonides ولأم كانت أيضاً مسيحية أو يهودية، فقد علّمته المزامير Psalms في سن مبكرة.

ولقد كان أوريجن فيلسوفاً دينياً فقد نظر إلى الوحي الإلهي بصفته المستوى الأعلى من الإشراق، وهكذا رغم ظهوره بصفته ميتافيزيقياً تأملياً إلى حد بعيد، إلا أنه يتبع طريقة كتابية تفسيرية في لاهوته. في مقارنته للنص المقدس اتبع التراث المدرسيّ للتحليل analysis الحرفي السكندري في عصره، ووضع للكنيسة قواعد التفسير interpretation التي سيكون لها تأثير كبير في الأجيال اللاحقة. ولقد هيمنت على نظريته في التفسير فكرة أن الكتاب المقدس Scripture واقع مفرد ينعكس على عقل مفرد-ذلك هو اللوغوس الإلهي^[1].

ويظهر من نمط تفكير أوريجن أنه لم يمتلك المقدرة الفلسفية الكافية لتكوين نظرة مستقلة في اللاهوت الطبيعي، فإثبات وجود الله ينبع أصلاً من توكيد الكتاب المقدس؛ وحينما يتدبر المؤمن المسيحي عبارات العهد الجديد تحديداً ينبثق فيه الواقع الحقيقي الأصلي الذي هو تعبير عن اللوغوس الإلهي، فينتقل المؤمن باستدلالة التفسيري إلى

[1]- See: Mc Guckin, John A, Origen of Alexandria, in: The Cambridge Dictionary of the Christian Theology. Edited by Ina A. McFarland, David A. S. Fergusson, Karen Kilby, Iain R. Torrance, Cambridge University Press, 2011, p.356.

الاقتناع بوجود إلهي أعلى، وهذا نوع ساذج جداً من التفكير المؤلّف من خليط يجمع بين الكتاب المقدّس ومصطلح اللوغوس المأخوذ من الفلسفة اليونانية؛ لكن لا بدّ من طرح سؤال مفاده بأيّ معنى يمكن أن نفهم اللوغوس في المسيحية؟

نجد في العهد الجديد أنّ مصطلح اللوغوس يشير إلى الكتب المقدّسة اليهودية كما وردت في صيغ يوحنا^[١]، فمسيح يوحنا يشير إلى كلمة الله، ويشرح هذه الإشارة بإيضاح أنّه «لا يمكن أن يُنقض المكتوب»، فالكتاب المقدّس كلمة الله التي لا يمكن نقضها، إذ أكّد المسيح أنّ الكلمة (= اللوغوس) معادلة للكتاب المقدّس. ويدلّ اللوغوس بوجه عامّ على الكلام الإلهي بعبارات يتردّد صداها مع التجربة النبوية لنقل الوحي الإلهي.

هذا، وبالنسبة لـ«بولس» فقد استخدم مصطلح اللوغوس كيما يدلّ على المحتوى المركزي لرسالته الإبلاغية. ولئن كانت كلمة الله موجهة إلى شعب إسرائيل في البداية، إلّا أنّها لم تفشل فبقيت مستمرة وفُهمت على أنّها تمثل رسالة الإنجيل التي كلّف بولس بأن يكرز بها إلى الأمم كافة، وبذا يتحوّل اللوغوس العرقي العبراني إلى لوغوس المسكونة كلّها. وهكذا لم يرسل المسيح بولس ليُعَمِّد؛ بل ليُبشّر بلوغوس الصليب الذي هو القوّة الإلهية^[٢].

وعليه، نجد أنّ اللوغوس الذي كان يدلّ في أفق اللاهوت الطبيعيّ في الفلسفة اليونانية على نظام العالم، ويُعدّ الأساس للحجّتين الكوزمولوجية والغائية، أصبح في المسيحية وقبلها في اليهودية دالاً على كلمات الله وفقاً للكتاب المقدّس في عهده القديم والجديد، ولذلك هذا الانعطاف من اللوغوس الكونيّ إلى اللوغوس الكتابيّ كان رائده أوريجن.

هذا إلى أنّ مؤلّف أوريجن «في المبادئ الأولى» يجدّد معظم اللاهوت المسيحيّ النسقي للكنيسة المبكرة، بما يتضمّن من عقائد أُعلن لاحقاً أنّها هرطقات، مثل لاحقية الابن (الإله الثاني)، وروح الأب موجودة مسبقاً في النفوس الإنسانية (لكن ليس في تناسخها)، والسقوط المفاجئ من النعيم لكلّ نفس إنسانية. والرؤية الأكثر شهرة من رؤاه هي المعاد

[١]- انظر: إنجيل يوحنا ١٠: ٣٥. «إن قال آلهة لأولئك الذين صارت إليهم كلمة الله ولا يمكن أن يُنقض المكتوب».

[٢]- «لأنّ المسيح لم يرسلني لأُعَمِّد بل لأُبشّر لا بحكمة كلام لئلا يتعطلّ صليب المسيح. فإنّ كلمة الصليب عند الهالكين جهالة وأما عندنا نحن المُخَلَّصين فهي قوّة الله». انظر: بولس، رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهالي كورنثوس (١: ١٧-١٨).

الغفرانيّ apocatastasis، خلاص الكون، والتجديد الشامل للخلقة حين يُهزم الشيطان ثم يتوب الشيطان وأتباعه إلى الله.

وإذا انتقلنا من المسيحية في مصر إلى المسيحية في سوريا، تحديداً إلى مدينة الرها، وجدنا أنّ برديسان الرهاوي (١٥٤-٢٢٢م) -الذي يُصنّف عادةً بصفته غنوصياً ومهرطقاً- ويجب إعادة النظر في هذا التصنيف- كان فيلسوفاً ذا رؤية خاصة تستحق الوقوف عندها.

ويلوح أنّ برديسان السوريّ كان أستاذاً لكليمنت السكندري، ويتوضّح الأمر أكثر حينما نعلم أنّ سيكستوس يوليوس الأفريقي كان يعرف شخصياً كلا من برديسان وأوريجن السكندري، وهذا يُرجّح أنّ أوريجن نفسه كان على اطلاع على أفكار برديسان^[١].

والحقيقة أنّ برديسان نظر إلى «ابن الله» على أنّه اللوغوس الذي وفقاً لفاتحة يوحنا كان فعل الخلق^[٢]، ويلوح أنّ برديسان كان قد فسّر محاورة طيماوس في ضوء الأفلاطونية الوسطى والمسيحية. ويصوّر المسيح هنا بصفته ابن الله والقائم بالخلق نفسه. هذا وبصفته مكافئاً للإله الخير في محاورة طيماوس لأفلاطون «الداميوج»، نجد عند برديسان أنّ ابن الله يفعل كأنّه الداميوج الذي يتمّ تحديده بصفته المسيح - اللوغوس^[٣].

وعليه، لا بدّ من إرجاع نظام الكون إلى هذا المسيح - اللوغوس، وبذا يكون برديسان قد أدخل الحجة الكوزمولوجيّة ومعها الحجة الغائيّة-لأنّ النظام الكوني يقتضي الغائيّة- إلى الدين الموحى، ولقد فعل ما حاول فعله كليمنت وأوريجن، ولذلك سنرى بعد ذلك على امتداد قرون طويلة كيف سيتدافع اللاهوت الطبيعيّ واللاهوت الموحى -من دون أن يندمجا- بحركة دائريّة لم تتوقّف إلى يوم الناس هذا.

وإذا انتقلنا إلى الكنيسة الغربيّة نجد «أربعة رجال نطلق عليهم أساتذة الكنيسة الغربيّة هم: القديس أمبروز، والقديس جيروم، والقديس أوغسطين، والبابا جريجوري الأعظم،

[1]- Ramelli, Ilaria L.E. Ramelli, Bardaisan of Edessa: A Reassessment of the Evidence and a New Interpretation, Gorgias Press, United States of America, 2009, pp.29- 32.

[٢]- «في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله، وكان الكلمة الله». يوحنا (١:١).

[3]- Ramelli, Ilaria L.E. Ramelli, Bardaisan of Edessa: A Reassessment of the Evidence and a New Interpretation, p.102.

والثلاثة الأولون من هؤلاء ينتمون إلى عصر واحد، أما الرابع فقد عاش في عصر متأخر^[١].
والحقيقة أن أمبروز (٣٣٧-٣٤٠ م) عُني باللاهوت الموحى المسيحي، ولا نجد عنده اهتمامات فلسفية أصيلة، وكذلك بالنسبة إلى القديس جيروم (مات عام ٤٢٠ م) الذي كان معنياً بترسيخ دعائم الدين المسيحي والردّ على «الهرطقة» والانهمام -على المستوى الشخصي- بالزهد، وقسّ على هذا المعيار البابا جريجوري الأعظم (مات عام ٦٠٤ م)، فكانت كتاباته كافة بعيدة عن الروح الفلسفية، لذلك لا نجد عند هؤلاء محاولات حقيقية في اللاهوت الطبيعي.

لكن يستوفنا أوغسطين (٣٥٤-٤٣٠) بصفته جمع في شخصيته ينابيع معرفية متعددة، وخاض تجارب حياتية عاصفة، وتنقل بين مذاهب ومعتقدات مختلفة، وأطلع اطلاعاً واسعاً على تاريخ اليونان والرومان وفلسفاتهم، وأخيراً وجد في المسيحية عن اقتناع كامل ملاذه الآمن.

يبدأ لاهوت الثالث عند أوغسطين باتفاقه مع لاهوت نيقية اللاتيني السابق، تحديداً مع أمبروز وإيلاري أسقف بوتيه (٣٠٠-٣٦٨ م). ولقد ميّز أوغسطين بين ما يجب على المسيحيين اعتقاد أنه من أيّ مستوى يكون الإيمان الثالوثي مُلخّصاً للتعاليم الكتابية وما يجب على المسيحيين أن يقوموا به من بحث من أجل الوصول إلى الفهم العقلي. ويتصور هذا الفهم على أنه تمرين تفسيري وفلسفي يُعنى بالبحث في معرفة كيفية استخدام الكتاب المقدس للغة الزمان والمكان للإخبار عن إله يعلو على هاتين المقولتين. ويمكن تتبّع إرث انتمائه إلى الأفلاطونية الجديدة في فهمه لكلية وجود الله وكذلك علوه على الكل، وفي البساطة الغامضة المطلقة لله. إن تأويل أوغسطين المتأخّر للأب والابن والروح القدس، يستبعد الفائدة المرجوة للمصطلحات الفلسفية من قِبَل الأجناس والأنواع والأفراد^[٢].

والحقيقة أن أوغسطين أراد أن يضع حدود العلاقة بين الدين الموحى والتفكير الفلسفي، فالإيمان المسيحي بالثالوث (الأب-الابن-الروح القدس) يجب أن يكون نصياً، أي أن يتّسق

[١]- رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثاني (الفلسفة الكاثوليكية)، ص ٥٢.

[2]- Ayres, Lewis, Augustine of Hippo, in: McGuckin, John A, Origen of Alexandria, in: The Cambridge Dictionary of the Christian Theology, pp.48 -49.

مع ما نصّت عليه الأناجيل، وفي المقابل تكون حدودُ البحث العقلي الفلسفيّ مقبولةً حينما تتّسق مع النصّ الإنجيلي، وأيّ تجاوز للنصّ أو خروج عليه أو تأوّل له يعني الدخول في دائرة الهرطقة أو الغنوصيّة أو الارتداد، فلذلك وجد أوغسطين في فلسفة الأفلاطونيّة المحدثّة مدخلاً رائعاً لفلسفة المسيحيّة أو لـ «مَسْحَنَة» الفلسفة -إن صحّ التعبير-، علماً أنّ نوميونيوس السوري مؤسّس الأفلاطونيّة المحدثّة في القرن الثاني للميلاد كان قد عمل على التوفيق بين فلسفة أفلاطون وشريعة موسى، ومن هنا كانت الأفلاطونيّة المحدثّة بوّابة ملائمة تماماً لدخول الدّين منها إلى عالم الفلسفة. ولقد وظّف أوغسطين الثالوث الأفلاطوني المحدث (الله-العقل-النفس الكلّيّة) ليحمل على كلّ أقنوم من أقانيمه ثالوث الديانة المسيحيّة، فالله في الأفلاطونيّة المحدثّة أصبح الآب، والعقل أو اللوغوس أصبح الكلمة أو المسيح، ويمكن أن نناظر بين النفس الكلّيّة والروح القدس، لذلك علل الوجود في الأفلاطونيّة المحدثّة تحوّلت في المسيحيّة إلى علل أقنوميّة للعالم.

وسعى أوغسطين إلى تأسيس لاهوت التألّيه deification الذي قوامه رؤية ميتافيزيقيّة مفادها أنّ الخلق حوار بين اللوغوس (=الكلمة) الذي لا يتوقّف عن الانفتاح على الآب والمخلوقات التي لا يتوقّف عن تكوينها. وتخبر اللحظة الأولى من تكوين العالم عن نوع من الوجود العرّضي الذي لا يمكن أبداً أن يكون مكتفياً ذاتياً، لكن يجب أن يتلقّى كلّ ما هو عليه بوساطة اللوغوس وفيه وصولاً إلى الآب father. وهكذا يكون الخلق ماهوياً بالنسبة إلى أوغسطين عودة إلى الله conuersio ad Deum. إنّ الثالوث Trinity يحضر الموجودات الأخرى إلى الوجود الفعليّ existence بوساطة خلقها وإحالتها مباشرةً إلى الله. وبذا تتلقّى وجودها الفعليّ وصفاتها المحدّدة كافّة. وعلى هذا النحو تُخلق هذه الكائنات الفاسدات للانعطاف نحو الله، لتتلقّى ما يمنحه الخالق باستمرار. وعليه، يتبيّن كيف أنّ لاهوت الخلق عند أوغسطين يستقرّ على أساس تمرّكز اللوغوس logocentric: إذ يجب على كلّ موجود مخلوق أن يحاكي الانعطاف الأبدي والحضور من قبل اللوغوس للاتّجاه إلى الآب من أجل أن يتلقّى وجوده الفعلي وصفاته التي تجعله على ما هو عليه^[1].

[1]- Meconi, Sj, David Vincent, One Christ, St. Augustine's Theology of Deification, The Catholic University of America Press, Washington, D.C, 2013, P.2.

وعليه، نجد أنَّ الأفلاطونية من جرّاء ترسيخها بدرجات متفاوتة من قبل برديسان وكليمنت وأوريجين وأوغسطين وغيرهم أصبحت أساس اللاهوت الطبيعي في الدين المسيحي، وكان المحور الرئيس لهذا اللاهوت كلّهُ هو اللوغوس أو الكلمة، ونجد بوجه عام أنَّ اللوغوس - يقوم ما قام به الصانع في محاورة طيماوس لأفلاطون، فاللوغوس يضع في العالم النظام أو بالأحرى هو نظام العالم، ويزرع فيه الغائية، ويضمن حركة الكون والفساد فيه، وهو مغرور بصفته فكرة داخل النفس الإنسانية، بمعنى أننا نجد حجج اللاهوت الطبيعي كافةً تظهر في المسيحية، فهذا الكون يحتاج إلى علّة لوضع النظام فيه، وهذه هي الحجّة الكوزمولوجية، كما نستدلّ على أنَّ كلّ موجود فيه يتوجّه نحو غاية لا يضعها لنفسه، وهذه هي الحجّة الغائية، كما أنَّ حركة الكون والفساد في هذا العالم تحتاج إلى محرّك، وهذه هي حجّة الحركة، ويُضاف إلى ذلك أنَّ الموجودات العرضية لا توجد بذواتها، لذلك تحتاج إلى موجود جوهرى ليُوجدّها، وهذه هي حجّة الواجب والممكن، علاوة على أنَّ فكرة الله توجد على نحو قبلي في النفس الإنسانية، وهذه حجّة تنتمي إلى اللاهوت العقليّ، وإن كانت ذات أصول استدلالية.

خاتمة

لقد استمرت عملية التوفيق بين اللاهوت الطبيعي واللاهوت الموحى قروناً طويلة وما تزال هذه العملية مستمرة إلى الآن، والحقيقة أنّ دمج هذين النوعين من اللاهوت يضع المرء أمام مفترق طرق، فإذا كان العقل باستناده إلى اللاهوت الطبيعي قادراً على البرهنة على وجود الله، فإنّ هذه البرهنة لا تعني -منطقيّاً- التسليم أو الاقتناع بالحقائق التي أخبر عنها اللاهوت الموحى، وكذلك الأمر فالإيمان بالحقائق التي أخبر عنها الوحي، لا يعني التيقن من حجج إثبات وجود الله الموجودة في اللاهوت الطبيعي، لذلك نجد أنفسنا بإزاء عالمين مختلفين، فحجج اللاهوت الطبيعي تثبت وجود إله، لكن لم تخبر عن إمكانية اتخاذ الإله لأيّ ابن له، وهكذا دواليك سنجد أنفسنا إذا أخذنا بالدمج بين العقل والنصّ مؤمنين بحقائق تأتي إلينا من ينابيع مختلفة.

وقد يقول قائل ما الضير في ذلك ما دامت الغاية واحدة؟ لكن ليست الغاية واحدة؛ لأنّ اللاهوت الطبيعي بصفته منهجاً عقلياً سيعجز عن إثبات فكرة ابن الله، تمثيلاً لا حصراً، وهذا يعني أنّ الاقتناع بهذه الفكرة يقتضي اللجوء إلى التسليم «بنصّ الكتاب المقدّس» وإبطال أعمال العقل، بل الإتيان بما يعارضه، كما أنّ الاستدلال على وجود المحرّك الأوّل اللامتحرّك، تمثيلاً لا حصراً، سينتهي إلى إثبات وجود علّة أولى للعالم، لكن لن يثبت أبداً أنّ هذا المحرّك الأوّل اللامتحرّك سيكون له ابن! إذاً، فمجال اللاهوت الطبيعي غير مجال اللاهوت الموحى، أو على الأقل متقاطعان، لا متطابقان.

المصادر والمراجع

أولاً- العربيّة

١. بربارة، الأب فؤاد جرجي، الأسطورة اليونانيّة، منشورات الهيئة العامّة للكتاب، وزارة الثقافة، دمشق، ط ٢، ٢٠١٤.
٢. ديورانت، ول، قصّة الحضارة، الجزء الثالث من المجلّد الثالث (قيصر والمسيح أو الحضارة الرومانيّة)، ترجمة: محمد بدران، الإدارة الثقافيّة في جامعة الدول العربيّة، القاهرة، دون تاريخ.
٣. رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربيّة، الكتاب الثاني (الفلسفة الكاثوليكيّة)، ترجمة: زكي نجيب محمود، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٠.
٤. كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، وكالة الصحافة العربيّة (ناشرون)، جمهوريّة مصر العربيّة، ٢٠١٩.

ثانياً- الأجنبيّة

1. Aristotle, Metaphysics, Book 12, Chapter 8, 1073b,11074. 35-a,1- 35. In: The Complete of Aristotle The Revised Oxford Translation, Edited by Jonathan Barnes, Princeton/Bollingen Series Lxxi. 2, Princeton University Press, 1984.
2. Aristotle, Nicomachean Ethics, I.11, 1100a10,in: The Complete of Aristotle The Revised Oxford Translation, Edited by Jonathan Barnes, Princeton/Bollingen Series Lxxi. 2, Princeton University Press, 1984.
3. Azize, Joseph, The Phoenician Solar Theology: An Investigation into the Phoenician Opinion of the Sun Found in Julian's Hyman to King Helios, Gorgias Press, 2005.

4. Benatouil, Thomas, How Industrious can Zeus be? The Extent and Objects of Divine Activity in Stoicism, in: God and Cosmos in Stoicism. Edited by Ricardo Salles, Oxford University Press, 2009.
5. Greek Gods and Goddesses, Edited by Michael Taft, Britannica Educational Publishing, 2014.
6. J.M.D., Ammonius Sacas, in: The Cambridge Dictionary Of Philosophy, Second Edition, General Editor: Robert Audi, Cambridge University Press, 1999.
7. Kupreeva, Inna, Stoic Themes in Peripatetic Sources? in: God and Cosmos in Stoicism. Edited Ricardo Salles, Oxford University Press, 2009.
8. Meconi, Sj, David Vincent, One Christ, St. Augustine's Theology of Deification, The Catholic University of America Press, Washington, D.C, 2013.
9. McGuckin, John A, Origen of Alexandria, in: The Cambridge Dictionary of the Christian Theology. Edited by Ina A. McFarland, David A. S. Fergusson, Karen Kilby, Iain R. Torrance, Cambridge University Press, 2011.
10. Preus, Anthony, Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy, Rowman and Littlefield, 2015.
11. Plato, Timaeus. 36c, 38c. Translated by Benjamin Jowett, Global Grey, 2008.
12. Plotinus, The Enneads, 5.3.17.34. Edited by Lloyd. Gerson. Translated

by George Boys -Stones-John M. Dillon-Lloyd p.Gerson-R.H.A. king-
Anderew Smith-James Wilberding, Cambridge University Press, 2018.

13. Porphyry, Life of Plotinus, in: Plotinus, The Enneads, 5.3.17.34. Edited
by Lloyd. Gerson. Translated by George Boys -Stones-John M. Dillon-
Lloyd p.Gerson-R.H.A. king-Anderew Smith-James Wilberding,
Cambridge University Press, 2018.
14. Ramelli, Ilaria L.E.Ramelli, Bardaisan of Edessa: A Reassessment of
the Evidence and a New Interpretation, Gorgias Press, United States of
America, 2009.
15. W.J.Wa., Demiurge, in: The Cambridge Dictionary Of Philosophy,
Second Edition, General Editor: Robert Audi, Cambridge University
Press, 1999.
16. Winston, David, Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria,
Hebrew Union College Press, University of Cincinnati, 1985.

أناجيل القرنين الأول والثاني

(رحلة الكتاب المقدس من الشفهي إلى الكتابي، فالقانوني والمنحول)

أحمد إيبش^[١]

مقدمة

يفتح لنا البحث في أناجيل القرنين الأول والثاني مجالاً رحباً لإمطة اللثام عن خفايا نشوء المسيحية وحقيقة عقائدها الإيمانية. ولا بدّ لنا بادئ ذي بدء من أن نميّز: هل النصيرية (أو الناصرية) والمسيحية دين واحد؟ بالتأكيد لا. فالناصرية مذهب كتابي أقرّ بمفهوم التوحيد («ما جئتُ لأنقض الناموس أو الأنبياء» - أي التّوراة وسفر نبّيم)، وهو الذي بشّر به يسوع في أنحاء مدينته الناصرة (ومنها تلقيبه بالناصري وكذلك مذهبه). بينما المسيحية هي القولية التي وضعها عملاق الجدلية الدينية Polemics ما بعد انتهاء بعثة يسوع بخمسة عشر عاماً، نعني بولس الرسول، فانتشرت في أوروبا أولاً دون المشرق، ثم من المفارقات أنّها عادت بعد بضعة قرون لكي تحلّ محلّ المذاهب المشرقية النصيرية القديمة، وكنيسة أورشليم الأولى، وتعدو النسخة القانونية الشرعية الأمّ، وما زالت حتّى اليوم.

هذه الصّورة الأوروبية للدين الجديد، ضمن صيغته التطوّرية المقبولة عبر أربعة قرون ونصف، هي أدعى إلى أن تكون نسخة هليّنية أوروبية متوافقة مع «الذهنية التعددية» التي سادت أوروبا في قرون الوثنية الغربية (عبادة زيوس في العالم اليوناني الشرقي، وعبادة جوبيتر في العالم الروماني الغربي). وينحو بعض الباحثين إلى وصف المذاهب المسيحية البولينية الحالية بأنها مزيج من المسيحية الباكرا والأفلاطونية الحديثة (القديس أوغسطين مثلاً). فأين هذا كلّ من دعوة يسوع الناصري؟ وهل كان يسوع حقاً ابن الله، أم ملكاً من نسل داود؟ وأين هو موقع هذه العقيدة من ثوابت التّوراة الأولى (غير متاحة اليوم مع الأسف)، والقرآن الكريم؟

[١]- الدكتور أحمد إيبش، باحث سوري مختصّ بتاريخ القرون الوسطى والعصر الحديث، وبدراسات النقد النصّي.

تحاول هذه الدراسة، عبر الخوض في علوم النقد النصي، والكريستولوجيا، وأنطولوجيا التراث الديني النصراني والمسيحي، استخلاص رؤية أعمق وأوضح حول يسوع الناصري ودعوته، وما هي حقيقة الإنجيل، وبالأحرى: الأناجيل، لماذا تعددت على هذا النحو؟ هل الأناجيل كتب إلهية منزلة، أم هي «كتب تُعدُّ مُقدَّسة نظراً إلى قيمتها الإكليريكية»، قام بتحرير متونها بشر عاديون؟ بمعنى أنها استندت، عبر التواتر الشفهي، إلى أحداث محدَّدة جرت في عصور معروفة ومؤرَّخة، لتروي (على لسان كتَّبتها ومؤلفيها) ما جرى من أحداث وقعت ليسوع الناصري، وما تمَّ تداوله من أقوال نطقها بنفسه، وتناقلتها الأسماع والألسُن حتَّى وصلت إلى نصوص هذه الكتب المقدَّسة، وذلك دون أن يكون تحريرها بالأصل قد تمَّ مباشرةً على أيدي هؤلاء الرُّسل أنفسهم! وبناءً على ذلك: هل كان يسوع بشراً نبياً، أم ابن الله، أم إلهاً؟ وهل هو المسيح المنتظر، كما يرد في تراث هجده التَّوراة والمدراش؟ لكن لماذا وصمه اليهود الرِّبانيون أو الحاخاميون (أصحاب اليهودية المعيارية) في تلمودهم بأشنع الألفاظ؟

أولاً: مدخل مفاهيمي

١. النصرانية والمسيحية

لا بدّ لنا من الإشارة هنا إلى معيار لفظي يحمل تعدّداً في وجوهه الدلالية، هو: المسيحية. فمن حيث معناه الاشتقاقي، اشتقَّ من اسم المسيح، ومن ثمَّ يرمز إلى الديانة المرتبطة به. أيّة ديانة؟ هنا المعضلة. ومن حيث معناه الاصطلاحي، فهو يُطلق اليوم على جميع مذاهب الديانات المرتبطة بالمسيح. وهذا غلط عميم. أمّا من حيث معناه العُرفي الدلالي، فهو التسمية التي أطلقها بولس في أنطاكية بأواخر أربعينيات القرن الأوّل على أتباعه، بعد نبذ مذهب إخوة المسيح ﷺ (يعقوب البار ويهوداه ويوسي وشمعون) المؤمنين بالتَّوحيد، وبشريعة موسى.

على ذلك، هل المسيحية والنصرانية شيء واحد؟ بالطبع لا، فهما مذهبان مختلفان، لا بل مُتضادّان، أوّلهما أي النصرانية شاع في أيّام المسيح ﷺ نفسه، وهو توحيدي صرف. أمّا الثاني فهو لا أكثر من مذهب مُشتقَّ مطوّر بحسب رؤية بولس وثقافته الهلنستية وجنسيته الرُّومانية (ولو كان يهوديّ الأصل). غير أنّ العبارتين اختلطتا عبر العصور، وصار يعسر

التفريق بينهما على أساس دلالي، فنرجو من القارئ عدم إغفال ذلك.

٢. اسم المسيح: بين عيسى ويسوع

ثمة خلاف واضح يلاحظه كل مسلم حول اسم المسيح: فهو يرد في مُحكم القرآن الكريم بصيغة: «عيسى»، بينما تذكره الأناجيل الإزائية باسم يَسُوع، فما وجه هذا الاختلاف؟ وما الأصح؟

بداية: الاسم الأصلي للمسيح باللغة العبرية: **יהושע** يَهُوشُوع، واختصاراً: **ישوع** يَشُوع. ومعناه: الله خلاص. ويتحول الاسم في الآرامية الفلسطينية التي شاعت أيام المسيح إلى: **يَشُوع**. وتعريب يَشُوع: يَسُوع، وهو لذا اسمه بالعربية منقولاً عن الآرامية بإقلاب الشين سيناً.

إذاً، من أين أتى اسم «عيسى»؟ زعم بعض الكتّاب في عصرنا أنه تهكّم إسلامي على المسيحيين، من خلال تشبيهه بشخصية «عيسو»، ابن النبي إسحق عليه السلام وتوأم النبي يعقوب عليه السلام. وكان عيسو يغار من شقيقه يعقوب وودّ لو يقتله، فلذلك كان مبغوضاً في عين الله. ولكن، أحقاً اشتق اسم المسيح منه في الإسلام؟ كيف إذاً نجد كثيراً من المسيحيين المشاركة في عصرنا يحملون اسم عيسى نفسه؟

الواقع أن عيسى هو الصيغة العربية لاسم المسيح كما يرد في اليونانية بالأناجيل الأولى، التي لم تكن مكتوبة بالآرامية، ولا العبرية طبعاً، حتى يسمّى فيها يَهُوشُوع أو يَشُوع. بل شاع اسمه: **إيسوس** **Ιησους**، وتعريب إيسوس: عيسى، بإسقاط حرف السين (س) الأخير، الدال على المذكر المفرد المرفوع، ومن هنا أتى اسمه العُرفي الدلالي لدى نصارى المشرق، حتّى قبل تنزيل صُحف القرآن الكريم المطهرة.

ثانياً: ما «الإنجيل»؟ تاريخه وأقسامه المختلفة

يتألف «الكتاب المقدس» لدى المسيحيين ممّا يسمّى لديهم «العهد القديم» و«العهد الجديد». أمّا الأول فيحتوي على أسفار اليهود التي يقدّسها المسيحيون أيضاً، وهي مكتوبة أصلاً باللغة العبرية. بينما يضمّ الثاني ما يقدّسه المسيحيون وحدهم من نصوص، كُتبت أصلاً باللغة اليونانية.

و«العهد القديم» يتألف من ثلاثة أقسام^[١]، هي على التوالي:

أسفار «تُوراه» (التوراة) (الشريعة)، ٥ أسفار: التكوين، الخروج، الليويين، العدد، التثنية، وجميعها يُنسب إلى موسى النبي ﷺ. وأسفار «نبيئيم» أي الأنبياء (ومنها أسفار ذات محتوى تاريخي)، وهي ٢١: يشوع، القضاة، صموئيل الأول والثاني، سفر الملوك الأول والثاني، إشعياء، إرميا، حزقيال، هُوشع، يُوثيل، عاموس، عُوبدياه، يُونا، ميخايا، ناحوم، حَبَقُوق، صَفَنِياه، حَجَّاي، زكريّا، ملاخيا. ثم الأسفار التاريخية والأدبية «كتوبيم» (المدونات) ١٣ سفرًا: أخبار الأيام الأول والثاني، المزامير، أيوب، الأمثال، راعوت، نشيد الإنشاد، الجامعة، مراثي إرميا، سفر إستير، دانيال، عزرا، نَحْمِيَاه.

وإطلاق المسيحيين على أسفار اليهود هذه مُجتمعةً تسمية «العهد القديم»، يحمل في المفهوم اللاهوتي المسيحي معنى الميثاق الذي حدّد العلاقة الخاصة بين الله و«شعبه المختار» اليهود كما يُزعم. ويقابل ذلك المصطلح «العهد الجديد»، وهو الذي جرى - في المفهوم اللاهوتي المسيحي - بين الله والعالم أجمع، من خلال موت المسيح على الصليب ليفتدي البشر ويحمل عنهم خطاياهم الموروثة.

أمّا «العهد الجديد»، الذي هو الجزء الخاص حصراً بالمسيحيين من «الكتاب المقدس»، فيتألف من أربعة أسفار تسمّى «الإنجيل»^[٢]، ويليه سفر «أعمال الرُّسُل»، ثمّ «الرسائل» (ومجموعها إحدى وعشرون رسالة، ثلاث عشرة منها بقلم بولس الرسول)، وأخيراً سفر

[١]- يُصطلح على اختصارها بالعبرية: «תנ"ך» «تنّاخ»، وهي الحروف الأولى من أسماء هذه الأقسام، أمّا الخاء فهي مقلوبة عن كاف، وهما في العبرية حرف حلقي واحد مزدوج. انظر:

Biblical Studies Mikra: Text, Translation, Reading, and Interpretation. Norton Irish Theological Quarterly. 2007; 72: pp.305-306.

Hamilton, Mark: «From Hebrew Bible to Christian Bible: Jews, Christians and the Word of God». PBS. Retrieved 2007- 11- 19.

Isaac Leo Seeligmann, Robert Hanhart, Hermann Spieckermann: The Septuagint Version of Isaiah and Cognate Studies, Tübingen 2004, pp.33-34.

[٢]- الإنجيل كلمة يونانية: Εὐαγγέλιον «إفانجيليون» (بجيم لهوية مصرية)، ومعناها «البشارة». دخلت اللغة اللاتينية: Evangelium (وكذلك في الألمانية)، ومنها في الفرنسية: vangile. انظر:

“evangeile”, in The Anglo-Norman Dictionary <https://www.anglo-norman.net/entry/evangeile>, Aberystwyth University, 2000- 2006.

«رؤيا يوحنا اللاهوتي» الموجّه هو أيضاً على شكل رسالة من «يوحنا إلى سبع الكنائس التي في آسيا» (أي في بلاد الأناضول، والتسمية يونانية Ἀνατολή «أناتولي» تعني المشرق).

والأناجيل الإزائية (القانونية) Synoptic الأربعة من «العهد الجديد» تحمل أسماء اثنين من تلاميذ المسيح: متى ويوحنا، واثنين من معاوني بولس الرسول: مرقس ولوقا^[١]. وموضوع هذه الأناجيل سيرة المسيح، يضاف إليها سفر «أعمال الرسل» الذي يتحدث عن أحوال تلاميذ المسيح وأفعالهم من بعده. والواضح أنّ سفر «أعمال الرسل» جاء بالقلم نفسه الذي صدر عنه إنجيل لوقا، وهو الموجّه على شكل رسالة إلى «العزيز ثاوفيلس»، كما هو الواقع بالنسبة إلى سفر «أعمال الرسل» حيث تقول المقدمة: «الكلام الأول أنشأته يا ثاوفيلس عن جميع ما ابتدأ يسوع يفعله ويُعلّم به، إلى اليوم الذي ارتفع فيه». ثم ينتقل الكلام إلى ما حصل لرسل المسيح من بعده^[٢].

والرأي السائد بين علماء «العهد الجديد» اليوم أنّ كتابة الأناجيل الأربعة ابتدأت قبل عام ٧٠ للميلاد بقليل، وانتهت مع نهاية القرن الميلادي الأول أو بداية الثاني. ومن الباحثين من يعدّ أنّ إنجيل متى أقدم الأناجيل الأربعة، وأنّ من ضمن محتويات إنجيل يوحنا ما هو أقدم من إنجيل مرقس، ممّا يعني أنّ نصّاً بدائياً من إنجيل يوحنا كُتب أصلاً قبل إنجيل مرقس، ثم أُعيدت كتابته مع إضافات إليه في وقت لاحق^[٣]. وأيضاً ينفرد إنجيل يوحنا بمقطع مهمّ للغاية ومتميّز عمّا في باقي الأناجيل، عند ذكره «المُعزّي» فرَقليطاً (فرَقليطاً) وباللونية: παράκλητος الآتي (إصحاح ١٥-١٦)، فيشهد (بلسان المسيح) على شفيع مُنتظر لاحق^[٤].

[١]- علماء أنّ هناك من الباحثين المسيحيين أنفسهم من يشكّك في كون هؤلاء الأربعة هم من كتبوا الأناجيل المنسوبة إليهم بالفعل، ويضعون افتراضات عدّة لا مجال لبحثها هنا.

[٢]- راجع: البحث عن يسوع، لكمال الصليبي، دار الشروق، عمّان ١٩٩٩م، ص ١٢.

[٣]- راجع: البحث عن يسوع، لكمال الصليبي، دار الشروق، عمّان ١٩٩٩م، ص ١٣.

[٤]- انظر حوله بحثي شلفروبورينغ:

Shelfer, Lochlan (2009). "The Legal Precision of the Term 'παράκλητος'". Journal for the Study of the New Testament. SAGE. 32 (2): 131-150.

Boring, M. E. (October 1978). "The Influence of Christian Prophecy on the Johannine Portrayal of the Paraclete and Jesus". New Testament Studies. 25 (1): 113-123.

لكن يبقى هنا سؤال محوري: هل من دليل على أنّ الذين كتبوا الأنجيل الأربعة -على افتراض أنّهم كانوا حقاً متى، ومرقس، ولوقا، ويوحنا- اعتمدوا على مصادر ما^(١)، سابقة لهذه الأنجيل؟

١ - من الملاحظ حول الأنجيل الأربعة، أنّ ثلاثة منها -إنجيل متى، ومرقس، ولوقا- تتحدّث عن المسيح بشكل إزائي متّسق، على عكس الإنجيل الرابع -إنجيل يوحنا- الذي يختلف جذرياً عنها في حديثه عن المسيح.

٢ - كذلك فإنّ المعلومات الأساسية التي يوفرها إنجيل مرقس عن المسيح، واردة أيضاً في إنجيلي متى ولوقا، وذلك إلى جانب معلومات أخرى لا يأتي مرقس على ذكرها. هذا يعني أنّ إنجيل مرقس لم يكن إلاّ واحداً من المصادر التي اعتمد عليها متى ولوقا في كتابة إنجيليهما، وهذه نقطة تثير الاستغراب.

٣ - ثمة معلومات إضافية واردة في إنجيلي متى ولوقا مشتركة بينهما، ومنها ما هو خاصّ بإنجيل واحد دون الآخر. وهذا يعني أنّ متى ولوقا استقيا بعض معلوماتهما من مصدر مشترك، وبعضها الآخر من مصادر مختلفة.

٤ - من المعلومات الواردة في إنجيل لوقا وحده من بين الأنجيل الإزائية الثلاثة ما يرد أيضاً في إنجيل يوحنا، لكن بكلمات أخرى. وهذا يعني أنّ المصدر الخاصّ بلوقا، الذي أخذ عنه يوحنا أيضاً، كان مكتوباً بلغة غير يونانية لا بدّ أنّها الآرامية، فنقل كلّ منهما مقاطع من هذا المصدر إلى اليونانية بأسلوبه الخاصّ، أو أنّ هذا المصدر كان موجوداً في أصله الآرامي، وكذلك في ترجمة يونانية، فاستخدم واحد منهما (يوحنا) الأصل، والآخر (لوقا) الترجمة اليونانية المتوافرة. ولكن، ما هو هذا المصدر الآرامي؟ لا معلومات لدينا سوى عن إنجيل متى الآرامي.

٥ - قصّة ولادة المسيح التي يوردها لوقا ولا يوردها يوحنا، تأتي من مصدر استخدمه لوقا ولم يستخدمه يوحنا. أو لعلّها كانت جزءاً من المصدر المشترك بينهما، استخدمه لوقا وأهمله يوحنا لسبب ما.

[١]- هذا الأمر إن تمّ تبيانه، من شأنه تقديم حقائق حاسمة عن طبيعة عيسى وادعوته.

من خلال هذه الملاحظات، اصطلاح الباحثون على الاستنتاجات الآتية، مع اختلافهم وتباينهم الواضح عليها^[١]:

أولاً: أنّ كلاً من متى ولوقا استخدم إنجيل مرقس مصدراً في كتابة إنجيله. ولو أن ثمة دراسات حديثة (كدراسة جون إينوكاويل J. Enoch Powell) تفترض أن إنجيل متى أقدمها^[٢].

ثانياً: أنّ متى ولوقا اشتركا في استخدام مصدر آخر، ربّما كان مكتوباً باليونانية أصلاً، وربما كان مصدراً يونانياً مترجماً عن أصل آرامي، فنقلنا عنه حرفياً بالطريقة نفسها تقريباً. وقد درج المختصّون على تسمية هذا المصدر Q من العبارة الألمانية: Quelle بمعنى «المصدر»^[٣].

ثالثاً: أنّ متى استخدم مصدراً لم يستخدمه لوقا ولا يوحنا، لعلّه يكون إنجيلاً قديماً لبطرس، ضاعت آثاره بعد عصر متى.

رابعاً: أنّ يوحنا ولوقا استخدموا مصدراً آرامياً لم يستخدمه متى. فنقل يوحنا عن أصله الآرامي، ولوقا عن ترجمة يونانية؛ لكونه لا يجيد الآرامية كما يبدو.

خامساً: أنّ لوقا نقل قصّة ولادة المسيح، كما هي واردة في إنجيله، من مصدر لم يستخدمه متى، إذ إنّ متى يورد قصّة ولادة المسيح بشكل آخر. وقد يكون هذا المصدر هو نفسه المصدر الآرامي الذي أخذ عنه كلّ من يوحنا ولوقا، إلا أنّ لوقا شاء أن ينقل قصّة ولادة المسيح عن هذا المصدر، في حين أحجم يوحنا عن ذلك، لسبب نجهله.

ويُجمع الباحثون أيضاً على كون رسائل بولس -وهي التي كُتبت بيده، معظمها على

[١]- راجع: كمال الصليبي، المرجع المذكور، ص ١١٠.

[٢]- سنذكر ذلك أدناه. انظر كتابه:

Powell, John Enoch, The Evolution of the Gospel, Yale University press, New Haven, 1994.

وترجمته العربية: تطوّر الإنجيل، المسيح ابن الله أم ملك من نسل داود؟ ترجمة: د. أحمد إيش، دار قتيبة، دمشق ٢٠٠٢.

[٣]- انظر حول ذلك:

Mournet, Terence C. Oral Tradition and Literary Dependency: Variability and Stability in the Synoptic Tradition and Q. Publisher: Mohr Siebeck, 2005. pp.54-99.

D. R. W. Wood, New Bible Dictionary (InterVarsity Press, 1996), p.739.

الأقل - أقدم من أيّ الأناجيل (ولهذه النّقطة أهميّة بالغة عندما نقاطع بينها وبين الأناجيل المنحولة)، نظراً إلى أنّ بولس توفيّ عام ٦٧م تقريباً. والرأي السائد بشأن هذه الرسائل هو أنّ تلك الموجهة منها إلى أهل رومية (أي روما، وهي رسالة واحدة)، وإلى أهل غلاطية (أيضاً رسالة واحدة)، وإلى أهل كورنثوس (رسالتان)، لا شكّ في أقدميّتها.

أمّا ما تبقى منها (الرسائل إلى أهل إفسس، وفيلبي، والرسالتان إلى أهل تسالونيكي، والرسالتان إلى تيموثاوس، والرسالتان الموجهتان واحدة إلى تيطس، والثانية إلى فليمون)، فمن محتوياتها ما هو أصيل، ومنها ما قد يكون مُضافاً إلى الأصل لاحقاً عن طريق التحرير.

وأما بقية «الرسائل» من «العهد الجديد»، فاثنتان منها منسوبتان إلى أخوين من إخوة عيسى (واحدة إلى أخيه يعقوب، والأخرى إلى أخيه يهوذا)، واثنتان إلى تلميذه بطرس، وثلاث إلى تلميذه يوحنا، وواحدة موجهة إلى «العبرانيين» من دون ذكر لاسم صاحبها. وللباحثين شكوك بأنّ الرسائل المنسوبة إلى يعقوب، ويهوذا، وبطرس، ويوحنا، قد جاءت بالفعل من أقلامهم، على اعتبار أنّ كنيسة الأولين كانت ذات بُعد توحيدي.

وأما «إنجيل بارتنا»، الذي يعدّه المسيحيّون قديساً من التلاميذ - لا الرُّسل الاثني عشر - فيعدّونه: إمّا غير موجود أصلاً وإمّا أنّ المذكور منه في وثيقتين مسيحيتين قديمتين هو مجرد نصّ «أپوكريفا» (إنجيل منحول غير مقبول كنسياً) لم يصلنا أبداً، وأنّه ليس هو نفس النصّ المعروف اليوم نفسه، بنسخته: بالإيطالية في مكتبة هوفبليوثيك Hofbibliothek بالنمسا، وبالإسبانية في مكتبة فيشر Fisher Library بسيدني، أستراليا.

ثالثاً: إشكالات التّرجمة

أمّا حول مشكلات ترجمات الإنجيل ونسخه المختلفة^[١]، فنذكر هنا أنّ كلّ من يقرأ الأناجيل ليس يقرأ فحواها الأصلي بنصّه، وإنّما يقرأ ترجمة لها عن اليونانية (عن الأصل الشّفاهي الآرامي). هذا ناهيك عن أنّه حتّى في اللّغة الواحدة تتعدّد التّرجمات وتباين فيما بينها: ففي العربية ترجمات كاثوليكية، وأخرى إنجيلية، وأخيراً صدرت ترجمة مشتركة، لم

[١]- من الدّراسات العربيّة التي صدرت بهذا الشّأن كتاب نهاد خياطة: «الفرق والمذاهب المسيحيّة منذ البدايات حتّى ظهور الإسلام»، دار الأوائل، دمشق، ٢٠٠٢. فيه معلومات دقيقة ومفيدة، تتبيّن من خلالها المراحل الطويلة التي مرّ بها تدوين الأناجيل المختلفة، التي تبلغ العشرات، حتّى تمّ تقرير الأربعة القانونيّة المعروفة منها، عبر خمسة مجامع كنسيّة.

تُعتمد رسمياً. وهذا عدا عن «الدياتيسارون» الذي يخرج عن نطاق بحثنا.

ومن أسطع أمثلة إشكاليات الترجمة، الخلل في ترجمة عبارة «كيرييه» اليونانية Κύριε، إلى: «يا رب». وبالرجوع إلى اللغة اليونانية، نجد أنّ عبارة Κύριος «كيرْيوس» بالمفرد المذكر تعني: سيّد، رئيسي، أساسي. أمّا الله أو الربّ، ففي اليونانية: Θεός «ثيُوس». فأنيّ تُترجم العبارة بـ«يارب»؟ لا بدّ أنّها استنساخ مغلوط للعبارة الآرامية: رابي (ربي) -رابون (ربون)، التي تعني السيّد أو المعلّم، وليس الربّ الإله!

رابعاً: انتقاء الأناجيل ونبذها: هل تمّ في مجمع نيقية الكنسي؟

من نافل القول لدى الباحثين في تاريخ الأناجيل الإزائية والمنحولة الأپوكريفية، أنّ النّقطة المفصليّة في تاريخ تحديد الأربعة الإزائية منها، وتصنيف الباقية كمنحولة، إنّما كان مجمع نيقية الكنسي عام ٣٢٥ م. نسارع إلى القول بأنّ في هذا شكّاً كبيراً. يمكن تفنيد الرواية الشعبيّة على النحو الآتي^[١]:

يظهر مصدر هذه الفكرة في مخطوطة يونانية تعود إلى نهايات أواخر القرن التاسع، وهي تُعرف حالياً تحت مسمّى «المجمع القديم» Synodicon Vetus، وتحتوي على إدّعاءات بأنّها خلاصة (أو مُختصر) لقرارات المجمع اليونانية المُنعقدة حتّى ذلك التاريخ. تمّ جلب هذه المخطوطة من جزيرة المورة Morea في القرن السادس عشر على يد أندرياس دارماسيوس Andreas Darmasius وتمّ شراؤها وتحريرها ونشرها على يد جون پاپوس John Pappus في العام ١٦٠١ في ستراسبورغ. وتتضمّن الآتي:

«لقد قام المجمع [يُقصد مجمع نيقية] بكشف وإظهار الكتب القانونيّة والمنحولة على النحو الآتي: قاموا بوضعها إلى جانب المائدة الإلهيّة في بيت الربّ، وصلّوا متضرّعين إلى الربّ الإله لكي توجد الأسفار الموحى بها على المائدة، والزائفة تحتها؛ وقد حدث ذلك». يدّعي كاتب هذه المخطوطة بأنّ آباء مجمع نيقية قاموا بوضع مجموعتين من الأسفار على

[١]- انظر بحث جون ميد John Meade حول الرواية المذكورة على الموقع التّالي:

<https://ps.edu/council-nicaea-biblical-canon/>

ما يدعوها «المائدة الإلهية في بيت الرب» ومن ثمّ قاموا بالصلاة طالبين من الله أن يكشف لهم عن الأسفار الصحيحة التي أوحى بها، وحين نظروا من جديد وجدوا بضعا منها على الأرض وهي تلك التي تمّ رفضها، والبعض الآخر على المائدة.

هذه المخطوطة التي تعود إلى القرن التاسع مجهولة المصدر، والمعلومات التي تشتمل عليها والمختصة بطريقة انتقاء الأسفار المقدسة ليست بطريقة مألوفة أو متبعة في المجامع لحلّ الخلافات والنزاعات اللاهوتية.

لم يكن نشر تلك المخطوطة في العام ١٦٠١ هو ما جعل منها ذائعة الصيت، بل كان الكاتب والفيلسوف الفرنسي فولتير (Voltaire ١٦٩٤-١٧٧٨ م) هو من وقف وراء شهرتها، ونجد ذلك في كلماته الآتية^[١]:

«لقد قلنا للتوّ، إنّه في الملحق [الخاص] بمجمع نيقية فيما يختصّ بالآباء، كونهم كانوا على درجة عالية من الارتباك [والحيرة] لمعرفة أيّ الأسفار من العهدين القديم والجديد كانت أصيلة وأيّها كانت منحولة، تمّ وضعها جميعاً على المذبح، ومن ثمّ تمّ رفض الأسفار التي سقطت على الأرض. يا للخسارة والمحنة في أنّها قد فقدت!».

والخلاصة: هذه المعلومات لا تتعدّى كونها أسطورة خيالية مبنية على مخطوطة متأخرة مجهولة المصدر، تعود إلى القرن التاسع، ولا يوجد أيّ أساس لها في سجلات مجمع نيقية أو في كتابات أولئك الذين كانوا حاضرين ومشاركين في ذلك المجمع. ومع ذلك، ما هي إذاً الآلية التي تمّ بموجبها انتقاء الأناجيل وفرزها؟

يصرّ الباحثون المسيحيون على أنّ الأناجيل الأربعة كانت محدّدة أصلاً ما قبل مجمع نيقية ٣٢٥ م، منذ القرن الثاني الميلادي، وأنّها كانت بمثابة الأركان الأربعة التي قامت عليها المسيحية. فلنستفّت آباء الكنيسة الأوائل:

إيريناوس (١٣٠-٢٠٠ م)، وهو تلميذ بوليكرابوس الذي كان بدوره تلميذاً ليوحنا الرسول، سجّل في كتابه الثالث من مجموعته الآتي^[٢]:

[١]- انظر: Voltaire, François-Marie Arouet, Dictionnaire philosophique, Paris, 1764, tome III, sec. I

[٢]- ضد الهرطقات للقدّيس إيريناوس، الجزء الثاني، ترجمة: نُصحي عبد الشهيد، منشورات مطابع التّوبار- العبور، القاهرة ٢٠١٩، ص ٤٨-٤٩.

ليس من الممكن أن تكون الأناجيل أكثر أو أقل ممّا هي، لأنّه حيث إنّهُ توجد أربعة مناطق للعالم تعيش فيه، وأربعة رياح (أو أرواح) رئيسيّة، بينما الكنيسة منتشرة في كلّ العالم،... فمن المناسب أن يكون لها أربعة أعمدة، تنفث الخلود وعدم الموت من كلّ ناحية، وتحيي البشر من جديد.

أمّا أوريجانوس (١٨٥-٢٥٤ م) فيقول^[١]:

«بين الأناجيل الأربعة، وهي الوحيدة التي لانزاع بشأنها في كنيسة الله تحت السّماء عرفتُ من التّقليد».

فالمعلومات التي يقدّمها أوريجانوس، والتي تعود إلى بدايات القرن الميلادي الثالث، تُفيد بأنّه لم يكن يوجد أيّ خلاف في الكنيسة بخصوص الأناجيل الأربعة. وأمّا السّبب الرّئيس الذي انعقد من أجله مجمع نيقية، فكان مناقشة رؤساء الدّين المسيحي لآريوس Arius، الذي انتشر مذهبه آنذاك، وعُدّ هرطقة خطيرة.

لائحة يوسابيوس للأسفار القانونيّة

يتمّ في أحيان كثيرة الخلط بين لائحة الأسفار القانونيّة التي وضعها يوسابيوس وبين مجمع نيقية، ونجد بين كتابات يوسابيوس القيصري فصلاً يقدّم لائحة الأسفار القانونيّة ويصنّفها ضمن أربع مجموعات^[٢]:

أ- الأسفار المُستلمة وغير المتنازع عليها. (يدعوها يوسابيوس بالأسفار المقبولة: الأناجيل الأربعة وأعمال الرُّسل ورسالة بطرُس الأولى وسواها).

ب- الأسفار المُستلمة ولكنّها متنازع عليها. (يدعوها يوسابيوس بالأسفار المتنازع عليها: رسالتا يوحنا الثانية والثالثة، رسالة بطرُس الثانية، رسالة يعقوب، رسالة يهوداه والرسالة إلى العبرانيين).

ج- الأسفار المرفوضة ولكنّها ليست هرطيّة. (يدعوها يوسابيوس بالأسفار المرفوضة:

[١]- تاريخ الكنيسة ليوسابيوس القيصري، ترجمة القمص مرقس داود، مكتبة المحبة، ط. ثالثة، القاهرة ١٩٩٨، الكتاب السادس، الفصل الخامس والعشرون، العدد ٤، ص ٢٧٤.

[٢]- تاريخ الكنيسة ليوسابيوس، ترجمة: القمص مرقس داود. الكتاب الثّالث، الفصل الخامس والعشرون، العدد ١٢، ص ١٢٨.

راعي هرماس، رؤيا بطرس، تعليم الرُّسل، رسالة اكليميندُس الأولى، ورسالة برنابا).

د- الأسفار المرفوضة لهرطقتها. (يدعوها يوسابيوس بالأسفار الهرطقية: إنجيل توما، إنجيل مريم، إنجيل يهوذا (الإسخرِيوطي)، إنجيل فيلپس، وسواها).

والآن، كيف كانت آليّة انتقاء الأناجيل؟ ليس لدينا نصّ تاريخي يفيد في ذلك، ولكن بحسب الاستقراء المنطقي: مَنْ كانت له الدّراية والخبرة اللاهوتية بالقبولة بما يوافق ذهنيّة أوروبا التعدّدية: ثالث إلهي، صفة إلهيّة لأمّ يسوع، أعياد، قدّيسون، ظهور، تجلّ، خوارق، ستيغماتا؟ هذا كلّ لم يكن موجوداً في كنيسة أورشليم الأولى وأصحابها التّهويديين Ἰουδαϊζειν، الذين كانوا يشترطون لدخول ديانتهم أن يكون المرء يهودياً، مختوناً، ويلتزم باللحوم المحلّلة، وأن يكرّم يوم السّبت (شَبَات). بمعنى أنّ النّصرانيّة لم تكن متاحة للأمم، بينما نجد في المسيحيّة المُحدثة إلغاءً تامّاً لهذه الشّروط (منام بطرس)، وفتح الباب لجميع الأمم بدخول الدّين الجديد، بصيغته البولينيّة المُحدثة. ففي الإصحاح الأخير من إنجيل متّى الإزائي (٢٨: ١٨-١٩) على لسان يسوع: فتقدّم يسوع وكلّمهم قائلاً: دُفِعْ إِلَيَّ كُلُّ سُلْطَانٍ فِي السَّمَاءِ وَعَلَى الْأَرْضِ، فَاهْبُوا وَتَلْمِذُوا جَمِيعَ الْأُمَمِ وَعَمِّدُوهُمْ بِاسْمِ الْآبِ وَالابْنِ وَالرُّوحِ الْقُدُسِ.

هل كان لبولس دورٌ في تحديد الأناجيل؟ لماذا بولس؟ هناك ثلاثة أسباب رئيسية: أوّلها سيطرته المطلقة له على عالم التّبشير المسيحي في شرق أوروبا منذ أواخر أربعينيات القرن الأوّل (رغم أنّه لم يدرك المسيح). ثمّ المعلومة المهمّة بأنّ الأناجيل الإزائية الأربعة لم تدوّن إلّا بعد وفاته عام ٦٧ م (بل كانت شفاهيّة)، واستمرّ تدوينها حتّى أواخر القرن الأوّل أو مطلع الثاني. وثالثاً، ليس من قبيل المصادفة أن نجد اثنين من واضعي هذه الأناجيل الإزائية فقط من تلاميذ المسيح (متّى ويوحنا)، بينما الاثنان الآخرا (مَرْقُس ولوقا) كانا من معاوني بولس ذاته وله عليهما تأثيرٌ بالغ.

خامساً: الأناجيل المنحولة

يُطلق هذا الاسم (الأناجيل المنحولة) على ما يُعرف كَنَسِيّاً باللّغة اليونانيّة بعبارة: أبوكريفا Απόκρυφα (مُفردتها أبوكريفون Απόκρυφον)، التي تعني: السّريّة أو الخفيّة. والواقع

أنّ الكتابات المنحولة تتجاوز الأناجيل إلى الصّانيف الآتية: أناجيل - أعمال - رسائل - رؤى. تعود هذه المنحولات في مُعظمها إلى القرون المسيحيّة الأولى، وهي مكتوبة باللّغات التي اصطلح عليها بعبارة (اللّغات البيبليّة): العبريّة واليونانيّة والآراميّة والحبشيّة والقبطيّة واللاتينيّة والعربيّة. وهي في مُعظمها نتاجٌ لشيع يهوديّة مُتنصرة مختلفة، منها ما يتوافق مع العقيدة المسيحيّة النيقاويّة ومنها ما لا يتوافق معها أبداً. ورأينا أكبر مثالين على ذلك: «إنجيل بارتبا» و«إنجيل متى الآرامي» (أو: الإنجيل بحسب العبرانيّين)، ولو أنّ جميع الكنائس تعدّ الأوّل عملاً مزيفاً متأخراً لا علاقة له لا بالرّسمي ولا المنحول (وكلاهما مذكور في قائمة ٦٠ كتاباً).

لكن حسبنا الإشارة إلى مثال آخر من الأناجيل المنحولة (من مجموعة نجع حمّادي بصعيد مصر التي عُثر عليها عام ١٩٤٥)، فأحدها يروي على لسان المسيح أنّه كان «ينظر إليهم من السّماء يصلبون شخصاً آخر، ويهزأ من جهلهم»^[١]. فهذا يدلّ على أنّا أمام مجموعة من النصوص التي تُناقض عقيدة نيقية وواقعة الصّلب وتأليه المسيح، وليس «إنجيل بارتبا» من ثمّ الوحيد في ذلك.

أمّا أشهر الأناجيل المنحولة فيمكن تقسيمها بحسب موضوعاتها: أناجيل طفولة، أناجيل الآم، أناجيل غنوصيّة، بُذات أناجيل. والغنوصيّة حركة دينيّة فلسفيّة تقول بأنّ الخلاص يعتمد على المعرفة الكاملة والسريّة لله، وهي حكرٌ فقط للعارفين، الذين عليهم أن يتجرّدوا من الجسد والمادّة لكي ينصرفوا كلياً إلى المعرفة والتأمّل والهديز الرّوحي. وأشهرها اليوم «إنجيل مريم المجدليّة».

- روايات عن ميلاد المسيح وطفولته وموته: إنجيل يعقوب، وإنجيل الطفولة لمتّى، وإنجيل نيقوديموس.

- أخبار عن اضطهاد الرّسل واستشهادهم: أناجيل بطرُس، وبولُس، وتوما وأندراوس، وفيلپّوس، ومتّى، وإنجيل الحقّ. ومن أهمّها: «إنجيل يهوذا».

[١]- انظر كتاب جيمس روبنسون:

Robinson, James M., The Nag' Hammadi Library, Harper, San Francisco, 1990 (first published in 1978), p.153.

أشهر الأناجيل المنحولة^[١]

أ. إنجيل توما: توجد منه نسخ يونانية أصلية تعود إلى ٣ مخطوطات اكتشفت في البهنسا بصعيد مصر مطلع القرن العشرين، ونسخة قبطية مترجمة عن اليونانية اكتشفت في نجع حمادي عام ١٩٤٥. وأقدم مخطوطاته اليونانية تعود إلى حوالي العام ٢٠٠ ميلادي. وإن وجود ٣ مخطوطات يونانية مختلفة يشير إلى أنه كان متداولاً في مطلع القرن الثالث الميلادي. وتوما بحسب الشائع هو ديديموس يهوذا توما الذي كان محترماً في الكنائس السورية الأولى بوصفه رسولاً وأيضاً أحاً توءماً للمسيح (توما بالعبرية تعني: توءم، وكذلك كلمة ديديموس اللاتينية). وقد جاء ذكر هذا الإنجيل في أعمال هيپوليتوس في مطلع القرن الثالث الميلادي.

ب. إنجيل المصريين: يوجد منه اليوم نتف متفرقة باللغة اليونانية يذكرها كليمنتوس

[١]- من أشهر الدراسات والترجمات التي صدرت بهذا الشأن وتمت مراجعتها للبحث:

الأناجيل المنحولة: ترجمة إسكندر شديد، تقديم ومراجعة: جوزف قزّي وإلياس خليفة، دير سيّدة النّصر، لبنان، ١٩٩٩.
الأعمال والرّسائل المنحولة: ترجمة إسكندر شديد، تقديم ومراجعة: جوزف قزّي وإلياس خليفة، غوسطا، لبنان، ١٩٩٩.
الرؤى المنحولة: ترجمة إسكندر شديد، تقديم ومراجعة: جوزف قزّي وإلياس خليفة، دير سيّدة النّصر، غوسطا، لبنان، ١٩٩٩.

Amyot, F., Les Évangiles Apocryphes, Paris, Fayard, 1952.

Écrits apocryphes chrétiens, éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléade, Paris 1977.

Ehrman, Bart D., Lost Scriptures: Books that Did not Make it into the New Testament, Oxford University Press (USA), 2003.

Ehrman, Bart, The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings. New York: Oxford University Press, 2003.

Évangiles apocryphes, éditions Seuil, Paris, 1983.

Les Évangiles de l'ombre, éditions Lieu commun, Paris, 1983.

James, M.R., Apocryphal New Testament, Oxford, Clarendon Press, 1924.

Meyer, Marvin, The Secret Teachings of Jesus: Four Gnostic Gospels, Vintage Books, 1986.

Nicolas, M., Études sur les Évangiles apocryphes, Paris, Lévy frères, 1866.

Pagels, Elaine, Beyond Belief: The Secret Gospel of Thomas, Random House, 2003.

Pagels, Elaine, Gnostic Gospels, Vintage Books, 1989.

Ragg, L. and L., The Gospel of Barnabas, edited and translated from the Italian MS. in the Imperial Library at Vienna, Clarendon Press, Oxford, 1907.

Robinson, James M., The Nag' Hammadi Library, Harper, San Francisco, 1990 (first published in 1978).

Schepps, Solomon J., The Lost Books of the Bible, Random House, New York, 1988.

الإسكندري (عاش في أواخر القرن الثاني). ويدو من كتاباته (وكتابات غيره) أنّ هذا الإنجيل كان معروفاً ومتداولاً بين المسيحيين المصريين في القرنين الثاني والثالث. وهذا النصّ المصري يختلف عن إنجيل آخر يحمل الاسم نفسه، إلاّ أنّه قبّطي اكتُشف في نجع حمّادي وهو اليوم محفوظ في المكتبة القبطيّة. أمّا الإنجيل المصري الذي يذكره كليمنتوس فهو يقوم على تعاليم زهد وعقّة ينسبها إلى المسيح عليه السلام.

ت. ورقة البردي رقم ٨٤٠: من مكتشفات البهنسا في صعيد مصر، وهي عبارة عن ورقة واحدة تحوي باليونانيّة حواراً بين المسيح وأحد الفريسيين الذي تذكر المخطوطة أنّه رئيس الكهنة في معبد القدس. تمّ اكتشاف المخطوطة عام ١٩٠٥م وهي اليوم في متحف جامعة أكسفورد.

ث. الإنجيل المخفي ليعقوب: وهو ترجمة قبطيّة عن نصّ يوناني يحوي بعض تعاليم المسيح عليه السلام على شكل حوار بينه وبين اثنين من تلاميذه هما بطرُس ويعقوب.

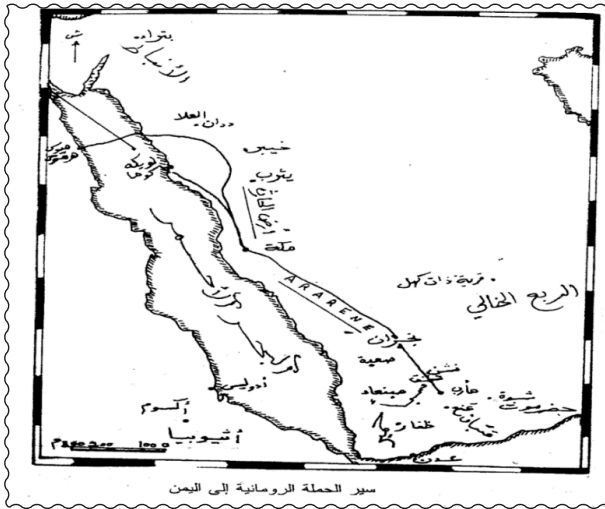
ويقول النصّ إنّ عيسى المسيح أوحى به بعد قيامته من الموت، إلى أخيه يعقوب البارّ الذي كتبه بالعبريّة على شكل رسالة إلى جماعة من المسيحيين. اكتُشف في نجع حمّادي عام ١٩٤٥م ويُرجّح أنّه كان قد دُفِن هناك في القرن الرابع. وهو يختلف عن الأناجيل الإزائيّة أو الشّرعيّة في أنّه لا يحتوي على قصّة أو رواية للأحداث، وإنّما مجرد أقوال ونبوءات وحكم وأمثال وقواعد وقوانين منسوبة إلى المسيح عليه السلام. والمعروف في أوساط الغنوصيّة المسيحيّة الأولى أنّ يعقوب البارّ هو أخو المسيح (من بين أربعة إخوة)، وأنّه تولّى رئاسة كنيسة القدس بعده.

ج. الإنجيل السريّ لمرقس: هو مقطع من نسخة أوليّة قديمة لإنجيل مرقس، تحوي رواية عن قيامة شاب صغير من بين الأموات، وطقس انتساب إلى فرقة سرّية، ولقاء بين المسيح و٣ نسوة. كان محفوظاً باليونانيّة ضمن مقطع من رسالة لكليمنتوس الإسكندري يدين فيها فرقة الكارپوقراطيين الباطنيّة (التي عاشت خلال القرن الثاني للميلاد). اكتُشف هذه الورقة المخطوطة عام ١٩٥٨ في دير مار سابا ١٢ ميلاً جنوب شرقي القدس. ودلّت البحوث اللاحقة على أنّ تاريخ النسخة المكتشفة من رسالة كليمنتوس يعود إلى النصف الثاني من القرن

الثامن عشر، وهي منسوخة على الغلاف الخلفي لنسخة من مجموعة رسائل إغناطيوس الأنطاكي (عاش في مطلع القرن الثاني) تعود للعام ١٦٤٦. ويبدو أن هناك إنجيلين لمَرُقُس: واحداً للعوام، وآخر للخوادم من الصُوفيين الغنوصيين (العرفانيين الباطنيين) الذين يفهمون وحدهم لغة الأسرار والألغاز وتأويلها.

ح. الإنجيل المجهول: عبارة عن ٣ أوراق بردي اكتُشفت في صعيد مصر ونُشرت عام ١٩٣٥م. دلّت البحوث على أنها تعود للنصف الأول من القرن الثاني، وهي باليونانية وتحتوي أقوالاً وقصصاً عجائبية وغريبة عن المسيح ﷺ. القصة الأولى حوار عنيف

بينه وحُكماء اليهود حول تفسير أمور في شرع موسى ﷺ، تبعثها محاولة اليهود الإمساك به لقتله، وفشلهم في ذلك. والقصة الثانية عن دفع الضرائب للسلطة. وأخرى عن معجزة له على ضفة نهر الأردن. وقد أشار الباحثون إلى ورود هذه القصص في الأناجيل الإزائية، إلا أنها هنا أكثر بدائية، ما يشير برأيهم إلى كون هذا المخطوط أقدم تاريخاً من الأناجيل المعروفة.



خ. إنجيل العبرانيين: لا يُعرف إلا من خلال المقتطفات التي نقلها عنه كتاب الكنيسة الأوائل، ويُظن أنه كان مكتوباً بالآرامية الغربية. ومن اسمه يتضح أنه كان خاصاً بالفرق النصرانية اليهودية الأولى التي حافظت على الشريعة الموسوية. ومعظم الاستشهادات المطولة عن هذا الإنجيل نقلها كتاب مسيحيون كانوا يعيشون في الإسكندرية. فقد نقل عنه كليمنتوس الإسكندري (أواخر القرن الثاني)، وإيرونيμος (نحو عام ٤٠٠م)، وأوريجانوس (مطلع القرن الثالث) وكيريلوس (مطران القدس حوالي العام ٣٥٠م). كما أشار إليه يوسابيوس (مطلع القرن الرابع)، وهي جيبيوس (أواخر القرن الثاني)، دون أن ينقلا عنه. وفي

لائحة الأناجيل الإزائية والأناجيل المخفية التي أعدها نقفوروس (بطريك القسطنطينية ٨٠٦-٨١٨م)، يرد ذكر إنجيل العبرانيين وأنه يحتوي على ٢٢٠٠ سطر. وينحو عدد من المستشرقين إلى أنه الإنجيل الذي كان لدى ورقة بن نوفل ابن عم السيدة خديجة.

د. أعمال يوحنا الرسول: رواية أدبية تحوي حكايات وقصصاً عن أعمال يوحنا الرسول، وبعضها على شكل أناشيد غنائية. وأشهر النصوص المعروفة اليوم هو العائد إلى المخطوطات المكتشفة في مدينة فيينا العام ١٨٨٦م (ونشرت عام ١٨٩٧م). وفيها أنها منسوخة عن مخطوط أقدم يعود إلى عام ١٣٢٤م. ويرى العلماء أن هذه النصوص وثيقة الصلة بنشوء وتطور الشيع الصوفية الباطنية النصرانية المبكرة. (علماً أن إنجيل يوحنا الإزائي نفسه كان مدعاة للتأويل الصوفي الباطني). وبحسب الباحثين، فإن نصوص أعمال يوحنا قد تعود إلى النصف الثاني من القرن الأول، أي مدة تأليف إنجيل يوحنا نفسها. وقد ذكر هذه النصوص كثير من الكتاب المسيحيين السوريين، خصوصاً يوسابيوس القيصري.

ذ. إنجيل النّاطوريين Nazoreans: مصدر التسمية من عبارة تعني الذين كان ينذرهم أهلهم لحياة المعبد والعفة والزهد (كانوا يطيلون شعر الرأس ولا يحلقونه ويلبسون الأبيض. ولعل السيدة مريم العذراء كانت واحدة منهم إذ نذرها أهلها لخدمة الرب). وهناك خلط بين هؤلاء الناطوريين المندورين وبين كلمة نصارى. وهذا الإنجيل يرد ذكره بكثرة في أعمال إيرونيμος ويوسابيوس القيصري، وقد عرفاه من أصل آرامي أو سرياني وجدا فيه شبهاً بالنص اليوناني لإنجيل متى.

ر. إنجيل الإيونيّين: ومقتطفاته متفرقة في أعمال إبيفانيوس (عاش في أواخر القرن الرابع). والإيونيّون كانوا جماعة ناصرية يهودية ناطقة باليونانية نمت وتطوّرت في القرنين الثاني والثالث للميلاد. والنقطة الأساسية في تعاليمهم أنهم يعدّون يوحنا المعمدان (النبي يحيى عليه السلام) وعيسى عليه السلام من النّباتيين الذين يُدينون أكل اللحوم والذبائح. وأن طعام يحيى كان من العسل البرّي فقط، وأن عيسى أعلن أنه جاء لإلغاء شريعة تقديم الأضاحي.

ز. الإنجيل الأصلي ليعقوب: أحد أناجيل طفولة يسوع، يجمع مرويات عن قصة ولادة مريم ونذرنا للمعبد ثم ولادة المسيح عليه السلام وطفولته. ونصّه الكامل موجود باليونانية في نحو

١٣٠ مخطوطة معظمها يعود إلى ما بعد القرن العاشر. وهو يعرف بالإنجيل الأصلي أو الأول، على اعتبار أنه أسبق من الأناجيل الأربعة القانونية. اكتشفت مخطوطة يونانية على ورق البردي تعود للقرن الثالث في منتصف القرن العشرين ونشرت عام ١٩٥٨ م. وكثرة عدد نسخ هذا الإنجيل وترجماته ومخطوطاته تشير إلى شيوعه وسعة انتشاره في الكنائس المسيحية.

س. إنجيل طفولة يسوع بحسب توما: يجمع قصصاً ومرويات عجائبية عن الطفل يسوع قبل بلوغه الثانية عشرة. وأقدم نسخة مخطوطة منه تعود للقرن السادس، وهي بالسريانية. أما النص اليوناني فهو موجود بنسخ مخطوطة عدة تعود للقرون الرابع عشر إلى السادس عشر. وهناك ترجمات قديمة كثيرة له، ما يشير إلى موقعه في الكنيسة تلك الأيام. وتبين أن الفرق المسيحية الصوفية الباطنية التي انتشرت في القرن الثاني استخدمت هذا الإنجيل.

ش. رسائل الرُّسل: توثيق لسجل مسيحي مع فرق بادت وانقرضت. يبدأ برسالة مزعومة للرُّسل جميعاً موجهة إلى الكنائس، ثم نصوص ينطق بها يسوع إلى تلاميذه على شكل تعليمات وإلزامات ونصوص عقائدية مختلفة، كلها تصب في اتجاه تدعيم النص الأرثوذكسي للكنيسة في مواجهة بدع وشيع غير معروفة تماماً. والنص الأصلي مكتوب كما يُظن باليونانية، إلا أن أغلب مخطوطاته الموجودة اليوم هي ترجمات إلى القبطية والحبشية. وبحسب العلماء فإن النص الحبشي هو ترجمة عن نص عربي مُترجم عن الأصل اليوناني.

ص. إنجيل مريم^[١]: وهو أيضاً من مكتبة نجع حمادي، ويُعتقد بأنه يعود إلى أواخر القرن الثاني. وهو موجود في نسختين غير كاملتين باليونانية تعودان إلى القرن الثالث، ونسخة قبطية أشمل تعود إلى القرن الخامس. ومريم هنا هي مريم المجدلية ممّا يشير إلى موقعها المميز في بدايات المسيحية. وأيضاً مريم هي التي تواسي التلاميذ وتدعوهم إلى الصبر والسلوان بعد موت المسيح ﷺ وتحثهم على دراسة أقواله وأعماله والتفكير فيها. وفيه أيضاً رؤية لمريم عن حديث بينها وبين المسيح حول مصير الروح وخلودها الأبدي.

[١]- من أشهر الدراسات حول إنجيل مريم المجدلية:

ض. إنجيل بارنبا: منه مخطوطة بالإنجليزية في مكتبة Hofbibliothek بالنمسا، وأخرى بالإسبانية في مكتبة فيشر Fisher بسيدني. ولم يُعترف به أبداً كإنجيل ينتمي إلى تلك الكتابات الصادرة في القرون الخمسة الأولى من المسيحية. واعتبرته الكنيسة تزويراً. فيما اعتبره كثير من المسلمين الإنجيل الأصحّ أو الأدقّ، وإن لم يقولوا بأنّه هو «إنجيل عيسى الحقيقي». نشره لونسدايلراغ عام ١٩٠٧، ومن خلال ما كتبه وتبعه مترجمه د. خليل سعادة، يريان أنّه كتاب لا بدّ أنّ واضعه رجلٌ يهودي تنصّر أولاً ثمّ أسلم، وشاء الطعن في المسيحية فألفه في إسبانيا مُستقيماً من الكوميديا الإلهية لدانتي ومن سواها. ولقد أعدت ترجمته مقابلاً على المخطوطتين عام ٢٠٠٦ وثانية ٢٠١٩.

ط. الإنجيل العربي عن طفولة عيسى عليه السلام: هو من أشهر الأناجيل، وقد ورد ذكره لدى آباء الكنيسة أمثال يوسابيوس وأثناسيوس وإيפانيوس ويوحنا الذهبي الفم. كان مجمع ديامير (١٥٩٩) قد أدانه بوصفه إنجيل النساطرة. ويذكر بعض الكتاب المسيحيين قصصاً منقولة عنه، خصوصاً حول سنوات طفولة عيسى عليه السلام في مصر. منها أنّه حفر بئراً عند شجرة ليغسل ثيابه، فصارت الشجرة تطرح بلسماً. ويروى عن بطرس مطران الإسكندرية في القرن الثالث أنّ المكان الذي شهد طفولة عيسى عليه السلام ومعجزاته في مصر يعرف باسم المطرية، على بعد عشرة أميال من القاهرة، وأنّ سكانها يوقدون الشموع تكريماً له، وأنّ هناك حديقة أشجار تطرح بلسماً كان زرعها في الطفولة. ويروى أنّ هذا الإنجيل العربي كان خامس الأناجيل المُعتبرة في كنائس مصر وسوريا.

ظ. إنجيل مرقيون: يُطلق عليه تسمية أخرى هي إنجيل الرّب. كان يستعمله المعلم مرقيون السّينوبي (٨٥-١٦٠ م) كتاباً تعليمياً لطلّابه في منتصف القرن الثاني الميلادي. وقد كان الرّجل رمزاً قيادياً مهماً في البواكير الأولى من المسيحية، وكان مُنكراً للأناجيل الأرامية. رفض لاهوته مفهوم الرّبّ أو الله الوارد في الكتب السماوية العبرية، حتّى إنّهُ رفض أسفار العهد القديم. ولهذا أنكر آباء الكنيسة جزءاً من عقيدته، واستنكروا ما كان يُعلّمه ويروّجه، ولذلك قرّر الانفصال عن حركة المسيحية المبكّرة، التي يُطلق عليها الأرثوذكسية التي ترتبط بمسيحية الرّسل الأوائل أو الإثني عشر.

ع. إنجيل الرُّسُل الاثني عشر: جاء ذكره عند الزَّاهد والباحث اليوناني أوريجانوس آدامانتيوس (١٨٤-٢٥٤م) في كتاب «نصائح لوقا» وكجزء من قائمة الأعمال الهرطقيّة. ومن المعروف أنّ اللاهوتي البروتستانتي الألماني فلهمل شنيملخر Wilhelm Schneemelcher (١٩١٤-٢٠٠٣) خبير الأناجيل المنحولة، بيّن بوضوح أنّ اللاهوتي والمؤرّخ جيروم (٣٤٧-٤٢٠م) قد حدّد بصورة غير صحيحة هويّة إنجيل الاثني عشر، فقال إنه هو «إنجيل العبرانيين». وفي هذا الرّبط الأخير يبدو أنّ جيروم وقع في مطبّ الالتباس والخلط كما بيّن شنيملخر، بينما ميّز أوريجانوس بين الإنجيلين بوضوح.

غ. إنجيل باسيليدس: يبدو أنّ هذا هو العنوان الذي حمّله نصّ إنجيلي كان يتمتّع بسمعة جيّدة من بين أناجيل العهد الجديد المنحولة. ترد عنه أخبار في القرن الثالث الميلادي. وبعدها غدا متداولاً بين أتباع باسيليدس، وهو رجل لاهوت ورمز قيادي كان مشهوراً بنزاعاته الغنوصيّة. كان معلماً للدين في إسكندريّة مصر، وظلّ فيها مدّة تجاوزت العشرين عاماً (منذ سنة ١١٧ حتى ١٣٨م). زعم أنّه ورث تعاليمه من القدّيس الرّسولي متّى (مات نحو ٨٠ ميلاديّة). أطلق على أتباعه «الباسيليديّون»، الذين ألفوا حركة استمرّت قرنين من الزّمن بعد وفاته. والحقيقة أنّ تعاليمه قد تمّ شجبها وإدانتها على أساس أنّها هرطقيّة، وخصوصاً من قبل إيريناوس وتلميذه هيپوليتوس الرّومي.

ف. إنجيل بارثلماوس: من النّصوص الضّائعة من أناجيل العهد الجديد المنحولة. يرد ذكره في كثير من المصادر المبكّرة، واسمه مُدرج في قائمة الكتب الممنوعة للبابا جيلاسيوس، ولم يصلنا منه سوى مقاطع قليلة باللّغات القبطيّة، اليونانيّة، اللاتينيّة والسّلافيّة. يروي أحداث ما بعد القيامة المزعومة، وفيه يُجيب يسوع عن أسئلة يطرحها بارثلماوس، ويصف نزول يسوع إلى الجحيم. وهو يسمّى في النّص القبطي: «كتاب قيامة يسوع المسيح بحسب بارثلماوس الرّسول». وهو أحد الشّخصيات التي وردت أسماؤها في سلسلة تلاميذ يسوع بحسب العهد الجديد، ولا يُعرف عنه شيء سوى اسمه الذي ذُكر مرّة واحدة في كلّ إنجيل من الأناجيل الإزائيّة، حيث يأتي دائماً بعد فيليّس.

ق. إنجيل نيقوديموس: يُذكر نيقوديموس في إنجيل يوحنا كواحد من التّلاميذ المتأخّرين

للمسيح، وكان من رؤساء اليهود. وثمة ما يُشير إلى أنه هو نفسه نقديمون بن جوريون، أحد جماعة الفريسيين المتعصبة، الذي كان عضواً في مجلس السَّهَدَرين اليهودي، وله ذكرٌ في أدبيات التَّلْمُود مطلع القرن الأول للميلاد. وثمة إنجيل باسمه يعود إلى القرن الرابع، يسرد تفاصيل محاكمة المسيح وموته وهبوطه إلى الجحيم قبل قيامته، حاملاً للموتى بُشْرَى القيامة.

وثمة سؤال: طالما أنَّ هناك عدداً كبيراً من الأناجيل التي تمَّ تصنيفها بعد مجمع نيقية عام ٣٢٥ م «غير قانونية»، فماذا إذاً كان المعيار الذي استند إليه المجمع في اختيار الأناجيل الأربعة القانونية، وعدّها مقدّسة دون سواها؟ (انظر الفقرة السابقة أعلاه). وقد ألّف الأديب الروسي الشهير ليفنيكولايفتش تولستوي نصّاً يقابل به الأناجيل سُمِّي بالروسية: «Библия Толстого» (ببلياتولستوفا = إنجيل تولستوي)، وكتب في مقدّمته^[١]:

«وقد حصر بعضهم عدد ما كُتِبَ منها فبلغ ما ينيف على المئة بين إنجيل ورسالة، ولم تعتبرها الكنيسة كلّها كتباً مُنزلة بل اختارت منها سبعة وعشرين كتاباً وأطلقت عليها اسم الكتب القانونية، ولا ندرى السَّبب في اختيارها لهذا العدد من الكتب وتفضيلها إيّاه على غيره واعتباره مقدّساً مُنزلاً دون سواه، مع أنَّ الأشخاص الذين كتبوها هم في نظرها رجال قديسون أتقياء خدموا المسيحية في بدء ظهورها خدمات جليلة بتبشيرهم».

«ويا ليت الكنيسة عند اختيارها لتلك الكتب أوضحت للناس سبب هذا التّفضيل، فبيّنت إذ ذاك ما وجدته من الخطأ في الكتب التي لم تعتبرها موحى بها، بل اعتبرتها كتباً تاريخية وُضعت لسرد تاريخ الكنيسة»..

«إنَّ الكنيسة عملت عملاً بإتقان وإحكام، ولكنّها أخطأت خطأ لا يُغتفر في اختيارها بعض الكتب ورفضها الأخرى، واجتهدت عند ذلك التّقسيم بأن تؤيّد أنَّ ما اختارته من الكتب هو الصّحيح المُنزل الموحى به من الرّوح القدس، وكلّ حكمة واردة فيها هي من السّماء».

[١]- انظر: إنجيل تولستوي وديانته. عرّبه عن الروسية سليم قبعين، المطبعة المصرية ١٩٠٤. وطبعته بالروسية:

ك. إنجيل فيليپس: يرجع إلى القرن الثاني، وقد وُجدت له مخطوطة ترجع إلى القرن الثالث ضمن مجموعة نَجْع حَمّادي مترجمة إلى القبطيّة الصّعيديّة. وجاء فيه قولٌ منسوب للمسيح على الصّليب: «إلهي إلهي، لماذا يا ربّ تركتني؟» قال هذه الكلمات على الصّليب، لأنّه انقسم هناك.

ل. إنجيل الحقيقة: من المخطوطات الغنوصيّة المكتشفة في نَجْع حَمّادي بمصر عام ١٩٤٥ م. والأسلوب الإنشائي في هذا الإنجيل مختلف تماماً عما هو مألوف في الأناجيل الغنوصيّة.

هذا مجرد عرض سريع لأشهر الأناجيل الأپوكريفية (المنحولة)، علماً أنّ هناك غيرها الكثير يتجاوز المئة. وهذا يفيدنا باستخلاص فكرة عن التّضارب الكبير فيما بينها، وعدم اتّفاقها على دعوى التّثليث.

٢. إذّا، ما هو أقدم الأناجيل؟

مع الأسف، هذا السّؤال يصعب للغاية الإجابة عنه بجواب حاسم، فجميع ما وصلنا من أناجيل متفرقة إنّما هي مجرد نسخ أخذت عن أصول لا نعلم عنها شيئاً ولا عن تأريخ وضعها الأوّل. إنّما هناك عُرِف لدى الباحثين بالأناجيل يقول إنّها قد ألّفت جميعها ما بعد وفاة بولس، عام ٦٧ م. وحتىّ هذا قد لا يكون دقيقاً.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى نجد النّسخ اللاحقة تتفاوت بين اللّغات: اليونانيّة، والعبريّة، والقبطيّة، والحشيّة، واللاتينيّة، وباستثناء أظنّه وحيداً: الآراميّة، وهي اللّغة التي تكلم بها يسوع النّاصري. وأعني بذلك «إنجيل متّى الآرامي» (أو الإنجيل بحسب العبرانيّين). إنجيلٌ باللّغة الآراميّة، هذا ما يفترض منطقياً، على الرّغم من أنّ ثمة ملاحظة علينا أن نُدرکہا، هي أنّ اللّغة الآراميّة آنذاك كانت محكيّة ولكن غير مكتوبة، فيندر للغاية من يعرف كتابتها. ولذا تمّت كتابة غالبيّة الأناجيل للمرّة الأولى بتاريخها النّصّي باليونانيّة، التي كانت آنذاك لغة الثقافة والتّجارة السّائدة في القسم الشرقي من حوض المتوسّط. وعلى ذلك، نلاحظ أنّ المخطوطات التي عُثِر عليها بمصر مثلاً باللّغة القبطيّة القديمة (على غرار إنجيل يهوذا) إنّما هي مترجمة عن نُسخ أتت أصلاً باليونانيّة من أرض فلسطين. ومثال

ذلك: مجموعة نَجْع حَمَادي، وبرديّات إغرتون، ومخطوطات دير القديسة كاترينا في سيناء. لكن طالما ثمة إنجيل كُتِب بالآرامية، فهذا في حدّ ذاته دليلٌ على قدمه، وبالتالي على أصالة مادّته الإيمانيّة. يجادل إينوكپاول (ص ٢٤) أنّ إنجيل متى الإزائي لم يكتبه متى العشار تلميذ المسيح، بل متى آخر، وأنّه قد تمّ تحريره في روما نحو عام ٨٠-١٠٠ م. أقول: فكتاب الإنجيل الآرامي لعلّه متى العشار من كفر ناحوم، لاوي بن إلفايوس.

٣. إنجيل متى الآرامي

«إنجيل متى الآرامي» (أو الإنجيل بحسب العبرانيين) هو الوحيد المقبول عند مذهب الإيبونيّة النّصراني التّوحيدي. والإيبونيّون كانوا يتّبعون عادة في الدّفن بوضع إنجيل متى على صدر الميت، على نحو ما ذُكر عندما أعلن أنثيميوس Anthemios مُطران قبرص أنّ مكان دفن القديس بارنبا (في سلاميس) قد تراءى له في حلم، وبناءً على ذلك قيل إنّ جثمان القديس اكتُشف في كهف، وعلى صدره نسخة من «إنجيل متى» (وهذه فيها بحث).

يرد في مخطوط «أعمال بارنبا»، الذي تدلّ لغته على روح القرن الخامس، حول مقتل بارنبا سنة ٦١ م ظناً^[١]:

وبعد يومين قدّم بار يَشوع، وكان قد أعلمَ الكثير من اليهود، فاجتمعوا يملؤهم الغضب، وطلب «بارنبا» ليسلمه للحاكم هيباتيوس. فأمسك اليهود بالرّسول، وقيدوه بأغلال وكانوا ينوون اقتياده إلى الحاكم، لكنّهم لمّا علموا أنّ المدعو جيبوساوس -قريب الإمبراطور نيرون- كان على وشك الوصول إلى جزيرة قبرص، جرّوا «بارنبا» ليلاً إلى خارج المعبد اليهودي في الرّيف وأحرقوه، بحيث أنّ عظامه نفسها استحالت رماداً. فأخذوا هذا الرّماد ولفّوه بكفنٍ ووضعوه في إناء رصاصٍ قاصدين إلقاءه في البحر.

«وأنا يوحنا الملقّب مرّقس، لمّا وجدتُ في اللّيل فرصةً مُواتيةً، أتيتُ مع تيمونورودون، فحملنا ذلك الرّفات الثّمين وقصّدنا الجبال. ولمّا عثرنا على كهفٍ واقع في موضع خفيّ جدّاً، وضعناه هناك مع الكتابات التي تلقّاها الرّسول من القديس متى. كانت تلك السّاعة

[١]- الأعمال والرّسائل المنحولة: ترجمة: إسكندر شديد، تقديم جوزف قرّي وإلياس خليفة، نسبيّه، غوسطا، لبنان، ١٩٩٩، ص ٢٠٤.

الرابعة ليلاً، ثاني يوم من السبت، اليوم السابع عشر من شهر بؤونة بحسب المصريين، العام مئة واثنين، واليوم الحادي عشر من يونيو بحسب الرومان».

هذه شهادة ذات أهمية بالغة، تدلّ فعلاً على أنّ الإنجيل الحقيقي الذي يذكر حقيقة دعوة المسيح إنّما هو إنجيل متى الآرامي (متّى العشّار لاوي بن إلفايوس من كفر ناحوم، غير متّى كاتب الإنجيل الإزائي)، وأنّه أقدم عهداً من بقيّة الأناجيل. لكنّه مفقود، إلّا من لُمع على وجود نسخة سرّية منه في مكتبة الفاتيكان، ونسخة بأوراق نحاسيّة رأيّتها وأمسكتها بيدي بدمشق عام ١٩٩٩ م. أمّا أين هي اليوم، فمع الأسف لست أدري!

أمّا نسخة الفاتيكان من إنجيل متّى الآرامي، فقد ذكر لي (سنة ٢٠٠٧) أستاذنا الكبير د. محمّد محفّل (رحمه الله)، أستاذ التّاريخ واللّغة الآراميّة، أنّه رأى منها ٧ رقات مكتوبة بالآراميّة سنة ١٩٦٧ وكان مدير المكتبة الأب جوزيف قرّي اللّبناني، لكن لم يُتَح له نسخها أو التّأكد من فحواها، وهي بالطّبع غير متّاحة للجمهور.

وقبلها، سنة ١٩٩٩ بدمشق، أتاحت لي الأقدار تجربة شخصيّة برؤية نسخة فريدة مدوّنة على أوراق نحاسيّة، مكتوبة بطريقة التّخريم بمسمار نحيل. كان مصدرها من قبر قديم (يُفترض أن يكون إيبونيّاً) عُثر عليه بشرقي نهر الأردن. وأيضاً مع الأسف الشّديد، لم يُتَح لي نسخ هذه الأوراق المعدنيّة، للاطلاع على فحواها. وكان مقدار أوراقها ٢٨٥ ورقة معدنيّة، أتوقع أنّها تعادل كصّحف مكتوبة لا أكثر من ٥٠ صفحة، على اعتبار أنّ الكلمات المنقّذة بالتّخريم كبيرة الحجم. هذا هو حجم إنجيل متّى الآرامي الذي رأيّته، وهو أهمّ إنجيل وأقدمه وأندرّه على الإطلاق، وبه فحوى حقيقة المسيح بما يناقض تماماً العقيدة الخليقيّة، ولذا تمّ إخفاؤه وحظره.

قد يتساءل الإنسان، من ناحية النّقد النّصّي: أيكون حجم الإنجيل الأقدم حقّاً بهذا الصّغر؟^[١] وإن كان كذلك، فما محتواه العقائدي والتّشريعي؟ وهل يخالف كما هو مفترض عقيدة التّثليث لمصلحة التّوحيد الأقدم؟ هذا ما أفترضه، على اعتبار أنّه يتبع للجماعات النّصرانيّة الأولى، التي لم يتطرّق إليها بعد شيء من دعوى التّثليث والبولينيّة التي طغت

[١]- انظر ما تقدّم أعلاه حول ذكر إنجيل العبرانيين في قائمة الأناجيل المخفيّة التي أعلّنها بطريرك القسطنطينيّة نفقوروس، وأنّه كان يحتوي على ٢٢٠٠ سطر، فهذا قد يعادل ٧٠ صفحة.

وسيطرت ما بعد عصر المسيح وفي المجامع الكنسية اللاحقة.

ومن خلال الاطلاع الذي أُتيح لي لبضعة ساعات على صفحاته المعدنية، لاحظتُ أربعة أمور جوهرية على النصّ: أولاً، أنّه مكتوب بالآرامية الفلسطينية. ثانياً، أنّه يخلو في مطلعته من عبارة: ربّنا، أو إلهنا يسوع، وكذلك يخلو من عبارة: ابن الله. بل تتكرّر فيه عبارة: رابون (سيّد، معلّم)، ولا حتّى يستخدم عبارة: مَسِيحٌ مְشِيح (المسيح). ثالثاً: في آخره لا ينصّ على صلب المسيح، بل بأنّ كهنة اليهودية الحاخامية عندما تضافروا عليه ليقتلوه، لم يعرفه أحدٌ في أورشليم، فصُلب بدلاً منه تلميذٌ يشبهه (دون تسمية) بعد أن حاكمه يوسف بار قيافا יוסֵפֶּבֶר קִיפָא، بينما رُفِع يسوع الناصري إلى السّماء. ورابعاً: يتضمّن ذكراً ليوحنا المعمدان، ولطقس التّعميد بالماء.

ثمّ في عام ٢٠٠٤، ذكر لي أحدهم نبأ العثور على كتاب ذي أوراق معدنية في قبر قديم ببلدة حلبون إلى الشمال من دمشق، بيع إلى تاجر آثار لبناني بمبلغ ١٥٠ ألف دولار. أهى نسخة أخرى من هذا الإنجيل؟ مازلنا بحاجة ماسة إلى العثور على نسخة منه وتدارسه لكتابة الفصل النّهائي والحاسم لدعوة المسيح عليه السلام.

٤. إنجيل يهوداه (يهوذا)

في ٧ أبريل ٢٠٠٦، أتت صحيفة «الواشنطن تايمز» The Washington Times بخبر يقول إنّ فريقاً من العلماء قد ترجم محتويات مخطوطة قديمة اكتُشفت منذ مدّة بعنوان «إنجيل يهوذا» Ευαγγέλιου Ιούδα. وأشارت إلى أنّه قد يُحدث تغييراً جذرياً في فهم شخص يهوذا الإسخرّيوطي، التلميذ الذي خان المسيح. أي على اعتبار أنّه كان في الحقيقة بطلاً، وأنّه نزل عند رغبته فأسلمه إلى الموت. أمّا اسمه الأصلي بالعبرية فهو: «يهوداه» יהודה، لكن شاع بالآرامية: «يهوذا» (وكذلك فحرف الدّلتا يُلفظ في اليونانية ذالاً)، يهوداه بن شمعون الإسخرّيوطي، قولبة يونانية لكلمة عبرية אישקריוט (إيشقريوت) تعني: ابن المُدن.

تمّ اكتشاف هذا الإنجيل في المنيا بمصر عام ١٩٧٨م في قبر مهجور، وربّما داخل كهف. وكان واحداً من أربعة نصوص مجموعة في مجلّد مكتوب بالقبطية، وهي اللّغة

المحكيّة بمصر في مُبتدأ العصور المسيحيّة، والمشتقّة من اللّغة المصريّة القديمة. عبر قرون عدّة، حفظ مناخ مصر الجاف هذا المجلّد، ولكن بعد إخراجه من مكانه بات عُرضة للتفتّت والتآكل. وعام ١٩٨٣م عُرض على نفر من العلماء، لكنّ أحداً لم يبتعه لغلاء ثمنه. وقد أدّى إهماله وعدم حفظه بالشّكل الصّحيح طوال ١٦ سنة في خزانة بنك بنيويورك إلى تلفه. ثمّ عام ٢٠٠٠م، اشترته تاجرة آثار سويسريّة وسلّمتها إلى فريق من الخبراء الدوليين يعمل برعاية الجمعية الجغرافيّة الوطنيّة National Geographic. وهكذا تولّى هذا الفريق مهمّة ترميم المجلّد الذي تحوّلت بعض أجزائه إلى جُذاذات صغيرة، إضافة إلى تحديد عمره وترجمة نصّه. فبيّن فحص الكربون-١٤ المشعّ أنّ تاريخه يعود إلى القرن الثالث أو الرّابع الميلادي. لكنّ العلماء افترضوا أنّ نصّه المكتوب باللّغة القبطيّة تُرجم من نصّ يوناني أصلي وُضع في وقت أقدم بكثير.

وصدرت التّرجمة الإنكليزيّة للمرّة الأولى في أبريل ٢٠٠٦ عن الجمعية الجغرافيّة الوطنيّة، مع دراسة أخرى عنه تحت عنوان:

The Gospel of Judas, ed. Rodolphe Kasser, Marvin Meyer and Gregor Wurst, National Geographic Society, Washington, DC, 2006.

Krosney, Herbert, The Lost Gospel, the Quest for the Gospel of Judas Iscariot, National Geographic Society, Washington, DC, 2006.

علاقته بالتعاليم الغنوصيّة

تردّ أول إشارة إلى وجود مؤلّف يُدعى «إنجيل يهوذا» في أعمال إيريناؤس Irenaeus، أسقف ليون الذي عاش في أواخر القرن الثاني الميلادي. ففي كتابه Adversus Haereses «ضدّ الهرطقات» (ألّفه بين ١٧٥-١٨٥م)، يذكر عن إحدى الفرق الدّينية الكثيرة التي يعارض تعاليمها قائلاً: «يصرّحون بأنّ يهوذا... وحده تمّم سرّ الخيانة، إذ عرف الحقيقة كما لم يعرفها أحدٌ آخر. وهكذا تشوّشت به كلّ الأشياء، الأرضيّة والسّماويّة على حدّ سواء. لقد ابتكروا رواية تاريخيّة وهميّة جعلوا عنوانها إنجيل يهوذا».

عمد إيريناؤس بشكل رئيسي إلى دحض مُجمل تعاليم المسيحيين الغنوصيين الذين

زعموا أنّهم يمتلكون معرفة خصوصيّة. زعمت هذه الكتابات أو الأناجيل الغنوصيّة بنظره أنّ رُسُل يسوع المعروفين أسأوا فهم رسالته، وأنّ هناك أموراً سرّية علّمها يسوع لم تفهمها إلاّ أقلّيّة مختارة. فقد اعتقد بعض الغنوصيين أنّ العالم المادّي سجنٌ تُحبس فيه أرواح البشر، لذلك فإنّ «الإله الخالق» في العهد القديم الذي أوجد هذا العالم هو إله أوّلّي، بالتّباين مع الآلهة الكاملة التي آمنوا بها. والشّخص الذي يمتلك «المعرفة» الحقيقيّة يفهم هذا «السّر» ويسعى إلى التّحرّر من وجوده المادّي.

ويعكس إنجيل يهوذا هذا المعتقد الغنوصي. فهو يقول في مقدّمته: «الرّواية السّريّة للإعلان الذي تكلم به يسوع في حديث مع يهوذا الإسخريوطي خلال ثمانية أيّام انتهت قبل ثلاثة أيّام من احتفاله بالفصح».

فهل هذا هو المجلّد نفسه الذي كتب عنه إيريناوس والذي اعتُقد لقرون أنّه مفقود؟ يقول مارثن ماير Marvin Meyer، عضو الفريق الأوّل الذي قام بتحليل المجلّد وترجمته: «إنّ وصف [إيريناوس] الوجيز يطابق تماماً النّصّ القبطي الحالي الذي يحمل عنوان إنجيل يهوذا».

يتألّف إنجيل يهوذا الإسخريوطي من مجموعة محادثات بين المسيح ويهوذا. وهناك اعتقادٌ يذهب إلى أنّه تمّ تأليفه من قبل المسيحيين الغنوصيين، وأنّه لم يُكتب بيد يهوذا بطل الرّواية. وهو يحتوي على فحوى لاهوت الحقبة المتأخّرة من القرن الثاني الميلادي. وهذه هي النّسخة الوحيدة التي كانت متداولة ومعروفة، والنّصّ مكتوبٌ بالّلغة القبطيّة ويرجع تاريخه إلى سنة ٢٨٠ ميلاديّة وربّما أكثر أو أقلّ بستين سنة. وكما ذكرنا، كان ثمة اعتقادٌ سائد يذهب إلى القول بأنّ النّصّ القبطي لإنجيل يهوذا قد تمّ اشتقاقه من نسخة يونانيّة مُبكرة.

ولدى مقارنة إنجيل يهوذا بالأناجيل المعروفة الأخرى يبدو بوضوح مختلفاً مُعياراً لها؛ وذلك لأنّ الأناجيل كلّها تُصور يهوذا على أنّه حوارِي خائن، وهو الذي سلّم المسيح إلى السّلطات الرّومانيّة التي قامت بصلبه، ودفعت إليه المال ثمناً لخيانته ليسوع. في حين أنّ رواية إنجيل يهوذا مختلفة تماماً، حيث تصوّر أنّ أفعاله ما كانت إلّا مجرد خضوع مطلق إلى تنفيذ التّعاليم التي طلب منه المسيح تنفيذها. ولم يزعم إنجيل يهوذا بأنّ الرُسُل الآخرين

يعرفون حقيقة الإنجيل الصادق (الصحيح). وهو بالطبع وفقاً لرواية يهوذا الوحيد الصادق، وهو الأوحى الذي علّمه المسيح، وهو التابع الوحيد الذي ينتمي إلى «جيل المقدسين» من بين الحواريين الرُّسل. ولما كان الوحيد بين الرُّسل الاثني عشر الذي فهم طبيعة يسوع الحقيقية، فقد كشف له «أسرار الملكوت» على انفراد، وكان من جرّاء ذلك أن كان يهوذا هو الذي ساعده على التخلّص من جسده المادّي.

وما يهمّنا ملاحظته بالنتيجة، أن رواية إنجيل يهوذا حول كونه صُلب بدلاً من المسيح، تتماهى إلى حدّ كبير مع رواية إنجيل بارتبا الأپوكريفي^[١]، ولو أنّ هذا الأخير لا يشير إليه بوصفه بطلاً ضحّى بنفسه من أجل مُعلّمه، بل بأنّه كان خائناً. لكن مجرد كونه هو الذي صُلب حقيقة تحتفظ بأهمّيتها وفرادتها.

وأيضاً ممّا يضيفه إنجيل بارتبا، أنّ القضية السريّة التي أبرمت ما بين يسوع ويهوذا، لم يطلّع عليها أحد من التلاميذ الحواريين سوى بطرس وحده، الأمر الذي لم يبيّن له سبباً. كما اقتصر ذكر ذلك على النسخة المخطوطة الإسبانيّة، دون الإيطاليّة.

وفي الختام، نرى أنّ إنجيل يهوذا الغنوصي يقدّم دليلاً مهماً على أنّ المسيحيّة انقسمت وتمزّقت في وقت من الأوقات بسبب الكثير من البدع المتنافسة والعقائد المغايرة، وهو يدحض كثيراً من الأسفار المعدودة مقدّسة، ويقدم رؤية جديدة للمسألة تحمل تساؤلات وشكوكاً حول الغاية الافتراضية المُسبقة التي تمّ من أجلها تحريف النصوص. أكان من مصلحة دعوة التثليث إنكار رفع المسيح إلى السّماء، وتفضيل صيرورة صلبه لافتداء البشر؟ أم يصحّ لنا اليوم الركون إلى رواية صلب يهوذا^[٢] بدلاً منه؟ هذا أمر بالغ الخلافيّة دون ريب.

٥. كتاب تعليم الديداخي

من بين النصوص الإنجيليّة التي ظهرت قبل ١٤٩ عاماً «الديداخي». وفي اليونانيّة عبارة: διδαχή (ديداخي) Didachí تعني «التعليم» أو «العقيدة». وهذا الكتاب وثيقة مهمّة تسمّى باللغة اليونانيّة: Διδαχὴ τῶν Ὁδώδεκα Ἀποστόλων (ديداخي تون

[١]- انظر: الإنجيل بحسب بارتبا، ترجمة مقارنة جديدة ودراسة نقدية، د. أحمد إيش، مكتبة العبيكان ٢٠١٩، ص ٥٠٣-٥١٠.

[٢]- أذكر أنّي في ترجمتي لمتن إنجيل بارتبا، قد أثبت اسمهُ الأصلي بالعبريّة: يهوذا، بدلاً من الآراميّة: يهوذا، وهو أصحّ اشتقاقاً واصطلاحاً، ولو أنّ العُرف المتداول فيه بالعربيّة شاع بصيغته تلك، الأمر الذي لا أرى له مبرراً.

ذو ديكا (أبوستولون)، أي «تعليم الرُّسُل الإثني عشر»، والعنوان الشائع لها: «تعليم الرُّسُل»، أمّا العنوان الكامل فهو: «تعليم الرّب للأُمم بواسطة الاثني عشر رسولاً». ويعود تاريخ تدوين النّص إلى نهاية القرن الأوّل الميلادي أو لعلّه بداية الثاني، ويُظنّ أنّه أقدم من إنجيل يوحنا. ويُعدّ الديداخي «أول تنظيم كنسي» وصل إلينا، فهو من أهمّ الوثائق وأقدمها في التّعليم الديني والتّشريع الكنسي حول الحياة والموت، نظام الكنيسة، الصّلاة والصّوم والعمادة، ويحوي أقدم نصوص ليتورجية بعد أسفار العهد الجديد. فيحتلّ بذلك مكاناً متوسّطاً بين أسفار العهد الجديد وكتابات الآباء الرّسوليين. وقد ذكره أهمّ مؤرّخي الكنيسة القُدامى: أوريجانوس (١٨٥-٢٥٤م)، يوسابيوس القيصري (٢٦٠-٣٤١م)، وأثناسيوس (٢٩٣-٣٧٣م).

اكتُشِفَت الوثيقة في القُدس الشّريف بمخطوط يوناني فريد من ١٢٠ صفحة عام ١٨٧٣م على يد فيلوثيروس بريتيوس Φιλόθεος Βρυέννιος متروبوليت نيقوميديا، ونشرها عام ١٨٨٣. وكان لاكتشافها في أواخر القرن التاسع عشر أثرٌ هائل في الأوساط العلميّة الكنسيّة. فعلماء الآبائيات كانوا يعرفون أنّه يوجد ما يُسمّى «تعليم الرُّسُل» دون أن يتمكنوا من العثور على أيّ أثر له حتّى ذلك الوقت. وينبغي عدم الخلط بينه وبين كتاب Didascalia Apostolorum العائد إلى القرن الثالث الميلادي.

يضمّ الكتاب بعض التّوصيات الأخلاقيّة، وإرشاداً حول نظام الجماعات المسيحيّة وبعض القوانين الليتورجيّة، كما ذكرنا. ويحتوي الديداخي على أربعة أقسام تضمّ ستّة عشر فصلاً، أمّا المؤلّف وزمان التّأليف ومكانه ففي حُكم المجهول، ويرجع أنّه كُتب في مصر أو سُوريا بين ٦٥-٨٠م. وهناك وجه تشابه بين الديداخي ورسالة بارتولماي هيرماس. والديداخي يحوي الكثير ممّا يستهوي الباحثين في دراسة الليتورجيات المبكّرة وشكل الحياة الكنسيّة في أواخر القرن الأوّل وأوائل الثاني، ويُعدّ اليوم مصدراً ثميناً حول الحياة الدينيّة للمسيحيين الأوائل^[١].

وما يهمّنا هنا بخصوص كتاب تعليم الديداخي أنّه يشير في مواضع عدّة منه إلى بشائر

[١]- نُشر باللغة العربيّة تحت عنوان: أقدم النصوص المسيحيّة، (سلسلة النصوص الليتورجيّة، ١)، تعريب الأبوين جورج نصّور ويوحنا تابت، رابطة الدّراسات اللاهوتيّة في الشرق الأوسط، الكسليك، لبنان ١٩٧٥.

تدلّ على النّبيّ القادم كما يشيّر به المسيح ﷺ، وفق ما يراه ناشر الدّراسة بالعربيّة، تحت عنوان: إنجيل الدّيداكي: إنجيل جديد مُكتشف في أُورُشليم، يحتوي على عشرين بشارة بسيدنا محمّد ﷺ. قدّم له وعرفّ به د. أحمد حجازي السّقا، دار البرّوج، القاهرة ٢٠٠٣.

قلتُ: الدّراسة جديرة بالنّظر، ولو أنّ فيها قدراً من التّأويل، وأرى أنّها تحتاج إلى إعادة بحث. كما أنّ المحرّر أخطأ بتسميته «الدّيداكي»، فهو باليونانيّة: ذيذاخي، وحرف X (خي) واضح لا لبس فيه. ثمّ إنّ إطلاق اسم «الإنجيل» عليه مسألة خلافية. أمّا النّقاط التي يرى فيها المحرّر وجوه البشارة فهي هذه:

ملكوت السّموات، إرث الأرض، الرّوح القدس، يوم الرّبّ، اليمين واليسار، الأيّام الأخيرة، انفتاح السّماء، صوت البوق، قيامة الأموات، إتيان الرّبّ، المتاجرة بالمسيح، التّجديف على الرّوح القدس، المسيح الرّبّ، الذّبح للأوثان، بحسب الإنجيل، قسيسون ورهباناً، الشعب الملعون، رُسُل عيسى، أيّها الأب مجدّ اسمك، أرني مجدك.

غير أنّ من أهمّ النّقاط الغامضة حول هذا الكتاب أنّه بمخطوطة القدس ناقص في آخره في فصل: التّبوءات عن النّبيّ المنتظر، ويذكر مُترجمه إلى العربيّة (راهب قبطي مُغفل الاسم) بالقاهرة سنة ٢٠٠٠، أنّ هذا الموضوع الضّائع نصّه كما يلي: حينئذ سيأتي الرّبّ وكلّ القديسين معه، بزلزلة فوق السّحب، بقوة ملائكته على عرش مُلكه. فيذكر محرّر الكتاب د. السّقا: يتبيّن ممّا قلناه أنّ هذا الإنجيل يدلّ على مجيء سيدنا محمّد ﷺ من أوجه عدّة.

قلتُ: لا ريب أنّ الكثير من مواضع أسفار اليهود والنّصارى فيها إشارات ضمنيّة إلى نبيّ مُنتظر، وهذا ينطبق إجمالاً على البعثة النّبويّة الشّريفة. وعلى أيّ حال، فكتاب الدّيداخي يفيدنا باستكمال البحث.

أخيراً، يمكن الرّجوع إلى التّرجمة الإنكليزيّة لكتاب تعليم الدّيداخي في هذا الموقع على الشبكة العنكبوتيّة: <https://carm.org/didache>.

خاتمة: معايير انتقاء الأناجيل الإزائيّة

لماذا أبقي ما أبقي، واستبعد ما استبعد؟ هل كانت المسألة محض إيمانيّة، أم أنّ فيها أهواءً

وغايات أخرى؟ يستطيع الباحث في النقد النصي أن يستشف أثراً من الانتقائية التفضيلية، لا بل حتى أعمال التحرير اللاحق بالفعل، وعلى ذلك نقدّم مثالين اثنين أعتقد أنّ لهما دوراً واضحاً في توجيه انتقاء الأناجيل الإزائية، ويبدو أنّ بولس (الذي لم يدرك يسوع البتّة) كانت له غالباً اليد الطولى، في الجانب الأول منهما على الأقل:

١. عالمية الدّعوة المسيحية

ذكرنا أعلاه كيف أنّ كنيسة أورشليم الناصرية الأولى كانت توحيدية، ذات تعاليم فقهية متشددة، لا يدخلها إلا اليهود المختنون، الذين يمتنعون عن اللحوم النجسة ويكرّمون يوم السبت. هذا الأمر يبدو أنّ بعض آباء الرُّسل الأوائل وجدوا فيه تحديداً لانتشار الدين الجديد، فأثروا فيه الدّعوة إلى دين عالمي «كنيسة أممية»، مفتوح لجميع الأمم، يوائم الذائقة الإيمانية الغربية، ويتّسم بتساهل تشريعي كبير، فلا قيود أو أعباء جسيمة على حياة من يعتنقه، ولا أحكام جزائية صارمة. ناهيك عن أنّ يسوع أبدى امتعاضاً مريراً من «تقاليد» اليهود الفريسيين والصادوقيين (متّى، ١٥: ٣-٩)، وهذه التقاليد تدلّ بجلاء على تراث المشناه **משנה** الشفاهي، الذي أسس لاحقاً للتلمود!

٢. تبوّء روما صدارة العالم المسيحي

إنّ من يقرأ إنجيل متّى بوجه الخصوص، حول ملابسات محاكمة المسيح واستجوابه بين يديّ حاكم اليهودية الروماني پونتوسپيلاتوس Pontius Pilatus، يلاحظ الحاكم وقد أضفيت عليه بشكل مُريب لمسة غريبة من الرأفة ذات طابع إنساني، يشدّ كثيراً عن ممارسات العسف والقسوة التي تميّز بها حكام الأقاليم الواقعة تحت سلطة روما. ففي إنجيل متّى، نرى پيلاتوس شخصاً حليماً عفيفاً يتميّز بالأناة والرحمة. في البداية يسأل عن جرم يسوع فيقال له: لقد ادّعى بأنه ملك إسرائيل، فأقرّ بأنّ القضايا الدينية ليست من شأنه، واكتفى بالاستفسار: هل يدعو الناس إلى الامتناع عن دفع الضرائب لروما؟ ولما أُجيب بلا أقرّ بأنّ زوجته قد رأت مناماً يدلّ على براءة المتّهم. واختتمت القصة بأنّ پيلاتوس دعا بماء وغسل يديه قائلاً: «إني بريء من دم هذا البار» (متّى، ٢٧: ٢٤).

يخلص الباحث جون إينوكپاول في كتابه Evolution of the Gospel (تطور الإنجيل)^[١] إلى أنّ هذه الرواية ذات الطابع المسرحي تدلّ، عبر علم التّقد النّصي، إلى أنّها قد تمّ تحريرها لاحقاً في إنجيل متّى بروما، نحو عام ١٠٠ م، لدفع التّهمة عن روما بأنّها كانت مسؤولة عن قتل المسيح على الصّليب (عقوبة شائعة لدى الرّومان آنذاك). إذ كيف تكون روما ضالعة في صلب المسيح، وهي التي ستغدو عُقر دار المسيحيّة وموئلها؟ هذا مثال يدعونا إلى فهم وجود عمليّات تحرير لاحقة، ووجوب دراسة الأناجيل الإزائيّة الأربعة، والأناجيل الأپوكريفيّة والغنوصيّة، دراسة متأنّيّة، ونقاطع ما بينها للتّوصّل إلى فهم شامل ودقيق لدعوة المسيح عليه السّلام.

[١]- تطوّر الإنجيل، المسيح ابن الله أم ملك من نسل داود؟ ترجمة: د. أحمد إيبش، دار قتيبة، دمشق ٢٠٠٢، ص ٦٨-٣٧٦.

لائحة المصادر والمراجع

١. إزائية الأناجيل الأربعة: الأب صبحي حموي اليسوعي، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٩.
٢. أطلس الكتاب المقدس: كارل رازموسن، ترجمة: إدوارد وديع عبد المسيح، دار الثقافة، القاهرة، ٢٠٠١.
٣. الأعمال والرسائل المنحولة: ترجمة إسكندر شديد، تقديم ومراجعة جوزف قزّي وإلياس خليفة، نسيب، غوسطا، لبنان، ١٩٩٩.
٤. أقدم النصوص المسيحية، (سلسلة النصوص الليتورجية، ١)، تعريب الأبوين جورج نصّور ويوحنا تابت، رابطة الدراسات اللاهوتية في الشرق الأوسط، الكسليك، لبنان ١٩٧٥.
٥. الأناجيل المنحولة: ترجمة: إسكندر شديد، تقديم ومراجعة جوزف قزّي وإلياس خليفة، دير سيّدة النصر، لبنان، ١٩٩٩.
٦. الإنجيل بحسب بارتنا، ترجمة مقارنة جديدة ودراسة نقدية، د. أحمد إيش، مكتبة العبيكان، ٢٠١٩.
٧. إنجيل تولستوي وديانته. عربّه عن الروسية سليم قبعين، المطبعة المصرية ١٩٠٤.
٨. إنجيل الديداكي: إنجيل جديد مُكتشف في أُورشليم، يحتوي على عشرين بشارة بسيدنا محمّد. قدّم له وعرف به: د. أحمد حجازي السّقا، دار البروج، القاهرة ٢٠٠٣.
٩. البحث عن يسوع: لكمال الصّليبي، دار الشّروق، عمّان، ١٩٩٩.
١٠. تاريخ الكنيسة ليوسابيوس القيصري، ترجمة: القمص مرقس داود، مكتبة المحبة، طبعة الثالثة، القاهرة ١٩٩٨.
١١. تطوّر الإنجيل، المسيح ابن الله أم ملك من نسل داود؟ ترجمة: د. أحمد إيش، دار قتيبة، دمشق ٢٠٠٢.
١٢. التّلמוד، كتاب اليهود المقدّس، تاريخه وتعاليمه ومقتطفات من نصوصه: د. أحمد إيش، دار قتيبة، دمشق، ٢٠٠٦.
١٣. التّوحيد في الأناجيل الأربعة وفي رسائل القديسين بولس ويوحنا: سعد رستم، دار الأوائل، دمشق، ٢٠٠٢.
١٤. الرّؤى المنحولة: ترجمة: إسكندر شديد، تقديم ومراجعة جوزف قزّي وإلياس خليفة، دير

- سيّدة النّصر، نسيّته، غوسطا، لبنان، ١٩٩٩.
١٥. سوسنة سليمان في العقائد والأديان: لنوفل أفندي نوفل، المطبعة الأميركية بيروت، ١٩٢٢.
١٦. ضدّ الهرطقات للقديس إيريناوس، ترجمة: نُصحي عبد الشّهد، منشورات مطابع التّوبار- العبور، القاهرة ٢٠١٩.
١٧. الفرق والمذاهب المسيحيّة منذ البدايات حتّى ظهور الإسلام: لنهاد خياطة، دار الأوائل، دمشق، ٢٠٠٢.
١٨. فهرس الكتاب المقدّس: جورج پوست، مكتبة المشعل: بيروت، ١٩٨١.
١٩. فهرس كتابات آباء كنيسة الإسكندريّة: أثناسيوس (راهب من الكنيسة القبطيّة)، دار نوبار، القاهرة، ٢٠٠٣.
٢٠. القرآن، نصوص مختارة لها صلة بالكتاب المقدّس: الأب جاك جوميه، ترجمة: الأب صبحي حموي اليسوعي، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٩.
٢١. الكتاب المقدّس: الترجمة البروتستانتية، دار الكتاب المقدّس في الشرق الأدنى.
٢٢. الكتاب المقدّس: الترجمة الكاثوليكية، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٠.
٢٣. الكتاب المقدّس: الترجمة المشتركة، دار الكتاب المقدّس في الشرق الأوسط.
٢٤. الكتاب المقدّس، العهد الجديد: الطبعة ١٧، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٨.
٢٥. المحيط الجامع في الكتاب المقدّس والشرق القديم: الخوري الدكتور بولس الفغالي، المكتبة البولسيّة وجمعية الكتاب المقدّس، بيروت، ٢٠٠٣.

1. Amyot, F., Les Évangiles Apocryphes, Paris, Fayard, 1952.
2. The Anglo-Norman Dictionary <https://www.anglo-norman.net/entry/evangeile>, Aberystwyth University, 2000- 2006.
3. Biblical Studies Mikra: Text, Translation, Reading, and Interpretation. Norton Irish Theological Quarterly. 2007.
4. Boring, M. E. (October 1978). "The Influence of Christian Prophecy on the Johannine Portrayal of the Paraclete and Jesus". New Testament Studies. 25 (1).

5. Burton, S. Mack, *The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins*, Harper, San Francisco, 1993.
6. Crossan, John Dominic, *Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1999.
7. Crossan, John Dominic, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. New York, Harper, San Francisco, 1993.
8. *Early Christian Writings*, ed. Betty Radice; London: Penguin Books, 1987.
9. *Écritsapocrypheschrétiens*, éditions Gallimard, Bibliothèque de la Pléade, Paris 1977.
10. Ehrman, Bart D., *Lost Scriptures: Books that Did not Make it into the New Testament*, Oxford University Press (USA), 2003.
11. Ehrman, Bart, *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings*. New York: Oxford University Press, 2003.
12. Eisenman, Robert, *The New Testament Code: The Cup of the Lord, the Damascus Covenant, and the Blood of Christ*, Paul Watkins, 2006.
13. *Évangilesapocryphes*, éditionsSeuil, Paris, 1983.
14. *Les Évangiles de l'ombre*, éditions Lieu commun, Paris, 1983.
15. Fredriksen, Paula, *From Jesus to Christ*. Yale University Press, 2000.
16. Fredriksen, Paula, *Jesus of Nazareth, King of the Jews: A Jewish Life and the Emergence of Christianity*. New York: Vintage, 2000.
17. *The Gospel of Judas*, ed. Rodolphe Kasser, Marvin Meyer and Gregor Wurst, National Geographic Society, Washington, DC, 2006.
18. Hamilton, Mark: "From Hebrew Bible to Christian Bible: Jews, Christians and the Word of God". PBS.Retrieved200719-11-.
19. Isaac Leo Seeligmann, Robert Hanhart, Hermann Spieckermann: *The Septuagint Version of Isaiah and Cognate Studies*, Tübingen 2004.
20. James, M.R., *Apocryphal New Testament*, Oxford, Clarendon Press, 1924.

21. Krosney, Herbert, The Lost Gospel, the Quest for the Gospel of Judas Iscariot, National Geographic Society, Washington, DC, 2006.
22. Meyer, Marvin, The Secret Teachings of Jesus: Four Gnostic Gospels, Vintage Books, 1986.
23. Mohr, J.C.B., Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe. Tübingen 1992.
24. Mournet, Terence C. Oral Tradition and Literary Dependency: Variability and Stability in the Synoptic Tradition and Q. Publisher: Mohr Siebeck, 2005.
25. Nicolas, M., Études sur les Évangiles apocryphes, Paris, Lévy frères, 1866.
26. Pagels, Elaine, Beyond Belief: The Secret Gospel of Thomas, Random House, 2003.
27. Pagels, Elaine, Gnostic Gospels, Vintage Books, 1989.
28. Ragg, L. and L., The Gospel of Barnabas, edited and translated from the Italian MS. in the Imperial Library at Vienna, Clarendon Press, Oxford, 1907.
29. Robinson, James M., The Nag' Hammadi Library, Harper, San Francisco, 1990 (first published in 1978).
30. Schepps, Solomon J., The Lost Books of the Bible, Random House, New York, 1988.
31. Shelfer, Lochlan (2009). "The Legal Precision of the Term 'παράκλητος'". Journal for the Study of the New Testament. SAGE. 32 (2).
32. Shürer, E., History of the Jewish People, translated by: Vermes & Millar, Edinburgh, 1973.
33. Strack, H.L. und Billerbeck, P., Das Evangelium erläutert aus Talmud and Midrasch, München, 1982.
34. Voltaire, François-Marie Arouet, Dictionnaire philosophique portatif, Paris, 1764, Gallimard, 1994.
35. Wood, D. R. W. New Bible Dictionary (InterVarsity Press, 1996).
36. Толстой, Лев Николаевич: Евангелие Толстого, Издательство: Новости, Москва 1992.

رحلات بولس التبشيرية (ولادة المسيحية التثليثية وانتشارها في أوروبا)

محمد مرتضى^[١]

مقدمة

لا ريب أنّ البحث في سيرة حياة وأعمال بولس الرسول، يمثل العقدة المحورية لنقد العقيدة اللاهوتية المرتبطة بالديانة المسيحية البولينية الخلقيدونية بشكلها الحاضر. فإذا استطعنا بدراسة نقدية تفكيكية استقصاء الدوافع الكامنة وراء أعمال بولس التبشيرية، يمكننا عندها الكشف عمّا ورائيات هذه الدعوة، وتبيان غاياتها الفكرية والسياسية الخافية عن أعين الملاحظ للوهلة الأولى. سنحاول في هذا البحث التركيز على أعمال بولس التبشيرية من خلال رحلاته من القدس إلى دمشق، أفنطاكية وآسيا الصغرى واليونان، وصولاً إلى روما حيث أُعدم^[٢]. وكُنّا قد خلصنا مُسبقاً إلى ملاحظة في غاية الأهمية حول الفرق الجوهرية ما بين الدعوة الناصرية **נְצֻרֻת** (نَصْرُوت) التي جاهر بها يسوع الناصري، والمسيحية التثليثية التي كان عرابها ومحرّكها الظاهري والباطني بولس نفسه.

بولس^[٣]، أو شاؤول الطرسوسي كما هو اسمه أصلاً بالعبرية: شاؤول هترسي **שאול התרסי**، ولد لأسرة يهودية تنتمي لسبط بنيامين، بحسب شهادته في رسالته إلى أهل روما، وكان هليّني اللسان وروماني المواطنة. مولده في مدينة طرسوس في كيليكيا، الواقعة في آسيا الصغرى (تُركيّا اليوم)، في فترة غير مؤكّدة نحو سنة ٥ للميلاد. امتهن حرفة صناعة

[١]- باحث وأكاديمي لبناني، وأستاذ تاريخ الفلسفة الغربية في جامعة المعارف (لبنان).

[٢]- راجع: التاريخ الكنسي لبوسابيوس القيصري، الكتاب الثالث، الطبعة الثانية، مكتبة المحبة، القاهرة ١٩٧٩، ص ١١٢-١١٣.

[٣]- راجع: التاريخ الكنسي لبوسابيوس القيصري، الكتاب الثاني، الطبعة الثانية، مكتبة المحبة، القاهرة ١٩٧٩، ص ١٠٠، ١٠٧.

وانظر أعمال الرُّسل، خاصّة الإصحاحين الثامن والتاسع.

الخيام، ثم انتقل إلى أورشليم ليتعلم الشريعة اليهودية على يد جَمليئيل بن شمعون الفريسي، أحد أشهر المعلمين اليهود في ذلك الزمن، ومن المعلوم أنه لم يلتق يسوع الناصري إطلاقاً. بعد أن أصبح شاؤول نفسه فريسيًا متحمسًا ذا ميول متطرفة، عمل على محاربة الناصرية الناشئة على أنها فرقة يهودية ضالة تهدد الديانة اليهودية الرسمية. ونرى أول ظهور له في سفر أعمال الرسل في الإصحاح السابع، حيث كان يشهد رجم الشماس إسطفانوس حتى الموت، بينما كان يحرس هو ثياب الرّاجمين وهو راضٍ بما يقومون به^[١]. وعقب ذلك شن اليهود حملة اضطهاد بحق كنيسة أورشليم متسببين في تشتت المسيحيين في كل مكان، فقام بولس بعد أن نال موافقة الكهنة بتتبع المسيحيين حتى مدينة دمشق ليسوقهم بالأغلال إلى أورشليم.

أولاً: إشكالية رحلته إلى دمشق

في طريقه إلى دمشق، بحسب رواية العهد الجديد، حصلت لشاؤول رؤيا كانت سبباً في تغيير حياته، حيث أعلن الله له عن ابنه كما بين هو في رسالته إلى أهل غلاطية، وبشكل أكثر تحديداً أنه رأى (الرّب يسوع)، «ففي ذهابه حدث أنه اقترب إلى دمشق فبغتة أ برق حوله نورٌ من السماء»، بعد ذلك حصل حوارٌ بينه وبين المسيح اقتنع شاؤول على إثره بأن يسوع الناصري هو المسيح المنتظر. ويتكرر ذكر هذه الرؤيا في سفر أعمال الرسل مع بعض الاختلافات الطفيفة في (٢٢: ٦-١١) و(٢٦: ١٣-١٨). وبعد تلك الرؤيا اقتيد شاؤول مصاباً بالعمى إلى دمشق (في بيت يهوداه، في الشارع المسمى بالمستقيم) حيث اعتمد على يد حنانيا، وردّ إليه بصره بحسب رواية أعمال الرسل، وعُرف شاؤول باسم بولس بعد اعتناقه ما سمّاه هو نفسه بالمسيحية $\chi\rho\iota\sigma\tau\iota\alpha\nu\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$. قضى بولس فترة من الزمن في العربية (بادية الشام) ثم عاد إلى دمشق، وهناك تأمر عليه اليهود ليقتلوه وأبلغوا عنه الحاكم، فقام رفاهه بتسهيل هروبه من المدينة بأن دلّوه في زنبيل من فوق السور (في الموقع الذي فيه كنيسة مار بولس على باب كيسان اليوم).

وفي سفر أعمال الرسل يرد في الإصحاح التاسع (٩: ١-٣٠) عن تلك الرؤيا ما يلي:

[١]- راجع: أعمال الرسل، ٧: ٥٨ وفيها: وأخرجوه خارج المدينة ورجموه. والشهود خلّعوا ثيابهم عند رجلي شاب يقال له شاول.

١. أمّا شاول فكان لم يزل ينفث تهديداً وقتلاً على تلاميذ الربّ، فتقدّم إلى رئيس الكهنة.
٢. وطلب منه رسائل إلى دمشق، إلى الجماعات، حتى إذا وجد أناساً من الطريق، رجالاً أو نساءً، يسوقهم موثقين إلى أورشليم.
٣. وفي ذهابه حدث أنّه اقترب إلى دمشق فبغتةً أ برق حوله نورٌ من السماء.
٤. فسقط على الأرض، وسمع صوتاً قائلاً له: شاول، شاول، لماذا تضطهدينى؟.
٥. فقال: من أنت يا سيّد؟ فقال الربّ: أنا يسوع الذي أنت تضطهده. صعبٌ عليك أن ترفض مناخس.
٦. فقال وهو مرتعدٌ ومتحيرٌ: يا ربّ، ماذا تريد أن أفعل؟ فقال له الربّ: قم وادخل المدينة فيقال لك ماذا ينبغي أن تفعل.
٧. وأمّا الرجال المسافرون معه فوقفوا صامتين، يسمعون الصّوت ولا ينظرون أحداً.
٨. فنهض شاول عن الأرض، وكان وهو مفتوح العينين لا يبصر أحداً. فاقتادوه بيده وأدخلوه إلى دمشق.
٩. وكان ثلاثة أيام لا يبصر، فلم يأكل ولم يشرب.
١٠. وكان في دمشق تلميذٌ اسمه حنانيا، فقال له الربّ في رؤيا: يا حنانيا. فقال: ها أنا ذا يا ربّ.
١١. فقال له الربّ: قم واذهب إلى الدّرب الذي يقال له المستقيم، واطلب في بيت يهوذا رجلاً طرسوسياً اسمه شاول. لأنّه هوذا يصليّ.
١٢. وقد رأى في رؤيا رجلاً اسمه حنانيا داخلاً وواضعاً يده عليه لكي يبصر.
١٣. فأجاب حنانيا: يا ربّ، قد سمعتُ من كثيرين عن هذا الرجل، كم من الشّرور فعل بقديسيك في أورشليم.
١٤. وههنا له سلطان من قبل رؤساء الكهنة أن يوثق جميع الذين يدعون باسمك
١٥. فقال له الربّ: اذهب لأنّ هذا لي إناءٌ مختار ليحمل اسمي أمام أمم وملوك وبني إسرائيل

١٦. لأنِّي سأريه كم ينبغي أن يتألم من أجل اسمي
١٧. فمضى حنانيا ودخل البيت ووضع عليه يديه وقال: أيها الأخ شاول، قد أرسلني الرب يسوع الذي ظهر لك في الطريق الذي جئت فيه، لكي تبصر وتمتلي من الروح القدس.
١٨. فللوقت وقع من عينيه شيء كأنه قشور، فأبصر في الحال، وقام واعتمد
١٩. وتناول طعاماً فتقوى. وكان شاول مع التلاميذ الذين في دمشق أياماً
٢٠. وللوقت جعل يكرز في المجمع بالمسيح: أن هذا هو ابن الله.
٢١. فبُهِت جميع الذين كانوا يسمعون وقالوا: أليس هذا هو الذي أهلك في اورشليم الذين يدعون بهذا الاسم؟ وقد جاء إلى هنا لهذا ليسوقهم موثّقين إلى رؤساء الكهنة.
٢٢. وأمّا شاول فكان يزداد قوّة، ويحيّر اليهود الساكنين في دمشق محقّقاً: أن هذا هو المسيح.
٢٣. ولما تمت أيام كثيرة تشاور اليهود ليقتلوه
٢٤. فعلم شاول بمكيدتهم. وكانوا يراقبون الأبواب أيضاً نهاراً وليلاً ليقتلوه.
٢٥. فأخذته التلاميذ ليلاً وأنزلوه من السور مدّلين إياه في سل.
٢٦. ولما جاء شاول إلى اورشليم حاول أن يلتصق بالتلاميذ، وكان الجميع يخافونه غير مصدّقين أنّه تلميذ
٢٧. فأخذته برنابا وأحضره إلى الرُّسُل، وحدّثهم كيف أبصر الرب في الطريق وكلمه، وجاهر في دمشق باسم يسوع.
٢٨. فكان معهم يدخل ويخرج في اورشليم ويجاهر باسم الرب يسوع.
٢٩. وكان يخاطب ويباحث اليونانيين، فحاولوا أن يقتلوه.
٣٠. فلما علم الإخوة أحذروه إلى قيصرية وأرسلوه إلى طرسوس.
- الآن، هذه الرواية على غرارها كانت مبتدأ اعتناق بولس للديانة التي سمّاها للمرة الأولى:

المسيحية، ولم يكن لها هذا الاسم من قبل، لا بل وأضحى هو ذاته الذي لم يعرف يسوع يوماً (إلا في هذه الرؤيا) صاحب أكبر منبر تبشيري وجدلي يدافع عن دعوة التثليث، وطفق يرتحل إلى أورشليم وآسيا الصغرى وروما مبشراً بالمسيحية التثليثية، لا بل حتى كان له الدور الأبرز في اختيار الأناجيل التي عُدت إزائية (أو قانونية)، وكان اثنان من تلاميذه أحد كتبة هذه الأناجيل (لوقا ومرقس)، وجميع الأناجيل الأخرى التي تظهر فيها بقايا من كنيسة أورشليم التوحيدية الأولى من معالم التوحيد تم إقصاؤها في عصره وحتى القرن الثاني للميلاد. وما كاد المجمع الكنسي الأول يُعقد في نيقية لاحقاً عام ٣٢٥م، حتى كانت هذه الأناجيل الأربعة راسخة، وكل ما عداها هرطقياً أبوكريفاً.

أما عن حيثيات هذه الحادثة، فيعتقد المسيحيون أنها وقعت في قرية كوكب غربي دمشق، و«الدرب الذي يُقال له المستقيم» هو ما كان يُعرف باللاتينية باسم: Via Recta واسمه الرسمي: Decumanus Maximus ويمتد من شرقي دمشق إلى غربها (مبتدأه اليوم سوق مدحت باشا). وبيت يهوداه يقع في هذا السوق. ولكن، الملاحظة الأبرز أمامنا: مَنْ هو حنانيا هذا الذي لا نعرف عنه أي شيء، ولم يترك أثراً مكتوبة؟ وكيف نعزو له كل تلك القدرة ليؤثر على عملاق الجدلية بولس؟ ثم مَنْ هو الذي دون أعمال الرُّسل؟ إنه لوقا، تلميذ بولس الأثير والمطيع! هنا، نعم تتضح الصورة: إذن كيف نتق بمصادقية الرواية، طالما أنها لم تصلنا عن مصدر آخر محايد؟.

ثانياً: علاقته بربنا يسوع المسيح

لما عاد بولس (شاؤول الطرسوسي) إلى القدس نحو ٣٧-٣٩م، قادماً من دمشق بعد حادثة إيمانه بالمسيح، رفض تلاميذ المسيح تقبله وخشوا منه، لأنه كان يهودياً فريسيّاً متشدداً يضطهد رفاقهم، فتقدم برنابا تلميذ يسوع إلى التعريف به وضمّنه لهم (أعمال الرُّسل، ٩: ٢٧). يدل ذلك على أنه كان متنعراً إبيونياً قبل إيمان بولس بالمسيح، فإذا كان بولس قام برحلته إلى دمشق في حدود عام ٣٤م، يقتضي ذلك حتماً أن برنابا كان إيمانه ببعثة المسيح سابقاً بأعوام، وهذا ما يجعلنا نعتقد بأنه أدركه وعرفه.

في الأعوام التالية، أضحى برنابا واحداً من أوائل رُسل كنيسة أنطاكية ومعلميها (أعمال،

١٣ : ١)، فلقد دعا ازدهارها إلى أن قام رُسُلُ أورشليم وأخويّتها بإرساله إليها لإدارة حركة التبشير فيها، فوجد العمل كبيراً وشاقاً، فمضى إلى طرسوس ليأتي ببولس يؤازره. فتوجّها إلى أنطاكية، وعمل معه سنة كاملة (أعمال، ١١ : ٢٥، ٢٦). وفي نهاية العام ٤٤ م أرسل الاثنان إلى القدس ومعهما الهبات التي قدّمتهما كنيسة أنطاكية لفقراء كنيسة أورشليم (١١ : ٢٨-٣٠). وبعد مدة عادا وبصحبتهما يوحنا مرقس، وعيّنا موفدين إلى آسيا الصغرى، فزارا قبرص ٤٦ م وبعض كبريات المدن في پامفيليا وپيسيديا وليقونيا (أعمال الرُسُل، ١٣ : ١٤).

ولمّا اعتنق سرجيوس پاولوس حاكم مدينة پافوس المسيحية، بدأت أسبقية بولس على برنابا، واستُبدل باسمه العبري «شاؤول» اسماً رومانياً «پاولوس» Paulus مقولباً عن اليونانية: پافلوس Παῦλος (أعمال الرُسُل، ١٣ : ٩)، فبدلاً من ذكر «برنابا وشاؤول» بدأت تظهر عبارة «بولس وبرنابا». فقط في المقاطع ١٤ : ١٤ و ١٢ : ١٥، ٢٥ يحتلّ برنابا الصدارة بسبب أنّه كان ذا علاقة أقوى بكنيسة القدس من بولس. ويأخذ بولس هيئة الموفد الواعظ، إذ عدّه أهل لسترة كـ«هرمس» Hermes، وعدّوا برنابا كـ«زيوس» Zeus (أعمال الرُسُل، ١٤ : ١٢).

لدى عودتهما من رحلتهم التبشيرية الأولى إلى أنطاكية، أوفدا مجدداً إلى القدس ٤٨ م للتباحث مع كنيستها حول علاقة الأمميّين بالكنيسة (أعمال، ١٥ : ٢، غلاطية - ٢ : ١) بمجمع أورشليم ٤٩ أو ٥٠ م. وبحسب الرسالة إلى أهل غلاطية ٢ : ٩-١٠ أبرم اتفاق ما بين برنابا وبولس من جهة، وبين يعقوب وبطرس ويوحنا من جهة أخرى، بأنّ الأولين يبشّران في المستقبل بين الوثنيين، دون أن ينسيا فقراء القدس (وهم الإبيونيم). فلمّا تمّ ذلك عادا أدراجهما إلى أنطاكية ومعهما إقرار المجلس القاضي بالسّماح للوثنيين الأمميّين بدخول الكنيسة.

الخلاف بين بارنابا وبولس بعد المجمع

بعد أن عادا إلى أنطاكية لبعض الوقت (أعمال الرُسُل، ١٥ : ٣٥) طلب بولس إلى برنابا أن يصطحبه في رحلة أخرى (أعمال، ١٥ : ٣٦). فرغب برنابا أن يصحب ابن قريته يوحنا مرقس، لكنّ بولس رفض على اعتبار أنّ هذا الأخير كان بارحهما في الرحلة السابقة عند پامفيليا، «فوقع بينهما نزاعٌ شديدٌ παροξυσμός (پاروكسيسموس)، حتّى فارق أحدهما الآخر. فاستصحب برنابا مرقس وأبحر إلى قبرص، وأمّا بولس فاختر سيلاس ومضى فطاف

سوريا وكيليكيا» (أعمال الرُّسل، ١٥: ٣٧-٤٠).

من الواضح أنّ لوقا -بدوافع مُبرّرة- لم يشأ الخوض في تفاصيل هذا النزاع وآثر إirاده على محمل التّمويه بأنّه كان مجردّ خلاف شكلي، غير أنّه يبدو أكبر من ذلك.. إذ يلوح أنّه كان نزاعاً رؤيويّاً عقائديّاً يؤطّر تنامي الشّرخ الذي بدأ ينشأ بين كنيسة أورشليم التّوحيديّة، التي قوامها «الإخوة» المنتصرون اليهود (ومنهم إخوة المسيح نفسه: يعقوب، ويوسي، ويهوداه، وشمعون)، وبين الكنيسة الأمميّة ذات الصّبغة الهلّينيّة، التي ألّبت فيما بعد رداء التّثليث، وترسّخ ذلك في مجمع نيقية.

بعد ذلك لا يورد لوقا أيّ ذكر لبرنابا في أعمال الرُّسل، إنّما في رسالة بولس إلى أهل غلاطية (٢: ١-١٣) يفهم المزيد عن حضوره «مجمع أورشليم» (عام ٤٩ أو ٥٠م) حول ختان الأمميّين. ويتّضح بجلاء التزامه بمذهب «المنتصرين اليهود» المناوئين لبولس. كتب بولس يقول: «لَمَّا قَدِمَ بطرُس إلى أنطاكية قاومته وجهاً لوجه لأنّه كان يستحقّ اللّوم: ذلك أنّه قبل أن يقدّم قوم من صَحْب يعقوب [البار] كان يؤاكل الوثنيّين، فلمّا قدّموا توارى وتنحّى خوفاً من أهل الختان، فجاراه سائر اليهود في ريائه، حتّى إنّ برنابا انقاد أيضاً إلى ريائهم».

وقبل ذلك زمناً، يروي بولس عنه في رسالته الأولى إلى أهل كورنثوس (٩: ٦) ما يدلّ على أنّه كان ما يزال يتابع مهمّته بصفته موفّداً مُبشّراً. إنّما ما يذكره عنه في رسالته الأخرى أعلاه، يضع الحدّ الجازم والواضح تماماً على الخلاف الرّؤيوي العقائدي الجذري الفاصل بينهما: إبيونيّة برنابا وهلّينيّة بولس. ولمّا ذكر بولس تلميذه مرقس، في رسالته إلى أهل كولوسي (٤: ١٠) كتب يقول: «يُسَلِّمُ عليكم أرسطرخس صاحبني في الأسر، ومرقس ابن عمّ برنابا، وقد تلقّيتُم بعض الإفادات عنه، فإذا قدّم إليكم فرحبوا به».

ومن خلال رسالة بولس إلى «أهل غلاطية»، يلوح افتراض أنّ أهل هذه المدينة كانوا يتّبعون إنجيلاً يتعارض مع تعاليمه. فهل كان هذا إنجيل بطرُس؟! نذكر هنا بمعارضة بولس الحادّة لبطرُس إبّان قدومه إلى أنطاكية، وكذلك ننوّه إلى أنّه أيضاً قد غمط دوره في الأناجيل الإزائيّة (متّى مثلاً) على نحو غير مفهوم أبداً، على الرّغم من تهليله للمسيح، وتبشير المسيح له بأنّه «الصّخرة» التي يبني عليها كنيسته، والتّعمية التّامة لاحقاً على إنجيله.

والخلاصة أنّ ثورة يسوع على اليهودية الهيكلية الفريسية (التي أفرزت التلمود لاحقاً)، قد بالغ بها بولس كثيراً (رغم أصله اليهودي وتمذهبه بالفريسية)، فشن حرباً ضارية حتى على شريعة موسى التوحيدية والوصايا العشر، وفي مقدّمها الختان والسبت وتحريم لحم الخنزير، وشرع بكلّ ما أوتي من حجة وبيان يُجابه هذه الشريعة لمصلحة الثقافة والفكر الهليني المسيطر على مناخ شرقيّ حوض المتوسط آنذاك. أمّا رؤياه في ذلك فكانت: تصدير الدّين اليهودي بصيغته المسيحية المعدّلة ورؤاها التجريدية (بدلاً من التشخيصية اليهودية القديمة) إلى أفق أوروبا الواسع المنفتح المتحرّر الغنيّ، تحت إطار «الأممية».

مع ذلك، لم تلق دعوة بولس نجاحاً تامّاً آنذاك، ولقي حتفه عام ٦٧ م، بل كان عليها الانتظار حتى بواكير القرن الرابع، حينما تنكّحت روما هذا الدّين المشرقي المهلين، فوجدت فيه أدواتها اللاهوتية لقولبة ديانتها الوثنية المتهالكة وبعثها بقلب جديد، هذه المرة بنكهة بولينية رومانية: «أنسنه الله وتألّيه البشر».

وإذا حاولنا إجمال مآل دعوة الدّين المسيحي، من يسوع إلى بولس، ثم أساقفة نيقية (وعلى رأسهم أثناسيوس) ضمن معايير القولبة: إلغاء السّبت واستبداله بالأحد (يوم الشّمس)، الاحتفال بميلاد المسيح ٢٥ ديسمبر عيد زيّوس Zeus، إعادة صياغة الأناجيل، وإخفاء أكثرها (بالعشرات أو فوق المئة)، نجد أنّنا في حاجة ماسّة إلى دراسة مفصّلة تفيض عن بحثنا الحاضر. إنّما نفهم مدى إعجاب روما (ثمّ بيزنطة) بشخصية بولس (يهودي العرقية - هليني الثقافة - روماني الانتماء) وإيثاره على جميع دُعاة الكنيسة الباكّة.

ومن نافلة القول إنّ أهمّ مرحلة في تاريخ المسيحية هي ثلاثة القرون الأولى منها، وهي التي تمّت فيها التحوّلات الجذرية الكبرى التي عصفت بكيانها تماماً، وحولتها من دعوة توحيدية ذات منشأ كتابي راسخ (في تورا^[١] موسى الأولى) إلى دين مركّب بين اليهودية الهلينية والفكر اليوناني (بخاصّة الأفلاطونية الحديثة)، ونكهة اللاهوت الوثني الروماني الحلولي التعدّدي.

والغريب أنّ روما، بعدما كانت موئل الوثنية ومُنطلق جيوش الغزو التي استبدّت بالشرق

[١]- عندما نذكر التّورا هنا نعني بها التّورا الأولى الصحيحة التي لم يتطرق إليها أيّ خلل. ولكن لا وجود لها اليوم.

ثلاثة قرون ونصف منذ عام ٦٧ ق.م، أضحت بشكل عجيب ولافت للنظر عُقر دار هذا الدين الذي أُمِعت في اضطهاده ثلاثة قرون، وكانت شريكةً كاملة مع اليهود الحاخاميين (الهيكلين) بأيدي ملوثة بالدماء، في عملية صلب نبي هذا الدين (كما شُبّه لهم).. ولهذا قاموا في ختام القرن الأول^[١] بتكليف إنجيل متى لينفي عن ممثلهم الحاكم الروماني «التقي» (پيلاطس) وصمة دم المسيح!

ثالثاً: تحليل نقدي استقرائي

لا بد لنا هنا من طرح سؤال في غاية الأهمية: كيف ينكفئ أصحاب الكنيسة التوحيدية الأولى، وعلى رأسها إخوة المسيح: يعقوب، ويوسي، ويهوداه، وشمعون، فلا يكونون مصدرنا الأساسي في التعريف بدعوة يسوع، وهم أشد الناس التصاقاً به؟ فينبهم إخوته وتلاميذه الذين عاصروه إبان إلقاءه مواعظه في نواحي الناصرة وطبريا. وكيف يُجيز بولس لنفسه إقصاء بطرس تلميذ المسيح، فيُغمط دوره في الأناجيل الإزائية (متى مثلاً) على نحو غير مفهوم أبداً، على الرغم من تهليله للمسيح، وتبشير هذا الأخير له بأنه «الصخرة» التي يبنى عليها كنيسته، والتعمية التامة لاحقاً على إنجيله وعده منحولاً؟ ثم كيف يحارب بولس برنابا، أحد تلاميذ المسيح^[٢]، الذي أعلن التزامه بمذهب «المتنصرين اليهود» المناوئين لبولس؟ في الأمر خللٌ جدليٌّ خطير، فبولس الذي لم يدرك المسيح ادّعى أنه قد شاهده برؤيا، وكان على رأس قوة تهدف إلى الإمساك بأتباع الديانة المرفوضة لدى اليهود الفريسيين والمحظورة لدى الحكام الرومان. فهذا الرجل الذي لم ير المسيح إبان دعوته يصبح المبشر الأول بها؟ أمر عجيب... طبعاً بعد أن قولبها كما ذكرنا أعلاه إلى التثليث وتأليه البشر، لتوافق الذائقة الهلينية والرومانية الغربية المشبعة بالوثنية ذات التعدد.

لنلاحظ أن دعوة يسوع لم تنجح في وقتها، وانتصر عليه اليهود الفريسيون وصلبوه (باعثقادهم) وحرّم دعوته الحكام الرومان واضطهدوا أتباع بولس بشدة وضراوة حتى عام ٣١٣، عندما أجاز الإمبراطور الروماني قسطنطين الديانة المسيحية، لأسباب ذكرناها في موضع سابق،

[١]- حول ذلك راجع الدراسة القيمة التي كتبها الباحث الأكاديمي جون إينوكاويل J.E. Powell المتخصص بلسانيات اللغة اليونانية القديمة: The Evolution of the Gospel، والصادرة في جامعة ييل Yale في عام ١٩٩٤م. الطبعة المعربة، ص ٦٨، ٣٧٦.

[٢]- التاريخ الكنسي ليوسابيوس القيصري، الكتاب الأول، فصل ١٢، الطبعة الثانية، مكتبة المحبة، القاهرة ١٩٧٩، ص ٥٢.

وحتى إن بولس ذاته قُبض عليه في روما وأُعدم عام ٦٧ م وقُطع رأسه وصُلب معكوساً. فما هو التفسير الإيماني لهذا الفشل الذريع طول ٢٨٠ عاماً من المنع والاضطهاد؟ والسؤال الآخر: لماذا فشلت المسيحية البولينية، آنذاك، في القضاء على كلِّ من الوثنية واليهودية؟ هنا مكن السؤال: دعوة المسيح لم تكن أبداً موجهة لضرب ثوابت التَّوراة التَّوحيدية، كما فعل بولس ومثله بَطرس (البسيط ذهنياً)، بل ببساطة: كانت دعوة يسوع ثورة على انحرافات طائفتي الصِّدوقيين والفريسيين اليهوديتين، ولدينا من الأسباب المنطقية لنميل بقوة إلى أنَّ يسوع نفسه كان قد نشأ في قُمران، بأحضان طائفة الأسينيين المتقشِّفة والمناوئة لهذين المذهبين^[١]. فأولاً، نحن نجهل أين أمضى يسوع حياته ما بين سنِّ العاشرة والثلاثين. وثانياً، يدلُّ الاستقراء الموضوعي المنطقي أنَّه كان قريباً للغاية لفكر الأسينيين، الذين كان نبيهم يوحنا المعمدان، قريب يسوع، وكانوا يقدِّسون التَّطهر بالماء (العِمادة)، كما فعل يسوع.

قُصارى القول: أعلن يسوع بلسانه، كما رُوى عنه في إنجيل متى (الذي نعتقد أنَّه مقولب عن إنجيل متى الآرامي) قوله^[٢]: «لا تظنوا أنَّني جئت لأُنقض النَّاموس والأنبياء» أي بعبارة معاصرة: لم ينكر مشروعية أسفار التَّوراة والأنبياء (تُوراه + نبيِّيم). وفي موضع آخر من إنجيل متى يهاجم طائفة الفريسيين بأنهم يقدِّسون «التَّقاليد»^[٣] (بالعبرية: מִסּוּרָה ومسوروت وبال يونانية: Παραδόσεις)، التي تدلُّ بكلِّ وضوح على حربه على ماذا، بالضبط على دعوة اليهودية الفريسية الحاخامية (تسمَّى اليوم باليهودية المعيارية)، القائلة بقدسية الأحكام الشرعية الشَّفاهية «المِشناه»، التي أفضت فيما بعد إلى تدوين «التَّلمود»، وعُدَّت حتى في عصر يسوع بمكانة تعادل التَّوراة.

لنلاحظ هنا مسألة في غاية الأهمية: بولس، كما نراه بكلِّ وضوح تامَّ في رسائله العديدة التي دخلت في صُلب الكتاب المقدَّس المسيحي، يبدو عملاقاً في الجدلية الدينيَّة Polemics، ثابت الحجَّة، قويَّ المنطق، وفصيح اللِّسان. بينما نجد تلاميذ يسوع الأوائل من بُسطاء النَّاس: صيَّاد سمك، عَشَّار (جابي ضرائب)، فلاح.. إلخ. فاستغلَّ بولس، كما يلوح، ضعف حجَّة هؤلاء،

[١]- راجع فلافيوس سوسيفوس: Josephus, Flavius: The Wars of the Jews, 2: 119; Antiquities of the Jews, 15: 372

[٢]- انظر: إنجيل متى، ٥: ١٧. ونصّه: لا تظنوا أنَّني جئت لأُنقض النَّاموس والأنبياء، ما جئت لأُنقض، بل لأُكمل.

[٣]- انظر: إنجيل متى، ١٥: ٢. ويذكر عبارة: تقاليد الشيوخ، لدى الكتبة والفريسيين.

وتصدّر المشهد اللاهوتي كما أراد لرغبته العارمة في التأثير على الشعوب وضمّهم إلى «كنيسة أممية» جامعة يقودها هو بنفسه، لا تقتصر على اليهود المختونين، بل يدخل بها الناس أجمع. كنيسة تلائم الفكر الغربي الذي ينبذ التّوحيد، ويوافق ديناً لينّ تفاعليّ به الكثير من التّساهل، والاحتفالات، والرّؤى، والخوارق، والمعجزات، والقديسين، والأعياد، ويمتاز قبل كلّ شيء بالتّعديّة في الذات الإلهيّة وفق المنظور الهلّيني الحُلولي الشائع. وبشيء من الجرأة، نقول إنّ بولس للتّوصّل إلى غايته تلك، لا بُدّ أن يكون قد استند إلى رؤية شعبيّة عاميّة جاهليّة، رأت في يسوع إلهاً أو ابن إله، لقاء خوارقه ومعجزاته التي شهدها الكثيرون. فاستجاز لنفسه ركوب الموجة، والتّوسّع بهذا المفهوم المناقض بشكل صارخ للتّوراة (وهو يهودي) ولتعاليم يوحنا المعمدان، واعتماد مبدأ «صناعة المقدّس» والمعيّار الذي يطرح نفسه هنا بقوة هو: الاسترابة، وتقاطع المعلومات، ومنهجية البحث اللاهوتي المقارن.

لنعتقد مقارنة ما بين مذهب النّاصريّة الإصلاحي، كما جاء به يسوع، وديانة بولس التّثليسيّة المقبولة وفق أهواء الغرب والثقافة الهلّينيّة، نجد مفارقات صارخة: النّاصريّة التي لم تحاول إلغاء أيّ تشريع في التّوراة، تستند بالضرورة إلى حتميّة كون أتباعها من العرقيّة اليهوديّة حصراً ولزوماً (عن طريق الأمّ)، بشريّة الختان (عهد إبراهيم)، وتشدّد بالزاميّة جازمة على مبدأ التّوحيد (إله واحد)، وفيها من أحكام الشّريعة، والطّهارة، والطقوس، وتحريم العمل يوم السّبت، وجواز تناول الأطعمة ومنعها، ما يشقّ أتباعه للغاية. وهي فوق ذلك دينٌ متجهّم صارم لا يُعنى بالأعياد ولا الاحتفالات الشّعبيّة، ولا المرح والشّرب والرّقص والصّخب. هذا كلّه يجعل من كنيسة أوّليّة مؤسّسة دينيّة غير جاذبة على الإطلاق، ناهيك عن أنّها محظورة على الأمميّين الغُلف أصلاً.

فمن الواضح أنّ بولس، الذي نشأ بعيداً عن أوّليّة في أحضان الثقافة الهلّينيّة والمواطنة الرّومانيّة، وجد في النّاصريّة نقصاً فادحاً ينبغي تداركه وتلافيه، فرأى في الدّعوة الشّعبيّة التي انتشرت آنذاك بتأليه المعلّم النّاصري ذي الخوارق مطيّة مناسبة للغاية لتحقيق مشروعه بـ«كنيسة أممية» متاحة لجميع الأمم: كلوا ماشئتم، واشربوا ما حلا لكم، ودعوا عنكم تلك المحرّمات العتيقة البالية، وإنّ أذنبتُم أمام الرّب فيكفي متجرّد اعتراف للكاهن، وانتهى الأمر! تسامح ومحبة، وقيم نبيلة، ومواعظ شاعريّة وجدانيّة جميلة، دون شريعة.

حتّى تراويل الصّلاة غير موجودة (ما خلا الصّلاة الرّبّانيّة: أبانا الذي في السّماوات)، فكانوا وما زالوا يلجؤون إلى مزامير داود التي عدّت مقدّسة لديهم في المجامع الكنسيّة اللاحقة. هذا خللٌ فادح في الكنيسة البولينيّة الباكّة ينبغي ملاحظته.

رابعاً: مصادرنا النّصيّة عن بولس

المصدر الرئيس للمعلومات عن حياة بولس هي المادّة المتاحة في رسائله وفي أعمال الرُّسل^[١]. ومع ذلك، تحتوي الرّسائل على القليل حول ماضيه قبل تحوّلّه إلى المسيحيّة. يروي سفر أعمال الرُّسل المزيد من المعلومات، لكنّه يترك عدّة أجزاء من حياة بولس مُغفلة، مثل إعدامه المحتمل، ولكن غير المؤثّق في روما. كما تتناقض أعمال الرُّسل مع رسائل بولس في عدّة روايات، لا سيّما فيما يتعلّق بتكرار زيارته إلى كنيسة أورشليم.

أمّا المصادر خارج العهد الجديد التي تذكر بولس، فتشمل ما يلي: رسالة كليمانوس من روما إلى أهل كورنثوس (أواخر القرن الأوّل/ أوائل القرن الثاني)؛ رسائل إغناطيوس الأنطاكي إلى أهل رومية وإفّسس^[٢] (أوائل القرن الثاني)؛ رسالة بوليكارپوس إلى أهل فيليبي (أوائل القرن الثاني)؛ تاريخ يوسابيوس القيصري Ecclesiae (أوائل القرن الرابع)؛ الأعمال المنحولة التي تروي حياة بولس (أعمال بولس، أعمال بولس وتقلد، أعمال بطرس وبولس)، الرّسائل المنحولة المنسوبة إليه (الرّسالة اللاتينية إلى أهل لاودكية، الرّسالة الثالثة إلى أهل كورنثوس، ومراسلات بولس وسينيكّا). وبعض النصوص الأخرى المنسوبة إليه (سفر الرّؤيا لبولس ونهاية العالم القبطي لبولس). وهذه الكتابات كلّها متأخّرة (عادة ما تكون مؤرّخة من القرن الثاني إلى القرن الرابع).

خامساً: كتابات بولس

من بين ٢٧ كتاباً في العهد الجديد، ١٤ منها منسوبة إلى بولس، سبعة منها تعتبر على نطاق واسع صحيحة وتعود لبولس، في حين أنّ مؤلّف السّبعة الأخرى مُختلف عليه. تعتبر الرّسائل غير المُختلف عليها أهمّ المصادر؛ لأنّها تحتوي على ما يتفق الجميع على أنّه

[١]- راجع: أعمال الرُّسل، ١٤: ٢٧.

[٢]- راجع: أعمال الرُّسل ١٥: ٣٦ إلى ١٨: ٢٢.

تصريحات بولس عن حياته وأفكاره. كتب عالم اللاهوت مارك پاول Mark Powell أنّ بولس وجّه هذه الرسائل السبع في مناسبات محدّدة إلى كنائس معيّنة. على سبيل المثال، إذا لم تكن كنيسة كورنثوس قد واجهت مشاكل تتعلق بالاحتفال بالعشاء الربّاني^[١]، فلن يكون معروفاً اليوم أنّ بولس يؤمن بهذا الاحتفال أو كان لديه أيّ آراء حوله بطريقة أو بأخرى. ويتساءل پاول إذا كنا جاهلين بأمور أخرى لمجرّد عدم ظهور أزمت دفعات بولس إلى التعليق عليها^[٢].

في كتابات بولس، نجد أوّل سرد مكتوب لما يعنيه أنّ يكون المرء مسيحياً، وبالتالي تتضمن وصفاً للروحانيّة المسيحيّة. ولقد وصفت رسائله بأنّها أكثر الكتب تأثيراً في العهد الجديد بعد إنجيلي متى ويوحنا.

سادساً: مصداقيّة تدوين رسائل بولس

ثمّة سبع من الرسائل الثلاث عشرة تحمل اسم بولس: الرسالة إلى أهل روما، الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس، الرسالة الثانية إلى أهل كورنثوس، الرسالة إلى أهل غلاطية، الرسالة إلى أهل فيليبي، الرسالة الأولى إلى أهل تسالونيكي وفليمون - مقبولة عموماً تقريباً على أنّها أصيلة تماماً (أملاها بولس نفسه)^[٣]. وهي بالمجمل تعدّ أفضل مصدر للمعلومات عن حياته، وخاصّة فكره.

أربع من الرسائل (الرسالة الأولى إلى أهل إفسس، والثانية إلى تيموثاوس وتيطوس) تعتبر على نطاق واسع أبوكريفيّة منحوّلة، في حين أنّ تأليف الآخرين يخضع للنقاش. من

[١]- راجع: الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس، ١١: ١٧-٣٤.

[٢]- راجع:

Powell, Mark Allan, *Introducing the New Testament: A Historical, Literary, and Theological Survey*, 2009, p.234.

[٣]- راجع:

Aune, David E., *The Blackwell Companion to The New Testament*. John Wiley & Sons, 2010, p. 9.

Dunn, James D. G.; Rogerson, John William, eds., *Eerdmans Commentary on the Bible*. Wm. B. Eerdmans Publishing, 2003, p. 1274.

Perkins, Pheme, *Reading the New Testament: An Introduction*. Paulist Press, 1988, p.4- 7.

المحتمل أن تكون الرسالة إلى أهل كولوسي وأهل تسالونيكي الثانية «نقلاً من الدرجة الثانية عن بولس» بمعنى أنهما قد دُونتا على أيدي أتباع بولس بعد وفاته. وبالمثل، قد تكون الرسالة الأولى إلى تيموثاوس، والثانية إلى تيموثاوس وتيطوس «نقلاً من الدرجة الثالثة عن بولس»، بمعنى أنهما ربما دُونتا على أيدي أعضاء مدرسة بولس بعد جيل من وفاته. ووفقاً لنظرياتهم، ربما دُون هذه الرسائل المختلف عليها أتباع يكتبون باسم بولس، غالباً باستخدام مواد من رسائله الباقية. وقد يكون هؤلاء الكتبة أيضاً قد تمكنوا من الوصول إلى الرسائل التي كتبها بولس، والتي لم تعد موجودة^[١].

ويجادل باحثون آخرون أن فكرة الانتحال للرسائل المتنازع عليها تثير الكثير من الإشكاليات. ووفقاً لباحثين آخرين، فقد حدث تزوير لها بعد وفاة بولس في محاولة من الكنيسة لضم أنصار بولس الغنوصيين. ولم يتم تأكيد تأليف بولس للرسالة إلى العبرانيين في الرسالة نفسها، وكان هناك شك بالفعل في القرن الثاني والثالث. ولم يكن هناك جدال تقريباً من القرن الخامس إلى القرن السادس عشر في أن بولس هو مؤلفها، ولكن هذه النظرة أصبحت الآن مرفوضة من قبل أغلبية العلماء.

تم التشكيك في صحة الرسالة إلى أهل كولوسي على أساس أنها تحتوي على وصف لا مثيل له (من بين كتاباته) ليسوع على أنه «صورة الله غير المرئي»، وهي كريستولوجيا لا توجد في مكان آخر غير إنجيل يوحنا. ومع ذلك، فإن الملاحظات الشخصية في الرسالة تربطها برسالة فليمون، وهي بلا شك عمل بولس. تظهر الأدلة الداخلية صلة وثيقة مع رسالة أهل فيليبي. والرسالة إلى أهل إفسس تشبه إلى حد بعيد الرسالة إلى أهل كولوسي، لكن تكاد تنقصها اللُمع الشخصية. أما أسلوبه فهو فريد من نوعه، إنه يفتقر إلى التأكيد على الصليب الموجود في كتابات بولس الأخرى، والإشارة إلى الظهور الثاني للمسيح Parousia مفقودة. ويتم تعظيم الزواج المسيحي بطريقة تتناقض مع الإشارة في الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس. أخيراً، وفقاً لرايموند إدوارد براون، نراه يمجّد الكنيسة بطريقة توحى بالجيل الثاني من المسيحيين، «المبني على أساس الرُّسل والأنبياء» الذي أصبح الآن من الماضي^[٢].

[١]- راجع: Brown, Raymond Edward, An Introduction to the New Testament, Doubleday, 1997, p. 407.

[٢]- راجع: Brown, Raymond Edward, The Churches the Apostles Left Behind. Paulist Press, 1984, p. 48.

يجادل المدافعون عن تأليف بولس بأنه كان من المفترض أن يقرأ عدد من الكنائس المختلفة، وأنه يمثل المرحلة الأخيرة من تطور تفكير بولس. وقد قيل أيضاً إن الجزء الأخلاقي من رسالة بولس الرسول، الذي يتألف من الفصلين الأخيرين، له صلة وثيقة بأجزاء مماثلة من الرسائل الأخرى، في حين أن الكل يتناسب بشكل مثير للإعجاب مع التفاصيل المعروفة لحياة بولس، ويلقي الضوء عليها بشكل كبير^[١]. تم تقديم ثلاثة أسباب رئيسة من قبل أولئك الذين يشككون في تأليف بولس للرسالة الأولى إلى تيموثاوس والرسالة الثانية إلى تيموثاوس وتيطوس، المعروفة أيضاً باسم الرسائل الرعوية:

١- لقد وجدوا اختلافاً في مفردات هذه الرسائل وأسلوبها ولاهوتها عن كتابات بولس المعترف بها. يقول المدافعون عن الأصالة إنها كتبت على الأرجح باسم الرسول وبتفويض من أحد رفاقه، الذي شرح لهم بوضوح ما ينبغي كتابته، أو الذي قدم لهم ملخصاً مكتوباً للنقاط التي يجب كتابتها، وأنه عندما تم الانتهاء من الرسائل، قرأها بولس ووافق عليها ووقعها.

٢- وتوجد صعوبة في إدخالها في سيرة بولس كما هي معروفة. وهي، مثل الرسالة إلى أهل كولوسي وإفسس، كتبت من السجن، لكنهم يفترضون إطلاق سراح بولس وسفره بعد ذلك^[٢].

٣- الرسالة إلى أهل تسالونيكي، مثل أهل كولوسي، يتم استجوابها على أسس أسلوبية مع، من بين خصائص أخرى، الاعتماد على تسالونيكي الأولى - ومع ذلك فإنها تتميز لغوياً من مجموعة النصوص البولسية. هذا، مرة أخرى، يمكن تفسيره من خلال احتمال أن بولس طلب من أحد رفاقه كتابة الرسالة له تحت إملائه.

وخلاصة القول: من بين كتب العهد الجديد الـ ٢٧، يُنسب ١٣ منها بشكل مباشر إلى

[١]- راجع:

Aherne, Cornelius, "Epistle to the Colossians", In Herbermann, Charles (ed.). Catholic Encyclopedia, Vol. 4., Robert Appleton Company, New York, 1908.

[٢]- راجع:

Prat, Ferdinand, "St. Paul", Catholic Encyclopedia, Vol. 11, R. Appleton Company, New York, 1911.

بولس الطرسوسي، كما أنّ قرابة نصف سفر أعمال الرُّسل كُرس للحديث عن حياته وعن مهمّاته التبشيريّة. وبالمحصلة، فإنّ حوالي نصف كتاب العهد الجديد قد تمّت كتابته بيد بولس وبإيد أشخاص تأثّروا بفكر هذا الأخير وتبشيريه، وهذه حقيقة دلاليّة خطيرة. في دراسة وتتبع ملامح حياة بولس وفكره، يُستند عادةً بشكل رئيس على الرّسائل السّبع الأصليّة، وبمرتبة ثانية على سفر أعمال الرُّسل. وتلك الرّسائل -الأصليّة- بحسب ترتيبها في الكتاب المقدّس هي:

الرّسالة إلى أهل روما.

الرّسالة الأولى إلى أهل كورنثوس.

الرّسالة الثانية إلى أهل كورنثوس.

الرّسالة إلى أهل غلاطية.

الرّسالة إلى أهل فيليبي.

الرّسالة الأولى إلى أهل تسالونيكي.

الرّسالة إلى فليمون.

ثمّ بشكل عام، هذه هي الرّسائل التي تنسب عادةً لبولس:

الرّسالة إلى أهل رومية

الرّسالة ١ إلى أهل كورنثوس

الرّسالة ٢ إلى أهل كورنثوس

الرّسالة إلى أهل غلاطية

الرّسالة إلى أهل إفسس

الرّسالة إلى أهل فيليبي

الرّسالة إلى أهل كولوسي

الرسالة ١ إلى أهل تسالونيكي

الرسالة ٢ إلى أهل تسالونيكي

الرسالة ١ إلى تيموثاوس

الرسالة ٢ إلى تيموثاوس

الرسالة إلى تيطوس

الرسالة إلى فليمون

الرسالة إلى العبرانيين.

سابعاً: رحلات بولس التبشيرية

١. غزّة: كرز فيليب بالمسيح وعمد خصباً إثيوبياً في طريقه إلى غزّة (أعمال الرُّسُل ٨: ٢٦-٣٩).

٢. القدس: زارها ثلاث مرّات، وذكرنا أهمّ الأحداث التي جرت له هناك.

٣. يافا: تلقّى بطرس رؤيا أنّ الله يمنح الأمم عطية التوبة (أعمال الرُّسُل ١٠؛ ١١: ٥-١٨). أقام بطرس طابيثا من الموت (أعمال الرُّسُل ٩: ٣٦-٤٢).

٤. السّامرة: خدم فيلپ في السّامرة (أعمال الرُّسُل ٨: ٥-١٣)، وعلم بطرس ويوحنا فيما بعد (أعمال الرُّسُل ٨: ١٤-٢٥). بعد أن منّوا عطية الرّوح القدس، سعى سمعان السّاحر لشراء هذه الهدية منهم (أعمال الرُّسُل ٨: ٩-٢٤).

٥. قيصرية: هنا، بعد أن خدم ملاك لقائد مئة اسمه كورنيليوس، سمح له بطرس أن يعتمد (أعمال الرُّسُل ١٠). هنا قدّم بولس دفاعه أمام أغريبا (أعمال الرُّسُل ٢٥-٢٦؛ انظر أيضاً JS-H، ١: ٢٤-٢٥).

٦. دمشق: ظهر يسوع لشاؤول (أعمال الرُّسُل ٩: ١-٧). بعد أن أعاد حنانيا بصر شاؤول، اعتمد شاؤول وبدأ عبادته (أعمال الرُّسُل ٩: ١٠-٢٧).

٧. أنطاكية (في سوريا): هنا دُعي التلاميذ مسيحيين أولاً (أعمال الرُّسُل ٢٦: ١١). تنبأ

أغابوس بالمجاعة (أعمال الرُّسل ١١: ٢٧-٢٨). نشأ خلاف كبير في أنطاكية بشأن الختان (أعمال ١٤: ٢٦-٢٨؛ ١٥: ١-٩). بدأ بولس مهمته الثانية في أنطاكية مع سيلا وبرنابا ويهوذا بارسابا (أعمال الرُّسل ١٥: ٢٢، ٣٠، ٣٥).

٨. طرسوس: مسقط رأس بولس. أرسل الإخوة بولس هنا لحماية حياته (أعمال الرُّسل ٩: ٢٩-٣٠).

٩. قبرص: بعد اضطهادهم، هرب بعض القديسين إلى هذه الجزيرة (أعمال الرُّسل ١١: ١٩). سافر بولس عبر قبرص في رحلته التبشيرية الأولى (أعمال الرُّسل ١٣: ٤-٥)، كما فعل برنابا ومرقس لاحقاً (أعمال الرُّسل ١٥: ٣٩).

١٠. پافوس: هنا لعن بولس ساحراً (أعمال الرُّسل ١٣: ٦-١١).

١١. ديريبي: بشر بولس وبرنابا بالإنجيل في هذه المدينة (أعمال الرُّسل ١٤: ٦-٧، ٢٠-٢١).

١٢. لسترة: عندما شفى بولس شخصاً مشلولاً، تمّ الترحيب به وبرنابا كآلهة. رُجم بولس واعتُبر ميتاً لكنّه أعيد إحياءه، واستمرّ في التبشير (أعمال الرُّسل ١٤: ٦-٢١). بيت تيموثاوس (أعمال الرُّسل ١٦: ١-٣).

١٣. إيقونية: في رسالتهما الأولى، بشر بولس وبرنابا، هنا وتعرّضاً للرَّجم (أعمال الرُّسل ١٣: ٥١-١٤: ٧).

١٤. لاودكية وكولوسي: لاودكية هي أحد فروع الكنيسة التي زارها بولس وتلقّى رسائل منها (كولوسي ٤: ١٦). وهي أيضاً واحدة من المدن السبع المذكورة في سفر الرؤيا (والمدن الأخرى هي إفسس، سميرنا، بيرغاموس، ثياتيرا، سارديس، وفيلادلفيا؛ انظر الرؤيا ١: ١١). تقع كولوسي على بعد ١١ ميلاً (١٨ كيلومتراً) شرق لاودكية. كتب بولس إلى القديسين الذين عاشوا هنا.

١٥. أنطاكية (في پسيديا): في مهمتهما الأولى، علّم بولس وبرنابا اليهود أنّ المسيح جاء من نسل داود. قدّم بولس الإنجيل لإسرائيل، ثمّ للأمم. تعرّض بولس وبرنابا للاضطهاد

والطرد (أعمال الرُّسُل ١٣ : ١٤ - ٥٠).

١٦. ميليتس: بينما كان بولس هنا في مهمته الثالثة، حذر شيوخ الكنيسة من أن «ذئاباً خاطفة» ستدخل القطيع (أعمال الرُّسُل ٢٠ : ٢٩ - ٣١).

١٧. پاتموس: كان يوحنا سجيناً في هذه الجزيرة عندما تلقى الرؤى الواردة الآن في سفر الرؤيا (رؤيا ١ : ٩).

١٨. إفسس: بشر أبولوس هنا بقوة (أعمال الرُّسُل ١٨ : ٢٤ - ٢٨). قام بولس، في رسالته الثالثة، بالتعليم في إفسس لمدة عامين، وقام بهداية كثيرين (أعمال الرُّسُل ١٠ : ١٨ - ١٩). هنا منح عطية الروح القدس بوضع الأيدي (أعمال الرُّسُل ١٩ : ١ - ٧) وقام بالعديد من المعجزات، بما في ذلك إخراج الأرواح الشريرة (أعمال الرُّسُل ١٩ : ٨ - ٢١). هنا أثار عبدة ديانا شغباً ضد بولس (أعمال الرُّسُل ١٩ : ٢٢ - ٤١). كان جزء من سفر الرؤيا موجهاً إلى الكنيسة في إفسس (رؤيا ١ : ١١).

١٩. ترواس: بينما كان بولس هنا في رحلته التبشيرية الثانية، رأى رؤيا لرجل في مقدونيا يطلب المساعدة (أعمال الرُّسُل ١٦ : ٩ - ١٢). أثناء وجوده هنا في مهمته الثالثة، أقام بولس أفتيخوس من بين الأموات (أعمال الرُّسُل ٢٠ : ٦ - ١٢).

٢٠. فيليبي: قام بولس وسيلا وتيموثاوس بتحويل امرأة اسمها ليديا، وطردها روحاً شريرة، وتعرضوا للضرب (أعمال الرُّسُل ١٦ : ١١ - ٢٣). تلقوا المساعدة الإلهية للهروب من السجن (أعمال الرُّسُل ١٦ : ٢٣ - ٢٦).

٢١. أثينا: أثناء بعثته الثانية إلى أثينا، بشر بولس في مارس هيل (أريوباغوس) عن «الإله المجهول» (أعمال الرُّسُل ١٧ : ٢٢ - ٣٤).

٢٢. كورنثوس: ذهب بولس إلى كورنثوس في مهمته الثانية، حيث أقام مع أكىلا وپريسىلا. لقد بشر هنا وعمد أناساً كثيرين (أعمال الرُّسُل ١٨ : ١ - ١٨). من كورنثوس، كتب بولس رسالته إلى أهل رومية.

٢٣. تسالونيكى: بشر بولس هنا خلال رحلته التبشيرية الثانية. غادرت مجموعته التبشيرية

إلى بيريا بعد أن هدّد اليهود سلامتهم (أعمال الرُّسُل ١٧: ١-١٠).

٢٤. بيريا: وجد بولس وسيلا وتيموثاوس أرواحاً نبيلة لتعليمهما أثناء رحلة بولس التبشيرية الثانية. تبعهم اليهود من تسالونيكي واضطهدوهم (أعمال الرُّسُل ١٧: ١٠-١٣).

٢٥. مقدونيا: علّم بولس هنا في رحلتيه الثانية والثالثة (أعمال الرُّسُل ١٦: ٩-٤٠؛ ١٩: ٢١). وأشاد بولس بكرم القديسين المقدونيين الذين قدّموا له ولقديسي أورشليم الفقراء (رومية ١٥: ٢٦؛ ٢ كورنثوس ٨: ١-٥؛ ١١: ٩).

٢٦. مليتا: غرق بولس في هذه الجزيرة وهو في طريقه إلى روما (أعمال الرُّسُل ٢٦: ٣٢؛ ٢٧: ١، ٤١-٤٤). لم يصب بأذى من لدغة الأفاعي وشفى العديد من المرضى في مليتا (أعمال الرُّسُل ٢٨: ١-٩).

٢٧. روما: بشر بولس هنا لمدة عامين تحت الإقامة الجبرية (أعمال الرُّسُل ٢٨: ١٦-٣١). كما كتب رسائل أو خطابات epistles إلى أهل إفسُس وفيلبي وكولوسي وإلى تيموثاوس وفليمون أثناء سجنه في روما. كتب بطرس رسالته الأولى من «بابل» Babylon، التي ربّما كانت روما، بعد فترة وجيزة من اضطهاد نيرون للمسيحيين في ٦٤ م. ويُعتقد بشكل عام أنّ بطرس وبولس استشهدا هنا^[١].

ثامناً: بولس في الطروح النقدية

أ. نقد الإبيونيين

رفضت فرقة الإبيونية الناصرية التوحيدية تعاليم بولس وعدّته مرتدّاً عن شريعة موسى، لا رسولا^[٢].

[١] - ويُعتقد أنّ ذلك كان في حدود سنة ٦٧م، وبروي يوسابيوس القيصري أنّه قتل أثناء اضطهاد نيرون للمسيحيين. راجع:

Brown, Raymond Edward, An Introduction to the New Testament, Doubleday, 1997, p.436.

Brown, Raymond Edward, The Churches the Apostles Left Behind. Paulist Press, 1984, p.48.

[٢] - راجع:

Maccoby, Hyam, The Mythmaker: Paul and the Invention of Christianity, Harper Collins, 1987, p.172-183.

ب. نقد اليهود

يُعدّ الاهتمام اليهودي ببولس ظاهرة حديثة. قبل إعادة التقييم التاريخي الإيجابي ليسوع لبعض المفكرين اليهود في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، لم يكن قد ظهر في الخيال اليهودي الشعبي ولم يكتب عنه سوى القليل من القادة الدينيين والعلماء. يمكن القول إنّه غائب عن التلمود والأدب الحاخامي، على الرغم من ظهوره في أحد أشكال الجدل من العصور الوسطى Toledot Yeschu (كجاسوس فعّال بشكل خاصّ للحاخامات).

ومع ذلك، مع عدم اعتبار المسيح نموذجاً للمسيحية الأممية، أصبح موقف بولس أكثر أهمية في إعادة البناء التاريخي اليهودي لعلاقة دينهم بالمسيحية. لقد ظهر كمفتاح لبناء الحواجز (على سبيل المثال لدى هاينريخ غريتش ومارتين بوبر) أو الجسور (مثل إيزاك ماير وايز وكلود ج. مونتيفيوره) في العلاقات بين الأديان^[١]، كجزء من نقاش بين اليهود حول ما يشكل الأصالة اليهودية (على سبيل المثال، جوزف كلاوزنر وهانس يواخيم شويس)^[٢]، وفي بعض الأحيان كشريك حوار (مثل ريتشارد ل. روبنشتاين ودانييل بويارين)^[٣].

ناقش الفلاسفة اليهود (ومنهم باروخ سبينوزا وليو شستوف وياكوب تاوبس) والمحلّلون النفسيون اليهود (بما فيهم سيغموند فرويد وهانز زاخس)^[٤] بولس باعتباره أحد أكثر الشخصيات تأثيراً في الفكر الغربي. وتشمل المسوحات العلمية حول الاهتمام اليهودي ببولس تلك التي أجراها هاغنر ١٩٨٠، ص ١٤٣-٦٥، مايسنر ١٩٩٦، لانغتون ٢٠١٠، لانغتون ٢٠١١ أ، ص ٥٥-٧٢ ولانغتون ٢٠١١ ب، ص ٥٨٥-٨٧.

ت. نقد الغنوصية

في القرن الثاني (وربما أواخر القرن الأول)، كانت الغنوصية تقليداً دينياً منافساً للمسيحية، وقد

[١]- راجع:

Langton, Daniel R., The Apostle Paul in the Jewish Imagination. Cambridge University Press, 2010, pp. 57- 96.

[٢]- راجع: لانغتون، المصدر السابق، ص ٩٧-١٥٣.

[٣]- راجع: لانغتون، المصدر السابق، ص ١٥٤-١٧٦.

[٤]- راجع: لانغتون، المصدر السابق، ص ١٦٣-١٧٨.

شارك في بعض عناصر اللاهوت. ركزت إيلين باغلز Elaine Pagels على كيفية تفسير الغنوصيين لرسائل بولس وكيف أنّ الأدلة من المصادر الغنوصية قد تحدّى الافتراض القائل بأن بولس كتب رسائله لمحاربة «المعارضين الغنوصيين»، وتنفي من بيانهم بأنهم يمتلكون حكمة سرية^[١].

ث. نقد المسلمين

لطالما اعتقد المسلمون أنّ بولس شوّه عمداً التعاليم الأصلية الموحاة ليسوع من خلال إدخال عناصر مثل الوثنية، وتحويل المسيحية إلى عبادة الصليب، وإدخال مبدأ الخطيئة الأولى وضرورة الفداء. زعم المؤرخ أبو عبد الله سيف بن عمر التميمي (٧٠٨-٧٩٦م) أنّ بعض الحاخامات أقنعوا بولس بتضليل المسيحيين الأوائل عمداً من خلال إدخال ما اعتبره ابن حزم عقائد مرفوضة في المسيحية. وكرّر ابن حزم مزاعم سيف التميمي^[٢]. ويعتقد العالم القرائي يعقوب القرقساني أيضاً أنّ بولس ابتدع المسيحية من خلال تقديم عقيدة الثالوث^[٣]. وتعرّض بولس لانتقادات بعض المفكرين المسلمين المعاصرين، فكتب سيّد محمد نقيب العطاس أنّ بولس أساء تمثيل رسالة يسوع^[٤]، واتّهمه محمد رشيد رضا بإدخال الشرك في المسيحية. وكذلك في الجدل الإسلامي نجد رأياً لابن حزم الأندلسي، الذي ادّعى أنّ حتّى

[١]- راجع:

Pagels, Elaine, The Gnostic Paul: Gnostic Exegesis of the Pauline Letters. Bloomsbury, 1992.

[٢]- راجع:

Brann, Ross, Power in the Portrayal: Representations of Jews and Muslims in Eleventh- and Twelfth-Century Islamic Spain. Princeton University Press, 2010, p.65- 66.

[٣]- راجع:

Finlan, Stephen, The Background and Content of Paul's Cultic Atonement Metaphors, Society of Biblical Literature, 2004.

[٤]- راجع:

Riddell, Peter G., Islam and the Malay-Indonesian World: Transmission and Responses. University of Hawaii Press, 2001, p.235.

أحبار اليهود أنفسهم اعترفوا بالمقاصد الخبيثة لبولس^[١].

وجهات نظر أخرى:

من بين منتقدي بولس الرسول كان الرئيس الأمريكي توماس جيفرسون، وهو ربوبي Deist، كتب أن بولس كان «أول مُفسد لعقائد يسوع»^[٢]. وتبنّى الفكرة ذاتها الأديب ليف تولستوي وآمون هناسي^[٣].

خاتمة: كيف نقيم بولس؟

إذا كانت الأناجيل الإزائية الأربعة من «العهد الجديد» تحمل أسماء اثنين من تلاميذ المسيح: متى ويوحنا، واثنين من معاوني بولس الرسول: مرقس ولوقا، يضاف إليها سفر «أعمال الرسل» الذي يتحدث عن أحوال تلاميذ المسيح وأفعالهم من بعده، فهذا يعني أن أكثر من نصف مادة العهد الجديد قد جاء من لدن بولس! أو لنقل من شاول الطرسوسي، ذي النشأة المريبة. من المؤكد أنه كان في نحو عام ٣٠ م مع برنابا في مدرسة الرابي جمليل الأول بالقدس يتلقيان أحكام الشريعة اليهودية^[٤]. وفجأة، في عام ٣٤، إبّان رحلته لاضطهاد يهود دمشق، يطلع علينا بقصة عجائبة عن اهتدائه، وتحولته فجأة، من عدو غاشم إلى أهم منبر ينافع عن المسيح، بصيغته اللاهوتية الثلاثية! والشاهد الوحيد على ذلك كان سفر «أعمال الرسل» الذي كتبه بيده تلميذه الأثير لوقا. ولما كان لوقا تلميذاً لصيقاً جداً لبولس، فلا ريب أنه لم يكتب إلا ما يوافق معلمه ذا التأثير البالغ وقوة الإقناع الفائقة^[٥].

[١]- راجع:

Adang, Camilla, Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm. Brill, 1996, 105- 106.

[٢]- راجع: Jefferson, Thomas, H. A. Washington (ed.). The Writings of Thomas Jefferson, Washington D.C. 1854

[٣]- راجع: Hennacy, Ammon, The Book of Ammon, Wipf and Stock, 2010

[٤]- وهنا نذكر أن كليهما - والمسيح نفسه وتلاميذه أجمع - كانوا من اليهود. هذه حقيقة تختلط في أذهان الكثيرين.

[٥]- على الرغم من أن أعمال الرسل تأتي في جميع ترجمات الأناجيل وطبعاتها مُغفلة من اسم مؤلفها، فالمتمتق عليه أن كاتبها لوقا صاحب أحد الأناجيل الأربعة وتلميذ بولس الأثير. هذا ما يتفق عليه مؤرخو المسيحية الأوائل، ويؤيده إهداؤه إلى ثاوفيلوس على غرار إنجيل لوقا وتشابه اللغة. فإنجيل لوقا موجه على شكل رسالة إلى «العزیز ثاوفيلس»، كما هو الواقع بالنسبة إلى سفر «أعمال الرسل» حيث تقول المقدمة: «الكلام الأول أنشأته يا ثاوفيلس عن جميع ما ابتدأ يسوع يفعله ويُعلم به، إلى اليوم الذي ارتفع فيه» ثم ينتقل إلى ما حصل لرسل المسيح من بعده. كتبه بعد فراغه ٦٤ م من إنجيله، وقبل ٧٠ م (أي بعد وفاة بولس).

ويُجمع الباحثون أيضاً على كون رسائل بولس -التي كُتبت بيده، معظمها على الأقل- أقدم من الأناجيل الإزائية كافة! (نستثني من ذلك إنجيل متى الآرامي، أي متيهاو بن ألفايوس العشار، تلميذ يسوع البارز). ومعنى هذا أن الأناجيل الأربعة كُتبت بعد عام ٧٠، بعد وفاة بولس عام ٦٧م. فعلى ذلك، يمكن للمرء أن يتخيل كم كان دوره كبيراً في توجيه الصيغة اللاهوتية لهذه الأناجيل، وحررها عن التوحيد الذي وسم الدعوة الناصرية الأولى. هذه نتيجة لا شك في أهميتها، إذ إنها تؤكد أنه كان العراب الحقيقي للمسيحية. وهذا كله دون أن يكون أدرك المسيح، لا في الناصرة ولا في القدس! وبذلك يكون ظهوره وسيطرته على تدوين الأناجيل وأعمال الرسل قد أطرا بداية الانشقاق الجوهرى ما بين العقيدتين والكنيستين: (كنيسة أورشليم الناصرية التوحيدية، وكنيسة بولس الأممية الهلينية). ثم ذلك على يد بولس ولوقا أولاً، ثم على يد أساقفة مجمع نيقية ٣٢٥م ومن تلاهم، بإيعاز من الإمبراطور قسطنطين الأول، لأهداف كثيرة أبرزها الخروج من انغالية الكنيسة الناصرية إلى فضاء أوروبا الغني والرحب.

نعم نجحت مساعي بولس ولوقا وقسطنطين في خاتمة الأمر، وانكفأت كنيسة أورشليم التوحيدية، المنادية بنصرانية متوافقة ومتوائمة مع شريعة موسى، ولبست المسيحية ثوب الهلينية الأوروبية.

من الجلي أن دعوة النصرانية (أو الناصرية) الأولى كانت تمثل امتداداً عضوياً طبعياً لعقيدة التوحيد، وأن يسوع جاء ليطمئنها ببعثة توحيدية متوائمة مع شريعة الأنبياء الأولين، ولم تكن أبداً ناقضة لها. ثم في المرحلة التالية لرفع المسيح عن نشأت مرحلة جديدة في الدعوة سُميت بمرحلة «الرسل»، استناداً إلى ما ورد في إنجيل متى بطلب يسوع منهم التفرق في أرجاء المعمورة للقيام بأمر الدعوة (متى، ٢٨: ١٩).

هنا نلاحظ: الكنيسة الوحيدة التي كانت ما تزال قائمة بالقدس الشريف آنذاك كانت «كنيسة أورشليم» التوحيدية، وكان بولس في تلك الأثناء يعمل جاهداً لاضطهاد أتباع الدعوة الجديدة الذين حملوا اسم «الناصريين» (نسبةً ليسوع الناصري). المفارقة الغربية: أن من قدمه إلى تلاميذ المسيح وكفله أمامهم كان برنابا تلميذ المسيح، لكن لم يدُر بخلده آنذاك أن

صديقه سوف يضحّي بامتياز المقوِّض الفعلي لهذه الناصرة.

كان أهمّ أركان كنيسة أورشليم إخوة المسيح نفسه: يعقوب البارّ، ويوسي ويهوداه، وشمعون. وكان هؤلاء مُلتزمين بشريعة موسى (لذلك سمّاهم بولس وأتباعه: التَّهَوِيدِيَّين judaizers) بينما كانوا يسمّون أنفسهم «الإخوة»، أو يُطلق عليهم: «اليهود المُتَنَصِّرُونَ» ولا شك أنّ هذه الكنيسة الأولى كانت توحيدية مئة في المئة، حتّى إنّ الرّابي جَمَلِيل الأوّل المتعصّب راح يدافع عنهم، بشهادة لوقا في أعمال الرُّسُل (٥: ٣٤)، بدليل عدم مُجافاتهم لروح التّوحيد، واليهودية في الأساس دين توحيدى، لولا انحرافات التلمودية الهيكلية اللاحقة.

ولكن، ما الذي جرى لهذه الدّعوة وتلك الكنيسة الأولى؟ مع الأسف لم تُعمر طويلاً (٣٠-١٣٥م)، وسُرعان ما تحوّلت الدّعوة في أنطاكية (بعد عام ٥٠م) على يدي بولس إلى خليط ديني مشرقي-أوروبي جديد، أدّى إلى نسف مبدأ التّوحيد تماماً. وبعد مجمّع نيقية (٣٢٥م) أضحت المسيحية البولينية بعيدة كل البعد عن أصول الكنيسة الأولى التوحيدية، ثمّ فشّت فيها الغنوصية والأليغوريا (التأويل) والعقائد الإيزوتيرية الباطنية والحلولية المَسيحانية وتأليه الأنثى، مع الخوارق والرؤى الإعجازية والسّتِجمات والتجليات التورانية وغيرها. ثمّ صار كلّ مذهب فيها يقوم بتأويل المسيح وناسوته ولاهوته وفق ما يراه ويهواه، واتّبعا القديسين كمصدر أساسي في التشريع (بدأت البدعة برؤيا لبطرس في تحليل كلّ مأكّل)، حتّى عاد المسيح غريباً عن بيئته السّامية الأولى.

مع إجلالنا المتناهي للمسيح نقول: من خلال الصّورة البولسية التّيقاوية له يبدو لنا المسيح نبياً يونانياً أوروبياً، ذا ثقافة هليّنية وفلسفة تجريدية حلّولية غريبة تماماً عن الشّرق وعن رسالات التّوحيد قلباً وقالباً. فيجوز لنا القول: المسيح كان نبيّ النّصرانية، وبولس كان عرّاب الديانة المسيحية. فمتى وقع الانشقاق ما بين الدّعتين؟ إثر مجمّع أورشليم (عُقد نحو عام ٥٠م)، وحادثة نزاع برنابا الشّديد مع بولس وفراقهما، وقُدوم إخوان يعقوب البارّ (من كنيسة أورشليم) إلى أنطاكية وانحياز برنابا إلى «المُتَنَصِّرِينَ اليهود» المناوئين لبولس وللهلّينية والتمسّكين بمبادئ شريعة موسى، ويُقدّر ذلك بمطلع خمسينيّات القرن الأوّل

بحدود ٥٢-٥٣ م.

هذا ما يشهد عليه كلام بولس في رسالته إلى أهل غلاطية، ورسالته هذه كانت إعلاناً لعداء ناجز مع إخوة المسيح الذين نعتهم بتهكم بـ «أهل الختان» و«التهويديين» Ἰουδαῖζειν، فيما اشتق لأتباعه تسمية «المسيحيين» للمرة الأولى في أنطاكية بأواخر الأربعينيات. أما بولس فكان من أبناء هويّة ثقافيّة أخرى: «الإلينيّين» اليونان، فهو يهودي هليّنيّ، وتتردّد مراراً في أعمال الرُّسل إشارة إلى أمثاله من اليهود المولودين في مُدُن ناطقة باليونانيّة والحاملين لثقافتها. وموئل هذه الثّقافة الهجينة اليهوديّة - الهليّنيّة كانت الإسكندريّة بالقرن الأوّل ق.م، لكنه بالغَ بها كثيراً إلى حدّ الخروج التّام عن عقيدة التّوحيد، التي ميّزت المشرق عن عالم اليونان والرُّومان الوثنيّ.

لائحة المصادر والمراجع

١. الآباء الرّسوليّون، الكتابات المسيحيّة في المئة سنة الأولى: مايكل هولمز، دار النشر الأسقفية، القاهرة، ٢٠١٨.
٢. أطلس الكتاب المقدّس: كارل رازموسن، ترجمة: إدوارد وديع عبد المسيح، دار الثقافة، القاهرة، ٢٠٠١.
٣. الاقتباس الخاطيء عن المسيح: بارت إيهلمان، ترجمة: فادي مرعشلي، مراجعة د. عمّار شيخوني، حلب ٢٠٠٩.
٤. بولس رسول المسيح يسوع: جورج خوّام البولسي، دار المنهل، ٢٠١٣.
٥. بولس الرّسول: جوزيف هولزنز، منشورات جامعة البلمند، ١٩٨٦.
٦. بولس الرّسول، روحانيّته ورحلاته: مجموعة من المؤلّفين، دار المشرق، بيروت ٢٠٠٩.
٧. تاريخ الفكر المسيحي عند آباء الكنيسة: المطران كيرلس سليم بسترُس، الأب حنا الفاخوري، الأب جوزيف نسيم البولسي، منشورات المكتبة البولسيّة، جونية ٢٠٠١.
٨. تاريخ الكنيسة: يوسابيوس القيصري، ترجمة: القمص مرقس داود، مكتبة المحبّة، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٧٩.
٩. تاريخ الكنيسة: يوسابيوس القيصري، ترجمة: القمص مرقس داود، مكتبة المحبّة، الطبعة الثالثة، القاهرة ١٩٩٨.
١٠. تطوّر الإنجيل، المسيح ابن الله أم ملكٍ من نسل داود؟ ترجمة د. أحمد إيش، دار قتيبة، دمشق ٢٠٠٢.
١١. دائرة المعارف الكتابيّة (٨ أجزاء)، دار الثقافة، القاهرة ١٩٨٨.
١٢. دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة: الأب جان كمبي، دار المشرق، بيروت ١٩٩٧.
١٣. شخصية بولس الرّسول: إصدارات كنيسة الأنبا أنطونيوس شبرا مصر، ٢٠١٦.
١٤. الفرق والمذاهب المسيحيّة منذ البدايات حتّى ظهور الإسلام: نهاد خيّاطة، دار الأوائل، دمشق، ٢٠٠٢.

١٥. فهرس الكتاب المقدّس: جورج پوست، مكتبة المشعل: بيروت، ١٩٨١.
١٦. قاموس الكتاب المقدّس، صدر عن دار الثقافة، القاهرة ١٩٩٥.
١٧. القديس بولس الرّسول-سيرته، لاهوته، أعماله: الأب متى المسكين، الطبعة الأولى ١٩٩٢.
١٨. الكتاب المقدّس: الترجمة البروتستانتية، دار الكتاب المقدّس في الشرق الأدنى.
١٩. الكتاب المقدّس: الترجمة الكاثوليكية، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٠.
٢٠. الكتاب المقدّس: الترجمة المشتركة، دار الكتاب المقدّس في الشرق الأوسط.
٢١. الكتاب المقدّس، العهد الجديد: الطبعة ١٧، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٨.
٢٢. الكنيسة المسيحيّة في عصر الرُّسل: الأنبا يُوّانس، أسقف كرسي الغربيّة، الطبعة الأولى، القاهرة ١٩٧١.
٢٣. مع بولس في رسائله: نبيل محمّد حسن الكرخي، إصدار إلكتروني ٢٠٢١.
٢٤. المسيحيّة عبر تاريخها في المشرق: بدر حبيب، مجلس كنائس الشرق الأوسط، برنامج الدّراسات والأبحاث، بيروت ٢٠٠١.

1. Adang, Camilla, Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm. Brill, 1996.
2. Aherne, Cornelius, "Epistle to the Colossians", In Herbermann, Charles (ed.). Catholic Encyclopedia, Vol. 4., Robert Appleton Company, New York, 1908.
3. Aune, David E., The Blackwell Companion to The New Testament. John Wiley & Sons, 2010.
4. Brann, Ross, Power in the Portrayal: Representations of Jews and Muslims in Eleventh- and Twelfth-Century Islamic Spain. Princeton University Press, 2010.
5. Brown, Raymond Edward, An Introduction to the New Testament, Double day,

New York, 1997.

6. Brown, Raymond Edward, *The Churches the Apostles Left Behind*. Paulist Press, 1984.
7. Donaldson, Terence, "Ch. 3 Introduction to the Pauline Corpus". In John Muddiman; John Barton (eds.), *The Pauline Epistles, The Oxford Bible Commentary*. Oxford University Press, 2010.
8. Driscoll, James F., "Nazarite", In Herbermann, Charles (ed.). *Catholic Encyclopedia*, Vol. 10., Robert Appleton Company, New York, 1911.
9. Dunn, James D. G.; Rogerson, John William, eds., *Eerdmans Commentary on the Bible*. Wm. B. Eerdmans Publishing, 2003.
10. Finlan, Stephen, *The Background and Content of Paul's Cultic Atonement Metaphors*, Society of Biblical Literature, 2004.
11. Grillmeier, Aloys, *Christ in Christian Tradition*, vol. 1, *From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, Mowbrays, London, 1975.
12. Hennacy, Ammon, *The Book of Ammon*, Wipf and Stock, 2010
13. Jefferson, Thomas, H. A. Washington (ed.), *The Writings of Thomas Jefferson*, Washington D.C. 1854.
14. Josephus, Flavius: *The Wars of the Jews*, translated by William Whiston, Omnibus edition, 2010.
15. Josephus, Flavius: *Antiquities of the Jews*, translated by William Whiston, Lector House, 2019.
16. Kelly, John Norman D., *Early Christian Creeds*, (3d ed.), Longman, London, 1972.
17. Langton, Daniel R., *The Apostle Paul in the Jewish Imagination*. Cambridge

University Press, 2010.

18. Louth, A., and G. A. Williamson. Eusebius: The History of the Church from Christ to Constantine. London: Penguin, 1989.
19. Maccoby, Hyam, The Mythmaker: Paul and the Invention of Christianity, Harper Collins, 1987.
20. Pagels, Elaine, The Gnostic Paul: Gnostic Exegesis of the Pauline Letters. Bloomsbury, 1992.
21. Pelikan, Jaroslav, The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine, vol. 1, The Chicago University Press, 1971.
22. Perkins, Pheme, Reading the New Testament: An Introduction. Paulist Press, 1988.
23. Powell, John Enoch, The Evolution of the Gospel, A New Translation of the First Gospel with Commentary and Introductory Essay, Yale University Press, 1994.
24. Powell, Mark Allan, Introducing the New Testament: A Historical, Literary, and Theological Survey, 2009.
25. Prat, Ferdinand, "St. Paul", Catholic Encyclopedia, Vol. 11, R. Appleton Company, New York, 1911.
26. Riddell, Peter G., Islam and the Malay-Indonesian World: Transmission and Responses. University of Hawaii Press, 2001.

أثر الفلسفة اليونانية على تشكّل اللاهوت المسيحي

مندّر حسن شباني^[١]

مقدّمة

أولاً: المصادر الفلسفية اليونانية للمسيحية

١. نظرية المثل الأفلاطونية

ربما نستطيع القول إنّنا عندما نبحث في الأثر الأفلاطوني في تكوّن المسيحية، فإنّنا قد نكتشف أنّ فلسفة أفلاطون بالكامل إنّما هي مهد المسيحية، ونقطة انطلاق ابستمولوجية وتاريخية، لا بدّ من القبض على متونها سواء كان هذا الأثر الأفلاطوني على صعيد الوجود أم على صعيد المعرفة، ولكنّ الوقوف على أثر أفلاطون في المسيحية يعيدنا إلى المرحلة التي بدأ الدفاع فيها عن المسيحية في القرن الثاني الميلادي، إذ يمكننا القول إنّ الذين دافعوا عن المسيحية، إنّما استندوا بالفعل إلى المؤثرات الفلسفية التي أفضت إلى وجود المسيحية، ونعني بذلك أثر الفلسفة والفكر اليونانيين في تكوّن اللاهوت المسيحي، ولعلنا إذا عدنا إلى القرن الثاني الميلادي نجد أنّ المؤرّخ والفيلسوف إميل برهيه الذي يذكر هذه المرحلة، فيقول: «تصدّى للمنافحة عن العقيدة المسيحية في زمن الأباطرة الأنطونيين كلّ من يوستينوس الذي بقي لنا منه دفاعان، واحد موجه إلى أنطونينوس التقي ١٣٨-١٦١ والآخر إلى مرقس-أوراليوس ١٦١-١٨٠ وتاسيانوس الذي كتب بعده بزمان وجيز خطاباً إلى الأمم، وأثيناغوروس الذي وجّه دفاعه إلى مرقس-أوراليوس وإلى ابنه كومودوس معاً، وكان لهؤلاء المنافحين جميعاً، خلا تاسيانوس، شاغل رئيسي سافر، وهو التنويه بكلّ ما هو مشترك بين الدين الجديد والفكر اليوناني»^[٢].

[١]- أستاذ في قسم الفلسفة، جامعة تشرين، أستاذ الفلسفة العامة وفلسفة الحضارة والتاريخ.

[٢]- إميل برهيه. تاريخ الفلسفة، تاريخ الفلسفة الهلنستية والرومانية، ت: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ج ٢، د.ت،

بالتأكيد فإن أثر الفكر اليوناني في اللاهوت المسيحي يشير مباشرة إلى الأثر الأفلاطوني، إذ نجد أنه حتى الذين تحفظوا حيال أفلاطون لم يستطيعوا إنكار هذا الأثر، وهو موقف أيضاً يشير إليه برهيه بقوله: «ومن هنا كان موقف يوستينوس المتعاطف والمتحفظ معاً حيال الفلسفة اليونانية، وعلى الأخص حيال أفلاطون الذي أقرّ له بالتفوق على الرواقيين في معرفة الله، وإن بزه هؤلاء في مضمار الأخلاق»^[١].

إن شخصية يوستينوس هذا، والذي دافع عن المسيحية كما نقول، مارست دورها الأهم في كشف الأثر الأفلاطوني والسقراطي أيضاً في المسيحية، ويبدو أنه لم يك أمام يوستينوس سوى الاعتراف بالأثر الفلسفي اليوناني في تكون اللاهوت المسيحي، إذ نجد أنه حتى في موضوع كلمة الله - والتي هي محورية في المسيحية، باعتبار أن المسيح هو كلمة الله - فالكلمة إنما تعود إلى الفكر الفلسفي اليوناني، إذ كان «طموح يوستينوس أن يصل دفعة واحدة، عن طريق المسيح، إلى كلمة الله وإلى المعقول الذي ما زاد الفلاسفة على أن أرهصوا به إرهاصاً غامضاً»^[٢].

فالله الذي تجلّى لموسى وعيسى كان قد تجلّى لسقراط وأفلاطون برأي يوستينوس، أي إنه «تجلّى جزئياً للفلاسفة، وعلى الأخص لسقراط وأفلاطون، فثمة كلمة واحدة أو لوغوس إلهي تتولّد عن تجلّيه بقدر متفاوت من الكمال لدى الناس قاطبة، من حيث مدركاتهم الفطرية عن الخير والشرّ، وفكرتهم العامة عن الله»^[٣].

فإذا كنّا سنمعن البحث أكثر في الأفلاطونية ودورها في تشكّل المسيحية، خصوصاً حول نظرية المثل، فإننا لا بدّ أولاً أن نشير إلى أنّ هذه النظرية، أي نظرية المثل، تتحدّث عن عالمين: العالم العقلي، عالم الحقيقة والخلود والعالم الماديّ الحسيّ، عالم النقص والفساد والزوال، ولعلّ الفكرة نفسها جاءت في فلسفة أفلاطون من تقديس هذا الأخير للعدد اثنان، فهو في محاوره فيدون يبيّن أنّ «العدد اثنان يستمدّ حقيقة وجوده بمشاركته في مثال الثنائية، كذلك العدد ٣ يشارك في مثال الثلاثية، والعدد ٤ في مثال الرباعية، إلخ...

[١]- إميل برهيه. تاريخ الفلسفة، تاريخ الفلسفة الهلنستية والرومانية، ت: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ج ٢، د.ت، ص ٣٠٢.

[٢]- المرجع نفسه، ص ٣٠٢.

[٣]- المرجع نفسه، ص ٣٠٢.

وهكذا إلى أن نصل إلى العدد ١٠ ومجموع هذه الأعداد يسمّيه أفلاطون -حسب أرسطو- بالأعداد المثالية^[١].

وبالفعل فإنّ أفلاطون يبني نظريّة المثل معرفياً ووجودياً على حقيقة واحدة، وهي أنّ المعرفة والوجود لا يقومان في العالم الحسيّ، وإنّما في العالم العقلي الذي هو عالم مفارق وهو عالم الماهيات، فهو يصل إلى فكرة مفادها أنّ المعرفة تنقسم إلى قسمين الأوّل هو التصرّو الصحيح، والثاني هو العلم الحقيقي، وأهميّة هذه الفكرة أنّها تبحث عن وجود يجمع بين الحالتين ويكون هذا الوجود مقابلاً للتصرّو، هاهنا تبرز شخصيّة المسيح على نحو فيه بعض الغموض، لكنّ المسيحيّة سوف تؤكّد هذه المسألة، إذ إنّ أفلاطون، كما يرى بعض الباحثين، قد أشار إلى أنّ «كلّ ما يعلم فهو موجود، وكلّ ما لا يعلم فهو غير موجود، والوجود الخالص معلوم واللاوجود غير معلوم، وبين الاثنين وجود يجمع بين الحالتين ويكون قابلاً للتصرّو، وهذا النوع الوسط هو الوجود المتغيّر أو الصيرورة، فالنقطة التي يتقاطع فيها الوجود مع اللاوجود هي النقطة التي تظهر فيها ضرورة وجود الصور»^[٢].

إنّ هذه الفكرة، فكرة العالم الذي يجمع بين التصرّو الصحيح والعلم الحقيقي، تقودنا مباشرة إلى استنتاج الواقعة الدينية التي التزمت بها المسيحيّة، من حيث أنّ المسيح هو هذا العالم الذي يجمع بين عالمين: عالم التصرّو الصحيح وعالم الحقيقة، خصوصاً وأنّنا إذا ما أردنا أن نبحث أكثر في الادعاءات المسيحيّة، فإنّ نظريّة المثل هذه الأفلاطونيّة، والتي تفصل بين عالم الحقيقة وعالم الزوال، لم تكّ إنشاءً أفلاطونياً بقدر ما كانت تعاليم تلقّاها أفلاطون عن النبي موسى، فبعد أن تناقش المسيحيّة على ידי غلاتها والمتعصّبين منهم، فإنّها تصل إلى فكرة مهمّة على صعيد اللوغوس اليوناني أو العقل أو الكلمة أو الوحي، وكلّها سواء في العقيدة المسيحيّة طالما أنّها تخدم طبيعة المسيح الثنائيّة، إذ يصل هؤلاء المغالين في الدفاع عن المسيحيّة إلى حدود قصوى من أجل الدفاع عن المسيحيّة، فيعتمدون الرواية التاريخيّة التي تقول إنّ أفلاطون والرواقيين كانوا من تلامذة موسى، وكلّ ذلك من أجل الوصول إلى

[١]- محمّد علي أبو ريان. تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلى أفلاطون، دار المعرفة الجامعيّة، الإسكندرية، ج١، ١٩٨٥، ص ٢٥٣.

[٢]- الطيب تيزيني، غسان فنيانوس. تاريخ الفلسفة القديمة والوسيط، منشورات جامعة دمشق، دمشق، ط١، ٢٠٠١، ص ٣٠٥.

وحدة الفكر البشري بما يخدم وحدة الكلمة المسيحية»^[١].

لعل الإشارة إلى الثنائية التي ولدت مع نظرية أفلاطون حول عالم المثل، هذا العالم الذي يفصل بين الحقيقة والخطأ، أي عالم العقل وعالم الحس، قد تم استحضارها على نحو حاسم في تكوّن اللاهوت المسيحي، ويبقى الظن بأن أفلاطون كان تلميذاً لموسى متروكاً للتحقيق التاريخي ولموضوع بحث آخر.

٢. ثنائية النفس والجسد بين الفلسفة اليونانية وتكوين العقيدة المسيحية

تمارس فكرة النفس وخلودها تأثيراً عميقاً في تكوين العقيدة المسيحية، بل وحتى في استمرارها عبر القرون، أي إنّ عقيدة خلود النفس هي عقيدة مركزية في المسيحية، وفيما يسمى بالأنثربولوجيا المسيحية، فموت النفس وفنائها أمر لا يمكن تصوّره في هذه الأنثربولوجيا طالما أنّ فكرة بعث الإنسان وقيامه هي البشارة الأساسية في العقيدة المسيحية، وهو ما يذكره إتين جلسون بالقول «إنّ مسيحية بدون خلود النفس ليست في النهاية فكرة لا يمكن تصوّرها على الإطلاق، والدليل على ذلك أنّه قد أمكن تصوّرها، إنّ ما لا يمكن تصوّره حقاً هو أن تكون هناك مسيحية بدون بعث للإنسان، الإنسان يموت، وجسده يموت، ولكن لا شيء يفقد بطريقة لا علاج لها، والبشارة الجديدة ما كان يمكن لها أن تكون ذات أهميّة إذا كانت النفس تموت أيضاً»^[٢].

وهنا أيضاً نواجه تدخلاً أفلاطونياً في صلب العقيدة المسيحية، إذ إنّ أفلاطون وبعد أن كرّس الثنائية الأنطولوجية والمعرفية، كان قد وجّه اهتمامه لثنائية النفس والجسد، وقد استوعبت المسيحية نظرية أفلاطون في خلود النفس ووجدت لنفسها أساساً فلسفياً ارتكزت إليه، فإذا كان أفلاطون قد اعتبر النفس جزءاً من عالم الحقيقة الخالد، فإنّ المسألة قد وجدت حلولاً مكّنت المسيحية من السير في أنثربولوجيا الخلود، إذ بتأثير من أفلاطون تمكّنت المسيحية من تعزيز فكرة بعث الإنسان بعد موته والتبشير بالقيامة، وقد أخذت المسيحية أفكار أفلاطون وأرسطو حول خلود النفس وعززتها مع مجيء مذهب القديس توما

[١]- إميل برهيه. تاريخ الفلسفة، تاريخ الفلسفة الهلنستية والرومانية، ت: جورج طرايشي، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٠٣ بتصرف.

[٢]- إتين جلسون. روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ت: إمام عبد الفتاح إمام، جامعة الكويت، ط ٣، مكتبة مدبولي، د.ت، ص ٢٢٧.

الأكويني، ويذكر جلسون ذلك بصراحة فيقول: «نتيجة لتأثير الأفلاطونية أساساً - أنّ هناك أسباباً فلسفية تؤكّد خلود النفس، ومنذ تلك اللحظة أخذت المشكلة شكلاً جديداً، لأنّنا قد أصبحنا - منذ الآن - بحاجة إلى فكرة عن الإنسان تجعل خلود النفس يمكن تصوّره، وتضمن في نفس الوقت مصير الجسد، ولقد قدّم التراث الفلسفي اليوناني اختياراً بين حلّين ممكنين - اثنين فقط - للمشكلة هما: الحلّ الذي يقدّمه أفلاطون ثمّ الحلّ الذي يقدّمه أرسطو، ولقد جرّب المفكّرون المسيحيّون في البداية الحلّ الأوّل ثمّ جرّبوا بعد ذلك الحلّ الثاني، ولم يستقر الأمر في حلّ المشكلة إلّا بعد مرور اثني عشر قرناً من الزمان حين اكتشفت فلسفة العصر الوسيط - بعد أن تجاوزت فلسفة أفلاطون وأرسطو - كلّ أصلاتها الخلّاقة في مذهب القديس توما الأكويني»^[١].

لقد عزّزت إذاً الفلسفة الأفلاطونية، وكذلك فلسفة أفلوطين، مذهب خلود النفس، ولهذا نجد أنّ المفكّرين المسيحيين مثل إتين جلسون يعترفون صراحة بالفضل الأفلاطوني خصوصاً، والأفلاطونية عموماً على نشأة المسيحية، فهي هو يقول: «لا يبدو للوهلة الأولى أنّ هناك فلسفة تحمل وعداً لمستقبل الأنثروبولوجيا المسيحية أفضل من فلسفة أفلاطون وتلميذه أفلوطين، فالنفس عند أفلاطون هي أساساً مصدر الحركة، أو كما نقرأ في محاوره فايدرس، إنّ من يستمرّ في تحريك ذاته دائماً لا بدّ أن يكون خالداً في حين أنّ الذي يحركّ غيره فإنّه إنّما يتحرّكّ بغيره، وتبقى خطوة واحدة فقط لكي ينتهي إلى القول بأنّ الحركة التي تحركّ نفسها هي التي نسمّيها بالنفس وهي مزوّدة بالحياة، وهي لذلك خالدة»^[٢].

وباعتبار أنّ النفس هي أساس الحركة، وهي أساس الصعود التدريجي إلى عالم المثل، فهي إذاً نفس خالدة، وهي التي تربط بين عالم الوحدة أي عالم المثل، وعالم الكثرة أي عالم المحسوس، وهذا هو فحوى موقف أفلاطون من النفس، فهو يتصوّرّها تسلك الطريق الذي تقطعه «في انطلاقها متّجهة إلى عالم المثل، والذي يتيح لها أن تكشف آفاقاً وسطى جديدة بين المحسوس والمعقول، ثمّ أن تكشف أخيراً عن وحدات العالم المعقول فتصل

[١]- إتين جلسون. روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ت: إمام عبد الفتاح إمام، جامعة الكويت، ط٣، مكتبة مدبولي، د.ت، ص ٢٢٧.

[٢]- المرجع نفسه، ص ٢٢٧.

إلى قَمَّتِهِ، وتعود ثانية نازلة من قَمَّةِ عالم المثل إلى كثرة العالم المحسوس، هذا الطريق يسمّيه أفلاطون بالجدل»^[١].

وطالما أنّ النفس هي المسؤولة عن عملية المعرفة، فإنّها إذ تفارق البدن أو الجسد تحتفظ بهذه المعرفة؛ لأنّها كجزء خالد ستقود إلى الحلول في بدن آخر، ذلك أنّ المعرفة بحسب أفلاطون «إنّما ترجع إلى ذكريات تحفظها النفس بما سبق لها أن شاهدته أثناء وجودها في العالم المعقول وقبل أن تحلّ في البدن، تكون عملية التذكّر إذاً هي الأساس الأوّل للمعرفة عند أفلاطون، ومن شروط هذا التذكّر مثول المحسوس أمام الحسّ، فتتذكّر النفس شبيهاً الذي شاهدته في العالم المثالي»^[٢].

والنفس سابقة في الوجود على البدن، أي إنّها هي التي توجد قبل أن يوجد البدن، وهنا أيضاً تأكيد على قدم النفس وحدوث الجسد، ففي محاوره فيدون عندما يسأل أحد التلاميذ عن طبيعة النفس وحول خلودها، إذ كنّا سنعتبر النفس بالنسبة إلى الجسد كالنعم بالنسبة للوتر، يردّ سقراط في هذه المحاوره على سؤال التلميذ بالقول: «إنّ النعم متأخّر في الوجود عن الوتر، بينما حسب نظرية التذكّر تجد النفس سابقة في الوجود على الجسم، وليس وجودها ناتجاً عن ممارسة الكائن الحي لوظائفه، كما يحدث بالنسبة للنعم الذي ينتج عن العزف على الوتر، والنفس ليست كذلك؛ لأنّها تعارض انفعالات الكائن الحي، وزيادة على هذا فإنّ النفس إن كانت مشابهة للنعم، فإنّ الرذيلة التي تكون في هذه الحالة عدم النعم أو هيئته - لا يمكن أن يكون لها مفهوم وجودي»^[٣].

ولأنّ النفس تتمتع بالقدم فإنّها هي التي تستعمل الجسد، وعندما يموت تفارقه لتذهب نحو الملكوت في العقيدة المسيحية، وهو عين ما يقوله أفلاطون في نظريته حول النفس الخالدة، ولا تتحدّث المسيحية عن موت النفس الإجماري بمعنى الفناء والزوال، ولكن هذه العقيدة متأكّدة من فناء الجسد، وهو ما يمرّ عليه أوغسطين عندما يقول: «كما يموت الجسد

[١]- محمّد علي أبو ريان. تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلى أفلاطون، مرجع سابق، ص ٢١٠.

[٢]- المرجع نفسه، ص ٢٠٣.

[٣]- المرجع نفسه، ص ٢١٠.

عندما تفارقه النفس كذلك تموت النفس عندما تنفصل عن الله، بيد أنّ موت الجسد محتوم وموت النفس اختياري»^[١].

وإذا كان أفلاطون قد اعتبر النفس مالكة للمعرفة الحقيقية العقلية، فإننا نجد أنّ هذه العقيدة الأفلاطونية قد تركزت في صلب الديانة المسيحية، وفي صلب موضوع الخطيئة، فعندما يجري الحديث عن موضوع الخطيئة تلجأ المسيحية إلى النفس البشرية لشرح هذه الخطيئة حيث النفس هي صورة الله، بل هي الله نفسه؛ ذلك أنّ الشبه بين الطبيعة البشرية والله «يبرز بصورة رئيسة في النفس؛ لأنّ النفس البشرية هي على صورة الثالوث الأقدس. ففي قمّتها يوجد الفكر (نوس) المدعو للتأمل، في انجذاب لا يدرك، تأمل الله نفسه. وفي المرتبة الثانية يوجد العقل (لوغوس) الذي يصل إلى العلل الأولية، وأخيراً، في المرتبة الثالثة، توجد قوّة يسمّيها جان سكوت الذاكرة تارة والحسّ الداخلي تارة أخرى، ذات وظيفة هي معرفة آثار تلك العلل الأولية (تجدر الملاحظة إلى أنّ الفكر (نوس) والعقل (الكلمة) لا يعرفان في ذاتهما الله والأسباب الأولية، بل يقتصر إدراكهما على مظهرات ذلك أو التجليات»^[٢].

وكما نجد أنّ النفس الأفلاطونية تنطلق من الجسد إلى العالم الحقيقي عالم المثل، كذلك نجد أنّ النفس في هبوطها من عالم الثالوث الأقدس نحو الجسد في المسيحية يتطابق مع ما تقول به الأفلاطونية، فالنفس تهبط إلى الجسد ثم تنطلق منه، فهي إذاً تعتبر الخالق الذي يخلق الجسد، وهذا ما تفصح عنه العقيدة المسيحية عندما تتحدّث عن النفس والثالوث الأقدس «ففي هذا الثالوث من قوى المعرفة، تكون العلاقات هي أيضاً، على صورة تلك التي توجد في الثالوث الخالق، وهذا لأنّ الفكر يولد من ذاته وفي ذاته العقل، ويصدر الحسّ الداخلي عن الفكر بواسطة العقل، وذلك الثالوث الذي هو النفس البشرية هو أيضاً، بمعنى من المعاني، خالق؛ لأنّ النفس هي التي تخلق بذاتها جسدها الخاصّ بها، والخلاصة أنّ النفس صورة الله، والجسد صورة النفس»^[٣].

[١]- أوغسطين. خواطر فيلسوف في الحياة الروحية للقديس أوغسطين. ت: الخوري يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط ٩، ٢٠١٣، ص ١٤٩.

[٢]- إدوار جونو. الفلسفة الوسيطة، ت: علي زيعور، دار الأندلس للطباعة والنشر، ط ١، بيروت، ١٩٧٥، ص ٦٠.

[٣]- المرجع نفسه، ص ٦١.

هكذا نجد أنّ نظرية النفس والجسد، وكذلك خلود النفس كما يطرحها أفلاطون تبرز على نحو واضح في العقيدة المسيحية، فعندما تصل النفس إلى الجسد تنتهي عملية النزول، وعندما يموت الجسد تبدأ عملية العودة، وهو ما يقوله أفلاطون في الجدل الصاعد والنازل عندما يتصور حركة النفس ضمن هذا الجدل، إذ إنّ أفلاطون، كما يرى باحثون، يتخذ منهج الجدل لتصوير حركة النفس، ولهذا الجدل «صور متعددة كالجدل الصاعد والجدل النازل والقسمة الثنائية والمنهج الفرضي والتقابل بين الوحدة والكثرة، فكلّ هذه إذن صور منهجية تدخل في سياق المنهج الأفلاطوني»^[١].

وهو أيضاً ما تحدّث عنه العقيدة المسيحية عندما تذكر وصول النفس إلى الجسد «فمع الجسد، يتمّ الوصول إلى الحدّ النهائي في عملية النزول، ومن الجسد بالذات، من هذه النقطة، ستنطلق حركة العودة وبشكل من الأشكال، شكل هو واقعي، تمّت سابقاً عودة الإنسان إلى مبدئه في المسيح، فالكلمة المتجسّدة، في الواقع، عندما تنبت الطبيعة البشرية بكاملها، فإنّها أنقذت تلك الطبيعة بكاملها، لقد حقّقت الكلمة، في نفسها، النموذج الأصلي للعودة الشاملة»^[٢]. على هذا النحو مارست ثنائية النفس والجسد دوراً مهماً هنا في تأكيد ما ذهب إليه المسيحية حول النفس وخلودها والجسد وفنائه.

٣. الغائية اليونانية في وجهها المسيحي

يحتلّ أرسطو مكانة عالية في العقيدة المسيحية، وليس غريباً أن نجد أنّ كبار القديسين المسيحيين، وهو توما الأكويني، يهتمّ بكتاب الطبيعة لأرسطو وكأنّه كتاب مشابه للإنجيل، فقد ذكر إيتين جلسون «إنّ المرء ليندهش في بعض الأحيان وهو يرى القديس توما الأكويني يشرح كتاب الطبيعة لأرسطو كلمة كلمة ويقف طويلاً مدقّقاً عند فكرتي القوة والفعل، كما لو كان مصير اللاهوت الطبيعي كلّهُ متوقّفاً على هاتين الفكرتين، والواقع أنّه ليس ثمة ما يدعو إلى الدهشة، فمصير اللاهوت الطبيعي مرتبط فعلاً بهاتين الفكرتين بمعنى ما من المعاني»^[٣].

[١]- محمّد علي أبو ريان. تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلى أفلاطون، مرجع سابق، ص ١٧٩.

[٢]- إدوار جونو. الفلسفة الوسيطة، ت: علي زيعور، مرجع سابق، ص ٦١.

[٣]- إيتين جلسون. روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ت: إمام عبد الفتاح إمام، مرجع سابق، ص ١٠٩.

وبالفعل فإنّ الكثير من الباحثين يشيرون إلى هذه المسألة عندما يبحثون عن المنابع الأساسية لتشكّل العقيدة المسيحية، فيرون أنّ الكتاب المقدّس وكتاب الطبيعة لأرسطو على نفس الدرجة من الأهمية في تشكّل العقيدة المسيحية، إذ يذكر هؤلاء أنّه لو «كنّا قد سألنا مفكراً من العصر الوسيط أن يسمّي، وفقاً لتسلسل الأهمية، منابع فلسفته، لأعطى بكلّ تأكيد المقام الأوّل للكتاب المقدّس، لكلام الله كما وجد، مودعاً في أسفار العهدين القديم والجديد، ولربما كان ذكر أيضاً، حازياً بذلك حذو داعية قديم، إلى جانب الكتاب المقدّس، كتاب الطبيعة»^[١]. ومما تجدر الإشارة إليه أنّ أرسطو في فلسفته الطبيعية كان قد أكّد على العلة الغائية في الوجود، ذلك أنّ أرسطو «يفترض وجود علل أربع هي المادّة والصورة والحركة والغاية، وهذه العلل يمكن أن تجتمع الثلاث الأولى منها وهي العلة الماديّة والعلة المحركة أي الفاعليّة والعلة الصوريّة، في مجموعة واحدة، وأمّا العلة الغائية فهي تنفرد عن العلل السابقة في أنّها الهدف النهائي للفعل»^[٢].

وإذا كان أرسطو قد اهتمّ بالحركة، فذلك لأنّه أراد أن يؤكّد على مسألة ستعتمد عليها المسيحية كثيراً، وهي أنّ الحركة هي فعل ناقص، وهي بذلك تتّجه إلى الكمال والتمام، فهذه «النظريّة الأساسية... عند أرسطو هي التي يحاول أن يعبر عنها حين يقول إنّ الحركة هي فعل ما هو بالقوّة بما هو بالقوّة، أي التدرّج من حالة القوّة إلى حالة الفعل، فالموجود عنده إمّا بالقوّة وإمّا بالفعل، والحركة وسط بين القوّة البحتة والفعل التام، ولهذا فإنّ ما هو بالقوّة هو أصلاً لا يتحرّك، وما هو فعل تام هو أيضاً لا يتحرّك، فالحركة فعل ناقص يتّجه إلى التمام»^[٣].

وهذا الاتجاه نحو التمام والكمال إنّما هو اتجاه نحو الصانع أو المحرك الأوّل، ولا بدّ هنا إذاً من القول إنّ الصانع عند أفلاطون أو المحرك الأوّل عند أرسطو هو الأب المسيحي، أي الله المسيحي، ذلك أنّ الصانع «عند أفلاطون في محاوره طيماوس يشبه الله المسيحي شبيهاً دقيقاً حتّى أنّ العصور الوسطى كلّها رأت في نشاطه لوناً من ألوان الرمز لعملية الخلق،

[١]- الطيب تيزيني، غسان فنيانوس. تاريخ الفلسفة القديمة والوسيط، مرجع سابق، ص ٣٥٨.

[٢]- محمد علي أبو ريان. تاريخ الفكر الفلسفي، أرسطو، ج ٢، ط ٢، دار الكتاب العربي، الإسكندرية، ١٨٦٧، ص ٧٤.

[٣]- إيتين جلسون. روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ت: إمام عبد الفتاح إمام، مرجع سابق، ص ١١٠.

ومع ذلك فهو يهب الكون كل شيء ما عدا الوجود نفسه. والمحرك الأول الذي لا يتحرك عند أرسطو هو كذلك بمعنى ما، علة كل شيء وأب كل شيء^[١]. وعندما يماهي أرسطو بين المحرك الأول والنفس، فإننا هنا نعثر على الطريقة التي تؤثر فيها الغائية كعلة تسير نحو الكمال والتمام كما هو الحال في المسيحية، إذ إن النفس عند أرسطو هي العقل، وقد أراد أرسطو من ذلك أن يسير بالنفس نحو الخلود، وهو ما يلتقي به أرسطو مع أفلاطون، فقد رأى باحثون أن «نظرية العقل جاءت في آخر لحظة تفتح الباب الوحيد للقول بالخلود عند شراحه وأتباعه المتأخرين الذين وجدوا في هذه النظرية وفي بعض الآراء التي وردت في الباب الثالث عشر من كتاب ما بعد الطبيعة والباب العاشر من كتاب الأخلاق النيقوماخية آثاراً واضحة للنشائية الأفلاطونية التي لم يستطع أرسطو أن يتخلص منها على الإطلاق»^[٢].

وعندما يصل أرسطو إلى نظرية العقل الفعال، فإننا هنا نفهم كيف دفعت المسيحية بفكرتها حول النفس التي تنطلق نحو الثالث الأقدس بهدف تحقيق الخلود، ففي كتاب النفس يتحدث أرسطو حول هذه المسألة فيقول: «إننا نميز من جهة العقل الذي يشبه الهولي؛ لأنه يصبح جميع المعقولات، ومن جهة أخرى العقل الذي يشبه العلة الفاعلة؛ لأنه يحدثها جميعاً كأنه حال شبيه بالضوء، لأن الضوء أيضاً بوجه ما يحيل الألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل، وهذا العقل هو المفارق-اللامنفعل غير الممتزج من حيث أنه بالجواهر فعل؛ لأن الفاعل دائماً أسمى من المنفعل، والمبدأ أسمى من الهولي، والعلم بالفعل هو وموضوعه شيء واحد....»^[٣]. وهذا الرأي الأرسطي نجد له تعبيراً مطابقاً في المنظومة المسيحية وباعتراف الآباء القديسين، ومنهم أوغسطين عندما يتحدث عن المعرفة الأزلية والأبدية الموجودة في النفس الإنسانية، والتي هي غاية النفس من أجل إثبات الحقيقة، إذ يقول أوغسطين «أما المعرفة المؤدية إلى العلم فهي معرفة الحقائق الأزلية الأبدية، وهذه الحقائق الأزلية الأبدية موجودة بطبيعتها في النفس الإنسانية، ويستطيع الإنسان أن يصل إليها عن الطريق عينها التي تؤدي إلى إثبات الحقيقة والذات»^[٤].

[١]- إتين جلسون. روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ت: إمام عبد الفتاح إمام، مرجع سابق، ص ١١٢.

[2]- oc, w. jaeger, Aristoteles trans by robinson. 2ndel edition oxford, 1948, p143.

[٣]- أرسطو طاليس. كتاب النفس، ت: أحمد فؤاد الأهواني، الباب الثالث، ص ٥٠.

[٤]- عبد الرحمن بدوي. فلسفة العصور الوسطى، دار القلم، بيروت، ط ٣، ١٩٧٩، ص ٢٤.

ومن جهة أخرى فإنّ الغائيّة تحكم العقيدة المسيحيّة، وهي غائيّة مشتقة من الفكر اليوناني، وهدفها الأوّل والأخير هو الابتعاد عن العالم الحسيّ والبقاء في عالم الملكوت بالنسبة إلى المسيحيّة، وهو ما يقابل عالم المثل العقليّة بالنسبة إلى الفلسفة اليونانية، فالحقائق الأزليّة هي غاية النفس، وهي المطلب الأوّل للنفس المسيحيّة كما هي المطلب الأوّل بالنسبة للنفس اليونانية، فالغائيّة واحدة، والغائيّة اليونانية لا تبارح العقيدة المسيحيّة، فعندما يتحدّث أوغسطين عن غاية الوجود فهو يستعين بتلك الغائيّة اليونانية، وفي هذا الشأن يقول أوغسطين «لقد رأيت خطوطاً قد رسمت كأحسن ما يكون، ولكنني لم أستطع إدراك خطوط كالهندسة من الأشياء الحسيّة، فهو يقول كما أفلاطون إنّ الحسيّات ليست غير نسخة مشوّهة للحقائق الأبديّة، وهي تنزع نحو الكمال المتحقّق في الحقائق الأبديّة»^[١].

ولا نجد أيضاً أيّ ابتعاد عن الفلسفة اليونانية، وخصوصاً عن الغائيّة اليونانية، عندما تتخذ المسيحيّة من الحركة جوهرّاً لشرح عقيدتها، فكلّ حركة تحدث في العالم هي حركة تتّجه نحو المحرك الأوّل بالنسبة إلى الفلسفة الأرسطيّة، وكذلك الأمر بالنسبة إلى العقيدة المسيحيّة، فكلّ ما يتحرّك إنّما يتحرّك نحو الأب في عالم الملكوت، مع ملاحظة أساسيّة وهي أنّ العقيدة المسيحيّة حوّلت هذه الغائيّة من غائيّة محايدة إلى غائيّة مفارقة دون أن يعني ذلك أنّ المسيحيّة قد خرجت عن التأثير اليوناني، وإنّما فقط قد حاولت الاستفادة من الفكر اليوناني على نحو يخدم طبيعة الفكر المسيحي اللاهوتي، والذين يشيرون إلى هذه المسألة يقولون: «في العالم اليوناني هناك غائيّة باطنيّة محايدة للموجودات، أمّا في العالم المسيحي فلدينا غائيّة مفارقة هي غائيّة العناية الإلهيّة التي تخلق النظام نفسه مع الأشياء المنظّمة في وقت واحد»^[٢].

على الرغم من اختلاف الباحثين والنقاد حول فكرة الغائيّة بين الفكر اليوناني والعقيدة المسيحيّة، إلّا أنّ أحداً لا يستطيع أن ينفي تأثّر المسيحيّة بالغائيّة اليونانية وقيامها على أساس الغائيّة، فهناك من يقول إنّ اليونانية هي أصل الغائيّة المسيحيّة، وهذه الغائيّة تصل إلى تحقيق الخير النهائي عند أفلاطون مثلاً، وهو أيضاً ما ذهبت إليه الغائيّة المسيحيّة من

[١]- عبد الرحمن بدوي. فلسفة العصور الوسطى، دار القلم، بيروت، ط٣، ١٩٧٩، ص٢٤.

[٢]- إتين جلسون. روح الفلسفة المسيحيّة في العصر الوسيط، ت: إمام عبد الفتاح إمام، مرجع سابق، ص١٢٥.

أجل تحقيق هذا الخير النهائي، ويشير إلى ذلك باحثون بالقول: «إنَّ علّةَ عمليّةِ الخلق هي خيريّةُ الله، أو وفقاً لعبارة القديس أوغسطين التي اقتبسها فيما بعد القديس توما الأكويني، لأنَّ الله خير نحن موجودون، وربما كان في استطاعتنا أن نبحث عن الأصل الأفلاطوني لهذه الفكرة، وبصفة خاصّة في محاورّة طيماوس^[١]».

ولا يبقى إذاً أمامنا سوى أن نوّكّد على أثر الغائيّة اليونانيّة في العقيدة المسيحيّة، ممّا يسمح لنا بالقيام بعملية الربط التاريخي بين الفكر اليوناني والعقيدة المسيحيّة.

ثانياً: أثر الهلنستيّة في العقيدة المسيحيّة

١. وحدة الوجود الرواقية وتجليها المسيحي

يشير باحثون إلى علاقة وثيقة بين الرواقية وتشكّل العقيدة المسيحيّة، وتمارس هنا مثيولوجيا الخلود دوراً مهماً في هذه العلاقة بين الرواقية وبين المسيحيّة، وأيضاً التصورات الرواقية عن خلود النفس كانت قد أسّست لللاهوت المسيحي حول مثيولوجيا الخلود، بالرغم من أنّ فكرة الخلود، أي خلود النفس هذه، لم تك جديدة على الرواقين، بل لقد بدأت عند أفلاطون الذي نجد لديه ميلاً إلى الخلود الشخصي، وهو ما أنتج فيما بعد أرضاً خصبة لتشكّل دين بناء على التصوّرات الفيثاغورية والأفلاطونية والهلينيّة، ومنها الرواقية^[٢].

فالرواقية إذاً تبرز بوصفها من تلك المؤثرات التي قادت إلى تشكّل المسيحيّة، وأوّل ما نجده لدى الرواقية في هذا الشأن هي أنّها قد ذهبت إلى القول بوحدة الوجود، وخصوصاً في الطبيعيات الرواقية، فهنا تستبعد الرواقية المصادفة والفوضى، فالوجود هو نظام كلي، ولكلّ شيء نظامه الذي يسير فيه في هذا الوجود وفيما يخصّ الحركة والتغيّر، وكذلك الزمان فهي أشياء «لا تدلّ على عدم الكمال وعلى نقص الوجود، كما الحال لدى المهندس الرياضي أفلاطون أو عالم الأحياء أرسطو، بل إنّ العالم المتغيّر والمتحرّك دوماً وأبداً يكون، في كلّ لحظة وأن، في ملء كماله، فالحركة في كلّ آن من آنائها فعل، وليست انتقالاً إلى الفعل

[١]- عبد الرحمن بدوي. فلسفة العصور الوسطى، دار القلم، بيروت، ط٣، ١٩٧٩، ص ١٤٠.

[٢]- ميغل ده أونامونو. الشعور المأساوي بالحياة، ت: علي إبراهيم أشقر، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠٠٥، ص ٨٣.

والزمان، مثله مثل المكان، هو لا جسمي بلا جوهر وبلا ماهية»^[١].

ومما تجدر الإشارة إليه أنّ هذا النظام الرواقي الذي يهدف إلى رفض المصادفة والفوضى في العالم والوجود، لا يعني أبداً أنّ المسيحية قد أخذت به بحرفيته إلّا عندما نقارن بين وحدة الوجود ومبدأ النعمة الإلهية في المسيحية، فكلّ ما هو موجود في المسيحية يقوم على مبدأ حلول الله في العالم أو الكون، وحلول الكون في الله، ولكنّ المسيحية تأخذ حذرهما من فكرة الحلول الرواقية هذه، فهي لا تريد أن تصل إلى وحدة الوجود، لكنّها لا ترفض الحلول في الوقت نفسه، فصلب العقيدة المسيحية يقوم على فكرة أنّ «الله حال في الكون والكون حال في الله، ولكن ليس الله هو الكون ولا الكون هو الله، لأنّ الفرق بين الاثنين هو فرق في الجوهر، فجوهر الله يعلو على كلّ المخلوقات، وبالتالي لا توجد هوة أو مسافة جغرافية تفصل الله عن الكائنات المخلوقة، وطالما أنّ الفرق هو فرق في الجوهر، فالله بعيد جداً بجوهره عن الكون، وقريب جداً بقدرته ونعمته التي بها يحفظ الكون»^[٢].

وهذا يعني أنّ المسيحية قد أكّدت على وحدة الوجود بالمعنى الصوفي الحلولي، وهي قد أخذتها بشكل أو بآخر عن الرواقية، التي تحدّثت عن التداخل المطلق أو ما يسمّى بالكرازيس «فهم يقولون إنّ كلّ جسم يدخل في الآخر، وبدون معارضة، وبدون أن ينقسم، بل يظلّ بنوع من المرونة التامة كما هو في داخل الجسم الآخر، وعلى هذا الأساس نستطيع أن نفسر كلّ تغيير في الوجود، فتسخين الحديد يتمّ بأن تنفذ النار إلى داخل الحديد وتظل في داخله كما هي، وكلّما كثر عدد الذرات من النار الداخلة في الحديد اشتدّ تسخين الحديد، وهكذا نستطيع أن نفسر عن طريق هذا التداخل المستمرّ بين الأشياء في بعضها وجود الصفات أو تعلق الصفات بالأجسام»^[٣]. ولكنّ الرواقية إذ تحدّثت عن الكرازيس بمعنى التداخل المادّي الذي ينتهي إلى وحدة الوجود، فإنّ المسيحية تصوّر على الحلول من أجل أن تترك مجالاً للمفارقة، ولهذا فهي تحدّثت، أيّ المسيحية، عن الشراكة بدلاً من التداخل، أيّ إنّ المسيحية فضّلت أن تحوّل الرواقية من طابعها العقلاني إلى الطابع اللاعقلاني،

[١]- إميل برهيه. تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ج ٢، ص ٦٢.

[٢]- جورج حبیب بباوي. القديس أناسيوس الرسولي في مواجهة التراث الديني غير الأرثوذكسي، دار الجيل للطباعة، مصر، د.ت، ص ١٩٧.

[٣]- عبد الرحمن بدوي. خلاصة الفكر الأوروبي، خريف الفكر اليوناني، ط ٧، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٩، ص ٢٨.

عندما أوجدت الخطيئة وجعلت الإنسان هو المسؤول عن خطيئته بالرغم من تأكيدها على حلول الله في الكون، فالله يحلّ في الكون، وهو أي الله «لا يمنع نعمة الوجود عن أي مخلوق، إنّه يحفظ كلّ الكائنات من العدم، ويبقى عليها حتّى لا تندثر وتعود إلى العدم»^[١].

وهنا نجد أنفسنا أمام تصوّر جديد لوحدة الوجود الرواقية، وذلك عندما تؤكّد المسيحية على الشراكة بين الطبيعة من جهة والطبيعة الإلهية من جهة أخرى، وكذلك الشراكة بين الطبيعة الإنسانية والطبيعة الإلهية، وهذه الشراكة أيضاً في العقيدة المسيحية تشير إلى مبدأ التسيير لدى الرواقين الذين رأوا أنّ «العالم المسير من قبل القدر عبر سلسلة غير متناهية من حقبات متماثلة دوماً»^[٢]. وهذا التسيير الذي تتحدّث عنه الرواقية هو الذي طبعته المسيحية بطابعها عبر مفهوم النعمة الإلهية، فكلّ ما يوجد إنّما يوجد في المسيح، ولكن هنا ليس على طريقة وحدة الوجود الرواقية، بل على طريقة النعمة المسيحية، إذ إنّ الرواقية تنظر إلى نظام الكون نظرة حتمية ومادية، ذلك أنّ الكون عند الرواقين «ليس تحقيقاً ناقصاً واحتمالياً ومتقلّلاً لنسق رياضي ما، وإنّما هو نتيجة علّة فاعلة بموجب قانون حتمي، بحيث يستحيل أن يقع أيّ حدث من الأحداث إلّا كما وقع فعلياً، فالله ونفس زفس، والعقل، وضرورة الأشياء أو حتميتها، والناموس الإلهي، وأخيراً القدر: كلّ ذلك عند زينون واحد»^[٣].

في حين نجد أنّ النعمة الإلهية والتي هي مقابل الحتمية الرواقية، هي ما «يعطى مجاناً دون النظر إلى استحقاقات من يعمل، بل برحمة ممّن يعطي، النعمة محبة: ومن يثبت في النعمة يثبت في المحبة»^[٤].

لعلّ هذه المقارنة بين وحدة الوجود الرواقية والحلول المسيحي وبين الحتمية الرواقية والنعمة الإلهية يكشف لنا عن تأثر مسيحي بالرواقية على نحو عام، وهذا ما سيكشف عنه أيضاً البحث في الوعظ الأخلاقي لدى الرواقية والتبشير لدى المسيحية.

[١]- جورج حبيب بباوي. القديس أناسيوس الرسولي في مواجهة التراث الديني غير الأرثوذكسي، مرجع سابق، ص ١٩٧.

[٢]- ف. أجرو. رسالة في النظام الفلسفي للرواقين. ت: يوسف هواويني، الفرات للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠٠٩، ص ٣٦.

[٣]- إميل برهيه. تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ج ٢، ص ٦٩.

[٤]- أوغسطين. خواطر فيلسوف في الحياة الروحية للقديس أوغسطين. ت: الخوري يوحنا الحلو، مرجع سابق، ص ٣٤٤.

٢. النزعة التبشيرية بين الرواقية والمسيحية

لم تأخذ المسيحية عن الهلينية الأفكار والمعتقدات فقط، بل لقد ذهبت المسيحية إلى انتحال طريقة التعليم الرواقية التي استندت إلى التلقين والوعظ لنجد أنّ المسيحية قد حوّلت هذا الوعظ وهذا التلقين إلى ما نسمّيه بالتبشير المسيحي، يذكر برهيه ذلك فيقول: «مرّ الفكر المسيحي في أواخر العصور القديمة بالمراحل عينها التي مرّ بها الفكر الوثني، فالتعليم الخلقي في العصر الإمبراطوري يناظره (وهذا ما لوحظ تكراراً بخصوص سنিকা) التبشير والوعظ ووسائل القديس بولس، وحقبة تكوين الأفلاطونية المحدثة وازدهارها»^[١].

ولعلّ أكثر ما يلفت الانتباه في هذا التأثير المسيحي بالفلسفة الهلنستية وطريقة التعليم، هو أنّ المسيحية أرادت أن تنتهي من الوعظ الأخلاقي وتنتقل إلى التبشير بالإله المسيحي، هذا التبشير الذي يدعو إلى إقامة علاقة بالإله المسيحي أكثر من إقامة علاقة أخلاقية بين الإنسان والإنسان، بل وأكثر من ذلك فإنّ مهمّة الوعظ المسيحي إنّما كانت التأسيس للاهوت الوثوقي كما يرى برهيه عندما يقول إنّنا «نلاحظ منحني واحداً للحياة الروحية، ميلاً واحداً إلى الانتقال من حياة خلقية ودينية، داخلية على الأخص ومرتكزة إلى الثقة في الله، إلى لاهوت مذهبي ووثوقي يتكلّم عن الله في المطلق أكثر ممّا يتكلّم عن علاقات الإنسان بالله»^[٢]. ولعلّ هذا التأثير التبشيري لدى المسيحية واعتبار التبشير المسيحي صفة ملازمة للمسيحية نفسها وانتشارها وقيامها يعود إلى القديس بولس الذي تلقّى تربية هلينية، فقد كان «القديس بولس هلينياً بالتربية، ونلقى لديه، إمّا بتأثير مباشر وإمّا بنتيجة تفشي المذاهب في مختلف الأصقاع والأمصار، عدداً غير قليل من الأفكار وطرائق التفكير والتعبير المألوفة لدى سنিকা، وعلى الأخصّ لدى أبقتاتوس»^[٣].

أمّا أهمّ خصائص هذا التبشير المسيحي، فهو أنّه قد حاول أن يلغي الوضع التاريخي للإنسان، أي أن يتجاوز الخصائص الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وأن يجتذب جميع الناس من منظور رواقى أيضاً، فكما تجاهلت الرواقية الخصوصيات التاريخية ودعت إلى

[١]- إميل برهيه. تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ج ٢، ص ٢٩٨

[٢]- المرجع نفسه، ص ٢٩٨.

[٣]- المرجع نفسه، ص ٢٩٩.

تقبل العالم تقبلاً أخلاقياً، كذلك نجد أنّ المسيحية قد فعلت في عملية التبشير ما فعلته الرواقية، أي عدم الاهتمام بالوضع التاريخي للإنسان وعدم الاهتمام بانتماؤه وشروطه التي يعيش فيها، لقد كان الهم الأساسي للمسيحية أن تبشّر بالديانة الجديدة وأن تبشّر بالمسيح من أجل جمع أكبر عدد من البشر وتحويلهم إلى المسيحية، فقد طرحت المسيحية نفسها كعقيدة كونية، وهو أيضاً طرح رواقى أخذته المسيحية وبشّرت به «فالمسيحية مثلها مثل الرواقية، كوسموبوليتية، وهي لا تقرّ إلاً بفضيلة مشتركة بين الكائنات العاقلة طراً، ليس يهودياً ولا يونانياً، ليس عبداً ولا حراً، ليس ذكراً وأنثى لأنكم جميعاً واحد في المسيح، ومن منظور خلاص النفس كرز بولس الرسول، نظير الوعاظ الرواقين، بعدم المبالاة بالوضع الاجتماعي الذي فيه يحيا الإنسان»^[١].

وإذا كان الرواقى يعتبر نفسه جندياً مستعداً لتنفيذ أوامر النظام الكونى، كذلك فعلت المسيحية، فبدلاً من الحديث عن الجندي الرواقى تحدثت المسيحية عن جند المسيح، وهو ما يتطابق بين حياة الإنجيليين وبين حياة الفلاسفة الرواقين، ذلك أنّ «شعور رسول الأمم، أو حتّى الإنجيليين بدورهم وبالواجبات التي تترتب عليهم هو الذي نلقاه لدى أبقتاتوس، فمعلوم سمو الفكرة التي كان يكوّنها هذا الأخير عن رسالته الخلقية التي نذر لها جماح نفسه، حتّى أنّه عدّ نفسه جندياً، وعلى مثاله تصوّر بولس الرسول نفسه جندياً مقدماً من جند المسيح، ومصدر القوة لدى أبقتاتوس، كما لدى القديس بولس، الثقة في الله، فكلاهما يعلم أنّه مستطيع كلّ شيء بعون الله الذي يعطيه قوّته»^[٢].

على هذا النحو إذاً تتأسّس العقيدة المسيحية في اختيار الاستسلام للنظام الكونى عند الرواقية والاستسلام للإيمان بالله عند المسيحية، ونلاحظ هنا أنّ التبشير المسيحي قد تعرّض لما تعرّض له الوعظ الرواقى، أي الهزء والسخرية والنكران، ولكنّ صفة التبشير والعمل التبشيري لا بدّ أن يبقى جزءاً أساسياً من العقيدة المسيحية، لقد اقتدت المسيحية بما فعلته الرواقية عندما اعتبرت التبشير واجباً ضرورياً طالما أنّ المطلوب من هذا التبشير أن يخلص الجهلاء من جهلهم، لذلك كان بولس الرسول يؤكّد على التبشير الذي هو مشتقّ

[١]- إميل برهيه. تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ص ٢٩٩.

[٢]- المرجع نفسه، ص ٢٩٩

من الوعظ الرواقي، فكلاهما أي الوعظ الرواقي والتبشير المسيحي قد اشتركا في سمات خاصّة، وكما طرحت الرواقية نفسها كمنقذ أخلاقي للإنسان، كذلك طرحت المسيحية نفسها كمنقذ للإنسان من الخطيئة، وحول هذه المسألة يتحدّث برهيه، فيقول: «جميع هذه السمات المشتركة تنبع من الشروط المتشابهة التي يتمّ فيها الوعظ، وهي تستجيب لحاجة واحدة، بعيدة الأثر في النفس، إلى الاهتداء الداخلي، وليس بيت القصيد لا التأثير عن طريق الكلمة على غرار السفسطائيين، ولا التعريف بعقيدة من العقائد، فاللاهوت البولسي بعيد عن الوضوح بعد العقيدة الرواقية لدى أبقتاتوس عنه، وما يهمّ القديس بولس في المقام الأوّل ليس كشف طبيعة الله، بل إنقاذ الإنسان، ولهذا يتمحور فكره كلّ حول المسيح الذي يعبر عن جميع علاقات الله بالإنسان»^[١].

وإذا كانت المسيحية قد بشرت بالمحبّة، أي محبّة الله والعيش في محبّة الله، فإنّ ذلك قد أخذته عن الرواقية نفسها، إذ إنّ جوهر الوعظ الرواقي هو المحبّة والتعاطف كما نجدها عند الفيلسوف أبقتاتوس، فقد كانت «لديه صبغة المحبّة والتعاطف التي تلون كلامه عنه -وهو ما لا نلمس أثراً له لدى الرواقية القديمة- ومن هنا أيضاً كان واجب التأخي بين البشر قاطبة، أفلا يسميهم مرقوس أوراليوس، على غرار أبقتاتوس، القريب، بل ألا يرمز أبقتاتوس إلى ذلك النسب في شخص هرقل، ابن زفس، المخلّص الذي هجر ذويه وطاف بالأمصار والأصقاع ليسيّط العدل وينشر الفضيلة»^[٢].

لقد كان التبشير المسيحي إذاً ناجماً عن الوعظ الرواقي، بحيث نجد أنّ هذا التبشير قد استند إلى الوعظ الرواقي واكتسب خصائصه وشروطه والتزم بأهدافه ونتائجه كما رأينا.

٣. صورة المعقول والمحسوس عند أفلوطين في وجهها المسيحي

لربما يكشف البحث التاريخي عن علاقة أفلوطين بالديانة المسيحية وتأثيراته الفلسفية فيها عندما نهتدي إلى ما توكّده كتب التاريخ حول ارتباط كلّ من أفلاطون وأفلوطين معاً في إنتاج فلسفة أفضت إلى قيام المسيحية، بل وأكثر من ذلك فإنّ فلسفة هذين الرجلين

[١]- إميل برهيه. تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ص ٣٠٠.

[٢]- المرجع نفسه، ص ٣٠١.

كانت دائماً مصدر البحث المسيحي عن تعديلات هنا وهناك في صلب العقيدة المسيحية، إذ يذكر مؤرخون أنّ «القديس أوغسطين ٣٤٥-٤٣٠ واحد من أولئك الذين أسهموا بأوفر قسط في إحاطة اسم أفلاطون بالتقدير في أوساط المسيحيين، وقد توافق اعتداؤه النهائي إلى المسيحية ٣٨٧ مع مطالعته لمؤلفات أفلوطين بترجمتها اللاتينية بقلم ماريوس فكتور، وكان ممّا استرعى انتباهه دوماً القرابة بين الروحية المسيحية وروحية الأفلاطونيين»^[١].

وهذا يعني أنّ أفلاطون وأفلوطين قد مارسا دوراً مهماً على صعيد تشكّل المسيحية واستمرارها، فقد مهّداً فعلاً للإله المسيحي، ولكنهما كما تدّعي المسيحية لم يتوصّلا إلى المسيح، وهو ما يذكره أوغسطين في اعترافاته، عندما يرى أنّ الأفلوطينيين هم أول من تحدّث عن الكلمة التي انبثقت من إرادة الله فهو، أي أوغسطين يقول «قرأت لديهم، وإنّ غير هذا اللفظ في الحقيقة، أنّ المبدأ هو الكلمة، وأنّ الكلمة كان عند الله، وأنّ الكلمة كان الله، وأنّ الكلمة لم ينبثق لا من جسد إنسان، ولا من دمه، ولا من إرادته، ولا من إرادة الجسد، وإنّما من الله»^[٢].

وقد خلص أوغسطين إلى المقابلة بين أفلاطون والمسيح من خلال الجمع بينهما على أنّ المسيح وأفلاطون هما الوسيط بين الله والعالم، بالطبع لقد أخذ أوغسطين هذه الفكرة عن الفلسفة الأفلاطونية، حيث يرى باحثون «أنّ هذه المقابلة بين الوسيط الأفلاطوني والمسيح تتكرّر مراراً في فكر القديس أوغسطين، فالمسيح وسيط لا لأنّه الكلمة، فالكلمة الخالد والكلّي الغبطة، ناء منتهى النأي عن شقاء البشر الفانين، وإنّما لأنّه إنسان، فما هو، كما لدى الفلاسفة، مبدأ للتفسير الطبيعي، وإنّما هو ما يحرّر الإنسان عن طريق صيرورته هو نفسه إنساناً، هذا التجسّد حدث يتضارب طابعه العارض مع النظام الأزلي الذي يعين إلى أبد الأبدين مكان الوسيط بين الله والإنسان»^[٣].

وإذا عدنا إلى فلسفة أفلوطين فإنّنا نجده قد تحدّث عن أقانيم ثلاثة، وهي فكرة موجودة في المسيحية، لنجد أنّ النفس هي عند أفلوطين طرح يشابه روح الله في المسيحية، ويعبر

[١]- إميل برهيه. تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ص ٣١٩.

[٢]- أوغسطين، الاعترافات، ك٧، ف٩.

[٣]- إميل برهيه. تاريخ الفلسفة، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ج ٢، ص ٣٢٠.

عن ذلك بقوله: «ذلك هو الشيء النفس الإلهي الذي هو النفس، فابحث عن الله باطمئنان بوساطة مثل هذا المبدأ واصعد إليه، إنّه ليس بعيداً وإنك لواصل إليه، وليس الوسطاء عديدين، تأمل إذن في هذه النفس الإلهية في جزئها الأكثر ألوهية الجزء القريب من الموجود العالي الذي بعده ومنه تأتي النفس»^[١].

إنّ هذه الفكرة نجدها بقوة في صلب العقيدة المسيحية، عندما تتحدّث عن كلمة الله التي على أساسها تتحدّد خلقه الإنسان باعتباره الصورة الإلهية، هنا أيضاً تتوقّف مسألة النعمة الإلهية في المسيحية على هذه العلاقة بين النفس والإله، فليس هناك من خلق من عدم في المسيحية، وهي الطريق نفسها التي يحدّدها أفلوطين باعتبار أنّ النفس هي صورة العقل، وأنّ النفس هي الكلمة التي بها خلق الله العالم، فمن جهة تقول المسيحية «كان من الضروري أن تأتي كلمة الله بشخصه لكي يستطيع وهو صورة الآب أن يجدّد خلقه الإنسان على مثال تلك الصورة، كان لاثقاً بطبيعة الحال أن يأخذ جسداً قابلاً للموت، حتّى إذا أباد الموت فيه نهائياً في جسد المسيح أمكن تجديد البشر الذين خلقوا على صورته، إذ لم يكن كفواً لهذه الحاجة إلّا صورة الآب»^[٢]. ومن جهة أخرى يقول أفلوطين حول هذه المسألة الشيء الكثير الذي يجعلنا نشابه بين المسيحية ومفهومها للكلمة وصورة الله، وبين ما يأتي عليه أفلوطين عندما يتحدّث عن النفس فيقول: «فلو أنّها على ما بينا مقالنا إلّا أنّها صورة للعقل، وكما أنّ الكلمة الملفوظة صورة الكلمة الباطنة للنفس كذلك هي كلمة العقل، والعقل الذي يحسبه، يصدر العقل الحياة ليحفظ سائر الموجودات، كما توجد في النار حرارتها، والحرارة التي تبذلها لباقي الأشياء»^[٣].

إذا تتّفق المسيحية مع أفلوطين أنّه لا وجود من عدم، وإذا افترضنا أنّ لديها هذا الشكل من الوجود، فإنّها، أي المسيحية، تطابق بين العدم والنعمة الإلهية، وهذا أمر أيضاً يتّفق مع أفلوطين، إذ تتحدّث العقيدة المسيحية عن الصورة الإلهية على نحو يشابه ما يأتي عليه

[١]- كامل محمّد محمّد عويضة. أفلوطين بين الديانات الشرقية وفلسفة اليونان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٣، ص ١٧٦.

[٢]- جورج حبيب بباوي. القديس أناسيوس الرسولي في مواجهة التراث الديني غير الأرثوذكسي، دار الجيل للطباعة، مصر، د.ت، ص ٦٥.

[٣]- كامل محمّد محمّد عويضة. أفلوطين بين الديانات الشرقية وفلسفة اليونان، مرجع سابق، ص ١٧٦.

أفلوطين، فتقول «الخلق من العدم نعمة وليس عملاً من أعمال العدل الأرضي، والصورة الإلهية نعمة، بل إنّ النعمة سبقت الوصية، وهذه نقطة مهمة يدور عليها كلّ تفسير صحيح للخلق والسقوط والفداء، لو كان الخلق عدلاً -بالمفهوم البشري- فالصورة الإلهية المعطاة للإنسان لا تدخل حتّى تحت بند العدل الإلهي كما يتصوره الإنسان؛ لأنّ العدل الإلهي لا يقتضي -طبقاً للمفهوم الأرضي- مشاركة الخليقة لله في قوّته العاقلة، أي الكلمة أو اللوغوس... الشركة محبة، والمحبة الإلهية لا يمكن إخضاعها لتصورات العقل البشري للعدل الإلهي»^[١].

وفي السياق نفسه، في سياق عمليّة الخلق، فإنّ الكلمة عند أفلوطين تضاهي العقل والمعقول أو هي نفسه؛ لأنّ العقل هو الذي يغدّي النفس، إنّه، أي العقل، كما يراه «بمثابة أب يغذيها ولكن لم يلدّها في حال الكمال إذا قورنت به، إنّ وجودها أت لها من العقل وعقلها بالفعل حين تتأمل العقل، إذ إنّها حين تنظر في العقل تحصل في باطنها على أفكارها الخاصّة وتفعل، ويجب القول إنّ أفعال النفس هي الأفعال العقلية الباطنة فحسب، وما يأتيها من غير هذا المصدر فهو دنيء، وهو انفعال لها، فالعقل يجعلها إذن أكثر ألوهية؛ لأنّه أبوها ولأنّها حاضرة لديه، إذ ليس بينهما سوى اختلافهما في الماهية، النفس لاحقة كمحل والعقل كصورة، ولما كانت مادّة للعقل جميلة عاقلة بسيطة كالعقل نفسه، ولذا يتّضح أنّ العقل أعلى منزلة من النفس كما عرفناها»^[٢]. فالعقل إذاً عند أفلوطين هو الذي يحدّد كلّ وجود، وهو هنا ينقلب إلى مفهوم الكلمة، كلمة الآب في نصوص العقيدة المسيحية، بحيث يمكننا أن نقول إنّ النفس الأفلوطينية قد أنتجت فكرة المسيحية عن المسيح نفسه، فكما أنّ النفس هي صورة العقل وصورة المعقول عند أفلوطين، فإنّها، أي هذه النفس التي تحوّلت إلى كلمة الآب في المسيحية، قد انطوت على مفاهيم تحدّد معنى المسيح نفسه، إذ تؤكّد المسيحية في جوهرها على الكلمة التي تحدّد الوجود، وهي فوق كلّ الوجود، إذ تقول المسيحية «وحيث إنّّه هو كلمة الآب ويفوق الكلّ، فكان هو وحده الذي يليق بطبيعته أن

[١]- جورج حبیب بباوي. القديس أثناسيوس الرسولي في مواجهة التراث الديني غير الأرثوذكسي، مرجع سابق، ص ٦٥.

[٢]- كامل محمد عريضة. أفلوطين بين الديانات الشرقية وفلسفة اليونان، مرجع سابق، ص ١٧٧.

يجدّد خلقه كلّ شيء، فإذا كان الكلمة يفوق الكلّ لأنّه إله، فإنّ قدرته الفائقة الإلهيّة هي التي جعلته يحدّد الكلّ»^[١].

وإذا أردنا أن نطابق بين هذا المفهوم المسيحي للكلمة الذي يحدّد الخلق كلّه وبين الإله المتكثّر عند أفلوطين، نجد أنّ النفس، التي هي صورة العقل والمعقول، قد أخذت مفهوماً واضحاً عند أفلوطين، ومنها انطلقت المسيحيّة في قول ما تقوله عن الكلمة، أي المسيح الذي هو إله الكلّ ومحدّد في الكلّ، ذلك أنّ أفلوطين كان قد تحدّث عن الإله المتكثّر الموجود في النفس، والتي تقترب من العقل فيقول: «ذلك هو الإله المتكثّر وهو موجود في النفس المرتبطة بتلك المناطق بطبيعتها بشرط أن تريد ألاّ تبارحها، وهي إذ تقترب من العقل ولا تكون وإياه إلاّ شيئاً واحداً إن جاز هذا التعبير»^[٢].

لقد ارتكزت المسيحيّة إذاً في وصفها للعلاقة بين المعقول والمحسوس على نظريّة أفلوطين، فكما أنّ المسيح هو كلمة الآب، كذلك فإنّ النفس هي كلمة العقل عند أفلوطين، وكما أنّ الكلمة التي هي المسيح قد أوجدت الموجودات على صورة الآب، كذلك نجد النفس عند أفلوطين تحتوي على الموجودات جميعها بما يصفه أفلوطين الإله المتكثّر في النفس والتي عليها دوماً أن تكون قريبة من العقل الذي هو الآب عند أفلوطين.

[١]- جورج حبيب بباوي. القديس أنثاناسيوس الرسولي في مواجهة التراث الديني غير الأرثوذكسي، مرجع سابق، ص ٦٣.

[٢]- كامل محمّد محمّد عويضة. أفلوطين بين الديانات الشرقيّة وفلسفة اليونان، مرجع سابق، ص ١٧٩.

الخاتمة

لقد استطعنا في هذا البحث أن نتوصل إلى جملة من المسائل التي يمكن أن نختصرها فيما يلي:

تأثرت المسيحية بالفكر الفلسفي اليوناني، وهذا إذا أشار إلى شيء فإنما يشير إلى طبيعة العقيدة المسيحية التي حاولت الاستفادة من المصادر التاريخية والفلسفية السابقة عليها.

استندت العقيدة المسيحية في تكوين أركانها الدينية والفكرية على أفلاطون بشكل أساسي، خصوصاً في نظريته عن المثل والفصل الحاد بين عالمي الحقيقة والمحسوس، وهو ما أكدت عليه المسيحية عندما فصمت المسيح إلى إله وإنسان.

مارست ثنائية النفس والجسد كفكرة فلسفية دوراً حاسماً في التأسيس لفكرة الخلود المسيحية التي رأت أن النفس خالدة أما الجسد فهو جسد الخطيئة والفساد والزوال.

كذلك انطلقت المسيحية من نظرية المعرفة الأفلاطونية التي هي معرفة تخص النفس القريبة من الله وهي نفس خالدة، وهو أمر أسس له أفلاطون في الفلسفة اليونانية وانتقل إلى العقيدة المسيحية.

مارست فكرة الغائية في الفلسفة اليونانية دورها الحاسم في العقيدة المسيحية، وهي فكرة أوجدها أرسطو عندما تحدّث عن العلل الأربع، ومنها العلة الغائية، وقد توصل البحث إلى تأثر المسيحية بهذه الفكرة، وقد أشار إليها آباء الكنيسة، وعلى رأسهم القديس أوغسطين كما بيّنا في هذا البحث.

تحدّثت المسيحية عن وحدة وجود أخذتها عن الرواقية، ولكن المسيحية لم تأخذ وحدة الوجود بمعناها الفلسفي العقلاني، كما هو الأمر في الرواقية، بل لقد تحدّثت المسيحية في صلب العقيدة عن حلول بين الله والعالم؛ وذلك لكي تبقى المسيحية على الفصل بين عالم الملكوت وعالم الناسوت.

التزمت المسيحية التبشير كطريقة لنشر التعاليم المسيحية، وهذه الطريقة تعود في أساسها إلى الرواقية أو ما عرف بالوعظ الرواقي، إذ إنّ الرواقية كانت قد نشرت أفكارها الأخلاقية

خصوصاً عن طريق الوعظ الأخلاقي، أمّا المسيحية فقد حاولت أن تبشّر بلاهوت المسيح وبعقيدة وثوقية لاهوتية.

لقد تمكّنت المسيحية من نقل الفلسفة الأفلاطونية المتعلقة بعلاقة المحسوس والمعقول وأخذت عنه قوله بالكلمة التي هي النفس، والتي تطمح أن تكون قريبة من الجوهر الإلهي، وعلى هذا النحو كان المسيح كلمة الآب التي تجسّد صورة الله في الإنسان.

مارست المسيحية عملية اسقاطات، إذ أنها أخذت من الفلسفات اليونانية الكثير من الأفكار المتعلقة بالوجود والصانع والعقل، لكنها اسقطتها اسقاطاً على المسيح، واسبغت عليه صفاتاً لم يكن لأفلاطون ولا أرسطو أن يقبلوا بها.

لائحة المصادر والمراجع

١. إتين جلسون. روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ت: إمام عبد الفتاح إمام، جامعة الكويت، ط٣، مكتبة مدبولي، د.ت.
٢. إدوار جونو. الفلسفة الوسيطة، ت: علي زيعور، دار الأندلس للطباعة والنشر، ط١، بيروت، ١٩٧٥.
٣. أرسطو طاليس. كتاب النفس، ت: أحمد فؤاد الأهواني، الباب الثالث.
٤. إميل برهيه. تاريخ الفلسفة الهلنستية، والرومانية، ت: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ج٢، د.ت.
٥. أوغسطين. خواطر فيلسوف في الحياة الروحية للقديس أوغسطين. ت: الخوري يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط٩، ٢٠١٣.
٦. الطيب تيزيني، غسان فنيانوس. تاريخ الفلسفة القديمة والوسيطة، منشورات جامعة دمشق، دمشق، ط١، ٢٠٠١.
٧. عبد الرحمن بدوي. خلاصة الفكر الأوروبي، خريف الفكر اليوناني، ط٧، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٩.
٨. عبد الرحمن بدوي. فلسفة العصور الوسطى، دار القلم، بيروت، ط٣، ١٩٧٩.
٩. ف. أجرو. رسالة في النظام الفلسفي للرواقين. ت: يوسف هواويني، الفرات للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٩.
١٠. كامل محمد عويضة. أفلوطين بين الديانات الشرقية وفلسفة اليونان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٣. جورج حبيب بباوي. القديس أثناسيوس الرسولي في مواجهة التراث الديني غير الأرثوذكسي، دار الجيل للطباعة، مصر، د.ت.
١١. محمد علي أبو ريان. تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلى أفلاطون، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ج١، ١٩٨٥.
١٢. محمد علي أبو ريان. تاريخ الفكر الفلسفي، أرسطو، ج٢، ط٢، دار الكاتب العربي، الإسكندرية، ١٨٦٧.
١٣. ميغل ده أونامونو. الشعور المأساوي بالحياة، ت: علي إبراهيم أشقر، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠٠٥.

أثر الوثنيّة في المعتقدات المسيحيّة

د. خنجر حميّة^[١]

مقدّمة

ليس من الممكن لدارس تاريخ الأديان أن يكتفي بمجرد إشارة عابرة إلى العلاقة الوثيقة التي جمعت المسيحيّة بالوثنيّة منذ بدايات تشكّلها ديانة عالميّة، بل ينبغي عليه أن يضع نصب عينيه حقيقة أنّ المسيحية، في الصورة التي ترسّخت عليها في القرون الثلاثة الأولى من حياتها، لم يعد من الممكن فهمها من غير استيعاب للجذور الوثنيّة التي قامت عليها واستقت منها الكثير من تصوّراتها ومعتقداتها وأصولها، أحياناً بشكل غير منظور أو غير واع، أو على شكل تحولات تدريجيّة على ضوء ظروف ووقائع وأوضاع في أحيان أخرى. ولا ينبغي لمعرفتنا بالاضطهاد الشديد الذي مارسه الوثنيّة الرومانيّة تجاه المسيحيّة، أن يدفعنا إلى الاعتقاد بالتناقض الجذري بينهما فيما يتّصل بالبنى اللاهوتيّة التي صدرت عنها، في الوقت الذي كان ردّ فعل المسيحيّة على ذلك عنيداً قاسياً. وإذا كان صحيحاً أنّ أثر اليهوديّة كان عميقاً في المفاصل الكبرى للمسيحيّة كديانة، فإنّ على المرء أن يتنبّه كذلك إلى ما أصاب اليهوديّة نفسها من تأثيرات وثنيّة فارسيّة وبابليّة على وجه الدقّة، ستضيف إليهما المسيحيّة نفسها عناصر وثنيّة، يونانيّة وفارسيّة وأخرى شرقيّة، كان اضطرب بها الأفق الديني لروما، وتغلّغت في جملة أديانها وجوهر ثقافتها. لكن ما هي الدروب التي سلكتها المسيحيّة والسبل التي عبرتها، والتي أتاحَت للوثنيّة بشكل أو بآخر أن تساهم هذه المساهمة الكبيرة في تكوين بنيتها الأساسيّة وجملة عناصرها؟.

إنّ معظم الذين آمنوا بالمسيحيّة في بداياتها لم يكونوا يهوداً بل عبدة أوثان، وهم شهدوا فترة عصيبة محتدمة ساعدت على بروز أشكال مختلفة من التلفيقات الدينيّة السديميّة. والمسيحيّة نفسها وضعت هؤلاء المؤمنين الأوائل برسالتها على دروب الوثنيّة القديمة حين

أكدت جوهرها باعتبارها ديانة خلاص يتحقق بوساطة مخلص أو وسيط متأله. ثم إن الذين وضعوا عقيدة الخلاص لم يكونوا في الحقيقة مثقفين، ولا كتاباً معروفين، ولا واضعي رؤى دينية ولاهوتية أو فلاسفة، بل كانوا من العامة في الأعم، وكانوا يملكون فطنة متقدمة والمعية ساعدتاهم على توحيد مجمل القناعات الدينية الرائجة بعفوية وصدق غريزيين، مستخدمين في الواقع مفاهيم ساذجة بسيطة وعامية، وخيلاً يمتح من صور شعبية مادة اشتغاله، وعلى أن يقيموا صرحهم اللاهوتي على صورة ملاحم.

مثل هذا المدخل لا ينبغي أن يضلّلنا عن حقيقة أن تقويم طبيعة الرابطة التي قامت بين المسيحية في نشأتها الأولى والوثنية، أمر شديد التعقيد، دقيق وحساس. ومؤرخ الأديان مرغم على أن يتحرّى مقدار ما هو متحقق في المسيحية من الوثنية عبر فحص مستوعب لنشأة تعاليمها ومعتقداتها في علاقة مع ثقافة عصرها، وأن يستقرئ صور هذا الاجتياف الذي كان يحصل في العموم في خضمّ عوامل معقدة وظروف مركبة وأوضاع ليس بالسهل الإمساك بها في صورتها الأكمل؛ لأنّ بنية تاريخ الأديان تقوم على أن ليس هناك تأثير تامّ ودائم وكامل وواضح المعالم والمسارات، وأنّ العمل الباطني للتصورات والمفاهيم الشعبية هو الذي بدّل في الواقع الأعماق الدينية للمسيحية وجدّدها. وبالتالي فمن غير المجدي مناقشة التفاصيل الصغيرة ما دامت الروح العامة للطابع الوثني للمعتقدات هي المهمة، وما دام أنّ ما تبدو عليه المسيحية في مجملها هو أنّها تلفيقية وثنية في صورتها العامة، وهي ستبقى كذلك بالرغم من جهود تنقيحها وإعادة صياغة معتقدها، وبلورة صورة أكثر وضوحاً لتعاليمها، كما حصل في قرارات المجامع المتعاقبة كما سيأتي.

جاءت التأثيرات الأساسية إلى المسيحية من منابع شتى، من المزدكية الوثنية ومن المثرائية جاء تأثير الديانات الإيرانية، ولقد اعتبر رينان^[١] أنّ الأخيرة كانت منافساً خطيراً للمسيحية منذ نشأتها بسبب انتشارها الواسع والعميق في أرجاء الإمبراطورية الرومانية^[٢]. ومن أسرار إيزيس على وجه خاصّ جاء التأثير المصري. أمّا تأثير اليونان فقد جاء من الأورفية التي تشبه روح المسيحية شَبهاً لا مردّ له، ومن ديانة ديونيزوس وأسرارها، ومن الفيثاغورية التي

[١]- إرنست رينان، تاريخ المسيح، الإسكندرية: مط. الجامعة، ١٩٠٤.

[٢]- عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ٢٠١٥م، الجزء الثاني، مج ١، ص ١٩٧ وبعدها.

رأى فيها بعضهم وجه شبه بين فيثاغورس وشخصية المسيح. ويجب أن يضاف إلى كل هذه التأثيرات تأثير الأفلاطونية المحدثة التي شكّلت جوهر الميتافيزيقا اليونانية المصرية في مرحلة ازدهارها الإسكندراني، والتي ستصبح القاعدة التي أدخلت إلى المسيحية الكثير من المعتقدات الوثنية الشرقية، والتي لم تكن في حقيقتها هرطقة مسيحية كما ادّعى البعض لسبقها على المسيحية وقدم حضورها الفاعل في سياق حضارات وعند شعوب. ويمكن افتراض أنّ إنجيل يوحنا اقتباس متوسّع للفكر الغنوصي، بل هو في ذاته غنوصية مكتملة ذات وجه مزدكي إيراني، خاصة عندما يتحدث عن صراع نور الكلمة مع الظلمات، أو صراع الحق مع الباطل. وبولس نفسه سيستعير الكثير من المفاهيم والمعتقدات الغنوصية، وسيقدمها لنا كتعاليم مسيحية بعد صياغتها بعبارات جديدة.

ولأنّ المسيحية لم تكن تظهر في الواقع عداء تاماً لكل ما هو وثني، فلقد كانت تقام الكنائس على أنقاض المعابد الوثنية نفسها، وأحياناً كان يكتفي المسيحيون بتطهير المعابد القديمة وإضافة بعض العناصر إليها لتحويلها إلى كنائس، وإذا كان ذلك قد ظهر في صورة انتصار للمسيحية في مراحل مختلفة من تاريخها، فهو كان يعني كذلك تشابكاً للمسيحية مع جذور دينية قائمة.

أمّا الكتاب المسيحيون فسيكثرون من الاستشهاد بالكتاب الوثنيين القدامى في هذه المرحلة من مراحل تطورها، وهم إنّما كانوا يجتافون تصوّرات وثنية قديمة من الكتب، ثمّ يسبغون عليها طابعهم الخاص، رغبة منهم في استقطاب ما يمكن استقطابه من عبدة الأوثان، وبدا أنّهم بذلك يحاولون تعزيز مكانة الدين الجديد باستيعاب أكبر قدر ممكن من العقائد القديمة الراسخة والطقوس الشائعة المنتشرة، لكنّ مثل هذه السياسة ستكون خطيرة للغاية على صورة المسيحية فيما بعد وعلى بنية اعتقادها ونسقتها اللاهوتي وطقوسها، وستولد في ذروة تضخمها ردّة إصلاحية جذرية في قرون لاحقة.

وعلى أيّ حال، فإنّ ما ينبغي أن يتنبّه إليه في كلّ دراسة لأثر الوثنية في المسيحية، إنّما هو أنّ دراسة الأديان لا يمكن أن تتّصف على الدوام بالموضوعية، ولا يمكنها أن تكون

كذلك خالية من التحيزات، وسيكون من الصعب جداً الخروج بنتائج نهائية من أية دراسة في السياق إياه. وهي شيء كذلك أثار ويشير على الدوام ردود فعل عنيفة من جهة وحماسة شديدة من جهة أخرى، فضلاً عن أنّ فهماً أعمق لمعنى الأحداث الدينية في العصور القديمة لا يمكن أن يتحقق بسبب اختلاف ظروفها الزمنية وأوضاعها عن ظروفنا وأوضاعنا، ولأنّ ذلك يستند في الواقع إلى الحدس أكثر من استناده إلى وقائع دامغة.

ولأجل ذلك سنواجه هنا آراء مختلفة جداً ومتباينة، وثمة طريقة يمكنها أن تقلل من حجم الغموض، فيما يتصل بموضوعنا، تقوم على محاولة العودة إلى نصوص الوثنيين القديمة والنصوص المسيحية الأولى كذلك، كنصوص جيستين مثلاً، الذي يقرّ بوجود أفكار جوهرية مشتركة بين المسيحية والوثنية؛ لأنّ مثل هؤلاء الكتاب كانوا في وضع أفضل من وضعنا يسمح لهم بتقويم الأمور بصورة أكثر عدالة ومصداقية.

لكن حتّى مع هذه الطريقة، يبقى البحث في الأصول الوثنية للمسيحية شديد الصعوبة؛ لأنّ المسيحيين الأوائل دمروا بانتظام معظم الكتب الدينية الوثنية، وكيفنا أن نذكر هنا نصّاً من أعمال الرسل يذكر فيه بولس كيف أحرق المؤلفات الوثنية في أفسوس اليونانية، لكنّ الذي يخفّف الوقع أنّ المؤلفين المسيحيين سيحفظون لنا معلومات نادرة، ومختارات من الكتب الوثنية، استخدموها في الواقع في دفاعهم عن المسيحية كما صنع أوريجين^[١].

ولا ينبغي في سياق البحث عن الجذور الوثنية للمسيحية الالتفات إلى تلك الدعاوى القديمة التي كانت ترى في الوثنية السابقة على المسيحية اختراعاً جهنمياً هدفه محاكاة المسيحية، مفترضة أنّ الشيطان كان وراء ذلك، وأنّه اخترع الوثنية على غرار المسيحية اختراعاً احتياطياً مستبقاً مجيئها، وقلّدها في طقوس الأسرار. ومثل هذه الدعاوى نفسها لم تمنع جيستين^[٢] من الحديث عن عناصر وثنية في سرّ القربان، ولا كليمان^[٣] من المقارنة بين الأسرار المسيحية والأسرار الوثنية، ولا مارتينوس من الحديث عن الأثر العام للوثنية

[١]- أوريجين، الردّ على كلّس، تج. مرقس داوود، القاهرة: مكتبة المحبة، د.ت. وكذلك: علي سامي النشار، مدرسة الإسكندرية الفلسفية، القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٥. ص ٩٣ وبعدها.

[2]- Craig D. alert, revelation, truth, canon and interpretation: studies in Justin martyre,s dialogue. With trypho, leiden, brill 2002, p28.

[٣]- النشار، م.س. ص ٨٦ وبعدها.

في المسيحية. ولأنّ الآراء الوثنية كانت سابقة، فلقد تأتّى للوثنيين كذلك اتهام المسيحية بتقليد ديانتهم وشعائهم ومحاكاتها. وسيعترف اللاهوتيون الكاثوليك في عصرنا بالأصل الوثني لبعض التعاليم الكنسية، لكن في معرض دفاعهم عن بقاء المسيحية وتفوقها، يقول الراهب لوكليرك الذي كان مستشاراً للكاردينال ريشيليو^[1] ١٦٢٢ م: «إننا على علم بتلك النزعة التي لا تعترف بالطابع الأصيل للمسيحية، وتحاول أن تردّ أصولها إلى الأديان الوثنية، طبعاً استعار المؤمنون من هنا وهناك بعض التفاصيل الوثنية أنى وجدوها».

ولهذا الاعتراف عواقب خطيرة؛ لأنّه يعني أنّ الإنكار التام لأثر الوثنية في المسيحية أمر لا يمكن الدفاع عنه ولا إثباته، وهو يعني كذلك أنّ بعض آباء الكنيسة حين يحاولون أحياناً البرهنة على جدّة المسيحية، فهم يتبنّون شكل تفكير خطير ومغامر، كما هو حال بعضهم حين يقول: «إنّ الطبيعة البشرية التي تتصرّف وفقاً لمشاعرها الدينية كافية لتفسير ذلك»، وهو يقرّر هذه الجملة بعد اعتراف صريح بتشابه الشعائر المسيحية مع شعائر الميثرائية، لكن مع ادّعاء واضح بتقدّم المسيحية وتفوقها.

وبعض الشخصيات المسيحية تحاول المقارنة بين الديانتين لا لأسباب فكرية بل عاطفية؛ لأنّ ذكر الوثنيين وحده يثير عندهم الاشمئزاز، ولأنّ تاريخ الوثنيين البربري يوقظ فيهم ممارسات شائنة جداً، كالنضحية بالأطفال للآلهة أو الدعارة المقدسة أو صراع الفرسان الدامي... إلخ، من غير أن يفتنوا إلى أنّ الوثنية تمدّ جذورها عميقاً قبل هذا التاريخ، في الوقت الذي تبدو فيه المسيحية بالنسبة إليها متأخرة جداً.

لكن لماذا انتصرت المسيحية وهي تحمل كلّ هذه العناصر الوثنية؟

سيكشف البحث التاريخي عن عوامل متشعبة جداً ومعقدة ساهمت في حصول ذلك، لكن فكرة شديدة الخصوبة والأهمية سيكون لها في السياق الروماني تأثير حاسم لا مردّ له. إنّ فكرة مخلص هو نصف إله ونصف إنسان، يختلط بباقي الناس ويتعذب من أجلهم، وهو بعد ذلك إله كامل لا يرتبط بقوم بالذات، وليس محلياً كالآلهة الفرس، ستجد جاذبية استثنائية في الواقع الروماني، وستميل إليها جموع الفقراء المهمّشين والمحتقرين في مجتمع شديد

[1]- Benoit yvert(dir.) premières ministreset presidents duconseil, histoire et dictionnaire raisonné des chefs du gouvernement en France (18152007-) perren, 2007.

الطبقية. ولقد كانت أحوال الإمبراطورية الرومانية في القرون الأولى للميلاد وصراعاتها وأوضاعها المعقدة، تحتاج إلى محاولة ما يتم فيها استيعاب كل التحولات التي عصفت بها وقللت من عنصر تلاحمها، وأثرت في قوتها وتماسكها ووحدة سلطانها، وستبدو المسيحية في مرحلة من مراحل تطورها كأنها تحقق مثل هذا التحول. لكن كيف تبدى ذلك في سياق تاريخي؟

١ - الخلفية التاريخية لنشأة المسيحية وتوسعها

أ - المسيحية في النشأة الأولى

لم يكن نفوذ اليهود في كنعان يجري على سنن مضطرد، فهم كانوا في الأغلب خاضعين لنفوذ إمبراطوريات مهيمنة دفعتهم إلى الانتشار في أصقاع متفرقة من بلاد الرافدين والجزر الأيونية ومصر وآسيا الصغرى وشمال أفريقيا^[١].

لكن ما تعرضوا له من كوارث ونكبات ثم انتشار الدعوات الروحية بينهم انتشاراً واسعاً، دفعا بهم إلى محاولة تجاوز واقعهم المتردي، ورسخا فيهم منظوراً يعلي من مكانتهم الروحية بوصفهم شعب الله المختار، وشجعاهم على محاولات متكررة للتخلص من خضوعهم للأمم التي تحيط بهم^[٢]. وهما سيساهمان أيضاً، بشكل أو بآخر، في انطوائهم وتقوقعهم على معتقداتهم الخاصة، التي تشكلت في ظروف معقدة غاية التعقيد وأوضاع عاصفة، وزيد فيها باضطراب استناداً إلى تصوّر الجماعة اليهودية عن نفسها ودورها وخصوصيتها الدينية ورسالتها^[٣]. لكن كل ذلك لم يمنعهم في مراحل من تاريخهم من أن يتخذوا مواقف لم تكن في حقيقتها استجابة لدواع دينية أو نتيجة لما كانوا يحملونه من رؤى خلاص، بل كانت استجابة لوقائع آنية ولأوضاع، ونتيجة لما كانت تستدعيه تقلبات التاريخ من حولهم، وهي مواقف كان من الضروري أن تترجم في رؤى دينية أو لاهوتية تبتعد قليلاً أو كثيراً عن الأسس من أجل منحها طابعاً من المشروعية راسخاً، فتعددت بذلك فرقهم^[٤] ثم تمخضت

[١]- ظفر الإسلام خان، تاريخ فلسطين القديم، بيروت، ١٩٨٣ م. ص ٥٣ وبعدها

[٢]- رجاء عرابي، سفر التاريخ اليهودي، دمشق، ٢٠٠٤ م، ص ٢٢١.

[٣]- ويل ديورانت، قصة الحضارة، تج. محمّد بدران، بيروت: دار الجيل، ١٩٨٨، ج ٣، ص ١٨١.

[٤]- غوستاف لوبون، اليهود في تاريخ الحضارات الأولى، تج. عادل زعتر، القاهرة، ٢٠١٢ م، ص ٤٧.

عن ذلك تداعيات سياسية تبدّت على شكل محاولات لتأسيس سلطات محلية مستقلة أو تابعة لقوة إمبراطورية متنفذة حكمت اليهود وسيطرت على جماعتهم^[١]. وحتى في ذروة الهيمنة الإمبراطورية الرومانية سيحتفظ بعض جماعات^[٢] اليهود بنوع من الحكم الذاتي تحت رعايتها وسلطانها، مع شيء من الحرية التي ستتيح لهم بعض التغيير في خصوصيتهم الدينية والحضارية^[٣]. مثل هذا الاستقرار النسبي، وما تمخّض عنه من تنظيمات سياسية ودينية، لن يدوم، وسيعرّض للاهتزاز^[٤] بسبب تزايد الدعوات التي تطالب بإعادة اليهودية إلى نقائها الأول، مرة على يد يوحنا المعمدان الذي راح يصدح بفساد السلطة الزمنية لليهود واستغلالها العقائد الدينية من أجل ترسيخ هيمنتها، ويستنكر تواطؤ السلطة الدينية معها على اقتسام المال والنفوذ وإبقاء جماعة اليهود فيما هم عليه من تشّت وضياع وتبعيّة وخنوع^[٥]، وتارة أخرى على يد المسيح^[٦] الذي سيحوز من الخصوصيات ما سيؤهله لترك أكبر الأثر في سياق عصره، ومن المقومات ما هو أشدّ وقعاً ممّا كانت تملكه دعوة يوحنا، وسيكون لنجاحه الروحي وتأثيره أبلغ الأثر في استقطاب جماعات كان ترى فيه المخلص الموعود^[٧]، وهي فكرة كانت استحوذت على الروح اليهودية بتأثير بابلي فارسي وترسّخت في شخصيتهم الدينية والحضارية إلى أبعد مدى^[٨].

وتبيّن المصادر أنّ مسار تجربة المسيح وطقوس ولادته وعبادته كانت يهودية بالكامل^[٩]، وأنّ ما قامت عليه دعوته في الأصل كان ضرورة العودة إلى اليهودية الحقّة أو الناموس^[١٠]، وهو كان يكرّر على الدوام أنّه إنّما بعث ليهدي خراف بني إسرائيل الضالّة، وأنّ الربّ منعه

[١]- أندريه لومير، تاريخ الشعب العبري، نج. أنطوان الهاشم، بيروت، ١٩٩٩م، ص ٨٦-٩٦.

[٢]- أشعيا ٢: ٤ وحزقيال ٣٩: ١٦٣.

[٣]- ديورانت، م.س. ص ١٦١-١٦٣.

[٤]- تاريخ الشعب العبري، ص ٩٩-١٠٠.

[5]- Alfred edersheim, the life and times of jessus the messiah, ch.c. 1983. V1, p15- 255.

[٦]- عبد الفتاح الزيات، ماذا تعرف عن المسيحية، القاهرة، ٢٠٠١م، ص ٢٥.

[٧]- أحمد شلبي، المسيحية، القاهرة، ١٩٨٨م. ص ٥٢-٥٤.

[٨]- متى المسكين، المسيح حياته وأعماله، القاهرة، ١٩٩٨م. ص ١٥١ وبعدها.

[٩]- جورج فورد، سيرة السيّد المسيح، بيروت، د.ت. ج ١، ص ٢٥-٢٦.

[١٠]- متى ١٥: ٢٤.

من دعوة الكنعانيين وسواهم من الأمميين كما صرح بذلك الكتاب المقدّس نفسه^[١]. أمّا وصاياه فكانت تتوافق تماماً مع تعاليم التوراة الأصليّة من خلال تركيزها على تحرير اليهوديّة ممّا علق بها من أدران، وتقويم سلطانها الزمني والديني^[٢]. فهو إذاً لم يكن يدعو في الحقيقة إلى دين جديد، بل إلى إصلاح اليهوديّة ذاتها والعودة بها إلى نقاء نشأتها. وكان من الطبيعي أن تصطدم دعوة كهذه بمعتقدات العامّة وتصوّراتهم حول طبيعة المخلّص الذي جعلته السلطات الدينيّة والزمنيّة حليماً بعيد المنال، يقيّد اليهود بأوضاعهم وبيئتهم في انتظار يطول، ويحول دون خروجهم على طاعة السلطة الدينيّة التي تهيمن على عقولهم وتصادر إراداتهم، والتي سيناصبه كذلك أصحاب النفوذ فيها العداء، ويسعون بكل قوّة للقضاء على حركته على طول الخطّ مستخدمين إلى أبعد مدى السلطة الرومانيّة في سبيل تحقيق ذلك^[٣].

ولم يفكّر الحواريّون، الذين آمنوا بالمسيح^[٤] ودعوته، في إخراج تلك الدعوى من حيّزها اليهودي، ولم يجرؤوا قطّ على تجاوز وصاياه وإرشاداته، وهم ظلّوا يرتادون كغيرهم معابد اليهود وأماكن طقوسهم^[٥]، ويستشهدون بالتوراة وبأسفار بني إسرائيل حتّى في دعوتهم للمسيح^[٦]، التي استندوا فيها إلى تتبّع سيرته في بني قومه، وأحواله في جماعته التي ينتسب إليها ويعيش فيها^[٧]. ولأجل ذلك سيكون أثرهم في محيطهم محدوداً جدّاً في بعده الديني والزمني، وستكون حركتهم في مجامع اليهود وهياكلهم ومعابدهم وأسواقهم مقيدة إلى أبعد الحدود، بسبب رفض العامّة لدعوتهم من جهة، وبسبب موقف السلطة الزمنيّة التي انتصرت للسلطات الدينيّة المتنفّذة^[٨] المعادية للدعوة ولرجالها من جهة أخرى^[٩]، خاصّة بعد أن

[١]- متى. ١٥: ٢٤.

[٢]- المسيح حياته وأعماله، ص ٢٦٠-٢٦١.

[٣]- جورج فورد، سيرة السيّد المسيح، ص ٥٤-٦٠.

[٤]- إبراهيم أرنولد، المسيحيّون الأوائل، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص ٤٧-٤٨.

[٥]- المسيح حياته وأعماله، ص ٣١٧-٣١٨.

[٦]- هيم هاكي، بولس وتحريف المسيحيّة، نج. سميرة الزين، بيروت، ١٩٩١م، ص ٥٩-٦٠.

[٧]- ويل ديورانت، ج ٣، ص ٢٤٠-٢٤٢.

[٨]- توفيق الطويل، الاضطهاد الديني في المسيحيّة والإسلام، القاهرة، ١٩٩١م، ص ٣٣-٤٣.

[٩]- الأب يو أنس، الكنيسة المسيحيّة في عصر الرسل، القاهرة، ١٩٢٣م، ص ٦٧.

فقدوا الدعم الروحي الذي كان يوفّره لهم وجود المسيح.

ب - بولس ودعوة الوثنيين

سيطراً تطوّر حاسم في مسار الدعوة المسيحية بظهور بولس، الذي سيكون له دور لا مردّ له في منح المسيحية أسسها وثوابتها التي ستختلف قليلاً أو كثيراً عن تعاليم المسيح الأولى وتوجيهاته^[١]. وهو شيء سيرسّخه أباً روحياً للمسيحية الأممية^[٢] وسيمنحها تمايزها الجوهري والنهائي عن اليهودية التي نهضت في الأصل لإصلاحها، وسيؤكّدها ديانة قائمة بنفسها في مبادئها وتعاليمها وطقوس عبادتها ورؤيتها للخلاص.

كان بولس يهودياً من طرطوس، لأب فرّيسي مناوئ للمسيح^[٣]، وهو لم يكن شيئاً يذكر بين رواد المسيحية الأوائل. وتذكر الأناجيل نفسها وأسفار المسيحية المقدسة أنّه كان عدوّاً لرجالاتها، وأنّه زادت وطأته على الدعوة الجديدة بعد المسيح^[٤]، وهو شيء تكشف عنه كذلك رسائله.

لكنّ حدثاً سيحوّل بولس إلى أكثر دعاة المسيحية حماساً وجذريةً واندفاعاً وسينقلب معه من النقيض إلى النقيض. وتخبّرنا المصادر أنّ بولس كان طلب من كبار الكهنة اليهود تزويده بكتب تضمن له دعم السلطة في مطاردته المسيحيين خارج فلسطين، وكان أوّل مقصد له التوجّه إلى دمشق في سبيل ذلك^[٥]، لكنّ الطريق هذا قدّر له أن يشهد انقلاباً بعيد الغور والأثر في حياة بولس نفسه وفي مسار المسيحية كذلك، إذ ادّعى أنّ نوراً تجلّى له في الطريق وخاطبه قائلاً: «بولس لماذا تضطهدين» وحين سأله: «من أنت أيّها السيّد؟» أجابه النور: «أنا الرب يسوع»، ثمّ أخبره أنّه وقع الاختيار عليه لنشر المسيحية في الآفاق، وأنّه سيلهمه ما تحتاج إليه الدعوة مستقبلاً، حينها سيتحوّل بولس من أشدّ الناس عداوة

[١]- شلرل جنيبير، المسيحية، نشأتها وتطوّرها، تج. عبد الحليم محمود، بيروت، ٢٠٠٧م، ص ١٢٠-١٢١.

[٢]- شلبي م.س. ص ١١.

[٣]- م.ن.

[٤]- شلبي، م.س. ص ١١.

[٥]- ماذا تعرف عن المسيحية، ص ٧٧-٧٨.

للمسيحية إلى أكثرهم حماساً لها، ومن دمشق سيبدأ دعوته^[١] إلى المسيحية، ثم سيعود إلى القدس فيقابل الحواريين ويطلب دعمهم^[٢]، ثم سيطوف الآفاق مدخلاً الآلاف في المسيحية، منتقلاً بين آسيا الصغرى واليونان وشرقي أوروبا وغيرها من الأماكن، تاركاً وراءه تراثاً عقدياً كبيراً من ضمنه رسائله وسفر أعمال الرسل، وسيبقى دأبه كذلك حتى وفاته في عهد نيرون سنة (٦٨ م)^[٣].

رواية النور هذه ستتخذ منها بولس سنداً غامضاً لتأكيد دعاويه اللاهوتية والدينية، باعتبارها وحياً بطريقة أو بأخرى، وهي ستضمن له على المدى البعيد تحويل المسيحية من مجرد دعوة تصحيحية في اليهودية إلى دعوة للأمم تتخذ لنفسها صورة دين جديد^[٤].

وبغض النظر عن دوافع بولس من وراء دعواه هذه، ثم من وراء تحويله إلى المسيحية، فإنه سيلاقي نجاحاً منقطع النظير، وهو بين نفسه الأفق الجديد الذي فتحه أمام المسيحية حين قال: «صرت للأمم أميناً وللغريبيين فريسيّاً كي أكسب من كلّ قدم حالاً»، وهي طريقة ستقود في الواقع إلى اختلاط تعاليم المسيحية بكثير من عقائد معتنقها الجدد وشعائهم وطقوسهم، وبفلسفات ورؤى وقناعات كانت واسعة الانتشار في أصقاع الإمبراطورية الرومانية الشاسعة^[٥]، وسيقدّر لباقي دعاة المسيحية أن تضمحل دعواتهم تدريجياً، بسبب اقتصارها على اليهود وتقيدها بالناموس^[٦].

ج - المسيحية كدعوة أممية

لاقت تعاليم المسيح الروحية ومنهجه ووصاياه صدى عند معاصريه من أتباع الملل والديانات الأخرى، وكان للوعد بملكوت الربّ والرأفة بالمساكين والدعوة إلى المكارم وسواها من المبادئ أثراً في نفوس الناس، وبرغم ما أضافه بولس إليها وما خالطها من مبادئ

[١]- بولس وتحريف المسيحية، ص ٧٧-٧٨.

[٢]- أعمال الرسل ٢٣: ٦ وغلطية ١٣: ١٤.

[٣]- سمير جرجس، الموسوعة القبطية، القاهرة، ١٩٧٧ م. ج ١، ص ٤٣-٤٨.

[٤]- شلبي، م.س، ص ١١١-١١٧.

[٥]- ماذا تعرف عن المسيحية، ص ١١٥-١١٦.

[٦]- المسيحية، نشأتها وتطورها، ص ١٢٦.

وثنية فيما بعد، فإنّها تفوّقت على غيرها من ديانات الإمبراطورية الرومانية ومعتقداتها^[١]، ساهم في ذلك في الواقع عوامل كثيرة تضافرت لتجعل منها الديانة الأكثر انتشاراً فيما بعد والأشدّ حضوراً، ثمّ الديانة الرسميّة للإمبراطورية^[٢]. لقد شكّل استشرَاء الطبقيّة وتفشيّ الفقر ومصادرة النخبة جهود عامّة الشعب، الذين كانت ترهقهم الضرائب، وتفرض عليهم واجبات مختلفة، وتجندّ منهم الفيالق الرومانية^[٣]، وعدم وجود دين يلبيّ متطلّباتهم الروحيّة والماديّة ويشبع آمالهم، عوامل أساسيّة في انتشار المسيحيّة وتوسّعها، في الوقت الذي كانت فيه أغلب الديانات اليونانيّة والرومانيّة الشائعة تمجّد الرموز الإمبراطوريّة وتخدم طبقات المجتمع العليا، بينما كانت الديانات الوافدة من الشرق كالإيزيسيّة والثرائيّة والزرادشتيّة تلبيّ حاجات النزر اليسير من أفراد المجتمع الروماني^[٤]، فضلاً عن أنّها أوغلت في محاكاة أساطير لم يكن لها نفع في حلّ مشكلات السواد الأعظم من سكّان الإمبراطورية^[٥]. أمّا الفلسفة اليونانيّة فإنّها، بالرغم من سموّ أفكارها، حلّقت بعيداً في مثاليّة جرّدتها من قسوة الواقع حين عالجت مشكلاتها بتجرّد تامّ كان عاجزاً من مقارنة معاناة السكّان المضطّهرين، فلا غرو حينها أنّ كانت مدارس الفلسفة حكرّاً على الأغنياء من المتنفّذين الذين وجدوا في تعلّمها فائدة لهم في الجوانب الإداريّة والتعليميّة^[٦]. ولأجل ذلك فالمسيحيّة ظهرت في الوقت الذي كانت فيه أغلبيّة سكّان الإمبراطورية الرومانيّة تكابد صنوف معاناة، كانت تنذر بثورة اجتماعيّة تقوّض دعائمها وإنجازاتها، وتعيش فراغاً روحياً يشكّل بيئة خصبة للمسيحيّة بمبادئها وتعاليمها وبساطة معتقداتها^[٧]. ولقد كان لتكيّف المسيحيّة مع التحوّلات التي شهدتها الإمبراطورية واستثمارها في سياسة الشدّة واللين التي مارسها ضدّها الأباطرة المتعدّدون، واستيعابها للكثير من العقائد الشائعة والمذاهب والرؤى والفلسفات^[٨] الأثر

[١]- لوقا ٤: ٤٣. وشليبي م.س، ص ١٥١-١١٦.

[٢]- نورمان كانتور، التاريخ الوسيط، تج. قاسم عبدو قاسم، القاهرة، ١٩٩٧ م. ج ١، ص ٥٢.

[3]- Gibbon, E. the history decline and fall of the roman empire, London 1901, pp. 63- 75.

[٤]- تشارلز وورث، الإمبراطورية الرومانيّة، تج. رمزي جرجس، القاهرة، ٢٠٠٣ م، ص ١٦١.

[٥]- محمود الحويري، رؤية في سقوط الإمبراطورية الرومانيّة، القاهرة، ١٩٨١ م، ص ٥١-٥٢.

[٦]- تشارلز وورث، الإمبراطورية الرومانيّة، ص ١٧١.

[٧]- محمود الحويري، رؤية في سقوط الإمبراطورية الرومانيّة، ص ٥٥. وإبرهارد، المسيحيّون الأوائل، ص ٢٨- ٣٠.

[٨]- نورمان كانتور، التاريخ الوسيط، ج ١، ص ٥٢-٥٣. وقصّة الحضارة، ج ١١، ص ٣٧٠.

الأكبر في سرعة انتشارها^[١]، وتوسّع حضورها وتزايد المنتمين إليها.

د - موقف الأباطرة وسياسة الشدّة واللين

ولقد اختلفت طريقة تعاطي الأباطرة الرومان مع المسيحية منذ بداية نشأتها حسب اختلاف الأوضاع والظروف، وهي لم ترتق قطّ إلى أن تصبح موقفاً سياسياً عاماً، بالرغم من أنّ الموقف في عمومها كان مناوئاً رافضاً منذ البداية لجملة تعاليمها وطروحاتها وأهدافها^[٢]، أعني أنّها كانت في عمومها مناوئة وعدوانية، وزاد في قسوتها تزايد أعداد المعتنقين للدين الجديد، من الذين كانت ترى السلطة فيهم خطراً على سلطانها، كالفلّاحين والعبيد^[٣]، وتألّف المسيحيين جماعات مغلقة ومنعزلة^[٤]، ورفضهم المتزايد والعلي لتقدّيس آلهة الرومان، بما في ذلك الإمبراطور الذي كان يعني تقدّيسه في المقام الأوّل ولاء سياسياً^[٥]، وتعارض دعوتهم في العموم مع سياسة الإمبراطورية وخصائصها^[٦]، وطموح الأباطرة الدائم لصياغة أهدافها وفق رغباتهم الخاصة^[٧].

وعليه، فإنّ خصائص المسيحية نفسها وطبيعة دعوتها وأهدافها من جهة، وطبيعة الإمبراطورية الرومانية وهويّتها وخصوصيّتها وطبائع الأباطرة وأمزجتهم وطريقة تفكيرهم وطموحاتهم من جهة أخرى ستلقي بثقلها على المناخ العام للعلاقة المضطربة أصلاً والمتوتّرة بين المسيحية والعالم الواسع المضطرب من حولها، الذي قدّر لها أن توجد فيه.

سيكون نيرون سباقاً في إعلان عدائه الواضح للدين الجديد، وهو سيتفنّن في أساليب قمعه وتعذيب أتباعه وترويعهم^[٨]، ممّا انعكس سلباً على حياة المسيحيين ودعوتهم^[٩]، وهو

[1] - Neill, s. A history of Christian missions, penguin, 1966, p 38.

[٢] - سيني، ل. تاريخ العالم الغربي، نج. محمّد حفني ناصف، القاهرة، د.ت.، ص ٨٧-٨٨.

[٣] - إبراهيم أرنولد، المسيحيّون الأوائل، ص ٧٧-٧٨.

[٤] - عبد القادر يوسف، العصور الوسطى الأوروبية، بيروت: المؤسّسة اللبنانية للكتاب الأكاديمي، ١٩٩٠م، ص ٣٨.

[٥] - إبراهيم أرنولد، المسيحيّون الأوائل، ص ٣١-٣٢.

[٦] - سعيد عبد الفتاح عاشور، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، بيروت، ١٩٧٦م، ص ٣٣-٣٤.

[٧] - عبد القادر يوسف، العصور الوسطى الأوروبية، ص ٣٨.

[٨] - إبراهيم أرنولد، المسيحيّون الأوائل، ص ٧٧-٧٨.

[٩] - سيني، ل. تاريخ العالم الغربي، ص ٧٧-٧٨.

شيء سيستمر بوتيرة متزايدة في عهد دوميتيان^[١]، ثم في عهد تراجان الذي وجد في المسيحية عدواً يعرقل طموحاته لتوسيع إمبراطوريته في مواجهة الدولة الفرثية، فحرّمها بتشريع إمبراطوري وحكم على أتباعها بالموت، لكنّه مع ذلك طلب من حكام الولايات التعامل مع المسيحيين بالمثل، وأمر بأن يتركوا وشأنهم ما لم يناوئوا الإمبراطور ويتحدّوا سلطانه^[٢]. وهو شيء سيكشف بوضوح عن الطبيعة السياسية لموقفه، وأنّه لم يكن يصدر عن دواع دينية أو ثقافية، كما كان الحال بعد ذلك مع ماركس أوريلوس الفيلسوف الرواقي البارز، الذي تبدّى موقفه المناوئ للمسيحية لا كموقف سياسي فحسب يندرج في سياق دفاعه عن الإمبراطورية ضد أعدائه الذين حاربهم في جبهات متعدّدة^[٣]، بل كموقف فلسفي يرى في جوهر المسيحية تهديداً عقدياً وفكرياً للإمبراطورية وللرؤى الفكرية التي توجّهها^[٤]. ومثل هذه السياسة المناوئة ستستمرّ مع أخلافه، فهذا سبتموس سيفيروس (٢١١م)، الذي كان يطمح إلى إقرار الأمن في الإمبراطورية وإخضاعها لإرادته بوصفه إلهاً حاكماً، سيروّع المسيحيين الذين رفضوا السجود لتمثاله، وسيسومهم سوء العذاب ويحرق كتبهم ويهدم كنائسهم ويقتل الكثيرين منهم. وسيشعل دقيانوس بعده عداء الوثنيين للمسيحيين ليصدر مرسوماً لقمع ديانتهم عام (٢٥٠م) فاتحاً الباب على مصراعيه لاضطهادهم سياسياً وشعبياً، وهو صرّح بأنّ دوافعه كانت دينية تتمثّل في استعادة مجد روما الذي خبا بسبب إهمال الشعب آلته القديمة^[٥].

ولن يتحقّق انفراج في سياق مثل هذه السياسة الطاغية إلّا زمن دقليانوس (٣٠٥م) الذي اتبع أوّل الأمر سياسة تسامح إزاء المسيحيين، لكن ذلك لم يستمر طويلاً، إذ ما لبث في أواخر أيامه أن عدل عن ذلك نتيجة قناعته بأنّ مبادئ المسيحية لا تتسجم مع رغبته في الاستحواذ على مؤسسات الإمبراطورية وحكمها حكماً ثيوقراطياً خالصاً^[٦]، فأصدر مراسيم أربعة تحثّ على العودة إلى سلوك طريق الاضطهاد والعنف بين سنوات (٣٠٢-٣٠٥م).

[١]- نور الدين حاطوم وآخرون، موجز تاريخ الحضارة، دمشق، ١٩٦٤م، ص ٥٧٦-٥٨٤.

[٢]- ديورانت، ج ٣، ص ٣٧٣.

[٣]- رأفت عبد الحميد، بزنطة بين الفكر والدين والسياسة، القاهرة، ١٩٩٧م، ص ١٦.

[٤]- أحمد علي الناصري، تاريخ الإمبراطورية الرومانية، القاهرة، ١٩٩١م، ص ٢٧٩.

[٥]- تشارلز وورث، الإمبراطورية الرومانية، ص ١٩٠.

[٦]- نورمان كانتور، التاريخ الوسيط، ج ١، ص ٦٠-٦١.

وتنفيذاً لها حرق الأناجيل والكتب، ومنع المسيحيون من التجمع وتأدية الصلوات والطقوس، وقتل الكثير من رجال الدين وصودرت أملاك الكنائس^[١]. وسيجدد ماكسيمليان مثل هذه الدعوة، فيصدر مرسوماً عام (٣٠٨م)، قصد محو المسيحية وإزالة آثارها، يقضي ببناء مذابح للأوثان وإجبار المسيحيين على تقديم القرابين لها والاعتسال بدمائها، وحكم على من لم يفعل ذلك بالقتل^[٢]. وسيشرع بعده ابنه مكسيميانوس (٣١٣م) بإقامة هياكل في كل مدينة، وبتعيين كهنة للأصنام ومنحهم الامتيازات تزامناً مع الاضطهاد الذي باشره القيصر جاليريوس (٢٨٦ - ٣٠٥م) ضدهم في مناطق نفوذه.

هـ - قسطنطين وبداية تحوّل العلاقة مع المسيحية

لم تقض كل هذه الأشكال من الاضطهاد على المسيحية، ولم يقدر لها أن تنجح في اجتثاثها من التربة الخصبة التي صادفتها في الإمبراطورية الواسعة، ولا أمكن لسياسة الأباطرة الممعة في القسوة المبالغة في الاضطهاد أن تضع حداً لتوسع المسيحية وانتشارها بين العامة من الوثنيين، بل سيمنح ذلك أتباعها حافزاً يدعوهم لمحاولة التخلص من الواقع الذي هم فيه، ودافعاً للبحث عن أفق مختلف يقدر فيه للدين الجديد أن يتوسّع بحرية ومن غير قيود^[٣]، وهو وضع سيحسن الإمبراطور قسطنطين استثماره في سياق مناخ من الاضطراب، وبعد تدهور أوضاع الإمبراطورية بشكل غير مسبوق، وتنافس قوى عديدة للفوز بعرشها وسلطانها^[٤].

لقد عانت الإمبراطورية قبل قسطنطين حروباً أهلية مرهقة بين مراكز قوى متعددة كانت تقاسمت أراضيها، سيكون قسطنطين من بينها جميعاً هو الطرف الأضعف، ولقد احتدم الصراع بينه وبين ماكتوس (٣١٢م) على أراضي إيطاليا التي كانت تشكل بالنسبة إليه الفضاء الضروري لتأكيد سلطانه وترسيخ حكمه. ولما اصطدم الجيشان قرب روما حدث أمر خطير سيقدر له أن يكون نقطة تحوّل أساسية في مسار المسيحية؛ إذ أثناء المعركة زعم

[١]- رافت عبد الحميد، بزنطة بين الفكر والدين والسياسة، ص ١١.

[٢]- محمد إبراهيم كركور، تطوّر العقيدة المسيحية، القاهرة، ٢٠٠٦م، ص ٢٢٥.

[٣]- جيبون، اضمحلال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها، القاهرة، ١٩٩٧م، ج ١، ص ٤٦٢-٤٦٣.

[٤]- تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، ص ٣٦-٣٧.

قسطنطين أنه رأى نوراً في السماء في وسطه صليب مكتوب تحته "بفضل هذا ستتصر" فأمر حينها بجعل الصليبان رايات لجيشه^[١]، ولما قدر له النصر في المعركة هذه، أصدر مرسوماً في مدينة ميلان عام (٣١٣م) اعترف فيه بالمسيحية ديناً كباقي أديان الإمبراطورية، وأعاد لها كنائسها وودائعها المختلفة^[٢]. وبغض النظر عن طبيعة دوافع قسطنطين من وراء اعترافه بالمسيحية وأنها دوافع دينية ولدتها قناعته بقدسية الدين المسيحي أو امتنانه لإله المسيحيين^[٣]، أو دوافع سياسية نتجت عن رغبته في نيل دعم جزء من سكان إمبراطوريته، كانوا أثبتوا أنهم يندفعون في القتال حين يرتبط مصير دينهم بنتيجة حرب يخوضها إمبراطور، من خلال منحهم امتيازاً بسيطاً، خاصة وقد أصبحت المسيحية، بعد عقود من الاضطهاد، أكثر ديانات الإمبراطورية شيوعاً وانتشاراً^[٤]، فإن ما حققه قسطنطين للمسيحية في المبدأ ليس سوى الاعتراف بها ديناً من بين أديان -وهو إجراء كان يعني الرغبة في حسم مشكلة المسيحية، التي أرقت الإمبراطورية قروناً، من جذورها لا سيما وأنه وجد في المسيحيين أنصاراً أوفياء، كان الحفاظ على ولائهم ضرورة لاستقرار حكمه-^[٥] وهو شيء تدل عليه صيغة الاعتراف نفسه التي جعلت المسيحية ديناً بين أديان، وكذلك واقعة أن قسطنطين نفسه لم يعتنقها إلا أثناء احتضاره، وأنه ظل محتفظاً بلقبه الوثني «الكاهن الأعظم» وبقي حريصاً كل حياته ببراعة فذة على أن يبقى على مسافة واحدة من كل الأديان الرسمية في إمبراطوريته^[٦]. ومثل هذا التفسير لمكانة المسيحية عند قسطنطين ولدورها ولطبيعة فهمه لها، تدعمه وقائع كافية وأدلة، ففي الخلاف الذي عصف بالمسيحية في زمنه بسبب نزاع أريوس كاهن الإسكندرية وإثناسيوس (٢٩٣-٣٧٣م)، حاول قسطنطين أولاً تجاوز خلافهما لأسباب سياسية تتصل بوحدة المسيحيين في أراضي الإمبراطورية، وحين فشل دعا إلى عقد أول مؤتمر مسكوني في نيقية لحل الخلاف، وأدار بنفسه وقائعه مع أنه لم يكن مسيحياً، وهو رجح آراء إثناسيوس، بالرغم من أن ذلك لم يكن رأي القسم الأكبر من المجتمعين، استناداً

[١]- محمد سعيد عمران، معالم تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، القاهرة، ١٩٨٦م، ص ٤١.

[٢]- محمد مرسي الشيخ، تاريخ الإمبراطورية البيزنطية، القاهرة، ١٩٩٤م، ص ١٦.

[3]- Chadwick, h. The early church, London, 1962, p.16. 70-

[4]-Rice,c. t. The bizantines, London, 1962. P.16.

[٥]- تاريخ الإمبراطورية البيزنطية، ص ١٦.

[6]- Maclagon, the city of constantinople, new York, praeger, 1968. P. 21.

إلى اعتبارات تبدو سياسيّة، تقوم على حقيقة أنّ آراء إثناسيوس تلائم العقائد الوثنيّة المنتشرة في الإمبراطوريّة، وبالتالي فهي تقلّص فرص النزاع والتخاصم، ثمّ نفى آريوس وأتباعه وأمر بإحراق الأناجيل والكتب التي لم تكن تنسجم مع ما رجّحه من آراء^[١]، لكنّ قسطنطين ما لبث أن غيرّ قناعته بعدما أقنعه يوسيبوس الأريوسي بأحقّية آراء آريوس، فألغى قراراته السابقة، وأعاد آريوس وأتباعه إلى مواقعهم السابقة، ونفى إثناسيوس ومشايغيه، واعترف بالآريوسيّة مذهباً صحيحاً في المسيحيّة دون سواها، وهو على فراش موته سيعمّد على هذا المذهب^[٢]. ولكنّ ثمة كذلك بينات على أنّ قسطنطين كان يميل إلى المسيحيّة وينبذ الوثنيّة قبل موته بفترة غير قصيرة، كشفت عن ذلك حادثة تدشينه عاصمة جديدة لإمبراطوريّته، أعني القسطنطينيّة، حيث أكثرية السكّان من المسيحيين، على خلاف روما التي كانت ما زالت أغلب سكّانها يتشبّثون بالوثنيّة^[٣].

وكيفما كان، فمن غير الممكن بعد نكران فضل هذا الإمبراطور على المسيحيّة، التي انضمّ إليها في عهده عشرات آلاف السكّان الوثنيين بعد أن زال خوفهم من الاضطهاد، والتي كان انتشار كنائسها ومؤسّساتها الدينيّة فرصة مثلى لإحداث تأثير عقدي وسياسي في عموم الإمبراطوريّة، ممّا يسمح لنا بالقول إنّ مرسوم ميلان سيكون البداية الحقيقيّة لانتصار المسيحيّة على ديانات الإمبراطوريّة الأخرى واستيعابها^[٤].

ز - ورثة قسطنطين، جدل الوحدة والانقسام

كان تقسيم قسطنطين الكبير للإمبراطوريّة بين أبنائه الثلاثة حدثاً خطيراً للغاية، كشف في الواقع عن قصور كبير في نظريته للأمر، وعن تحوّل خطير في مفهوم الإمبراطوريّة من مؤسّسة لا تقبل القسمة إلى ملكيّة عائليّة، وسيؤدّي ذلك بعد فترة قصيرة إلى نشوب حرب من أجل إعادة توحيد ما قسّم. وما سوف يميّز هذا الصراع بين الأبناء، هو أنّه راح يتبدّى على صورة صراع ديني بسبب التنوّع المذهبي في أماكن سيطرتهم، فتبنّى كلّ من قسطنطين الثاني

[1] - the city of constantinppole, p 43. 74-

[2] - Ibid. 75-

[3] - Ibid. 76-

[٤] - [٤] - محمّد مرسي الشيخ، تاريخ الإمبراطوريّة البيزنطيّة، ص ١٧.

وقسطنطينوس المذهب الآريوسي تأسيساً بقسطنطين، ولأنه المذهب الشائع في مملكتيهما، بينما كان قسطنطين على مذهب إثناسيوس، وسوف ينتهي النزاع إلى انتصار الأخير الذي بات اسمه قسطنطين الثالث، ليعيد من جديد توحيد الإمبراطورية عام (٣٥٠م)^[١].

في زمن وريثه وابن عمه جوليان الذي تأثر بالفلسفة اليونانية سيتغير سلوك الإمبراطورية السياسي مع المسيحيين، وهو اتخذ قراراً باضطهادها في محاولة لإعادة أمجاد الديانتين اليونانية والرومانية، فأسند المناصب السيادية في الدولة والجيش تدريجياً إلى وثنيين، ودعم ديانات روما القديمة في مواجهة المسيحية، لكن سوف لن يترك ذلك أي أثر يذكر على حضور المسيحية وقوتها ونفوذها، ولن يؤدي بأي حال إلى أي تراجع في مساحة انتشارها^[٢]، والسبب هو قوة التيار المسيحي في مفاصل الدولة، وعدم امتداد حكم جوليان لأكثر من عامين، إذ قتل في معركة مع الساسانيين عام ٣٦٣م، وسوف يبقى الأمر على هذا الحال من المدّ والجزر حتى مجيء ثيودوسيوس (٣٧٨م)، الذي حسم الأمر نهائياً لصالح المسيحية^[٣].

لقد كان لثيودوسيوس بالغ الأهمية والأثر في تاريخ المسيحية والإمبراطورية على حدّ سواء، وكان فضله عليهما كفضل قسطنطين الكبير، وهو سيعلم المسيحية ديانة رسمية للدولة عام (٣٨٠م)، وسيناولي الوثنية ويحاربها بشدة ويحطم معابدها أو يحولها إلى كنائس، وسيقضي عام (٣٩٤م) على حركة الاعتراض الوثنية التي قادها يوجينوس عام (٣٩٢م) قضاء مبرماً، وسيجهز على ما تبقى بعد ذلك من معابد، لتعود المسيحية سيّدة الموقف في إمبراطوريته، وسيقتصر في المسيحية نفسها للإثناسيوسية ضدّ الآريوسية^[٤] انتصاراً نهائياً، وسيكون لهذا الإمبراطور أثراً آخر كذلك سيحدّد مصير الإمبراطورية فيما بعد إلى أبعد مدى، تمثل في وصيته بتقاسمها بين ولديه بعد وفاته (٣٩٠م)، لتغدو الإمبراطورية شطرين، شرقي وإمبراطوره هو أركاديوس (٣٩٥-٤٠٨م)، وغربي وإمبراطوره هو أنوريس (٣٩٣-

[١]- سعيد عبد الفتاح عاشور، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، ص ٢٧.

[2]- Georg, ostrogoasky, storia dell'impero bizantino, einaudi, 2014. P 46- 79.

[٣]- ديورانت، ج ٤، ص ٣٦-٤٤.

[٤]- عبد القادر يوسف، العصور الوسطى الأوروبية، ص ٥٩.

٤٢٤م)^[١]، وهو شيء سترك آثاراً لا حدّ لها على المسيحية نفسها مباشرة وغير مباشرة، إذ سيفصل ذلك الأسقفيات الشرقية عن الغربية، وينهي بذلك الوحدة الدينية للإمبراطورية عملياً بسبب اختلاف المرجعية السياسية للشطرين^[٢]، وستغيّر طبيعة الظروف التي أطاحت بالكنيسة في كلّ شطر من طبيعة دورها، إذ في الشطر الشرقي تمكّنت السلطة السياسية من الاستحواذ على السلطة الدينية، وباتت كلّ الأسقفيات التابعة لها خاضعة لإرادة الإمبراطور، حتّى إنّ المجامع الدينية كانت ترسم من قبله. في حين وجدت الكنيسة في الغرب في ضعف السلطة فرصة مكّنتها من أخذ الأمور الدينية وبعض السياسية على عاتقها في استقلال يكاد يكون واضحاً عن أية سلطة للإمبراطور^[٣].

وثمة وثيقة أثبت المؤرخون أنّها منحوّلة أسمتها الكنيسة فيما بعد «هبة قسطنطين» تنصّ على أن الأخير وهب الشطر الغربي من إمبراطوريته للبابا قبل ذهابه إلى عاصمته الجديدة في الشرق (القسطنطينية)، وهي وثيقة تعبّر بأيّ حال عن مدى النفوذ الذي تمتّعت به الكنيسة في الشطر الغربي من الإمبراطورية في هذه المرحلة، ورغبتها في توفير سند شرعي لسلطانها^[٤]، وهو شيء ستستثمره الكنيسة الغربية في تعاملها مع الشطر الشرقي وسلطاته الزمنية والدينية باعتبارها المرجعية الدينية العليا للمسيحيين، وستؤكد ذلك بواسطة جدالاتها الدينية ونفوذها السياسي^[٥]، حتّى في الزمن الذي سيطر فيه الجرمان الآريوسيّوس على الجزء الأكبر من الشطر الغربي، واضعين الكنيسة في وضع معقّد دفعها إلى التعامل مع الأمر الواقع بمرونة، وإلى أخذ مجمل أمور السياسة على عاتقها، والانشغال بترميم ما ولّدت هيمنة الجرمان من مآس وويلات^[٦].

ح - تأسيس الديانة ومحاربة الهرطقات

لقد شهدت المسيحية إبان اضطهادها إضافات عقديّة كثيرة استهلها بولس ثمّ أضاف

[١]- أحمد علي الناصري، تاريخ الإمبراطورية الرومانية، ص ٤٦٨-٤٦٩.

[٢]- عبد القادر يوسف، العصور الوسطى الأوروبية، ص ٥٩.

[٣]- سيني، ل. تاريخ العالم الغربي، ص ٩١.

[4]- Knapton, e. Europes 1450- 1815., Massachusetts, 1958. P. 72- 85.

[٥]- عبد القادر يوسف، العصور الوسطى الأوروبية، ص ٥٩-٦٠.

[٦]- م.ن.، ص ٦٧-٦٨.

إليها آخرون على مدى عقود ثلاثة من الزمان^[١]. وكان للاضطهاد الديني أثر واضح في ضعف سيطرة المرجعية الدينية على أتباعها الذين تحكّمت بهم في العموم ظروف سياسية واجتماعية ولاهوتية سائدة ومسيطرة، وساعد على ذلك عجز رجالات المسيحية عن وضع ثوابت اعتقادية لدين طغى انتشاره على ثبات تعاليمه^[٢]، وتقدّم توسّعه على تقعيد أصوله. وستكشف الخلافات المتأخّرة وشيوع البدع والهراطقات عن حقيقة أنّ حقبة الاضطهاد دفعت معتنقي المسيحية إلى التركيز على نشرها دون الخوض في معتقداتها وطقوسها وشعائرها منعاً للفتنة في ظروف اقتضت التوحّد في مواجهة التحديات وقسوة السلطات واضطهاد العامة^[٣]. لكنّ بعد انتهاء ذلك تحوّل جزء من الاهتمام نحو النوع لا الكمّ، أي باتجاه تقرير العقائد ومواجهة ما يخالف منها قرارات المجامع. وسيبقى الحال كذلك واضحاً حتّى مرسوم ميلان الذي مكّن المسيحية لأوّل مرّة من استجماع طاقاتها لتثبيت صورة معتقداتها الأساسية، لكنّ الظروف التي سبقت ذلك تركت أثراً لا يكاد يُمحى سيساهم بشكل أو بآخر في ظهور حركات خالفت إجماع الكنيسة ومجامعها، ستطلق عليها الأدبيات المسيحية اسم «الهراطقات»؛ لانشقاقها عن التعاليم المتّفق عليها في المجامع المسكونية التي اعترفت بها الكنائس المسيحية الكبرى^[٤].

بعض هذه الهراطقات كان قد ظهر قبل مرسوم ميلان، كالبوليقانية، التي نادى بها أسقف أنطاكية بولس الشمشاطي عام (٢٦٠م) والتي تعتبر المسيح ذا طبيعة واحدة هي الطبيعة البشرية، وأقنوم الله واحداً (لا كلمة ولا روح قدس). فعقد مجمع أنطاكية عام (٢٦٨م) ليحكم بهرطقة بولس هذا ولعنه وخلعه^[٥].

لكنّ الاختلاف الأكبر الذي عصّف بالمسيحية من خلال ظهور عشرات من حركات الهرطقة، حدث بعد مرسوم ميلان الذي سهّل للكنيسة الاجتماع وتقرير ثوابت الدين، ممّا كشف عن خلافات لا حدود لها بين هؤلاء، ستنتهي إلى مجامع مسكونية حكمت على

[١]- رأفت عبد الحميد، بين الفكر والدين والسياسة، ص ٩٢-٩٩.

[٢]- ولتر، ج. الهرطقة في المسيحية، تج. جمال سالم، بيروت، ٢٠٠٧م. ص ٤٦-٥٦.

[٣]- ولتر، ج. الهرطقة في المسيحية، ص ٤٦-٥٦.

[٤]- حنا الخصري، تاريخ الفكر المسيحي، بيروت، ١٩٨١م، ج ١، ص ١٢١-١٢٤.

[٥]- أسد رستم، كنيسة أنطاكية، بيروت، ١٩٥٨، ج ١، ص ١٢١.

بعض الآراء بالخروج عن العقيدة الرسمية المعترف بها. واللافت أن كل حركات الهرطقة اللاحقة انصبّ نقاشها على طبيعة المسيح وماهيته وعلاقته بالإله، وهي هرطقات تراوحت بين الوحدانية والتعدد، كما أنها تابعت بصورة لافتة بعد إعلان عقيدة آريوس عام ٣٢٣م، التي اعتبرت أن الابن ليس من جوهر الأب، وأنه مخلوق مصنوع كباقي البشر، والتي عقد (كما مرّ) مجمع نيقية لتفنيدها منتهياً إلى أن الأب والابن من جوهر واحد، وأنهما إلهان أو أقنومان لإله واحد، من غير أيّ تعرّض للروح القدس كما سيأتي^[١].

وسرعان ما ستحوّل هذه القضية مثار جدل ونقاش عميقين تمخّض عنهما هرطقات أخرى كهرطقة أسقف (لادوكيا) أبولونارس (٣١٠-٣٩٠م)، الذي أعلن أن المسيح لا يملك طبيعتين إلهية وبشرية؛ لأنّ الأولى هي كلمة الربّ، ونتاج امتزاج اللوغوس مع روح بشرية يشكل تناقضاً بين إرادة اللوغوس والروح المخطئة للبشر، ومن ثمّ فإن الكلمة تجسّدت في جسد المسيح لا في روحه، وسيشير ذلك حفيظة الأساقفة الذين كانوا يعتقدون بأنّ المسيح لم يأت ليخلص الأجسام فحسب بل كذلك الأرواح^[٢]، وسيتمّ نقد آراء أبولونارس في مجمع الإسكندرية عام ٣٦٢م، وسيلعن هو وأتباعه في مجامع روما عام ٣٨١م. وسنقع في السياق على كاهن آخر سيتابع آراء آريوس هو مقديونس، الذي اعتبر الأقنوم الثالث مخلوقاً، ونفى ألوهية المسيح، فاعتبره مجمع القسطنطينية عام ٣٨٠م مخطئاً، مفترضاً أن الروح القدس لكونه روح الله، فهو لا يمكنه أن يكون مخلوقاً^[٣]، وأنّ ثمة ثلاثة أقانيم للإله، الأب والابن والروح القدس، تثليث في وحدانية ووحداية في تثليث^[٤].

على أنّ اتفاق الأسقفيات الثلاث الكبرى روما والإسكندرية والقسطنطينية حول عقيدة التثليث شيشوبها اختلافات جذرية، استهلتها أسقفية القسطنطينية حين أعلن أسقفها نسطوريوس (٣٣٦-٤٥١م) أنّ للمسيح طبيعتين، إلهية اكتسبها بالولادة وفارقه على الصليب، وأخرى بشرية هي طبيعته الأصلية، ومن ثمّ لا يوجد اتحاد بين طبيعتين. وهذا

[١]- كيرلس الأنطوني، عصر المجامع، القاهرة، ١٩٥٢م، ص ١٠١-١٠٧.

[٢]- حتّا الخصري، تاريخ الفكر المسيحي، ج ١، ص ٢٣-٢٦.

[٣]- الأب يو أنس، الكنيسة المسيحية في عصر الرسل، ص ٤٣-٤٤.

[٤]- كيرلس الأنطوني، عصر المجامع، ص ٣٢٧-٣٤٣.

الرأي يتضمّن في حقيقته نفيّاً لألوهية المسيح بوصفه الأبنوم الثاني^[١]. ورغم أنّ مجمع أفسوس لعن نسطور عام (٤٣١م)، وأكّد على طبيعتين للمسيح، بشرية وإلهية، ومشيتين في أبنوم واحد، فإنّه سيكون لنسطور أتباع آمنوا بمذهبه في الطبيعتين، ولم تستطع جهود الإمبراطورية البيزنطية فيما بعد دون انتشار هرطقته^[٢].

وفي هذه المسألة بالذات ستقع أسقفية الإسكندرية في شرك أوقعت فيه كثيرين، بوصفها لاعباً أساسياً ضدّ الهرطقات، حين أكّد أسقفها (ديسقورس ٤٥٤م) وحدة الطبيعتين البشرية والإلهية في المسيح، وجاراه أساقفة الإسكندرية في هذا الاعتقاد الذي سينتهي فيما بعد إلى مذهب الطبيعة الواحدة^[٣]، وسينعقد مجمع خلقيدونيا عام ٤٥١م برئاسة أسقف القسطنطينية فيلغن (ديسقورس) وينفيه إلى فلسطين، ثمّ سيعيد التأكيد على أنّ للمسيح طبيعتين في أبنوم واحد^[٤].

ما سبق لا يعني انحصار الهرطقات في قضية الثلاث، فلقد ظهرت حركات كذلك قليلة العدد ضئيلة الأثر أشهرها البلاجوسية، التي نادى بحرية الإرادة وأنكرت توارث الخطيئة من آدم،^[٥] فعدها البابا أنوسنت الأول (٤٠١-٤١٧م) هرطقة في العام (٤٠٢م)، ثمّ ثبت مجمع أفسوس هذا الأمر العام ٤٣١م، ولعن بلاجيوس، وأكّد على الخطيئة الأولى أحد أسباب صلب المسيح ليتحقّق بذلك خلاص البشر^[٦]. وهناك الهرطقة الدونائية، التي ركزت على ضرورة نزاهة رجال الدين وعدم قبول المرتشين في حظيرة المسيحية وساوت بين الأسياد وخدمهم^[٧].



يوس ماريوس

لكنّ كيف تطوّرت في الأساس مثل هذه المعتقدات؟

[١]- محمّد إبراهيم كركور، تطوّر العقيدة المسيحية، ص ٢٥١-٢٥٠.

[٢]- محمّد إبراهيم كركور، تطوّر العقيدة المسيحية، ص ٢٥٣.

[٣]- متولي شلبي، أضواء على المسيحية، الكويت، ١٩٧٣م، ص ٢٤.

[٤]- كيرلس الأنطوني، عصر المجامع، ص ٣٢٧-٣٤٣.

[٥]- الأب يو أنس، الكنيسة المسيحية في عصر الرسل، ص ٤٦.

[٦]- الأب يو أنس، الكنيسة المسيحية في عصر الرسل، ص ٤٦.

[٧]- م.ن.

ومن أين نهلت المسيحية أسسها ومرتكزاتها في سياق انتشارها المتوسّع في الإمبراطورية الرومانية المترامية الأطراف، والتي تعددت دياناتها وتشعبت نحلها ومعتقداتها، وتمايزت طقوس عباداتهم وشعائهم، وتركت في ثقافتها المذاهب القديمة أبلغ الأثر وأعماقه؟ وكيف تكاملت عناصر دين في لاهوته وطقوسه بدءاً من دعوة بسيطة لإصلاح اليهودية وانتهاء بدين عالمي يستوعب في داخله في مدى قرون أربعة جملة العناصر الدينية التي شكّلت النسيج المتنوع للإمبراطورية الرومانية، المحلية منها والوافدة، الراسخة الجذور أو الطارئة العابرة؟ وكيف أمكن وضمن أية آليات أن تعيد المسيحية ترميم عناصر لاهوتية متعارضة متباعدة الجذور والأصول في بوتقة نسق لاهوتي يستمدّ تماسكه، لا من أصول نصية أو تجربة بدئية، إنّما من تراكمات تجربة التفسير والاجتياف والتلفيق التي منحتها المجامع طابعها المقدّس وشرعيتها، باعتبارها أصولاً للمسيحية يقوم عليها جوهرها اللاهوتي وقيمها الأخلاقية وطقوسها الدينية وشعائرها؟.

٢ - تحولات صورة المسيح التاريخية

جزء كبير من تصوّرات اللاهوتية أو المعتقدات التي يقوم عليها جوهر المسيحية يتّصل بشخص المسيح نفسه، فهو سيكون نقطة المركز التي ستشكّل مبادئ الديانة الجديدة حوله وانطلاقاً منه. وهذا كان يقتضي في الحقيقة تحويراً أساسياً في الشخصية التاريخية للمسيح في السياق اليهودي الذي نشأ فيه، أعني كفرد ذي نسب دنيوي، وكشخص ينتمي إلى جماعة دينية، لها تصوّراتها عن الإنسان والإله والعالم، ولها معتقداتها وشعائرها وأشكال طقوسها المحددة الراسخة والمتجدّرة. وهنا بالذات، أي في هذا المستوى من التأسيس، ستبدأ المسيحية بالتمايز، وهنا سيبرز جوهر الاعتراض اليهودي على نسقها باعتباره تجديفاً، إذ لم تكن صورة المسيح الجديدة شيئاً مألوفاً في البيئة اليهودية الضيقة، أو فلنقل لم تكن اليهودية قادرة على استيعاب هذه الصورة، بالرغم من أنّ جملة من عناصرها كان شائعاً في الجغرافيا التي وجدت اليهودية فيها نفسها في فترات شتاتها أو استقرارها. ولا يعني هنا البحث عن أسباب انتصار صورة من هذا القبيل كانت بيئة المسيحية الأولى ترفضها رفضاً لا فكاك منه، فهذا شيء تبدّت لنا أسبابه فيما مضى، ما يعني هنا هو أنّه من أين تأتي لهذه

الصورة أن تجتاف عناصرها إن لم تكن موجودة في التراث الديني لليهودية؟ وكيف أمكن تركيبها لتكون متناسقة تحمل في ذاتها قدرة إقناع لأولئك الذين بنوها وحملوا مضامينها وآمنوا بها؟ وما الظروف التي ساهمت في اكتمالها لتبلغ ذروتها في تشكّل لاهوتي نهائي؟.

أ- فكرة التجسّد

إنّ أهمّ تحوّل طرأ على هذه الصورة كان فكرة التجسّد^[١]، التي ستصبح إحدى أهمّ أسرار المسيحية، وعنصراً أصيلاً في لاهوتها ورؤيتها الدينية في عمومها، وهي فكرة كانت تعتبرها اليهودية تجديفاً، وكان اليهود حين يسمعون المسيح يعلن أنّه ابن الله يقولون إنّّه يجدف، حسب ما ترويّه لنا الأناجيل^[٢].

والأناجيل نفسها احتوت في الواقع روايات متناقضة وغامضة حول هذا الحدث، فمقص يتجاهله تماماً، ولا يذكر بولس كلمة واحدة حول كيفية تحوّل الإنسان إلى إله بفعل التجسّد. أمّا يوحنا فهو يكتفي بالقول إنّ «الكلمة صار جسداً»^[٣] من دون أية تفاصيل إضافية. والأناجيل الأخرى بما فيها متى ولوقا تقول بأنّ «الإله صار جسداً في المسيح»^[٤]، رغم أنّها لا تلبث أن تستطرد في السياق إلى معلومات خاصّة حول نسب المسيح، وأنّه ابن يوسف من نسل داوود^[٥].

وسنجد في لوقا كذلك معلومات وقصصاً غريبة عن هذا الإله الذي صار جسداً، من مثل أنّه يصف لنا كيف بهتت أمه مريم «وأبوه» يوسف حين سمعاه يقول في المعبد إنّّه ابن الله^[٦].

كل ذلك يوحى بأنّ الحدث هذا غريب مستهجن، أو أنّه مستنكر ادّعاء مثله في العموم من شخص نشأ في تعاليم اليهودية وانتمى إلى جماعتها، فمن أين إذاً جاءته فكرة تحوّل الله إلى إنسان؟ وكيف تشكّلت صورتها واكتملت ثمّ ترسّخت مبدأ من مبادئ المسيحية

[١]- جون هيف، أسطورة التجسّد، تج. نبيل صبحي، القاهرة، دار القلم، ١٩٨٥م، ص ٢٧ وبعدها.

[٢]- متى ١٦: ١٦ وأعمال الرسل: ١٢.

[٣]- يوحنا ١: ١٤.

[٤]- متى ٢٢: ٤١-٤٢.

[٥]- م. ن. ١: ١٦.

[٦]- لوقا ٣: ١

في شكلها المكتمل، ما دامت لم تنحدر من الفكر اليهودي نفسه، وما دامت معالمها غير واضحة في تراثه الملتصق وفي التجربة الدينية لجماعته؟

ما هو معروف على نطاق واسع الآن، هو أنّ وجود كائن إلهي يعيش بين الناس وقيم هنا، كان أمراً طبيعياً جداً في مجمل الديانات الوثنية القديمة في الشرق وفي الغرب على السواء، وكانت البيئة الدينية للإمبراطورية الرومانية، التي شكّل موطن المسيح جزءاً من سلطانتها، تعجّ بتصورات من هذا القبيل، وكانت تشكّل جزءاً لا يتجزأ من ديانات محلية أو وافدة، وكانت ترى في حدث كهذا أفضل طريقة لاختراق العالم الإلهي الغرائبي والتعرّف على عالم الألوهة وجهاً لوجه، وأفضل طريقة كذلك لحوار مباشر مرئي بين الآلهة والبشر. ولأجل ذلك لم يجد جيستين حرجاً في الاعتراف بغرائبية الحدث هذا، وبوجه الشبه الذي يربطه بتراث ديني متقادم وراسخ في وثنيات معروفة حين قال: «إننا حين نقول إنّ الكلمة تجسّدت في المسيح من غير اجتماع جسدي، فإنّما نعني أمراً أكثر غرابية من تلك القصص التي تروي ولادة أبناء زيّوس»^[١].

وإذا تعمّقنا قليلاً في تاريخ الوثنية وحقّقنا، ليس فقط في التراث اليوناني حيث زيّوس الملقّب بأبي الآلهة والبشر، لوجدنا أنّها حافلة بقصص من هذا القبيل، حيث نجد ملكاً أو زعيماً من أصل إلهي، فلقد كان مثلاً معظم الملوك السومريين والحثيين من أصول إلهية، وكان الفراعنة في مصر أولاد إله الشمس آمون رع الذي اتحد مع الملكة، واتخذ شكل إله حاكم كما تشير إلى ذلك ألواح معبد دير البحري. وتوسّعت مثل هذه الفكرة لتنسب أصلاً إلهياً لبعض الحكماء كما هو الحال في ابن تباح^[٢]. أمّا الأغارقة فيقدّمون لنا أمثلة صارت شائعة عن مثل هذا النمط من النسب الإلهي الذي سوف نجده كذلك بوضوح وجلاء في روما فيما بعد وفي حضارتها وتراثها الديني. وإذا كان بعض الباحثين يفترض أنّ فكرة التجسّد بمعنى انتساب بشر إلى أصول إلهية قضية عامة توجد في معظم وثنيات العالم المعروفة، ومنها وثنيات جنوب شرق آسيا والهند، فإنّ ما يعيننا هنا ليس استيعاب أشكال

[1]- Justin, apologies, textes grec, trans.francais intro. Et index par Louis pautigny, agrégé de l'université paris, : Alphonse picard, 1904.

[٢]- فرنسوا ديماس، آلهة مصر تج. زكي سوس، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٨٨م، وروبرت آرموار، آلهة مصر وأساطيرها، تج. مروءة الفقي، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٥م.

حضور الظاهرة هذه في ثقافات متنوّعة، بل وجودها فقط في المجال الذي كان يمكن له أن يكون مصدر تأثير على المسيحية في نشوئها واكتمالها، أعني في الأفق الذي ولدت فيه المسيحية وانتشرت في محيط ديانات، كان لمثل هذه الفكرة فيها حضور راسخ وقوي^[١].

ولقد كان يعبر عن حدث التجسّد في هذه الديانات على أنّه حدث ولادة في العموم، يترافق مع جملة أحداث غريبة ومبهرة، ومع وقائع عجائبيّة من مثل المكان الذي يولد فيه الكائن الإلهي وظروف ولادته والحوادث الكونيّة التي ترافق الحدث الأصلي، ونبوءات العرافين وطبيعة الأم التي يتحقّق الحدث عبرها كوسيط.

ب- الولادة العجائبيّة

مع المسيح سيقع فعل التجسّد هذا بتوسّط حدث ولادة غرائبي في جوهر ما يعنيه حدث ولادة استثنائي وفيما رافق ذلك من وقائع ونبوءات، من قبيل ظهور نجم كان تنبأ حكماء فارس بظهوره كعلامة على ولادة جلال^[٢]، ومن قبيل السرور الذي عمّ الكون وأعلن عن ذاته في حوادث فلكيّة، ومن قبيل ولادته في كهف أو في مغارة سيّسبها فيما بعد القديس جيروم بالمغارة التي ولد فيها أدونيس عشيق المؤلّهة فينوس والتي تظللها غابة مقدّسة...^[٣].

وعلى أيّ حال، فلقد عرفت ديانات الشرق الأقصى والهند المغرقة في القدم فكرة ولادة إله من رحم امرأة بما يشبه في جملته ولادة المسيح من مريم مع تفاوت في عناصر الحدث قلّة أو كثرة^[٤].

ويروي بعض الباحثين في تاريخ الأديان حوادث شبيهة تتضمّن ديانات محلّيّة قديمة في أميركا وأستراليا أو أوروبا^[٥]. أمّا في الأفق الأضيّق، فإنّ المصريين كانوا يعتبرون أنّ حورس المخلّص ولد من العذراء (إيزيس)، وأنّه المشتقّ الثاني من عامون، ثمّ يعبرون عنه بالابن المولود، ويقولون كذلك بأنّ الإله (را) ولد من جنب أمه لا كما يولد الناس، وكانوا يعتبرون

[١]- محمّد التنير، العقائد الوثنيّة في الديانة المسيحيّة، القاهرة، د. ت. ص ١٣٠.

[٢]- يوحنا ١٢: ٤-٥.

[٣]- أندريه نابتون وآخرون، الأصول الوثنيّة للمسيحيّة، بيروت، د. ت. ص ٣٠ وبعدها.

[4]- John hick, the myth of god, scm, press. London 1985. 115.

[٥]- التنير، م. س.

كذلك الملوك آلهة^[١]. أمّا في فارس فلقد اعتبر زرواسر منبثقاً من نور الله لا كما يخلق الخلق، وهو كذلك ولد من غير دنس، وكان عبدة النار من الفرس يدعونه "ابن الله"^[٢]، وكانوا يعتبرون ملكهم سيروس من أصل إلهي ويسمونه "الإله الممسوح"^[٣]. وفي اليونان كان الأبطال كذلك آلهة وأولاد آلهة، وكان يعتقد أنّهم ظهروا بالناسوت، وأنّهم ينضمّون بعد موتهم إلى الآلهة^[٤]. ويروى أنّ والدة أبولونيوس ادّعت أنّها رأت أحد الآلهة يقول لها "أنّه سيلد منها، وبعد أيام مضت وضعت مولوداً، ولما كبر صار أعظم المعلمين الذين عملوا العجائب"^[٥].

ويعجّ تاريخ الأديان المقارن بنماذج من هذا القبيل لحدث ولادة آلهة من أمّ ولادة غرائبيّة، أعني لما هو حدث تجسّد إلهي، مع تفاوت في التفاصيل التي ترافق الحدث أو تنتج عنه أو يؤدّي إليها أو يتوقّف عليها، وهي تفاصيل لا تقدّم هنا أو تؤخّر ما دام الهدف هو بيان أثر ذلك كلّ من المسيحيّة في العموم، بغض النظر عن حجم التفاصيل وطريقة صياغتها وطبيعتها وما تعبّر عنه. فالهنود يعتبرون كرشنا من سلالة ملكوتيّة، وكذا بوذا ومثلهما كان باخوس وبوسيويس ابن العذراء ديانا، واسكوبلايوس ابن الله صاحب العجائب^[٦]. وكذا تفعل المسيحيّة حين تصل الأناجيل نسب المسيح بداوود، ويكفي هنا نصّ متى الذي يقول: "فيما كان الفريسيّون مجتمعين سألهم قائلاً: ماذا تظنّون في المسيح ابن من هو؟ فقالوا له: ابن داوود"^[٧].

وستكون مريم نفسها موضع تعظيم في المسيحيّة يشبه كذلك إلى حدّ بعيد نمط تعظيم والدات الآلهة في الوثنيّات المحيطة، وسيلمّح الكتاب المقدّس إلى أهميّة دورها في حدث التجسّد كوسيط في الولادة الإلهيّة في مواضع كثيرة.

[١]- رودولف أنتس، الأساطير في مصر القديمة، نج. أحمد عبد الحميد يوسف، القاهرة: الهيئة العامّة للكتاب، ١٩٧٤.

[٢]- التنير، م.س، ص ١٠٠.

[3]- Doan, bible myths and their parallels in other religions, create independent publishing platform, 2008.

[4]- Ibid. 120-

[5]- Ibid. 121-

[٦]- أمين سلامة، الأساطير اليونانيّة والرومانيّة، القاهرة: هنداوي، ٢٠٢١م، ص ٥٥ وبعدها.

[٧]- متى ٢٢: ٤١-٤٢.

يقول لوقا: «فلما دخل إليها الملاك قال السلام عليك يا ممتلئة نعمة، الربّ معك مباركة أنت في النساء»^[١]. وسيلقبها المسيحيون بألقاب تشبه الألقاب التي كان يطلقها المصريون قبلاً على والدة الإله (إيزيس)، والتي منها: السيّدة وملكة السماء ونجمة البحر ووالدة الإله والعذراء... إلخ^[٢]، وسيصورونها في أوضاع تشبه الأوضاع التي كانت تصوّر فيها أمهات الآلهة الوثنيات كوقوفها على الهلال يحيط بها اثنا عشر نجماً مثلاً. واللافت أنّ المسيحيين سيقرّون بتشابه راسخ بين صورة العذراء في المسيحية وصفاتها وألقابها، وبين تلك التي كان يسبغها المصريون على (إيزيس) العذراء المعبودة^[٣].

ولقد كان البابليون والآشوريون كذلك يعبدون عذراء (هي ميلتا) زعموا أنّها والدة إله، وكانوا ينحتون لها صوراً وهي تحمل ولدها الإله (تمّوز) على يدها^[٤]. أمّا الرومان فقد نسبت إليهم نصوص تتحدّث عن ولادة (مرها) لولدها الإله باخوس، تشبه تماماً ما ورد في إنجيل متى من أحداث رافقت ولادة المسيح^[٥]. والأغارقة قبل ذلك كانوا يطلقون على والدة الإله، وهي العذراء (جونو)، لقب ملكة السماء^[٦].

واللافت أنّ فكرة العذراء المؤلّهة أو ملكة السماء ستعرفها اليهوديّة في بعض مراحلها، فقد جاء في إرميا أنّ اليهود قالت لإرميا النبي: «إنّا لا نسمع لك الكلمة التي كلّمتنا بها باسم الربّ بل سنعمل كلّ أمر خرج من فمنا فنبخّر لملكة السماوات ونسكب لها السكائب كما فعلنا نحن وآباؤنا وملوكنا ورؤساؤنا في أرض يهوذا، في شوارع أورشليم، فشبعنا خبزاً وكنا بخير ولم نر شراً، ولكن من حين كففنا عن التبخير لملكة السماوات وسكب السكائب لها احتجنا إلى كلّ، وفينا بالسيف والجوع»^[٧].

هذا فيما يتّصل بحدث التجسّد بما هو ولادة عجائيّة، وبالألم الوسيط في صفاتها ومكانتها

[١]- لوقا ١: ٢٨. و: ١: ٣٢

[2]- Doan, ibid., p. 112- 125.

[٣]- آلهة مصر، م.س.

[٤]- ناجح العموري، أساطير الآلهة في بلاد الرافدين، دمشق: المدى، ٢٠٠٦م.

[٥]- ١: ١٨-٢٦.

[٦]- الأساطير اليونانية والرومانية، ص ٢٧ وبعدها

[٧]- إرميا ٤٤: ١٦-٢٢

وطقوس إجلالها، أمّا فيما يتّصل بالأحداث المرافقة والوقائع، فلقد مرّت قضية ولادته في مغارة تظللها غابة مقدّسة، وهو المكان الذي ولد فيه أدونيس حسب جيروم^[١]، ومرت كذلك فكرة ملوك المجوس الذين هداهم نجم إلى مهد المسيح عند ولادته كإشارة إلى علاقة المسيحية بالزرادشتية، والتي تقرّها الأناجيل السريانية باعتبارها تحقّقاً لنبوءة النبي الإيراني زرادشت، والتي يربطها يوحنا في رؤاه المشحونة بذكريات وثنية بحدث زرادشتي حين يقول بأنّ المسيح خطف إلى السماء لإنقاذه من مكر الشيطان^[٢]. وهما حدثان لا يقتصر وجودهما على ديانات فارس التي عرفها المسيحيّون الأوائل واختلطوا بها، بل هما يوجدان أيضاً في ديانات أخرى متباعدة، فلقد علم الحكماء بولادة بوذا مثلاً بواسطة علامات سماوية. ولما ولد كرشنا ظهرت نجومه في السماء. وكذا حين ولد لاوتسو. وكان الرومان يعتقدون بظهور نجم في السماء عند ولادة القيامة، ومثل ذلك نجده عند اليونان بلا أيّ تعديل^[٣]. وسأورد نصّ متى على وجه المقارنة يقول فيه: «ولما ولد يسوع في بيت لحم اليهودية في أيام هيرودوس الملك، إذا مجوس من المشرق قد جاؤوا إلى أورشليم قائلين أين هو المولود ملك اليهود، فإنّا رأينا نجمة في المشرق وأتينا لنسجد له»^[٤]. واللافت أنّ القصّة هذه لم ترد إلّا في هذا النصّ المفرد عند متى، وهو انفرد بها من بين سائر الأناجيل، ولأجل ذلك افترض البعض أنّ صدر الإنجيل هذا منحول^[٥].

أمّا مسألة ولادة المسيح في مغارة، فهو حدث واسع الانتشار في قصص ولادة الآلهة الوثنيين، فلقد ولد كرشنا مثلاً في غار ثمّ وضع في جزيرة أغنام وربّاه أحد الرعاة الأمناء. وأدوني وضع في غار بعد ولادته بقليل، وهو شيء سيتكرّر ذكره في سير الكثير من الآلهة المتجسّدة، كما هو حال باخوس ومتراس وأتيس وسكولايوس وأبولو، وزواستر^[٦]... إلخ، ممّا هو معروف مشهور بين مؤرّخي الأديان في أيامنا. ويكفي أن أذكر نصّ لوقا لنرى طبيعة

[١]- الأصول الوثنية للمسيحية، ص ٣٣.

[٢]- يوحنا ١٢: ٤-٥.

[٣]- الأساطير اليونانية والرومانية، ص ٢١ وبعدها.

[٤]- متى ٢: ١-٢.

[5]- Reginald, h. fuller, a critical introduction to the new testament, Gerald dack worth and co. 1966.

[٦]- الأساطير اليونانية والرومانية، ص ٢١ وبعدها.

الشبه مع ما تذكره الديانات تلك، يقول «ولمّا مضت عنهم الملائكة إلى السماء قال الرجال الرعاة بعضهم لبعض لنذهب الآن إلى بيت لحم وننظر هذا الأمر الواقع الذي أعلمنا به الربّ فجاءوا مسرعين، ووجدوا مريم ويوسف والطفل مضطجعا في المذود، فلما رأوه أخبروا بالكلام الذي قيل لهم عن هذا الصبي»^[١].

وورد في لوقا في سياق ذكر حوادث ولادة المسيح ما يأتي: «وظهر بغتة مع الملاك جمهور من الجند السماوي مسبحين الله، وقائلين المجد لله في الأعالي وعلى الأرض السلام وبالناس المسرة»^[٢]. وحدث ظهور الجند عند ولادة الآلهة المتجسدة أو حدث النداء المنبعث من السماء أو الفرح الذي يعمّ السماء والأرض وقائع راسخة كذلك في ديانات عديدة، فلقد سمع الناس عند ولادة أوزيريس منادياً يقول ولد ربّ لنا اسمه أوزيريس، ولمّا ولد أبولونيوس ظهرت في السماء أفراس ومسرّات كثيرة^[٣]. وكذلك لمّا ولد أبولو من العذراء (لاتونا) ابتهجت آلهة السماء وتبسّمت الأرض وضحكت السماء^[٤].

ج- المخلّص

ومن الأوصاف التي ستطلق على المسيح وصف المخلّص^[٥]، أو المسيّا، ونحن نعثر على هذه الكلمة في العهد القديم خاصّة عند الأنبياء، ففي الإصحاح الحادي عشر لأشعيا، والخامس ليميخا، نجد هذه الكلمة، لكنّ المقصود منها الملك الذي يحرّر شعبه ويعيد إليه السلام والأمل، وليس المقصود منها كائناً إلهياً بأيّ معنى من المعاني. ولقد أطلق على الحاكم العادل في مخطوطات البحر الميت لقب المسيّا من قبل أتباعه بعد موته، وكان بعض اليهود يعتقدون ذلك في يوحنا المعمدان.

فالمصطلح إذاً من تأثيرات التراث اليهودي في المسيحية، لكنّ الحقيقة أنّ اليهودية نفسها

[١]- لوقا ٢: ١٥-١٧.

[٢]- لوقا ٢: ١٣-١٤.

[3]- James bonwick, Egyptian Belief and modern thought, forgotten books, 2018. P. 139- 325.

[٤]- الأساطير اليونانية والرومانية، ص ٥٤-٥٥.

[٥]- يوحنا ٣: ١٦-١٧. ويقارن:

تأثرت في اعتقادها بالمسيّا كملك مخلص بالتراث الفارسي. ومن المعلوم أنّ فلسطين ظلّت خاضعة لفارس فترة طويلة من الزمن، ولقد تأثر اليهود بشكل أو بآخر بمعتقدات فارسيّة عند وجودهم في بابل بعد السبي، وبعد ذلك في الإمبراطوريّة الفارسيّة المترامية الأطراف^[١].

وكيفما كان، فالتشابه بين حدث التجسّد كما تقرّره المسيحيّة، والوقائع التي رافقته باعتباره حدث ولادة عجائيّة، تحفل به ديانات لا حصر لها، وهي تصوّرات شتى بشكل أو بآخر في البيئة التي نشطت فيها المسيحيّة، واكتمل بناؤها اللاهوتي وترسّخت مفاهيمها. وإذا علمنا المكانة التي يتّخذها حدث من هذا القبيل في سياق اللاهوت النسقي للمسيحيّة المكتملة بعد نيقية سنعرف إلى أيّ مدى ساهمت تصوّرات قديمة في بلورة المسيحيّة في أكثر أصول اعتقادها جوهرية.

د - فكرة ابن الله وأساسها التاريخي

لم يظهر المسيح في الأناجيل إذاً كمجرّد نبّي فحسب، بل هو الإله المتجسّد، أو "ابن الله"، وإذا كان هذا المعتقد سيصبح مصيرياً في المسيحيّة البولسيّة فيما بعد، فإنّ الغريب هو ندرة ورود هذا اللفظ على لسان المسيح، ونحن لا نجده بالفعل إلّا في مقطع من يوحنا يقول فيه مخاطباً اليهود الذين يريدون رجمه: «لأنّي قلت إنّني ابن الله»^[٢]. في الوقت الذي ستتكرّر فيه هذه العبارة على لسان غيره ممّن تحدث عن حدث تعميده وصلبه.

لكن كيف يمكن أن تفهم العبارة التي تبدو واضحة في كلا الموردين اللذين وردت فيهما؟

ما يفهم منها للوهلة الأولى هو معناها المجازي الذي نقع عليه في مزامير داوود حين يقول: «قال لي: أنت ابني، أنا اليوم ولدتك»^[٣]، والذي يشير إلى ما يشبه الرعاية والحماية. وكذلك في سياق ذكر نسب المسيح في لوقا حين يقول: إنّ آدم هو «ابن الله»^[٤]، والذي يفهم منه كون آدم مخلوقاً لله مصنوعاً على عينه. ومثل ذلك أيضاً ما نجده في رؤيا يوحنا

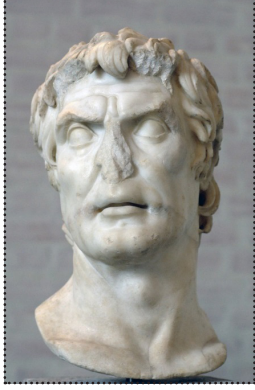
[1] - Murray, oriental religions, p. 142- 604.

[٢] - يوحنا ٣: ١٦-١٧. و ١٠: ١٣. ومتى ٢٨: ٩. و ٨: ٢٨.

[٣] - مزامير ٢: ٧.

[٤] - لوقا ٣: ٣٨.

حيث يقول: «ومن يغلب يرث كل شيء وأكون له إلهاً، وهو يكون لي ابناً»^[١]. وسنجد هذه



سولا

العبارة بصيغة الجمع في موعظة المسيح على الجبل في متى حيث يقول: «طوبى لصانعي السلام لأنهم أبناء الله يدعون»^[٢] وفي لوقا: «وهم أبناء الله لأنهم أبناء القيامة»^[٣]. وفي رسالة بولس إلى أهل رومية حيث ترد كالاتي: «إن كل الذين ينقادون بروح الله فأولئك هم أبناء الله»^[٤].

وإذا كان الواضح من كل هذه الاستعمالات للفظ «ابن الله» أنها لا تقصد المعنى الحرفي ولا تزيده، وأنها تشير إلى معانٍ مجازية مختلفة باختلاف السياقات والمناسبات التي ترد فيها، فهل يراد بالعبارة التي قررها يوحنا على لسان المسيح معنى مجازياً كذلك؟ وأي معنى هو هذا الذي تقتضيه طبيعة السياق الذي هو سياق احتجاج على بني إسرائيل الذي يريدون رجمه بإعلان السبب الذي يقف وراء ذلك؟.

وسيفسر ميلز^[٥] العبارة بأنها تعني الملاك، ذلك أن سفر التثنية من مخطوطات البحر الميت وردت فيه عبارة: «حسب عدد أولاد الله» وفي الموضع المقابل من التوراة نجد: «حسب عدد ملائكة الله» فيكون المراد من أولاد الله الملائكة، وبالتالي يحمل قوله على ذلك. وفي تفسير ميلز تكلف واضح، إذ يبدو من الموقف أن اليهود هالهم أن يسمعوا المسيح يدعي لذاته أنه ابن الله؛ لأن ذلك في عقيدتهم تجديف تام الأوصاف وخروج على الملّة، وبالتالي فالواضح أنهم فهموا من العبارة معناها الحقيقي لا المجازي، ولأن المسيح يعرف خطورة مثل هذه الدعوة، وعرف أنه من الطبيعي جداً أن تقود إلى هذا الموقف المتطرف الذي هو الرجم، فهو علّل موقفهم بها كما هو واضح من نص يوحنا. ولقد فسرها

[١]- رؤيا يوحنا ٢١: ٧.

[٢]- متى ٥: ٩

[٣]- لوقا ٢: ٦.

[٤]- رسائل ٨: ١٤.

[5]- Miles, the son of god, sagwan press, 2018.

(غينير)^[١] بمعنى أنّ المسيح قدّم نفسه على أنّه عبد الله، لأنّ كلمة عبد في العبريّة تعني الخادم أو الطفل، وهو شيء كان شائع الاستعمال كذلك بين اليهود. لكنّ التفسير هذا لا يمكنه أن يفهمنا لمّا أثار استعمال الكلمة هذه، لو كانت شائعة كما يدعي، حفظة اليهود، وحركت فيهم رغبة العقاب؟ ولمّ اتهم المسيح نفسه اليهود بأنّهم يرغبون في رجمه بسبب دعواه تلك، لو لم تكن حسب فهمهم عبارة تجديد وخروج على الملّة؟ ويؤولها الأب فوستجيه بمعنى العارف بالله، معتبراً أنّ المتصوّفة يستخدمون مثل هذه الكلمات للتعبير عن أنّ المتصوّف قد يصل إلى حال يتعرّف فيها على الله كما يتعرّف المرء على أبيه، وهو على هذا يعرف نفسه على أنّه «ابن الله»، وربّما كانت هذه هي حال المسيح حين يتكلّم على أبيه، وهو يطلق على نفسه لقب الابن.

لكن ثمة تفسير مفرط في الغرابة، وهو التفسير الذي سيتبنّاه مجمع نيقية فيما بعد، وهو تفسير نفسي يرى أنّ الناس حين تفرط في تهليلها للسيد المسيح وتشور حماسها تسقط التمييز بين الأب والابن^[٢]، لكن يبدو أنّ التفسير هذا يهتمّ في الحقيقة بالعبارة التي كان يطلقها الناس على المسيح عند حدث صلبه أو معموديّته، والتي أشارت إليها الأناجيل كذلك، لا بالعبارة نفسها حين أطلقها المسيح على نفسه، ودليل ذلك ما جاء في نصّ المجمع حول ذلك إذ قال: «إنّ عبارة ابن الله تشير إلى إيمان المسيحيين الأوائل أكثر ممّا تشير إلى وعي بالمسيح»^[٣].

والواقع أنّ تفسيراً كهذا ينافي طبيعة ردود الفعل عند اليهود على عبارة المسيح نفسه، حتّى لو فرضنا أنّه تفسير مقبول في الواقع لمثل هذه العبارة، لأنّها ردود فعل قامت في حقيقتها على افتراض أنّ المسيح قصد من ذلك البنوة الحقيقيّة، تلك التي كان يعرفها اليهود حقّ المعرفة في تقاليد دينيّة كانوا على اتصال بها وثيق وعلى معرفة بها راسخة، كما هو حال ديانات بابل على أقلّ تقدير، وكذا ديانات الأغارقة ومصر وبعض ديانات كنعان، ولأنّهم فهموا منها ذلك، فهي كانت سبباً لهزيمة المسيحيّة بينهم؛ لأنّها بالنسبة إليهم شكل متقدّم

[١]- المسيحيّة نشأتها وتطوّرها، م.س، ص ١٤٧ وبعدها.

[٢]- الأصول الوثنيّة للمسيحيّة، ص ٣٨.

[٣]- أبو زهرة، محاضرات في النصرانيّة، الرياض، ١٤٠٤ هـ. ص ١٤٩ وبعدها

من أشكال التجديف على الذات الإلهية حسب التقاليد اليهودية الراسخة، بينما ستكون سبب، أو أحد أسباب، انتشار المسيحية فيما بعد بين الوثنيين، الذين كان معتقد كهذا واسع الانتشار بينهم، خاصة في العالم الهليني الذي توسعت المسيحية فيه وتحقق انتشارها الأول وفي بلدان الشرق كما أسلفنا، لم يكن مستغرباً أن يقوم من يزعم أنه «ابن الله»، ونحن نجد في مصر القديمة الكثير من هؤلاء^[١] كأبناء توت وبتاح ورع. ويروى أن الإسكندر حين دخل معبد سيوه سمع صنم الإله آمون يناديه (يا بني). ونجد في حفريات الأسرة الفرعونية التاسعة عشرة في منفيس وعلى ورق البردي هذه العبارة في وصف آمون «هذا الله الذي عمل إلهاً وصار مزدوجاً». كما تحفل النصوص الهرمستية القديمة بعبارات شبيهة من قبيل: «أن الإنسان حين يتطهر بالتصوّف يصبح ابن الله»^[٢].

أما في بيئة المسيح، فلقد كان الوضع متشابكاً جداً ومعقّداً، وكانت الوثنية منتشرة إلى جانب اليهودية، ويروى أن المطران ماروتا أرسل رسالة إلى مجمع نيقية حول شمعون الساحر الذي تقول الأناجيل السرية أنه هو الذي صلب مكان المسيح، يقول فيها: «إنّ هذا الرجل كان يلقب نفسه أيضاً بابن الله وأنّ له قوة الخالق» ممّا يوحي بأنّ كلمة «ابن الله» كانت كذلك شائعة زمن المسيح نفسه، وأنّه سيزداد حضورها في نهاية القرن الثاني الميلادي، وبالتالي فإنّ فكرة النبوة تلك التي حاول كثيرون تأويل دلالتها، هي ذات أصول وثنية واضحة المعالم في سياق النصّ الديني المسيحي نفسه، وفي السياق الذي تكوّن فيه الاعتقاد بها كإحدى ركائز المسيحية فيما بعد، التي سيقوم عليها صرح فكرة الثالوث برمته.

٣ - الثالوث المقدس

أ - نشأة التثليث وتطوّره في سياق اكتمال المسيحية

ترد عقيدة التثليث بشكل نادر في الأناجيل الأربعة الرسمية، وحتى عند ذكرها فهي تبدو غامضة ملتبسة لا صراحة فيها ولا وضوح. ففي إنجيل متى نجد مثلاً أنّ المسيح أمر حواربيه أن يعمّدوا باسم الآب والابن والروح القدس، من غير تفاصيل. وفي يوحنا نقرأ

[١]- آلهة مصر القديمة وأساطيرها م.س، ص ٨٩ و ص ١٠١

[٢]- آلهة مصر القديمة وأساطيرها م.س، ص ١٠١.

كلاماً للمسيح عاماً حول الروح القدس الذي يرسله الآب إلى العالم، من غير أن يتّضح لنا طبيعة العلاقة التي تقوم بينه وبين الله من جهة، وبينه وبين العالم من جهة أخرى. الموضوع الذي سترد فيه هذه العقيدة بشكل واضح في الكتابات المقدّسة هو رسائل بولس، وهناك حوالي خمسة إصحاحات تتحدّث عن الموضوع صراحة، لكن بطرق مختلفة، ففي نهاية رسالته الثانية إلى أهل كورنتوس نقراً: «نعمة ربّنا يسوع المسيح ومحبة الله وشركة الروح القدس مع جميعكم»^[١]. وفي رسالة بطرس الأولى نقراً: «المختارين بمقتضى علم الله الآب السابق مع تقدّيس الروح للطاعة ورشّ دم يسوع المسيح لتكثر لكم النعمة والسلام»^[٢]. وفي الرسالة الأولى للقديس كلمنت نقراً: «ليس لدينا إله واحد، ومسيح واحد».

ويقول القديس إبيفانيوس^[٣]: «إنّ المسيح علّم تلاميذه أنّ الآب والابن والروح القدس شيء واحد»، ويقال بأنّه إنّما أخذ هذا المقطع من الإنجيل المصري الذي لا تعترف به الكنيسة، والذي لم يبق منه إلا بضعة إصحاحات، وهو تعريف يقدّم في الواقع نقطة انطلاق جديدة لتصور شكلي للتثليث.

والمسألة هنا ليست فيما ورد من نصوص التثليث في العهد الجديد، والتي لا تتضمن أيّ تعريف أو صيغة واضحة لهذا المعتقد، المهم هنا هو أنّنا نجد فيه ثلاثة عناصر ترتبط ببعضها ارتباطاً وثيقاً، الآب والابن والروح القدس. وإذا كنّا لا نجد نظريّة واضحة للتثليث في الكتاب المقدّس، فإنّ فيه إشارات مع ذلك إليه، وهذا يعني بأنّ ثمة مثلاً أصيلاً كان يعمل في أعماق المسيحيين الأوائل ويقدم أشكالاً ثلاثيّة، وبالتالي سيكون المثال الأصيل التلثي هو النموذج الذي ستتحقّق الإشارة إليه في الإنجيل. ويبدو أنّ آباء الكنيسة طوّروا في المجامع المختلفة إشارات العهد الجديد بصورة دائبة إلى أن بلغوا ألوهية المسيح استناداً إلى فعل غير واع للنموذج الأصيل هذا.

أمّا ما ترتّب على مثل هذا التطوير فيما بعد، فهو شيء لم يكن يمكن تفاديه، خاصّة فيما يتّصل بتأثير التصورات السابقة للتثليث، التي عرفتها شعوب وثنيّة قديمة، وكانت سائدة في

[١]- بولس ١٣: ١٤

[٢]- بولس ٤٦: ٦. ومتى ٢٨: ٩.

[٣]- تادرس يعقوب، قاموس آباء الكنيسة وقديسيها، الإسكندرية: مط. الكرنتك، ١٩٨٥م، حرف الألف.

بداية المسيحية على شكل تطوّر نسبياً عن النموذج الأصلي الذي أشرت إليه، وهو نموذج سيكشف عن نفسه في سياق تقادم الزمان، وسيتمخّل بين الأفكار التي نقلت واقتبست من ثقافات العصور القديمة، وسيتنظم نشاط التطوّر الفكري هذا في سلسلة من العقائد التي تمّ تلخيصها فيما بعد بصورة ملائمة، والتي سنجد صورة لها في نصّ للقديس إمبرازو أسقف ميلانو (٣٤٠-٣٩٧م) يقول فيه: «إنني أؤمن بالرب الأب العظيم ويسوع المسيح ابنه الوحيد الذي أنجبه وهو ربنا. هذا الابن الذي ولد من الروح القدس ومن مريم»^[١].

لكن ما يقرّره هذا النصّ هو عقيدة غير واضحة تماماً، مثلها مثل موقف الأناجيل، وهي تضع ثلاثة أشكال آلهة في تناقض مع الإله الواحد، وهو خلط موروث في الحقيقة من نصوص بولس، ففي رسالته إلى أهل فيلبّي يقول: «المسيح الذي إذا كان في صورة الله لم يحسب خلصة أن يكون معادلاً لله»^[٢]. وفي مكان آخر يمزج بين المسيح والروح القدس، مكرّراً ذلك في رسالته الثالثة إلى أهل كورنثوس فيقول: «وأما الربّ فهو الروح، وحيث روح الربّ هناك حريّة»^[٣]. وهو في الإصحاح هذا في الفقرات الممتدة من ٧ إلى ١٨ يتحدث عن الله مبرهنناً على اتحاد الأقانيم الثلاثة فيه^[٤]. وفي رؤيا غروغوري^[٥] (٢١٠-٢٧٠م) ما يوحى بأن فكرة التثليث في صورتها العامة كانت موجودة منذ بدايات المسيحية، وهي رؤية ظهرت له معها العذراء مع يوحنا، وأملوا عليه خلالها عقيدة، وطلبوا منه أن يكتبها فوراً، فلمّا نهض كتب ما أملي عليه وفيه: «إله واحد، والد الكلمة الحيّة، الحكيم القوي، أبّ كامل لابن كامل على صورته، أبو الابن الوحيد، إله واحد، واحد الأحديّة، ربّ الربوبية، ولا مثيل لربوبيّته... إلخ. ولقد كان غريغوري هذا تلميذاً لأوريجين^[٦] الذي تحدّث في عقيدة التثليث وقوّتها الباطنة وكتب في المبادئ الأولى: «إنني أعتقد أنّ الله الذي يمسك بشتات الكون كان هو فوق كلّ الكائنات. أمّا الابن الذي هو أقلّ درجة من الأب فهو أعلى درجة من الكائنات

[1]- Peter Kessler, post- roman britain, ambrosius aurelianus, 2018.

[٢]- بولس ٢: ٦.

[٣]- بولس ٣: ١٧.

[٤]- م.ن. ٣: ٧-١٨.

[٥]- الأصول الوثنية للمسيحية، ص ١٠٢.

[٦]- أوريجين، كتاب المبادئ، تج. جورج خوام، بيروت، د.ت.

العقلية؛ لأنّه يأتي بعد الآب مباشرة. أمّا الروح القدس فهو أدنى مرتبة من الآب والابن، غير أنّ الروح القدس سكن في القديسين. وهكذا نجد أنّ الآب أقوى من الابن ومن الروح القدس، لكنّ قوّة الروح القدس تتجاوز كلّ شيء مقدّس... وهو لم يكن واضحاً في تصوّره لطبيعة الروح القدس ودوره؛ لأنّه يقول: «إنّ روح الله التي تحرّكت في المياه عند بدايات خلق الكون ليست سوى الروح القدس كما أفهمها أنا».

وبالتالي حين تبنّى مجمع نيقية عقيدة التثليث في عام ٣٢٥م وأطلقها، كانت ثمة آراء منتشرة بشكل واسع حولها، وكان الجدل فيها قائماً في كلّ مكان، ولأجل ذلك سيّتأثر نصّ نيقية بالغموض الذي كانت ترفل فيه جملة هذه التصرّوات على تنوّعها واختلافها، وممّا جاء في النصّ: «إنّنا نؤمن بالإله الآب العظيم خالق السماوات والأرض وكلّ ما ظهر فيهما وما بطن، ونؤمن بالربّ يسوع المسيح الابن الوحيد الذي ولد من الله وله جوهر الآب ربّ الأرباب، المولود الذي لم يصنع، وله جوهر الربّ الذي صنع كلّ شيء في السماوات والأرض، والذي سيعود ليحاسب الأحياء والأموات ونؤمن بالروح القدس، أمّا الذين يقولون بأنّه كان هناك زمن لم يكن فيه إله، أو أنّه لم يكن موجوداً قبل أن يولد، أو أنّه ولد من عدم أو من موجود آخر، أو الذين يقولون: إنّ ابن الله خلق وإنّه قابل للتغيير، فإنّ الكنيسة الكاثوليكية لا تقرّهم عليه ولا توافقهم»^[١]. وسيتمّ تعديل هذا النصّ في مجمع القسطنطينية الأوّل عام ٣٨٢م مرتقياً بالروح القدس إلى مرتبة الربّ، بحيث صار يعبد كما يعبد الآب والابن، لكن سيبقى الاعتقاد حوله بأنّه ينبع من الآب، وهو شيء أثار نزاعاً عنيفاً بين آباء الكنيسة واختلافاً بين من اعتقد بأنّه نابع من الابن أيضاً^[٢]، بما أنّه كذلك إله، وبين من اعتقد بأنّه إنّما نبع من الآب وحده، والنصّ هو الآتي:

«إنّنا نؤمن بالإله الآب العظيم خالق السماوات والأرض وكلّ ما ظهر فيها وما بطن. ونؤمن بالربّ يسوع المسيح الابن الوحيد الذي ولد من الله خالق العالم، ربّ الأرباب، نور الأنوار، المولود للذي يصنع، وله جوهر الآب الذي صنع كلّ شيء، والذي نزل من السماوات وصار لحماً ودماً ليخلّصنا نحن البشر. ولقد صار كذلك بواسطة الروح القدس

[١]- أبو زهرة، محاضرات في النصرانية، م.س. ص ١٤٩ وبعدها.

[٢]- م.ن. ص ١٤٩ وبعدها. وقارن: يوحنا ١٥: ٢٦ و ١٦: ٣.

ومريم العذراء، وصار إنساناً وصلب في عهد بيلاطس، وتألّم ودفن وبعث في اليوم التالي، كما قالت الكنيسة المقدسة، وصعد إلى السماء، وجلس على يمين الله الأب، ولسوف يعود ثانية ليحاسب الأحياء والأموات، وليس هناك من نهاية لملكوته. ونؤمن بالروح القدس، بالرب صانع الحياة الذي ينبع من الأب، والذي نعبد ونمجّد مع الأب والابن، والذي تكلم الأنبياء بواسطته. وإننا نؤمن بكنيسة كاثوليكية واحدة، وبعبادة واحدة للتكفير عن الخطايا. وإننا لنفي انتظار بعث الموتى وحياة العالم الآتية، آمين“.

ولأجل تفادي أخطار ما أثاره النصّ هذا من نزاع، اضطرت الكنيسة إلى اختراع نصّ آخر عدّلت فيه نصّ العام (٣٨٢م)، وجاء فيه تحت عنوان «لمن سرّية الخلاص».

« تقوم العقيدة الكاثوليكية على الإيمان بإله واحد في الثالوث، وتؤمن بالثالوث المتوحد. إنّنا لا نمزج أبداً بالآخر ولا نقسم الجوهر، فهناك واحد يمثل الأب والابن والروح القدس، لكنّ الألوهة للأب والابن والروح القدس واحدة، فمجدها واحد وجلالها أبدية. وكما هو الأب كذلك هو الابن والروح القدس. الأب الذي لم يخلق، والابن الذي لم يخلق، والروح القدس الذي لم يخلق. الأب السرمدي، الابن السرمدي، الروح القدس السرمدي. الأب الخالد، الابن الخالد، الروح القدس الخالد. ورغم ذلك فليس هناك ثلاثة غير مخلوقين بل واحد، وليس هناك ثلاثة سرمديين بل واحد سرمدي غير مخلوق. وكما أنّ الأب عظيم، فكذلك الابن وكذلك الروح القدس، ومع ذلك فليس هناك ثلاثة عظماء بل واحد عظيم، وكما أنّ الأب إله، كذلك فإنّ الابن إله، وكذلك فإنّ القدس إله. ومع ذلك فليس هناك ثلاثة أرباب بل ربّ واحد، وإننا بإيماننا المسيحي ملزمون باعتبار كلّ واحد من هؤلاء الثلاثة إلهاً وربّاً في آن، ولكننا ملزمون أيضاً بإيماننا الكاثوليكي بأن لا نقول بألهة ثلاثة أو أرباب ثلاثة. إنّ الأب مصنوع من عدم ولم يخلق ولم يولد. أمّا الابن فإنّه من الأب فقط، وهو غير مصنوع ولا مخلوق ولا مولود. وأمّا الروح القدس فهو من الأب والابن معاً، وهو لم يخلق ولم يصنع، بل ينبع منهما، وبالتالي فإنّ هنالك أباً واحداً لثلاثة آباء، وابناً واحداً لثلاثة أبناء..... إلخ^[١].

وبالرغم من ذلك فقد ظلّ الجدل قائماً حول التثليث قروناً عديدة، وسيعلن مجمع

[١]- أبو زهرة، محاضرات في النصرانية، م.س، ص ١٤٩ وبعدها. ويقارن: مختصر التعليم المسيحي، بيروت: المكتبة البولسية، ٢٠٠٨م. ص ٤٨.

الأشرف الرابع العام ١٢١٥م مزيداً من التنقيح لهذه العقيدة في نصّ جاء فيه: "إنّنا نؤمن إيماناً جازماً ومن أعماق قلوبنا بأنّ هنالك إلهاً واحداً خالداً لا نهائياً لا يحول ولا يزول، إلهاً لا نفهمه، عظيماً لا يمكن التعبير عنه: الآب والابن والروح القدس. ثلاثة أقانيم لكنهم جوهر واحد بسيط جداً في مادته وطبيعته. إنّ الآب لم يولد من شيء، وإنّ الابن صدر من الآب فقط، أمّا الروح القدس فصدر عن الاثنين معاً، وذلك إلى الأبد وبلا نهاية. الآب ينجب، الابن يولد، الروح القدس ينبثق. وكلّهم متساوون في العظمة والخلود"^[١].

وسينال الروح القدس كما هو واضح أهميّة كبرى في الصورة الجديدة لهذا الاعتقاد، وهو شيء سيبقى راسخاً إلى يومنا هذا من غير تغيير.

وإذا كان التثليث قد انتظم في المسيحيّة في صياغات متعدّدة كانت ترغب في عمومها في إزالة ما كان يكتنفه من غموض أو يحيط به من إبهام، فإنّ ذلك لن يغيّر من حقيقة أنّ فكرة كهذه تجد جذورها في وثنيّات ممتدّة وراسخة عاصرتها المسيحيّة في بداياتها، واختلطت بها في سياق تطوّرها وتعدّد تجربتها. ومن الضروري في السياق المرور بشكل موجز على مثل هذه المعتقدات على تنوّعها وعلى منابعها الدينيّة والفلسفيّة في تراثات لاهوتيّة وثنيّة ورؤى، ثمّ على الحضور الذي سيعود طاغياً في عصر النهضة الأوروبيّة واعياً لهذه الجذور الوثنيّة، في اعتراف يكاد يكون صريحاً في اعتبارها الجذور الأساسيّة للاعتقاد المسيحي بالتثليث. فكيف تبدّى ذلك؟

ب- التثليث في جذوره الدينيّة والفلسفيّة

لقد استجابت فكرة التثليث المسيحيّة بشكل أو بآخر لتصورات التثليث عند المسيحيين الجدد ذوي الأصول الوثنيّة، ويمكن أن يفهم الإعلان الصريح لهذه العقيدة من قبل إثناسيوس في مجمع نيقية في مواجهة أريوس في هذا السياق.

كانت الأقانيم في العموم في بعض الوثنيّات مظاهر مختلفة للقوّة الإلهيّة وصفات لها في الوقت نفسه، ويظهر أنّ المصريين كانوا قبل أيّ شعب آخر يجاورهم يعنّون بمسألة الأقانيم،

[١]- أبو زهرة، محاضرات في النصرانيّة، م.س، ص ١٤٩ وبعدها. ويقارن: ميشال أبرص، مدخل إلى المجامع المسكونيّة، بيروت: ملك. البولسيّة، ١٩٩٦م، ص ٣٩-٤١.

فالإله بتاح مثلاً كان له ثمانية مظاهر شبيهة به، وكان للإله توت سبعة أقانيم يرأسها رع، وكان ينظر المؤمنون بهذه الأقانيم إليها باعتبارها إلهاً واحداً، بالرغم من أن لكل واحد منها حياته المستقلة. وسنجد في الفكر الإيراني الوثني كذلك أن (أميشا سبيتا) أو (الصالحين الخالدين) أو الكليات الست التي تحيط بأهورا مزدا، وهي في الواقع أقانيم يعتبرها زرادشت أقانيم لإله واحد. أما أتباع ماني فقد طوروا هذه النظرية كثيراً في القرون الميلادية الأولى، وظنوا أن لله أقانيم تنبعث منه باستمرار^[١].

أما فكرة الإله الواحد المؤلف من أقانيم ثلاثة، فهي كذلك فكرة قديمة جداً كانت رائجة ومنتشرة إلى حدٍ يستحيل معه إحصاؤها، ونحن نجدها مثلاً في مصر، التي كانت تعجّ بالأسر الدينية التي كان الشعب يعبدها^[٢]. عائلات مؤلفة من (أب وأم وابن) وكان أحد الأبوين على الدوام في هذه التقاليد انعكاساً للآخر أو نسخة عنه ذات جنس آخر، وهو ما جعل العائلات الدينية المقدسة في ثلاثة مظاهر لمعبود واحد. فالإله آمون هو أب الإله حورس ومنه نزلت زوجته (مون) في طيبة أقنوماً ثانياً. وفي دندرة كانت الأم حاتور أم حورس هي الإله، ومنها ينحدر الأقنوم الثاني (أجي) زوجها ثم ابنهما. أما أشهر أسرة إلهية عبدت في مصر فهي أسرة أوزيريس، إيزيس، وحورس. وثمة ثلاثية إلهية كذلك هيأت الطريق للتثليث المسيحي اللاحق، وهي الإله الخالق (بتاح) وكلمته (توت) وروحه القدس (حورس).

وثمة ميزة للاهوت المصري القديم يميّز بها عن فكرة التثليث البابلية التي ستأتي، وهي أن الفرعون سيجتمع بين الأب والابن، كما هو حال اجتماع الأب والابن في شخص الملك (كع - موتف)، وكع هي القوة الخلاقة، وبواسطتها يتحد الأب بالابن على شكل وحدة مؤلفة من الله والملك كع، لا على شكل تثليث. هنا إذاً وحدة مثلثة سيكون فيها الأب هو الله، والملك هو الابن، وكع هو حلقة الوصل بينهما في صورة توحى بشكل أو بآخر بشبه بينه وبين الروح القدس، الذي به يتحد الأب بالابن في المسيحية. وثمة تصوّر في المصريّات يفيد بأن الولادة الإلهية للفرعون تتمّ عبر كع، من خلال أم بشرية، لكن هذه الأم تبقى، كما في المسيحية، خارج إطار التثليث. وفي نصوص نجع حمّادي كان يطلق على الروح القدس

[١]- مرسيا إلياد، تاريخ الأفكار والمعتقدات الدينية، نج. عبد الهادي عباس، دمشق: دار دمشق، ١٩٨٧م، ص ١١١.

[٢]- آلهة مصر، ص ١١ وبعدها.

اسم كع، ويجعلونه أحياناً شبيهاً بالمسيح^[١].

وثمة تشابه لافت بين نصوص مصريّة ونصوص الكتاب المقدّس في السياق، ففي المصريّات القديمة وصف لولادة الابن الإلهي (حورس) الذي يقول الأب عنه: "لسوف يملك ملكاً مباركاً في هذه الأرض لأنّي وضعت روحي فيه" ويخاطب الابن قائلاً: «إنّك ابن جسدي الذي أنجبت». وفي رسالة بولس إلى العبرانيين نقراً: «أنت ابني أنا اليوم ولدتك»^[٢].

ولا شك أنّ مثل هذه الأفكار ستنتقل بشكل أو بآخر إلى التوفيقيّة الهلنيّة، وسيكون التراث هذا هو الوسيط الذي منه عرفت المسيحيّة واطلعت عليها، كما يظهر مثلاً عند فيلون وبلوتارخ.

وهذا التثليث المصري القديم هو الذي سيهيئ كذلك الطريق للتثليث الهرمسي الإسكندراني المؤلّف من العقل ثمّ الكلمة الخلقة ثمّ الروح القدس الذي طوّره الأفلاطونيّون المحدثون. وإذا كانت مصر هي أكثر العوالم خصوبة فيما يتعلّق بالآلهة المؤنّنة، فإنّ للعالم الإيراني أيضاً نماذج في التثليث مشهورة عند مؤرّخي الأديان، فهناك مثلاً الإله المثلث (أغني) إله النار ثمّ الإله مترا إله الشمس المحاط بـ(كوتيس) و(كوتوباتيس) حاملي المشاعل.

وفي بابل سنرى المثلث (سن، وشمش وعشتار). والمثلث (أنو، بل، أيا)^[٣]. وقد كان أيا رمزاً للمعرفة وهو الآب. والابن كان (بل) الذي مثّل النشاط العملي. وثمة ثلاثة آلهة بابليّة أخرى هي (سن، وأداد، وأنو). والأخير هو الآب، وأداد هو الابن (وهو العاصفة)، ثمّ سيصير ربّ الأرض والسماء زمن نبوخذ نصر، ولقد أخذ مردوك بن أيا القوّة من الإله بل وأبعده إلى الظلّ، وأيا كان أباً عامراً بالمحبّة لابنه بحيث أعطاه قوّته وحقوقه، وسيقول أيا إنّ كلّ ما يعرفه يعرفه ابنه. ومردوك هو إله مخلص، يوقظ الموتى ويخلص البشر حقيقة. مثل هذه الأفكار ستنتشر في بابل وستدوم طويلاً.

وسنعثّر على هذه المجموعات الثلاث في مختلف الديانات الوثنيّة القديمة، ففي

[١]- آلهة مصر، ص ٨٩ وبعدها.

[٢]- بولس ١: ٥.

[٣]- الأساطير اليونانيّة والرومانيّة، ص ٢١ وبعدها.

الهند مثلاً يوجد: (ميرا، فارونا أريامان)، وفي روما^[١] (جوبتر، جونون، مينرفا) وغيرها من التصورات التي يحفل بها تاريخ الأديان.

ولفكرة التثليث كذلك جذور فلسفية في التراث اليوناني القديم يعيننا فهمها على فهم دلالتها في المسيحية نفسها. ونحن نعلم أن التفكير اليوناني الخاص بالتثليث موجود حتى في إنجيل يوحنا المعروف بنزعة الغنوصية. وسيأتي العنصر الأكثر أهمية في التصور الفلسفي هذا من فيثاغورس^[٢] ومدرسته، وبالأخص من فكرته حول نظام الأعداد حيث يرى: «أن الواحد هو الأول الذي تصدر عنه كل الأعداد، وبالتالي فإنه تتحد فيه الخصائص المتناقضة للأعداد المزدوجة والمفردة. والعدد اثنان هو أول عدد مزدوج، والثلاثة هو أول عدد مفرد كامل؛ لأنه أول عدد يتضمن بداية». وستؤثر هذه الأفكار في أفلاطون كذلك، الذي كان يردد أنه «حين يشكل عنصران تكويناً جميلاً لا بدّ لهما من ثالث؛ لأنه لا بدّ من أن يكون بينهما ما يقرب». ^[٣] ولقد اعتبر الفيثاغوريون التثليث معياراً لكل شيء، ولهذا رؤوا أن الله يريد الأشياء ثلاثة ثلاثة، وأن الأشياء نفسها تقاس ثلاثة بثلاثة، أما لماذا الثلاثة؛ فلأن الله خلق الأشياء أولاً وأمسك بها ثانياً وجعلها كاملة ثالثاً. وهي أفكار ستجد صداها عند أغسطينوس الذي افترض أن التثليث ترك آثاره على كل ما في الكون، وأنه جزء من الألوهة^[٤].

وسوف نجد في فكرة أفلاطون في المقطعين ٣١ ب و ٣٢ أ من طيماس عنصراً أكثر قرباً للتثليث المسيحي من تأويل فيثاغورس للعدد وتصوّراته حوله، في نصّ يقول فيه: «وإذن فحين ابتدأ الله بصياغة جسد الكون، راح يصنعه من النار والتراب، وبما أنه لا يمكن الجمع بين شيئين جمعاً سليماً بدون الاستعانة بثالث يربط بينهما ويجعل من الثلاثة واحداً بكل معنى الكلمة.. إن هذا الرابط ينتمي إلى طبيعة البعد الهندسي الذي يمكن أن يصنع هذا الكمال...»^[٥] ويتابع «ولهذه الحجّة أفكار ذات عواقب نفسية بعيدة المدى، فإذا كان

[١]- م.ن، ص ٢٧.

[2]- Charls cahm, phythagoras and the physagoreans, new York, 2002.and: richard Christoph phythagoras, his life, teaching and influence, cornell univ. Press, 2008. Christoph Riedwig.

[٣]- أفلاطون، طيماس، ضمن: المحاورات، بيروت: الأهلية للنشر، ١٩٩٤ م. ج ٥، ص ٣٧٧.

[٤]- هنري تشادويك، أوغسطينوس، نج. أحمد الروبي، القاهرة: هنداوي، ٢٠١٦ م. الفصل الثامن: الخلق والثالث.

[٥]- أفلاطون، طيماس، ضمن: المحاورات، ج ٥، ص ٣٧٧.

مضادان بسيطان مثل النار والتراب مرتبطين برابط، وإذا كان هذا الرابط هندسياً، فإنّ رابطاً واحداً يستطيع أن يربط بين الأشكال المسطّحة فقط، بينما نحتاج إلى رابطتين للربط بين جسمين صليبين، وإذا افترضنا أنّ جسد الكون مساحة مسطّحة لا عمق لها ولا قرار، فإنّ رابطاً واحداً يكفي، لكنّ للعالم في الواقع شكلاً صلباً، والأجسام الصلبة بحاجة إلى رابطتين، ومن هنا فإنّ الرابط ذا البعدين ليس بحقيقة فيزيائية؛ لأنّه مسطح لا امتداد له في البعد الثالث، أعني العمق، وهو تفكير مجرد، وإذا أراد أن يكون حقيقة فيزيائية، فإنّ المطلوب ثلاثة أبعاد ورباطان. لكلّ هذا وضع الله الماء والهواء بين النار والتراب وجعلهما متناسقين قدر الإمكان بحيث يمكن أن تكون النار للهواء كما يكون الهواء للماء، ويكون الهواء للماء كما الهواء للتراب. وبذلك أحكم الله خلق هذا العالم المرئي المحسوس، وانطلاقاً من هذه الأسباب وهذه المركّبات الأربعة خلق العالم بأحجام متناسقة، وانطلاقاً من هذه الأحجام صار العالم مفهوماً، وصار متّحداً مع نفسه.. إلخ».

وسوف يولّد هذا النصّ تناقضاً جذرياً بين العدد ثلاثة للأقانيم المسيحية وبين العدد أربعة للعناصر الأفلاطونية، وهو مأزق سيتنبّه له أفلاطون أساساً في مقدّمة طيماوس، وكان غوته قد التقطه بحدسه أثناء حديثه عن البطل الرابع في فاوست حين قال: «لقد كان (البطل الرابع في الترتيب العددي) هو الشخص المناسب الذي ينكسر عنهم جميعاً... وكذلك... فإنّك تستطيع أن تتساءل عمّا على جبل أوليمبوس، عن الثامن الذي لم يكن يفكر فيه أحد»^[١].

وأفلاطون في محاولة حلّ هذه المعضلة صوّر لنا الضدّين هذين في بعديهما، وعرض لنا المشكلة كما لو كانت مشكلة فكرية يمكن حلّها بوساطة العقل، لكنّه اكتشف أنّ حلّها لا يتماشى مع الواقع أبداً، فالحالة الأولى تتعلّق بتثليث قائم بحدّ ذاته، أمّا الثانية فخاصّة بالتربيع.

من هنا يمكن فهم الكلمات التي افتتح بها أفلاطون طيماوس: «واحد اثنان ثلاثة، ولكن أين هو الرابع يا عزيزي طيماوس»، ولا شك أنّ أفلاطون كان يشير بذلك إلى سرّ دفين، ذلك أنّ أفلاطون عرف من تجربته الخاصّة صعوبة الانتقال من التفكير في بعدين إلى التفكير بثلاثة أبعاد واقعية، وهو كان يركّز على التفكير ذي البعدين - كما يبدو من طيماوس الذي

[١]- غوته، فاوست، تج. محمّد عوض محمّد، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٤م، مقدّمة طه حسين.

هو آخر أعماله وكتبه بعد خيبة أمله السياسيّة- والكلمة التي افتتح بها كتابه هذا لا تدلّ على مزاح ولا تعزى إلى مصادفة بل كانت تحمل معنى مأساوياً. إنّ واحداً من العناصر الأربعة غابت لأنّه «غير مناسب»^[١].

ولقد نقل عن أفلاطون كذلك قوله: -في استلهم للأورفيّة التي كانت تطلق على الإله جوبيتر اسم النهاية والوسط والبداية بداية لأنّه يخلقها، ووسط لأنّه يعيدها إليه، ونهاية لأنّه يعيدها إليه كاملة- «إنّ الله يملك بداية كلّ شيء ووسطه ونهايته» ويتابع: بأنّ «الرقم ثلاثة أيضاً يرمز إلى الماضي والحاضر والمستقبل، وبالتالي فهو يرمز إلى الأزل أي الله...». وهو شيء سنقرأ مثله على تمثال إيزيس «أنا الماضي والحاضر والمستقبل»، وسيردّه يوحنا فيما بعد في رؤياه حتّى قال: «أنا الألف والياء والبداية والنهاية»... يقول الربّ الكائن والذي كان والذي يأتي^[٢].

وسيكشف التاريخ فيما بعد أنّه كلّما كان الدين يتقدّم مبتعداً عن الماضي كان يرينا الآلهة أكثر تجريداً وروحانيّة، حتّى يهوه نفسه سيخضع لهذا التحوّل، لكن في القرن الذي سبق المسيح سنشهد تبدّلاً في الطبيعة هذه، وسيظهر مفهومان في الفلسفة الإسكندرانيّة جديداً للآلهة، هما «الحكمة» و«الكلمة»، راحا يشاركان يهوه ألوهيته، وسيؤلف الثلاثة معاً ثالوثاً سيكون سابقة للتثليث الذي ستقوم عليه المسيحية بعد المسيح.

٤- بداية عصر النهضة، والعودة المتجددة إلى الجذور الوثنية للمسيحية

سمحت الحرية النسبية التي عرفها مطلع عصر النهضة الأوروبيّة، خاصّة في إيطاليا، بالعودة إلى التفكير في الروابط التي تجمع المسيحية بالديانات الوثنيّة القديمة، ودفع بروز النزعة الإنسانيّة على نطاق واسع والاهتمام المتحرّر بالأدب والفنون إلى العودة إلى إعادة اكتشاف التراث الديني والفلسفي للشعوب، التي عاشت جنباً إلى جنب في الفضاء الذي هيمنت عليه الإمبراطوريّات الثلاث الكبرى اليونانيّة والرومانيّة والبيزنطيّة، والتي ساهمت بشكل أو بآخر في تشكيل ثقافتها وأديانها وهويّتها الحضاريّة، لكن هذه المرّة للتأكيد على الطابع الإنساني لهذه الثقافات والأديان، أعني بما هو تراث كوني، يكشف عن عبقرية فذة

[١]- طيمائوس، المحاورات م.س، ص ٣٧٧ وبعدها.

[٢]- الأساطير اليونانيّة والرومانيّة، م.س، ص ٢٧ وبعدها.

ستبدى المسيحية ذروتها القصية، وستكون مثل هذه العودة مبنية على أرضية نزعة إنسانية متسامحة تجاه التنوع الذي لا حدود له لهذه الثقافات، وتجاه الاختلاف والتعدد اللذين كانا يسمان الديانات القديمة بالرغم مما بينها من عناصر مشتركة، وهي خاصية ستطبع نهاية العصر البيزنطي وبداية حركة الإصلاح الأوروبية الكبرى، بعد أن تأتى للمسيحية أن ترسخ في ذروة تعمقها اللاهوتي أنساقها الكبرى، مستلهمة تراث الفلسفة اليونانية واللاهوت الإسكندراني، في خضم جدل داخلي متعدد الآفاق والمستويات، ستعبر المجامع المسكونية عنه خير تعبير، والذي لم يقدر له أن ينتهي إلى وحدة جامعة للاهوت تأسس في سياق تجربة التاريخ وأحداثه ووقائعه.

في مثل هذا الفضاء المتحرر من سطوة الكنيسة وهيمنتها الكلية بشكل جزئي، ستؤسس مدارس تعلم من جديد علوم الأوائل، وتستعيد تصوّرات دينية ولاهوتية ومذاهب غنوصية وآداب قديمة، وتحاول أن تقرأ المسيحية خارج سياق الدفاع الكنسي التقليدي عن أصالة نظام الاعتقاد الذي رسخته المجامع الكبرى، وخارج سياق البناء النسقي للاهوت الفلسفي على طريقة توماس أكوينيوس، وأن تفحص علاقتها بالديانات القديمة والفلسفات والنزعات الغنوصية على ضوء معرفة باتت متوفرة عنها وعن نصوصها وتعاليمها وأنساقها، وفّر لها انتشار الكتب والعناية بالمكتبات واتساع الاهتمام بالآداب القديمة والفنون والمعتقدات والمذاهب.

في ميسترا الإيطالية سيؤسس جيمس بليثو^[١] مدرسة لتعليم الفلسفات القديمة والتعريف بنصوصها الكبرى ومدارسها ومفكراتها. وبليثو هذا مفكر وفيلسوف يوناني ولد سنة ١٣٥٥م في القسطنطينية، وتلقّى علومه في الغرب الأوروبي ثم أصبح أبرز رموز النهضة في أواخر القرون الوسطى، وهو كان معجباً بأفلاطون إلى الحد الذي كان يطلق على نفسه في أواخر أيامه لقب (بليتون)، وهو كان، قبل أن يرسله الإمبراطور مانويل الثاني إلى ميسيرا^[٢] حيث عاش هناك إلى آخر أيامه، عضواً في مجلس الشيوخ في القسطنطينية، ومارس الوظائف

[1]- James Henderson burns, the Cambridge history of medieval political thought, oxford 1988. P 182- 350.

[2]- James haykins, "cosimo de medici and the platonic academy" journal of the warborg and courtaulat institutes, ISSN, dec. 20, 2021. P 53.

العامة، وعمل في القضاء بالرغم من الشكوك التي كانت تبديها الكنيسة حول هرطقته. ولقد استشاره الإمبراطور يوحنا الثامن بشأن مسألة توحيد الكنيستين الشرقية والغربية (اليونانية واللاتينية) فأشار عليه بأن تتمتع الجماعتان بسلطات متساوية، وعندما عقد مجمع فلورنسا لمناقشة الأمر إياه وقع الاختيار عليه لمرافقة الإمبراطور مع أنه لم يكن لاهوتياً. وسيكون له دور كبير في تقديم أعمال أفلاطون من جديد إلى العالم الغربي^[١]. ويشير تلميذه مارسيلو فيشينو^[٢] في مقدمة ترجمته له إلى أن كوزيمودي ميديشي حضر محاضرات بليثو، وأن الأخير^[٣] سيكون مصدر إلهام لتأسيس الأكاديمية الأفلاطونية في فلورنسا حيث واصل طلابه الإيطاليون التدريس. وبغض النظر عن صحة مثل هذا الادعاء، ولعله سوء فهم لنص فيشينو، فإن الأخير، الذي كان عالم إنسانيات، والمدير الأول للأكاديمية الأفلاطونية، سيمنح بليثو الشرف الأسمى وسيطلق عليه لقب (أفلاطون الثاني).

وإذا كان القسم الأكبر من نصوص بليثو قد أيد، فإن تأثيره سيمتد في تلامذته. وأبرز هؤلاء على الإطلاق كان فيشينو السابق الذكر الذي كان أكثر قرباً من الأفلاطونية، والذي اعتبر الدين واحداً في جميع الأزمنة على الرغم من مظاهره المتعددة، وبالتالي ففكرة الدين عنده ذات طابع إنساني، والدين في جوهره ومفهومه أمر يتمتع بالثبات، وأن الذي يتغير هو تجلياته هنا وهناك. ولقد رأى فيشنو أن كل أشكال الحكمة مهدت للمسيحية، وأن كل ديانة صادقة ترضي الله حتى لو كانت ناقصة عقدياً بما في ذلك الديانات الوثنية على تنوعها التي تشكل تراثاً إنسانياً جامعاً يرمي إلى الخير وإصلاح الإنسان^[٤]. وسنجد تراث هؤلاء متجسداً كذلك في مفكر ولاهوتي وفيلسوف إيطالي كان تلميذاً مباشراً لفيشينو هو (جيوفاني بيكو ديلا ميراندولا)^[٥]، الذي سيعتني بدراسة الفلسفة، وبتلخيص أهم أفكار المدارس الفلسفة

[1]- Marvin perry and others, western civilization; ideas, politics and society, 2008. Pp 261- 262.

[2]- Paul oskar kristeller, marsilio ficino as a man in the losses a ttributed to him in the caetani codex of dante, renaissance quarterly, Cabridge univ. press spring, v.36.n.1. 1983. Pp. 1- 47.

[3]-James hankins, ibid., p 53.

[4]- Frances Amelia yates, Giordano Bruno and the hermetic tradition, Chicago univ. Press, 1991. 187.

[5]- Amos edelheit, A philosopher at the crossroads, giovanni pico della mirandola,s en counter with scholastic philosophy, brill studies in intellectual history, v. 338. 2022.

الكبرى المعروفة في زمانه، وبمحاولة إعطاء صورة متناسقة لفلسفتي أفلاطون وأرسطو لتتماشى مع العقيدة المسيحية، فاتهم بالهرطقة من قبل البابا إنوسينتيوس الثامن. وميراندولا هذا عرف مجمل اللغات السامية بما فيها العربية، وآمن إيماناً راسخاً بالحرية الإنسانية مغفلاً الحديث عن الوقوع في الخطيئة وعن العقاب الأبدي، مفترضاً أنّ الحقيقة كونية، وأنّ الديانات كلّها والفلسفات على تنوعها تساهم في الحقيقة هذه.

وبالرغم من المواقف المعادية التي اتخذتها الكنيسة من أفكار بليثو وتلامذته، فإنّ أعمالهم ستلقى شهرة عظيمة، وهي ستؤكد على ضرورة إعادة التفكير في اللحمة التي تربط تراث المسيحية بالثقافات التي كانت شائعة في الإمبراطورية الرومانية سواء كانت محلية أم وافدة، بما في ذلك الفلسفات والديانات والمذاهب الغنوصية. ولقد كان ميراندولا على وجه خاص يرى أنّ أورفيوس^[١] وأفلاطون وزرادشت وهرمس عرفوا التثليث ودعوا إليه قبل المسيحية بزمان، وأنّ التثليث المسيحي كان انعكاساً نسقياً لما نجده في الديانات القديمة التي اختلطت بها المسيحية في أوّل نشأتها أو التي كانت دين المسيحيين الجدد قبل أن يدخلوا الدين الجديد. ولقد كان ثمّة أتباع كذلك لأفلوطين^[٢] في مطلع عصر النهضة هذا كانوا معجبين بالنسق الفلسفي الإسكندراني، خاصّة حول صورة العالم الذي يقوم فيه على ثالث: الإله العقل والنفس كما هو الحال عند أفلوطين، مفترضين أنّ ذلك اقتباس متأخّر للاهوت المسيحي، الذي استقى بنفسه من ديانات أقدم. لكنّ بيكو وخلفاءه سيفرّقون في الواقع بين الأأنوم الثاني في النسق الإسكندراني وبين المسيح، الذي يصحّ مع هذا بنظرهم أن يطلق عليه وصف ابن الله أو اللوغوس، كما سيفرّقون بين رأي الكنيسة في التثليث وبين اللاهوت الهليني.

من بين هؤلاء الأفلاطونيين كان الأب الدومينيكي أنطونسيوس^[٣]، الذي لم يكتف بقبول عقيدة التثليث مثلاً مع كلّ ما يترتب عليها من لوازم، بل سيستشهد على ذلك بالمؤلفين الوثنيين، مفترضاً أنّ الأصول الوثنية تشكّل دعائم لهذا التثليث الذي جاء لاحقاً^[٤].

[١]- أوفيد، مسخ الكائنات، نج. ثروت عكاشة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢م، ص ٢١٥ وبعدها.

[٢]- الأصول الوثنية للمسيحية م.س، ص ١١٥.

[3]- James Henderson burns, the Cambridge history of medieval political thought, p 191- 350.

[4]- Ibid. 192.

وسيتطوّر الانشغال هذا على الأصول الوثنية للمسيحية في صور أكثر تطرفاً. ففي روما مثلاً ستؤسّس مدرسة زمن البابا بيوس الثاني مثيرة للجدل، كان يشرف عليها الكاردينال يوحنا بساريوس (١٤٠٣-١٤٧٢م)^[١] اليوناني الذي عاش في المنفى بعد سقوط القسطنطينية، والذي كان على علاقة بالمفكر الإنساني الإيطالي فرانسيسكو فيلفو وبغيره من الإنسانيين الإيطاليين، والذي رافق الإمبراطور يوحنا الثامن إلى مجمع فلورنسا (١٤٣٨-١٤٣٩)^[٢].

وستكون مدرسة بساريوس هذه حلقة للإنسانيين الإيطاليين من أمثال جيان فرانسيسكو، لوجيو كاتشولي ولورنزو فالّا، وستناقش فيها القضايا الفلسفية والأدبية والدينية. ولأنه كان يعتبر نفسه حامياً للتراث الإغريقي التفّ كذلك حوله رجال العلم اليونانيون المعروفون كتيودور غازيس، ليتحقّق بذلك أوّل لقاء لهذه الجماعة^[٣] من أجل نهضة الآداب اليونانية في روما. ما يهمّنا من نشاط هذا الرجل الذي عرف بموسوعيته ونشاطه وشدة تأثيره وبكونه عالم لاهوت وفيلسوف وداعية إنسياً وحامياً للآداب، هو أنّه كان يدعو إلى إعادة بثّ الروح في الحوار الوثني المسيحي؛ لأنّه كان يعتقد أنّ التعاليم المسيحية الأساسية لا يمكن أن تكون قد غابت عن حكماء العهود القديمة، وبالتالي لا بدّ في سياق إعادة بعث الحضارة الوثنية الغربية من تجاوز الخلافات الهامشية حول الكثير من التفاصيل. وهو الشيء الذي قصده بليثو نفسه حين كتب إلى مجمع بازل تحت عنوان^[٤]: «نحو دين شامل» وثني-مسيحي يتبدّى على صورة تحالف كاثوليكي، راعياً في بناء إصلاحه وآماله في دين واحد شامل، على العقائد المشتركة الوثنية-المسيحية، التي كان يفترضها عقائد قديمة جداً تستجيب لنظام بدئي يحكم الكون. وبليثو نفسه وقف في مجمع فلورنسا إلى جانب القديس مرقس الأفسوسي وتعصّب له، والأخير كان يقول محاولاً الدفاع عن عقيدته في مواجهة محاولات هيمنة الكاثوليكية على المسيحية اليونانية، «لا تحرقوا ما بناه أجدادكم» في إشارة إلى عقائد الوثنيين، وكان يضيف كذلك: «إذا كانت الحقيقة قد وجدت في البداية ثمّ شوّهت على يد

[١]- إنجيليكي زياكا، الكتابات اليونانية عن الإسلام في عهد الفتوحات العثمانية، الحوار اليوم، ٢٠-١٠-٢٠١٥.

[٢]- م.ن.

[٣]- م.ن.

[4]- Merry burce, "George gemistos plethon" in: amoeba alba and knapp Bettina l. , Milticultural writers from antiquity to 1945. A bio- bibliographical. Green wood publishing group, 2002.

مجدّدين حمقى مغامرين، فإنّ ما بيننا وبين الأقدمين من اتفاق ولقاء يسمح لنا ببعث العقائد القديمة^[١]، وهو سيعاقب على عدم خضوعه للبابا بالسجن. ولا ينبغي أن نغفل كذلك الثورة الصامتة التي اجتاحت فلورنسا في بداية النهضة، وتبنّت مؤلّفات الراهب كوزانوس المفكّر الإنسي المعادي للسكولاستيّة^[٢]، والذي كان يدعو إلى دين واحد وشعائر مختلفة، وكان يعرف عن نفسه أنّه مسيحي أفلاطوني، ولم يكن يتورّع عن أن يعلن من فلورنسا بأنّه يؤمن بتعدّد أشكال الألوهيّة، وأنّ هذا التعدّد الذي قالت به الوثنيّة من قبل كان تمهيداً للمسيحيّة، وهذه نظرة كما هو واضح تلفيقيّة تستمدّ عناصرها من أغسطينوس.

وسيقرّ المسيحيّون في عصر النهضة ما جاء في كتب أغسطينوس وبرقلس من أنّ التثليث المقدّس كان معروفاً لدى الوثنيّة، لكنّه كان مجرد ظلّ باهت للتثليث المسيحي، وانطلاقاً من ذلك سيندفع هؤلاء للكشف عن عدد هائل من الآلهة المثلثة في الكتب الوثنيّة القديمة، مع محاولات لجعل هذه الآلهة تتناغم مع بعضها. وفي غمرة حماسهم للتثليث الوثني راح المفكّرون الأفلاطونيّون في عصر النهضة يتطرّفون في المقارنة بين الآلهة الوثنيّة وبين تصوّر المسيحي للألوهة، فقالوا مثلاً بأنّ (المنصبّ) الثلاثي الأرجل الذي يقف عليه الإله اليوناني أبولو^[٣] يدلّ على التثليث، وأنّ الإلهة ديانا^[٤] هي إلهة التثليث؛ لأنّ اسمها الثاني (trivio) يعني التثليث باللاتينيّة، وأنّ لها ثلاثة وجوه كما ورد في الإلياذة، ولذلك لقبها أفيد بالآلهة المثلثة^[٥]، وفيما بعد سنجدها مرسومة على قبر البابا سيكتوس الرابع حيث تطلّ ثلاثة رؤوس من خلال أشعة الشمس كأنّها ظلّ لأنوار التثليث المسيحي.

وسيجمع كاتب عصر النهضة الإيطالي جيرالدوس كمّيّة هائلة من الوثائق حول هرمس ذي الرؤوس الثلاثة (تجلّى في ثلاث: أخنوخ وأرميس وأدريس، أو في ثلاث صفات: النبوة والملك والحكمة)^[٦] والذي كانت رسومه منتشرة في عصر النهضة^[٧].

[١]- أسد رستم، كنيسة أنطاكية، ج ٢، ص ٣٠٢.

[٢]- عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٥م، ص ١٩٦.

[٣]- الأساطير اليونانية والرومانية، م.س، ص ٤٥.

[٤]- م.ن، ص ٥٥.

[٥]- أوفيد، مسخ الكائنات، ص ٣١٥ وبعدها.

[٦]- يوسف زيدان، دَوّامات التدين، القاهرة: الشروق، ص ٢٩.

[٧]- الأصول الوثنيّة للمسيحيّة م.س، ص ٧١.

ولم يكتف مفكرو النهضة باستلهم آلهة روما واليونان القديمة في محاولات التقريب بين المسيحية والوثنية، بل سينقّبون في التراث المصري القديم عن آلهة مثلثة كذلك لتأكيد أنّ التثليث المسيحي له جذور عميقة في التراث الديني القديم، فوجدوا لأوزوريس المصري مثل سارتون اليوناني ثلاثة أبناء هم: أنوبيس وماسيدون وهرقل.

وسيستلهم أفيد خاصّة هذه الآلهة المثلثة البدائية ويصفها مطوّلاً ضامّاً إليها العرّافات والكاهنات البدائيات^[١].

وسيتطرّق مفكرو النهضة بعيداً حين يعبر بعضهم عن التثليث بمعان وثنية فيقولون: إنّ بعض أقانيم معبودهم قد تكون ظلامية، وذلك في محاولة لاستيعاب التثليث الفارسي القديم (أهورا مزدا، ميترا وأهريمان)^[٢] حيث يمثل أهريمان الشيطان أو إله الظلمات أو المفني، وهو الذي يمثله أنونيس في التثليث المصري^[٣].

وفي أواخر القرن السادس عشر سيعبر بعض المفكرين عن مخاوفهم من أن يختفي التثليث المسيحي التقليدي بين هذه الكثرة الكاثرة من التثليث الوثني-المسيحي الملقّق.

[١]- أفيد، مسخ الكائنات، ص ٣١٥.

[٢]- آلهة مصر القديمة، ص ١٢٣ وبعدها.

[٣]- محمّد غلاب، الديانة الفارسية، مجلّة الرسالة، العدد ٢١٧، ١٩٣٠م.

خاتمة

صادفت المسيحية في بيئة انتشارها ليس فقط تعاليم ومعتقدات وتصوّرات دينية وتبصّرات، بل كذلك طقوساً وصلوات وأعياداً واحتفالات، كانت تشكّل جزءاً حياً من الحياة العامّة للبشر على تنوّع أديانهم وتعدّدها واختلاف تقاليدهم وتعارضها. وعندما جاءت المسيحية كان عالم الشرق يعجّ بآلهة وثنية لا حصر لها، وهي حين انتشرت في العالم الروماني بعد ذلك على سعته صادفت تنوعاً لا حدود له من المعتقدات التي اضطرب بها هذا العالم سواء منها المحلي أم الوافد.

وإذا كانت المسيحية -نتيجة ظروف قاهرة- تأثرت إلى حدّ بعيد بتعاليم الأديان الوثنية التي اتصلت بها، فإنّها ستتأثر كذلك بطقوسها وعاداتها وصلواتها وأعيادها حين شرّعت أبوابها أمام الوثنيين من غير شروط، فدخلوا المسيحية مع جملة ما كانوا يؤمنون به من تعاليم ويعتادونه من شعائر وصلوات، ويدرجون عليه من طقوس وأعياد، أعني مع جملة ما كانوا يحملونه من تراث ديني وعيّا وممارسة، من غير أن يكون بمقدورها أن تنتزعهم منها لشدة إلفتهم بها ورسوخها في حياتهم وتجذّرها في نفوسهم، أو لأنّ المسيحية نفسها لم تكن ترغب في أن تحدث عند معتنقيها الجدد أيّ ردّة فعل تؤثّر على انتشارها أو تمّددها أو على قدرتها على استيعاب الوثنيين في سياق طموح توسّعها، قبل أن يصبح ضرورياً بالنسبة إليها الاهتمام بطبيعة المعتقدات التي كان لا بدّ للمسيحية من أن تفكّر فيها وتنهض عليها أو الطقوس التي ستشكّل فيما بعد خصوصية هويّتها، فسمحت لهم بالبقاء على ما هم عليه من تقاليد وعادات وطقوس، وعلى ما كان يشكّل بالنسبة إليهم إرثهم الحضاري وهويّتهم، التي وجدت المسيحية نفسها فيما بعد مجبرة على أن تسبغ عليها شيئاً من خصوصيّتها، وعلى أن تقيمها على قاعدة من تصوّراتها وتعبرّ عنها بمصطلحها. وإذا كان ذلك جهداً واعياً كان الرواد الأوائل الكبار للمسيحية يلتفتون إليه ويقصدون هدفاً من وراءه ويستوعبون دلالاته، فإنّ الكثير من التقاليد الدينية الوثنية التي كانت منتشرة في الإمبراطورية الرومانية انتقل إلى المسيحية أو أثر فيها بشكل غير واع، ثمّ دخل في طقوسها وتقاليدها وتعاليمها بفعل الاختلاط المباشر، أو نتيجة ظروف تاريخية معقّدة ومتحوّلة، كالاضطهاد الذي تعرّضت له في أوّل نشأتها، والذي منع الرواد الأوائل من أن يكون لهم تأثير فاعل في المنتسبين الجدد،

الذين لم يكن الانتماء إلى الدين الجديد يعني بالنسبة إليهم التخلي عن تقاليدهم الدينيّة، ومنها ظروف التوسّع الذي قلّل من عناية المسيحيين الأوائل بصياغة تعاليمها صياغة تمنع عنها الاختلاط بالراسخ المنتشر الذائع من عقائد الناس، الذين كانت تدعوهم إلى اعتناقها أو الدخول فيها أو الانتساب إليها، أو تسمح لها بأن تنافس تقاليد جذريّة ممتدّة في القدم، وتشكّل جزءاً لا يتجزأ من حياة الناس، وعنصراً جوهرياً من عناصر وجودهم. ولمّا أصبحت المسيحيّة نسقاً شبه مكتمل، وفي ذروة انتصارها الديني على منافساتها من أديان الإمبراطوريّة، كان من المستحيل عليها بعد أن تزيل ما علق بها من آثار الوثنيّات المحيطة التي تغلغلت في الإيمان المسيحي وترسّخت، حتّى لقد باتت جزءاً جوهرياً منه، وعنصراً لا ينفكّ عن طبيعته أو يميّز عنه، وبات ضرورياً بالنسبة للمسيحيّة إعادة استيعابه في نسق تلفيقي يحرّر كلّ هذه التأثيرات من تاريخها ويعزلها عن سياقها ويقطع صلتها بجذورها، ثمّ يربطها ربطاً محكماً بحدث المسيحيّة وتاريخها وتعاليمها ونصوصها الكبرى، أو من خلال إبرازها كتقاليد ممهّدة للمسيحيّة نفسها متبنّية بمجيئها، أو من خلال التوكيد على المسيحيّة ديانة كونيّة شكّلت ديانات العالم السابقة وتجارب البشر الدينيّة على اختلافها وتعدّدها وتمايزها تجلّيات مختلفة لحقيقتها ولمضمون تعاليمها ولجوهر رسالتها. أمّا وقد توسّع البحث في تاريخ الأديان منذ ما يقرب من قرون ثلاثة، فلقد بات من الواضح جدّاً حجم الاجتياف الذي مارسه المسيحيّة، وهي تتأسّس في تجربة التاريخ، وحجم التلفيق الذي ساهم في نهوض بنائها العقدي واللاهوتي والليتورجي-الطقسي، وبات من المؤكّد أنّ المسيحيّة استوعبت بشكل أو بآخر ديانات الإمبراطوريّة الرومانيّة كلّها، وتمثّلت تقاليد دينيّة شرقيّة وغربيّة على السواء، لم تكن هي بنفسها تعلم عن تاريخها شيئاً على الإطلاق ولا عن ظروف نشأتها واستمرارها ولا عن وجودها واكتمالها، ولا عن الأصول التاريخيّة والدينيّة لبنى وممارسات رسّختها ديانات واسعة الانتشار معقّدة وعميقة الجذور.

وسيكشف كذلك تاريخ الأديان عن غير المفكّر فيه من ظروف نشأت المسيحيّة والعوامل التي أثّرت فيها، وعن المحتجب من الآليّات التي تشكّلت وفقها في القرون الأربعة الأولى من وجودها في فضاء الإمبراطوريّة الرومانيّة، وعن الطابع الزمني للكتب المقدّسة واجتياقاتها كذلك، وظروف تكوينها ونشأتها ومنابعها التي ردفتها وشكّلت مصادرها الأساسيّة.

وإذا كان تاريخ الأديان إنّما يقصد هدفاً علمياً بحثاً من وراء تأكيد الطابع الوثني للمسيحية، والكشف عن المنابع التي نهلت منها وتأسست عليها في عناصرها واجتافت منها جوهر تعاليمها، فإنّ المسيحية كانت مجبرة على إعادة تقويم ذاتها استناداً إلى معطيات من هذا القبيل، ولأنّها لم تكن تملك القدرة على أن تنفي ما كشف عنه البحث التاريخي والأنثروبولوجي وما بلغه البحث في النصوص من حقائق، فإنّ حقيقة وجود أثر وثني لا مردّ له لم يعد شيئاً يؤرّقها، وهو كان كذلك منذ زمن النهضة الأوروبية حين كشفت النزعة الإنسانية المأخوذة بنصوص التراث العتيقة، وتجارب الأدب والفنّ والشعر عند الأسلاف بما هي تراث إنساني، عن منابع المسيحية في تراثات مختلفة وفي ثقافات وتجارب وأديان، في اليونان ومصر وبابل وفارس وكنعان وروما... إلخ. وهي كما صنعت حينها ستصنع فيما بعد، بأن أقرت بجذورها القديمة وبطابعها التلفيقي، لكنّها إنّما كانت تفعل ذلك استناداً إلى اعتقادها بأصالة تعاليمها، وبأنّها كانت قادرة على أن تستوعب تراث البشر الديني الذي سبقها في وحدة جامعة، وأنّها كانت تملك قدرة أن تعيد تنزيل كلّ تعاليم الأديان التي أحاطت بنشوتها وأثرت فيها في سياق طابعها الروحي وكيّة تعاليمها بما هي التجليّ الفريد والأكمل لكلّ تجربة دينيّة، والحدث الأتمّ لكلّ الوقائع المقدّسة التي حفل بها تاريخ العالم منذ بدايته. مثل هذا سيّدعيه لاهوتيّو مطلع النهضة الأوروبيّة، وهم سيبالغون في إعادة قراءة تجارب الماضي الدينيّة بما هي تجارب مسيحيّة مضمرة أو غامضة أو ملتبسة، وفي تلمّس دلالات المسيحية نفسها ومعانيها ورموزها في كلّ الخبرات القدسيّة عند الأمم الوثنيّة باعتبارها حدثاً مسيحياً غير منظور.

وعلى كلّ حال، فلقد بات أثر الوثنيّات في المسيحية أمراً لا يناقش فيه في تعاليمها وفي طقوسها، وإذا كان الاكتفاء بعرض نماذج محدّدة لهذا التأثير فيما يتّصل بالتعاليم نابعاً من صعوبة الاستقصاء والاستيعاب لكلّ ما يمكن أن يكون أثراً من ديانات الماضي، فإنّ المرور على بعض تأثيرات الوثنيّات في الطقوس والشعائر يبدو أمراً ضرورياً هنا ولو في سياق هذه الخاتمة.

لقد عرفت الشعوب التي صادفتها المسيحية الكثير من الطقوس والشعائر والأعياد والتقاليد الدينيّة، لكنّ المسيحية ستفوقها في ذلك وتتقدّم عليها، وهي ستستوعب دلالات

هذه الأعياد والطقوس والمناسبات كلها، وتستولي على مضامينها، وتتمثل الكثير من عناصرها بعد ذلك.

فعيد الميلاد مثلاً الذي هو أكثر أعياد المسيحية شهرة، ظلّ ملتبساً فترة طويلة من الزمن، ولم يكن هناك مصدر موثوق يعتمد عليه لتحديد ولادة المسيح على وجه الدقة؛ لأنّ اهتمام المسيحيين الأوائل بموت المسيح كان أكبر من اهتمامهم بولادته، وكانت الاحتفالات بصلبه وبعثه أعظم ما كان يثار في مطلع تأسيس المسيحية.

ولم يعلن للمسيح ميلاد محدد إلا سنة ١٣٠م، ثمّ سيتعرّض هذا التاريخ لتقلّبات كثيرة إلى أن تمّ الاتفاق على أن يكون يوم ٦ كانون الثاني / يناير. لكن لما كان الوثنيون درجوا على الاحتفال بالعيد الشمسي الكبير في ٢٥ كانون أول / ديسمبر الذي يصادف موعد الانقلاب الشمسي السنوي في التقويم الروماني حسب جوليان، والذي يصادف ميلاد ميترا إله الشمس القهار، وكانوا يصرون عليه تقليداً لا يتزحزون عنه حتّى بعد تنصرهم، اضطرت الكنيسة إلى اختيار هذا اليوم للاحتفال بميلاد المسيح. واللافت أنّ العهد الجديد سيستعمل للتعبير عن حدث ولادته مفردات مصرية-فارسية قديمة، تتصل بطبيعة العيد الوثني نفسه، فقد ورد في لوقا: «بأحشاء رحمة إلهنا التي بها افتقدنا المشرق من العلا ليضيء على الجالسين»^[١]. وفي يوحنا: «النور يضيء من الظلمة»^[٢]. وستبقى الكثير من الطقوس الوثنية الحاضرة في المناسبة هذه عند المسيحية طقوساً أساسية في تقاليد دينية شتّى حول العالم.

أمّا الغطاس، فهو مزيج من الوثنية والمسيحية كليهما، ولما كان يوم ٦ كانون الثاني هو اليوم الأقرب إلى الصحة فيما يتعلّق بميلاد المسيح كما مرّ، فقد احتفظت به الكنيسة يوماً لتعميده، وهي راحت تبارك فيه مجاري المياه (من أنهر ومسائل وغدران)، ويبدو أنّ سبب ذلك هو أنّ العماد كان يتمّ في التقاليد اليهودية الأقرب بتغطيس المؤمن في نهر الأردن، لكنّ للعيد هذا كذلك دلالة قديمة ما زال يحملها، وهي أنّه كان عيداً وثنياً للماء في عبادة

[١]- لوقا ١: ٧٨-٧٩.

[٢]- يوحنا ١: ٥.

ديونيزوس (باخوس) عند الإغريق^[١]، أو إيزيس وأوزيريس عند المصريين القدامى^[٢]، فقد جعل هذا اليوم بالذات عيد العماد تأثراً بذلك.

وأحد الشعانين هو أحد الأعياد المسيحية التي تركت طقوس الوثنيين أثراً فيه. ويروي يوحنا أنّ المسيح حين عاد إلى القدس ودخل المدينة استقبلته الجماهير «فأخذوا سعوف النخل وخرجوا للقائه، وكانوا يصرخون: أوصنا، مبارك الآتي باسم الرب ملك إسرائيل»^[٣]. ولم يذكر متى ومرقس عن الواقعة سوى أنّ سعوف النخل امتدّت على الطريق التي سلكها المسيح. ولوقا يغفل الواقعة تماماً، ولا يأتي على ذكرها بالمرّة. وتقليد يوحنا الذي اعتمدته الكنيسة يوحى بتمجيد الخصوبة، مذكراً بديونيزوس وبتقاليد المواكب الوثنية التي كانت تسير إلى معبد أبولو في عيد القطاف، حيث يحمل فيها بعض أطفال أثينا أغصان الزيتون ملفوفة بالصوف ومعلقاً عليها الخبز والخمر وأكواب العسل والزيت، بينما يحمل أطفال آخرون الفاكهة والأعشاب والحلوى^[٤].

ويذكر أوفيد في كتاب مسخ الكائنات أنّ أهل أثينا كانوا يضعون على واجهات منازلهم أغصان الزيتون ويبدّلونها كلّ ربيع^[٥]، وهو شيء ما زال يحضر في تقاليد كاثوليكية هنا وهناك، من خلال الاحتفاظ بأغصان البقس التي بوركت خلال القدّاس، ثمّ يبدّلونها كلّ عام.

وأحد الشعانين هذا هو مقدّمة لاحتفال المسيحيين بموت المسيح وآلامه وقيامته الذي يصادف يوم ٢٥ آذار/ مارس من كلّ عام، وهو موعد اختير -كما يبدو- ليتماشى مع يوم الاعتدال الشتوي في تقويم جوليان^[٦]، وهو بالتالي محاولة للتوفيق بين الأعياد الوثنية والإيمان المسيحي. وطريقة الاحتفال نفسه عند المسيحيين تشبه إلى حدّ بعيد الطريقة التي

[١]- فريزر، الغصن الذهبي، تج. نايف الخوص، دمشق: الفرق، ٢٠١٤م، ص ٥٩٩.

[٢]- م.ن، ص ٤٩٣. وآلهة مصر، ص ٥٥ وبعدها.

[٣]- يوحنا ١٢: ١٢-١٣.

[٤]- الأساطير اليونانية والرومانية، ص ٤٥.

[٥]- أوفيد، مسخ الكائنات، ص ٣١٥ وبعدها.

[٦]- فريزر، الغصن الذهبي، ص ٥٩٩.

يحتفل من خلالها الوثنيون بموت الإله أدونيس وبعثه^[١]، ففي عشية الجمعة الحزينة يضع الكاثوليك في كنائسهم (بقساً) محاطاً بالزهور ثم تمرّ الجماهير المحتشدة لتكريمه بحزن بالغ، وهو شيء يذكر بما كان شائعاً في بيلوس الفينيقية عندما كان الوثنيون يضعون نعشاً مصنوعاً من الخشب محاطاً بالزهور وعليه صورة أدونيس. ونجد كذلك في مصر طقوساً مشابهة حيث كان الناس يسبّرون في مواكب حاشدة، وكانت الأصنام تخرج من معابدها يحملها الناس ثم يتوقفون في الطريق بين الحين والآخر لتكريمها^[٢]. أمّا استعمال البيض فهو طقس وثني قديم، كان يرى فيه رمزاً للحياة المقبلة ووعداً، أو رمزاً للبعث كما عند بعض شعوب المتوسط، ولقد وجد بيض من حجارة في قبور الفراعنة المصريين والفينيقيين، ونقوش بيض على نحوت المقابر كانت تدلّ على معنى واضح وهو الحياة المقبلة.

وثمة عيد آخر هو عيد جميع القديسين، وهو عيد جميع الموتى الذي قرّر غريغوري الرابع الاحتفال به لأول مرة العام ٨٣٥م، بأمر لويس الورع، وهو لم يكن وقوعه في ١ تشرين الثاني / نوفمبر عبثياً، إذ في هذا اليوم كانت شعوب (الكلت) أو السلتون^[٣]، الذين كان لهم انتشار واسع في أوروبا وآسيا، تحتفل بعيد الموتى. وبالرغم من أنّ الكنيسة حولته إلى عيد جميع القديسين فقد بقيت عادة زيارة القبور أحد طقوسه وشعائره، ولما حاولت الكنيسة تغيير وقته في القرن الحادي عشر إلى ٢ كانون الثاني / نوفمبر أخفقت في ذلك.

ولم يكن اختيار مواعيد الأعياد عشوائياً في المسيحية بل كانت تقرّر عن تفكير وقصد، وعن وعي بأحاسيس الناس وطبائعهم الوثنية. ولقد داهنت المسيحية الوثنيين في مراحل من تاريخها وحثّت على عدم اللجوء إلى العنف في محاولة إقناعهم بالدين الجديد، ونصحت بعدم تدمير معابدهم معتبرة أنّ تطهيرها وتحويلها إلى كنائس كاف؛ لأنّها آمنت بأنّ تغيير عقلية الشعوب أمر مستحيل.

وكما نجد أثر الوثنية في الأعياد والمناسبات الدينية عند المسيحيين، سنجدها كذلك في الطقوس والشعائر والصلوات، وتكفي هنا إشارة مقتضبة إلى ما في سرّ القربان من عناصر

[١]- فريزر، أدونيس أو تموز، تج. جبرا إبراهيم جبرا، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩م، ص ١٥١ وبعدها.

[٢]- آلهة مصر القديمة، ص ١٣١.

[3]- Simon James, The Atlantic Cet, s- Ancient people or modern invention, univ. of wesconson press. 1999.

تلفيقية جمعت بين دلالات وثنية وأحداث مسيحية، ليتبدى لنا الأمر بشكل واضح، وليظهر إلى أي مدى قدر للمسيحية أن تستوعب تقاليد الديانات التي عاصرتها واصطدمت بها في القرون الأولى التي شهدت انتشارها وتوسّعها وقيام بنيانها.

والقربان وردت إشارات إليه في إنجيل متى حيث نسب إلى المسيح قوله: «خذوا كلوا هذا جسدي، وأخذ الكأس وشكر وأعطاهم قائلاً: اشربوا منها كلّكم لأنّ هذا هو دمي»^[١]. ويذكر يوحنا أنّه حين قال ذلك تخلّى عنه بعض أتباعه حيث «خاصم اليهود بعضهم بعضاً كيف يقدر هذا أن يعطينا جسده لأكل، فقال لهم يسوع... فقال كثير من تلاميذه إذ سمعوا أنّ هذا الكلام صعب»^[٢]. وتوحي الأناجيل الأربعة ورسائل بولس بأنّ هذا الطقوس كان يقام على أساس حسيّ ليتماشى مع الطقوس الوثنية القديمة، ففي رسالة بولس إلى أهل كورنثوس^[٣]: «أنّ الرب يسوع في الليلة التي أسلم فيها، أخذ خبزاً وشكر وكسر، وقال: خذوا كلوا هذا هو جسدي المكسور لأجلكم اصنعوا هذا لذكري.. وكذلك الكأس أيضاً بعدما تعشّوا قائلاً: هذه الكأس هي العهد الجديد بدمي... إلخ». ثمّ أعطي القربان فيما بعد معنى روحياً في نصوص يوحنا حيث يرد فيها منسوباً للمسيح: «أنا الكرمة الحقيقية وأبي الكرم. كلّ غصن فيّ لا يأتي بثمر ينزعه... إلخ»^[٤]. وهو إذ يتجاهل في النصّ هذا الكلام المنسوب إلى المسيح حول أكل لحمه وشرب دمه، فهو في المقابل ينقل لنا عن المسيح خطاباً بالغ الأهمية في اليوم التالي لتوزيعه الخبز، يمزج فيه بين الواقع والمجاز ويوائم بين الدلالة المادية للخبز والدلالة المعنوية على نحو يثير استغراب الحاضرين ويدفع إلى التساؤل حول المعنى الحقيقي للخطاب حيث يقول: «الحقّ الحقّ أقول لكم، من يؤمن بي فله حياة أبدية، أنا هو خبز الحياة... هذا هو الخبز النازل من السماء لكي يأكل منه الإنسان ولا يموت، إن أكل أحد من هذا الخبز يحيا إلى الأبد، والخبز الذي أنا أعطي هو جسدي الذي أبذله من أجل حياة العالم»^[٥].

[١]- متى ٢٦: ٢٦-٢٨.

[٢]- يوحنا ١٦: ٥٣-٦٦.

[٣]- بولس ١: ١١-٢٣.

[٤]- يوحنا ١٥: ١-٥.

[٥]- م، ن، ٦: ٤٧-٥١.

وإذا كان اليهود يلجؤون في الماضي إلى رموز مماثلة أو قرية الشبه بما نجده هنا، كما هو حال ربّ البيت مثلاً حين يبارك الخبز والنبذ على المائدة، فإنّ القربان المسيحي بجملة تعقيداته الطقسيّة لا ينتمي إلى اليهوديّة، بل تضرب جذوره في أعماق التقاليد الوثنيّة القديمة، حيث لكلّ قبيلة طوطمها الذي تعتبره إلهاً، والتي كان أفرادها يضحّون به ويلتزمونهمونه لحماً ودماً اعتقاداً منهم بأنّ ذلك سيكسبهم فضائل سماويّة. وطقوس وثنيّة كهذه كان يعرفها بولس معرفة تامّة، حيث نقرأ في رسالته إلى أهل كورنتوس على لسان المسيح: «إنّ ما يذبحه الأمم إنّما يذبحونه للشياطين لا للإله. فلست أريد أن تكونوا أنتم شركاء الشياطين. لا تقدرون أن تشربوا كأس الربّ وكأس الشيطان»^[١]. وقد نجد في رسالة بولس إلى العبرانيين مصدراً آخر للقدّاس هذا، في أماكن متفرقة منها^[٢].

وعلى كلّ حال، فإنّ عناصر من القربان يمكن أن نعثر عليها ببساطة في أديان كثيرة. ويرى مؤرّخو الأديان مثلاً أنّ أكل اللحم النيء أو شرب الخمر في أسرار ديونيزوس^[٣] لم يكن مجرد رمز طقسي، بل كان مناولة كاملة. واعتبر إثناسيوس^[٤] أنّ الوثنيين كانوا يعتقدون حين يتناولون اللحم النيء أنّهم يمتلؤون بالفضيلة الإلهيّة، من خلال التهام الحيوان الإلهي لحماً ودماً... كما هو الحال في أسطورة أورفيوس^[٥]. وسيبدو النبذ المسيحي في القربان بديلاً للنبذ الذي كان يقدّم في أعياد ديونيزوس (باخوس) باعتباره شرباً يضمن الخلود في العالم^[٦].

وهناك في رسالة بولس إلى العبرانيين نصّاً يجتاف من عناصر متعدّدة وثنيّة ويهوديّة حول القربان، وفيه: «لأنّه يشهد أنّك كاهن إلى الأبد على رتبة ملكي صادق»^[٧].

ووفقاً لبولس فقد كان ملكي صادق هذا «بلا أب وبلا أمّ وبلا نسب، لا بداية أيام له

[١]- ١: ١١-٢٣.

[٢]- ١٣: ١-١٥ و ٧: ١٧.

[٣]- الغصن الذهبي، ص ٥٠٣.

[٤]- إثناسيوس، ضدّ الوثنيين، تج. جوزيف فلنس، القاهرة: مؤسّسة القديس إسطانيوس، ٢٠١٢م.

[٥]- أوفيد، مسخ الكائنات، ص ٢١٥ و ٣٣٥.

[٦]- فريزر، الغصن الذهبي، ص ٦٣٥.

[٧]- ٧: ٣-١٥-١٧.

ولا نهاية حياة، بل هو حسبه بابن الله هذا يبقى كاهناً إلى الأبد»^[١]. وهو نصّ يوحى كما هو واضح بفكره الرهبنة الأبديّة والقربان المقدّم باستمرار، وسوف يكشف عن أحد أهم أسرار المسيحيّة، وهو تحوّل جوهر الأشياء طقسياً وتغيّره، وبالتالي فسرّ القربان ليس هو احتراق الذبيحة ودخانها المتصاعد المتحوّل إلى بخور ولا الرماد المتبقي، بل الاعتقاد بتغيّر الأشياء وتحوّلها حيث تكتسب بعداً روحياً، والرهبنة الخالدة على غرار ملكي صادق، والأخير سيذكرنا بالإله الكنعاني سيّد الاستقامة والصلاح، (وصديق) هو الاسم الفينيقي للإله، وهو ملك مدينة القدس في التقليد العبراني الذي وقف موقف الكاهن أمام إبراهيم حين جاء له بالخبز والخمر^[٢].

والواقع أنّ القربان المقدّس لم يوجد قبل ١٥٠ م، ثمّ أضيفت إليه طقوس كثيرة وصلوات وأعمال معقّدة ومتشابكة ورموز معبّرة دالّة، فهو يبدأ بطقوس تمهيدية، حيث يرفع خبز القربان المقدّس نحو الصليب المعلّق فوق المذبح، ثمّ يرسم الكاهن إشارة الصليب عليه وعلى القربان، وبذلك يدخل الخبز طقسياً في علاقة مع المسيح ومع موته ليتحوّل إلى ذبيحة أو قربان ويصبح مقدّساً. ويتّخذ تحضير كأس القربان كذلك طابعاً من المهابة والإجلال، ويمزج الخمر بالماء في إشارة إلى اتحاد الطبيعتين في المسيح، أو إلى أنّ الخمر هو المسيح، والماء هم المسيحيّون الذين يشكّلون جسده، ويبارك الماء قبل مزجه في إحياء إلى ضرورة تطهير جسد المؤمن قبل امتزاجه بالمسيح، لأنّه لا يتّحد إلّا مع الاتّقياء الأطهار.

ولقد كانت طقوس المزج هذه تعني المسيحيين الأوائل جدّاً، ولقد ورد في يوحنا أنّ «يسوع لما جاؤوا إليه لم يكسروا ساقيه، لأنّهم رأوه قد مات، لكنّ واحداً من العسكر طعن جنبه بحربة وللوقت خرج دم وماء»^[٣]. لكنّ بعض النصوص في مناولة الماء في يوحنا حصلت بالماء حصراً كما: «ولكن من شرب الماء الذي أعطيه يصير فيه ينبوع ماء ينبع إلى حياة أبديّة»^[٤]، وربما اعتمد كاتب الإنجيل في هذين النصّين على ما جاء في أشعيا من العهد

[١]- ١٧-١٥-٣: ٧.

[٢]- تكوين ١٤: ١٨-٢٠. وملاخي ١: ١٠-١١.

[٣]- يوحنا ١-٣٢-٣٤.

[٤]- يوحنا ٧: ٣٧-٣٩. و ١٤: ٤.

القديم^[١] «فتصير كجثة ريا وكنبع مياه لا تنقطع مياهه» أو حزقيال^[٢]: «وإذا بمياه تخرج من عتبة البيت... إلخ».

وسيعبر إعلاء كأس القربان إلى الأعلى عن إعداده ليصير روحياً عبر تبخر الخمر طقوسياً، ويؤكد ذلك بالدعاء للروح القدس ليحول الخمر إلى روح ويسكنها، ثم يضع الكاهن الكأس على يمين الخبز المقدس كعلامة على تدفق دم المسيح من الجانب الأيمن من جسده، ثم يرسم علامة الصليب ثلاث مرات فوق الخبز والنبذ مستخدماً مبخرة، ثم يبخر الكاهن المزيج بعد ذلك.

وتبخر الذبيحة بهذه الطريقة من بقايا طقوس الوثنيات القديمة التي كانت تعتقد أنّ البخور يطرد القوى الشريرة، ويملاً الهواء بالروح، وهو يعبر عن أنّ الجسد صار روحاً، وأنّ الصلاة ارتفعت إلى السماء. وأهمّ ما يترتب على الطقس هذا هو أنّ الكاهن ومن معه صاروا جاهزين للاتحاد بعد أن تطهروا، والاتحاد هو وظيفة القربان أصلاً، عندها تبدأ صلاة الاستعطاف مع أمل قبول الذبيحة مستدعية حضور المسيح «تعال أيّها الرب المسيح، أيّها الكاهن الأسمى تعال واطهر بين أتباعك»، وتلك هي ذروة القداس حيث يتحول الخبز والخمر إلى جسد المسيح ودمه، ويتلو المؤمنون صلوات التحول -الذي حصل فعلاً- هذا، ويتلقّظ الكاهن بكلام المسيح الذي صار حاضراً، فتصبح الصلاة بضمير المتكلم، ومع كلام المسيح يصبح الخمر والخبز كاملين، أي جسداً حقيقياً ودماً. وبعد التكريس تتلى صلاة تحمل دلالة خاصّة: «هكذا أيّها الرب نحن خدامك، نتذكّر الآلام التي عاشتها نفس السيد المسيح ابن إلها... إلخ»، ثم تتلى صلاة ثانية: «تدعو الرب إلى النظر نظرة استعطاف إلى المؤمنين» وإلى قبول هداياهم، بعدها يمسك الكاهن بالقربان ويرفعه، ويرسم إشارة الصليب على المساحة الفاصلة بينه وبين كأس الخمر ثم يكسر الخبز من جزئه الأيسر، وينشد المؤمنون «خلّصنا من كلّ الشرور الماضية والحاضرة والآتية»، ثم يرسم الكاهن إشارة الصليب على كأس القربان بوساطة قطعة خبز ويضعها في الخمر. وتكشف تفاصيل القداس عن أنّ كلّ طقوس القربان هي إشارات إلى حياة المسيح وموته وآلامه، وأنّ تطوّره التاريخي حوّله إلى عملية تصوير حسية للألم الذي عاناه في مراحل حياته، وإلى التجسّد

[١]- أشعيا ٥٨: ١١.

[٢]- حزقيال ٤٧: ١.

والصعود والعودة إلى وجوده المطلق في ذاته ومع ذاته^[١].

وتبنّى الكنيسة ذبيحة المسيح والمشاركة في لحمه ودمه تستثير الدفائن العميقة في النفس الوثنيّة، أعني الذبيحة البشريّة التي كانت تقدّم للآلهة في ديانات شتى كشفت عنها بوضوح أنثروبولوجيا الأديان^[٢]، منها الأعراف الخاصّة بذبح الملك في سبيل إخصاب بلاده وإسعاد شعبه، أو طقوس إحياء الآلهة وبعثهم بوساطة التضحية البشريّة، أو تقديم الطعام للوطم بهدف توحيد المضحّين بحياة أجدادهم...^[٣]، وهي أعراف كانت تضرب عميقاً في نفوس أولئك المؤمنين حديثاً بالمسيحيّة من أتباع الوثنيّات القديمة.

وسنعرّث كذلك على ما يشبه القربان المقدّس في أماكن شتى من العالم القديم، ولقد وجد المبشّرون المسيحيّون في القرن السادس عشر طقوساً شديدة الشبه بالقربان المسيحي عند شعوب الإزتك في المكسيك^[٤] أثارت دهشتهم. فضلاً عمّا نجده في الديانة الميثرائيّة الفارسيّة القديمة، حيث ميثرا يحمل ثوراً ليضحّي به من أجل إخصاب الأرض في موكب مهيب من المؤمنين الذين يحملون المشاعل وينشدون لميثرا كما قرّر فريزر^[٥]. وهناك وصف مسهب عند فريزر للمؤمنين وهم يتناولون الطعام المقدّس والمؤلّف من قطع من الخبز رسمت عليها صلبان مستخدمين الأجراس^[٦].

ويرى مؤرّخو الأديان أنّ التضحية في الميثرائيّة هي تضحية ذاتيّة على غرار المسيح، أي أنّ ميثرا يضحّي بنفسه من أجل إخصاب الأرض وتخليص شعبه، وتحوّل الذبيحة الثور طقسياً إلى الإله ميثرا يوازي تحوّل الإله المسيح إلى طعام وشراب، ثمّ تحوّلها طقوسياً في القدّاس إلى جسد المسيح ودمه.

وأخيراً فإنّ التشابه بين المسيحيّة في طقوسها وأعيادها وشعائرها وبين الوثنيّة واسع عميق لا يقتصر على جانب من جوانبها أو طقس من طقوسها، إنّهُ يطبع المسيحيّة في أبعادها كلّها، ويتخلّل أصولها وتعاليمها وجملة عناصرها.

[١]- الأصول الوثنيّة للمسيحيّة م.س، ص ٧١.

[٢]- فريزر، الغصن الذهبي، ص ٣٤٧.

[٣]- م.ن.

[٤]- م.ن، ص ٦٢٧ و ٧٤٧.

[٥]- م.ن.

[٦]- م.ن.

لائحة المصادر والمراجع

١. الأب يو أنس، الكنيسة المسيحية في عصر الرسل، القاهرة، ١٩٢٣م، أوفست ١٩٨٧م.
٢. إبراهيم أرنولد، المسيحيون الأوائل، القاهرة، ٢٠٠٠م.
٣. أبو زهرة، محاضرات في النصرانية، الرياض، ١٤٠٤هـ.
٤. إثناسيوس، ضد الوثنيين، تج. جوزيف فلتس، القاهرة: مؤسسة القديس إسطانيوس، ٢٠١٢م.
٥. أحمد شلبي، المسيحية، القاهرة: النهضة المصرية، ١٩٨٨م.
٦. أحمد علي الناصري، تاريخ الإمبراطورية الرومانية، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٩١م.
٧. إرنست رينان، تاريخ المسيح، الإسكندرية: مط. الجامعة، ١٩٠٤.
٨. أسد رستم، كنيسة أنطاكية، بيروت: مك. البولسية، ١٩٥٨.
٩. أفلاطون، طيمائوس، ضمن: المحاورات، بيروت: الأهلّة للنشر، ١٩٩٤م. ج ٥.
١٠. أفيد، مسخ الكائنات، تج. ثروت عكاشة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢م.
١١. أمين سلامة، الأساطير اليونانية والرومانية، القاهرة: هنداوي، ٢٠٢١م.
١٢. إنجيليكي زياكا، الكتابات اليونانية عن الإسلام في عهد الفتوحات العثمانية، الحوار اليوم، ٢٠-١٠-٢٠١٥.
١٣. أندريه لومير، تاريخ الشعب العبري، تج. أنطوان الهاشم، بيروت، ١٩٩٩م.
١٤. أندريه نايتون وآخرون، الأصول الوثنية للمسيحية، بيروت، د.ت.
١٥. أوريجين، الرد على كلّس، تج. مرقس داوود، القاهرة: مكتبة المحبة، د.ت.
١٦. أوريجين، كتاب المبادئ، تج. جورج خوام، بيروت، د.ت.
١٧. تادرس يعقوب، قاموس آباء الكنيسة وقديسيها، الإسكندرية: مط. الكرنك، ١٩٨٥م.

١٨. تشالرز وورث، الإمبراطوريّة الرومانيّة، تج. رمزي جرجس، القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ٢٠٠٣ م.
١٩. توفيق الطويل، قصّة الاضطهاد الديني في المسيحيّة والإسلام، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٩١ م.
٢٠. جورج فورد، سيرة السيّد المسيح، بيروت: مط. الأمريكانيّة ١٩٢٣ م.
٢١. جون هيغ، أسطورة التجسّد، تج. نبيل صبحي، القاهرة، دار القلم، ١٩٨٥ م.
٢٢. جيبون، اضمحلال الإمبراطوريّة الرومانيّة وسقوطها، القاهرة، ١٩٩٧ م. ج ١.
٢٣. حتّا الخضري، تاريخ الفكر المسيحي، بيروت: دار الثقافة، ١٩٨١ م.
٢٤. رأفت عبد الحميد، بيزنطة بين الفكر والدين والسياسة، القاهرة: العين للدراسات، ١٩٩٧ م.
٢٥. رجاء عرابي، سفر التاريخ اليهودي، ط ٢. دمشق: الأوائل للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦ م.
٢٦. روبرت آرموار، آلهة مصر وأساطيرها، تج. مروة الفقي، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٥ م.
٢٧. رودولف أنتس، الأساطير في مصر القديمة، تج. أحمد عبد الحميد يوسف، القاهرة: الهيئة العامّة للكتاب، ١٩٧٤.
٢٨. سعيد عبد الفتاح عاشور، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، بيروت: دار النهضة العربيّة، ١٩٧٦ م.
٢٩. سمير جرجس، الموسوعة القبطيّة، القاهرة: دار القديس يوحنا الحبيب، ١٩٧٧ م.
٣٠. شارل جينير، المسيحيّة، نشأتها وتطوّرها، تج. عبد الحليم محمود، بيروت: مك. العصرية، ٢٠٠٧ م.
٣١. شيني، ل. تاريخ العالم الغربي، تج. محمّد حفني ناصف، القاهرة: دار النهضة العربيّة، د.ت.
٣٢. ظفر الإسلام خان، تاريخ فلسطين القديم، بيروت: دار النفائس، ١٩٨١ م.

٣٣. عبد الفتاح الزيات، ماذا تعرف عن المسيحيّة، ط٣، القاهرة: مركز الياة للنشر والإعلام، ٢٠٠١م.
٣٤. عبد القادر يوسف، العصور الوسطى الأوروبيّة، بيروت: المؤسسة اللبنانيّة للكتاب الأكاديمي، ١٩٩٠م.
٣٥. عزمي بشارة، الدين والعلمانيّة في سياق تاريخي، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٥م.
٣٦. علي سامي النشار، مدرسة الإسكندريّة الفلسفيّة، القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٥.
٣٧. غوته، فاوست، تج. محمّد عوض محمّد، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٤م، مقدّمة طه حسين.
٣٨. غوستاف لوبون، اليهود في تاريخ الحضارات الأولى، تج. عادل زعير، القاهرة: الأهلّيّة للنشر، ٢٠١٤م.
٣٩. فرنسوا ديماس، آلهة مصر تج. زكي سوس، القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ٢٠٨٨م.
٤٠. فريزر، أدونيس أو تموز، تج. جبرا إبراهيم جبرا، بيروت: المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، ١٩٧٩م.
٤١. فريزر، الغصن الذهبي، تج. نايف الخوص، دمشق: الفرقد، ٢٠١٤م.
٤٢. كيرلس الأنطوني، عصر المجامع، القاهرة، ١٩٥٢م.
٤٣. متولي شلبي، أضواء على المسيحيّة، الكويت: الدار الكويتيّة للنشر والتوزيع، ١٩٧٣م.
٤٤. متى المسكين، المسيح حياته وأعماله، مصر: دير القديس أنبا مقار، ١٩٩٨م.
٤٥. محمّد إبراهيم كركور، تطوّر العقيدة المسيحيّة، القاهرة، ٢٠٠٦م.
٤٦. محمّد التنير، العقائد الوثنيّة في الديانة المسيحيّة، القاهرة، د. ت.
٤٧. محمّد سعيد عمران، معالم تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، الإسكندريّة: دار المعرفة

الجامعية، ١٩٨٦م.

٤٨. محمد غلاب، الديانة الفارسية، مجلّة الرسالة، العدد ٢١٧، ١٩٣٠م.

٤٩. محمد مرسى الشيخ، تاريخ الإمبراطورية البيزنطية، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٤م.

٥٠. محمود الحويري، رؤية في سقوط الإمبراطورية الرومانية، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨١م.

٥١. مختصر التعليم المسيحي، بيروت: المكتبة البولسية، ٢٠٠٨م.

٥٢. مرسيا إلياد، تاريخ الأفكار والمعتقدات الدينية، تج. عبد الهادي عباس، دمشق: دار دمشق، ١٩٨٧م.

٥٣. ميشال أبرص، مدخل إلى المجموع المسكونية، بيروت: مك. البولسية، ١٩٩٦م.

٥٤. ناجح العموري، أساطير الآلهة في بلاد الرافدين، دمشق: المدى، ٢٠٠٦م.

٥٥. نور الدين حاطوم وآخرون، موجز تاريخ الحضارة، دمشق، ١٩٦٤م.

٥٦. نورمان كانتور، التاريخ الوسيط، تج. قاسم عبدو قاسم، القاهرة: عين للدراسات، ١٩٩٧م.

٥٧. هنري تشادويك، أوغسطينوس، تج. أحمد الروبي، القاهرة: هنداوي، ٢٠١٦م.

٥٨. هيم هاكبي، بولس وتحريف المسيحية، تج. سميرة الزين، بيروت: المعهد الدولي للدراسات الإنسانية، ١٩٩١م.

٥٩. ويل ديورانت، قصة الحضارة، تج. محمد بدران، بيروت: دار الجيل، ١٩٨٨.

٦٠. ويلتر، ج. الهرطقة في المسيحية، تج. جمال سالم، بيروت: دار التنوير، ٢٠٠٧م.

٦١. يوسف زيدان، دوّامات التدين، القاهرة: الشروق، د.ت.

1. Craig D. alert, revelation, truth, canon and interpretation: studies in Justin Martyre,s dialogue. With trypho, leiden, brill 2002.
2. Benôit yvert (dir.) premières ministres et presidents du conseil, histoire et

- dictionnaire raisonné des chefs du gouvernement en France (18152007-) perrin, 2007.
3. Alfred Edebrsheim, the life and times of jessus the messiah, Oxford university press. 1983.
 4. Gibbon, E. the history Decline and fall of the roman empire, London:penguin 1901.
 5. Neill, s. A history of Christian missions, London: penguin, 1966.
 6. Chadwick, H. The early church, London: penguin, 1962..
 7. Rice, D.T. The Bizantines, London,newyork: preager, 1962.
 8. Maclagon, M. the city of constantinople, London,new York, praeger, 1968..
 9. Georg, ostrogoasky, storia dell'impero bizantino, Giulio Einaudi editor, 2014.
 10. Knapton, E. J. Europes 1450- 1815. Massachusetts, 1958.
 11. Justin, apologies, textes grec, traduction française, introduction Et index par Louis pautigny, paris: Alphonse picard, 1904.
 12. John hick, the myth of god, London: paperback, 1985.
 13. Doan, T. bible myths and their parallels in other religions, London: papeback, 2008.
 14. Reginald, H. fuller, a critical introduction to the new testament, Gerald Duckworth and Co.; First Edition (January 1, 1966).
 15. James Bonwick, Egyptian Belief and Modern Thought, forgotten books, 2018.
 16. Miles, the son of god, sagwan press, 2018.

17. Peter Kessler, post- roman britain, ambrosius aurelianus, the history files, 8 December 2018.
18. Charls cahm, pythagoras and the physagoreans, new York, 2002.
19. Christoph Riedwig, phythagoras, his life, teaching and influence, cornell univ. Press, 2008.
20. James Henderson burns, the Cambridge history of medieval political thought, oxford 1988.
21. James haykins, “cosimo de medici and the platonic academy” journal of the warborg and courtaulat institutes,ISSN, dec. 20, 2021.
22. Marvin perry and others, western civilization; ideas, politics and society,Unv. Of new York, 2008.
23. Paul oskar kristeller, marsilio ficino as a man in the losses attributed to him in the caetani codex of dante, renaissance quarterly, Cabridge univ. press, spring, v.36. n.1. 1983.
24. Frances Amelia yates, Giordano Bruno and the hermetic tradition, Chicago univ. Press, 1991.
25. Amos edelheit, A philosopher at the crossroads, giovanni pico della mirandola,s en counter with scholastic philosophy, brill studies in intellectual history, v. 338. 2022.
26. Merry burce, “ George gemistos plethon” in: a;ba alba and knapp Bettina l. , Multicultural writers from antiquity to 1945. A bio- bibliographical. Green wood publishing group, 2002.
27. Simon james, the atlantic cetl,s- Ancient people or modern invention, univ.of wesconson press. 1999.

أثر عقيدة الخطيئة الأصلية على ترسيخ الاغتراب الديني

د. لينا حميدوش^(١)

مقدمة

تناول هذا البحث مفهوم الخطيئة الأصلية وأثرها في ترسيخ الاغتراب الديني في المسيحية، فتحدّث أولاً عن العناصر التي أدّت إلى وجود المسيحية، وهي عناصر جمعت بين الديني والفلسفي، ونقصد بذلك الدين اليهودي والفلسفة الهلنستية، وخصوصاً الرواقية، وكيف تمّ إنتاج الإله المسيحي داخل الطابع الإحيائي، أي هذا الإله البعيد عن التجريد، في حين أنّ المشكلة بدأت عندما طرحت المسيحية مفهوم العناية الإلهية، التي تجعل حياة المؤمن المسيحي كلّها داخل هذه العناية، وفي الوقت نفسه كيف أدّت هذه العناية إلى ما تسمّيه الإيديولوجيا المسيحية بالنعمة الإلهية والتي هي مصدر الخطيئة، إذ يعيش المؤمن في هذه النعمة حياة خاطئة، وهنا يبدأ التضليل المسيحي بخلق المشكلات المتعلقة بالحياة الإيمانية المسيحية. بعد ذلك تطرّق البحث إلى دور الخطيئة الأصلية في نشوء مفهوم الخلاص المسيحي عندما رأت هذه العقيدة أنّ الله هو مصدر الخير، في حين أنّ الإنسان هو الذي ينتج الخطيئة، وهنا أشار البحث إلى دور أوغسطين القديس الأكبر في المسيحية في إطلاقه لفكرة الخطيئة، والعمل على جعلها خطيئة مقبولة روحياً وعقلياً، وكيف يجب على العقيدة المسيحية أن تؤكّد دوماً على الإنسان الخاطيء في ظلّ تناقض كبير بين النعمة الإلهية وحضور الخطيئة الأصلية على نحو دائم في حياة المؤمن المسيحي. وبعد ذلك تناول البحث مفهوم الاستلاب الديني المسيحي في ظلّ الخطيئة الأصلية في العقيدة الكاثوليكية، وكيف أنّ هذه العقيدة قد رفضت أن يكون الإيمان طريقاً للخلاص، وقد تناولنا هنا موقف الأنجيل المسيحية من مفهوم الفضيلة وتعارضها مع الخلاص، فالفضيلة وحدها

[١]- مدرّسة في قسم الفلسفة، جامعة البعث، اختصاص الفلسفة الهلنستية والوسيط.

لا تكفي لكي يحقق الإنسان الخلاص من الخطيئة، وحتى عندما حاول مفكرو المسيحية أن يربطوا بين الإيمان والمعرفة، أنتجوا فكرة استلابية عندما أكدوا أن هناك ارتباطاً بين المعرفة والوجدان، مما زاد في تعقيد مسألة الاستلاب الديني، إذ لم توافق العقيدة المسيحية على جميع الحلول، فلا المحبة بين الناس تقود إلى الخلاص، ولا فعل الفضيلة يقود إلى الخلاص، بل إنَّما يقود إلى الخلاص هو أن يكون المسيح جوهر المحبة وجوهر الفضيلة، مما أفضى إلى انغلاق ديني فظيع داخل المسيحية. وفي المبحث الثاني تحدّثنا عن الخطيئة الأصلية ونشوء الكريستولوجيا، أو علم تبرير المسيح، وكيف تشكّل هذا اللاهوت انطلاقاً من الخطيئة الأصلية، حيث استطاعت العقيدة المسيحية أن تقوم بعملية تزييف تاريخي واسع من أجل تطويع كلّ أشكال المعرفة بهدف خدمة مشروعها، وهو التأكيد على الطبيعة اللاهوتية للمسيح، فوجد آباء الكنيسة قد لجؤوا إلى الفلسفة اليونانية بهدف البحث عن تبرير عقلي لطبيعة لاهوت المسيح، فانتهوا إلى أجوبة زائفة ومضلّلة وغريبة حول خصوصية المسيح في ناسوته ولاهوته، وبعد ذلك انطلقنا من فكرة لاهوت المسيح كفكرة ملتبسة أصلاً لإظهار دورها في تشكّل طبقة اللاهوت المسيحية، والتي أدّت بدورها إلى تعميق اغتراب الإنسان أكثر فأكثر، إذ إنّ خلق طبقة اللاهوت كان قد تجاوز مفهوم لاهوت المسيح إلى خلق سلطة لاهوتية تحتكر تفسير كلمة الله وتعمّق أكثر فأكثر استلاب واغتراب المؤمن المسيحي، الذي وجد نفسه محاصراً بالتفسيرات والتأويلات التي أنتجتها هذه الطبقة، والتي تصرّ كلّها على إبعاد الإنسان المؤمن عن نفسه وعن ربّه على نحو عميق. وهنا انتهى البحث إلى الحديث عن علاقة الإنسان المؤمن بالله، وكيف كانت هذه العلاقة علاقة اغترابية من خلال نصوص أوغسطينية تؤكد على ابتعاد الإنسان عن الله، وابتعاده عن نفسه وصولاً إلى القديس توما الأكويني الذي انتهى إلى أفكار متناقضة حول الخلود وثنائية النفس والجسد ومعضلات الفناء والموت والخطيئة.

المبحث الأول: موقع الخطيئة من تأسيس العقيدة الدينية

أولاً: الخطيئة الأصلية وأيدولوجيا الديانة المسيحية

إذا كان لا بدّ لنا من دراسة الخطيئة الأصلية وكيف أنتجت ديناً مسيحياً اعتبر ديناً كونياً،

فإننا لا بدّ أن نتوقّف قليلاً، أي قبل الخوض في مسألة الخطيئة وفي العناصر الأساسية التي أفضت إلى وجود هذا الدين، عند مسألة التكوّن التاريخي للمسيحية، إذ وجد من يقول إنّ المسيحية جاءت حصيلة تطوّر تاريخي فلسفي وديني أفضى إلى قيامها، إذ يرجّح أصحاب هذا القول أنّ «المسيحية الكاثوليكية قد تشكّلت من تلاقي سيوروتين روحيّتين كبيرتين هما اليهوديّة والهيلينية، وقد وصل كلّ منهما من جانبه إلى الرغبة المحدّدة في حياة أخرى، إن لم يكن إلى تعريفها تعريفاً دقيقاً. لم يكن لدى اليهود بعامّة على شكل واضح إيمان بحياة أخرى، لكن ما قادهم إليه كان الإيمان بإله شخصي وحي شكّل تاريخهم الروحي كلّ»^[١].

فمن جهة أولى نجد أنّ اليهوديّة عبر تاريخها قد وصلت إلى اكتشاف عبادة إله واحد، أي إنّها قد تحوّلت مع الوقت إلى ديانة توحيدية، ومن الواضح أنّ هذا الإله اليهودي الواحد لم يكُ قوّة ميتافيزيقية، بل لقد عبده اليهود بوصفه قوّة حيّة، أي إنّ هذا الإله لم يكُ مجرداً، بل لقد كان إلهاً إحيائياً، وفي هذا الشأن يقول باحثون «وقد أصبح يهوه الإله اليهودي إلهاً بين آلهة آخر لبني إسرائيل، وقد تجلّى وسط هزيم العاصفة فوق جبل سيناء، لكنّه كان غيوراً جداً حتّى قضى أن تخلص العبادة له وحده، ومن عبادة إله واحد توصّل اليهود إلى التوحيد، وكان يعبد كقوّة حيّة وليس ككيان ميتافيزيقي، وكان إله معارك»^[٢].

أمّا الطريق الذي سلكته الهلّينية عبر تأملاتها الفلسفيّة، فقد أفضى بها إلى اكتشاف مشكلة الخلود بعد تمعّن طويل في فكرة الموت، إذ إنّ «الثقافة الهلّينية وصلت من جهتها إلى اكتشاف الموت، واكتشاف الموت هو اكتشاف الجوع إلى الخلود، وهذه الرغبة لا تظهر في قصائد هوميروس التي لم تكن شيئاً وإنّما نهائي، لم تكن انطلاق حضارة وإنّما نهايتها، وهي سجّلت الانتقال من دين الطبيعة القديم، دين زيوس zeus إلى دين أبوللو Apollo الأكثر روحانيّة، دين الخلاص»^[٣].

هكذا إذاً بدأت المسيحية في تكوين الإيديولوجيا الخاصّة بها قبل أن تكتشف الخطيئة، وأن تصبح هذه الخطيئة جوهر العقيدة المسيحية وأساس الإيديولوجيا المسيحية برمّتها،

[١]- ميغيل ده أونامونو. الشعور المأساوي بالحياة، ت: علي إبراهيم أشقر، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠٠٥، ص ٨١.

[٢]- المرجع نفسه، ص ٨١.

[٣]- المرجع نفسه، ص ٨٢.

ولكن ما تجدر الإشارة إليه هو أنّ مفهوم الله في المسيحية قد أخذ معنىً جديداً، أي لم يعد الله قوةً إحيائيةً، وفي الوقت نفسه فإنّ الله المسيحي ليس إلهاً مجرداً، بل لقد أبقت المسيحية على الطابع الإحيائي لله، ولكنها أدخلت مفهوم العناية الإلهية الذي يحكم به الله العالم، بحيث يتدخل الله في الجزئيات لكي يقود هذا الخلق كله نحو العناية الكلية، وهي الخير الأسمى، فالله بحسب المسيحية قد «خلق الأشياء ونظّمها وربّها وفق غاية معينة، لكن ما هي هذه الغاية؟ هي - كما رأينا فيما سبق - الله نفسه، فالقول بأنّه يحكم العالم بعنايته الإلهية، يعني ببساطة أنّه ينظّم الأشياء جميعاً من وجه نظره، أعني من زاوية علمه ومحبّته»^[١].

وطالما أنّ الإله المسيحي يحكم العالم من خلال العناية الإلهية، فإنّنا هنا نصل إلى طبيعة إيديولوجيا الدين المسيحي، إذ إنّ مفهوم العناية الإلهية ينطوي في داخله على مسألة مهمة، وهي أنّ المسيحية تعتبر نفسها من خلال الإله المسيحي قد خصّت الإنسان دون سائر المخلوقات بوجود مختلف عن وجود المخلوقات الأخرى، إذ إنّ الله يتابع وفقاً للإيديولوجيا المسيحية الأفعال الجزئية للإنسان، والسبب في ذلك أنّ المسيحية تعتبر أنّ خلود الإنسان هو خلود جزئي وليس خلوداً عاماً، ولهذا السبب فإنّ كلّ فعل جزئي للإنسان هو فعل خاضع للعناية الإلهية المسيحية، فالعناية الإلهية في بقية المخلوقات تهتمّ بخلود النوع، أمّا هنا على صعيد الإنسان فإنّها تهتمّ بخلود الشخص نفسه، ويقول باحثون في هذا السياق «العالم مليء بالموجودات المختلفة لكنّ الإنسان من بينها هو وحده غير الفاني أو الخالد، ومن الضروري أن تكون هناك أنواع مختلفة وغير متساوية حتّى تكون كلّ درجات الوجود الممكنة ممثلة، لكن في جميع الأنواع غير النوع البشري نجد أنّ الأفراد الذي يمثلون النوع مصيرهم الهلاك، فهم يولدون ويعيشون ويموتون مرّة واحدة وإلى الأبد، ولذلك ففي استطاعتنا أن نقول إنّ العناية الإلهية لم تردّ هؤلاء الأفراد لذاتهم بل من أجل الأنواع التي يخلّدونها»^[٢].

إذا كان أفراد النوع في المخلوقات غير الإنسان يخلّدون نوعهم، فإنّ الخلود المسيحي

[١]- إتين جلسون. روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ت: إمام عبد الفتاح إمام، جامعة الكويت، ط٣، مكتبة مدبولي، د.ت، ص٢١٧.

[٢]- المرجع نفسه، ص٢١٩.

بوساطة العناية الإلهية يبحث عن خلود الإنسان الجزئي «فالأمر يختلف عن ذلك أتم الاختلاف في حالة الإنسان، فها هنا نجد أن الأفراد أنفسهم خالدون وغير فانيين، ولذلك فهم لا يوجدون من أجل النوع فقط بل من أجل أنفسهم أيضاً، ولذلك فإن الله يريد كل واحد منهم لذاته ويوجههم نحو ذاته، وذلك ظاهر في الطريقة التي يعمل بها الناس حين يعملون بوصفهم أفراداً»^[١].

وإذا كان الأمر كذلك، فإننا نجد أنفسنا أمام نقطة مركزية في الإيدولوجيا المسيحية، وهي أن الإنسان ملاحق في الجزئيات، وأن العناية الإلهية تجعل من هذا الإنسان مؤمناً مطالباً دوماً بالانصياع للإله المسيحي بوصفه، أي هذا المؤمن، مجرد كائن روحي، وأن على آباء الكنيسة والفلاسفة المسيحيين أن يركزوا على روح الإنسان ورفض الجسد، الذي هو الجزء الجاهل والمادي الذي لا يعرف شيئاً عن الله، ذلك أن الله المسيحي روح، وأن الإنسان من ثم لا يستطيع أن يشارك الله إلا من حيث هو روح، وأن الله باختصار لا بد أن يُعبد بالروح وبالحقيقة، فكيف لا نتظر بعد هذا كله أن يركز الفلاسفة المسيحيون كل جهودهم على الجانب الروحي في الإنسان، أعني أن يهتم الفيلسوف المسيحي بالنفس أولاً يضع في اعتباره الجانب الفاني، وهو الجسد الأعمى غير العاقل الذي لا يعلم شيئاً عن الله^[٢].

وعند الوصول إلى هذه الفكرة، فكرة الجسد الجاهل الذي لا يعلم شيئاً، تبدأ هنا عقيدة الخطيئة الأصلية باحتلال موقعها المؤثر في الإيدولوجيا المسيحية، وجذر هذه العقيدة، أي عقيدة الخطيئة، نجده في مفهوم القديس أثناسيوس حول الخطيئة والعدم، والعدم كما يحدده القديس أثناسيوس «هو حالة الوجود الأول أو الحالة الطبيعية، وهو أيضاً تجرد الإنسان من معرفة الله، ذلك التجرد هو بكل يقين فقدان أو تشوه الصورة الإلهية في الإنسان»^[٣]. من هذا التشوه تبدأ الخطيئة بفعلها الرامي إلى تشويه الإنسان نفسه بكل تفاصيل حياته كما سنرى. وإمعاناً منه بتقديم تبرير لفعل التشوه الذي تقوم به الخطيئة، نجد أن أثناسيوس يربط بين

[١]- إثنين جلسون. روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، م.س، ص ٢١٩.

[٢]- المرجع نفسه، ص ٢٢٣.

[٣]- جورج حبيب بباوي. القديس أثناسيوس الرسولي في مواجهة التراث الديني غير الأرثوذكسي، الكلية الإكليريكية للأقباط الأرثوذكس، سلسلة مصادر العقيدة والطقس ٣، ١٩٧٤، ص ١٢٣.

الخطيئة والعناية الإلهية أو النعمة الإلهية، ويركّز على فكرة التشارك بين الإنسان والله في الخاصية الروحية، بحيث يرتبط مفهوم الخطيئة في المسيحية بالنعمة الإلهية، فالإنسان، وهو ابن الخطيئة هنا، لا فكاك له من أن يتمرّع أكثر في الخطايا، وأكثر من ذلك فكلّما كثرت الخطايا ازدادت النعمة الإلهية، وفي هذا الشأن يذكر أثاناسيوس مايلى: «من الواضح أنّ حياتنا الداخلية ليست كاملة، وأننا من آن لآخر نحسّ بالنقص الذي فينا، فهل يمكن أن نكون مشتركين في الطبيعة الإلهية ونخطئ؟ لقد علّمتنا الكنيسة الجامعة أنّه ليس أحد طاهراً من دنس ولو كانت حياته يوماً واحداً على الأرض، لكن نفس الكنيسة علّمتنا أيضاً أن نقول في صلوات القداس: حيث كثرت الخطيئة ازدادت النعمة جدّاً»^[١]. هكذا إذاً يمعن الفكر المسيحي في تأصيل مفهوم الخطيئة حيث نجدها ترتبط بمجمل الحياة المسيحية أو ما يسمّى بالنعمة الإلهية، وبالرغم من محاولة رفض تعميم فكرة الخطيئة على إيديولوجيا المسيحية بالكامل، فإنّ هذه المحاولة بالنسبة لنا لا يمكن فهمها إلّا كنوع من التدليس والتزييف المسيحي لطبيعة الحياة، وذلك على يدي الآباء والمفكرين المسيحيين، ومنهم أثاناسيوس الذي يتكلّم على جوهر المسيحية الذي يقوم على النعمة الإلهية، ولكنّه في الوقت نفسه لم يستطع أن ينكر دور الخطيئة وارتباطها التام مع النعمة الإلهية، فهو بالرغم من تأكيده أنّ النعمة الإلهية هي جوهر المسيحية، إلّا أنّه يعود ليؤكد على تأثير الخطيئة في الحياة المسيحية، فهو يقول: «نحن لا نؤمن بالخطيئة وإنما نؤمن بالنعمة التي جاءت لكي تعالج الخطيئة، وفي كلّ قوانين الإيمان وصيغ الاعتراف بالعقيدة المسيحية نجد دائماً نصّاً أو إشارة أو كلمة تؤكّد لنا أنّ المسيح جاء لكي يعالج ويشفي الطبيعة الإنسانية (...). ولكن ماذا يحدث لو فسّرنا كلّ شيء في المسيحية اعتماداً على قاعدة واحدة وهي الخطيئة؟ أعتقد أنّنا سوف نصل في النهاية إلى إنكار الإيمان كلّّه، كما أنّنا لا يجب أن نفهم النعمة بدون الخطيئة لئلا تتحوّل حياتنا الروحية إلى خيال وأوهام ونفقد عطية الشفاء»^[٢]. وبالرغم من محاولة أثاناسيوس هذه، فإنّنا نعتقد أنّه قد حاول أن يحرف العمق المسيحي الذي يقوم على فكرة الخطيئة أولاً وآخرها، هكذا تظهر الخطيئة بمثابقتها عنصراً مهماً حاسماً في تكون الإيديولوجيا المسيحية، بحيث نجد أنّها قد فعلت فعلها في تكريس الاعتراب الديني المسيحي كما سنرى.

[١]- جورج حبيب بباوي. القديس أثاناسيوس الرسولي في مواجهة التراث الديني غير الأرثوذكسي، م.س، ص ١٩٦.

[٢]- المرجع نفسه، ص ١٩٦.

ثانياً: دور الخطيئة الأصلية في مفهوم الخلاص المسيحي

بعد أن تحدّثنا عن دور الخطيئة في نشأة الإيديولوجيا المسيحية، لا بدّ إذاً أن نبحث في الدور الذي لعبته الخطيئة في تشكيل مفهوم الخلاص المسيحي، لنجد أنّ مفهوم الخلاص، وبالتالي مفهوم المخلص الذي هو المسيح، قد ارتبط أشدّ الارتباط بمفهوم الخطيئة نفسها، إذ إنّ العقيدة المسيحية تقوم على تناقض صارخ أسس له المفكّرون المسيحيون، فالخطيئة قد تناولها البشر وورثوها، في حين أنّ المسيح ابن مريم خال من الخطيئة، ففي كتابه الحمل العذري والخطيئة الأصلية يبيّن أنسلم في هذا الكتاب «خلوّ المسيح ابن مريم البتولية من الخطيئة الأولى، أمّا باقي البشر فإنّهم يتوارثون هذه الخطيئة توارثاً، ولا نغلو إن قلنا إنّهم يتوارثون في نظره توارثاً مادياً»^[١].

على هذا الأساس يظهر المسيح المخلص وتظهر فكرة الخلاص، فنعود الخطيئة لتكون بمثابة شرّ في الإنسان وحده، فإله لا ينتج سوى الخير، أمّا الإنسان هو الذي ينتج الخطيئة، ذلك ما يذهب إليه أوغسطين عندما يقول: «الخطيئة عمل وميل مخالف للشريعة الأبدية، والحال، فإنّ الشريعة الأبدية هي العقل الإلهي والإرادة الإلهية التي تدعو الجميع إلى احترام نظام الأشياء الطبيعي وتنتهي عن تجاوزه، وبالتالي فالخطيئة هي شرّ في الإنسان وفوضى حقيقة، بالخطيئة يميل الإنسان عن الخالق الأسمى إلى الكائنات الدنيوية، أعمال الله لك خير كلّها، إنّما فيها الكبير والصغير، وفيها الروحي والزماني، ومع ذلك فكلّها صالحة لأنّ صانعها صالح»^[٢]. هكذا يجهد أوغسطين في اتهام الطبيعة البشرية وجعلها فساداً كلّها، ويحمّل الإنسان في فطرته وزر الخطيئة على نحو فيه الكثير من التجاهل التاريخي لطبيعة البشر، ثمّ يبدأ أوغسطين في تفنيد وعرض الخطيئة الإنسانية، فنجدته يركّز على الإنسان الخاطئ الذي لا يعرف كيف يستعمل الخير الأسمى، فهو يقول: «لقد خلقك الله صالحاً إلى حدّ ما، ثمّ وضع ما هو أدنى وأحطّ، ووضع دونك شيئاً تعلوه لتصير أرفع من هذا وأحطّ من ذاك، إيّاك أن تتخلّى عن الأسمى وتتّجه إلى الأدنى، إن أسأت التصرف بخير حزتها، خطئحت حتماً، استعمل خير الدنيا استعمالاً حسناً لتتمتّع تمتعاً تاماً بالخير الأسمى»^[٣].

[١]- حسن حنفي، نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، دار التنوير، د.ت، ص ١١٨.

[٢]- أوغسطين. خواطر فيلسوف في الحياة الروحية، ت: الخوري يوحنا الحلة، دار المشرق، بيروت، ط ٩، ٢٠١٣، ص ١٤١.

[٣]- المرجع نفسه، ص ١٤٢.

على هذا النحو إذاً تكون الخطيئة، خطيئة الإنسان عندما يتعد عن الله المخلص، وهو هنا يسوع، والله يعاقب على الخطيئة؛ لأنّ الإنسان عندما يتوارث الخطيئة لا يستطيع الفكّك منها، لذلك نجد أنّ العقيدة المسيحية تركّز على أنّ الخطيئة هي بسبب عمى النفس، ولأوغسطين تأكيدات كثيرة في هذا الشأن، فهو يقول: «يقتصّ الله في بدء الأمر من النفس التي مالت عنه فيضّرّ بها بالعمى عقاباً لها، لأنّ من مال عن النور الحقيقي الذي هو الله يصبح أعمى ويحلّ به العقاب، وإن لم نشعر به»^[١]. ومشكلة أوغسطين هنا أنّه لا يفسّر لنا كيف تحيل النفس عن الخير أو عن الله، إنّهُ فقط يؤكّد على جعل الإنسان خاطئاً على نحو غريب، وغير مبرّر عقلياً، بحيث لا تعود الخطيئة من صنع الله بقدر ما تكون من صنع الإنسان نفسه، هذا الإنسان الذي يفعل بعكس ما يأمره المسيح، فبحسب أوغسطين فإنّ «المسيح يأمرك بالقليل، فلا تعمله، والبخل يأمرك بالكثير وإياه تعمل، المسيح يأمرك بأن تكسو الفقير فلا تطيع، والبخل يأمرك بالغشّ فتطيع، ولكن إن لم ترّ الخطيئة قبل أن تعلمها، فتخصّصها على الأقلّ بعد أن تعملها، حلاوة العالم تطيب العالم إلى حين، ثم تنقلب مرارة حادة، لقد خطئت وجنيت ربحاً، فما هو هذا الريح الذي جنيت؟ لقد أهنت الله حباً بالكسب، وضعفت صداقتك له، لتزيد من مالك وذهبك»^[٢].

ولكن إزاء هذا الحال الذي نجده حول الخطيئة ودورها المؤثّر في العقيدة المسيحية، يبرز سريعاً السؤال حول طبيعة الخلاص، أي كيف يمكن أن يتخلّص الإنسان من الخطيئة وأن ينجو؟ وعندما تأتي الإجابة حول فكرة الخلاص بأنّه يتمّ عن طريق الإيمان، فإنّ الجواب هنا ليس صحيحاً، فالإيمان وحده لا يكفي، إذ لا بدّ من الإيمان المصحوب بالفضيلة، فالفضيلة هي العنصر الرئيس الذي يؤدّي إلى الخلاص، إذ بحسب النصوص الإنجيليّة نجد أنّه «ليس الإيمان دون الفضيلة خواءً وحسب، بل إنّ الفضيلة هي العنصر الرئيس، وإنّما يجب الحكم على فضيلة المرء تبع إيمانه، وإنّ فضيلته هي التي ستفتح القلب للكلام الإلهي، إنّ الإحسان هو الذي يستطيع وحده أن يفتح أبواب الملكوت»^[٣]. هاهنا تبرز الفضيلة على نحو غامض وقد يتناقض وجودها مع النعمة الإلهيّة أصلاً ممّا يزيد في

[١]- أوغسطين. خواطر فيلسوف في الحياة الروحية، ت: الخوري يوحنا الحلة، دار المشرق، بيروت، ط٩، ٢٠١٣، ص ١٤٤.

[٢]- المرجع نفسه، ص ١٤٥.

[٣]- ألبير بايه. أخلاق الإنجيل دراسة سوسولوجيّة، ت: عادل العوا، د.ت، ص ٢٧.

تناقضات العقيدة المسيحية، بل إننا كلما استعنا بنصوص إنجيلية لتوضيح الفضيلة زادتنا تلك النصوص غموضاً والتباساً، كما نجد في النص الإنجيلي التالي الذي يتحدث عن الإيمان والفضيلة فيقول: «لا خلاص دون فضيلة، وأكثر من ذلك، لا إيمان دونها. هناك أنبياء يأتون في ثوب الحملان ولكنهم في الحق ذئاب مفترسة، فكيف نعرف أنهم بلا إيمان حقيقي؟ من ثمارهم تعرفونهم، بأفعالهم الصالحة أو الطالحة، وعلى الرغم من جرأة هذه الفكرة فإنها واضحة كل الوضوح: من ثمارهم تعرفونهم، هل يجنون من الشوك عبناً، أو من الحسك تيناً؟ كذلك: «هكذا كل شجرة جيّدة تصنع ثماراً جيّدة، وأمّا الشجرة الرديئة فتصنع ثماراً رديئة، لا تقدر شجرة جيّدة أن تصنع ثماراً رديئة، ولا شجرة رديئة أن تصنع ثماراً جيّدة، فإذا من ثمارهم تعرفونهم»^[١].

ولكن كيف نصف الفضيلة داخل العقيدة المسيحية، إننا نجدها دوماً تصرّ على الإنسان الخاطئ الذي لا يملك سوى أن يخطئ، وهنا نشير إلى هذا التناقض الذي أتينا عليه مراراً، وهو أنّ العقيدة المسيحية التي تقول بالنعمة الإلهية، تركّز على الخطيئة وتترك الفضيلة، فأفعال الإنسان تبدو وكأنّها تقرير صادر عن الإنسان، أي إنّ الإنسان يختار الخطيئة متعمداً ويتجاهل النعمة، وأنّ الإيمان وحده لا ينقذ الإنسان، فإذا «لم تكن الفضيلة في قلب امرئ امتنع الإيمان عن قلبه، وهذا ما نجده جلياً في أمثولة الزارع، إنّ كلام الله يسقط كما تسقط البذرة الصالحة، ولكن جميع الناس لا يفهمونه على نحو سواء، فبعضهم يلقونه بفرح، ولكن هموم الحياة وخيبة الآمال فيها سرعان ما تخنقه لديهم، وإنّما يفيد من تلقّي كلام الله أولئك الذين وحدهم، كما جاء في إنجيل لوقا «يسمعون الكلمة فيحفظونها في قلب جيّد صالح»^[٢].

ويبدو أنّه لا يمكن الخلاص من الخطيئة؛ ذلك أنّ لهذه الخطيئة الكثير من الأشكال، لنجد أنّ الخطيئة هي تطرّف في الأشياء وبعد عن الحالة الوسطية، فكلّ تعلّق شديد بأشياء الدنيا ومتاعها وملذّاتها هو خطيئة، ويشرح أوغسطين ذلك فيقول: «في الواقع، فالبخل ليس عيباً في الذهب، إنّما عيب فيمن يحبّ الذهب حبّاً رديئاً متخليّاً عن العدل، الذي هو أفضل

[١]- ألبير بايه. أخلاق الإنجيل دراسة سوسولوجية، م.س، ص ٢٨.

[٢]- المرجع نفسه، ص ٢٨.

من الذهب في سبيل الحصول عليه، وليست الدعارة عيباً في الأجسام الجميلة والأنيقة، إنّما هي عيب في النفس التي تهوى إشباع ملذّاتها الجسدية عن طريق الإثم، فتنبذ التعفّف والاعتدال الذي به تتعلّق بالروح، كلّ جمال ممتع، بشكل صالح، لا يعرف الفساد إليه سبيلاً»^[١]، وأيضاً هنا لا يوضح أوغسطين كيف تفعل النفس ما تفعله، إنّهُ فقط يتّهمها ويزيد الأمر غموضاً معرفياً وأخلاقياً، وهذا أيضاً ما نواجهه في موضوع الخلاص نفسه.

فطالما أنّ الخطيئة تتّسع لتطال كلّ عمل فيه الكثير من التطرّف، فإنّ الخلاص يحدّده يسوع، فنجد أنّ عقيدة الخلاص تدفع يسوع المسيح إلى إعلان عقيدة المحبّة، وهنا أيضاً لا نجد رابطاً بين الخلاص والمحبّة سوى أنّ عقيدة الخلاص هذه تريد أن تكون حكراً على مجموعة من البشر ولتترك الكثيرين في ضلالهم المسيحي، إذ إنّ شرط الخلاص ليس الإيمان بل المحبّة، فلا يخلص من آمن بالنسبة إلى المسيح، وهو بذلك يريد أن يترك البشر في خطيئة تامّة، وأن يخلّص فقط المختارين الذين يحدّدهم يسوع المسيح نفسه «فأقول المسيح (يسوع) يوم القيامة الكبرى، وعندما جعل الناجين عن يمينه لم يقل لهم: تعالوا، فقد أمّتم... بل قال لهم: تعالوا، لأنني جعت فأطعمتموني، وعطشت فسقيتموني، كنت غريباً فأويتموني».. ولكنّ المختارين يدهشون ويقولون «يارب، متى رأيناك جائعاً فأطعمناك، وعطشاناً فسقيناك، ومتى رأيناك غريباً فأوييناك؟ فأجابهم يسوع «الحق أقول لكم بما أنكم فعلتموه بأحد إخوتي هؤلاء الأصاغر فبيّ فعلتم»^[٢]. طالما أنّه لم يك من المختارين الذين شملتهم عقيدة يسوع، فبقي خاطئاً على الدوام. هكذا إذا يبدو الخلاص مرتبطاً بالخطيئة، والمشكلة أنّ الخطيئة في العقيدة المسيحية هي أساس الخلاص، فالمؤمن المسيحي لا يستطيع أن يتخلّص من خطيئته ولا يدرك الطريقة التي بها يمكن أن يتخلّص من الخطيئة ما يجعله دوماً في حالة استلاب دائم.

ثالثاً: الخطيئة الأصلية والاستلاب الديني

لعلّ الاستلاب الديني الذي يعاني منه المؤمن المسيحي في العقيدة الكاثوليكية يأتي من رغبة هذا المؤمن بالخلاص، وفي الوقت نفسه يأتي من طبيعة العقيدة المسيحية التي

[١]- أوغسطين. خواطر فيلسوف في الحياة الروحية، مرجع سابق، ص ١٤٢.

[٢]- ألبير بابيه. أخلاق الإنجيل دراسة سوسولوجية، مرجع سابق، ص ٢٩.

تصرّ في أماكن كثيرة في الأناجيل على فعل الفضيلة، ولكننا في مكان آخر نجد أنّ هذه العقيدة وفي جميع أناجيلها تؤكد على أنّ الإيمان وحده يكفل الخلاص «وأن صيغة» اذهب، إيمانك أنقذك» كثيرة التكرار في الأناجيل المتقاربة، صحيح أنّها تنطبق على مرضى ينشدون الشفاء، وأنّ من الجائز حقاً قولنا إنّ هذه المعجزات لا تنطوي على رموز، ولكن في خاتمة إنجيل مرقس يتّضح بدقّة أنّ الإيمان مضافاً إليه العماد، يكفل الخلاص، من آمن واعتمد خلص (مرقس ١٦/١٦)، وفي الإنجيل الرابع عدد لا يحصى من الصيغ الدالة على كفاية الإيمان وحده^[١]. ذلك أنّ هذه الأناجيل، أي الأناجيل الأربعة المعروفة، تؤكد دوماً على ربط الخلاص بالإيمان، فنجدها تقول: «الذي يؤمن بالابن له حياة أبدية»^[٢]، «الحقّ الحقّ أقول لكم إنّ من يسمع كلامي ويؤمن بالذي أرسلني فله حياة أبدية»^[٣].

هاهنا يبدأ التعارض الصارخ داخل العقيدة المسيحية، وهو تعارض يؤسّس لاستلاب ديني عندما لا يستطيع المؤمن أن يجد طريقه إلى الخلاص، فمن جهة تؤكد الأناجيل على أنّ الفضيلة هي التي تؤدي إلى الخلاص، ومن جهة أخرى فإننا نجد أنّ آباء الكنيسة، ومنهم أنسلم، عندما حاولوا البحث في مشكلة الإيمان، نجدهم قد عزّزوا الاستلاب، حيث لا إيمان بدون فهم ولا فهم بدون إيمان، وما يفعله أنسلم هنا أنّه يربط الفهم بالوجدانيات المسيحية، فإذا كان أوغسطين قد تحدّث عن ربط الفهم بالإيمان، فإنّ أنسلم يبحث في الإيمان بشرط أن يتشرب الوجدانيات المسيحية، وهذه الفكرة لدى أنسلم هي فكرة استلابية، إنّها تعبير عن استلاب الإنسان المسيحي، بحيث لا يستطيع أن يفصل بين المعرفة والوجدان، حتّى لو حاول أن يعقلن المسيحية، فإنّه يبقى ملتزماً بشروطها، فالإيمان عند أنسلم «هو نقطة البحث، ليس هو التماسك الجاف لقوى المعرفة، إنّهُ مشرّب تماماً بالوجدانيات، أنا أرغب في أن يبلغ فكري، بشكل من الأشكال، الحقيقة التي يؤمن بها قلبي ويحبّها، وليست نهاية ذلك البحث هي فقط اكتساب معرفة أكبر بل إنّها تأمل إعجابي ينضح حباً»^[٤]. وحقيقة الأمر أنّ أنسلم يكرّس الاستلاب، في حين كان يريد أن يخفّف من وطأته بحسب اعتقاده. بل

[١]- ألبير بايه. أخلاق الإنجيل دراسة سوسولوجية، مرجع سابق، ص ٢٩.

[٢]- يوحنا ٣٦١٣.

[٣]- يوحنا ٢٥١١-٢٦.

[٤]- إدوار جونو. الفلسفة الوسيطية. ت: علي زيعور، دار الأندلس للطباعة والنشر، ط ١، ١٩٧٥، ص ٧٢.

إنّ الماضي قدماً في البحث والتقصّي لدور الخطيئة الأصلية في تكريس الاستلاب الديني المسيحي يأخذنا إلى تناقضات شتى حول الإيمان والخلاص، فلا المعرفة تقوم دون إيمان، ولكن هذا الإيمان مرتبط بالمحبة المسيحية عندما يتم احتكار مفهوم المحبة بحيث لا تعود المحبة، محبة الناس لبعضهم البعض، وإنما أن تكون هذه المحبة هي محبة يسوع نفسه، فليس على المؤمن أن يفعل الخير من أجل الخير، بل عليه أن يفعل الخير حباً بيسوع، بل وعلى المؤمن أن يفعل كلّ الأشياء الخيرة ليس بوصفها خيراً أسمى، بل بوصفها تقود إلى يسوع نفسه، إذ نجد أنّ يسوع يتحوّل هو نفسه ليكون الهدف والغاية، فالإحسان لا ينفع إلّا إذا صنع باسم يسوع، ممّا يعني أنّ المسيحية تطلب من المؤمن أن يعيش استلاباً متواصلاً، لنجد أنّ الإيمان هنا كحالة استلابية يصبح فقط الإيمان بيسوع المسيح نفسه، إنّ مذهب الإيمان هذا الذي يصبرّ على كفاية الإيمان للوصول إلى الخلاص يعقّد المسألة أكثر فأكثر، وهذا المذهب يستند إلى أقوال يسوع نفسه، عندما يقول لتلاميذه «من سقاكم كأس ماء باسمي لأنكم المسيح فالحق أقول لكم إنّه لا يضيع أجره»^[١].

وهذا القول ليسوع يؤسّس لاستلاب حادّ حول مفهوم الإيمان نفسه من خلال التعارض الذي يتعلّق بفعل الفضيلة، التي لا تكون كذلك إلّا إذا ارتبطت بيسوع نفسه، وهو ما نعرّ عليه في الأناجيل نفسها «إذ نجد في الحكم جدارة الإنسان البرّ الذي أسعف طفلاً أو ضعيفاً من حيث إنّه طفل أو ضعيف، وهنا، على العكس، يلحف يسوع، بما يشبه التثاقل، على أنّ الإحسان لا ينفع إلّا إذا صنع باسم (المسيح)، إنّ القربان ذاته، من دون إيمان، أي الإحسان الإنساني المحض، لن يكون له شأو، والإحسان لن يثاب إلّا إذا كان عملاً من أعمال الإيمان»^[٢].

هكذا تنحو المسيحية نحو تأكيد الاستلاب عندما يرتبط الخير فقط بمحبة المسيح، وأن تكون كلّ الأفعال مرتبطة ارتباطاً تامّاً بهذه المحبة ليسوع نفسه، فلا فضيلة إلّا في محبة يسوع، وأكثر من ذلك فإنّ المؤمنين لا يكونون كذلك إلّا إذا كان هذا الإيمان مرتبطاً بيسوع الذي يقرّر من الذي يتمتّع بإيمان طاهر، فبحسب الأناجيل فإنّنا نجد بأنّ هناك «نصوصاً

[١]- مرقس ٤١٩.

[٢]- ألبير بايه. أخلاق الإنجيل دراسة سوسولوجية، مرجع سابق، ص ٣١.

دقيقة تخبر أنّ (نور) الإيمان لا ينفذ إلّا إلى القلوب الطاهرة، وأنّه لا بدّ للإنسان من أن يكون صالحاً حتّى يؤمن، ونصوص أخرى تقول، على العكس، إنّ يسوع إنّما جاء للخطاة بوجه خاصّ، إنّّه طبيب، وهو يعالج المرضى والعشّارين والبغايا، ولذا فإنّ الإيمان ينشأ في القلب الدنس لهؤلاء الخطاة والخاطئات»^[١].

وقد أدّى هذا التعارض والتناقض في طبيعة الخلاص فيما إذا كان يتمّ عن طريق الإيمان، وبعد ذلك التعارض في طبيعة الإيمان نفسه، إلى توسيع حالة الاستلاب الديني، إذ يسأل الإنسان المؤمن المسيحي عن علاقة الله بالكون لتكون الأزمة أكثر توسّعاً، فلا يعود المؤمن المسيحي يعرف فيما إذا كان الله، وهو هنا اليسوع، تعبيراً عن الكون، وفيما إذا كان الله يحلّ في هذا الكون على نحو دائم كما طرحتها فكرة النعمة الإلهية، وهذا ما نجده في طبيعة الأسئلة التي بدأت تطرح نفسها على المؤمن كنوع من الاستلاب والجهل والتعمية، التي خلقتها مشكلة الإيمان المسيحي، وهي أسئلة متعدّدة من قبيل «هل ترك الله الكون وتخلّى عنه، والإنجيل يقول عن الكلمة إنّّه (كان النور الحقيقي الذي ينير كلّ إنسان آتياً إلى العالم) يوحنا ٩ / ١؟ فهل كفّ الابن عن أن يكون النور الحقيقي الذي ينير كلّ إنسان لأنّ الإنسان وقع في الخطيئة؟»^[٢].

إنّ التوسع في مفهوم الاستلاب الديني يفضي بنا إلى طرح أسئلة فلسفية كان مفكرو العصور الوسطى قد طرحوها على أنفسهم من أجل تجاوز الاستلاب نفسه، بل وأكثر من ذلك من أجل شرح الاغتراب الذي يشعر به الإنسان المسيحي والذي لا يجد له حلاً دينياً، فنجده، أيّ نجد ذلك الاغتراب، قد تأسّس على نحو ممنهج عندما طُرحت قضايا اللاهوت المسيحي بلبوس فلسفي، وهو ما سنأتي عليه فيما بعد.

[١]- ألبير بايه. أخلاق الإنجيل دراسة سوسولوجية، مرجع سابق، ص ٣١.

[٢] - جورج حبيب بباوي. القديس أثناسيوس الرسولي في مواجهة التراث الديني غير الأرثوذكسي، مرجع سابق، ص ١٩٧.

المبحث الثاني: الخطيئة الأصلية ونشوء الكريستولوجيا (علم تبرير المسيح)

أولاً: الخطيئة الأصلية ومشكلة لاهوت المسيح

بعد أن ناقشنا دور الخطيئة في تشكّل إيديولوجيا المسيحية، لا بدّ أن نذهب إلى مناقشة مسألة الخلاص، وما نجم عنها من محاولة للقول بالإنسان الإله، طالما أنّ المحبّة يجب أن ترتبط بالإله نفسه لكي يحصل الإنسان على الخلاص كما رأينا، وهنا يبرز بقوة ما يدعى بالكريستولوجيا، أي علم تبرير المسيح، بحيث يبدأ التاريخ المسيحي بالمبحث في التأكيد على طبيعة المسيح الإلهية وتبرير طبيعته الإنسانية، وتعود جذور هذه المسألة إلى «إصحاحات الأنجيل التي ذكرت على لسان المسيح سؤالاً يطلب منه تحديد هويته وذلك بقوله: (من يقول من الناس إنني أنا ابن الإنسان) (متى ١٦: ١٣) وقد أثارت هذه الآيات العديد من التساؤلات منذ القرن الأول الميلادي»^[١].

فهل يمكن اعتبار المسيح إلهاً؟ وإلى أيّ حدّ يمكن اعتباره الله، كما هو الأمر في الديانات الأخرى، طالما أنّه قد تجسّد فعلاً على الأرض؟ هاهنا تبدأ العقيدة المسيحية بكثير من المداهنة والمداورة من أجل تطويع كلّ أشكال المعرفة بهدف التأكيد على لاهوت المسيح، وهنا تبرز أسئلة كثيرة تأخذ بطرح نفسها على العقيدة المسيحية، وهي أسئلة تبدو لنا مشروعة تاريخياً، لكن الإجابات التي سيقدّمها آباء الكنيسة بالتحالف مع الفلسفة اليونانية وكلام الإنجيل تبقى موضع شكّ وريبة، فمن هذه الأسئلة التي نراها أسئلة مشروعة تاريخياً «هل كان المسيح إلهاً حقاً؟ وهل ألوهيته كانت أزليّة؟ أو هي مرتبطة بوجوده متشخصاً على الأرض في صورة يسوع الناصري؟ وهل الإله المتشخص في صورة ماديّة يولد في عام مجهول (٧٥٠-٧٥٢) من أبناء مدينة رومية، ويأكل ويشرب ويحاور ويعلم ويصنع المعجزات ثمّ يصلب ويقبر؟ وهل هذه الصورة تتناسب مع صورة الإله المجردة؟ هل الجوهر الروحي يمكن أن يحوي بداخله جوهرأ آخر مادياً؟ وهل جوهر الآب يختلف عن جوهر الابن؟ وهل إرادة الابن الناسوتية تتفق مع إرادة الآب اللاهوتية»^[٢].

[١]- عصمت نصار. فلسفة اللاهوت المسيحي (العصر المدرسي المبكر في القرون الخمسة الأولى)، دار الهداية، ط ١، ٢٠٠٨، ص ٨٧.

[٢]- المرجع نفسه، ص ٨٧.

وأما الإجابات التي سيحاول آباء الكنيسة تقديمها فهي تنطلق أساساً من إيجاد تبرير عقلي لطبيعة المسيح اللاهوتية، وكان لا بدّ إذاً أن ينصرف آباء الكنيسة هؤلاء إلى البحث في ثنايا الفلسفة اليونانية، وليبدأ برأينا عمل واسع من أجل السيطرة على العقل، وتغيير طبيعته النقدية إلى طبيعة إيمانية، ففي تلك الشروط التي وجدت فيها المسيحية نفسها مطالبة بالردّ على الأسئلة والهزات التي بدأت تتسرّب إلى جسد الإيمان المسيحي متناولاً طبيعة المسيح، نقول في شروط كهذه تطرح مسألة العلاقات بين العقل والإيمان على نحو يبعد أن يكون بسيطاً، فمؤسسة الكنيسة ليست منظومة من حقائق نظرية يمكن للعلم والإيمان أن يتّفقا أو يختلفا بصدها، فهي تفرض نفسها بادئ ذي بدء على نحو ما يفعله الكيان السياسي أو القواعد القانونية، ولقد كانت الغاية التي رمت إليها الأوغسطينية أن ترسي بصفة نهائية أسس حاضرة روحية، وهذه الحاضرة تستلزم نوعين من المعارف: المعارف الدنيوية الخالصة وعلم الإلهيات^[١].

ومنذ هذه اللحظة سوف يتأسس علم الكريستولوجيا حول طبيعة المسيح، إن كان إلهاً أم إنساناً، بالطبع استطاع هؤلاء، أي آباء الكنيسة منذ أوغسطين، أن ينتجوا أجوبة نعتبرها تليفية، طالما أنّ المسيحية، وخصوصاً في طبيعتها الأفلاطونية، كانت معتمدة على فلسفة وثنية، وهي هنا الفلسفة اليونانية، إذاً «أخذ الفكر الوسيط فيما يتّصل بالإلهيات عن القديس أوغسطين المأثور الأفلاطوني المحدث، فالله هو العقل بالمعنى السامي، منبع المعقول، ومعرفة الله أو رؤيته هي بمثابة الحدّ الأعلى لكلّ معرفة عقلية، وعلى منوال أفلوطين يعتقد القديس أوغسطين أنه متى فرغت النفس إلى نفسها، وانتظمت، وتناغمت، وجمّلت، فستجترى عندئذ على أن ترى الله، المنبع الذي منه تصدر كلّ حقيقة، بل والد كلّ حقيقة، وفيما دون هذه الرؤية، التي هي وقف على القلّة القليلة، تبصر النفس العاقلة، المتّحدة اتحاداً طبيعياً بالمعقولات، الحقائق، على ضوء لا جسمي، طبيعته من طبيعتها»^[٢].

وبدأت المسيحية في التأكيد على ضرورة تثقيف رجال الدين وتعليمهم، بحيث يصبحون طبقة وسيطة لاهوتية أو ما عرف بالإكليروس بين الله والمؤمن، فلا يجوز أن

[١]- إميل برهيه. العصر الوسيط والنهضة، ت: جورج طرابيشي، ج ٣، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٣، ص ١٩

[٢]- المرجع نفسه، ص ٢١.

يتجاوز المؤمن المسيحي طبقة اللاهوت، وأن يتصل بالخالق على نحو مباشر. ويلاحظ أنّ تاريخ المسيحية تخلّته أطوار كثيرة حاولت أن تشرح النبوة وتؤول النصوص وتفسّر علاقة الأب بالابن وكلّ ذلك في محاولة لتأكيد ألوهية المسيح، إذ يرى باحثون أنّه قد «حفلت الكتب التاريخية المعنية بتتبع الأطوار التي مرّت بها العقيدة المسيحية بعشرات الهرطقات التي يرجع بعضها إلى ادعاء النبوة عن طريق السحر، ويرجع البعض الآخر إلى محاولة تأويل النصوص المقدّسة تأويلاً عقلياً، أو تفسير العلاقة بين الابن والآب تفسيراً مجازياً»^[١]. بل لقد دافع آباء الكنيسة على نحو منظم عن الربط بين الأقانيم الثلاثة، الآب والابن والروح القدس، إذ يرى هؤلاء «أنّ أيّ تصوّر للفصل بين الآب والابن والروح القدس والكلمة لن يفضي إلّا إلى تشويش الإيمان وظهور البدع؛ وذلك لأنّ قضية العلاقة بين الآب والابن علاقة إيمانية روحية، فالآب هو أعرف الموجودات بالابن، والابن هو الذي أخبر وحده عن ماهية الآب، والكلمة هي السرّ الذي يجمع بينهما، وقد استشهد الأب بوسايوس القيصري على صدق هذه المقدّمات ببعض الوقائع التي وردت في الكتاب المقدّس، تلك التي تبرهن على ظهور الآب في صورة الابن البشرية قبل ميلاد المسيح»^[٢].

هكذا إذاً بدأ الفكر المسيحي رحلته المدعّمة بتزييف المعرفة نفسها نحو ربط الإيمان بالمعرفة، فلا معرفة بلا إيمان، وكلّ معرفة تؤدّي إلى تشويش الإيمان وتلاشيه ليست معرفة، ولهذا السبب انشغل آباء الكنيسة في التوحيد بين منهج العلم وبين الطبيعة التي خلقها الله، فالله قد وضع في الطبيعة وفي الكتب المعرفة التي تعصم الإنسان عن ارتكاب الخطأ بحق الإيمان والدين المسيحي، وكلّ ذلك بالاعتماد على الفلسفة اليونانية والهيلينية، فقد أصبح «واضحاً للعيان إذن ما تستوعبه المسيحية من الثقافة الهلّينية، مجرد مواد للمشروع الديني الكبير لخلاص الإنسان، أمّا الروح الذي كان يحيي تلك الثقافة فلا يكاد أحد يشبّهه في وجوده. وليس المطلوب فهم تلك الثقافة من الداخل، بل في أحسن الأحوال جردها واستخدامها، وما كانت الأوساط المثقفة تأبى، على حدّ رواية القديس أوغسطين، عن تقبّل آراء الفلاسفة، ويقول رابان ماور بعد أن تكلم على الفنون الحرة: إن اتفق ونطق أولئك الذين

[١]- عصمت نصار. فلسفة اللاهوت المسيحي (العصر المدرسي المبكر في القرون الخمسة الأولى)، مرجع سابق، ص ٨٧.

[٢]- المرجع نفسه، ص ٨٩.

يعرفون بالفلاسفة، وعلى الأخص الأفلاطونيّون منهم، بأشياء صحيحة وموافقة لعقيدتنا في تعاليمهم وكتبهم، فليس لنا أن نخاف هذه الأشياء، بل ينبغي أن ننتزعها منهم، مثلما نفعل مع أيّ متملك جائر، لنستخدمها فيما فيه الفائدة لنا»^[١].

وانطلاقاً من هذه المزوجة بين الفلسفة والعقيدة المسيحية الهادفة إلى تأكيد مشروعها في تبرير لاهوت المسيح نجدتها تقرّر سلفاً أنّ المسيح هو «الحكمة والكلمة الإلهية السرمديّة التي خلق الأب بها الكون وسائر الموجودات وذلك على حدّ تعبير أشعيا (أنّه الأوّل والآخر) في السفر الرابع والأربعين والثالث والستين وما جاء في المزمور التسعين وما ورد في الإصحاح السابع من سفر الأمثال على لسان نبي الله سليمان الذي ردّد كلمات الابن عن نفسه (أنا الحكمة سكنت مع الذكاء والمعرفة، وقد بعثت فهماً، بي تملك الملوك وتقضي العظماء عدلاً، بي يتعالى العظماء، وبي يملك لملوك الأرض»^[٢].

وإذا كان المسيح ذا طبيعة لاهوتيّة، فكيف يتحقّق الخلاص إن لم يكّ المسيح ذا طبيعة ناسوتيّة، أي إنسانيّة، هنا أيضاً نجد فهماً غريباً للمسيح داخل العقيدة المسيحية، إذ تستغلّ هذه العقيدة ظهور المسيح جسداً بين الأجساد الإنسانيّة، فنقول إنّ المسيح كان لا بدّ أن يتجسّد بشراً لكي يتمكّن من تحقيق الخلاص للبشر، ويشير إلى ذلك بعض الباحثين بالقول: «أمّا عن ناسوتيّة الإله فقد ذهب اللاهوتيّون في مدرسة الإسكندرية وفي القسطنطينيّة في مطلع القرن الثاني الميلادي عقب ظهور الهرطقات إلى التأكيد على ناسوتيّة يسوع المسيح بجانب ألوهيته، فالسيد المسيح كان له روح إنسانيّة عاقلة لأنّه جاء لخلاص البشر وليس لخلاص الحيوانات»^[٣].

وهنا يعود مرّة أخرى الاغتراب الديني المسيحي ليظهر بقوة وعلى نوع فيه الكثير من الضبابيّة وعدم الفهم حول ربط الخلاص بتجسّد المسيح بنظريّة الفداء، فداء المسيح للروح البشريّة، وجدير بالقول إنّ جوهر العقيدة المسيحية في لاهوت المسيح يضيفي على هذه المشكلة الكثير من الاغتراب، إذ يبدو أنّه كان «ينبغي أن تكون للكلمة الإلهية إنسانيّة كاملة

[١]- إميل برهيه. العصر الوسيط والنهضة، مرجع سابق، ص ٢٥.

[٢]- عصمت نصار. فلسفة اللاهوت المسيحي (العصر المدرسي المبكر في القرون الخمسة الأولى)، مرجع سابق، ص ٩٠.

[٣]- المرجع نفسه، ص ٩١.

لكي يتمّ افتداء الطبيعة الإنسانية، فالمسيح الإله لا يمكن أن يخلّص جسد الإنسان بمفرده بدون وجود الروح البشريّة، وأن الروح البشريّة لكونها مع الجسد فتكون هي المسؤولة حتّى لو كانت مسؤولة بشكل ضئيل عن تصرّف الطبيعة البشريّة للإنسان، ومن ثمّ فخلاص الإنسان كان في حاجة إلى الفداء لتخليصه من الخطيئة الأولى التي أدّت إلى سقوطه، فالمسيح نزل لخلاص الإنسان الذي يتكوّن من روح هي النفخة الإلهيّة، والجسد الذي يحتاج إلى الخلاص، ولهذا كان السيد المسيح إنساناً كاملاً فحدّد الكلمة الإلهيّة العلاقة بين الروح والجسد؛ لأنّ الجسد يشتهي ضدّ الروح، والروح تشتهي ضدّ الجسد»^[١].

لقد كانت الخطيئة الأصليّة منبعاً أساسياً لتبرير مشكلة لاهوت المسيح، فالمسيح دون أن يكون جسداً لا يمكنه الاتصال بالبشر من أجل تحقيق الفداء والخلاص الذي نزل المسيح لأجله، وفي الوقت نفسه فإنّ الطبيعة اللاهوتيّة للمسيح هي طبيعة ضروريّة لكي تخلص روح الإنسان بحسب هذه العقيدة التي تنطوي على قدر كبير من المواربة التاريخيّة.

ثانياً: من لاهوت المسيح إلى اللاهوت المسيحي وتعميق الاغتراب

لقد سارت العقيدة المسيحيّة في طريقها نحو تجاوز لاهوت المسيح والعمل بخطا حيثيّة من أجل إيجاد طبقة لاهوتيّة مسيحيّة تفعل ما فعله المسيح فتقوم بعملية التغريب، أي تغريب الإنسان المؤمن في حياته الإيمانيّة والإنسانيّة، إذ تتميّز المسيحيّة بأنّها تنطوي على نوعين من الوحي هما: الوحي النبوي والشفهي والوحي الكتابي، وهذه أوّل مشكلة تصادفنا إذ ينطوي جوهر المسيحيّة على فكرة الوحي بوصفه كلمة الله «فالخالق العظيم المنزه لا يمكن أن تدنو خليقته منه حتّى يكشف هو عن نفسه، وعلى هذا فإنّ معرفة الإنسان بالله حيث وجدت، كانت متصلة بإعلانه السابق عن نفسه وناتجة عنه، ويؤكّدون -والكلام للمسيحيين- أنّ الوسيلة التي يستخدمها الله عزّ وجلّ لكشف ذاته لخليقته العاقلة هي المخاطبة الشخصيّة من الله للإنسان، فالله يجب أن يعبر عن فكره، يجب أن يتكلّم ومن أجل ذلك كان الإعلان اللفظي الأداة الضروريّة لأساس الإيمان، فهو كلمة الله سبحانه الصادرة منه للبشريّة، وبدون هذه الكلمة لا يمكن أن يكون إيمان، فالمخلوق لا يستطيع التعرّف على فكر الخالق إلّا

[١]- عصمت نصار، فلسفة اللاهوت المسيحي (العصر المدرسي المبكر في القرون الخمسة الأولى)، مرجع سابق، ص ٩٢.

عندما يتكلّم الخالق، وأنّ أوضح إعلانات الله مسألة التجسّد والفداء ما كانت تفهم لولا هذا الإعلان اللفظي، إذ كيف يستطيع الإنسان أن يعلم الحقّ المتناقض والغامض منذ الأزل والسرّ الإلهي حين تجسّد الله في يسوع عليه السلام وقد محا خطيئة العالم بموته على الصليب من دون أن يخبره أحد عن ذلك»^[١].

فالإعلان اللفظي الذي مهّد لوجود المسيح ينزع الشكّ عن لاهوت المسيح بحسب العقيدة المسيحيّة، ولكننا نجد أنّ مثل هذا الإعلان يحتاج إلى ضمانات عقلية، إذ كيف يمهّد الله لوجود المسيح أو الظهور المسيح بالكلمة، في حين أنّ الإنسان يحتاج إلى الوقت والعقل لكي يفهم هذه الكلمة سواء كان ذلك من خلال التأويل أم التفسير لكلمة الله، وهنا يبدأ الاغتراب بالترسخ أكثر فأكثر إذ كيف للمؤمن أن يعرف تفسيراً لكلمة الله؟ هاهنا تظهر طبقة اللاهوت التي تعلن نفسها بأنّها الوحيدة المخوّلة في تفسير كلام الإنجيل، وأنّه لا يحقّ لأحد أن يفسّر كلمة الله دون المرور عبر أقنية طبقة اللاهوت، فنجد أنّ هذه الطبقة، أي طبقة اللاهوت، قد تفرّدت بتفسير كلمة الله، وتحوّلت إلى السلطة الوحيدة المخوّلة في تفسيرها ممّا عمّق الاغتراب الديني لدى الإنسان، ذلك أنّ فكرة الله التي كانت هي الفكرة المحوريّة قد تحوّلت إلى ما عُرف في التاريخ المسيحي بفكرة الوسيط المتمثّل بطبقة الإكليروس، والتي تترجّع على قمّة الهرم الاجتماعي، فلم يعد الله قريباً من الإنسان، بل حلّت طبقة الإكليروس محلّ الله، ممّا جعل المؤمن يؤمن بهذه الطبقة أكثر ممّا يؤمن بالله، ويذكر باحثون أنّ طبقة الإكليروس برجالها الذين جعلتهم يحلّون محلّ الله «بدعوى أنّهم وسطاء بينه وبين البشر، وقد ترتّب على ذلك أن أصبح على الإنسان أن يتوجّه مباشرة إليهم، إن شاء الظفر برضا الله، وتعيّن عليه أن يأخذ بالتفسير الذي يقدم له الكلمة الله، ويسلم به دونما اعتراض أو مناقشة أو تدبّر»^[٢].

وبالفعل قد تمكّنت هذه الطبقة من أن تزيع الله وأن تزيع المؤمن أيضاً، فلم يعد الإيمان بالله بل أصبح المؤمن مطالباً بما تقوله طبقة اللاهوت (الإكليروس)، وقد قام رجال هذه الطبقة ومفكروها بخلق إيديولوجيا الاغتراب، فأخذوا من «العهد القديم الاعتقاد بأنّ الله

[١]- علي الشيخ، لاهوت المسيح في المسيحيّة والإسلام، مركز الأبحاث العقائدية، إيران، د.ت، ص ١٩.

[٢]- حامد حليل، مشكلات فلسفية، منشورات جامعة دمشق، ط ٢، ١٩٩٦، ص ٥٧.

يريد أن يكون هو المسيطر، وأتته خلق الإنسان حرّاً، فأساء استعمال حريته وارتكب المعصية، غير أن الله اصطفى أناساً معينين منذ الأزل، وأخذوا من العهد الجديد الفكرة القائلة بإعطاء ما لقيصر لقيصر، وإشغال أنفسنا بالأُمور الإلهية دون سواها»^[١].

ولم يكتفِ هؤلاء بالكتاب المقدس، بل حاولوا الأخذ عن الفلسفة اليونانية مبررات عقلية من أجل تأكيد سلطتهم وتغريب المؤمن المسيحي، فقد «أخذوا عن الأفلاطونية الفكرة القائلة بالتباين والتناقض الشديدين بين عالم المحسوسات وعالم المعقولات، والإيمان بأن الأول ليس له من معنى أو قيمة إلا بقدر ما يعكس الثاني»^[٢]. ويرز في هذا المقام القديس أوغسطين الذي عمل جاهداً من أجل تأكيد الاغتراب المسيحي عندما لم يطلب من المؤمن المسيحي أن يعمل بعقله من أجل تجاوز مشكلاته، بل لقد قام أوغسطين بقذف المؤمن بتهمة الخطيئة، وأتته ما من شيء يمكن أن يخلص سوى الخلود إلى الاعتراف بالخطيئة وطلب الخلاص، يقول أوغسطين: «إن كنت معذباً فاعتزل هذه الضوضاء الخارجية واذهب إلى خلوات فكرك الباطنية ثم ادع الله وأغلق باب مخدعك بوجه المشاكل التي تطرق بابك من الخارج، وتضع نفسك معترفاً بخطيئتك، وسيح الله وعظمه على تأديبه لك، وبكلمة، حافظ على هذا التخشع، صدّقني، لقد خبرت ذلك بنفسي، حصلت لي تجارب فصلت ونجحت، رجوت الله فلم أخذل، وأنار أفكارني وسكّن خوفي»^[٣].

والمشكلة أن أوغسطين يحرك لدى المؤمن قضية مهمة، وهو أنه لا يفعل ما يقوم به من أجل تحقيق الخلاص، بل إنه غالباً يطلب الخلاص، ولكنه لا يستطيع أن يحقق الجهاد المطلوب من أجل هذا الخلاص، إذ تفعل كلمات أوغسطين فعلاً اغترابياً في نفس الإنسان عندما يقول: «من المستحيل أن نجد إنساناً يأبى أن يكون سعيداً، ولكن ليت البشر يرتضون العمل المثاب بنفس الحماس الذي به يتوقون إلى الثواب»^[٤]. لقد تمكّن أوغسطين من تعميق اغتراب المؤمن المسيحي عندما أكد أيضاً على النعمة المسيحية، وعندما ربط بين الكنيسة والنعمة كحلّ وحيد من أجل الخلاص من الخطيئة. وعلى هذا النحو نجد أن

[١]- حامد حليل. مشكلات فلسفية، منشورات جامعة دمشق، ط ٢، ١٩٩٦، ص ٥٨.

[٢]- المرجع نفسه، ص ٥٨.

[٣]- أوغسطين. خواطر فيلسوف في الحياة الروحية، مرجع سابق، ص ٢٥٤.

[٤]- المرجع نفسه، ص ٢٧٠.

«طقوس كنيسة العصور الوسطى ونظمها وعباداتها- التي كان لأوغسطين الدور الأكبر في وضعها- كانت تهدف في جوهرها إلى أن تكون الوساطة إلى مدّ الناس بقوة النعمة الخارقة، فتساعدهم بذلك على تحقيق الكمال الخلقي، ومن ثمّ الخلود في الحياة الأخرى»^[١].

وهكذا، فإنّ مشكلة الخطيئة والخلاص تظلّ دائماً تضغط على الإنسان المؤمن، فعندما يطالب هذا المؤمن أن يفكر بالله، فإنّه لن يشعر بالخطيئة والإثم، ولكن ما إن يعود الإنسان المؤمن بالتفكير في نفسه حتّى يتولّد لديه شعور كبير بأنّه مجرد أخطاء وآثام، فالمطلوب إذاً من المؤمن ألاّ يعتبر نفسه سوى بمثابة الوجود السلبي، أي الوجود الاغترابي وليس الوجود الفاعل، وقد أشار الفيلسوف الفرنسي بول ريكور إلى هذه المسألة بالقول: «وفعلاً، عندما لا أفكر سوى بالله، فإنّي لا أكتشف في نفسي أيّ سبب للخطأ أو الإثم، ولكن بالعودة إلى نفسي، تفيدني التجربة بأنّي رغم ذلك، موضوع لما لا نهاية له من أخطاء، والتي في بحثي عن السبب انطلقاً من هذه الأخطاء، ألاحظ ليس فقط ما يعرض لتفكيري من فكرة حقيقة وإيجابية عن الله، أو بالأحرى عن كائن مطلق الكمال، ولكن فكرة سلبية عن العدم، أي عمّا هو أبعد ما يكون عن معنى الكمال، كما لو أنّني نقطة وسط بين الله والعدم، أي موضوع بين الوجود الأعظم واللاوجود»^[٢]. ومشكلة العقيدة المسيحية أنّها تريد أن تستلب الإنسان، إنّها لا تريد أن نقول له إنّهُ وسيط بين ذاته وذاته، بل إنّها تريد أن تغرس في نفسه أنّه وسيط بين الملاك والبهيمة في حين أنّ الإنسان «ليس وسيطاً لأنّه بين الملاك والبهيمة، بل وسيط في داخله، بين ذاته وذاته، هو وسيط لأنّه مزيج، وهو مزيج لأنّه يقوم بتوسّطات، فميزته الأنطولوجية ككائن وسطي يتركّز في هذا كما في فعل وجوده، هو فعل إجراء التوسّطات بين كلّ الكيفيات، وعلى كلّ مستويات الواقع خارج ذاته وفي داخلها»^[٣].

وحري بالقول إنّ اللاهوت المسيحي قد شارك في تعميق اغتراب الإنسان عندما جعله كائناً مغترباً عن ذاته، وغير فاعل ولا مؤثّر في مجرى الحياة الإيمانية التي عليه أن يحيها، واللاهوت المسيحي قد فعل كلّ شيء من أجل تعزيز سلطة الكنيسة وسلطة رجال الدين وتدمير إنسانية الإنسان.

[١]- حامد خليل. مشكلات فلسفية، مرجع سابق، ص ٥٩.

[٢]- بول ريكور. فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء، ت: عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ٢، ٢٠٠٨، ص ٢٦.

[٣]- المرجع نفسه، ص ٢٧.

ثالثاً: العلاقة الاغترابية بين الله والمؤمن في عقيدة الخطيئة الأصلية المسيحية

إذا كنا قد ناقشنا حتى الآن ما فعلته الطبقة اللاهوتية (الإكليروس) في جعل الإنسان المؤمن المسيحي مغترباً، فإن المشكلة إذاً تحولت إلى علاقة اغترابية بين الله والمؤمن، فالله المسيحي الحاضر دوماً في حياة المؤمن من خلال النعمة والمحبة، هو بعيد كل البعد أيضاً من خلال النعمة والمحبة، وهو أمر طريف في بحثنا هنا كما أنه أمر حاسم فيه، ولعلنا هنا نلجأ إلى النصّ الأوغسطيني الذي يكشف عن هذا الاغتراب حين يقول أوغسطين «ربّ، أيّ خير استحققت أنا الخاطئ الظالم؟ آدم الخطيئة ولد من آدم البرّ ثمّ ظهرت بعد آدم خطايا كثيرة، ولدت آدم، هالكاً من هالك وزدت على آدم حين عشت بالشرّ، أي خير استحققت أنا آدم الجديد؟ ومع ذلك فقد شملتني برحمتك ومحبتك، لا لأنّي بقي بل لتصيرني نقيّاً. إن طلبت ما هو خاصّ بي وجدت الخطيئة، وإن طلبت ما هو خاصّ بي وجدت الكذب (...) ليس لي سوى العقاب والعذاب»^[١].

يكشف هذا النصّ الأوغسطيني عن حياة معدّبة يعيشها المؤمن المسيحي، وبالتالي، فإنّ هذا العيش في العذاب هو في حقيقة الأمر العيش في الاغتراب المتواصل، ولابدّ إذاً من البحث في طبيعة الإنسان المسيحي الذي أنتجته الكنيسة بوصفها الراعي الوحيد للإيديولوجيا المسيحية، هذه الكنيسة التي اتّجهت مباشرة نحو جعل الإنسان منقسماً على نفسه، «الطبيعة البشرية فاسدة، لوّثتها الخطيئة الأولى التي ارتكبتها آدم حين عصى ربّه وأكل من الشجرة، وقد اتخذ تفسير الخطيئة المذكورة أشكالاً وصوراً عدّة، تلتقي كلّها حول نقطة أساسية واحدة، هي تأكيد اثنيّة الجسد والروح، واحتقار الأول بطريقة ترتّب عليها كبت كلّ ما هو طبيعي وإنساني في الإنسان، مثل الرغبة في العلاقات الاجتماعية، ومحبة خيرات الطبيعة، وخنق الغرائز والمشاعر بكافة أشكالها، وبكلمة واحدة كبت كلّ ما له صلة بحياة الناس على الأرض»^[٢].

وبالفعل فقد وجدت المسيحية من الفلاسفة والآباء القديسين من حاول أن يبرّر هذه العقيدة، هذا الانفصام الروحي داخل الإنسان المؤمن، ويبرز هنا توما الأكويني الذي لجأ

[١]- أوغسطين. خواطر فيلسوف في الحياة الروحية، مرجع سابق، ص ٣٤٩.

[٢]- حامد حليل. مشكلات فلسفية، مرجع سابق، ص ٦٨.

إلى الأرسطية فتحدّث عن ثنائية مبرّرة أرسطياً، أي ثنائية بين الجسد والروح، وهي ستعكس بوصفها ثنائية بين الله والعالم، وهي ثنائية مليئة بالفكر الاغترابي والمعرّز لانسلاخ الإنسان عن ذاته، إذ نجد أنّ الأكويني اقترح ثنائية جديدة «ما لبثت هي الأخرى أن أوقعته في مأزق جديد، فالروح والجسد ليسا بالنسبة له عنصرين مختلفين، وإنّما هما عنصر واحد، بيد أنّ تلك الوحدة التي تربط بينهما (أو بين الصورة والمادة، وهو التعبير الذي كان يستخدمه، متأثراً في ذلك بأرسطو) تنحلّ بعد الموت، فتتحطّم بذلك فردية الفرد، لكنّ السؤال الذي طرح نفسه بالبحاح على الأكويني نتيجة للموقف المذكور إنّما كان: ماذا تقول عن الخلود»^[١]. وأمام سؤال الخلود كان لا بدّ أن يلجأ الأكويني إلى حيلة جديدة للفكرة الاغترابية التي أوجدها حول النفس والجسد، فتحدّث عن فكرة الروح التي تفارق الجسد، وبهذا ضمن لها الخلود على النحو المسيحي، ولكنّ هذا الخلود قد زاد الإنسان اغتراباً، إذ يبدو أنّ عليه لكي يضمن خلود الروح أن يقوم باحتقار الجسد على نحو يومي، بل ولحظي أيضاً، ففي كلّ لحظة على المؤمن أن يتذكّر أنّه يمتلك جسداً مشبعاً بالخطيئة ممّا يجعل الفرد المؤمن يعيش حالة من التذبذب بين حياته الواقعية وحياته الدينية وبين المحسوس والمعقول، ولذا تعيّن على الإنسان المؤمن «التسليم بالأمر الواقع، وقبول ما هو عليه بوصفه قدره الذي لا يمكنه الإفلات منه»^[٢].

وهذه المراتبية في الطبائع هي مراتبية أبدية، أي منذ أن ولد الإنسان، فقد ولد ضمن عقيدة الخطيئة، وهي تستمرّ فيها بحسب هذه العقيدة، إذ إنّ أوغسطين الذي هو كبير قديسي الكنيسة كان قد تحدّث عن العقوبة العادلة وعن وراثة ذنوب آدم طالما أنّ هناك ميولاً جسدية نحو الفساد الديني ونحو الابتعاد عن الخالق، وينهمك هذا المؤمن أو ذاك بالشهوات الجسدية التي تجعل المؤمن يتعد عن صورة الله، إذ إنّ الأفكار الأوغسطينية كانت قد أكّدت على أنّ «النفس تحمل في داخلها ما يشبه المرأة، أي صورة الله، وكانت هذه المرأة تعني أنّه طالما أنّ النفس على علاقة بالله، فإنّها متى تأملت ذاتها -أي تطلّعت في المرأة- استطاعت أن ترى صورة الأب أي الكلمة»^[٣].

[١]- حامد حليل. مشكلات فلسفية، مرجع سابق، ص ٦٩.

[٢]- المرجع نفسه، ص ٧٠.

[٣]- جورج حبيب بباوي. القديس أناسيوس الرسولي في مواجهة التراث الديني غير الأرثوذكسي، مرجع سابق، ص ١٢٤.

نستطيع أن نقول إذاً إنّ الاغتراب الديني يزداد عندما يفكّر الإنسان المؤمن في علاقته بالله، فتواجهه العقيدة المسيحية بأنّه، أي الإنسان، هو الذي ابتعد عن الله عندما ضاعف شهوات الجسد فدمّرت مرآة الله في نفسه، الأمر الذي جعل الإنسان يقع في الخطيئة ويصل إلى الموت، وهو ما نجده في صلب العقيدة المسيحية حول انقطاع الصلة بين الله والإنسان، إذ تحمل هذه العقيدة الإنسان وزر القطيعة، فهي تقول، أي العقيدة المسيحية، على لسان القديس أثناسيوس: «هكذا انقطعت الصلة بين الله والإنسان، وكان الإنسان هو الذي قطعها، كان الإنسان يستمدّ وجوده من الله، وكان الوجود أو الكينونة هو أحد معالم الصورة، ولكنّه عندما فقد صلته بالله وصل إلى الموت»^[١]، ويزداد الاغتراب الديني كلّما أمعنت هذه العقيدة في تحميل المؤمن مسؤوليّة الخطيئة والموت أيضاً، إذ إنّ هذه العقيدة رأت أنّه لو استطاع الإنسان أن يحتفظ بالصورة الإلهية لتجاوز الفناء والموت. وأيضاً هنا يقدم أثناسيوس نصّاً يعمّق اغتراب الإنسان في العقيدة المسيحية، بحيث لا يجعل الإنسان قادراً على تجاوز الخطيئة ومن بعدها الموت والفناء، إذ يقول النصّ: «فالنقطة الأساسية في التسليم الرسولي هي أنّ الإنسان حسب كلمات أثناسيوس فإن بطبيعته، ولكنّه كان يمكنه أن ينجو من الفناء أو الفساد الطبيعي ويبقى في عدم فساد لو أنّه احتفظ بالنعمة أو الصورة الإلهية، فالفساد الطبيعي أو الحالة الأولى التي كان الإنسان عليها، تعني بكل تأكيد حياة الإنسان بلا نعمة أو بلا صورة الله»^[٢].

لقد أنتجت العقيدة المسيحية علاقة اغترابية بين المؤمن والله، بحيث يجب على هذا المؤمن أن يعيش اغتراباً دائماً بينه وبين الله، وبينه وبين معتقداته، وأن يعيش منقسماً على ذاته، وفي صراع بين المادّي والروحي، وبين النفسي والجسدي، وبين الحياة الخالدة والفناء المفعم بالخطيئة الأصلية.

[١]- جورج حبيب بباوي. القديس أثناسيوس الرسولي في مواجهة التراث الديني غير الأرثوذكسي، مرجع سابق، ص ١٢٤.

[٢]- المرجع نفسه، ص ١٢٤.

الخاتمة

لقد توصلنا في هذا البحث إلى مجموعة من الاستنتاجات يمكن إجمالها بالنتائج التالية: أولاً: تأسست الإيديولوجيا المسيحية على مفهوم الخطيئة الأصلية، إذ لا يمكن العيش بدون الخطيئة، فهي محور حياة المؤمن جملة وتفصيلاً.

ثانياً: ليس هناك من سبيل لتحقيق الخلاص من الخطيئة، فلا النعمة الإلهية تمكن المؤمن من تحقيق هذا الخلاص، ولا القيام بالأفعال الفاضلة وتحقيق الفضيلة، ولا الإيمان القويم يمكنه أن يخلص المؤمن من هذه الخطيئة.

ثالثاً: لقد سعت الإيديولوجيا المسيحية المبنية على الخطيئة الأصلية إلى جعل الإنسان المسيحي يعيش استلاباً مستمراً في حياته الإيمانية والمعرفية.

رابعاً: لقد أنتجت الخطيئة الأصلية فكرة اللاهوت، أي لاهوت المسيح، معتمدة على أنّ المسيح مرتبط بالملكوت من خلال طبيعته اللاهوتية.

خامساً: لقد تعمق الاغتراب أكثر فأكثر مع بروز طبقة الإكليروس، أي طبقة رجال الدين المسيحي، التي أكّدت دوماً على الوجود الخاطيء للإنسان وضرورة التسليم بهذا الوجود.

سادساً: لقد كانت العلاقة بين الله والمؤمن من أكثر النقاط تأثيراً في تكريس الاغتراب الديني المسيحي، حيث تجلّت الخطيئة في ابتعاد المؤمن عن الله عندما لم يستطع هذا المؤمن أن يحافظ على صورة الله في نفسه بعد أن انشغل بالأهواء والشهوات الجسدية المطلقة.

لأئحة المصادر والمراجع

١. الكتاب المقدس.
٢. إتين جلسون. روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ت: إمام عبد الفتاح إمام، جامعة الكويت، ط٣، مكتبة مدبولي، د.ت.
٣. إدوار جونو. الفلسفة الوسيطة. ت: علي زيعور، دار الأندلس للطباعة والنشر، ط١، ١٩٧٥.
٤. ألبير بايه. أخلاق الإنجيل دراسة سوسولوجية. ت: عادل العوا، د.ت.
٥. إميل برهيه. العصر الوسيط والنهضة، ت: جورج طرابيشي، ج٣، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٣.
٦. أوغسطين. خواطر فيلسوف في الحياة الروحية، ت: الخوري يوحنا الحلة، دار المشرق، بيروت، ط٩، ٢٠١٣.
٧. بول ريكور. فلسفة الإرادة، الإنسان الخطأ، ت: عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٢، ٢٠٠٨.
٨. جورج حبيب بباوي. القديس أناسيوس الرسولي في مواجهة التراث الديني غير الأرثوذكسي، الكلية الإكليريكية للأقباط الأرثوذكس، سلسلة مصادر العقيدة والطقس، ٣، ١٩٧٤.
٩. حامد خليل. مشكلات فلسفية، منشورات جامعة دمشق، ط٢، ١٩٩٦.
١٠. حسن حنفي، نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، دار التنوير، د.ت.
١١. عصمت نصار. فلسفة اللاهوت المسيحي (العصر المدرسي المبكر في القرون الخمسة الأولى)، دار الهداية، ط١، ٢٠٠٨.
١٢. علي الشيخ. لاهوت المسيح في المسيحية والإسلام، مركز الأبحاث العقائدية، إيران، د.ت.
١٣. ميغيل ده أونامونو. الشعور المأساوي بالحياة، ت: علي إبراهيم أشقر، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠٠٥.

جدليات العلاقة بين الشرّ والخطيئة الأصلية

د. بشرى عباس^(١)

مقدمة

تتمثل العلاقة بين الشرّ والخطيئة في أوجه كثيرة؛ منها ما هو ديني وفلسفي وغير ذلك، وبالنسبة لنا في هذا البحث قد تناولنا الشرّ في علاقته الجدلية مع الخطيئة الأصلية في المسيحية، فحاولنا قدر الإمكان أن نبحث في مفهوم الشرّ كوجود وماهية، من حيث أنّ الشرّ في الديانة المسيحية هو الطبيعة الأساسية للوجود الإنساني، فكان لابدّ من التطرّق إلى أسبقية الشرّ على الخطيئة، إذ إنّ العيش المسيحي يبدأ بالنعمة الإلهية، والتي تأسست أصلاً على الشعور بالنقص، وعلى الوجود الشرير للإنسان في العالم. وقد مهّد آباء الكنيسة لهذه الفكرة محاولين قدر الإمكان أن يبرّروا هذه النظرة، أي نظرة المسيحية إلى الطبيعة البشرية كطبيعة شريرة، من خلال ما أطلق عليه هؤلاء المشاركة في النعمة الإلهية، أي المشاركة بالطبيعة الإلهية، وكان من أهمّ النتائج هنا أن وقع الفكر المسيحي في كثير من الاضطراب والتناقض، خصوصاً في شرح الكيفية التي يكون فيها الإنسان ابن الشرّ، طالما أنّه ابن الخطيئة، ممّا يزيد الأمور تعقيداً عندما نبحث في الجانب النقدي لمسألة الشرّ، الأمر الذي أماط اللثام عن تعميق مفهوم الشرّ والتوحيد بينه وبين الخطيئة الأصلية، خصوصاً وأنّ كل ما يقدم عليه المؤمن إنّما هو شرّ مطلق، طالما أنّ كلّ حياته تنطلق من إرادة الله فتجعله يقوم بالأفعال التي تزيد من خطيئته، وبالتالي تزيد من شروره الدنيوية. وهنا وقفنا عند التمييز بين إرادة الله وذلك المفهوم المسيحي الآخر حول اعتبار الخطيئة بمثابة إرادة الإنسان الأول، وهذا ما ناقشناه في الفقرة الثالثة حول الخطيئة الأصلية وضرورة الشرّ، وانتهى هذا البحث إلى مناقشة فكرة الجبر والاختيار وموقع الإنسان المؤمن بينهما، خصوصاً في ظلّ الحضور الدائم لفكرة الشرّ ومحاولة المسيحية أن تتخلّص من هذه الفكرة، فنجدها تحمّل المسؤولية باختيار الشرّ للمؤمن نفسه، وبالمقابل نجد أنها تصرّ على أنّ الإنسان يحيا وفق

[١] - مدرّسة في قسم الفلسفة، جامعة دمشق، اختصاص علم الجمال.

الجبرية الإلهية، خصوصاً عندما تشدد المسيحية على مفهوم العناية الإلهية، وهنا أيضاً يزداد اضطراب الفكر المسيحي كما أوضحناه في هذا البحث، ممّا دفع المسيحية للحديث عن نوعين من البشر، النوع الأوّل هو الإنسان الذي هو ابن الإنسان، والنوع الثاني هو الإنسان الذي هو ابن الله، وذلك في محاولة قام بها الآباء والقديسون بالتخلّص من ربط الشرّ بالخطيئة، فوجدناهم يعقدون المسألة أكثر فأكثر فيما يخصّ الجبر والاختيار داخل عقيدة الخطيئة الأصلية التي هي الشرّ كلّهُ.

أولاً: أسبقية الشرّ على الخطيئة الأصلية

عندما نقول إنّ هناك ارتباطاً بين الشرّ والخطيئة الأصلية، فذلك لأنّ العقيدة المسيحية تعتبر الحياة بالكامل شرّاً، وهذه هي اللحظة الأولى التي تكشف بها المسيحية عن طابع معاد للفترة البشرية، فاعتبارها أنّ الحياة كلّها شرّ، إنّما يهدف من أجل كبت الطبيعة البشرية وانسلاخها عن الحياة وخنق حريّتها، وتدمير العقل الإنساني ومحاولة القضاء على أصالة الحياة والإبداع، وصرف الإنسان إلى التعلّق بالأوهام والخرافات، وصولاً إلى خلق طبيعة إنسانية فاقدة لأيّة مقومات إنسانية ومغترية عن الله أخيراً، والغريب في الأمر هو محاولة المسيحية أن تبرّر نظرتها للشرّ، حيث نجد آباء الكنيسة يطرحون أفكارهم في سياق يُطلب فيه إلى المرء أن يعتبر الشرّ هو النعمة الإلهية خصوصاً من خلال فكرة الخطيئة الأصلية، فهذا هو أحد قديسيها يقول: «فلا بدّ وأنّ موضوع الخطيئة قد عبر في ذهن كلّ قارئ. فمن الواضح أنّ حياتنا الداخلية ليست كاملة، وأننا من آن لآخر نحسّ بالنقص الذي فينا، فهل يمكن أن نكون مشتركين في الطبيعة الإلهية ونخطئ؟ لقد علّمتنا الكنيسة الجامعة أنّه ليس أحد طاهراً من دنس، ولو كانت حياته يوماً واحداً على الأرض، لكن نفس الكنيسة علّمتنا أيضاً أن نقول في صلوات القديس: حيث كثرت الخطيئة ازدادت النعمة جداً، فالخطيئة ليست هي القاعدة الوحيدة المطلقة التي تشرح كلّ شيء في الإيمان المسيحي، نحن لا نؤمن بالخطيئة وإنما نؤمن بالنعمة التي جاءت لكي تعالج الخطيئة»^[١].

ولعلّ المسألة تصبح أكثر تعقيداً إذا ما وضعنا يدنا على مفهوم الخطيئة نفسه الذي يصبغ الحياة الإنسانية بألوانه القاتمة عندما تستطيع هذه المسيحية أن تتحدّث عن حياة مليئة بالشرّ

[١]- جورج حبيب بباوي. القديس أنثاسيوس الرسولي في مواجهة التراث الديني غير الأرثوذكسي، الكلية الإكليريكية للأقباط الأرثوذكس، سلسلة مصادر العقيدة والطقس ٣، ١٩٧٤، ص ١٩٦.

والخطيئة، وأنه لا فكاك للمؤمن أو الفرد من هذا الشرّ ومن هذه الخطيئة، فالطبيعة الإنسانية ملوّثة وشريرة، وعلى هذا النحو فإنّ كلّ ما هو موجود في العقيدة المسيحية إنّما هو شرّ كامل، وحتىّ المسيح إنّما جاء ليخلص البشر من الشرّ، الذي يجب أن يظلّ حاضراً في حياة الفرد المسيحي ومرافقاً له طوال حياته، فليس هناك سوى الشرّ والخطيئة، وغير ذلك لا معنى له في صلب هذه العقيدة، فكلّ قوانين الإيمان المسيحي تنصّ على هذه الناحية كما يقول القديسون «ففي كلّ قوانين الإيمان وصيغ الاعتراف بالعقيدة المسيحية نجد دائماً نصّاً أو إشارة أو كلمة تؤكد لنا أنّ المسيح جاء لكي يعالج ويشفي الطبيعة الإنسانية، ولعلّ أشهر هذه العبارات ما جاء في القانون النيقاوي (هذا الذي لأجلنا نحن البشر ولأجل خلاصنا نزل من السماء وتجسّد من الروح القدس ومن القديسة مريم...) فهذه صيغة اعتراف بالنعمة تخفي خلفها اعترافاً آخر بأننا خطاة، ولكن ماذا يحدث لو فسّرنا كلّ شيء في المسيحية اعتماداً على قاعدة واحدة وهي الخطيئة؟ أعتقد أنّنا سوف نصل في النهاية إلى إنكار الإيمان كلّّه. كما أنّنا لا يجب أن نفهم النعمة بدون الخطيئة لثلاث تحوّل حياتنا الروحية إلى خيال وأوهام ونفقد عطية الشفاء»^[١].

ومشكلة الخلاص من الشرّ الذي يؤدّي إلى الخطيئة ليست مسؤولية المؤمن نفسه، بل إنّها لا يستطيع أن يصل إلى الخلاص، فهذا المؤمن الذي تمّ تبديل طبيعته البشرية وفطرته وجعلها فطرة شريرة ليس لديه أية قدرة على التحرّر من هذه الطبيعة إلّا إذا كان ذلك عبر الكنيسة وحدها. وهذه واحدة من أخطر القواعد التي جاءت بها الكنيسة من أجل تأكيد الشرّ كطبيعة أولى للإنسان، وبالتالي أن يكون وجود الإنسان هو فقط وجود من أجل الخلاص من الشرّ الذي يولّد الخطيئة، وهذا الخلاص الذي لا يكون إلّا عبر الكنيسة نفسها، وعبر فكرة غير مفهومة وفيها الكثير من التضليل كما نعتقد، وهي فكرة النعمة الإلهية، ونحن نعتقد أنّ هذه الفكرة إنّما هي من ابتكار الآباء القديسين الذين ابتكروا «نظرية في إدراك الإنسان الخلاص، تقوم على أساس تبديل طبيعته الفاسدة التي هي نتيجة للخطيئة الأصلية التي ورثها عن آدم، وذلك بتأثير نعمة إلهية تهدئ قوتها من فورة الغرائز الطبيعية، وتحرّر الإنسان من الخطيئة في الوقت الذي يعجز هو بقواه الخاصة وحدها عن أن يتغلب عليها»^[٢].

وربّما كان تاريخ الأديان يكشف عن وجود الشرّ أولاً، وهو في علاقة صراع مع الخير،

[١]- جورج حبيب بباوي. القديس أناسيوس الرسولي في مواجهة التراث الديني غير الأرثوذكسي، م.س، ص ١٩٦.

[٢]- حامد خليل. مشكلات فلسفية، منشورات جامعة دمشق، دمشق، ط ٢، ١٩٩٦، ص ٥٩.

ولكنّ الديانات التي أنتجت هذه الفكرة ما قبل تكون المسيحية إنّما كانت تتحدث عن إلهين، أحدهما للشرّ والآخر للخير، وهنا يمكن أن نأتي بأمثلة تقدّمها لنا كتب تاريخ الأديان والفلسفات كما حدث مع المانوية والغنوصية بشكل عام، حيث نجد في تلك الديانات والفلسفات كما يقول الباحثون «قوة إرادية شريرة في أساسها، هو جوهر الغنوصية، وهذا الوعي هو أيضاً جوهر التيار الفكري الذي انبجس في القرن الثالث بمبادأة من الفارسي ماني (٢٠٥-٢٧٤) وعرف بالمانوية، وعمّ جميع أرجاء الامبراطورية وعمرّ بصور شتى في هرطقات عدّة من القرون الوسطى، وقد روج ماني للثنوية الفارسية بمبدأيها: ازورد قوة الخير وأهريمان قوة الشر»^[١].

ولكنّ هذه الديانات والفلسفات لا نعتقد أنّها اتهمت الطبيعة البشرية على أنّها شرّ بالكامل، بل إنّ قولها بوجود إلهين، كما رأينا، يترك فرصة للإنسان أن يكون خيراً أو أن ينتصر لقوة الخير الإلهية في داخله.

فتلك الديانات إذاً قد حاولت دوماً أن تتحدّث عن التوازي بين قوى الشرّ وقوى الخير، بل وإنّ حضور الصراع بين الطرفين يشي عن إمكانية أن تكون هذه الديانات ما قبل المسيحية هي ديانات ترى بالفعل أن تصل إلى جعل الخير هو القوة التي تحارب ضدّ الشرّ، والتي تهدف إلى إقصائه من الحياة ومن العبادات، فنحن نجد أنّ هذه الديانات تروي قصّة علاقة الخير بالشرّ على النحو التالي، حيث أنّ الله «خلق الخير أوّل الأمر خمس قوى أو خمسة مقامات، نوس، أنويا، فرونيزيس، انثيميزيس، لوغسموس (هذه المقامات الخمسة هي، كما نرى، مظاهر خمسة للعقل الإلهي)، ولكنّه تركها بلا صلة بالعالم، لأنّه ما خلقها إلّا للطمأنينة والسلام، ثم أنتج من نفسه قوى أخرى تبعاً للحاجات ليحارب الشرّ، ومن هذه القوى أم الأحياء، التي استحضرت الإنسان الأوّل، وصديق الأنوار والروح الحيّ، والرسول الذي استحضر اثنتي عشرة فضيلة، وأخيراً عيسى وجميع هذه القوى خلقت لتصل بقوة الظلام»^[٢]. بل إنّنا نجد أنّ وجود الله في تلك الديانات إنّما كان من أجل التخلّص من الشرّ، وهذا يوحي بأنّ مبدأ الديانات الشرقية التي نتحدّث عنها مختلف تماماً عن مبدأ المسيحية حيال مسألة الشرّ، ففي الوقت التي تقرّ فيه تلك الديانات بوجود الشرّ، فإنّها أيضاً

[١]-إميل برهيه. تاريخ الفلسفة، تاريخ الفلسفة الهلنستية والرومانية، ت: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ج ٢، د.ت، ص ٣١٠.

[٢]- المرجع نفسه، ص ٣١١.

تُقرُّ بضرورة مقاومته، وليس كما فعلت المسيحية، التي نجدها قد جعلت من الشر حقيقة وحيدة، وجعلت الإنسان عاجزاً أمامها كما رأينا، بل إن الديانات التي تحدّثت عن الشرّ إنّما نجدها تتمتع بفكر منطقي يساعدنا في فهم موقع الشرّ فيها بل وضرورته، لتغدو تلك الديانات ديانات منطقيّة إلى حدّ كبير ذلك «أنّ وجود الله يقتضي عدم وجود الشرّ، إذ الشرّ محض فساد لا خير فيه، وقد عرف ويليام رو هذه المشكلة بقوله: «الشكل المنطقي لمشكلة الشرّ هو الرؤية التي تقول: إنّ وجود الشرّ في عالمنا منافر منطقيّاً لوجود الربّ الألوهي»^[1]. وهذا الوجود المنطقي لوجود الشرّ يختفي في المسيحية تماماً إلى حدّ أنّنا نجد أنّ الخير ليس موجوداً في المسيحية إلّا إذا كنا هنا سنعرّج على موقف التيار الإلحادي الذي نجده أيضاً يحاول أن يقدّم موقفاً زائفاً، ويحتمل الكثير من الاستهجان والضعف أيضاً عندما يذهب هؤلاء، أي الإلحاديون، إلى رؤية الشرّ وكأنه ضروري للوصول إلى الخير، ونحن لا ندري هنا هل يذهب هؤلاء الإلحاديّون إلى نقد فكرة الشرّ في المسيحية أو إلى الترويج لها حتّى أنّنا يمكن أن نقول إنّ هذا التيار الإلحادي يلتقي مع آباء الكنيسة، ولكنهم، أي الإلحاديّون، يبحثون عن مبرّر منطقي لوجود الشرّ، في حين يذهب آباء الكنيسة للبحث عن مبرّر لاهوتي، وعن فعل وطقس ديني يجعل المؤمن يتخلّص من الذنب والشرّ كما فعل القديس أوغسطين. فالإلحاديّون في مناقشتهم لمشكلة الشرّ يقدّمون اجتهاداً لها، إذ يرى دعاة الإلحاد «أنّه ليقوم الاعتراض الإلحادي المتعلّق بدعوى الاستحالة المنطقيّة لوجود الله والشرّ على رجله، عليه أن يثبت هذا التعارض منطقيّاً، وللمؤمن بالله أن ينفي هذا التعارض بإثبات أنّ الشرّ ليس فساداً محضاً، وذلك بإمكان إثبات أنّه قد يتوصّل بالشرّ إلى خير أعظم منه أو إلى دفع شرّ أشدّ منه»^[2].

ومقابل هذا الموقف الإلحادي يمكننا أن نعثر على موقف مسيحي إيماني مشابه جداً لموقف الإلحادي، وهنا تكمن غرابة الأمر، إذ إنّ آباء الكنيسة وباعتمادهم على الأفلاطونية المحدثة قد تمكّنوا من صياغة موقف تجاه الشرّ إنّما نجم، كما يرون، من هذا الاتصال بين المادّة والروح، الأمر الذي «ترتب عليه أن أصبحت حياة الإنسان الطبيعيّة شرّاً يجب

[1]- William rowe. Ohilosopht of religion; an inteoduction Encino; calif. Dickenson, 1978, p113.

[2]- jane marytrau, the positive value of evil, p.21.

تجنّبه، والتخلّص منه في سبيل أمور أرفع شأنًا»^[١]. وإذا كان الإلحاديون يبحثون في المشكلة المنطقية للشرّ، فإنّنا نعتقد أنّهم بذلك إنّما يؤكّدون على ما تقوله المسيحية بأصالة الشرّ، ويرفضون الطبيعة البشرية التي هي طبيعة محايدة أخلاقياً، فلا هي شرّيرة ولا هي خيرة كما نعتقد، ولكنّ المسيحية كما هو حال التيار الإلحادي قد ذهبوا جميعاً إلى فكرة وجود الشرّ أولاً على الرغم من أنّ التيار الإلحادي يحاول أن يتبرأ من النظرية المسيحية بقوله بضرورة انتصار الخير من أجل اختفاء التناقض المنطقي في وجودهما، إذ يرى هؤلاء ومنهم ج. ماكي الذي قال: «مع ذلك فالتناقض لا يظهر بصورة مباشرة، فإنّنا نحتاج حتّى يظهر إلى بعض المقدمات المنطقية، أو ربّما بعض القواعد شبه المنطقية تربط ألفاظ الخير والشرّ وكامل القدرة، هذه المبادئ الإضافية هي أنّ الخير يقابل الشرّ إلى درجة أنّ الشيء الخير يقوم دائماً بإزالة الشرّ كلّما أمكنه ذلك، وأنّه لا توجد حدود لما يمكن لكامل القدرة أن يقوم به، يتبع ما سبق القول إنّ كامل القدرة الخير عليه أن يزيل الشرّ كليّة، وأنّ فرضيتي وجود كامل القدرة الخير ووجود الشرّ متناقضان»^[٢]. والغريب في الأمر أنّ فكرة أسبقية الشرّ على الخير والقول بها بشكل أساسي في المسيحية ربّما وجد مبرّره في الدراسات المنطقية لرصد العلاقة بين الشرّ والخير، إذ إنّ جعل الشرّ مصدراً أساسياً لوجود الخير يزيد البحث في طابع المسيحية تناقضاً، إلّا إذا اعتبرنا تلك الدراسات التي تنصبّ على إظهار طابع الشرّ وعلاقته بالخير بأنّها فقط تقدّم تفسيراً منطقياً للنظرية المسيحية حول الشرّ، ولكن مثل هذا القول لا يلغي ما فعلته العقيدة المسيحية حيال المنظومة الإيمانية التي كرّستها المسيحية انطلاقاً من أسبقية الشرّ على الخير، وبالتالي تمهيداً للخطيئة الأصلية التي ستملأ الوجود الإنساني بكلّ مضامينه، بل إنّ الاهتمام المسيحي بمشكلة الشرّ يجعلنا نتأكّد من دوره في قيامة العقيدة المسيحية جملة وتفصيلاً على أساسه، ذلك أنّ مشكلة الشرّ قد مثّلت «تاريخاً طويلاً، فقد صادف المفكّرون الآملون في أن يمنطقوا الاعتقاد الإيماني هذه المشكلة بشكل أو بآخر، كان أبيقور يثير هذه المسألة سلفاً في القرن الرابع قبل الميلاد، وسخر لها القديس أوغسطين الكثير من طاقته الفلسفية قبل نحو ألف وخمسمائة عام. وفي القرون التي تلت أوغسطين بذل تقريباً كلّ مفكّر بارز بعض الجهد لصياغتها، يبدو إذاً أنّ لمشكلة الشرّ حقّاً منطقياً في

[١]- حامد خليل. مشكلات فلسفية، مرجع سابق، ص ٥٨.

[2]- Mackie, evil and omnipotence, p.201.

أن تكون واحداً من أكثر المشكلات خلوداً في الفلسفة»^[١].

وتركز العقيدة المسيحية أكثر فأكثر على الغفران، فهي تقوم أصلاً على إحساس المؤمن المسيحي بالخطيئة اليومية، وهنا نجد عند القديس أوغسطين هذا المعنى للخطيئة الناتجة عن الشر فنجدته يقول: «أعطني يارب أن أقول كل يوم بقلب صادق: اغفر لي يارب خطاياي كما أنا أغفر لمن خطئ وأعطني أن أعمل بموجب ما أقول. إنني أعدك بذلك، ومعك أصنع ميثاقاً وأقطع عهداً على نفسي، أنت تقول لي: اغفر فأغفر لك، إن لم أغفر فأنا مناقض لنفسي لا أنت، يمكنك أن تأتي وتلقي خطاياي، ولكن بما أنني عشت حياة صالحة، فلن تلقى في خطايا ثقيلة ومميتة؛ لأنني ما سرقت ولا نهبت ولا صنعت زوراً، إذن لن تجد في شيئاً، حين أنظر إلى كثرة خطاياي الخفيفة اليومية، أرى، وإن لم تكن سوى خطايا فكر وقول، بأن عددها الكبير المجتمع يؤلف كومة»^[٢].

وإذا بقينا في منظومة أوغسطين، هذا القديس الذي اصطبغ كامل تفكيره بآثار صراعه النفسي وفي محاولاته المستمرة للتغلب على الأهواء والشهوات، فإننا نجدته يركز على العذاب، أي عذاب الضمير الذي يلازم المؤمن باعتباره شرّ عذاب، فهو، أي الشرّ، إذاً موجود في كل أنواع الحياة ويصل إلى قمته في شرّ العذاب تجاه الخطيئة، إذ يقول أوغسطين: «كثيرة هي ضيقتي، وفي كل منها، أفزع إلى الله، إن حزنت لأمر عائليّة أو صحيّة أو لخطر يتعرّض له إنسان تحبّه، أو لما هو ضروري لقيام هذه الحياة الحاضرة، فلا يجوز أن تلجأ إلّا إلى مخلصك وإلهك فتجد قوّة لديه، على أنّه لا شرّ من عذاب الخطيئة، في كل ما يحلّ بالإنسان من عذابات في هذه الدنيا»^[٣].

هكذا نجد أنّ الشرّ يؤسّس للخطيئة باعتبار أنّ الحياة كلّها جملة وتفصيلاً بحسب أوغسطين هي مجرد شرّ ينجم عنه الوقوع في الخطيئة داخل الإيمان المسيحي.

ثانياً: البعد النقدي لمسألة الشرّ في ارتباطه مع عقيدة الخطيئة الأصلية:

يرتبط الشرّ بالخطيئة إذاً ارتباطاً وثيقاً، وذلك نجدته على نحو صريح في معظم الكتابات

[١]- دانيال سبيك. مشكلة الشرّ، ت: سارة السباعي، المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠١٦، ص ١٣.

[٢]- أوغسطين. خواطر فيلسوف في الحياة الروحية للقديس أوغسطين. ت: الخوري يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط٩، ٢٠١٣، ص ١٦٠.

[٣]- المرجع نفسه، ص ١٦١.

التي تركها الآباء المسيحيون، فليست الخطيئة الأصلية منفصلة عن الشر، وعلى نحو غريب وفيه الكثير من الاحتفاء المسيحي بالشر بحيث نجد تلك الكتابات تظهر الشر وكأنه هو الخطيئة نفسها، وطالما أنّ هذه الخطيئة هي فطرة الإنسان، فإنّ آباء الكنيسة يريدون إظهار الطبيعة البشرية على أنّها شرّ كامل، بل ويمكن القول إنّ ماهية الإنسان المسيحي هي شرّ ولا شيء غيره، هذا ما نجده في رسالة القديس يوحنا التي يقول فيها «من يصنع الخطيئة، شرّاً يصنع، فلا يقولن أحد، الخطيئة شيء والشرّ شيء آخر، ولا يقولن أحد، خاطئ أنا ولست شريراً، من يصنع الخطيئة شرّاً يصنع، شرّ هي الخطيئة»^[١]. هكذا لا يعود هناك فرق بين الشرّ والخطيئة، بحيث يصبح الشرّ هو صلب المسيحية، وميزة المؤمن المسيحي أنّه شرير، طالما أنّه خاطئ ومتلبس بالخطيئة. ولكن ما يثير الكثير من الاستهجان هو الطريقة التي تسلكها العقيدة المسيحية عندما تجعل من الخطيئة فعلاً يعود إلى إبليس، بحيث أنّ ردّ الخطيئة إلى إبليس إنّما هو في الحقيقة ردّ الوجود الإنساني إلى إبليس نفسه، فلا تميّز هذه العقيدة بين الخطيئة والشرّ، إذ يعود القديس يوحنا ليكرّس هذه الفكرة فيقول: «من يعمل الخطيئة فهو من إبليس، لأنّ إبليس يخطئ منذ البدء، إنكم لتدركون معنى، (فهو من إبليس)، أي أنّه يقتدي بإبليس»^[٢]، ولعل هذا الاقتداء بإبليس يقودنا مرّة أخرى لتفحص معنى الخطيئة ومعنى الشرّ المسيحيين، فإذا كانت الخطيئة مرتبطة بالنعمة الإلهية كما رأينا، فكيف تذهب المسيحية لربط الشرّ بإبليس نفسه، بحيث إنّنا لا نعود قادرين على فهم جوهر الخطيئة المسيحية؟ وكذلك أيضاً يمكننا القول إنّ موقف المسيحية من الشرّ فيه الكثير من التناقض، فإذا كان هذا الشرّ يرتبط بإبليس فإنّ ذلك يعني أنّ الإنسان لا يختار الشرّ، بل هو يولد شريراً بحسب هذه النظرية، وكذلك الأمر عندما نجد أنّ هناك الكثير من النصوص الإنجيلية تتحدّث عن الأشرار والعذاب الذي ينتظرهم، فإنّنا أيضاً لا نعود هنا لنجد أيّ أثر للنعمة الإلهية المرتبطة بالوجود الإنساني، وهذا هو التناقض الصارخ داخل المسيحية، فلدينا الكثير من النصوص التي تشير إليها نقاد الأناجيل حول هذه المسألة، فكما يذكر هؤلاء فإنّ النصوص الإنجيلية «تلمح إلى الجحيم وإلى العذاب في جهنم، والأشرار سيكونون كالنباتات الطفيلية: إن كان أحد لا يثبت فيّ يطرح خارجاً كالغصن فيجفّ ويجمعونه ويطرحونه في النار فيحترق (يوحنا ٦/١٥) إنّهم يطرحون في جهنم في النار التي لا تطفأ، حيث دودهم لا يموت والنار لا تطفأ

[١]- أوغسطين. شرح رسالة القديس يوحنا الأولى، ت: الخوري يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط ٥، ٢٠١٠، ص ٧٠.

[٢]- المرجع نفسه، ص ٧٢.

(مرقس ٤٧/٠ - ٤٣ و ٤٥)... إلخ، ويطرحونهم في أتون النار، هناك يكون البكاء وصريير الأسنان (متى ١٣/٥٠ و ١٣/٢٢ و ٣٠/٢٥.. إلخ، اذهبوا عني يا ملاعين إلى النار الأبدية المعدة لإبليس وملائكته (متى ٤١/٢٥) وينسجم مع هذا المذهب المثل الذي يبين لنا الغني الشرير وهو يتعذب في هذا اللهب ويستغيث عبثاً برجاء نقطة ماء (لوقا ١١٦/٢١)»^[١].

والمشكلة تغدو أكثر تعقيداً عندما نتفحص طبيعة هذا العذاب الذي ينتظر الأشرار، ذلك أنّ الأنجيل تشير إلى أنّ ضروب العذاب كلّها هي ضروب عذاب الجسد، كما تنصّ على ذلك هذه الأنجيل، وطالما أنّ الأمر كما تصوّره المسيحية على هذا النحو، فإننا يمكن أن نتساءل عن مفهوم الخطيئة إذاً وعلاقتها بالنعمة الإلهية، ذلك أنّ المسيحية تؤكّد على ضرورة الوقوع في الخطيئة من أجل الحصول على النعمة الإلهية التي هي الطبيعة الإلهية نفسها، وهناك إشارات حول هذا الموضوع لدى القديسين، إذ يقول أحدهم: «لم يتوسّع الآباء في شرح الخطيئة بالشكل السائد عندنا، وإنما توسّعوا في شرح النعمة والشركة في الطبيعة الإلهية. ولم يترك الآباء نصّاً واحداً يقول إنّ الخطيئة تمنع الإنسان من الشركة في الطبيعة الإلهية أي الحصول على نعمة الله، فمن الواضح أنّ الموضوع الذي نحن بصدده، وهو علاقة الخطيئة بالشركة في الطبيعة الإلهية، غائب برمته من كتابات الآباء، وقد تصوّر أنّ غياب هذا الموضوع يعني أنّه لم يكن مطروحاً في زمن الآباء، وهذا صحيح تاريخياً»^[٢].

ولكنّ هذه الشراكة مع الطبيعة الإلهية لم تعد ممكنة إزاء ما أتينا على ذكره حول مسألة الشرّ الذي هو شرّ إبليس نفسه وأنّ الإنسان الشرير يقتدي بإبليس، ممّا يجعلنا هنا أيضاً نؤكد على تخبّط مسيحي حيال العلاقة بين الخطيئة والشرّ، ففي كثير من النصوص المسيحية يمكننا أن نعرّ على مسألة حرية اختيار المؤمن المسيحي بين الخير والشرّ، خصوصاً وأنّ هذه النصوص تتحدّث على نحو غامض حول كيفية وقوع الإنسان في الخطيئة الأصلية، فهناك نصوص ترى في الخطيئة عملاً وقولاً ومحاولة للخروج عن الشريعة، فكأنّ هذه النصوص تترك للإنسان المؤمن حرية الاختيار بين أن يفعل الخطيئة وأن لا يفعلها، وهذا يخالف على نحو صريح ارتباط الخطيئة بالشرّ وارتباط الشرّ بإبليس الذي هو قبل الإنسان، وقبل وجود هذا الإنسان الخاطئ، فهل يمكن القول إنّ نصوص الآباء كانت نصوصاً مؤدّجة بحيث

[١]- ألبير بايه. أخلاق الإنجيل دراسة سوسولوجية، ت: عادل العوا، دار الحصاد، د.ت، ص ٥٣.

[٢]- جورج حبيب بباوي. القديس أناسيوس الرسولي في مواجهة التراث الديني غير الأرثوذكسي، مرجع سابق، ص ١٩٩.

لا تقف على معنى واحد للخطيئة والشرّ، أم أنّها بالفعل كانت نصوصاً غير ناضجة إلى درجة أنّها، أي هذه النصوص، كانت تؤدّي وظيفة خطيرة هي جعل المؤمن المسيحي يعيش دون أن يستطيع الخلاص من الشرّ والخطيئة، ودون أن يدرك فيما إذا كان هو من يختار الخطيئة أم أنّ هذه الخطيئة قد تلبّسته وصبغت وجوده منذ الولادة وحتى الموت؟ وليس هناك من نصّ يدلّ على ما نقول أوضح من نصّ القديس أوغسطين الذي يشرح الخطيئة فيقول: «الخطيئة عمل وقول وميل مخالف للشرعية الأبدية»^[١]. فطالما أنّ أوغسطين يقول إنّ الخطيئة هي عمل وقول، فهذا يعني أنّ الإنسان يختار أعماله، أي إنّّه يختار هذه الخطيئة بشكل إرادي، وهو يميل عن الشرعية الأبدية بإرادته أيضاً. ولكننا إذا تتبّعنا نصّ أوغسطين حول طبيعة الخطيئة، فإننا سنجد أنفسنا نسير معه في خطاب مشّتت، فيه الكثير من التخبّط، فهو بعد ذلك يقودنا إلى القول بأنّ الخطيئة «هي شرّ في الإنسان وفوضى الحقيقة، بالخطيئة يميل الإنسان عن الخالق الأسمى إلى الكائنات الدنيوية»^[٢].

ونصّ أوغسطين هذا يترك للإنسان الاختيار في الاتجاه نحو الأدنى والأعلى، وبناء على ذلك لا نعود ندري ما مصير مدى ارتباط الشرّ بإبليس كما عبّر عن ذلك القديس يوحنا، إذ إنّ القديس أوغسطين في منظومته يربط الخطيئة والشرّ بالله الخالق، الصالح، ولا يربطهما بإبليس، فهو، أي أوغسطين يقول: «لقد خلقت الله صالحاً إلى حدّ ما، ثمّ وضع ما هو أدنى وأحطّ، ووضع دونك شيئاً تعلوه لتصير أرفع من هذا وأحطّ من ذاك، إياك أن تتخلّى عن الأسمى وتتجه إلى الأدنى»^[٣]. وما يقوم به أوغسطين إنّما هو شكل من ذرّ الرماد في العيون، إنّّه يريد أن يقول أنّ الشرّ والخطيئة من اختيار الإنسان، وهذا أمر مخالف لفحوى نظرية الخطيئة الأصلية والشرّ في المسيحية، بل إنّ أوغسطين يطالب المؤمن بأن يصبح هو المسؤول عن خطيئته، وأيضاً هنا يتعارض ما يذهب إليه أوغسطين مع ما تذهب إليه العقيدة المسيحية حول الخطيئة والشرّ، فلا يعود الشرّ من إبليس وإنّما من الإنسان، ولا تعود الخطيئة مرتبطة بالوجود الإنساني بل مرتبطة بأفعاله، ونصل إلى نتيجة أنّ التناقض المسيحي حيال علاقة الشرّ بالخطيئة يستمرّ طالما أنّه لا يتّخذ موقفاً موحداً حول مسؤوليّة

[١]- أوغسطين. خواطر فيلسوف في الحياة الروحية، مرجع سابق، ص ١٤١.

[٢]- المرجع نفسه، ص ١٤١.

[٣]- المرجع نفسه، ص ١٤٢.

الإنسان عن الشرّ أو الخطيئة، وهو ما ستحدّث عنه بشكل مفصّل عند مناقشة قضية الجبر والاختيار في العقيدة المسيحية وارتباطها بالشرّ.

ثالثاً: الخطيئة الأصلية وضرورة الشرّ

بعدما أتينا عليه من ارتباط الخطيئة بالشرّ، وبعد كلّ هذه التناقضات في النصوص الإنجيلية ونصوص الآباء والقديسين، فإنّنا نصل هنا إلى تأكيد ارتباط الخطيئة الأصلية بالشرّ وضرورة هذا الارتباط، وأيضاً هنا نعود لنواجه اضطرابات الفكر المسيحي حول ضرورة الشرّ، فكما يرث الإنسان لونه وصفاته، كذلك نجده يرث الخطيئة، فطالما أنّ آدم قد أخطأ، فإنّ كلّ إنسان سيأتي بعد آدم هو إنسان غارق في الخطيئة. ولعلّ من أسّس لهذا الفهم هو أيضاً أوغسطين الذي يقول: «في آدم يموت الجميع» فهو ليس فقط مثال يقلّده الذين بإرادتهم ورغباتهم يتعدّون وصيّة الرب، وإنّما بالفساد المستمر وميوله الجسدانية قد فسدوا في شخص آدم، أي كلّ الذين ولدوا منه، ويقول أيضاً في نفس الكتاب في آدم أخطأ الجميع لأنّه بالقوّة الذاتية الكامنة في طبيعته أنجب الكل، فالكل كما لو كان آدم واحداً^[١].

وطالما أنّ الخطيئة شرّ كلّها كما عبّر عن ذلك القديس يوحنا، فإنّ الشرّ لا يعود ضرورياً فقط، بل إنّه ماهيّة الإنسان وماهيّة وجوده، وليست الأفعال الذي يقدم عليها الإنسان هي سبب الخطيئة والشرّ، بل إنّ الخطيئة التي هي شرّ كامل، هي ناموس الحياة وطبيعة الوجود، فلا الشهوات ولا الزواج ولا الإقبال على الحياة الدنيا بملذّاتها ومسراتها هو مصدر الشرّ والخطيئة، بل إنّ الخطيئة تعود إلى إرادة الإنسان الأوّل. ويعبّر أوغسطين عن ذلك في كتابه «الزواج والشهوة» فيما هو يردّد على واحد من معارضيه المعروف باسم يوليانيوس: «لم يكن الزواج هو سبب الخطيئة التي نولد والتي تفتدى بالميلاد الجديد، وإنّما كانت إرادة الإنسان الأوّل هي سبب الخطيئة الأصلية، ويسأل يوليانيوس لماذا توجد الخطيئة؟ وكيف توجد في الطفل؟ هل هي بإرادة الطفل أم بواسطة الزواج أي تنتقل من الوالدين؟ وقد أجاب الرسول بولس على هذا فهو لا يحكم على إرادة الطفل التي لم تنضج فيه حتّى يمكنه أن يخطئ، ولا يحكم على الزواج الذي هو مؤسّس من الله ومبارك أيضاً، ولا الوالدين اللذين حسب

[١]- جورج حبيب بباوي. القديس أثناسيوس الرسولي في مواجهة التراث الديني غير الأرثوذكسي، مرجع سابق، ص ١٢٦.

الشرعية يتزوَّجان من أجل إنجاب الأطفال، وإنّما يقول بخطيئة إنسان واحد دخلت الخطيئة إلى العالم، وبالخطيئة الموت»^[١].

ومشكلة المسيحية الكبرى أنّها لم تستطع أن تميّز بشكل أساسي فيما إذا كان الشرّ حالة أخلاقية أم حالة وجودية، وكذلك أنّها لم تشرح مفهوم الشرّ، وماذا تقصد به سوى أنّها اختارت وعلى نحو عشوائي أن تجعل الشرّ ضرورة وجودية، وذلك من أجل أن تبرّر طبيعة الخطيئة نفسها، فليست خطيئة آدم خطيئة أخلاقية لكي يتبعها نظام أخلاقي يمكن أن نناقشه على ضوء التاريخ والموضوعية، بل إنّ المسيحية بكلّ صلف وعنجهية أيضاً تريد أن تجعل الشرّ من الضرورة الوجودية للإنسان، فلا يوجد الإنسان خارج هذا الشرّ الذي يبدو أنّه شرّ مرافق لطبيعة الخطيئة الأصلية، وعلى هذا الأساس يمهّد الفهم المسيحي للشرّ لإنتاج طبيعة إنسانية شرّيرة وخاطئة. وكثيرة هنا النصوص التي تربط الخطيئة بالشرّ إلى درجة ينتهي الفرق بينهما، فالشرّ خطيئة، والخطيئة هي الشرّ، وهو ما أفصح عنه القديس يوحنا حينما قال: «ومن يعمل الخطيئة فهو من إبليس يخطئ منذ البدء، وقلنا كذلك أنّ الشيطان ما خلق ولا ولد أحداً إنّما هناك من ينهجون نهجه وكأنّهم منه مولودون»^[٢].

ولكن ما يفاجئنا هنا هو الفهم المتناقض للخطيئة نفسها في تاريخ المسيحية، فمن بين تلك المفاهيم للخطيئة هو ذلك المفهوم الذي يشير إلى أنّ الخطيئة قد تكون اعتداءً واضحاً وإرادياً على وصايا المسيح. وأيضاً هنا نجد أنفسنا نعود إلى نقطة الصفر في مناقشة ارتباط الخطيئة بالشرّ، وأكثر من ذلك في مناقشة ضرورة الشرّ، فالمؤمن الذي يعتدي على وصية المسيح، وإنّه إذ يعتدي على هذه الوصية فإنّه يقرّر بنفسه اختيار الخطيئة، فكيف يمكن لنا أن نقول إنّ الخطيئة أزليّة، وإنّ الشرّ هو الوجود نفسه، وليس اختيار الوجود؟ وهل يمكن أن نردّ هذا الاضطراب في الفكر المسيحي حول الخطيئة إلى اضطراب عام في علاقة المؤمن بالمسيح أو الله؟ أم أنّنا يمكن أن نتحدّث عن فكر وعقيدة مسيحيين يسعيان إلى تبرير الخطيئة بحسب موقعها في الحياة الإنسانية، ولذلك نجدّها، أي الخطيئة، متعدّدة المعاني والدلالات، وكذلك الشرّ، فالقديس يوحنا الذي تحدّث عن الشرّ المرتبط بإبليس، كما رأينا، يعود هنا ليتحدّث عن الشرّ والخطيئة في مجال اختيار، وإرادة المؤمن الذي يقع

[١]- جورج حبيب بباوي. القديس أثناسيوس الرسولي في مواجهة التراث الديني غير الأرثوذكسي، مرجع سابق، ص ١٢٦.

[٢]- أوغسطين. شرح رسالة القديس يوحنا الأولى، ت: يوحنا الحلّو، ص ٧٦.

في الخطيئة هنا عندما يعتدي على وصية المسيح، فهو، أي القديس يوحنا، يعود ليناقض نفسه عندما يكتب معبراً عن الخطايا التي يختارها الإنسان، والتي توصله إلى الخروج من دائرة الإيمان، فيقول: «التعدي على وصية المسيح، الوصية الجديدة، وما هي تلك الوصية الجديدة؟ وصية جديدة أعطيتكم أن تحبوا بعضكم بعضاً، كل من أتى عملاً مضاداً للمحبة ومضاداً للمحبة الأخوية لا يحق له أن يفاخر بأنه من الله مولود، وكل من رعى المحبة الأخوية وكان لها أميناً، فلا يمكنه أن يرتكب بعض الخطايا ولا سيما ما كان منها ضد المحبة الأخوية، وماذا نقول عن باقي الخطايا، إن قلنا أن ليس فينا خطيئة نضل أنفسنا، وليس الحق فينا، ولنصغ إلى قول آخر من الكتاب المقدس المحبة تغطي خطايا كثيرة»^[١]، وهذا التارجح والخلل الفكري في التعبير المسيحي عن طبيعة الخطيئة وارتباطها بالشر يظهر في أماكن أخرى من النصوص المسيحية على نحو أكثر إبهاماً وأكثر تردداً عندما يجري الحديث عن ارتباط الخطيئة بالعادة الشريرة، حيث نجد هنا أن العادات التي يتخذها المؤمن قد تكون شراً لا مفر منه «العادة طبيعة ثانية تزداد على الأولى، العادة قدرة، إذا تأصلت فيك كانت لك عدواً، ولا شراً منه، وما أصعب نهوض الرازح تحت ثقل العادة الشريرة، لأن الخطأ شيء واتخاذ عادة شيء آخر، إن من يخطئ ثم يصلح خطاه فوراً يعود سريعاً من جديد إلى الحياة؛ لأن قيود العادة لم تؤخره ولم تكن له قبرا، لكن الذي يتعود الخطأ يدفن في أغلال عاداته ولذلك يقال عنه بحق: رائحة كريهة تفوح منه»^[٢].

ويتسع مفهوم الخطيئة لنجد أن كل ما يؤدي إلى شر ما هو خطيئة، وهذا يعني أن الشر يتربص بالمؤمن في العقيدة المسيحية، والخطيئة هي المجال الذي يحيا فيه هذا المؤمن المسيحي، وعليه دوماً أن يعيش في حالة تكفير عنها، وهنا المعضلة الأساسية حيث الشر موجود في كل شيء، في كل كلمة، في كل سلوك طالما أن الخطيئة حاضرة بقوة في وجدان هذا المؤمن ولا يستطيع الخلاص منها، ذلك أنه «من الصعب عليك أن تتغير كلياً بحيث لا يبقى فيك ما يستحق اللوم، إن أحرزت تقدماً وعشت وفقاً لما يتطلبه البر فلست تحياها هنا بلا خطيئة؛ لأن الأخطاء التي تسميها جرائم كمثل انتهاك حرمة الأقداس والسرقة وشهادة الزور ليست وحدها خطيئة، ولكنه خطأ أيضاً أن تنظر إلى ما حرم عليك النظر إليه، وأن

[١]- أوغسطين. شرح رسالة القديس يوحنا الأولى، ت: يوحنا الحلو، ص ٧٧.

[٢]- أوغسطين. خواطر فيلسوف في الحياة الروحية للقديس أوغسطين، مرجع سابق، ص ١٥٢.

تسمع ما حظر عليك سماعه، وأن تفكر بما لا يجوز لك التفكير به»^[١].

والمشكلة الكبرى أن الخطيئة هي مفهوم زمني وليست مفهوماً لاهوتياً، إذ طالما أن الإنسان هو ابن الإنسان، فهو ابن الخطيئة لأنه محاط بالشر، ويذكر ذلك أوغسطين في كتابه «الزواج والشهوة» ويقول: «إنه بسبب الشهوة (المبول) الموجودة حتى في الزواج الطاهر والشرعي لأبناء لله يُولد، لا أبناء الله، بل أبناء للعالم، لأنه أيضاً أولئك الوالدين، رغم أنهم قد ولدوا ثانية (بالمعمودية)، إلا أنهم ينجبون الأطفال ليس باعتبارهم (أي الوالدين) أبناء الله بل باعتبارهم لا يزالون أبناء للعالم»^[٢]. والإنسان الذي هو ابن الإنسان هو ابن العدم، أي ابن الشر، ذلك أن الشر كما يرى اثنا سيوس «هو عدم، وأقصد بالعدم ما هو شر، لأنه ينحصر في الأوهام الباطلة في أفكار البشر، وإذا كان الإنسان نفسه مخلوقاً من العدم، فإن أفكاره الباطلة لا تحمل قوة حياة ذاتية، بل تتبدد وتضيع تماماً»^[٣].

وتحاول المسيحية من خلال آبائها أن تتخلص من عقيدة الشر، ولكنها لا تصل إلى ما تريد، فهؤلاء الآباء وهم يحاولون ذلك، إنما نجدهم قد قدموا أوهاماً تزيد في تعقيد الحياة المسيحية، ذلك أن القديس اثنا سيوس يرفض أن يكون الشر قديماً، معارضاً بذلك ما ذهب إليه القديس يوحنا، مما يزيد الأمر تعقيداً، فهو، أي اثنا سيوس، يؤكد في كتابه «رسالة إلى الوثنيين» أن الشر ليس له وجود أو كيان، في البدء لم يكن الشر موجوداً، بل إنه ليس له وجود الآن في الذين تقدسوا، كما أنه ليست له علاقة بطبيعتهم، إذاً ما هو مصدر الشر؟ يجيب القديس اثنا سيوس: الناس فيما بعد بدأوا يخترعونه، ويحكمون صنعه لضررهم، ومن ثم اخترعوا الأصنام أيضاً حاسبين غير الموجود كأن له وجود، فالشر من اختراع العقل الإنساني سواء أكان هذا الاختراع من إلهام الشيطان وإغرائه أم من إنتاج الفكر البشري المستقل، فهذا في الحقيقة أمر ثانوي طالما أن النقطة الرئيسية هي أن العقل البشري اخترع ما لا وجود له»^[٤].

ولكن اثنا سيوس يعقد المسألة أكثر فهو يحمل الإنسان وزر الشر والخطيئة عندما ضاعفت النفس الشهوات الجسدية، فبرأيه «إن النفس كانت تحمل في داخلها ما يشبه

[١]- أوغسطين. خواطر فيلسوف في الحياة الروحية للقديس أوغسطين، مرجع سابق، ص ١٥٨.

[٢]- جورج حبيب بباوي. القديس اثنا سيوس الرسولي في مواجهة التراث الديني غير الأرثوذكسي، مرجع سابق، ص ١٢٦.

[٣]- المرجع نفسه، ص ١٢٢.

[٤]- م. ن، ص ١٢٠-١٢١.

سوى الأشياء التي تقع تحت الحس^[١].

بالكلمة»^[٢].



لأنَّ الخليقة عندما احتاجت إلى الخلاص - لكي يحقق الله الخلاص - أرسل ابنه، وصار ابن

[١]- جورج حبيب بباوي، القديس أثناسيوس الرسولي في مواجهة التراث الديني غير الأرثوذكسي، ص ١٢٤

[٢] - م.ن، ص ١٢٤-١٢٥.

الإنسان بأخذه جسداً مخلوقاً، وحيث أننا كنا تحت حكم الموت، أما هو فقد كان مختلفاً عن الجميع، فقدّم للموت من أجل الجميع جسده»^[١].

لا مجال للخلاص من الشرّ إذاً في العقيدة المسيحية، والأمثلة التي أتينا عليها حول ارتباط الخطيئة وضرورة الشرّ هي في واقع الأمر تمثل التخبّط الدائم في العقيدة المسيحية حول هذه المسألة، وأكثر فأكثر فإنّ مشكلة الشرّ تلقي بظلالها على الحياة المسيحية برمتها، وهو ما سنناقشه في قضيتي الجبر والاختيار داخل الحياة المسيحية والإيمان المسيحي.

رابعاً: مشكلة الجبر والاختيار في العقيدة المسيحية وارتباطها بالشرّ

تطرح مشكلة الجبر والاختيار في العقيدة المسيحية أهمّ ما جاء داخل هذه العقيدة، وهي فكرة العناية الإلهية، وقد لا تكون هذه الفكرة إنتاج مسيحي محض، لكنّها، أي المسيحية، قد أعطت معنى خاصاً للعناية الإلهية، وقد أشار إتين جلسون إلى ذلك بالقول: «لا نستطيع أن نقول إنّ فكرة العناية الإلهية فكرة مسيحية من كلّ وجه، ومع ذلك فهناك فكرة مسيحية خاصة بالعناية الإلهية، لا نستطيع أن نقول عنها إنّها مسيحية من كلّ وجه؛ لأنّ جذورها التاريخية توجد -يقيناً- عند أفلاطون: فها هنا نجد أفلاطون- كما هي الحال تقريباً في جميع المسائل الأخرى- أقرب إلى الفلسفة المسيحية من أيّ مفكّر آخر في العصر القديم، ومن اليسير علينا أن نعرف السبب الذي جعل آباء الكنيسة وفلاسفة العصر الوسيط يلجؤون إليه كثيراً، ويستشهدون به مراراً، واللاهوت الطبيعي عند أفلاطون على نحو ما عرضه في كتاب القوانين»^[٢].

وأهمّ ما نريده هنا من مفهوم النعمة الإلهية هو الوصول إلى فكرة أساسية، وهي أنّ الإنسان يرتبط بخالقه ارتباطاً وثيقاً في العقيدة المسيحية، وهذه «العلاقة الأساسية بين الشيء المخلوق وخالقه تسير أبعد ممّا قد يفترض المرء؛ لأنّها تفسّر أولاً معجزات الله التي هي بمثابة شواهد عامّة عديدة على قدرته الخالقة، كما أنّها تشهد أيضاً على قدرته وعلى سلطانه في أن يضع قوانين لشعب إسرائيل، إنّ قدرة الله اللامتناهية تتجلّى في أعماله وتعطيه الحقّ في إصدار القوانين والتشريعات التي ستبقى، حتّى بالنسبة للإنجيل، أوّل الوصايا وأهمّها

[١]- جورج حبيب بباوي. القديس أثناسيوس الرسولي في مواجهة التراث الديني غير الأرثوذكسي، ص ١٣٥.

[٢]- إتين جلسون. روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، مرجع سابق، ص ٢٠٣.

جميعاً (عليك أن تحبّ الرب إلهك وتخدمه من كلّ قلبك وبروحك كلّها)^[١].

وإزاء هذا التأكيد على الجبريّة المطلقة داخل المسيحيّة، نعود مرّة أخرى لنطرح ما كنّا قد أشرنا إليه، أي مسألة الخطيئة والشرّ، فيما إذا كانت هذه المسألة تمثّل كما رأينا حالة وجوديّة، أم أنّها حالة يمكن للمرء أن يختارها، بحيث يكون هذا الاختيار تأكيداً على حرّيّة الفرد ومسؤوليّته تجاه الخطيئة، ونعتقد أنّنا هنا نصل إلى ذروة التناقض في العقيدة المسيحيّة، فالناس مدعوون ولكنّهم ليسوا مكرهين، وقضيّة المسؤوليّة والاختيار وكذلك الجبر هي من أعقد المسائل في العقيدة المسيحيّة، ويمكن صياغة هذه المسألة، أي حول اختيار الإنسان وجبريّته بعبارة وجيزة وهي نعم ولا، فالإنسان مسيرٌ وغير مسيرٍ، ومخيرٌ وغير مخيرٍ، ولعلّ هذا الأمر يجعلنا ننسف عقيدة الخطيئة والشرّ بالكامل، بل وربّما أنّ هذه القضية تجعلنا نضع يدنا على تناقض شامل للعقيدة المسيحيّة، وهو ما يشير إليه بعض الباحثين في النصوص المسيحيّة بالقول: «إن نصوصاً واضحة متّسقة تقول لنا: إنّ الناس كافّة مدعوون، ولكنّ أحداً منهم ليس مكرهاً، وأنّهم جميعاً سيلقون (النور)، ومن قد لا يلقونه لن يكونوا مذنبين بأخطائهم، ونصوص ليست أقلّ وضوحاً واتساقاً تجيب بأنّ الناس كافّة لن يلقوا (النور)، وأنّ إرادتهم لا تكفي لضمان خلاصهم أو لضمانه، وسيكون فريق من الناس وحسب هم المختارون، وآخرون سيكونون مرفوضين سلفاً، ولن ينجم عن واقع أنّهم ليسوا أحراراً تخفيف مسؤوليّتهم، بل هناك في نظر الله مسؤوليّات جمعيّة»^[٢]. فحتّى في أبسط الأشياء والأفعال لا توضّح المسيحيّة موقفها من مسألة الجبر والاختيار، وهو ما ينعكس على مسألة الخطيئة الأصليّة وارتباطها بالشرّ، وحتّى النصوص التي تستند إليها المسيحيّة، والتي تزعم أنّها كلام يسوع نجدها نصوصاً تدخلنا في جدل عقيم لا طائل منه، فعندما تذكر النصوص المسيحيّة موقف يسوع من الزواج، وفيما إذا كانت إرادة إنسانيّة أم إرادة إلهيّة، ومدى اعتبار هذا الزواج خطيئة إنسانيّة وشرّاً إنسانياً، فإنّنا لا ننتهي إلى إجابة صريحة، بل ويبدو النصّ، الذي هو نصّ يسوع، بمثابة نصّ بشري يتأرجح بين اختيارات متعدّدة، فما تقرّره المسيحيّة أنّ الزواج هو إرادة إلهيّة كما يذكر يسوع، ولكنّ يسوع في نصّه يبدو متأرجحاً كما قلنا، فهو يقول عن الزواج كإرادة إلهيّة «ليس الجميع يقبلون هذا الكلام،

[١]- إتين جلسون. روح الفلسفة المسيحيّة في العصر الوسيط، مرجع سابق، ص ٢٠٥.

[٢]- البير بايه. أخلاق الإنجيل، دراسة سوسولوجيّة. مرجع سابق، ص ٣٣.

بل الذين أعطي لهم، لأنّه يوجد خصيان ولدوا هكذا من بطون أمهاتهم، ويوجد خصيان خصاهم الناس، ويوجد خصيان خصوا أنفسهم لأجل ملكوت السموات، من استطاع أن يقبل فليقبل»^[١].

ولكي تتخلّص المسيحيّة من هذا الإحراج المتعلّق بالجبر والاختيار أولاً، وبالخطيئة والشرّ ثانياً، فإنّها تأخذ بالحديث عن نوعين من البشر، النوع الأوّل هم أبناء الحياة الدنيا، أمّا النوع الثاني فهم أبناء الله، ومرة أخرى لا تقدّم المسيحيّة حلاًّ مقنعاً بقدر ما تقودنا من اضطراب إلى آخر، ذلك أنّ يسوع يبدأ بالحديث عن المختارين الذين هم أبناء الله، ويترك الطبيعة البشريّة تواجه مصيرها بوصفها طبيعة فاسدة، طالما أنّها ليست مختارة، فهؤلاء الذين يصفهم يسوع بأنّهم أبناء الحياة بالتحديد البشر الذين أصابتهم الخطيئة الأصليّة، فأصبحت طبيعتهم البشريّة فاسدة، لوّثتها الخطيئة الأولى التي ارتكبتها آدم حين عصى ربّه وأكل من الشجرة. وقد اتخذ تفسير الخطيئة المذكورة أشكالاً وصوراً عدّة، تلتقي كلّها حول نقطة أساسيّة واحدة، هي تأكيد ثنائيّة الجسد والروح، واحتقار الأوّل بطريقة ترتّب عليها كبت كلّ ما هو طبيعي وإنساني في الإنسان، مثل الرغبة في العلاقات الاجتماعيّة، ومحبة خيرات الطبيعة، وحقن الغرائز والمشاعر بأشكالها كافّة، وإجهاض النزوع الطبيعي إلى الأقبال على الحياة بنفوس طافحة بالبشر والتفاؤل ومحبة الجمال - وبكلمة واحدة كبت كلّ ما له صلة بحياة الناس على الأرض»^[٢]. فكلّ إرادة هي إرادة خاضعة لله، «فصحيح أنّ الأفعال هي أفعال الإنسان، لكنّها أيضاً أفعال الله، بحيث يكون لها علّتان، إحداها خاضعة للآخرى، وفاعلة بتوجيهها وقدرتها، ومهما نفعل فإنّنا نفعل ما يريد الله لنا (أوغسطين) لكنّ آخرين منهم خفّفوا قليلاً من غلواء هذه الجبريّة المطلقة، فقالوا إنّ أفعال الإنسان لم تقدّر قدراً سابقاً من حيث الشرّ، وإنّما قدّرت من حيث الخير»^[٣].

وحتىّ فيما يخصّ النفوس والعقول، فإنّنا نجد أنّ القديس أوغسطين «الذي يردّ كلّ شيء لله بالكامل - كان يرى أنّ نفوسنا (عقولنا) لا يمكن أن تكون مصدر الحقائق؛ وذلك لأنّها فانية والحقائق أبدية، وإذن لا يبقى إلّا أنّ الله هو الذي يغرسها فينا، وقد لجأ بهذا الصدد

[١]- متى: ١١: ١٩

[٢]- حامد خليل. مشكلات فلسفيّة، مرجع سابق، ص ٦٨.

[٣]- المرجع نفسه، ص ٧٠.

إلى نظرية الإشراق أو الإشعاع، حيث يوجد فيض من النور الأول (الله) هو بمثابة إشعاع يضيء لنا الحقائق، فنذكرها من خلاله»^[١]. فلا وجود لإرادة حرة أو لاختيار عقلي في العقيدة المسيحية، بل إن جميع العلاقات التي تربط الإنسان بخالقه هي ملك الله، بل وتتجاوز إرادة الله موضوع الإنسان لتصل إلى جميع المخلوقات، ذلك أن «العلاقات الشخصية التي تربط المخلوق بخالقه تمتد لتشمل الطبيعة بأسرها ما دامت كل مصنوعات الله هي ملك له، وطالما أنه يحبها ويحب أدنى هذه المخلوقات، فالأب السماوي يطعم طيور السماء التي لا تزرع ولا تحصد ولا تبني لها صوامع لتخزن فيها الغلال»^[٢]. ومثل هذه الأقوال نجدها على لسان يسوع في إنجيل متى، حيث يقول «لذلك أقول لكم إنه ولا سليمان في كل مجده كان يلبس كواحدة منها، فإن كان عشب الحقل الذي يوجد اليوم ويطرح غداً في التور يلبسه الله هكذا، أفليس بالأحرى جداً يلبسكم أنتم يا قليلي الإيمان»^[٣]. وكل ذلك طبعاً يرتبط ارتباطاً وثيقاً بفكرة العناية الإلهية التي تسيّر كل ما في الكون، والعناية الإلهية هي المشيئة الإلهية، أي مشيئة الله «وهذا يفسّر لنا السبب في أن المفكرين المسيحيين الأوائل كانوا على استعداد للتسليم في الحال بفكرة العناية الإلهية بوصفها إحدى السمات الأساسية للتصور الجديد للعالم، كما انتهى أيضاً الإذعان أو الاستسلام الرواقي الذي كان يتسم بالسلبية حتى في أعلى ذروته»^[٤]. مما يعني أن فكرة الخلق هي فكرة مسيحية، فكل ما هو مخلوق إنما هو مخلوق بإرادة الله، وجميع الموجودات إنما هي تستمر بفضل إرادة الله، ذلك أن «الله هو الوجود، خلق الأشياء جميعاً، لكنه خلقها بكلمته، وبكلمته أيضاً يحافظ عليها في الوجود، وإذا كان من الصواب أن نقول في البدء خلق الله السموات والأرض فما ذاك إلا لأنه في البدء كان الكلمة، به كل الأشياء خلقت، به كل شيء كان، وبغيره لم يكن شيء مما كان، قبل خلق العالم ومنذ الأزل عبر الله عن نفسه في كلمته، قالها لنفسه، وهو حين قالها فقد عبر في الحال عن شمول وجوده وشمول المشاركات الممكنة كلها لوجوده»^[٥].

فلا يمكن إذاً للإنسان أن يوجد بدون إرادة الله، ولا يمكن له أن يخرج خارج هذه

[١]- حامد خليل. مشكلات فلسفية، مرجع سابق، ص ٧٠.

[٢]- إتين جلسون. روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، مرجع سابق، ص ٢٠٧.

[٣]- متى: الإصحاح ٦.

[٤]- إتين جلسون. روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، مرجع سابق، ص ٢٠٨.

[٥]- المرجع نفسه، ص ٢٠٩.

الإرادة، ولكن المشكلة الكبرى أنّ هذا الوجود، هو وجود في الشرّ، فكلّ ما هو موجود لابدّ أن يرتبط بهذه النظريّة، نظريّة وجود الشرّ في هذا العالم الإجباري، وهنا تطالب المسيحيّة الإنسان أن يعيش في ندم، إذ يقول أوغسطين «اندم على إثمك طالما لا يزال في القلب، وقبل أن يصبح فعلاً، ونقّ ضميرك وليقيم الميت في بيت الضمير، أمّا إن خرج الإثم، الذي فيك، من الفكر إلى الفعل، فلا تيأس، إنّ الميت لا يقوم وهو في داخل البيت بل وهو محمول على الأكف، اندم على عملك تعد إليك الحياة بسرعة، ولكن إياك أن تقبل من جديد صخرة العادة الشرّيرة»^[١].

ولا يمكن للإنسان أن يتبرأ من الخطيئة، إذ يظلّ الشرّ والخطيئة عاملين أساسيين في حياة الفرد وخارج إرادته، أيضاً هنا يقول أوغسطين: «إنّه لمن الصعب عليك أن تتغيّر كلياً بحيث لا يبقى فيك ما يستحق اللوم، إن أحرزت تقدماً وعشت وفقاً لما يتطلبه البرّ، فلست تحياها هنا بلا خطيئة؛ لأنّ الأخطاء التي تسمّيها جرائم كمثّل انتهاك حرمة الأقداس والسرقة وشهادة الزور ليست وحدها خطيئة، ولكنّه خطأ أيضاً أن تنظر إلى ما حرّم عليك النظر إليه، وأن تسمع ما حظر عليك سماعه، وأن تفكّر بما لا يجوز لك التفكير به»^[٢]. إنّ البحث في مسألة الجبر والاختيار يفصح عن حالة كبرى، وهي حالة تناقض تعيشها المسيحيّة فيما يخصّ الخطيئة والشرّ، فلا يمكن فهم كلّ هذه الجبريّة المسيحيّة في ظلّ التناقضات الحادّة في مفهومها للخطيئة والشرّ، كما استعرضناها في هذا البحث، وبالتالي فإنّه يمكن أن نتحدّث عن تاريخين للمسيحيّة، تاريخ يكرّس فيه الآباء مفهوماً للخطيئة والشرّ تستند إلى إرادة الإنسان، وتاريخ آخر يفسّر الخطيئة والشرّ بوصفهما ضرورة وجوديّة، وتبقى المسألة عالقة حيال النقد الفلسفي والمعرفي لطبيعة الخطيئة وطبيعة الشرّ، ولعلّنا هنا نوّكد على أنّ انتشار الفلسفة الوسيطة في أوروبا ومحاولة الآباء والمفكرين الاستناد إلى الفلسفة اليونانيّة وغيرها من المصادر، إنّما مرّده إلى الاضطراب الكامل الذي تعانیه المسيحيّة حول عقيدة الخطيئة ومفهوم الشرّ.

[١]- أوغسطين. خواطر فيلسوف في الحياة الروحيّة للقديس أوغسطين، مرجع سابق، ص ١٥٣.

[٢]- أوغسطين. خواطر فيلسوف في الحياة الروحيّة للقديس أوغسطين، مرجع سابق، ص ١٥٨.

الخاتمة

لقد ناقشنا في هذا البحث مسائل متعدّدة حول أوجه الشرّ وارتباطه بالخطيئة الأصلية في العقيدة المسيحية، وكان من النتائج التي توصلنا إليها أنّ الشرّ سابق على الخطيئة باعتباره الوجود الأوّل، أي الوجود السابق على الخير، كذلك توصلنا إلى نتيجة مفادها أنّ هناك علاقة منطقيّة بين وجود الخير ووجود الشرّ، فلا يوجد خير إن لم يوجد الشرّ، ولكنّ المسيحية أكّدت على مفهوم الشرّ من خلال النعمة الإلهية، التي مفادها أنّ الإنسان يعيش محاولاً تحقيق المشاركة مع الطبيعة الإلهية التي هي مصدر الخير والشرّ معاً. أمّا حول مشكلة الجبر والاختيار فقد توصل هذا البحث إلى نتيجة تقول إنّ الإنسان المسيحي يعيش مسلوب الإرادة طالما أنّه يعيش في إرادة الله وجوداً وماهية، أي من حيث الوجود الجسدي والوجود العقلي، فكلا الوجودين يخضعان للخطيئة، وبالتالي، للوجود الشرير.

لائحة المصادر والمراجع

١. إميل برهيه. تاريخ الفلسفة، تاريخ الفلسفة الهلنستية والرومانية، ت: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ج ٢، د.ت.
٢. أوغسطين. خواطر فيلسوف في الحياة الروحية للقديس أوغسطين. ت: الخوري يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط ٩، ٢٠١٣.
٣. أوغسطين. شرح رسالة القديس يوحنا الأولى، ت: يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط ٥، ٢٠١٠.
٤. ألبير بايه. أخلاق الإنجيل، دراسة سوسيولوجية. ت: عادل العوا، دار الحصاد، د.ت.
٥. إتين جلسون. روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ت: إمام عبد الفتاح إمام، جامعة الكويت، ط ٣، مكتبة مدبولي، د.ت.
٦. جورج حبيب بباوي. القديس أثناسيوس الرسولي في مواجهة التراث الديني غير الأرثوذكسي، الكلية الإكليريكية للأقباط الأرثوذكس، سلسلة مصادر العقيدة والطقس ٣، ١٩٧٤.
٧. حامد خليل. مشكلات فلسفية، منشورات جامعة دمشق، دمشق، ط ٢، د.ت.
٨. دانيال سبيك. مشكلة الشر، ت: سارة السباعي، المركز القومي للترجمة، ط ١، ٢٠١٦.
9. jane marytrau, the positive value of evil, in international journal for philosophy of religion, vol, 24, no ,1/ 2, jul- sep, 1988.
10. William rowe. Ohilosopht of religion; an inteoduction Encino; calif. Dickenson, 1978.

تأويل الكتاب المقدس مدرسة الإسكندرية أنموذجاً (فيلون وأوريجين)

رائده نهار الدالي^[١]

مقدمة

شغل تأويل الكتاب المقدس مفكرّي ولاهوتيي مدرسة الإسكندرية، من منطلق فهم الدلالات الباطنية، والمعاني الخفية من وراء الألفاظ والصور القصصية للكتاب المقدس بطريقة التأويل الرمزي. وقد أرّخ الباحثون لنشوء هذه الطريقة كمنهج واضح المعالم في مدرسة الإسكندرية مع فيلون في اللاهوت اليهودي، ومع أوريجين في اللاهوت المسيحي، أمّا ما قبل هذا التاريخ، فإنّ الغموض والإبهام يحيطان بالمصادر الثقافية الأولى، التي استقى منها كلّ من فيلون وأوريجين هذه الطريقة في التأويل. من هنا، فإنّ البحث في تأويل الكتاب يلقي بظلاله على تلك النزعة الغربية التوّاقة إلى التفوّق الفكري، بسعيها لردم الروافد الفكرية، والأخلاقية، والدينية الراسخة في الحضارات الشرقية القديمة هذا من جهة، والتعصّب العنصري اليهودي المدعّم بالاستعلاء الغربي كحركة صهيونأمريكية من جهة أخرى.

ومن هنا المنطلق يطمح هذا البحث للإجابة عن السؤال الآتي: ما هو أثر الفكر الشرقي القديم في تأويل الكتاب المقدس عند مفكرّي ولاهوتيي مدرسة الإسكندرية فيلون، وأوريجين؟ ولأجل هذه الغاية وضعت البحث في أربعة مطالب، وهي كالآتي: المطلب الأول: التقليد التعليمي في مدرسة الإسكندرية ويتضمّن: التأويل والميراث الشرقي في التأويل. المطلب الثاني: التأويل عند فيلون ويتضمّن: مصادر فيلون، منهج التأويل المجازي عند فيلون، لماذا المجاز عند فيلون؟. المطلب الثالث: التأويل عند أوريجين ويتضمّن: مصادر أوريجين، منهج التأويل المجازي عند أوريجين، لماذا المجاز عند أوريجين؟.

[١]- مدرسة الفلسفة العربية الإسلامية في جامعة دمشق.

ويهدف هذا البحث إلى إبراز منهج التأويل الرمزي في مدرسة الإسكندرية عند (فيلون وأوريجين)، بوصفه حلقة من حلقات الحكمة عبر العصور. وتأتي أهمية البحث ملبية لهدفه في تسليط الضوء على فكر فيلون وأوريجين الإسكندريين كممثلين للفكر العقلاني في مدرسة الإسكندرية.

على أي حال، إنّ المتتبّع لمسار الحكمة بما هي باحثة عن الحق، يجد أنّ التعليم بالمشافهة من المعلم إلى التلميذ، وتدوين الحكمة بالصيغ الرمزية لصونها عن تناول الجاهلاء، هي القاسم المشترك عند الحكماء، ولا نجانِب الحقيقة إذا قلنا إنّ لا تخلو حضارة عبر الزمان من العقائد السريّة بوصفها حكمة. وبهذا الاعتبار كان الرمز سترًا على الحكمة الهرمسيّة، وكان هرمس المعلم، وكذلك حال قوم قمران ومعلم الصدق مع تلاميذه، وهذا حال الكاهن تجاه أسفار التكوين في الشرق القديم، ولا يخرج الحكيم اليوناني عن هذا التقليد الحكمي السّراني، إذ استخلص أفلاطون الحكمة المستنبطة في رموز هوميروس، وأخذ أرسطو عن معلمه أفلاطون مشافهة، ثم قيّد الحكمة رمزاً فيما دعي بالمنطق، وإنّ الوقوف على حقيقة المعاني من وراء الرمز يحتاج إلى تأويل.

أولاً: التقليد التعليمي في مدرسة الإسكندرية

استمرّ التقليد التعليمي في (مدرسة الإسكندرية ٣٢٣ ق.م)^[١]، للموعظين Catechumens^[٢] حيث تجلّت الكلمة (اللوغوس) بين الميثولوجي، الفلسفي، والديني، عند فيلون اليهودي خليفة أرسطوبولوس (النصف الأول من القرن الثاني قبل الميلاد)، من خلال تأويله للكتاب المقدّس^[٣]، ثم انتشرت أنوار الكلمة في الفكر اللاهوتي المسيحي في

[١]- مدرسة الإسكندرية أنشأها بطليموس الأول. راجع: أضواء على مدرسة الإسكندرية مع سيرة وكتابات أثينا غوراس وبتينوس، تقديم، الأسقف الأنبا موسى، سلسلة آباء الكنيسة، الكتاب الأول، ١٩٩٦، ط ٢، من ص ١٨ إلى ص ٢٥. وانظر أيضاً: مصطفى النشار، مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٥، ط ١، ص ٣١. راجع أيضاً: محمّد محمود عبد الحميد أبو قحف مدرسة الإسكندرية الفلسفية التاريخ الحضاري والحوار الثقافي بين الفلسفة والدين، دار الوفاء، الإسكندرية، ٢٠٠٤، ط ٤.

[٢]- كلمة Catechumens مشتقة من الكلمة اليونانية Ktechumenosa وتعني (تحت التسليم) والفعل يعني (يتعلّم شفويّاً) استخدمت كنسياً بمعنى طالب العماد. أضواء على مدرسة الإسكندرية، الأسقف الأنبا موسى، الهامش، ص ٣٢.

[٣]- يطلق اسم الكتاب المقدّس على التوراة في اليهودية (العهد القديم) والإنجيل في المسيحية (العهد الجديد) حيث جرت العادة أن يجمع أسفار العهدين معاً في كتاب واحد يطلق عليه اسم الكتاب المقدّس Bible. أمّا التلمود أي التعاليم اعتبرت شارحة ومبيّنة ومفصّلة لما ورد في أسفار العهد القديم راجع: علي عبد الواحد وافي، الأسفار المقدّسة في الأديان السابقة على الإسلام، مكتبة نهضة مصر بالفجالة، ١٣٨٤ هـ، ١٩٦٤ م، ط ١، المقدمة. راجع أيضاً: التلمود البابلي، مركز دراسات الشرق الأوسط، عمان، ٢٠١١، ط ١، المجلد الأول، المقدمة العلمية.

مدرسة الإسكندرية بأداة التأويل الرمزي أيضاً مع أوريجين، الذي كان يستمع إلى أمونيوس ساكاس، والذي كان بدوره أيضاً معلماً لأفلوطين المصري الأسيوطي، الذي عدّه برتراند رسل آخر فلاسفة اليونان، كما عدّ العصر الهلنستي الذي سادت فيه الروح الشرقية هو عصر انحطاط الفلسفة اليونانية^[١]. أمّا ولتر ستيس فإنه يتجاوز فكر أمونيوس ساكاس إلى أفلوطين، بحجة أنّ ساكاس قد بنى على مواقع التقصير عند أفلاطون كالميل إلى الأسطورة والتصوّف، مبتعداً بذلك عن الحكمة الحقيقية باعتبارها سرّاً مقدساً عند أفلاطون: «لا أحد من الذين لم يطلعوا على الأسرار المقدسة يكون مستمعاً لما نقول»^[٢] وهذا على غرار الحكمة الهرمسية «لا يطلع على الحكمة إلّا أهلها»^[٣]. وعلى هذا النهج جعل فيلون الإسكندري من نبيّ الله موسى معلماً للتوراة، فكان موسى مشرعاً، ملكاً، كاهناً، ونبياً معاً، حتّى وإن كان اسم الكهانة عند المصريين القدماء «لم يكن عيباً، بل كان الكاهن كالحاكم الذي لا يعصى له أمر»^[٤] إلّا أنّ فيلون يرى أنّ النبيّ أعلى من الكاهن، وأنّ «النبوة تسبق الكهنوتية»^[٥]. ولم يتخلّف عن هذا التقليد الحكمي أوريجين، حيث رأى أنّ «العلم الإلهي موهبة للذين أعدوا ذواتهم لكي يكونوا أهلاً لأن ينالوا الحكمة»^[٦]. وقد فسّر أوريجين تسمية الحكمة بالكلمة «لأنّها أشبه بمفسّر أسرار العقل»^[٧]. وكذلك الأمر في الشريعة الإسلامية، فإنّ الأنبياء قد أرسلهم الله إلى خلقه مذكّرين بأصل الوجود الحقّ تعالى، والدعوة إليه، ويختلف عن الحقّ بمفهومه الفلسفي من جهة ارتباطه بالكلمة الوحيانية لا البشرية، وخير تعبير عن العلاقة الوثيقة بين الوحي والعقل، ما قاله الإمام علي بن أبي طالب في علّة إرسال الرسل

[١]- ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٤، ص ٣٠٣.

[٢]- أفلاطون، المحاورات كاملة، مجلد ٤، نقلها إلى العربية شوقي داود تمارز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٧٤، محاوره ثباتيوس، ص ١٥٨.

[٣]- ابن وحشية النبطي، شوق المستهام في معرفة رموز الأفلام، كتاب إلكتروني، ص ١٧٢.

[٤]- المسعودي، أخبار الزمان، كتاب إلكتروني، ص ٦٧.

[٥]- إميل برهيه، الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري، ترجمه وراجعته: محمّد يوسف موسى وعبد الحليم التجار، مطبعة مصطفى، مصر، ١٩٥٤، ص ٣٨.

[٦]- أوريغانيوس، في المبادئ، تعريب وتقديم وتعليق وتنقيح: الأب جورج خوام البولسي، سلسلة الفكر المسيحي بين الأمس واليوم، ٣١، المكتبة البوليسية، بيروت، بدون تاريخ، ص ٦٧.

[٧]- م.ن، ص ٨٦.

للناس «...ويثيروا لهم دفائن العقول...»^[١]. وأما فهم كلام الله الظاهر منه والباطن والخفي، يقتصر على الراسخين في العلم ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَبِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ ۚ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾^[٢]. ففي الديانات الإبراهيمية التوحيدية تعلو مرتبة النبوة على مرتبة الكاهن.

ثانياً: التأويل والميراث الشرقي

إنّ العقل الشرقي المتسامي نحو الحقّ والحقيقة، قد ترك لليونان ميراثاً حكيماً سرّانياً امتدّ إلى فلاسفة مدرسة الإسكندرية، هذا الإرث الذي لم يتنكر له أفلاطون مصرحاً بلسان الكاهن المصري لصولون إنّ «الأساطير حقيقة حقّة، ويؤول الكاهن المصري أسطورة فايتون بن هليوس بما الذي شدّ الحصانين وربطهما إلى عربة أبيه، لم يكن قادراً أن يسوقهما في الطريق الذي ساقهما به والده، أشعل كلّ الذي كان على سطح الأرض، وهلك هو نفسه بصاعقة. فإنّ هذا القول يأخذ شكل الأسطورة، لكنّه يدلّ في الحقيقة على الميل الزاوي للأجسام التي تتحرّك في السموات حول الأرض ويدلّ على الحريق الهائل للأشياء فوق الأرض، الذي يتكرّر بعد فترات فاصلة طويلة»^[٣]. وبشهادة المؤرّخ المسعودي أنّ كهنة مصر كانوا «أعظم الكهّان قدراً، وأجلّهم بالكهانة علماً، وكان حكماء اليونانيين يصفونهم بذلك، ويقولون أخبرنا حكماء مصر بكذا، واستفدنا منهم بكذا وكذا»^[٤]. ويؤكد ذلك ما قاله أفلاطون بلسان الكاهن المصري عن صولون «إنّ تلك الأعمال يقوم القدماء منّا بكتابتها وتدوينها ونحتفظ بها في هياكلنا، في حين أنّتم والأمم الأخرى حالما تبدؤون تجهيز أنفسكم بالحروف، وبمستلزمات الحياة المتحضّرة الأخرى، وبعد الفترة الفاصلة الاعتيادية، فإنّ الدفق يأتي منسكباً من السماء على الأرض مثل البواء، ويترك منكم أولئك الذين يكونون خلواً من الحروف ومن التعليم فقط. وهكذا فإنّكم ستبدؤون بتعلّم كلّ شيء

[١]- نهج البلاغة، جمعه الشريف الرضي، تحقيق وتنسيق علي أنصاري، المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية، دمشق، ط ١، ١٤٢٧ هـ، ٢٠٠٧ م، الخطبة الأولى في صفة خلق آدم عليه السلام، ص ٩.

[٢]- القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية ٧.

[٣]- أفلاطون، محاورة طيماوس، ٤٠٣.

[٤]- المسعودي، أخبار الزمان، ص ٦٤. وذكر المسعودي أنّ أوّل من تكهّن بعد الطوفان في مصر هو ابن قليمون... خرجوا من مصر وكانوا موحدّين على دين نوح عليه السلام. راجع أيضاً: أفلاطون، محاورة طيماوس، ص ٤٠٣-٤٠٤.

جديد مثل الأطفال، ولا تعرفون أي شيء مما حصل في العصور الغابرة. لا بيننا ولا بين أنفسكم»^[١] وهذا خلافاً لدعوى بارتملي سانتهيلر أن «أغريقيا أصيلة على الإطلاق، أعطت كل العالم، ولم يعطها العالم شيئاً»^[٢] مؤيداً دعواه بدعوى بروخر من أن «أمة اليونان تلقت عن المتوحشين بعض الجرائم من المعارف الإلهية والبشرية»^[٣]. إلا أن الفرق الجوهرى بين سانتهيلر والكاهن المصري، أن الأول يتبجح بالعنصرية والتفوق الحضاري مع خلوه من الحكمة، أما الثاني فيقول بلسان الحكيم المتعالي عن الجهل لجد سانتهيلر «أعلمك من أجلك ومن أجل مدينتك، وفوق كل شيء من أجل الآلهة، التي هي النصير المشترك والأصل والمعلمة لمدينتينا كليهما»^[٤].

نبه إميل برهيه إلى أن التأويل المجازي الذي استنبطه من فكر فيلون الإسكندري هو «طريقة في البحث عن الحقيقة»^[٥] والباحثون عن الحقيقة بحسب المؤرخ أوزيب، تمتد جذورهم إلى زمن أقدم بكثير من حرب طروادة، إذ نجد أقدم سفر للتكوين عند سنخياتون الفينيقي^[٦]، كما أثبتت الدراسات والاكتشافات العلمية أن أسفار التكوين الأسطورية في الحضارات الشرقية كانت طريقة عقلية قائمة على الفكر والتأمل لفهم الوجود، وليست مجرد نظر لاعقلي، خلافاً لدعوى سانتهيلر ومن حذا حذوه، بأن اليونان أول من تفكر. كما أصلت الدراسات الحديثة للعديد من الأساطير الإغريقية، بردها إلى أصول هندو أوروبية أو شرقية^[٧]. كما أثبتت الدراسات «أن الإغريق لم يكن لديهم تراث أسطوري موروث على الإطلاق، بل كانوا يبتكرون أساطير جديدة في كل مرحلة من مراحل تطوّرهم، وينبذون

[١]- أفلاطون، محاوره طيماو، ص ١٠٤.

[٢]- بارتملي سانتهيلر، أصول الفلسفة الإغريقية، مقدّمة جوامع الكون والفساد لأرسطو، ترجمة: أحمد لطفي السيد، مؤسسة هنداوي، مصر، ص ٧١.

[٣]- بارتملي سانتهيلر أصول الفلسفة الإغريقية، ص ٧٢.

[٤]- أفلاطون، محاوره طيماوس، ص ٤٠٣-٤٠٤.

[٥]- إميل برهيه، الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري، ص ٦٦.

[٦]- يوسف الحوراني، مجاهل تاريخ الفينيقيين سانخياتون البيروتي وفيلون الجبيلي، دار الثقافة ودار العودة، بيروت، ١٩٩٩، ط ١، ص ١٩. ذكر أوزيب أن سانخياتون كان قبل سميراميس ملكة آشور أو في زمانها، وأن سميراميس كانت قبل حرب طروادة.

[٧]- أيمن عبد التواب، الإغريقية من النشأة إلى التفسير، مكتبة العبيد، القاهرة، ٢٠١٩ الهامش، ص ٤١. «إن الإغريق لم يكن لديهم تراث أسطوري موروث على الإطلاق» المرجع ذاته، ص ٤٣-٤٤.

بعضاً من الأساطير القديمة»^[١] وذلك باعتبار الأسطورة رمزاً لحقائق باطنة حول أصل الوجود ومبادئه، والوسائط، والموت، والخلود. وقد أخبرنا المسعودي عن التأويل في الحضارة الفارسية والديانة الزرادشتية بأن «الفرس حين أتاهم زرادشت بن أبستيمان بكتابهم المعروف بالبستاه باللغة الأولى من الفارسية، وعمل له التفسير وهو الزند، وعمل لهذا التفسير شرحاً سمّاه البازند، وكان الزند بيناً لتأويل المتقدم المنزل، وكان من أورد في شريعتهم شيئاً بخلاف المنزل الذي هو البستاه، وعُدل إلى التأويل الذي هو الزند، قالوا هذا زندي وأضافوه إلى التأويل، وأنه منحرف عن الظواهر إلى المنزل إلى تأويل هو بخلاف التنزيل»^[٢]. أما أفريدون عندما سأل عن وجه الحكمة في عبادة النار فأجاب أهلها «بأنها واسطة بين الله وبين خلقه، وأنها من جنس الآلهة النورية... وجعلوا للنور مراتب، وفرقوا بين النار والنور، وأنّ النور صلاح هذا العالم... والماء أصل لكل حي ومبدأ لكل نام»^[٣]. كما ذكر ابن وحشية أنّ الهرامسة وهم على أربعة مذاهب «وكلّ منهم وضع قلماً لئلا يطلع عليها غير أبناء الحكمة، لذلك قلّ في زماننا من يعرفها، لأنّهم وضعوها على هيئة الرسم والمثال... أمّا الهند والصين خالفونا في الرسم والترتيب لعلّ ما، وهي أنّهم عرفوا الأشياء الطبيعية بحسب عقولهم كما ينبغي، ورأوا أن يرتبوا لكلّ مادة منها شكلاً مناسباً لماهيته، تدلّ بصورتها على تلك الذات. وأمّا المذهب الثاني فقد اعتمدوا على الأشكال الهندسية واستنباطها من بعضها البعض، كالكوفي من السرياني، والعبراني من الكلداني، واللاتيني من اليوناني»^[٤]، وغاية الأمر أنّ هذه الرموز تدلّ على حقائق وجودية (ذوات مفارقة) وإن كان التعبير عن هذه الحقائق يختلف من أمة إلى أخرى، إلّا أنّ «الإدراك المحكي واحد، وبالترجمة يلاحظ أنّه نفسه، في مصر، في فارس، في اليونان... فالكلمة إدراك محكي في العقل»^[٥] لأنّ الحقيقة واحدة، وأصل الحقيقة واحد.

[١]- أيمن عبد النواب، الأسطورة الإغريقية من النشأة إلى التفسير، مكتبة العبير، القاهرة، ٢٠١٩، ص ٤٣-٤٤.

[٢]- المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ١، ط ١، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٢٥ هـ، ٢٠٠٥ م، ص ١٩١-١٩٢. وانظر أيضاً المرجع ذاته، ص ١٧٥.

[٣]- المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، المجلّد ٢، دار الكتاب العالمي، بيروت، ط ٢، ١٩٩٠، ص ١٩٥.

[٤]- ابن وحشية، شوق المستهام في معرفة رموز الأقاليم، ص ١٧٢-١٧٣.

[٥]- لويس مينار، هرمس مثلث العظمة أو النبي إدريس، ترجمة: عبد الهادي عباس، دار الحصاد، سورية، ط ١، ١٩٩٨، ص ١٣١.

من هنا يرتفع الإدراك المحكي في العقل بالكهنوت في الحضارات الشرقية القديمة إلى مستوى الهرمونيوطيقا من حيث الموضوع، باعتبار أنّ الهرمونيوطيقا «تأويل وتفسير نصوص فلسفية ودينية، وبنحو خاص الكتاب المقدس (شرح مقدّس) وتقال هذه الكلمة على ما هو رمزي^[١]. أي أنّ الموضوع المرتبط بالتأويل هو الكتب المقدسة، ففي مدينة أوروك في بلاد ما بين النهرين وبعد الطوفان، كان جلعامش مطلقاً على كلّ الأسرار «هو الذي يرى كلّ شيء»^[٢]، وأقام الفينيقيون بعل^[٣] وعشتروت بالإضافة إلى ألوهية ثالثة... تمثل ثلاث قوى الشمس والقمر، والمبدأ الإلهي لعمل الناس، فهي إذاً تشكّل الثالوث الأعظم.... وقد انتقلت عشتروت، أفروديت هذه الإلهة القمرية بما لا يقبل الجدل إلى العالم الإغريقي بواسطة الفينيقيين... وفي العصر الروماني عادت أفروديت تحت اسم فينوس، واعتبرت بفضل ولدها إيناس بمثابة أمّ للشعب الروماني.... كان يقوم على خدمة المعابد كهنة يقال لهم قديشيم أي قديسون»^[٤] وقد ذكر المسعودي أنّ بعل صنم عبده اليونان، وهو الذي ذكره الله تعالى في كتابه ﴿أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ﴾^[٥] [٦]. إلّا أنّ الفينيقيين قد خصّوا العبادة لـ «الإله الكبير إيل»^[٧] الإله الذي لا يرى هو عند الكنعانيين «إله السماء، ومنه يأتي الإله إيلست إله النور، وقد شكّل بداية لمفهوم الإله الواحد»^[٨]. أمّا فلسفة المصريين «المادة هي المبدأ الأوّل، وأنّ الشمس والقمر إلهان يحملان اسم أوزير

[١]- موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: أحمد خليل، دار عويدات، بيروت، ٢٠٠١، ط ٢، ص ٥٥٦. في الفهم راجع: المصدر ذاته، ص ١٩١ إلى ص ١٩٣.

[٢]- فيصل مفلح، ترميز العقل الأوّل في بنية الطقوس والأصل الأوّل، ج ١، مطبعة عكرمة، دمشق، ١٩٩١، ص ٥٣.

[٣]- بعل أبرز الآلهة الكنعانية. معناه السيّد، ولهذا أمكن إطلاقه على آلهة مختلفة. راجع: سبتينو موسكاتي، الحضارات السامية القديمة، ترجمة السيّد يعقوب بدر، مراجعة محمّد القصاص، دار الرقي، بيروت، ١٩٨٦، ص ١٢٧. راجع أيضاً: المسعودي، مروج الذهب، المجلّد ٢، ص ٢٠٠.

[٤]- جان مازيل، تاريخ الحضارة الفينيقية الكنعانية، ترجمة ربا الخش، دار الحوار، سورية ١٩٩٨، ط ١، ص ٤٣، ص ٣٥، ٣٦. بدءاً من الألف الثانية قبل الميلاد كانت الإلهة عشتار محترمة ومقدّسة في طيبة وبابل، وكركميش وأسوس، قبل أن يعرفها الإغريق تحت اسم أفروديت، وقبل أن يعطيها الرومان صفات فينوس. راجع: بيير روسي، التاريخ الحقيقي للعرب، مدينة إيزيس، ترجمة فريد جحا، دار البشائر، دمشق، ٤٢٥ هـ، ٢٠٠٤ م، ط ٣، ص ٣١.

[٥]- القرآن الكريم، سورة الصافات، الآية ١٢٥.

[٦]- المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، المجلّد ٢، ص ٢٠٠.

[٧]- جان مازيل، تاريخ الحضارة الفينيقية الكنعانية، ص ٣٨. راجع أيضاً: حمدي رشاد الطحاوي، النصوص الإسرائيلية، كتاب إلكتروني، ص ٣٠-٣١. في معنى الإله إيل.

[٨]- راجع: مأمون أحمد المود، القدس زهرة المدائن، ص ٤٨-٤٩.

وأوزيريس، وقد جعلوا الجعران، والتنين، والصقور رموزاً للآلهة، وأقاموا التماثيل والمعابد لهذه الحيوانات المقدسة؛ لأنهم لم يتوصلوا إلى الشكل الحقيقي للإله^[١]. هذا الإله غير المرئي في الحكمة الهرمسيّة، هو الإله الواحد المعبود، إليه ترفع الأضاحي بواسطة الكلمة. أمّا تسمية القوى الطبيعيّة باسم الآلهة، والتي تؤدّي بدورها إلى تعدّد الآلهة، فهو نتيجة «لأغلاط المؤرّخين الغربيين»^[٢] لخلطهم بين الأسماء والصفات.

ثالثاً: في التأويل

التأويل عند علماء اللاهوت هو «تفسير الكتب المقدسة تفسيراً رمزياً أو مجازياً يكشف عن معانيها الخفية»^[٣]. وأمّا المقدّس فهو «السّر الكامن في كلّ دين»^[٤]. وأمّا الكتاب فتمتدّ هذه التسمية بجذورها إلى مدينة جبيل الفينيقيّة، التي أطلق عليها اليونان اسم بيبولوس Byblos هذه الكلمة باليونانيّة تعني الورق، وصار يقصد بها الورق المكتوب، وبالتالي الكتاب، حيث اعتبرت بذلك المدينة الأمّ للكتابة، ومنها أيضاً بقيت تسمية Bible الكتاب المقدّس في اللغات العالميّة حتّى اليوم^[٥]. وقد بذل سانتهيلر جهداً كبيراً لسدّ ثغرة انعدام الورق عند اليونانيين، فربط بين الورق والقداسة، ثمّ نفى عن حكماء اليونان معرفتهم بالمقدّس، وبني عليه عدم وجود كتاب مقدّس، ليتسنى له إثبات عدم حاجتهم للورق، وبالتالي ينفي الأصلة الفكرية في الحضارة الشرقيّة التي امتلكت الورق، مفضلاً لأجداده العظماء من اليونان «جلود المعزى والغنم كدفاتر كما وصف هيرودت»^[٦]. أمّا قوله أنّ أجداده قد حملوا الحكمة في نفوسهم، فهذا يناقض دعواه بعدم معرفتهم بالمقدّس؛ لأنّ العلم في النفوس هو حكمة قدسيّة سرّانية، وإذا كان التاريخ يبدأ «بظهور الوثائق المكتوبة»^[٧]، فإنّ الوجود

[١]- ديوجين اللايرتي، حياة مشاهير الفلاسفة، ج ١، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، راجعه على الأصل اليوناني محمد حمدي إبراهيم، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٦، ط ١، ص ٣٥-٣٦.

[٢]- راجع: جرجي كنعان، أغلاط المؤرّخين الغربيين، دار بيسان، بيروت، بدون تاريخ.

[٣]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج ١، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧١، ط ١، ص ٢٣٤.

[٤]- شلايرماخر، عن الدين خطابات لمحتقره من المثقّفين، ترجمة: أسامة الشحماني، مراجعة وتقديم: عبد الجبار الرفاعي، دار التوير، بغداد، ٢٠١٧، ط ١، ص ٢٠٠.

[٥]- جان مازيل، تاريخ الحضارة الفينيقيّة الكنعانيّة، ص ٤٣.

[٦]- بارتملي سانتهيلر، من ص ٥٠ إلى ص ٦٥.

[٧]- موسكاتي، الحضارات السامية القديمة، ١٩٨٦، ص ٥٢.

المكتوب ينطوي على تاريخ فكري شفاهي، كانت قد تمثلته الحضارات الشرقية القديمة على شكل أساطير ترمز لحقائق باطنية، حيث ارتبط الرمز بالقداسة، فكانت الأسطورة لغة رمزية^[١]. لمعرفة مباشرة، وقد وصفت في متون هرمس، بأنها متعالية على البحث الفلسفي الخاطيء، وفي الخطاب المقدس من إيزيس إلى حورس، ارتبط الفهم بالكشف «يا ولدي حورس... إنَّ هرمس، حين رأى فهم، وحين فهم صارت له قوة الظهور والكشف، ما فكر به كتبه، وما كتبه أخفى قسماً كبيراً منه، صامتاً بحكمة، ومتكلاً في آن واحد، كي يبحث الناس الآتون على الدوام هذه الأشياء»^[٢]. فالأسطورة بهذا المعنى كتاب، وبارتباطها بالإلهي فهي قدسية، ولأنَّها قدسية تحتاج إلى تأويل، أي تحتاج إلى فهم، والفهم بالاصطلاح الهرمسي، هو رؤية الحقيقة الخفية وراء الكلمات، الصور، التماثيل، أو في النقوش، فجميعها بمثابة ألفاظ لمعان باطنة، وأخرى خفية، فالأسطورة «نموذج للتفكير العقلاني يختلف عن الفلسفة، وإنَّها ضرب من الشعر يسمو عن الشعر بإعلانه عن حقيقة ما»^[٣]. ولأنَّ الكلام وحده بتعبير هرمس «لا يستطيع التعبير عن الحقيقة»^[٤] فإنَّ الأسرار الإلهية لا تفهم إلا بقوة العقل».

إنَّ الهرمنيوطيقا^[٥] المنسوبة إلى هرمس هي فهم للوجود بطريق التأمل العقلي، والتطهير، للنفوذ إلى أعماق الحقيقة، والوصول إلى الخفي مع شدة ظهوره، باعتبار أنَّ «العقل الديني الإلهي أساس كلِّ الأشياء»^[٦]. من هنا فإنَّ حقيقة الفهم بهذا المعنى، سنجد صداها عند فيلون وأوريجين في مدرسة الإسكندرية، بالخروج من عالم الجسد، والاتصال بعالم السماء، بحيث تنعدم المسافة بين المتلقي والمتروك، وبهذا المعنى تكون الترجمة عن الإله

[١]- وهناك العديد من الرموز التي انتقلت عبر التاريخ، وأصبحت تعبر عن فكرة مختلفة تماماً عن الفكرة التي وجدت من أجلها. راجع: منصور عبد الكريم، الأرض والرموز المقدسة، كتاب إلكتروني.

[٢]- لويس مينار، هرمس المثلث العظمة أو النبي إدريس، ص ١٨٤.

[٣]- أيمن عبد التواب، الأسطورة الإغريقية من النشأة إلى التفسير، ص ٥. الأسطورة الإغريقية استطاعت أن تعبر عصر الثقافة الشفاهية إلى عصر التدوين. انظر: المرجع ذاته، المقدمة.

[٤]- تيموثي فريك وبيتر غاندي، متون هرمس حكمة الفراعنة المفقودة، ترجمة: عمر الفاروق عمر، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢، ط ١، ص ٩٦.

[٥]- تأتي كلمة هرمنيوطيقا من الفعل اليوناني Hermeneuein ويعني يفسر، والاسم Hermeneia ويعني تفسير، وكلاهما يتعلق بالإله هرمس Hermes... الوسيط بين زيوس وبني البشر». راجع: عادل مصطفى، فهم الفهم، مؤسسة هنداي، سي آي سي، ٢٠١٧، ص ١٥-١٦. استخدمت كلمة تأويل في هذا البحث بالمعنى القديم لفظة Hermeneuein ولفظة Hermeneia التي تشير إلى الاتجاهات الثلاثة للفعل يؤول وهي: يعبر بصوت عال في كلمات أي يقول، أو يتلو: يشرح، يترجم، انظر: المرجع ذاته ص ٢١.

[٦]- لويس مينار، هرمس مثلث العظمة، ص ١٦٣.

«بمعرفة الجزء الإلهي» الذي قاله باستلهام نبويّ، فلا أحد بعدنا سيختار الطريق البسيط للفلسفة، التي هي برمتها في التطبيق معرفة الإلهي، وفي الدين المقدّس، فالأغلبية يضلّونها في مسائل مختلفة^[١]. ومع هرمس فإنّ مصر رمز يحتاج إلى تأويل لأنّها «إسقاط على الأرض لكلّ ترتيب الأشياء السماويّة، معبد الله على الأرض... يا لمصر يا لمصر لن يبقى من ديانتك سوى قصص غامضة، لا تعتقد بها الأجيال، ومجرّد كلمات منقوشة على الحجر تحكي عن التقوى»^[٢]. فالكلمات المدوّنة قد أصبحت رموزاً تحتاج إلى تأويل، «والارتباط بين الدين والأسطورة لا يمكن حلّه من دون التفريق بين الكهنة وسواهم ممّا لا علم لهم بالدين»^[٣]. فالأساطير قد مثّلت فلسفة للوجود لشعوب الحضارات الشرقيّة القديمة، وأجاب الأدب الأسطوري على كلّ القضايا «أساطير الأصل، أساطير التنظير، وأساطير التنظيم»^[٤]. أمّا اليونان فقد تلقّت هذا الميراث الحكمي الباطني السرّاني لهذه الحضارات، هذا الميراث الذي لم يتنكّر له حكماء اليونان العظماء، وإنّما تنكّر له منتحلو الحكمة ومدّعوها، إمّا جهلاً وإمّا تضليلاً.

رابعاً: تأويل الكتاب المقدّس عند فيلون

يعدّ فيلون (٢٠ق.م-٤٠م) من أبرز فلاسفة ولاهوتيي اليهود في مدرسة الإسكندريّة، لقّب بـ«فيلون اليهود»^[٥]. وصفه أوّل مؤرّخ للكنيسة بأنّه قد «أخرج تفاسير متعدّدة للأسفار المقدّسة بلغته الفيّاضة، وفكره العميق، وآرائه السامية عن الكتاب الإلهي»^[٦]. وامتدحه أوريجين الإسكندري: «كسب فيلون احترام المتعلّمين، بمجلّداته الكثيرة عن ناموس موسى، رجل عاش قبلنا كتب كتابات دعت «الرموز في الكتب المقدّسة»^[٧] كان وفيّاً لشعبه، وجهد عبر منهجه في التأويل المجازي أن يخرج اليهود من قوميتهم المنغلقة إلى العالميّة، بجعل

[١]- لويس مينار، هرمس مثلث العظمة، م.س، ص ١٥٧.

[٢]- لويس مينار، هرمس مثلث العظمة، ص ١٦٦.

[٣]- شلايرماخر، عن الدين خطابات لمحتقره من المثقفين، ص ١٦٧.

[٤]- مجموعة من الباحثين، ما قبل الفلسفة الإنسان في مغامرته الفكرية الأولى، مجموعة من الباحثين، ترجمة: جبرا إبراهيم جبرا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٢، ط ٣، ص ١٧٧-١٧٨.

[٥]- عبد المنعم الحفني، تاريخ فلاسفة ومتصوّفة اليهود، مكتبة مدبولي، بدون تاريخ، ص ١٨٤.

[٦]- يوسابيوس القيصري، تاريخ الكنيسة، تعريب القمص مرقس داود، كتاب إلكتروني، ص ٩٥.

[٧]- آباء مدرسة الإسكندرية الأولون، ص ١١٣.

الشريعة الموسوية لكل الشعوب، متمسكاً بعقيدته التوحيدية، وبالقاعدة الإيمانية المتمثلة في أن «الإلهي موجود، وأنه يوجد إله واحد، وأن العالم وجد من عدم، وأنه متوحد ومحكوم بال العناية الإلهية،... والآباء اليهود كانوا قبل أي قانون، أو أي شريعة مكتوبة، يضربون بسيرتهم المثل العليا للفضائل»^[١]، ورأى أن الحقائق العقلية الفلسفية لا تتعارض مع حقائق التوراة «إنك تخذع نفسك إذ تعتقد أن الفلسفة تعدك فقط بأشياء أرضية، إنها تتطلع إلى ما فوق إلى ما هو أسمى، إنها تقول إنني أبحث في العالم كله، وإنني لا أتعلم بمعاملة إلا الخالدين، بأن أقنع بتقديم النصيحة لكم واقناعكم»^[٢]. وقد عرّف فيلون في تاريخ الفكر الإنساني بأنه أول من استخدم التأويل المجازي كمنهج لفهم شريعة التوراة^[٣]، وهي عند اليهود المرجع الأول والأخير لتاريخهم، وتقاليدهم، وهويتهم، وقيمهم، وفي السبي البابلي^[٤] كتبت التوراة لأول مرة، ويعتقد العبرانيون أنهم أقدم الشعوب، وأن التوراة تمثل أقدم تاريخ، مع أن ترنيمة الخلق البابلية (الأكادية) الإينوما إيليش ذات الأصول السومرية أقدم من التوراة، ١٥٠٠ سنة من كتابة الإيذاة هوميروس، وجاءت بعد الفيدا بعشرة قرون، فالإينوما إيليش والفيدا أقدم من التوراة^[٥]. أما أول ترجمة للكتاب المقدس، وهي الترجمة السبعينية في بداية القرن الثالث قبل الميلاد، وهي ترجمة إلى اليونانية^[٦] حيث عمت الثقافة اليونانية أرجاء الإسكندرية، وأصبحت اللغة اليونانية هي اللغة السائدة، فقرئت التوراة في الترجمة اليونانية.

خامساً: مصادر فيلون في التأويل

لم يكن اللاهوت اليهودي هو المبتدع لمنهج التأويل، وإن عدّ الحبر اليهودي والمعلم

[١]- إميل برهيه، الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري، ص ٤٧.

[٢]- إميل برهيه، الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري، ص ٣٥.

[٣]- إن النصّ العبري للتوراة اليهودية لم يثبت إلا في وقت متأخر جداً بين القرنين التاسع والعاشر الميلاديين، من قبل علماء مدرسة طبريا الماسوريين، الذين استعملوا أربعة مصادر، النصّ الإغريقي السبعيني، وترجمة القديس جيروم اللاتينية، والنصّ الآرامي، وأخيراً العناصر السريانية" راجع: بيير روسي، التاريخ الحقيقي للعرب، ص ٢٧-٢٨.

[٤]- في بابل ٤٢٥ ق.م كتبها الكاهن (عزرا). السفر المنسوب إلى عزرا، "كان عزرا كاتباً ماهراً في شريعة موسى ٧: ٢٦. وتعبير آخر أبلغ تقريراً وأشد تأكيداً "إن عزرا هو كاتب وصايا يهوه وفرائضه على إسرائيل ٧: ٢١١" راجع: جرجي كنعان، فضح الكتاب وفضح العقول، ص ١٢١.

[٥]- فيصل مفلح، ترميز العقل الأول، ص ٥٢-٥٣.

[٦]- يوسيفوس، تاريخ يوسيفوس اليهودي، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ، ص ٥٠. ذهب سانتهيلير إلى أن الإغريق لم يستنبروا من التوراة، راجع: جوامع الكون والفساد، المقدمة، ص ٦٨.

هيليل العظيم أو الكهل (٧٠ ق.م - ١٠ م) «أول باحث نظّم تأويل الشرائع اليهودية»^[١]، كما لم يكن فيلون المبتدع لمنهج التأويل المجازي في شرح التوراة، وقد بين فيلون ثلاثة مصادر لشرحه المجازي وهي: «الالهام، البحث الشخصي، المأثور»^[٢]. وبحسب برهيه فإنّ هنالك وسيلتين لمعرفة هذه المصادر «الأولى المأثور في الآداب اليهودية الفلسطينية، واليهودية الإسكندرانية قبل فيلون... والوسيلة الثانية إشارات فيلون لأصحاب المجازات السابقة عليه... حيث اعتبر فيلون أنّ كلّ فكرة فلسفية، أو تاريخية، أو تشريعية، تعتبر جزءاً من التوراة»^[٣] إلا أنّ برهيه لم يتوقّف عند المأثور اليهودي الفلسطيني. أمّا الطائفة التي صرح فيلون بوجودها، وبمعرفتهم بالطريقة المجازية قبله، اعتبرها برهيه «الطائفة الآسينية... طائفة قديمة وجودها مؤكّد في عصر الملكين يوناثان، وأرستبول الأول... هذه الطائفة قديمة جداً، لم تعش إلا في فلسطين»^[٤]. كما لم يترجّع عند برهيه أنّ فيلون أخذ طريقة التأويل المجازي من الآسنيين؛ لأنّ هذه الطائفة اعتمدت المنهج الحرفي للنصّ، وهذا يتعارض مع منهج فيلون التأويلي، مع أنّ مخطوطات قمران كشفت أنّ طائفة الآسنيين كطائفة دينية «كانت تمثّل الإرث اليهودي الملقح بالإرثين البابلي والكنعاني»^[٥]. وقد كشفت مخطوطات قمران أيضاً أنّ الآسنيين كانوا يعتقدون أنّهم «تلقّوا دون غالبية الإسرائيليين كشف الأسرار المتضمنة في الكتابات المقدسة»^[٦]. وبكل الأحوال قدّم فيلون وصفاً لهم يؤكّد تأثره بهم: «يقرأون الكتب المقدسة، ويفسّرون فلسفة آبائهم بطريقة رمزية، معتبرين الكلمات المكتوبة رموزاً لكلمات خفية أعطيت في صور غامضة... ولديهم كتابات من القدماء مؤسّسي جماعتهم الذين تركوا أثراً كثيرة رمزية»^[٧]. ويبدو تأثر فيلون واضحاً بهذه

[١]- مايكل بجنت، ريتشارد لي، خديعة مخطوطات البحر الميت، ترجمة: وسيم عبده، تقديم ومراجعة: منذر الحايك، دار صفحات للدراسات والنشر، دمشق، ٢٠١٠، ص ٢١ الهامش. هيليل ولد في بابل.

[٢]- إميل برهيه، الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري، ص ٧٣.

[٣]- إميل برهيه، الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري، ص ٧٣.

[٤]- ذاته، ص ٧٧. راجع أيضاً: أسد رستم، مخطوطات قمران البحر الميت، المكتبة البوليسية، بيروت، ١٩٩٠، ص ٣٨.

[٥]- أندريه دويون، سومر مارك فيلو ننكو، مخطوطات قمران، البحر الميت، كتابات ما بين العهدين، ج ١، ترجمة وتقديم: موسى ديب الخوري، دار الطليعة، سورية، ١٩٩٨، ط ١، المترجم، ص ٨.

[٦]- مخطوطات قمران، البحر الميت، كتابات ما بين العهدين، ج ١، ص ٤٠.

[٧]- يوسابيوس القيصري، تاريخ الكنيسة، ص ٩١. رجح يوسابيوس أنّ كتابات القدماء كانت هي الأناجيل. راجع: مخطوطات قمران البحر الميت، كتابات ما بين العهدين، ص ٣٨.

الطائفة التي جعلت من النفس جوهر فلسفتهم «وإذ وضعوا الاعتدال كأساس في النفس ينون الفضائل الأخرى فوقه... لأنهم يعتبرون التفلسف كعمل خليق بالنور... يتلذذون بالحكمة ويلتهمونها التهاماً، تلك الحكمة المفعمة بالتعاليم بلا حد^[١]. كما أن تشبيه هذه الطائفة للعالم بأنه كائن حيّ على سبيل الرمز، قد شكّلت جوهر فلسفة فيلون بالتأويل الرمزي؛ لأنهم «يفسّرون الكتب المقدسة رمزياً بواسطة استعارات، لأن كلّ الناموس يبدو لهؤلاء الناس كأنه مجموعة أعضاء حيّة، تكون الجسم فيها الكلمات المقولة، أمّا المعنى المختبئ والمكتنز في الكلمات فإنه يكون النفس، وهذا المعنى المختبئ، قد درسته بصفة خاصّة هذه الطائفة»^[٢]. وقد نسب المؤرّخ الكنسي يوسابيوس الحقائق التي يرويها فيلون حول هذه الطائفة إلى المسيحية فقال: «تشير بوضوح وبلا نزاع إلى أبناء شركتنا»^[٣]. أمّا فيما رواه فيلون عن العبرانيين في زمانه أنهم كانوا «يلتقون معاً من سائر أرجاء الدنيا في مكان من البلد يقع على تلّ بالقرب من بحيرة ماريونيس بقصد الحياة كفلاسفة»^[٤] فقد أولّه يوسابيوس على أن «فلاسفة اليونان، والمشرّعين، والشعراء استمدّوا حكمتهم من قدماء العبرانيين»^[٥] مع أن برهيبه لم يجد أيّ علاقة من التأثير والتأثر بين «التفسير الفيلوني والتفسير الربّاني إذ إنّ «مبدأ تفسير الشريعة الربّاني كان هدفه تفسير الشريعة حرفياً»^[٦] وهذا يتعارض مع منهج فيلون الرمزي.

رجّح الباحثون تأثر فيلون بمنهج أرسطوبولوس في منهج التأويل الرمزي، إذ اهتمّ أرسطوبولوس بتنزيه الخالق «تجنّب التجسيم أو التشبيه بواسطة التأويل المجازي، وجعل

[١]- يوسابيوس القيصري، تاريخ الكنيسة، م.س، ص ٩٣.

[٢]- ذاته، ص ٩٤. ذهب ولهم بوسيت: الغالب أنّ المؤلفات الهرمسيّة التي في أيدينا هي آثار لكتب كاملة، كانت التعبير النهائي عن تعليم كان بإرادة أصحابه خفياً، باطنياً. راجع: نجيب بلدي، تمهيد لمدرسة الإسكندرية وفلسفتها، دار المعارف، مصر، ١٩٦٢، ص ٩٧.

[٣]- يوسابيوس القيصري، تاريخ الكنيسة، ص ١٣.

[٤]- سوزومين، التاريخ الكنسي، ٢/١٢/١.

[٥]- يوسابيوس القيصري، تاريخ الكنيسة، ص ١٧.

[٦]- إميل برهيبه، الآراء الدينيّة والفلسفيّة لفيلون الإسكندري، ص ٧٤.

موسى أستاذ الفلاسفة الإغريقين»^[١] متجاهلاً بذلك الموروث السومري والبابلي في معتقدات العبرانيين»^[٢]. أمّا هدف فيلون فهو «اكتشاف التاريخ أو القصّة الداخلية للروح»^[٣] باعتبار أنّ شريعة موسى التوحيدية، الوحيانية، غايتها الحقّ؛ لأنّ «موسى لا يحب الأشياء الشبيهة بالحقّ، والمقنعة، أو الخطابية، إنّهُ يسير وراء الحقيقة دون غيم يحجب شيئاً منها، لأنّه بالنسبة لعبد الله يناسب أن يرتبط المرء بالحقيقة نفسها تاركاً جانباً الأساطير الخيالية غير المؤكّدة وإن كانت شبيهة بالحقيقة»^[٤]. وهنا يحصر فيلون الحقّ بالكلمة الوحيانية ويعلي من شأنها إلى مستوى اليقين، في مقابل الحقيقة الأسطورية وغيرها من الآراء التي يجعلها في مستوى الظنّ.

سادساً: التأويل الرمزي عند فيلون

في عصر فيلون، وفي الإسكندرية، تعرّضت الشريعة الموسوية للانتقاد من قبل الوثنيين، وهدف فيلون بمنهج التأويل الرمزي أن يدافع عن شريعة موسى، وأن يوفّق بين التوراة والفلسفة اليونانية، «فتصدّى لشرح التوراة باليونانية، بقصد أن يبيّن للمفكرين بها أي باليونانية، أنّ في كتاب اليهود فلسفة أقدم وأسمى من فلسفتهم... فشرح التوراة شرحاً رمزياً على غرار شرح الفيثاغوريين والأفلاطونيين، والرواقيين لقصص الميثولوجيا»^[٥]، وانطلاقاً من عقيدة التوحيد فإنّ «الإله لم يخرج الأشياء من الظلمات إلى النور فقط، ولكن ما كان منها غير موجود سابقاً قد خلقه، إنّهُ لهذا ليس صانعاً فقط بل خالقاً أيضاً»^[٦]. كما حاول فيلون تصحيح الاعتقادات الخاطئة التي تنشأ عن التمسك بحرفيّة النصّ الظاهري للشريعة الموسوية، وما فيها من التجسيم للذات الإلهية، وهنا يشترك مع أرسطوبولوس، متجهاً إلى نزع الأسطورية والخرافة من نصوص التوراة، فقال: «أنصار التفسير الأسطوري سفسطائي

[١]- إميل برهيه، الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري، ص ٧٦. اليهودية في الحضارة العربية الإسلامية «اختلفوا على إحدى وسبعين فرقة في فهم النصّ المقدس... وأشهرها العنانية، العيسوية، المقاربة والبوذعانية، والسامرة». راجع: الشهرستاني، الملل والنحل، مصر، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي وأولاده، ج ١، ١٩٦٧، من ص ٢١٠-٢٢٠. راجع أيضاً: محمّد غالب بركات، الفرق والمذاهب في الرسالات الثلاث، اليهودية المسيحية الإسلام، دار الآفاق العربية، القاهرة، ٢٠١١، ط ١.

[٢]- راجع: فاضل عبد الواحد علي، من سومر إلى التوراة، دار الفنون الثقافية العامّة، بغداد، ١٩٩٦، ط ٢.

[٣]- إميل برهيه، الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري، ص ٧٧.

[٤]- ذاته، ص ٩٨.

[٥]- الحفني، تاريخ فلاسفة ومتصوّفة اليهود ص ١٦٤-١٦٥.

[٦]- إميل برهيه، الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري، ص ١١٨.

المعنى الحرفي، وهم الوثنيون الذين يبحثون في التوراة بغية نقدها... هؤلاء الذين لأنّهم تدين عليهم قوّة لا تقهر وقعوا تحت تأثير التجسيم والتشبيه، أهل لأن يكونوا موضع الرثاء لا الحقد، ولكنّ هؤلاء الآخرين الذين بإرادتهم انحرفوا عن الله الموجود بحق... هؤلاء نرجو الله أن ينالهم بعقاب جديد من عنده»^[١]. من هنا افترض فيلون في منهجه أنّ الحقيقة في نصوص التوراة مختفية وراء رموز وأمثال، ولا يمكن أن نصل لتلك الحقائق إلّا بهذا المنهج، «نصّ التوراة الصورة التي يعطينا تأويلها المثل، هو الجسم الذي تستشفّ الروح من خلاله العين العليمة لمن يعرف أنّه يرى»^[٢]. وبهذه الطريقة المجازيّة وجد فيلون الحكمة الإغريقيّة في الكتب اليهوديّة، إلّا أنّ معين هذه الحكمة عند فيلون هو كتب موسى الخمسة، هذه الحكمة التي لا تقدر «آذان العامّة الجاهلاء على سماعها واحتوائها... والذين لا يريدون أن يقبلوا الطريقة المجازيّة ليسوا فقط أغبياء، ولكن ملحدون أيضاً... جميعاً نعرف العقاب الفظيع الغليظ الذي ينتظر من يسخر بالتأويل الخاصّ باسم إبراهيم»^[٣]. فالصور والمجازات عند فيلون علامات تتطلّب أن يفهم معناها ودلالاتها أوّلاً^[٤]. كما أنّ «للحكيم الانتفاع بالكلمة الرمزيّة ومعرفة المعنى المراد بها»^[٥]. وقد صرح فيلون بموقفه ممّن يأخذ بحرفيّة النصّ «هؤلاء الذين ظلّوا مرتبطين بالمعنى الحرفي، هم مواطنون صغار، وهم الذين نتيجة لذلك لا يعتبرون اليهوديّة إلّا كمدينة صغيرة، بينما المجازيون اليهود هم مواطنو العالم كلّ»^[٦]. فأراد فيلون إخراج الشعب اليهودي من قوقعة المدينة المنغلقة المبنية على قوميّة مخادعة إلى الدولة العالميّة المنفتحة على التسامح.

سابعاً: لماذا المجاز عند فيلون؟

ذهب فيلون إلى أنّ في التوراة قصصاً لا يمكن تفسيرها إذا أخذت حرفيّاً، وإنّما تجد معناها عند جعلها قصصاً داخليّاً لحالات النفس، فقال: «من الحمق تفسير بعض الشرائع

[١]- إميل برهيه، الآراء الدينيّة والفلسفيّة لفيلون الإسكندري، م.س، ص ٩٨-٩٩.

[٢]- م.ن، ص ٦١.

[٣]- م.ن، ص ٦٧.

[٤]- م.ن، ص ٦٠.

[٥]- م.ن، ص ٦٦-٦٧.

[٦]- م.ن، ص ٩٩.

حرفياً، بينما لا يمكن أن يكون لها معنى إلا بالتفسير المجازي»^[١] بالتالي «فإن المجاز يقوم على تحويل أشخاص قصص التوراة على نحو حسن أو سيئ من أنحاء وجود النفس»^[٢]. وبهذا التأويل تصبح قصة الخليقة أو التكوين من آدم إلى موسى بحسب هذا المنهج رمزاً لحالات النفس الإنسانية وهي: «أولاً غير مكترثة بالأخلاق، ثانياً ملتفتة نحو الرذيلة، ثالثاً راجعة تدريجياً إلى الفضيلة، وكل مرحلة ممثلة بشخصية»^[٣] فيرمز آدم لا إلى الفضيلة ولا إلى الرذيلة يخرج من هذه الحالة بالإحساس (حواء) وهذه تغويها اللذة والغرور (الحية) وبهذا تلد النفس العجب قابيل، ونجد الخير هابيل يخرج من النفس وبيتعد عنها، فتموت في الحياة الأخلاقية.... بذور الخير التي في النفس يمكن أن تنمو بسبب الأمل والرجاء (إينوس) والندم (إدريس) لينتهي الأمر بالعدالة (نوح) ثم بالتطهر (الطوفان، سدوم). وبالتأويل المجازي تخلص فيلون من «العنصر الأسطوري (الحية)»^[٤]. كما أول التاريخ تأويلاً صوفياً على غرار عصور هزيود الثلاثة «العصر الذهبي الذي يمثل العالم المعقول، العصر الفضي الذي يمثل عالم السماء، والعصر النحاسي الذي يمثل الأرض»^[٥]. كذلك أول هرمس مصر بأنها معبد الله، وكذلك أراد مردوخ أن تكون بابل مدينة الإله ومن هنا فإن النظر إلى العالم كمدينة واحدة، وأن الله تعالى هو المدبر لها وعنايته تشمل جميع الناس، سابقة لنظرية فيلون، إذ نجدها عند الرواقية في الدولة العالمية، ونجدها عند أفلاطون في الجمهورية، ولاحقاً نجدها في المسيحية أورشليم الروحانية عند أوريجين، ومدينة الله عند القديس أوغسطين، وكذلك في الشريعة الإسلامية، باعتبارها الشريعة المكملة لما قبلها من الشرائع ﴿نَزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابُ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾^[٦].

[١]- إميل برهيه، الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري، ص ٥٤.

[٢]- م.ن، ص ٦٩.

[٣]- م.ن، ص ٦٩-٧٠.

[٤]- م.ن، ص ٩٦.

[٥]- م.ن، ص ٦٤.

[٦]- القرآن الكريم: سورة آل عمران، الآية ٣.

ويتجلّى العلم الإلهي والطريق إليه في قول رسول الله (ص) «أنا مدينة العلم وعليّ بابها»^[١] انطلاقاً من عقيدة التوحيد، فإنّ الإنسان الإلهي خليفة الله على الأرض.

تصوّر فيلون الحياة الروحية وطريق معرفة الله بناء على تصوّره للوجود، إذ «لا شيء يشبه الله، والله ليس شبيهاً بأيّ شيء»^[٢] وهو الخالق والمدبّر لهذا العالم وتشمل عنايته كلّ شيء عبر وسائط، أولها اللوغوس أو الكلمة، وهو ليس الله، وإنّما هو «معقول يمكن أن يجد صورته في العالم المحسوس بينما الله على الضدّ من هذا»^[٣] اللوغوس هو النموذج للعالم، هو كلمة باطنية يكشف عنها الوحي، مفرقاً بين اللوغوس الباطني، واللوغوس الظاهري «الكلمة الخارجية لا تناسب العبادة الحقيقية»^[٤] «فيصبح ملكي صادق رمز للعبادة (لوغوس، كاهن) الذي له عن الوجود أفكار عالية دقيقة وفائقة، واللوغوسيات أبناء موسى الكاهن الأكبر، تقوم بما يجب من خطابات وأحاديث عن القداسة»^[٥]. وكذلك كان اللوغوس عند أرسطو باطنياً، الكلمة الظاهرة بالعبارة للدلالة على المعنى الباطني، وفي هذا المقام ميّز فيلون بين عقلين، العقل الإلهي المخلوق على صورة الله، والعقل الدنيوي القابل للفساد^[٦]، ليكون عقل موسى هو وحده «العقل المطهّر القادر على حمل اللوغوس الإلهي»^[٧]. وجاء في التوراة، «قال الرب الإله نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا، فخلق الله الإنسان على صورته، على صورة الله خلقه»^[٨]. ثمّ الحكمة، ثمّ آدم، ثمّ الملائكة، ثمّ نفس الله، ثمّ قوات الملائكة

[١]- «قال النبي (ص) أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله، فإذا قالوها حقنوا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقّها وحسابهم على الله. فقليل له يا رسول الله من قال لا إله إلا الله دخل الجنة؟ فقال نعم من قال مخلصاً دخل الجنة. قبل له وما إخلاصها؟ قال: معرفة حدودها وأداء حقوقها، فقليل يا رسول الله وما معرفة حدودها وأداء حقوقها؟ فقال: نعم أنا مدينة العلم وعليّ بابها فمن أراد ما في المدينة فليأت الباب». راجع: إخوان الصفاء وخلان الوفاء، م ١، م ٢، تصحيح خير الدين الزركلي، تصدير، طه حسين، مقفأة بخلاصة تاريخية لـ أحمد زكي باشا، مصر، المطبعة العربية، عام ١٩٢٨. الجزء الرابع، الرسالة الحادية عشرة، العلوم الناموسية والشرعية، ص ٤٧٦.

[٢]- إميل برهيه، الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري ص ١٠٧.

[٣]- م.ن، ص ١٠٧.

[٤]- م.ن، ص ١٤٦.

[٥]- م.ن، ص ١٤٥.

[٦]- م.ن، ص ٣٠٧.

[٧]- م.ن، ص ٣١٥.

[٨]- الكتاب المقدس، العهد القديم، سفر التكوين، ١: ٢٦، ٢٧. «لفظ الصورة إذا دلّ على شكل وتخطيطه، فإنّ هذا المعنى يؤدّي إلى التجسيم المحض، لقوله «لنصنع الإنسان على صورتنا كمثالنا» وبهذا الفهم تكذيب للمعنى، ومن أنّ التنزيه الحقّ يكون في نفي الجسميّة وإثبات الوحدانيّة». راجع: دلالة الحائرين، موسى بن ميمون القرطبي الأندلسي، تقديم حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، بدون تاريخ، ط ١، ص ٢٣-٢٤.

الإلهية»^[١]. وعلى هذا الترتيب ترتقي النفس باتجاه معرفة الله، ويكون ذلك بثلاثة طرق منطلقاً من تأويل الآية «إِنَّ اللَّهَ إِلَهُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَقَ وَيَعْقُوبَ» فالأنبياء رموز تدلّ على هذه الطرق: مرحلة أدنى تكتسب بالنظر في مصنوعات الله، معرفة أعلى وهي معرفة الوسطاء، والثالثة تدرك الوسيط الأعظم اللوغوس وهي خاصّة بأهل الكمال، أمّا المرحلة الرابعة تدرك الله، ويكون الارتقاء في هذه المراتب بالزهد والعبادة الباطنيّة ورمزها يعقوب، التعليم ورمزه إبراهيم، «إنّه من المناسب جداً لأولئك الذين يحبّون العلم أن يرغبوا في رؤية الله، ولكن إذا كان هذا غير ممكن لهم فليرغبوا برؤية صورته على الأقلّ، اللوغوس المقدّس جداً، وبعده يأتي أكمل الموجودات في الأشياء المحسوسة أي العالم»^[٢] ورمزه إسحق، فالآباء وهم الأنبياء كانوا «القوانين الحيّة القوانين، غير المكتوبة، التي صارت نماذج للقوانين التي كتبت بعد»^[٣]. وبهذا نظر فيلون إلى الآباء بوصفهم رمزاً للفضيلة، ووجد أنّ «القصص المأثورة عن البطولة الطبيعيّة والتي لا تعمل فيها للآباء اليهود، تقودنا إلى القوانين المكتوبة التي تبدأ بالوصايا العشرة»، والحجّة الوحيدة التي سيدافع بها فيلون عن شرائع موسى وهي: أنّ الوصايا أو الأوامر والنواهي الموسويّة هي نفس وصايا الطبيعة، والقوانين ليست اختراع الإنسان، بل مكتوبة في الفطرة، ومن ثمّ فإنّ كلّ «شروحها وتفسيرها، كلّ تأويلها الحرفيّة أو الرمزيّة تهدف إلى بيان أنّ في القوانين الطبيعيّة وصايا بالتقوى والعدالة أو الإنسانيّة»^[٤].

ثامناً: تأويل الكتاب المقدّس عند أوريجين

يعدّ أوريجانيوس (١٨٥م-٢٥٤م) من أبرز الشخصيات التي أثّرت في الفكر المسيحي الفلسفي واللاهوتي، وصفه القديس جيروم بأنّه «أعظم معلّم للكنيسة بعد الرسل»^[٥]، ويسمّيه القديس غريغوريوس معلّم الكتب المقدّسة الأوّل^[٦] نهل من العلم الفلسفي واستمع لـ أمونيوس ساكاس، فكان لاهوتياً وفيلسوفاً في البحث عن الحقائق الكونيّة، والوقوف على

[١]- مصطفى النشار، مدرسة الإسكندريّة الفلسفيّة بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانيّة ص ٦٦-٦٧.

[٢]- إميل برهيه، الآراء الدينيّة والفلسفيّة لفيلون الإسكندري ص ١٤٣.

[٣]- م.ن، ص ٤٨.

[٤]- م.ن، ص ٥٢.

[٥]- القمص تادرس يعقوب الملطي، آباء مدرسة الإسكندريّة الأوّلون، ص ٨١.

[٦]- أوريجانيوس، عظات على سفر العدد، ترجمة: بروس عوض، مراجعة نصحي عبد الشهيد، مؤسّسة القديس أنطونيوس، القاهرة، ٢٠٠٦، ط ٢. المقدّمة، ص ٦.

الأسرار الإلهية المحتجبة وراء النص المقدس. انطلق أوريجين من عقيدة التوحيد وما يتعلق بها من قضايا إيمانية، فكانت قاعدة الإيمان الرسولية «أن ثمة إلهاً واحداً في بادئ الأمر قد خلق كل شيء، وأقامه، وأوجد الكون في وقت لم يوجد فيه شيء»^[١]. وحاول أن يجمع بين الحقائق اللاهوتية الإيمانية، والحقائق العقلية الفلسفية، إذ بادر إلى وضع شروح على إنجيل متى «أبرز فيها امتلاكه أصول الأساليب الفقهية، وتمرّس في ميدان النقد العلمي المبني على صخرة الحجّة والبرهان، دون أن يتنكر للإيمان»^[٢] ولقّب بـ(أدمانتيوس) أي الرجل الفولاذي إشارة إلى قوة حجّته التي لا تقاوم وعلى مثابرته^[٣] وكان من أعظم أعمال أوريجين منهجه في التفسير الرمزي، وبين الفلسفة واللاهوت، وبين التوحيد والتثليث. كانت شخصية أوريجين عند الباحثين شخصية إشكالية.

تاسعاً: مصادر أوريجين في التأويل الرمزي

اهتمّ الباحثون بمصادر أوريجين، فذهبوا إلى أنه اهتم بدراسة الأفكار الحاخامية وتفسيرهم للكتاب المقدس، واطّلع على كتابات الغنوصيين، والسامريين، وإلى جانب معرفته بالتقاليد اليهودية «أشار إلى بعض الكتابات اليهودية الأبوكريفا مثل سفر أخنوخ، وعهد الاثني عشر بطريكاً، وموت موسى»^[٤]. وإنّ المطّلع على سفر أخنوخ لا يراوده أدنى شك من تأثر أوريجين به، إذ يحمل السفر في طياته إراثاً عقلياً، ولاهوتياً، ودينياً من الحضارة البابلية والكنعانية والفارسية، وذلك عبر رؤيا أصبحت رمزاً يحتاج إلى تأويل «لقد رأيت بنفسي في أحلامي ما أقوله الآن بلغة الجسد، وبنفس فمي الذي أعطاه الخالق للبشر ليتكلّموا فيه وبذكاء»^[٥]. ويعترف أوريجين بكلّ هذه الحضارات العالمية عندما يتحدّث عن الحكمة، «حكمة العالم ماثلة في الفنون جميعاً... وحكمة رؤساء هذا العالم ما يدعى فلسفة المصريين السريّة والخفية، وعلم فلك الكلدانيين، وحكمة أهل الهند الذين يعدون بمعرفة

[١]- أوريجانيوس، في المبادئ، ص ٦٧.

[٢]- ذاته، المقدمة، ص ١٨.

[٣]- القمص تادرس يعقوب الملطي، آباء مدرسة الإسكندرية الأولون، ص ٨١.

[٤]- القمص تادرس يعقوب الملطي، آباء مدرسة الإسكندرية الأولون، تفصيل ذلك ص ١١٢-١١٣.

[٥]- قارن: سفر أخنوخ.. مخطوطات قمران والبحر الميت، كتابات ما بين العهدين، تركت الحكمة السموات لتسكن وسط البشر، لكنّها ما وجدت مقاماً لها» قارن أيضاً: «يسهل علينا أن نرى الخطوط المتوازية، المتدانية بين القصص البابلية والعبرية عن التكوين» راجع أيضاً: جون. ١٠. ولسون، ما قبل الفلسفة، ص ٦٥.

الوقائع العلّية، وحكمة الاغريق الكثيرة والمتنوّعة حول الألوهة»^[١] إلاّ أنّه ينظر إلى هذه الحكمة الدنيويّة بأنّها زائلة، وكذلك رؤساء العالم الحكماء أيضاً إلى زوال، لتبقى الحكمة الروحانيّة التي مقرّها السماء.

صرّح أوريجين بأنّه أخذ عن فيلون أنّ «الكتاب المقدّس موحى به من الله لا يمكن أن يكون فيه شيء غير نافع، لذا يلزمنا أن ندخل إلى المعاني العميقة المخفية وراء المعنى الظاهري الذي يبدو أحياناً أنّه غير نافع»^[٢]. أمّا الطائفة التي وصفها فيلون بأنّهم أصحاب تأويل مجازي، فقد استبعد رجال اللاهوت أن تكون هي جماعة قمران؛ وذلك لأنّهم «يرون فروقاً جذريّة مهمّة جداً بين تعاليم قمران وتعاليم الانجيل»^[٣]، إذ في المسيحيّة يرتبط التاريخ بالعتيدة، وهذه المخطوطات قد كشفت عن تناقضات أهمّها «التناقض بين يسوع التاريخ، ومسيح العتيدة»^[٤] مع أنّ سفر أخنوخ ينتمي إلى هذه المخطوطات. كما أنّ الدراسات قد كشفت من أنّ «التفسير عند أئمة قمران هو التأويل على ضوء ظروف الجماعة، فهو ليس مجرد التعبير عن شيء بلفظ أسهل وأيسر من لفظ الأصل، وإنّما هو رجوع إلى الأسفار لتأييد العتيدة، وفهم الماضي والحاضر على ضوءها»^[٥].

عاشراً: التأويل المجازي عند أوريجين

لم يتمسك أوريجين بالنصّ الحرفي للكتاب المقدّس، واعتبر أنّ التأويل المجازي شرطاً ضرورياً لفهم الكتاب، ما أدّى إلى مواجهة عنيفة من قبل أصحاب المنهج الحرفي. وقد عبّر أوريجين عن معاناته في هذا الطريق المعرفي «يقال لي لا تستعمل المجاز، لا تفسّر الرموز، إذ شرعت بفحص كلمات الأقدمين أطلب المعنى الروحي لها، وإذا بذلت جهدي في إزالة القناع عن الشريعة، وأن أظهر أنّ ما هو مكتوب إنّما هو مجاز، أحفر آباراً، لكنّ أصدقاء

[١]- أوريجانيوس، في المبادئ، ص ٣١٨.

[٢]- القمص تادرس يعقوب الملطي، آباء مدرسة الإسكندرية الأولون، ص ١١٢.

[٣]- أسد رستم، مخطوطات قمران والبحر الميت، ص ٨٠.

[٤]- راجع: مايكل بحت، ريتشارد لي، خديعة مخطوطات البحر الميت، ص ١٥-١٦.

[٥]- أسد رستم، مخطوطات قمران والبحر الميت، ١٩٩٠، ص ٥٧. «وهكذا فإنّ ما يتّقى من تفاسيرهم هو واحد من ثلاثة: إمّا تفسير على ضوء ما تأتّى للجماعة في الماضي، كتفسير حيقوق، وميخا، والمزامير، وإمّا تفسير على ضوء علاقة الجماعة بشعب معيّن معاصر كتفسير نحوم، وإمّا تفسير يتعلّق بانقضاء العالم، وواجب الجماعة كتفسير أشعيا» أسد رستم، مخطوطات قمران والبحر الميت، ص ٥٧.

الحرف يرموني في الحال بالاتهامات، إنهم ينصبون لي الفخاخ، إنهم يقدّمون لي ضغائن واضطهادات»^[١].

وضع أوريجين نظريته في تفسير الكتاب المقدس، على أنّ الإنسان يتكوّن من نفس وروح وجسد، لذلك فإنّ الله أعدّ الكتاب المقدس لخلاص الإنسان على هذا الترتيب: المعنى الحرفي هو الجسد، والمعنى الأخلاقي هو النفس، والمعنى الروحي هو الروح. أمّا سنده في هذا المنهج فهو الكتاب المقدس «ألم أكتب لكم بطرق ثلاث» سفر الأمثال ٢٢: ٢٠^[٢]. وعلى غرار فيلون نظر أوريجين إلى التاريخ، مميّزاً بين ثلاث نواميس متتالية كإعلانات لله: الناموس الطبيعي، الناموس الموسوي، الإنجيل (الناموس الروحي) كما يوجد ناموس رابع يأتي فيما بعد هو الإنجيل الأبدي^[٣]. وبهذا المنهج أراد أوريجانيوس أن يقدّم الطريق الصحيح لفهم العقيدة الدينيّة، إذ لا يمكن أن تفهم بعض الأحداث التاريخيّة على ظاهرها «لا يمكن الاعتقاد اعتقاداً جائزاً وعاقلاً بأنّها جرت على نحو تاريخي»^[٤] لذلك دعا أوريجين الباحثين عن الحقّ والحقيقة مشروطاً النزاهة في التفكير «أضيئوا في ذواتكم نور المعرفة، وذلك من أجل الغوص بعمق في حقيقة كلّ نقطة، عبر تأكيدات واضحة لا بدّ منها، بغية تكوين بناء واحد من العقائد بواسطة مقارنات وتأكيدات يعثر عليها في الكتب المقدّسة، أو تستنبط بالبحث عن النتيجة المنطقيّة، واتباع تفكير نزيه»^[٥]. وبذات الوقت ينبّه أوريجين إلى صعوبة الوقوف على مثل هذه الحقائق: «ما نتحدّث عنه يتخطّى طبيعته كلّ إدراك ذي معنى زمني، بالرغم من أنّه يتحتّم علينا التعبير عنه بعبارات زمنيّة عند إنشاء الحديث»^[٦]. وهذا ما نبّه إليه الحكماء عبر العصور من أنّ «فكرة الألوهة لا يمكن أن تفهم إلّا بمعونة إلهيّة»^[٧]. وتفسيره عند أوريجين أنّ «الحقائق العقليّة لا تستقصى بحسّ جسدي،

[١]- القمص تادرس يعقوب الملطي، آباء الكنيسة الأولون، ص ١١٥.

[٢]- القمص تادرس يعقوب الملطي، آباء الكنيسة الأولون، ص ١٠٠-١٠١.

[٣]- م.ن، ص ١٠٨.

[٤]- أوريجانيوس، في المبادئ، ٣٩٨.

[٥]- أوريجانيوس، في المبادئ، ص ٧٢.

[٦]- م.ن، ص ١٠٧.

[٧]- لويس مينار، هرمس مثلث العظمة، ص ١٤٨.

وإنما بحسّ آخر يدعى إلهياً... إثبات يورده سليمان» «وستجد حسّاً إلهياً أيضاً»^[١]. الله ليس له جسم ولكن له إحساس جسدي، يكشف فيه الوقائع اللاجسميّة. لذلك «عندما تخبر الروايات المقدّسة أنّ يهوديّة أورشليم تعرّضت لكذا وكذا من أنواع السبيّ، إنّ كلّ ما ورد خبره أو نبوءة فيه، ينبغي أن نفهم ما كتب بلا مرأى على وفق فكر بولس لدى إصغائنا إليه وإصغائنا إلى المسيح المتكلّم فيه... ما بدر منه بخصوص هذه المدينة، أورشليم السماويّة... مريداً أن يدعونا إلى فهم متسام... مصر، وبابل، وصور، وصيدا الروحانيّة»^[٢]. إنّ هذه المدن بحسب أوريجين يجب أن تفهم فهماً روحانياً؛ لأنّها من جملة الأسرار المقدّسة، ويجب أن لا تفهم دنيوياً، ليس الأمم والشعوب فقط وإنّما أورشليم أيضاً، إذ ميّز بين أورشليم الجسدانيّة، وأورشليم الروحانيّة، وصرّح عن اعتقاده وإيمانه: «نحن نسب إلى المدينة السماوية ما هو مكتوب عن أورشليم الأرضيّة... لقد طرد العبرانيّون الكنعانيين من المدينة الأرضيّة والفرزيين والحثيين والأمم الأخرى... والعبرانيّون قد طردوا اليهوديين من أورشليم والمدينة التي كانت تدعى ييوس، دعيت بعد ذلك أورشليم... العبرانيّون كانوا يستخدمون أسلحة مرئيّة أمّا نحن فأسلحتنا غير مرئيّة، هم حصلوا على النصر في معارك جسديّة، ونحن نتنصر في المعارك الروحيّة»^[٣]. وهنا لابدّ لنا من الإشارة إلى أنّ أورشليم عرفت كاسم من أسماء القدس، إلّا أنّ «القدس» اسم عربي كنعاني آرامي قديم، ووردت في كتابات هيرودت قاديّش، أمّا أورشليم تزيّف هو اسم لمدينة أخرى كانت ترى من القدس بحسب المؤرّخ اليهودي يوسفوس «كان ذلك يرى على أورشليم وعلى جميع أرض اليهود»^[٤] «إلّا أنّ المؤرّخين المغرضين ركّزوا على إثارة الشبهات حول عروبة الكنعانيين والآراميين» اعتبر بوستيل أنّ العبريّة أقدم اللغات، والشعب العبري أقدم الشعوب فيضلل اليهوديّة والمسيحيّة

[١]- أوريغانوس، في المبادئ، ص ٤٣٨.

[٢]- أوريغانوس، في المبادئ، ص ٤٠٧.

[٣]- أوريغانوس، عظات على سفر العدد، ترجمة برسوم عوض، مراجعة نصحي عبد الشهيد، مؤسّسة القديس أنطونيوس، القاهرة، ٢٠٠٦، ط ٢، ص ٨٣-٨٤-٨٥.

[٤]- محمّد بهجت القيسي، القدس في الآثار والكتابات المصرية والأكاديّة والكنعانيّة والآراميّة وتفنيد المزاعم الصهيونيّة، مؤسّسة القدس الدوليّة، الهيئة العامّة السوريّة للكتاب، سورية، ٢٠١٧، ط ١، ص ٣٠. راجع: يوسفوس التاريخ اليهودي، ص ٣٠٨.

والإسلام^[١] وفي رسالة إلى أهل غلاطية، أول بولس الرسول هاجر بالقدس، وسارة بالقدس الأعلى^[٢]. واستند أوريجين في تأويله إلى بولس، لأنه يتحدث بالمتبع، إلا أن أوريجين لا ينفى واقعية بعض الأحداث التاريخية «فمن يمكنه في الواقع أن ينفى دفن إبراهيم في حبرون في مغارة من حجرتين، وإسحق ويعقوب وزوج كل منهما أيضاً، ومن يمكنه أن يرتاب من كون أورشليم عاصمة اليهودية، وبناء سليمان هيكلاً فيها»^[٣] إلا أنه يؤكد على المعنى الروحي، الذي هو القصد الأخير من الشريعة، بقوله «كل الذين من إسرائيل ليسوا بإسرائيل»^[٤].

حادي عشر: لماذا المجاز عند أوريجين؟

وجد أوريجانوس أن الفلسفة يمكن أن تقدم معرفة إلهية ومعرفة بالفضائل التي تؤدي إلى السعادة «إن المعرفة التي تدعو الناس إلى حياة رغبة وهنية، من مورد آخر غير كلمات المسيح نفسها وعقيدته»^[٥]. ووجد أن الناموس روحي، وأن «الأسفار المقدسة دوت بفعل روح الله. لكن ما يعنيه الناموس روحياً لا يعلمه الجميع»^[٦]، فكان التأويل المجازي طريقاً لفهم المعنى الروحي في الكتاب المقدس. كما وجد أيضاً أن «البشارة المسيحية لم تحدّد طبيعة الأقانيم، هل هي ولادة أم خلق، كما أنها لم تحدّد أيضاً بشكل واف النفس هل هي مولودة أم لا...» وكذلك طبيعة إبليس، والملائكة، والقوى المعادية... وكذلك العالم،

[١]- محمد بهجت القيسي، ملامح في فقه اللهجات العربيات من الأكاديمية والكنعانية وحتى السبئية والعدنانية، دار شمال، دمشق، ٢٠٠١، ط ١، ص ٦٣، ص ٢٩٨.

[٢]- هكذا وردت وتامم الآية كالآتي: «قولوا لي أنتم الذين تريدون أن تكونوا تحت الناموس أستمستم تسمعون الناموس فإنه مكتوب أنه كان لإبراهيم ابنان واحد من الجارية والآخر من الحرة، لكن الذي من الجارية ولد حسب الجسد، وأما الذي من الحرة فبالموعود، وكل ذلك رمز؛ لأن هاتين هما العهدان لأن أحدهما من جبل سيناء الوالد للعبودية الذي هو هاجر، لأن هاجر جبل سيناء في العربية، ولكنه يقابل أورشليم الحاضرة، فإنها مستعبدة مع بنيتها، وأما أورشليم العليا التي هي أمنا جميعاً فهي حرة». الكتاب المقدس، الإنجيل، رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية، الإصحاح الرابع، الآيات: ٢١، ٢٢، ٢٤، ٢٥.

[٣]- أوريجانوس، في المبادئ.

[٤]- م. ن. ص ٤٠٥.

[٥]- م. ن. ص ٦٥.

[٦]- م. ن. ص ٧٠.

ماذا وجد قبل العالم، وماذا يوجد بعده؟^[١]. وللإجابة على الأسئلة، اتخذ أوريجين التأويل المجازي منهجاً، خاصة وأن الفلسفة قد عالجت مثل هذه الإشكاليات، إضافة إلى ما حمله الفكر الأسطوري أيضاً من أفكار تقترب من عقيدة الانجيل. فدعا أوريجين للبحث في الأسفار المقدسة «لعل فيها ما يسميه اليونانيون (ما لا جسم له) تحت شكل لفظة أخرى.... كيف نفهم الله نفسه إذا كان ذا جسم، ويمتلك شكلاً خارجياً ذا حالة معينة؟... هذا وكله غير مطروق بوضوح في بشارتنا، والأسئلة هي تطرح بخصوص المسيح، والروح القدس، بل بخصوص كل نفس، وكل طبيعة عاقلة»^[٢]. وفهم هذه المعاني عند أوريجين يتطلب ارتقاء النفس الإنسانية «أيها السامع اصعد إذا استطعت اصعد فوق الأفكار الأرضية، هذا بفضل التأمل العقلي وبفضل القلب البصير»^[٣] وبالتسامي نحو الروح أراد أوريجين أن يبين لليهود أن إله التوراة هو إله الإنجيل، وليس كما اعتقدوا «الإله الذي يجب الإيمان به وفق رأيهم»^[٤] بل إن الوحي الإلهي ممتد في مجموع الكتاب المقدس لا ينتهي بسبب وهن إدراكنا إذا عجز عن نبش المعاني الخفية والكامنة في كل كلماته، وذلك أن كنز الحكمة الإلهية مخبأ في أوعية الكلمات الحقيمة والمهملة»^[٥] وأن «الناموس هو ظل الإنجيل، كما أن الإنجيل هو ظل الملكوت العتيق»^[٦] وأن كل ما كتب في الناموس يشير إلى المسيح بالأمثال أو الصورة»^[٧]. وبالتالي لابد من تجاوز المعنى الحرفي للنموذج إلى عمق الشريعة؛ لتصحيح الاعتقاد فيصبح هيكل سليمان «رمز الصلاة»^[٨] هو الهيكل الداخلي النفسي أو القلب، وفي هذا المقام أشير إلى أن «النصوص الآشورية تؤكد عدم وجود دولة أو مملكة أو هيكل ديني

[١]- م.ن، ص ٦٩. في الحضارة العربية الإسلامية «اختلف النصارى في فهم النص المقدس و«افترقت النصارى اثنتين وسبعين فرقة، وكبار فرقهم ثلاثة: الملكانية، والنسطورية، واليعقوبية». «وزعم أريوس أن الله واحد، سماه أباً، وأن المسيح كلمة الله وابنه، على طريق الاصطفاء، وهو مخلوق قبل خلق العالم، وهو خالق الأشياء». راجع: الشهرستاني، الملل والنحل من ص ٢٢٢- ٢٢٨. في المشكلة الأريوسية راجع أيضاً: تيودوريتوس التاريخ الكنسي، تيودوريتوس، ترجمة: بلومفيد جاكسون، تعريب بولا ساويرس، الكتاب الأول.

[٢]- أوريجانيوس، في المبادئ، ص ٧١.

[٣]- أوريجانيوس، عظات على سفر العدد، ص ٤٠.

[٤]- ذاته، ص ٣٨٢.

[٥]- أوريجانيوس، في المبادئ، ص ٢٧٧.

[٦]- آباء الكنيسة الأولون، ص ١٠٥.

[٧]- م.ن، ص ١٠٥. راجع أيضاً يوسابيوس، تاريخ الكنيسة، ص ٣١٠. الهامش التفسير الرمزي بين فيلون، كليمنس، أوريجين.

[٨]- أوريجانيوس، عظات على سفر العدد، ص ١٢٤.

في أورشليم»^[١].

كما يوضح أوريجين الفرق بين معمودية الماء ومعمودية الروح القدس، ويوجه خطابه إلى «بعض السامعين الذين يأتون بأذهان تفتقر إلى البساطة والإيمان»^[٢]. وعلى هذا القياس يتأول أوريجين كل القضايا التي لم تجب عليها البشارة المسيحية، متخذاً من بولس الرسول سنداً شرعياً، ومن المسيح يقيناً، مميّزاً بين الطبيعة البشرية والطبيعة الإلهية للمسيح «الطبيعة الإلهية في المسيح ابن الله الوحيد أمر، وأن الطبيعة البشرية التي اتخذها في الأزمنة الأخيرة أمر آخر... ما هو ابن الله الوحيد الذي يتلقّى أسماء عديدة ومتنوعة حسب أحوال الذين يسمّونه أو حسب آرائهم إنّه يدعى الحكمة كما قال سليمان... ويدعى أيضاً البكر بحسب بولس الرسول، هو بكر خليفة، ليس هو بكر آخر غير الحكمة بحسب طبيعته، لذا فهو واحد وإياها، هي هو... يقول القديس بولس المسيح قوة الله وحكمة الله»^[٣]. وقد شهدت المتون الهرمسيّة أنّ الحضارة المصرية قد عرفت القوانين الكونية، وتعرّفت على مبدأ الكون الإله الواحد، وأنّ الله ليس عقل، إنّه علّة العقل كما أنّ الله ليس هو الكلمة، لأنّ «الكلمة التي تصدر عن العقل هي ابن الله، وأنّ الله غير متجسّد، ولا يمكن أن يختلط بطبيعته شيء من الجسماني»^[٤]. وكذلك مردوخ الذي تلقّى الكلمة الخالقة من الآلهة^[٥]، وقد ميّز أوريجين بين الله الخالق، وبين كلمته واقعاً وفكراً، «من غير الجائز مشابهة الله الأب في ولادته ابنه الوحيد، ولكن ذلك يجب أن يتمّ على نحو آخر، على نحو خليق بالله، إذ ما من شيء يمكن أن يقارن الله به، لا في الواقع وحسب، بل في الفكر أيضاً، وهذا كلّ حتّى يتسنّى للإنسان أن يتصوّر في ذهنه كيف يضحى الله غير المولود أباً للابن الوحيد، وهذه الولادة الأزليّة والأبدية إنّ هي شبيهة إلاّ بالإشعاع الذي يلد النور، وفي الواقع لا يغدو الابن ابناً من

[١]- راجع: مأمون أحمد المود، القدس زهرة المدائن، دار العلم، دمشق، ٢٠٠٩، ص ٤٩-٥٠-٥١. الأوهام التوراتية حول القدس.

[٢]- أوريجانيوس، عظات على سفر العدد، ص ٣٦.

[٣]- م. م. ص ٨٣-٨٤. إنّ السؤال عن الفرق من حيث الجوهر بين البشر والآلهة وعناصر الكون الأخرى، قد أقلق علماء اللاهوت المسيحيين قروناً طويلة». راجع: جون. ١٠. ولسون، ما قبل الفلسفة، ص ٧٩-٨١. النصوص المصرية تقدم ثالوثاً مصرياً قديماً وهو يتألف من الآلهة الثلاثة... مندمجين في واحد... واسم هذا الكائن الأحد آمون، رأسه رع، وجسمه بتاح... ثلاثتهم واحد... والمصري يصرّ في مكان آخر على أنّ لكلّ منهم هوية منفردة انظر: م. م. ص ٨٣. كما استنتج ولسون: أنّ المصريين كانوا موحدّين في الطبيعة، لا موحدّين في الله» انظر: المرجع ذاته، ص ٨٤.

[٤]- هرمس مثلث العظمة، ص ٩٥، ١٤١، ص ١٧٥، ص ١٤٢.

[٥]- هرمس مثلث العظمة، ص ٩٥، ١٤١، ص ١٧٥، ص ١٤٢.

خارج، عبر تبني الروح، بل هو ابن في الطبيعة»^[١]. ثم يجعل أوريجين للكلمة نحوين من الوجود فيؤول الكلمة بأنها «الحق بالنسبة إلى الآب، أما بالنسبة إلينا هو الصورة، التي نعرف الآب بواسطتها»^[٢]. ففعل الوجود من الآب، وفعل التعقل من الكلمة، أما القداسة فمن الروح القدس. وكما أنّ اللوغوس عند فيلون ظاهر وباطن، كذلك اللوغوس عند أوريجين ظاهر وباطن، وفي هذا المقام بالذات تقترب من مفهوم أرسطو عن اللوغوس «الكائنات العاقلة تشترك كلها في كلمة الله أي العقل»^[٣]. وعند أوريجين: «الله كتب بإصبعه في كلّ الضمائر الشريعة الطبيعية التي أعطاها للجنس البشري»^[٤].

خاتمة

يشير البحث في تأويل الكتاب المقدس إشكاليات بالغة الصعوبة مازالت مدار الجدل والخلاف والبحث إلى يومنا هذا، ومن خلال ما قدمنا له نخلص إلى النتائج الآتية:

تأثر فلاسفة الإسكندرية في تأويلهم للكتاب المقدس بالموروث الثقافي والفكري للحضارات الشرقية القديمة، حيث يتجلى التأويل بوصفه فهماً في أساطير التكوين، والرموز المنقوشة الدالة على معان كلية، كانوا قد استنبطوها بصفاء قرائحهم، فكان للأسطورة منطق داخلي باتجاه الروح وجد طريقه إلينا عبر الرموز.

تلقى اليونان هذا الموروث الحكمي، وأولوا الرموز بصيغة فكرية عقلية كطريقة للوصول إلى ذلك العالم الروحاني، الذي انحدرت منه أساطير الشرق القديم. وأثرت الأساطير بما لا يقبل الشك على الموروث التوراتي، هذا الموروث الذي أثار إشكالات خطيرة في الحضارة الإنسانية إلى يومنا هذا، خاصة ما أفرزته من قيم عنصرية، تسلطية، وغرائزية، تبتعد عن صوت الحق الوحياني. والإشكال الأكبر جمع التوراة والإنجيل في كتاب واحد هو (الكتاب المقدس)، ومن هنا لا يمكن التيقن من صحة الأحداث والروايات المكتوبة في هذا الكتاب

[١]- أوريجانيوس، في المبادئ، ص ٨٨.

[٢]- أوريجانيوس، في المبادئ، ص ٩١. «الباحثين في كتاب أوريجانيوس (المبادئ) «فريطها مرقيليوس أسقف أنقرة بمبادئ أفلاطون، وخالفه أوسابيوس في الرأي محتجاً عليه بأن أوريجانيوس لا يعرف غير مبدأ واحد، غير مولود، لا بدء له، وهو فوق الأشياء جميعاً، مبدأ هو أب لابن وحيد به خلقت الأشياء جميع» المرجع ذاته، المقدمة.

[٣]- ذاته، ص ١١٣. الآباء والكلمة اللوغوس راجع: عادل فرج عبد المسيح، موسوعة آباء الكنيسة، ج ١، دار الثقافة، القاهرة، ٢٠٠٦، ط ١، من ص ٢٢٧ إلى ص ٢٣٢.

[٤]- أوريجين، عظات على سفر العدد، ص ١٢٥.

نتيجة الترجمات المتعدّدة، وتباعد الزمان بين تلقّيها وكتابتها، وإن كان لا يراودنا أدنى شكّ بصدق النبوة والوحي الإلهي.

إنّ التزوير والتعتيم الغربي على الحقائق التاريخيّة للحضارة الشرقيّة، واختلاق البدع كأورشليم وأرض الميعاد، جميعها تصبّ في تدعيم النزعة العنصريّة اليهوديّة، والصهيومسيحيّة الغربيّة القائمة على تزوير شريعة موسى.

استطاع كلّ من فيلون وأوريجين، عبر منهج التأويل الرمزي، أن يعبرّا عن وحدة الحقيقة، وعن وحدة الفكر الإنساني، انطلاقاً من عقيدة التوحيد، فكانت الفلسفة خادمة للدين وبها يجاب عن الأسئلة، إلّا أنّ الفهم لا يحصل إلّا بعين البصيرة بالتجرّد عن عالم الأجسام.

دافع كلّ من فيلون وأوريجين عن عقيدته بمنطق العقل، وعكس منهجهما منطق من سبقهم من الذين وصلوا بجودة قريحتهم وصفاء نفوسهم إلى المعاني المعقولة، كحكماء الشرق وحكماء اليونان، وأرادا أن يجعلوا من شريعة التوحيد اليهوديّة والمسيحيّة طريقاً للخلاص بالزهد والعبادة الباطنيّة.

يتعلّق (التأويل) أو الفهم عند فيلون وأوريجين بحقيقة الإنسان، التي تكشف عن الجزء الإلهي الخالد الذي مقامه في السماء لا على الأرض، لتبقى الحكمة بما هي باحثة عن الحقّ برسم الإنسان المتألّه.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم
٢. الكتاب المقدس
٣. نهج البلاغة، جمعه الشريف الرضي، تحقيق وتنسيق علي أنصاري، المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية، دمشق، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٧م، ط ١.
٤. التلمود البابلي، مركز دراسات الشرق الأوسط، عمان، ٢٠١١، ط ١.
٥. ابن وحشية النبطي، شوق المستهام في معرفة رموز الأقلام، كتاب إلكتروني.
٦. إخوان الصفاء وخلان الوفاء، م ١، م ٢، تصحيح خير الدين الزركلي، تصدر، طه حسين، مقفأة بخلاصة تاريخية لـ أحمد زكي باشا، مصر، المطبعة العربية، عام ١٩٢٨.
٧. أسد رستم، مخطوطات قمران البحر الميت، المكتبة البوليسية، بيروت، ١٩٩٠.
٨. أفلاطون، المحاورات كاملة، مجلد ٤، نقلها إلى العربية شوقي داود تمارز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٧٤.
٩. الأنبا موسى، أضواء على مدرسة الإسكندرية مع سيرة وكتابات أثيناغوراس وبنطينوس، تقديم، الأسقف الأنبا موسى، سلسلة آباء الكنيسة، الكتاب الأول، ١٩٩٦، ط ٢.
١٠. أندريه دوبون، سومر مارك فيلو نكو، مخطوطات قمران، البحر الميت، كتابات ما بين العهدين، ج ١، ترجمة وتقديم موسى ديب الخوري، دار الطليعة، سورية، ١٩٩٨، ط ١.
١١. أوريجانيوس، عظات على سفر العدد، ترجمة برسوم عوض، مراجعة نصحي عبد الشهيد، مؤسسة القديس أنطونيوس، القاهرة، ٢٠٠٦، ط ٢.
١٢. أوريجانيوس، في المبادئ، تعريب وتقديم وتعليق وتنقيح الأب جورج خوام البولسي، سلسلة الفكر المسيحي بين الأمس واليوم، ٣١، المكتبة البوليسية، بيروت، بدون تاريخ..
١٣. أوغسطين، مدينة الله، المجلد الأول، نقله إلى العربية يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، بدون تاريخ، ط ٢.
١٤. أيمن عبد التواب، الأسطورة الإغريقية من النشأة إلى التفسير، مكتبة العبير، القاهرة، ٢٠١٩.

١٥. إميل برهيه، الآراء الدينيّة والفلسفيّة لفيلون الإسكندري، ترجمه وراجعته: محمّد يوسف موسى وعبد الحليم النجار، مطبعة مصطفى، مصر، ١٩٥٤.
١٦. بارتلمي سانتهيلير، أصول الفلسفة الإغريقيّة، مقدّمة جوامع الكون والفساد لأرسطو، ترجمة: أحمد لطفي السيّد، مؤسّسة هنداوي، مصر، بدون تاريخ.
١٧. برتراند رسل، حكمة الغرب، ج ١، ترجمة: فؤاد زكريا، عالم المعرفة، العدد ٦٢، الكويت، ١٩٨٣.
١٨. بيير روسي، التاريخ الحقيقي للعرب مدينة إيزيس، ترجمة: فريد جحا، دار البشائر، دمشق، ٤٢٥ هـ، ٢٠٠٤ م، ط ٣.
١٩. تيموثي فريك وبيتر غاندي، متون هرمس حكمة الفراعنة المفقودة، ترجمة: عمر الفاروق عمر، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢، ط ١.
٢٠. تيودوريتوس التاريخ الكنسي، تيودوريتوس، ترجمة: بلومفيد جاكسون، تعريب بولا ساويرس، الكتاب الأوّل. بدون تاريخ.
٢١. جان مازيل، تاريخ الحضارة الفينيقيّة الكنعانيّة، ترجمة: ربا الخش، دار الحوار، سورية ١٩٩٨، ط ١.
٢٢. جرجي كنعان، أغلاط المؤرّخين الغربيين، دار بيسان، بيروت، بدون تاريخ.
٢٣. جرجي كنعان، فضح الكتاب وفضح العقول، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٨، ط ١.
٢٤. حربي عبّاس طيتو، ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندريّة، تقديم علي عبد المعطي، دار العلوم العربيّة، بيروت، ط ١، ١٩٩٢.
٢٥. حمدي رشاد الطحاوي، تصوّف الإسرائيلي، كتاب إلكتروني.
٢٦. ديوجين اللايرتي، حياة مشاهير الفلاسفة، ج ١، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، راجعه على الأصل اليوناني محمّد حمدي ابراهيم، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٦، ط ١.
٢٧. سبتيانو موسكاتي، الحضارات السامية القديمة، ترجمة: السيّد يعقوب بدر، مراجعة محمّد القصاص، دار الرقي، بيروت، ١٩٨٦.

٢٨. سوزومين، التاريخ الكنسي، ترجمة: تشسترهارترانفت، تعريب بولا ساويرس، كتاب إلكتروني.
٢٩. شلايرماخر، عن الدين خطابات لمحتقره من المثقفين، ترجمة: أسامة الشحمانى، مراجعة وتقديم عبد الجبار الرفاعي، دار التوير، بغداد، ٢٠١٧، ط ١.
٣٠. الشهرستاني، الملل والنحل، مصر، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي وأولاده، ج ١، ١٩٦٧.
٣١. عادل مصطفى، فهم الفهم، مؤسسة هنداوي، سي آي سي، ٢٠١٧.
٣٢. علي عبد الواحد وافي، الأسفار المقدسة في الأديان السابقة على الإسلام، مكتبة نهضة مصر بالفعالة، ١٣٨٤هـ، ١٩٦٤م، ط ١.
٣٣. فاضل عبد الواحد علي، من سومر إلى التوراة، دار الفنون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٩٦، ط ٢.
٣٤. فيصل مفلح، ترميز العقل الأوّل في بنية الطقس والأصل الأوّل، ج ١، مطبعة عكرمة، دمشق، ١٩٩١.
٣٥. لويس مينار، هرمس المثلث العظمة أو النبي إدريس، ترجمة عبد الهادي عبّاس، دار الحصاد، سورية، ١٩٩٨، ط ١.
٣٦. مايكل بجنت، ريتشارد لي، خديعة مخطوطات البحر الميت، ترجمة وسيم عبده، تقديم ومراجعة منذر الحايك، دار صفحات للدراسات والنشر، دمشق، ٢٠١٠.
٣٧. مجموعة مؤلّفين، ما قبل الفلسفة الإنسان في مغامرته الفكرية الأولى، مجموعة من الباحثين، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٢، ط ٣.
٣٨. محمّد بهجت القبيسي، القدس في الآثار والكتابات المصرية والأكادية والكنعانية والآرامية وتفنيد المزاعم الصهيونية، مؤسسة القدس الدولية، الهيئة العامة السورية للكتاب، سورية، ٢٠١٧، ط ١.
٣٩. محمّد بهجت القبيسي، ملامح في فقه اللهجات العربيات من الأكادية والكنعانية وحتى السبئية والعذنانية، دار شمال، دمشق، ٢٠٠١، ط ١.

٤٠. محمّد محمود عبد الحميد أبو قحف، مدرسة الإسكندريّة الفلسفيّة التاريخ الحضاري والحوار الثقافي بين الفلسفة والدين، دار الوفاء، الإسكندريّة، ٢٠٠٤، ط ٤.
٤١. محمّد محمود عبد الحميد أبو قحف، مدرسة الإسكندريّة الفلسفيّة التاريخ الحضاري والحوار الثقافي بين الفلسفة والدين، دار الوفاء، الإسكندريّة، ٢٠٠٤، ط ٤.
٤٢. محمّد هادي معرفة، التأويل في مختلف المذاهب والآراء، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلاميّة، طهران، المعاونة الثقافية، مركز التحقيقات والدراسات العليا، ط ١، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦.
٤٣. محمّد غالب بركات، الفرق والمذاهب في الرسالات الثلاث، اليهوديّة المسيحيّة الإسلام، دار الآفاق العربيّة، القاهرة، ٢٠١١، ط ١.
٤٤. مخطوطات قمران، تحقيق أندريه دوبون، سومر مارك فيلونكو، ترجمة وتقديم موسى ديب الخوري، ج ١، ج ٢، ج ٣، سورية، دار الطليعة، ط ١، ١٩٩٩.
٤٥. مركز دراسات الشرق الأوسط، التلمود البابلي، المجلّد الأول، عمّان، ٢٠١١، ط ١.
٤٦. المسعودي، أخبار الزمان، كتاب إلكتروني.
٤٧. المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، المجلّد ٢، دار الكتاب العالمي، بيروت، ١٩٩٠، ط ٢.
٤٨. المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ١، المكتبة العصريّة، بيروت، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٥م، ط ١.
٤٩. مصطفى النشار، اللوغوس، النشار، ص ١٣.
٥٠. مصطفى النشار، مدرسة الإسكندريّة الفلسفيّة بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانيّة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٥، ط ١.
٥١. منصور عبد الكريم، الأرض والرموز المقدّسة، كتاب إلكتروني.
٥٢. موسى بن ميمون القرطبي الأندلسي، دلالة الحائرين، تقديم حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينيّة، بدون تاريخ، ط ١.

٥٣. نجيب بلدي، تمهيد لمدرسة الإسكندريّة وفلسفتها، دار المعارف، مصر، ١٩٦٢.
٥٤. هيرودت يتحدّث عن مصر، ترجمه عن الإغريقيّة: محمّد صقر خفاجة، تقديم أحمد بدوي، دار القلم، ١٩٦٦.
٥٥. وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٤.
٥٦. يوسايبوس القيصري، تاريخ الكنيسة، تعريب القمص مرقس داود، كتاب إلكتروني.
٥٧. يوسف الحوراني، مجاهل تاريخ الفينيقيين سانخياتون البيروتي وفيلون الجبيلي، دار الثقافة ودار العودة، بيروت، ١٩٩٩، ط ١.
٥٨. يوسفوس، تاريخ يوسفوس اليهودي، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ.
٥٩. مأمون أحمد المود، القدس زهرة المدائن، دار العلم، دمشق، ٢٠٠٩.
- الموسوعات والمعاجم
٦٠. أندرية لالاند، موسوعة لالاند الفلسفيّة، تعريب: أحمد خليل، دار عويدات، بيروت، ٢٠٠١، ط ٢.
٦١. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج ١، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧١، ط ١.
٦٢. عادل فرج عبد المسيح، موسوعة آباء الكنيسة، ج ١، دار الثقافة، القاهرة، ٢٠٠٦، ط ١.
٦٣. عبد المنعم الحفني، موسوعة فلاسفة ومتصوّفة اليهوديّة، مكتبة مدبولي، بدون تاريخ.

تدوين التاريخ الكنسي

قراءة نقدية في أعمال يوسابيوس (البامفيلي) القيصري

(أبي التاريخ الكنسي)

محمد مرتضى^[١]

مقدمة تعريفية

يوسابيوس القيصري، (باليونانية: إفسيقيوس) أو كما يُسمى «يوسابيوس البامفيلي»، كان مؤرخاً رومانياً ومفسراً وأستاذاً في الجدلية المسيحية. ولد ٢٦٠-٢٦٥ م، وتوفي ٣٠ أيار/مايو ٣٣٩، وثمة من يقول ٣٤٠ م. حاز رتبة أسقف مدينة «قيصرية» في فلسطين نحو عام ٣١٤ م. كان فيها بمدرسة أوريغانوس جنباً إلى جنب مع پامفيلوس Pamphilus باحثاً في الشريعة الإنجيلية، وهذا الأخير كان معلّمه فحمل اسمه عرفاناً بفضله عليه. في عصره اعتُبر يوسابيوس فقيهاً مسيحياً بارزاً، وضع عدّة مؤلفات، هي: «عروض الإنجيل»، «الإعداد للإنجيل»، و«حول التناقضات بين الأناجيل»، و«دراسات عن النصّ الإنجيلي». اشتهر بلقب: «أبي التاريخ الكنسي»، على اعتبار تأليفه كتاب «التاريخ الكنسي». كما دوّن مؤلفات عن «حياة پامفيلوس»، و«التاريخ» و«الشهداء»، ودوّن سيرة لحياة الإمبراطور قسطنطين الأول^[٢].

على الرّغم من شهرته البالغة كأحد آباء التّاريخ الكنسي، لم يكن يوسابيوس القيصري

[١]- أستاذ تاريخ الفلسفة الغربية في جامعة المعارف (لبنان). وأستاذ تاريخ الأديان في جامعة المصطفى العالمية (لبنان).

[٢]- راجع:

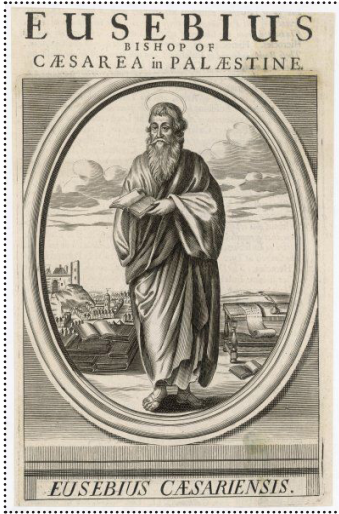
Eusebius of Caesarea, Church History, Life of Constantine the Great, and Oration in Praise of Constantine, A Select Library of the Christian Church: Nicene and Post-Nicene Fathers, 2nd ser., vol. I, translated by Schaff, Philip, T. & T. Clark, Edinburgh, 1876, Book I, p. 31.

Jacobsen, Anders-Christian, Three Greek apologists Origen, Eusebius, and Athanasius = Dreigriechische Apologeten. Ulrich, Jörg. Frankfurt, 2007, M. p. 1.

Gonzalez, Justo L, The Story of Christianity: Volume 1: The Early Church to the Dawn of the Reformation. Zondervan, 2010, pp. 149-150.

أحد آباء الكنيسة. وبينما كان أسقفاً مؤثراً، فهو لم يكن قديساً، بل في الواقع تمّ طرده من الكنيسة بسبب هرطقته الأريوسية كما سنرى. وتعدّ علاقته الوثيقة بالإمبراطور الروماني قسطنطين الأول نقطة مُعيبة، لما نُسب إليه أنّه في مؤلفاته لم يأخذ جانب الحقيقة المجردة بقدر ما حاول كسب رضا الإمبراطور، فعُدّ من المؤرّخين غير النزيهين.

مع ذلك، تحتلّ كتابات يوسابيوس مكانة مهمّة في المسيحية. ويقدم اهتمامه الدقيق بالتفاصيل ومعالجته الشاملة لموضوعاته صورة وافية لا تقدّر بثمن لدراسة الكنيسة الباكّة. وعمله الأشهر، «التاريخ الكنسي»، الذي يُطلق عليه أيضاً تاريخ الكنيسة، يوثق التاريخ المسيحي زمنياً من عصر الرُّسل إلى حياة يوسابيوس، ويسجّل تعاقب قيادة الكنيسة والاعتراف بالهرطقات، من بين أمور أخرى. وهذه كانت مهمّة غير مسبوقه. يأتي معظم ما نعرفه عن يوسابيوس من إلماعات في كتاباته، وأعمال مؤرّخي الكنيسة الذين جاؤوا من بعده، وقليل من الإشارات من معاصريه. وكتب خليفته أقايوس سيرة ذاتية بعنوان: «حياة يوسابيوس»، لكنّها لم تصلنا.



نُقيشة قديمة تمثل يوسابيوس، وخلفه مدينة قيصرية

أولاً: أريوسية يوسابيوس

لا بدّ لنا هنا من تتبّع مسألة مذهب الأريوسية (أو كما تُعرف بالأريانية)، في القرن الرابع الميلادي، وإسقاطاتها الجدلية الدراماتيكية على الخلاف الكلامي القائم في العالم المسيحي آنذاك. والمهمّ في موضوعنا أنّ يوسابيوس كان ذا ميل أريوسية واعتُبر شخصية مهمّة في تاريخها في أيامه، وواحداً من المدافعين عنها. وفي غضون أعمال اضطهاد الإمبراطور

دقلديانوس للمسيحيين قُتل معلّمه پامفيلوس واعتُبر شهيداً، في السادس من شباط/ فبراير سنة ٣١٠م، وكتب يوسابيوس سيرته تكريماً لذكراه ومحبّته له. ويوسابيوس نفسه هرب إلى صور ومنها إلى برية مصر في Thebais، ولكن قبض عليه هناك وسجن، والملاحظ أنّ العام

٣١٣ الذي انتهت فيه الاضطهادات ضد الكنيسة تلاه في عام ٣١٤ ترسيم يوسابيوس أسقفاً لقيصريّة خلفاً پامفيلوس، وعُرف بآريوسيّة^[١].

ثانياً: آريوس وعقيدته التّوحيدية

لا شكّ أنّ آريوس Arius (٢٥٠-٣٣٦م) المولود في ليبيا، وأسقف كنيسة بوكاليس في الإسكندرية، يُعدّ أشهر أعلام التّوحيد المسيحي على الإطلاق في جميع العصور. ومنذ بدء انتشار أفكاره اللاهوتيّة، صار له ألوف الأتباع الذين عُرفوا بالآريوسيين، وبقي مذهبهم التّوحيدي حيّاً أزمنة طويلة. وأضحى آريوس رمزاً للتّوحيد، حتّى إنّ كلّ من جاء بعده وأنكر التّثليث وُصمّ بأنّه آريوسي أو أرياني، نسبةً إلى مذهبه المعروف بالآريانيّة^[٢] Arianism.

تتلّمذ آريوس على لوقيانوس الأنطاكي، الذي كان يرفض ألوهيّة المسيح، فكان أنّ استشهد دون عقيدته التي تُناقض تعاليم بولس^[٣]. وكان آريوس طويل القامة نحيلًا، مكتئب المظهر، وتبدو على محيّه آثار التّقشّف وشطّف العيش، وكان معروفًا أنّه من الزّهّاد كما يُستدلّ من ملبسه، وهو جلباب قصير من غير كمّين تحت ملحفة يستخدمها عبادة. وكان أسلوبه في الحديث ظريفاً وحججه مقنعة، وكان له من بين رجال الدّين عدد كبير من المؤيدين^[٤].

يُعدّ آريوس، من وجهة النّظر الأرثوذكسيّة^[٥]، هرطقيّاً أو زنديقاً شكّل خطراً على العقيدة المسيحيّة طوال العشرة قرون الأولى من تاريخ المسيحيّة. ويقوم خلافه مع الكنيسة على

[1]- راجع: Kelly, John Norman D., Early Christian Creeds (3d ed.), London: Longman, 1972, p. 245.

[2]- راجع الموسوعة البريطانيّة:

Encyclop. Britannica (Macrop.), "Unitarians" (ed. 1981), vol. 18, p. 860.

[3]- حول ذلك راجع: عيسى يبشرّ بالإسلام، لمحمّد عطاء الرّحيم، ترجمة فهمي شمّا، دمشق 1990، ص 128-129. وراجع: الفرق والمذاهب المسيحيّة منذ البدايات حتّى ظهور الإسلام، لنهاد خيّاطة، دار الأوائل، دمشق 2002، ص 81.

[4]- قصّة الحضارة، لول ديورانت، 11: 392؛ الأحناف، دراسة في الفكر التّوحيدي في المنطقة العربيّة قبل الإسلام، لعماد الصّبّاغ، دار الحصاد، دمشق 1998، ص 106. وحول آريوس راجع:

Encyclopaedia Britannica (ed. 1981): "Arius", vol. I, p. 518.

[5]- وتوازيها في ذلك الكنيسة الكاثوليكيّة والمارونيّة، حيث يتردّد فيها الحديث عن "البدع الآريوسيّة الخطيرة والهرطقة الآريوسيّة".

أطروحة واحدة، هي أَنَّ يَسُوعَ كائنٌ فإنَّ ليس إلهيًّا بأيِّ معنى، وليس بأيِّ معنى شيئاً آخر سوى معلِّم يُوحى إليه^[١].

تنصَّ عقيدة التَّوحيد المسيحي التي تبناها آريوس، على أَنَّ «الله واحدٌ فردٌ غير مولود، لا يشاركه شيء في ذاته تعالى. فكلُّ ما كان خارجاً عن الله الأحَد إنما هو مخلوق من لا شيء، وبإرادة الله ومشيئته». وهذا يعني أَنَّ المسيح ✠، ضمن هذا التعريف، بشرٌ مخلوق.

غير أَنَّ آريوس لم يخرج بدعة جديدة في هذا التَّوجُّه الذي يصرُّ على بشريَّة المسيح، إذ سبقه إلى ذلك بطريك أنطاكية بولس السُّميساطي، ومدرسة أنطاكية التي أسَّسها لوقيانوس^[٢] الأنطاكي عُرِفَتْ بميولها التَّقليدية التي نظرت إلى المسيح لا بوصفه إلهاً، بل مخلوق أنعم عليه بقوى إلهيَّة. وكانت هذه المدرسة هي الأساس الفكري والعقائدي الذي استمدَّ منه آريوس طُروحه^[٣].

لقيت هذه العقيدة أنصاراً كثيرين في الإسكندريَّة في أوساط الطُّبقات الدُّنيا وخارجها، أمَّا على صعيد الحُكَّام فالإمبراطور قُسطنطينوس ابن قُسطنطين أعلن نفسه آريوسياً. ومع مجيء العام ٣٥٩م حلَّت الآريوسية محلَّ المسيحية الرومانية. وعلى الرَّغم من شجب هذه العقيدة في مَجْمَع القسطنطينيَّة عام ٣٨١م، استمرَّت في الانتشار وبكسب أنصار جُدد، حتَّى إذا كان القرن الخامس كانت كلُّ أسقفية في العالم المسيحي إمَّا آريوسية وإمَّا شاذة^[٤]. وكان يوسابيوس القيصري ممَّن اتَّبَعُوا مقولة مُعاصره آريوس، فعمَّ مذهبه على مدينة قيصرية التي غدت مركزاً للعلم والمعرفة منذ أن رحل أوريغانوس إليها وأنشأ مدرسته الشهيرة هناك. وقد شكَّلت مؤلفات أوريغانوس أساس المكتبة التي طوَّرها پامفيلوس كاهن كنيسة قيصرية السابق، ثمَّ غلبت عليها صبغة الآريوسية مع يوسابيوس. وقد صارت له صداقة متينة مع قسطنطين الملك وكان ذا تأثير عليه، وبدأت شهرته كعالم

[١]- راجع: خياطة، المصدر المذكور والصفحة نفسها. وراجع:

Baigent, Leigh, Lincoln: The Holy Blood and the Holy Grail, pp. 279- 83.

[٢]- ثمة مؤشرات تدلُّ على أنَّه "لقمان الحكيم" المذكور في القرآن الكريم. وباطراح (os) من اسمه اليوناني نلاحظ: لوقيان - لقمان (والعربية تعاف توارد حرفي علة).

[٣]- راجع: غابرييل لوريت: Lorette, Gabriel, "Revue d'histoire de l'Église de France", Paris, 1955, p. 67.

[٤]- راجع: Baigent, Leigh & Lincoln: Op. Cit., pp. 345-6.

تطغى على شهرة معلّمه منذ ذلك التاريخ. وقد دخل يوسابيوس، كأسقف، في الجدل الأريوسي، الذي اعتقد أنّه يستطيع أن ينهيه باقتراحات بتنازلات متبادلة من الطرفين كليهما، وكتب عدّة رسائل يؤيّد فيها آريوس، وكان له دوره المؤثّر جدّاً في مجمع قيصريّة المسكوني الذي أعلن أرثوذكسيّة فكر وعقيدة آريوس رغم أنّه طُلب منه الخضوع لأسقفه. وبعد ذلك بقليل عقد مجمع مسكوني في أنطاكية سنة ٣٢٥م. حُرّم فيه يوسابيوس أسقف قيصريّة كنسياً لرفضه للصيغة الإيمانيّة المعارضة للتعليم الأريوسي الذي يؤمن به والذي عدّ آنذاك هرطقياً منحرفاً^[١].

وفي مجمع نيقية سنة ٣٢٥م أراد أن يكون واسطة مصالحة، ورفض عقيدة الأوموؤوس^[٢] (مساواة الآب والابن في الجوهر) التي لأثناسيوس لأنّه ظنّ أنّها تؤدّي إلى السابليانية Sabellianism، وأخيراً وقّع على قانون الإيمان النيقاوي كمجرّد إرضاء خارجي لرغبة الإمبراطور، لكن دون أيّ اقتناع حقيقي داخلي، وهذا ممّا يُعاب عليه. ولم يستخدم قطّ في كتاباته بعد سنة ٣٢٥م التعبير «أوموؤوس»، بل أيّد صراحة يوسابيوس أسقف نيقوميديا، وقام بدور بارز في مجمع أنطاكية سنة ٣٣٠م، الذي خلع الأسقف يوستاثيوس Eustathius. وكان له أيضاً دورٌ مهمّ في مجمع صور سنة ٣٣٥م، الذي حرم القديس أثناسيوس الرسولي. وبجانب ذلك كتب كتابين ضدّ مارسيلّوس أسقف أنقرة الذي خُلع من كرسيّه بعد ذلك بعام. وكما يلاحظ في كتابه «التاريخ الكنسي»^[٣] كان إعجاب يوسابيوس ومحبّته للإمبراطور، الذي أرسى السّلام بين الكنيسة والإمبراطوريّة بعد سنوات من الاضطهاد الدّموي، كبيراً جدّاً، وتمتّع يوسابيوس نفسه بمكانة خاصّة لدى قسطنطين. وفي الذّكرين العشرين والثلاثين

[١]- راجع:

Hanns Christof Brennecke, Uta Heil, Controversy After a hundred years: On the discussion of the Synod of Antioch 325, Zeitschrift für Kirchengeschichte, Gotha, January 2012, 123(1), pp. 95113-.

[٢]- راجع بحث أفرام بولاران:

Boularand, Ephrem, L'heresied'Arius et la foi de Nicée, vol. 2, Paris1972: Letouzey&Ane, pp. 331-53.

[٣]- راجع: يوسابيوس القيصري: تاريخ الكنيسة، الكتاب العاشر، ص ٤٢٨ وما بعدها.

لتنويع الإمبراطور وتقليده الحكم، ألقى يوسابيوس كلمتي مديح للإمبراطور^[١]. وعندما تنبّح^[٢] قسطنطين في ٢٢ مايو سنة ٣٣٧م، قدّم كلمة تأيّن طويلة له، فيبدو أنّه كان مستشاره اللاهوتي الأكبر. ومات يوسابيوس بعد إمبراطوره بأعوام قلائل في سنة ٣٣٩م، أو ٣٤٠م.

أُحرقت جميع كتابات آريوس، ونُفي إلى جزيرة إليريا، إلى جانب أيّ شخص عارض قانون إيمان نيقية. ولقد صرّح يوسابيوس أنّ معاملة آريوس كانت مُجحفة بشكل لا لزوم له، وبعد ذلك، عندما نمت شعبية الآريوسية، تحدّث يوسابيوس ضدّ أثناسيوس (الذي تزعم مجمع نيقية الأوّل)، وساعد في عزله. وفي حين أنّ لاهوته المُعلن لا يبدو أنّه يعتنق الآريوسية، بدا أنّه يهتمّ بوحدة الكنيسة أكثر من الالتزام بالعقيدة. ولقد عارض علناً قرارات الكنيسة السابقة وانتقد القادة الذين ساعدوا المسيحية على فصل نفسها عن بدعة الآريوسية. أدّى نفوره من الانقسام في النهاية إلى حرمانه من الكنيسة، وواجه انتقادات من معاصريه وممن جاؤوا لاحقاً^[٣].

ثالثاً: توطيد الآريوسية في مجمع صور الكنسي

مجمع صور الأوّل من أهمّ المجمع المسكونية التي قلّمّا تذكرها المراجع الأرثوذكسية والكاثوليكية، وفيه أُقرّت الآريوسية^[٤]. عُقد المجمع في مدينة صور ٣٣٥م حيث اجتمع الأساقفة بدعوة من الإمبراطور قسطنطين الأوّل لتحقيق الغرض الرئيسي من تقييم التّهم الموجهة لأثناسيوس بطريك الإسكندرية. وقد ترأس المجمع يوسابيوس القيصري نفسه بإدارة يوسابيوس النيقوميدي. وفيه قامت امرأة زانية تتّهم أثناسيوس باغتصابه لها، فقام تلميذه الشّماس تيموثاوس يحدّثها كأنّه أثناسيوس.

فمن هو أثناسيوس، وما خلفيات هذه القضية؟ شارك هذا الرّجل في النقاشات المسيحية والثالوثية المبكّرة، ودعم موقف مجمع نيقية عام ٣٢٥ المعارض لموقف آريوس وأتباعه.

[١]- باللغة اليونانية طبعاً، وليس اللاتينية، التي لم تصبح لغة الكنيسة الكاثوليكية في روما إلا في عهد نيودوسيوس الأكبر، بعد ترجمة الأنجيل والعهد القديم إليها بأمر البابا داماسوس الأوّل على يدي هيرونيوموس، سنة ٣٨٣م، فتّمت تحت اسم: Vulgate.

[٢]- تنبّح: تعبير كنسي مسيحي، يعني توفيّ وارتاح من أعباء الدنيا.

[٣]- حول هذه الانتقادات راجع ملاحظات غييون وغيره، التي سنأتي على ذكرها أدناه بالتفصيل.

[٤]- انظر:

وفي عام ٣٢٨، انتُخب بطريكاً للإسكندرية. وتصادف أن تكون الإسكندرية هي المدينة التي كان فيها آريوس قسيساً، فغداً عدواً له.

بعد أن نجح أناسيوس في تزعم كنيسة الإسكندرية، اتَّهمه الآريوسيون بعدة تهم: السلوك غير الأخلاقي، وفرض ضرائب غير قانونية على الشعب المصري، ودعم المتمردين على العرش الإمبراطوري، وحتى قتل أسقف وإبقاء يده المقطوعة لاستخدامها في السحر. وتم إقناع قسطنطين بأن يطلب منه إعادة قبول آريوس في الكنيسة - وهو ما لم يفعله. وفي عام ٣٣٤ تم استدعاء أناسيوس أمام المجمع الكنسي في قيصرية، فلم يحضره.

مَجْمَعُ صُور

أمر الإمبراطور قسطنطين بحضور مجمع الأساقفة في تكريس الكنيسة التي أقامها في القدس (كنيسة القبر المقدس). وأمرهم أيضاً بأن يجتمعوا في طريقهم أولاً في مدينة صور، لتحرّي التهم التي تم توجيهها ضد أناسيوس. وأرسل الإمبراطور أيضاً رسالة إليه، موضحاً أنه إذا لم يحضر طواعية، فسيتم إحضاره إلى المجمع قسراً. لعب يوسابيوس النيقوميدي (الآريوسي) دوراً رئيسياً في المجمع، ووفقاً لإيفانيوس من سلاميس، كان هو من أداره، بينما ترأسه يوسابيوس القيصري. حضر حوالي ٣١٠ أعضاء. وظهر أناسيوس هذه المرة مع ٤٨ أسقفاً مصرياً. ولقد أدان مجمع صور أناسيوس، فذهب إلى القسطنطينية وواجه الإمبراطور بنفسه.

في جلسة استماع بحضور الإمبراطور، تمت تبرئة أناسيوس من جميع التهم باستثناء واحدة: التهديد بقطع إمدادات الحبوب. وإذ شعر يوسابيوس النيقوميدي وأعوانه بالخطر يلاحقهم أسرعوا ليدّعوا بأنّ البطريك هدّد بمنع إرسال القمح من الإسكندرية إلى القسطنطينية، فكانت هذه التهمة كافية للإمبراطور لنفي أناسيوس إلى تrier، التي كانت آنذاك جزءاً من مقاطعة غالليك الرومانية (في ألمانيا الحالية)، في فبراير سنة ٣٣٦م. وعلى إثر هذا المجمع، تمّ إرجاع آريوس من منفاه ونفي أناسيوس بالمقابل، واعتبار عقيدة التوحيد الآريوسية القائلة إنّ المسيح ليس إلهاً هي الصحيحة، مُسقطين بذلك عقيدة التثليث. بقي أناسيوس في منفاه حتى توفي قسطنطين الأول سنة ٣٣٧م. ثم لاحقاً، ألغى

مجمع القسطنطينية الآريوسية بعدما أُقرت في مجمع صور.

بعد مجمع صور عُقد مجمع في أورشليم -بعد تدشين كنيسة القبر المقدس- من قبل جماعة الآريوسيين، أصدروا فيه قراراً بعودة آريوس إلى الإسكندرية في غياب البطريرك أنثاسيوس المنفي، فعاد آريوس تحت حراسة مشددة، لكن ثورة الشعب ضده ألزمت الوالي أن يطالب بسحبه وردّه إلى القسطنطينية، فاستدعاه الإمبراطور. بذل يوسابيوس النيقوميدي كل ما أمكنه لعودة آريوس للشركة الكنسية، فكان البطريرك القسطنطيني الكسندروس مُرّ النفس، ولما ألزم بقبوله قيل إنه صليّ إلى الله، فمات آريوس وهو في طريقه إلى الكنيسة. وبعد حوالي عام إذ كان قسطنطين الأول على فراش الموت أوصى بعودة البطريرك أنثاسيوس إلى كرسيه، وبالفعل عاد ليجد الإسكندرية كلّها تترقبه على الشاطئ، كملاك انحدر إليهم من السماء.

لم يهدأ يوسابيوس النيقوميدي عن مقاومة البطريرك، فنجح في إقناع الإمبراطور أن يستدعي الوالي ثيودوروس لأنّه كان صديقاً للبطريرك، وبأن يرسل فيلاجيوس الكبادوقي عوضاً عنه، الذي كان قد حكم الإسكندرية قبلاً (٣٣٥- ٣٣٧م) وهو عدو شديد للبطريرك. قام الآريوسيون بأعمال شغب وتخريب وقتل لإثارة الإمبراطور بأن وجود البطريرك ينزع السلام عن الإسكندرية، كما وجّهوا ضده اتهامات كاستيلائه على القمح الخاص بالفقراء، وإعلانهم أنّ عودته غير كنسية لأنها دون قرار مجمعي. وهكذا، توطدت الآريوسية في الإسكندرية^[١].

رابعاً: كتابه التاريخ الكنسي

في كتابه «تاريخ الكنيسة» أو «التاريخ الكنسي» Historia Ecclesiastica، دوّن يوسابيوس أول تاريخ باق للكنيسة المسيحية كسرد مرتّب ترتيباً زمنياً، وفعل ذلك استناداً إلى مصادر سابقة له، وأكمله من عصر الرُّسل إلى أيامه. وربط مخطّطه الزمني التاريخ بعهود الأباطرة الرومان، فجاء واسع النطاق. وكان ضمن من سرد سيرهم الأساقفة وغيرهم

[١]- انظر كتاب بارنز:

من معلّمي الكنيسة، والعلاقات المسيحية مع اليهود، ومن يعتبرون هراطقة، والشهداء المسيحيون، حتى عام ٣٢٤م. وعلى الرغم من التشكيك في دقة الكتاب وتحيزاته، فهو لا يزال مصدراً مهماً للكنيسة المبكرة بسبب عدم إمكانية الوصول الآن إلى المواد التي استند إليها يوسابيوس في مكتبة قيصرية العامرة.

وكتاب يوسابيوس «حياة قسطنطين» Vita Constantini، الذي جاء كذيل لكتابه المذكور أعلاه، عبارة عن تأبين أو مدح، وبالتالي فإن أسلوبه واختيار وقائعه يتأثران بهدفه، مما يجعله غير ملائم ليكون ذيلًا لتاريخ الكنيسة. كما قال المؤرخ سُقراطيس سخولاستيكوس، في افتتاح تاريخه^[١] الذي تمّ وضعه ليكون استمراراً ليوسابيوس: «أيضاً في كتابه حياة قسطنطين، لم يذكر المؤلف القضايا المتعلقة بآريوس إلا بشكل طفيف، لكونه أثر التركيز على الجانب البلاغي لكتابه وعلى مدح الإمبراطور بدلاً من التبيان الدقيق للحقائق». وعند وفاة يوسابيوس، ظلّ الكتاب غير مكتمل، حتى إنّ بعض العلماء شكّوا في تأليفه لهذا العمل.

في القرن العشرين اعتبر رامزي ماكمولين Ramsay MacMullen كتاب يوسابيوس ممثلاً للمؤلفات التاريخية المسيحية المبكرة التي «لم تتمّ فيها إعادة نسخ الكتابات العدائية والآراء المهملة أو نقلها، أو تمّ طمسها بالكلية... وأمّا الأمور التي تتضمن تشويهاً للإيمان فينبغي إسكاتها»^[٢]. نتيجة لذلك، شوّه هذا النوع من المنهجية من وجهة نظر ماكمولين المحاولات الحديثة (مثل هارناك Harnack ونوك Nock وبرادي Brady) لوصف كيف نمت الكنيسة في القرون الأولى. وكتب أرنالدو موميليانو Arnaldo Momigliano أنّ «التسلسل الزمني في عقل يوسابيوس كان شيئاً ما بين العلم الدقيق وأداة الدعاية»^[٣].

[١]- راجع: Socrates Scholasticus, Church History, Book 1, Chapter 1

[2]- Christianizing the Roman Empire: A.D 100400-, Ramsay MacMullen, p. 6, Yale University Press, 1984.

[٣]- راجع:

Ramsay MacMullen, "Christianizing the Roman Empire: A.D 100400-", Yale University Press, 1984, p. 7.



الكتاب العاشر من التاريخ الكنسي ليوسابيوس، طبعة
باريس ١٦٧٢

ترجم العمل إلى لغات أخرى في العصور القديمة
(لاتينية، سريانية، أرمنية). والمخطوطة السريانية رقم ١
الم محفوظة في المكتبة الوطنية الروسية هي واحدة من
أقدم المخطوطات السريانية، ويرجع تاريخها إلى عام
٤٦٢^[١]. ولقد تمت الترجمة الإنكليزية الأولى على يد
ماري باسيت Mary Basset، حفيدة السير توماس مور،
بين عامي ١٥٤٤ و ١٥٥٣؛ وكانت النسخة الأولى
التي طبعها المؤرخ الويلزي ميريديث هانمر Meredith

Hanmer في عام ١٥٧٦. أمّا بالعربية فقد صدرت الترجمة الأولى بقلم القمص مرقس
داود، في القاهرة عام ١٩٦٠، ثم تلتها طبعة ثانية عام ١٩٧٩ وثالثة ١٩٩٨. وما زالت هي
المعتمدة يُعاد طبعها طبعات جديدة.

مخطّط الكتاب: حاول يوسابيوس وفقاً لإعلانه الخاص (الكتاب الأول، الفصل الأول)
تقديم تاريخ الكنيسة من الرُّسل إلى عصره الحاضر، مع إيلاء اعتبار خاصّ للنقاط الآتية:
خلافة الأساقفة في الرُّوى الرئيسيّة؛ تاريخ المعلّمين المسيحيين؛ تاريخ البدع؛ تاريخ اليهود؛
العلاقات مع الوثنيين؛ الاستشهاد.

وقام بتجميع مواده وفقاً لعهود الأباطرة، وعرضها كما وجدها في مصادره. فجاءت
المحتويات كالآتي:

الكتاب الأول: مقدّمة مفصّلة عن يسوع المسيح.

الكتاب الثاني: تاريخ العصر الرّسولي حتّى دمار القدس على يد تيطوس.

الكتاب الثالث: الزّمان التاليلترايانوس (تراجان).

[١]- راجع: Wright, W, The Ecclesiastical History of Eusebius in Syriac, Cambridge, 1898, pp. V-VII.

الكتابان الرَّابِع والخامس: القرن الثاني تقريباً.

الكتاب السَّادس: الفترة الممتدَّة من سبتيموس سيفيروس إلى ديسيوس.

الكتاب السَّابع: يمتدُّ إلى اندلاع الاضطهاد في عهد دقلديانوس.

الكتاب الثامن: معلومات إضافية عن هذا الاضطهاد

الكتاب التاسع: تاريخ انتصار قسطنطين على ماكسينتيوس في الغرب وعلى ماكسيمينوس في الشرق.

الكتاب العاشر: إعادة إنشاء الكنائس، والتمرد، وغلبة ليسينيوس.

خامساً: الانتقادات على يوسابيوس

كتب سُقراطيس سخولاستيكوس (مؤرِّخ مسيحي من القرن الخامس) في كتابه «تاريخ الكنيسة»، منتقداً كتاب يوسابيوس «حياة قسطنطين»، مشيراً إلى أنَّ يوسابيوس كان «قد أثر التركيز على الجانب البلاغي لكتابه وعلى مدح الإمبراطور بدلاً من التَّبيان الدَّقِيق للحقائق»^[١].

لم يثق المؤرِّخ البريطاني الشَّهير إدوارد غيبون علانية في كتابات يوسابيوس المتعلقة بعدد الشَّهداء، من خلال الإشارة إلى مقطع في النصِّ الأقصر لـ «شهداء فلسطين» ملحق بكتاب «التاريخ الكنسي» (الكتاب ٨، الفصل ٢) إذ يقدِّم يوسابيوس وصفاً لشهداء فلسطين بالاضطهاد الكبير في عهد دقلديانوس بعبارته^[٢]: «لذلك قرَّرنا ألاَّ نربطهم بأيِّ شيء باستثناء الأشياء التي يمكننا فيها تبرير الدَّينونة الإلهية... سنقدِّم في هذا التاريخ بشكل عام فقط تلك الأحداث التي قد تكون مفيدة لنا أولاً وبعد ذلك للأجيال القادمة». ثمَّ في النصِّ الأطول للعمل نفسه، الفصل ١٢، يقول^[٣]: «أعتقد أنَّه من الأفضل المرور بكلِّ الأحداث الأخرى التي حدثت في هذه الأثناء: مثل... شهوة السُّلطة من جانب الكثيرين، والرَّسَّامات غير الشرعية، والانقسامات بين المعترفين أنفسهم؛ وكذلك البدع التي أثارها ضدَّ بقايا الكنيسة

[١]- راجع: Socrates Scholasticus, Church History, Book 1, Chapter 1

[٢]- راجع: التَّاريخ الكنسي، الكتاب الثامن، الفصل الثاني، الطبعة الثانية، مكتبة المحبَّة، القاهرة ١٩٧٩، ص ٣٩٨-٣٩٩.

[٣]- راجع: التَّاريخ الكنسي، الكتاب الثامن، الفصل الثاني عشر، الطبعة الثانية، مكتبة المحبَّة، القاهرة ١٩٧٩، ص ٤١٤.

بحماس الأعضاء الجدد والمتحزبين، الذين أضافوا بدعة بعد بدعة وأفحموها بين مصائب الاضطهاد، فزادوا مصيبةً على سوء حظ. فأرى أنه من الأنسب الابتعاد عن سرد هذه الأشياء وتجنبها، كما قلتُ في البداية».

وعندما طُرح الشكّ بصدقته لدى معاصريه، رجعيون إلى عنوان فصل في كتاب يوسابيوس «الإعداد للإنجيل» *Praeparatioe vangelica* أو كما هو عنوانه الأصلي باليونانية (الكتاب الثاني عشر، الفصل ٣١)^[١] الذي ناقش فيه يوسابيوس «أنه سيكون من الضروري في بعض الأحيان استخدام الباطل باعتباره علاجاً لصالح أولئك الذين يحتاجون إلى مثل هذا النوع من العلاج».

وعلى الرغم من أن غيبون Edward Gibbon يشير إلى يوسابيوس على أنه أكثر المؤرخين الكنسيين «اتزاناً»، فإنه يشير أيضاً إلى أنه كان مهتماً بالمخاوف السياسية العابرة في عصره أكثر من اهتمامه بواجبه كمؤرخ موثوق^[٢].

ورفض جاكوب بوركهات (مؤرخ ثقافي من القرن التاسع عشر) يوسابيوس باعتباره «أول مؤرخ غير أمين تماماً في العصور القديمة»^[٣].

وثمة نقاد آخرون لعمل يوسابيوس يستشهدون بنبرة المديح في كتابه «حياة قسطنطين»، بالإضافة إلى حذف الصراعات المسيحية الداخلية في القوانين *canones*، كأسباب لتفسير كتابته على نحو حذر^[٤].

ومع ذلك، يناقش بعض الباحثين أن نقد غيبون ليوسابيوس كان مُغالياً. فمثلاً، أشار جوزيف باربر لايتفوت Joseph Barber Lightfoot (عالم لاهوت في أواخر القرن التاسع

[١]- انظر كتاب يوسابيوس: *Praeparatioe vangelica*، ترجمة E.H. Gifford، مطبعة جامعة أوكسفورد، ١٩٠٣.

[2]- انظر:

Gibbon, Edward, *History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, Vol II, Chapter XVI وينقل عنه أنه «قد روى كل ما يمكن أن يرد إلى الكنيسة مجدها، ونبد ذكر كل ما يمكن أن يميل إلى وصم الدين بالعار».

[٣]- راجع:

Burckhardt: *Judgments on history and historians*, first print 1929, Trnslated, Boston, 1958, p. 171.

[٤]- انظر

Burgess, R. W., and Witold Witakowski, *Studies in Eusebian and Post-Eusebian chronography*, 1999, p. 69.

عشر وأسقف دُرْهام السابق) إلى أنّ تصريحات يوسابيوس تشير إلى صدقه في ذكر ما سوف لن يناقشه، وكذلك حدوده كمؤرخ في ما لا يشمل هذه المواد. كما يناقش مسألة الدقة. «تعدّ الطريقة التي يتعامل بها يوسابيوس مع اقتباساته العديدة في مكان آخر، حيث يمكننا اختبار صدقه، تُعدّ تبريراً كافياً ضدّ هذه التهمة الظالمة». يلاحظ لايتفوت أيضاً أنّه لا يمكن الاعتماد دائماً على يوسابيوس: «العيب الأكثر خطورة لقيمته كمؤرخ هو الروح الفضفاضة وغير النقدية التي يتعامل بها أحياناً مع موادّه. وهذا يظهر نفسه بطرق متنوعة. فهو ليس دائماً جديراً بالاثمان في تمييزه بين الوثائق الحقيقيّة والمزوّرة»^[١].

يشير أفيريل كاميرون Averil Cameron (أستاذ في جامعة كينغز كوليدج لندن وأوكسفورد) وستوارت هول Stuart Hall (مؤرخ وعالم لاهوت)، في ترجمتهما الأخيرة لحياة قسطنطين، إلى أنّ الكتاب مثل بوركهارت وجدوا أنّه من الضروري مهاجمة يوسابيوس من أجل تقويض الشرعيّة الأيديولوجيّة لإمبراطوريّة هابسبورغ، التي استندت إلى فكرة الإمبراطوريّة المسيحيّة المستمدّة من القسطنطينيّة. وذكر أنّ الرسالة الأكثر إثارة للجدل في كتاب حياة قسطنطين قد تمّ العثور عليها منذ ذلك الحين بين البرديّات المصريّة^[٢].

في كتابه تاريخ الكنيسة Church History (المجلد ٥٩، ١٩٩٠)، ذكر مايكل ج. هولريتش Michael J. Hollerich (الأستاذ المساعد في جامعة سانتا كلارا اليسوعيّة بكاليفورنيا) في معرض ردّه على انتقادات بوركهارت^[٣]: «لقد كان يوسابيوس هدفاً جذاباً لدارسي العصر القسطنطيني. لقد وصفوه مراراً بأنّه كان رجل دعاية سياسيّة، ورجل حاشية جيّد، ومستشاراً دنيوياً داهية للإمبراطور قسطنطين، ورجل الدعاية الأكبر للإمبراطور المسيحي الأوّل، وأنّه الأوّل في سلسلة طويلة من السياسيّين الكنسيّين، والمبشّر بالبيزنطيّة، وعالم لاهوت سياسي، وميتافيزيقي سياسي، ورجل قيصريّ النزعة. من الواضح أنّ هذه

[١] انظر لايتفوت: J.B. Lightfoot, Eusebius of Caesarea, (article. pp.308-348), Dictionary of Christian Biography: Literature, Sects and Doctrines, ed. by William Smith and Henry Wace.

[٢] راجع ترجمتهما لكتاب «حياة قسطنطين ليوسابيوس القيصري»:

Averil Cameron, Stuart G. Hall, Eusebius' Life of Constantine. Introduction, translation and commentary. Oxford: Oxford University Press, 1999. pp. xvii + 395.

[٣] راجع: Michael J. Hollerich, Church History, printed 1990, vol. 59, p. 63.

ليست، في الأساس، أوصافاً محايدة. لقد اعتبرت الكثير من الدراسات التقليدية، أحياناً مع ازدراء، أنّ يوسابيوس هو الشخص الذي خاطر بأرثوذكسيته وربما شخصيته بسبب حماسه للمؤسسة القسطنطينية». ويخلص هولريتش إلى أنّ «التقييم القياسي قد بالغ في أهمية الموضوعات السياسية والدوافع السياسية في حياة يوسابيوس وكتابات، وأخفق في إنصافه كرجل كنيسة وعالم».

وفي حين أنّ الكثيرين قد وافقوا تقييم بوركهارت، لا سيّما فيما يتعلّق بحياة قسطنطين، فإنّ آخرين، على الرّغم من أنّهم لا يتظاهرون بتمجيد مزياه، قد اعترفوا بالقيمة التي لا يمكن تعويضها لأعماله، والتي قد تكمن أساساً في الاقتباسات المستفيضة التي نقلها عن مصادر أخرى، هي في كثير من الأحيان مفقودة^[١].

سادساً: إنكاره قانونية رسالة بطرس الثانية

ينقل لنا حجة التاريخ الكنسي، يوسابيوس القيصري، عن الكنيسة الأولى أنّها رفضت رسالة بطرس الثانية، ولم تعتبرها قانونية. بينما نجد الكنيسة الآن تؤمن بقانونية رسالة بطرس الثانية.

يقول يوسابيوس عن هذه الرسالة في كتابه «التاريخ الكنسي»^[٢]: «إنّ رسالة بطرس الأولى مُعترفٌ بصحتها، وقد استعملها الشيوخ الأقدمون في كتابتهم كسفر لا يقبل أيّ نزاع. على أنّنا علمنا أنّ رسالته الثانية الموجودة بين أيدينا الآن ليست ضمن الأسفار القانونية، ولكنها مع ذلك إذ اتّضحت نافعة للكثيرين فقد استُخدمت مع باقي الأسفار».

هذه ملاحظة في غاية الأهمية، وثمة حقيقة ينبغي أن نعرفها بكلّ ثقة، يجينا عليها القسّ فهيم عزيز^[٣]: «إنّ قانونية الإنجيل لم تتمّ في وقت واحد، بل استمرّت مدّة طويلة. ولم تقف

[١]- راجع:

Michael J. Hollerich, Making Christian History, Eusebius of Caesarea and His Readers, (Volume 11 in the series Christianity in Late Antiquity), Joan Palevsky Endowment Fund in Literature and Translation, 2001.

[٢]- التاريخ الكنسي، الكتاب الثالث، الفصل الثالث، عن رسائل الرُّسل، الطبعة الثانية، مكتبة المحبة، القاهرة ١٩٧٩، ص ١١٣.

[٣]- القسّ فهيم عزيز: المدخل إلى العهد الجديد، طبعة دار الثقافة، القاهرة ١٩٨٠، ص ١٤٥.

الكنائس المختلفة موقفاً موحدًا من الأسفار المختلفة، بل اختلفت آراء الكنائس من جهة الأسفار، واستمرت في ذلك حقبة طويلة».

فتُفاجئنا دائرة المعارف الكتابية (المسيحية) بأن الكنيسة الأولى رفضت سفر باروخ واعتبرته غير قانوني، بينما نجد أن الكنيسة الآن تؤمن بقانونية سفر باروخ^[١].

والآباء الأوائل كانوا يؤمنون بقانونية رسالة إرميا بينما الآباء المعاصرون لا يؤمنون بقانونيتها^[٢].

ثم نجد أن الكنيسة الغربية مثلاً كانت لا تعترف بقانونية الرسالة إلى العبرانيين، ولم تعتمد من الرسائل الكاثوليكية (رسائل يوحنا وبطرس ويهوذا ويعقوب) إلا ثلاث رسائل فقط (يوحنا الأولى والثانية وبطرس الأولى)، أما الكنيسة الشرقية فكانت لا تعترف بقانونية سفر الرؤيا^[٣].

وأما الكنيسة السُورية فقد كانت تقبل كتاباً يسمّى الدياتسارون بدلاً من الأناجيل الأربعة. ولاقى هذا الكتاب قبولاً في كنائس الشرق. بل إنها رفضت الرسائل الجامعة جميعاً، وسفر الرؤيا أيضاً لم يكن أساساً من ضمن أسفار الوحي. وقد أضافوا رسالة لبولس لا نعرفها الآن تُسمّى الرسالة الثالثة لأهل كورنثوس^[٤].

وعلاوة على ذلك، فإن الكنيسة الأولى آمنت بقانونية الراعي هرماس ووضعت في مصاف سفرَي الحكمة وابن سيراخ، وأن كاتبه من الرجال الرسوليين. بينما الكنيسة الآن لا تؤمن بقانونية الراعي هرماس^[٥].

العلامة أوريغانوس مثلاً لم يؤمن برسالة يوحنا الثانية والثالثة ورسالة بطرس الثانية والرسالة إلى العبرانيين ولا بسفر المكابيين الأوّل، بينما يؤمن بقانونية رسالة برنابا والراعي

[١]- راجع: دائرة المعارف الكتابية، مجلس التحرير: دكتور القس صموئيل حبيب - القس منيس عبد النور - دكتور القس فايز فارس - جوزيف صابر، المحرر: وليم وهبة بياوي، دار الثقافة، القاهرة ١٩٨٨، ص ٥٦.

[٢]- راجع: دائرة المعارف الكتابية، دار الثقافة، القاهرة ١٩٨٨، ص ١٨٩.

[٣]- راجع: فكرة عامة عن الكتاب المقدس، إعداد دار مجلة مرقس، مطبعة دير القديس أنبا مقار، القاهرة ٢٠٠٣، ص ٧٦.

[٤]- التفسير الحديث للكتاب المقدس، العهد الجديد، رسالتا بطرس الثانية ويهوذا: مايكل جرين، دار الثقافة، القاهرة ١٩٩٣، ص ١٢.

[٥]- راجع الكنيسة المسيحية في عصر الرُّسل: الأبّا يُوّانس أسقف كرسى الغربيّة، الطبعة الأولى، القاهرة ١٩٧١، ص ٤٠٥.

هرماس وأعمال بولس، فأين هذا كله الآن؟! والدليل على استخدام رسالة برنابا في القرنين الثاني والثالث، هو أنَّ اكليميندس الإسكندري اقتبس منها باعتبارها سفرًا كتابيًا. ويبدو أنَّ أوريغانوس تبني الفكر نفسه. وأسلوب تفسير العهد القديم يتفق بصورة واضحة مع التقاليد الإسكندرانية، وما كان يراه الكثيرون هناك في العهد القديم، بما يحمل على الظنَّ أنَّها كُتبت أساساً في الإسكندرية^[١].

فهذا مثال حيٌّ واضح على أنَّ المسيحية التثليثية البولينية لم يتمَّ نشوؤها واكتمالها لا في زمن يسوع نفسه، ولا حتى بولس الذي ابتدعها، بل نمت في ٥٠٠ عام ضمن صيغة تطورية وقولية توفيقية بحسب المطلوب!

ذكرنا أعلاه أنَّ يوسابيوس كان معجباً بالإمبراطور قُسطنطين، كأول إمبراطور أرسى السلام بين الكنيسة والإمبراطورية، وأضحى هو ذاته مستشار الإمبراطور اللاهوتي. فعلى ذلك، ولأنَّ مذهب يوسابيوس القيصري الذي يميل للآريوسية قد وافق الإمبراطور قُسطنطين خلال الفترة التي تواجه فيها الآريوسيون مع بطريك الإسكندرية (البابا) أنثاسيوس، فقد طلب الإمبراطور من يوسابيوس أن ينسخ له خمسين نسخة من الكتاب المقدس. وقيل إنه طلب منه أن تكون مقبولة من الآريوسيين وباقي المسيحيين. فقَبِلَ يوسابيوس بسرور هذا الطلب، وقام بنسخ الخمسين نسخه التي انتشرت ما بين الإسكندرية وقيصرية.

وتعليقاً على هذه النسخ، يؤكِّد كثير من علماء المخطوطات والآثار أنَّ مخطوطتي الإنجيل السينائية والقاتيكانية هما اثنتان من هذه النسخ الخمسين. وممن يدعم هذا الرأي د. جورج و. أ. روبرتسون وغيرهما^[٢]. وهذا يضع علامة استفهام أمام المخطوطتين السينائية والقاتيكانية المعروفتين بأخطائهما الإملائية: لماذا لم تُستخدما بعد موت قُسطنطين ويوسابيوس، وتمَّ دفنهما كما يفعل بالنسخ المليئة بالأخطاء؟ النسخ السليمة عندما تبلى

[١]- راجع: دائرة المعارف الكتابية، دار الثقافة، القاهرة ١٩٨٨، ص ١٤٤.

[٢]- راجع:

Tischendorf, C. v., When Were Our Gospels Written? An Argument by Constantine Tischendorf. With a Narrative of the Discovery of the Sinaitic Manuscript, American Tract Society, New York, 1866.
Lake, Kirsopp, Codex Sinaiticus Petropolitanus: The New Testament, the Epistle of Barnabas and the Shepherd of Hermas. Oxford: Clarendon Press, 1911.
Bentley, James, Secrets of Mount Sinai. Doubleday, Garden City, NY, 1986, p. 95.

تُسخن والأصل يُحرق. المنطق يقول إنهما دُفنا لاحقاً على يد أصحاب العقيدة الأرثوذكسية النيقاوية التي كان يمثلها أثناسيوس.

سابعاً: مسرد كتابات يوسابيوس

كان يوسابيوس القيصري غزير الإنتاج في حياته التي امتدت ما يناهز ٧٧ عاماً، ومؤلفاته هي:

١. The Chronicle كتبه حوالي عام ٣٠٣ م. يضمّ قسمين: الأوّل يسرد فيه أهمّ الأحداث التاريخية لدى الكلدانيين والآشوريين والعبرانيين والمصريين واليونانيين والرّومانيين. والقسم الثاني عبارة عن جداول تاريخية للعالم ككلّ، والتاريخ المتعلّق بالخلاص المسيحي على وجه الخصوص، مقسّماً التاريخ إلى خمسة أقسام يبدأ من إبراهيم وينتهي في عام ٣٠٣ م.

٢. التاريخ الكنسي: The Ecclesiastical History وهو العمل الذي أعطاه شهرة خالدة. يتكوّن من عشرة كتب، تمثّل مجموعة غنيّة جدّاً من الوثائق ومقتطفات من الكتابات الخاصّة بالكنيسة الأولى. لم يهدف يوسابيوس إلى تقديم تاريخ لنموّ الكنيسة، وإنّما كان يهدف نحو إبراز الفكر المسيحي، وتحديّ المؤمنين للألم والموت، وانتصار الحقّ على الباطل.

٣. شهداء فلسطين، فيه قدّم وصفاً لمن رآهم بنفسه من هؤلاء الشّهداء.

٤. حياة قسطنطين: Vita Constantini يعتبره موسى الجديد، ويشبّهه بالشمس التي تشرق على الجميع بسخاء. يقول عنه «يخرج من قصره الملكي باكراً جداً في الفجر، ويشرق بنور سماوي». انتقد يوسابيوس لسبب مبالغته في مدح قسطنطين. هذا، وهو لم يقصد تقديم عرض تاريخي لأعماله كإمبراطور، وإنّما اقتصر على دوره في حياة الكنيسة.

٥. إلى جماعة القديسين Ad Coetum Sanctorum هو عبارة عن كلمة موجّهة من الإمبراطور قسطنطين إلى جماعة القديسين، تحمل دفاعاً عن المسيحيّة. اعتبرها البعض الكتاب الخامس من «حياة قسطنطين». «كان الإمبراطور يقضي الكثير من وقته في الكتابة والخطابة». في هذا العمل يتحدّث عن الله الآب الخالق ويؤنّد الوثنيّة. ويتحدّث عن عقيدة الصّلب والفداء، ونبوءات الأنبياء، وشخص المسيح، كما ينسب الإمبراطور انتصاراته

للمسيح.

٦. مديح قسطنطين Laudes Constantini يضم كلمة المديح التي ألّفها يوسابيوس في البلاط في ٢٥ يوليو سنة ٣٣٥ م بمناسبة مرور ٣٠ عاماً على تتويج قسطنطين. والرسالة التي قدّمها يوسابيوس إلى الإمبراطور بمناسبة تكريس كنيسة القبر المقدّس عام ٣٣٥ م.

٧. مقدّمة تمهيدية عامّة للإنجيل. تحوي مجموعة من النبوءات المشيخانية في العهد القديم مع تفسير مختصر لها.

٨. الإعداد للإنجيل. يضم ١٥ كتاباً تفنّد تعدّد الآلهة.

٩. بُرهان الإنجيل. يجب فيه على الاتهام الموجّه ضدّ المسيحيين بأنّهم قبلوا اليهود لينسبوا لأنفسهم الوعود الإلهية لشعب الله، وفي نفس الوقت لم يلتزموا بالشريعة.

١٠. الثيوفانيا (الاستعلان الإلهي): موضوعه استعلان الله في تجسّد الكلمة اللّوغيّوس.

١١. ضدّ بروفيري Against Prophyry الذي هاجم الكتاب المقدّس بعهديه. يضمّ ٢٥ كتاباً فقدت جميعها.

١٢. ضدّ هيروكلس Against Hierocles حاكم بيشينيا Bithynia.

١٣. التّفنيد والدّفاع: Reputation and Defence يردّ على اعتراضات الوثنيين على الإيمان المسيحي.

١٤. القوانين الإنجيليّة. يضمّ تسع قوائم تكشف عن الإصحاحات المشتركة بين الأناجيل، والقائمة العاشرة تحوي الإصحاحات التي ينفرد بها كلّ إنجيل.

١٥. المعجم الجغرافي. يضمّ قائمة مرتّبة أبجدياً بالأماكن الواردة في الكتاب المقدّس، مع وصف جغرافي وتاريخي لكلّ مكان، ووصف لحالته في عصر يوسابيوس.

١٦. أسئلة ودراسات إنجيليّة.

١٧. تفسير المزامير. نال شهرة واسعة بين دارسي الآباء بسبب درايته بالأبعاد التقديّة في تفسيره.

١٨. تفسير إشعيا. يضم ١٥ كتاباً.

١٩. تعدّد الزوجات وأسر البطارقة الكبار (إبراهيم وإسحق ويعقوب).

٢. عن الفصح.

٢١. ضدّ مارسيّلوس Contra Marcellum أسقف أنقرة Ancyra. يحوي كتابين، الأوّل يرفض هجوم مارسيّلوس على قادة الجانب الأريوسي خاصّة استريوس السّوفسطائي ويوسابيوس أسقف نيقوميديّة. والثاني يتّهم مارسيّلوس بأنّه قبل فكر سابليوس وبولس السّمّيساطي.

٢٢. اللاّهوت الكنسي. فيه يظهر أنّه يعتنق فكرة التّدرّجيّة subordinationism في الثالوث مع بعض الأفكار الأوريغانية (نسبة إلى أوريغانوس).

٢٣. العظّات.

٢٤. الرّسائل.

ثامناً: نموذج عن ذكره للإمبراطور

ننقل هنا مقطعاً من التاريخ الكنسي ليوسابيوس القيصري، الكتاب العاشر، الفصل الخامس: صور القوانين الإمبراطورية، التي يسجّل فيها المؤلّف مرسوم الإمبراطور قسطنطين بحريّة اعتناق المسيحيّة:

(١) ولننصف أخيراً صور الأوامر الإمبراطورية التي أصدرها الإمبراطور قسطنطين ولسينيوس، مترجمة من اللّغة الرّومانية.

(٢) صور الأوامر الإمبراطورية^[١]

مترجمة من اللّغة الرّومانية

«إنّنا إذ أدركنا منذ عهد طويل أنّ الحريّة الدينيّة يجب أن لا يُحرم منها أحد، بل يجب أن يُترك لحكم ورغبة كلّ فرد أن يتمّم واجباته الدّينيّة وفق اختياره، فقد أصدرنا الأوامر بأنّ كلّ

[١]- انظر: التاريخ الكنسي، الكتاب العاشر، الفصل الخامس، الطبعة الثانية، مكتبة المحبّة، القاهرة ١٩٧٩، ص ٤٩٨-٤٩٩.

إنسان، من المسيحيين وغيرهم، يجب أن يحتفظ بعقيدته وديانته.

(٣) «ولكن نظراً لأنّ في تلك الأوامر، التي مُنحت بمقتضاها الحرّية لهم، قد أُضيفت حالاتٌ مختلفة كثيرة على ما يظهر، فبعضهم ربما يكونون قد امتنعوا عن مراعاتها بعد قليل.

(٤) «وعندما حضرنا إلى ميلان في ظروف طيّبة، أنا قسطنطين وأوغسطينس وأنا ليسينيوس وأوغسطينس، وتأمّلنا في كلّ ما يؤول إلى الخير العام ورفاهيّة الشعب، اعتزمنا فيما اعتزمناه، أو على الأصحّ اعتزمنا أوّل كلّ شيء، أن نُصدر الأوامر التي تعود بالخير على كلّ واحد من وجوه كثيرة، أي تلك التي تحفظ الإكرام لله وتقواه. أي أنّنا اعتزمنا منح المسيحيين، وكذا كلّ الناس الحرّية لاتباع الديانة التي يختارونها، أي أيّة ديانة سماوية توافقنا وتوافق كلّ من يعيش تحت حُكمنا.

(٥) «لذلك قرّرنا، بقصد سليم مُستقيم، أن لا يُحرّم أيّ واحد من الحرّية لاختيار واتباع ديانة المسيحيين، وأن تُعطى الحرّية لكلّ واحد لاعتناق الديانة التي يراها ملائمة لنفسه، لكي يُظهر لنا الله في كلّ شيء لطفه المعهود وعنايته المعتادة.

(٦) «وقد رأينا مناسباً أن نكتب بأنّه قد تُركت نهائياً تلك الحالات، التي تضمّنتها رسالتنا السابقة عن المسيحيين، السّابق إرسالها إلى فطنتكم، فيسرّنا إلغاء كلّ ما يبدو قاسياً جداً وغير متّفق مع لطفنا، وكلّ من يريد اتباع ديانة المسيحيين فليُسمح له بهذا دون إزعاج.

(٧) «واعتزمنا أن نوكل هذا كلّية إلى رعايتكم، لكي تعرف أنّنا منحنا لهؤلاء المسيحيين كامل الحرّية لممارسة فرائض ديانته.

(٨) «وطالما كنا قد منحناهم هذا الحقّ باختيارنا، فمن ذلك تدرك فطنتكم أنّ الحرّية ممنوحة أيضاً للآخرين الذين يريدون ممارسة فرائض ديانته. وممّا يتّفق مع الهدوء الشّامل في أيّامنا أن يكون لكلّ واحد حرّية اختيار وعبادة أيّ إله يريد، وقد فعلنا هذا لكي لا يُظنّ بأيّ شكل من الأشكال أنّنا متحاملون على أيّة طبقة أو ديانة.

(٩) «وعلاوة على ذلك نأمر من جهة أماكن المسيحيين التي اعتادوا الاجتماع فيها سابقاً، والتي سبق أن صدر عنها أمرٌ مخالف لهذا في رسالتنا السّابق إرسالها إلى فطنتكم، إذا ظهر

أَنْ أَحَدًا اشترَاهَا إِمَّا مِنْ خَزَانَتِنَا أَوْ مِنْ أَيِّ شَخْصٍ آخَرَ، وَجِبَ رَدُّهَا لَهُؤُلَاءِ الْمَسِيحِيِّينَ مِنْ غَيْرِ إِبْطَاءٍ أَوْ تَرَدُّدٍ، دُونَ مَطَالِبَتِهِمْ بِثَمَنِ عَوْضًا، وَإِنْ كَانَ أَحَدٌ قَدْ قَبِلَ تِلْكَ الْأَمَاكِنَ كَهِبَةٍ وَجِبَ رَدُّهَا لَهُؤُلَاءِ الْمَسِيحِيِّينَ بِأَسْرَعٍ مَا يُمْكِنُ.

(١٠) «وَلَيْكِنَ مَعْلُومًا بِأَنَّهُ إِنْ كَانَ الَّذِينَ اشْتَرَوْا هَذِهِ الْأَمَاكِنَ، أَوْ الَّذِينَ قَبَلُوهَا كَهْدِيَّةً يَطْلُبُونَ شَيْئًا مِنْ هِبَاتِنَا فليَذْهَبُوا إِلَى قَاضِي النَّاحِيَةِ لِكَيْ يُعْطُوا شَيْئًا مِنْ قَبْلِ رَأْفَتِنَا. وَلْتُمْنَحْ كُلُّ هَذِهِ بَرَاعَاتِكُمْ لَجَمَاعَةِ الْمَسِيحِيِّينَ فِي الْحَالِ وَبِدُونِ إِبْطَاءٍ.

(١١) «وَنَظَرًا لِأَنَّهُ مَعْرُوفٌ بِأَنَّ هَؤُلَاءِ الْمَسِيحِيِّينَ لَمْ يَتَمَلَّكُوا فَقَطْ هَذِهِ الْأَمَاكِنَ الَّتِي اعْتَادُوا الْاجْتِمَاعَ فِيهَا، بَلْ أَمَاكِنَ أُخْرَى أَيْضًا لَمْ تَكُنْ مِلْكًا لِلْأَفْرَادِ بَلْ لِلْجَمَاعَةِ كَمَجْمُوعَةٍ، أَيَّ لَجَمَاعَةِ الْمَسِيحِيِّينَ، فَأَصْدَرُوا الْأَوَامِرَ بِرَدِّ هَذِهِ أَيْضًا مِنْ دُونَ إِبْطَاءٍ، وَفَقًّا لِلأَمْرِ السَّابِقِ ذَكَرَهُ، إِلَى هَؤُلَاءِ الْمَسِيحِيِّينَ، أَيَّ إِلَى جَمَاعَتِهِمْ وَهَيْئَتِهِمْ، مَعَ مِرَاعَاةِ الْإِحْتِيَاطِ السَّابِقِ ذَكَرَهُ بِطَبِيعَةِ الْحَالِ، أَيَّ أَنَّ الَّذِينَ يَرُدُّونَهَا بِدُونِ ثَمَنِ، كَمَا قَدَّمْنَا، يَصَحُّ أَنْ يَطَالِبُوا بِتَعْوِضٍ مِنْ هِبَاتِنَا.

(١٢) «وَفِي كُلِّ هَذِهِ الْأُمُورِ، وَمِرَاعَاةً لِمَصْلَحَةِ جَمَاعَةِ الْمَسِيحِيِّينَ السَّابِقِ ذَكَرَهُمْ، ابْذُلُوا أَقْصَى جَهْدِكُمْ لِإِتِمَامِ أَوَامِرِنَا بِسُرْعَةٍ، وَلِكَيْ يَتَوَفَّرَ الْهَدْوُ وَالسَّلَامُ فِي هَذَا أَيْضًا.

(١٣) «لِأَنَّهُ بِهَذِهِ الطَّرِيقَةِ، كَمَا قَدَّمْنَا، تَسْتَمِرُّ رَحْمَةُ اللَّهِ مَعَنَا دَوَامًا، الْأَمْرُ الَّذِي اخْتَبَرْنَاهُ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأُمُورِ.

(١٤) «وَلِكَيْ يَعْرِفَ الْجَمِيعُ تَفَاصِيلَ أَوَامِرِنَا الرَّحِيمَةِ هَذِهِ أَرْجُو أَنْ تَنْشُرُوا مَكْتُوبَنَا هَذَا فِي كُلِّ مَكَانٍ، وَتَعْلِنُوهُ لِلْجَمِيعِ، حَتَّى لَا تَبْقَى أَوَامِرِنَا الرَّحِيمَةِ هَذِهِ مَجْهُولَةً عِنْدَ أَيِّ امْرِئٍ».

خاتمة: كيف نقيم يوسابيوس؟

لعلنا، من خلال استعراض حياة يوسابيوس القيصري، يمكننا إخراجها من حيز الشخصانية والفردية البحتة إلى صيغة من النمطية التي توطّر تاريخ الكنيسة والعقائد اللاهوتية المسيحية البولينية ما بعد مجمع نيقية ٣٢٥م. نعني بذلك أنّ نشأة الكنيسة في قرونها الأولى، حتى تصالحها مع الإمبراطورية، وصولاً إلى تحالفهما في عهد ثيودوسيوس الأكبر، قد اعترافا الكثير والكثير جداً من البراغماتية، بدلاً من معايير التقوى والبحث عن الحقيقة المجردة. فهذا هو ذا يوسابيوس يُبدي أكثر من المرونة التلقائية في تأرجحه ما بين الآريوسية وشبه الآريوسية، إرضاءً لأولي الأمر في روما. فنراه يقدم على التوقيع على صك الإيمان النيقاوي، على الرغم من آريوسيته وعدم اقتناعه التام بما جاء فيه. ثمّ في مجمع صور ٣٣٥م، نراه يحاول إسباغ الصفة الأرثوذكسية على آريوس، طلباً لإعادته إلى الكنيسة. ورأينا كيف أنّه بالتشارك مع سميّه يوسابيوس النيقوميدي اشتبكاً في نزاع شرس مع بطريك الإسكندرية أثناسيوس، حتى توصلاً إلى خلعه ونفيه ثلاث مرّات، بينما عدّ هذا الأخير حامياً للإيمان في وجه البدعة الآريوسية.

على ذلك كلّ، هل ننظر إلى تاريخ المسيحية (عبر أحد أبرز شخصياته الاعتبارية المحورية) على أنّه كان يستند إلى تنزيل سماويّ توقيفي منزّه عن التحريف والتّطوير؟ هل حقاً وصلت العقيدة اللاهوتية أخيراً في مجمع خلقيدونية عام ٤٥١م إلى الصيغة الحقيقية التي أتى بها يسوع الناصري؟ أم أنّها مرّت بمراحل شتّى من التّطوير والتّحوير، والشّدّ والجذب، والتّضاد والاختلاف، حتى وصلت إلى ما وصلت إليه عبر خمسة قرون كاملة؟

كيف يمكن إقناع الإنسان المثقّف أو حتى العادي أنّ هذا كان وحياً يوحى، إن كان البشر هم من وضعوا أيديهم فيه وعملوا على قبولته، وفق المجريات أو أهواء الحكّام الدّينيين والدّنيويين؟ ألم نرَ عبر التّاريخ الطّويل للمجامع الكنسية كيف تطوّرت العقيدة، وتغيّر الإيمان بطبيعة المسيح وأمه والروح القدس مرّات ومرّات؟ هذا بيدلّ وهذا يُضيف.. هذا يُقبَل وذاك يُقصى. وما يزيد الطّين بلّة هو أنّ هذه العقائد تشعّبت إلى كثير من المذاهب والمشارب المختلفة والمتناقضة فيما بينها، وشهدت عبر تاريخها الطّويل صراعاتٍ وحروباً بالسّلاح.

ما بين الأهواء الذاتيّة، وممّالأة ذوي السّلطة، والتّأرجح بين عدّة مواقف مذهبيّة، يقف يوسابيوس القيصري، أقدم وأشهر مؤرّخي الكنيسة في القرن الرّابع للميلاد، ومعاصر آريوس، على قمّة مُعبّرة ومهمّة. ألا نرى في تاريخ هذه الكنيسة أحداثاً عاصفة، وخلافات جذريّة؟ كانت بداياتها الأولى ما بين بولُس وبرنابا، كما يروي لنا متى في إنجيله (١٥: ٣٧-٤٠): «فوقع بينهما نزاعٌ شديد *παροξυσμός* (پاروكسيسموس)، حتّى فارق أحدهما الآخر. فاستصحب برنابا مرفُس وأبحر إلى قبرص، وأمّا بولُس فاختر سِيلاس ومضى فطاف سوريا وكيليكيا». هذه الخلافات تحوّلت إلى مُماحكات، ثمّ إلى نزاعات وحروب طاحنة وفظائع تقشعر لها الأبدان، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: الحملة الصليبيّة اللاتينيّة الرّابعة على القسطنطينيّة، حرب المئة عام في أوروبا، محاكم التفتيش الإسبانيّة، وأخيراً فظائع الاستعمار الغربي تحت اسم الدّين، وبخاصّة الاستعمار الإسباني والبرتغالي.

لأئحة المصادر والمراجع

١. الآباء الرّسوليّون، الكتابات المسيحيّة في المئة سنة الأولى: مايكل هولمز، دار النشر الأسقفية، القاهرة، ٢٠١٨.
٢. أطلس الكتاب المقدّس: كارل رازموسن، ترجمة: إدوارد وديع عبد المسيح، دار الثقافة، القاهرة، ٢٠٠١.
٣. الاقتباس الخاطيء عن المسيح: بارت إهرمان، ترجمة: فادي مرعشلي، مراجعة د. عمّار شيخوني، حلب ٢٠٠٩.
٤. تاريخ الفكر المسيحي عند آباء الكنيسة: المطران كيّرّس سليم بسترّس، الأب حنا الفاخوري، الأب جوزيف نسيم البولّسي، منشورات المكتبة البولسية، جونية ٢٠٠١.
٥. تاريخ الكنيسة: يوسايبوس القيصري، ترجمة: القمص مرقس داود، مكتبة المحبّة، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٧٩.
٦. تاريخ الكنيسة: يوسايبوس القيصري، ترجمة: القمص مرقس داود، مكتبة المحبّة، الطبعة الثالثة، القاهرة ١٩٩٨.
٧. دائرة المعارف الكتابيّة (٨ أجزاء)، مجلس التحرير: دكتور القس صموئيل حبيب - القس منيس عبد النور - دكتور القس فايز فارس - جوزيف صابر، المحرر: وليم وهبة بباوي، دار الثقافة، القاهرة ١٩٨٨.
٨. دليل إلى قراءة تاريخ الكنيسة: الأب جان كمبي، دار المشرق، بيروت ١٩٩٧.
٩. ضدّ الهرطقات: القديس إيريناوس، ترجمة: نُصحي عبد الشّهد، منشورات مطابع النّوبار - العبور، القاهرة ٢٠١٩.
١٠. الفرق والمذاهب المسيحيّة منذ البدايات حتّى ظهور الإسلام: نهاد خياطة، دار الأوائل، دمشق، ٢٠٠٢.

١١. فهرس الكتاب المقدّس: جورج پوست، مكتبة المشعل: بيروت، ١٩٨١.
١٢. فهرس كتابات آباء كنيسة الإسكندرية: أناسيوس (راهب من الكنيسة القبطية)، دار نوبار، القاهرة، ٢٠٠٣.
١٣. قاموس الكتاب المقدّس، هيئة التحرير: الدكتور بطرس عبد الملك - الدكتور جون ألكساندر طمن - الأستاذ إبراهيم مطر، الطبعة العاشرة، صدر عن دار الثقافة، القاهرة ١٩٩٥.
١٤. الكتاب المقدّس: الترجمة البروتستانتية، دار الكتاب المقدّس في الشرق الأدنى.
١٥. الكتاب المقدّس: الترجمة الكاثوليكية، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٠.
١٦. الكتاب المقدّس: الترجمة المشتركة، دار الكتاب المقدّس في الشرق الأوسط.
١٧. الكتاب المقدّس، العهد الجديد: الطبعة ١٧، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٨.
١٨. الكنيسة المسيحية في عصر الرُّسل: الأنبا يُوَّانس، أسقف كرسي الغربية، الطبعة الأولى، القاهرة ١٩٧١.
١٩. المحيط الجامع في الكتاب المقدّس والشرق القديم: الخوري الدكتور بولس الفغالي، المكتبة البولسية وجمعية الكتاب المقدّس، بيروت، ٢٠٠٣.
٢٠. المدخل إلى العهد الجديد: القسّ فهم عزيز، طبعة دار الثقافة، القاهرة ١٩٨٠.
٢١. المسيحية عبر تاريخها في المشرق: بدر حبيب، مجلس كنائس الشرق الأوسط، برنامج الدراسات والأبحاث، بيروت ٢٠٠١.
٢٢. المنارة التاريخية في مصر الوثنية والمسيحية: إسكندر سيفي، المطبعة العصرية، القاهرة ١٩٢٥.

23. Bouларand, Ephrem, L'heresied'Arius et la 'foi' de Nicke [The Arius' heresy and the 'faith' of Nicke] (in French), vol. 2, La "foi" de Nicee, Letouzey&Ane, Paris, 1972.
24. Burgess, R. W., and Witold Witakowski, Studies in Eusebian and Post-Eusebian chronography 1. The "Chronicicanones" of Eusebius of Caesarea: structure, content and chronology, AD 282–325 – 2. The "Continuatio Antiochiensis Eusebii": a chronicle of Antioch and the Roman Near East during the Reigns of Constantine and Constantius II, AD 325–350. Historia (Wiesbaden, Deutschland), Heft 135., Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1999.
25. Doron Mendels, The Media Revolution of Early Christianity: An Essay on Eusebius's Ecclesiastical History (Wm. B. Eerdmans Publishing Co.) 1999.
26. Eusebius, Arthur Cushman McGiffert, and Earnest Cushing Richardson. Eusebius. New York: The Christian Literature Co, 1890.
27. Eusebius, Christian Frederic Crusé, and Henry de Valois. The Ecclesiastical History of Eusebius Pamphilus. London: G. Bell and Sons, 1897.
28. Eusebius, and Roy Joseph Deferrari. Eusebius Pamphili Ecclesiastical History. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1969.
29. Flanagan, Donal, ed. The Meaning of the Church: Papers of the

- Maynooth Union Summer School, 1965, Gill and Son, Dublin, 1966.
30. Gibbon, Edward, History of the Decline and Fall of the Roman Empire, Macmillan & Co., New York, 1896 -1902.
 31. Grant, R. M. Q., Eusebius as Church Historian (Oxford University Press) 1980.
 32. Grillmeier, Aloys, Christ in Christian Tradition, vol. 1, From the Apostolic Age to Chalcedon (451), Mowbrays, London, 1975.
 33. Kelly, John Norman D., Early Christian Creeds, (3d ed.), Longman, London, 1972.
 34. Kirsopp Lake, J. E. L. Oulton, Hugh Jackson Lawlor. Eusebius: The Ecclesiastical History, in Two Volumes. London: W. Heinemann, 1926–1942.
 35. Lorette, Gabriel, “Revue d’histoire de l’Église de France”, Paris, 1955.
 36. Louth, A., and G. A. Williamson. Eusebius: The History of the Church from Christ to Constantine. London: Penguin, 1989.
 37. Maier, Paul L., ed. Eusebius: The Church History; A New Translation with Commentary. Grand Rapids: Kregel, 1999.
 38. Pelikan, Jaroslav, The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine, vol. 1, The Chicago University Press, 1971.
 39. Pheidas, Blasios I., “Papal Primacy and Patriarchal Pentarchy in the Orthodox Tradition”. The Petrine Ministry: Catholics and Orthodox

in Dialogue. New York: The Newman Press, 2005.

40. Philip Schaff, History of the Christian Church, vol. 3, Charles Scribner's Sons, New York, 1910.
41. Ramelli, Llara, "Origen's Anti-Subordinationism and Its Heritage in the Nicene and Cappadocian Line". Vigiliae Christianae Brill, 2011.
42. Socrates Scholasticus, Church History, Book 1, Chapter 1.
43. St. Athanasius, "In Controversy With the Arians", Select Treatises, Newman, John Henry Cardinal trans, Longmans, Green, & Co, 1911.
44. Wright, W, The Ecclesiastical History of Eusebius in Syriac, Cambridge, 1898.

الدور الإيديولوجي للمجامع الكنسيّة

الأربعة الأساسيّة الأولى

د. أحمد إيبش^[١]

مقدمة

المَجْمَعُ الكَنَسِيّ كلمة يونانيّة: Σύνοδος سينودوس، وباللاتينيّة: Synodus، وبالإنكليزيّة تترجم بعبارة: Ecumenical Council أي المَجْمَعُ المَسْكُونِيّ، ومعنى عبارة المَسْكُونِيّ: العالمي، الذي لا يختصّ بمذهب كنسي واحد. والمَجْمَعُ المَسْكُونِيّ هو اجتماع للأساقفة والقادة الدينيين الآخرين للنظر في مسائل العقيدة المسيحيّة والإدارة والانضباط والمسائل الأخرى التي يتمّ فيها دعوة من يحقّ لهم التّصويت من «العالم بأسره»، كما يسمّى باليونانيّة: οἰκουμένη (أو يَكُومِنِه)، والذي يضمن استحسان الكنيسة بأكملها. استدعى الأباطرة الرُّومان المجالس المسكونيّة السبعة الأولى للانعقاد، التي تعترف بها جميع الطوائف الشرقيّة والغربيّة التي تضمّ المسيحيّة الخلقيدونيّة، وطبق هؤلاء الأباطرة أيضاً قرارات تلك المجالس داخل كنيسة الدّولة للإمبراطوريّة الرومانيّة^[٢].

وكانت المجامع المسكونيّة تنعقد بسبب ظهور بدعة أو انشقاق يؤثّر في الإيمان الكنسي، ويتمّ عقد المجمع بدعوة من الإمبراطور المسيحي، فتحضره غالبية أساقفة الكنيسة، شرقاً وغرباً، بحيث يتمّ تمثيل كامل للكنيسة الجامعة. ويقرّر المجمع حكماً جديداً أو يستقرّ على رأي لم يتفق عليه من قبل.

وأما المجامع المسكونيّة ما قبل سقوط روما على يد قبائل الجرمان عام ٤٧٦م فهي: مجمع نيقية الأول: عام ٣٢٥م في عهد الملك قسطنطين الأكبر ضدّ أريوس، عدد آباءه ٣١٨، أصدر ٢٠ قانوناً.

[١]- باحث سوري في تاريخ العصور الوسطى والعصر الحديث؛ وفي الفيلولوجيا، قسم التّقدّ النّصّي.

[٢]- انظر فرانسيس دفورنيك: Dvornik, Francis, The Ecumenical Councils. Hawthorn Books, New York, 1961, p. 80.

مجمع القسطنطينية: عام ٣٨١م في عهد الملك ثيودوسيوس الأكبر ضد مكدونوس، عدد آباءه ١٥٠، أصدر ٧ قوانين.

مجمع إفسس: عام ٤٣١م في عهد الملك ثيودوسيوس الأصغر ضد نسطوريوس، عدد آباءه ٢٠٠، أصدر ٨ قوانين.

مجمع خلقيدونية: عام ٤٥١م في عهد الملك مرقيانوس ضد الراهب أوطيخا، عدد آباءه ٦٣٠، أصدر ٣٠ قانوناً.

وفي العرف الناصري (النصراني) القديم، كان أول مجمع عام عُقد هو الذي أقامته كنيسة أورشليم الأولى برئاسة يعقوب البار أخي المسيح عام ٥٠ م. وكُنّا في بحث (أنجيل القرنين الأول والثاني) بينا القول على كنيسة يسوع التوحيدية الأولى في أورشليم، وفروقه الجذرية عن الكنيسة البولينية التي أسسها بولس في أوروبا، على مبدأ الثلاث وتأليه المسيح. وهذا الأمر تمّ واكتمل مع نهاية القرن الأول، وتمّ تعيين الأنجيل الإزائية الأربعة بما يتوافق مع هذه الدعوى الثلاثية. كما رأينا أنّ هناك أنجيل (إنجيل متى الآرامي) تناقض هذه الدعوة.

فالآن، عند البحث في المجامع الكنسية الأساسية الأربعة (مما مجموعه سبعة)، نلاحظ أنّ الأنجيل الإزائية الأربعة، القائلة بالثالث وبألوهية المسيح كانت قد رسخت سلفاً، وتمّ تعيينها على أيدي تلاميذ بولس، وغير صحيح أنّ ذلك قد تمّ في مجمع نيقية الكنسي عام ٣٢٥م. وهذا ما بيّناه بوضوح في بحثنا السالف المذكور.

إذاً، ماذا كان فحوى المجامع الكنسية الأربعة الأساسية، وما هو أثرها الإيديولوجي؟

أولاً: المجامع الأساسية الأربعة

١- مجمع نيقية الأول ٣٢٥م

هو المجمع المسكوني الأول. عقد لخلاف حول ألوهية السيد المسيح، فقد نادى البعض بألوهية المسيح ورفضها البعض (آريوس وأتباعه)، ممّا دعا الإمبراطور قسطنطين الكبير، أول من آمن من أباطرة الرومان بالمسيحية، إلى دعوة جميع كنائس المسكونة للاجتماع. وكان السبب في عقده ظهور بدعتي آريوس وسابليوس.

أمّا آريوس فقال: «إنّ الابن ليس مساوياً للآب في الأزليّة، وليس من جوهره، وأنّ الآب كان في الأصل وحيداً، ثمّ خلق الابن بإرادته مثل أيّ مخلوق آخر أوجده الله من لا شيء، وأنّ الآب لا يرى ولا كيف حتّى للابن لأنّ الذي له بداية لا يعرف الأزلي، وأنّ الابن ليس إله لأنّ لاهوته مكتسب وغير أزلي». وأمّا مقولة سابليوس فتضمّنت أنّ: «الآب والابن والروح القدس أقنوم واحد وليس ثلاثة أقانيم».

ترأس المجمع البابا ألكسندروس بابا الإسكندريّة، وحضر الاجتماع عددٌ كبير من آباء الكنيسة، وأيدت الغالبية رأي آريوس القائل بأنّ المسيح ليس إلهاً، ووصل الخلاف إلى حدّ المعارك. فأصدر الإمبراطور قسطنطين قراراً بفضّ الاجتماع، ثم أعيد ولم يحضره إلّا أصحاب الرّأي بالألوهيّة ٣١٨ عضواً، وحضر الملك قسطنطين ووضع قانون الإيمان النيقاوي الشهير. وقد اختتم المجمع أعماله في ٢٥ أغسطس. وقّع المجمع قرار حرّم آريوس وسابليوس وأتباعهما، وأمر الملك بنفي آريوس وحرّق كتبه وإعدام من يتستّر عليها^[١].

٢- مجمع القسطنطينيّة ٣٨١م

هو المجمع المسكوني الثّاني. انعقد في القسطنطينيّة لمناقشة وبحث ألوهيّة الرّوح القدس، وسببه ظهور بعض البدع: بدعة أبوليناريوس أسقف اللاذقيّة: لاهوت المسيح قد قام مقام الرّوح الجسديّة وتحمل الآلام والصّلب والموت مع الجسد، وهناك تفاوت بين الأقانيم: الرّوح القدس عظيم والابن أعظم، أمّا الآب فهو الأعظم. وبدعة أوسابيوس (مجدّد تعاليم سابليوس): الثّالوث ذات واحدة وأقنوم واحد. ثمّ بدعة مكدونينوس أسقف القسطنطينيّة المعزول: أنّ الرّوح القدس عمل إلهي منتشر في الكون، وليس بأقنوم متميّز عن الآب والابن.

ترأسه القديس ميلاتيوس بطريرك إنطاكية وكان عدد الذين حضروا فيه ١٥٠ أسقفاً. كانت أهمّ قرارات المجمع: (أ) اعتبار الرّوح القدس إلهاً. (ب) قرّر الآباء أنّ الرّوح القدس هو الأقنوم الثّالث من الثّالوث القدّوس، وأنه مساوٍ للآب وللابن، ثم قرّروا تكملة قانون الإيمان

[١]- انظر:

Peter Brown, The Rise of Christendom, 2nd edition, Blackwell Publishing, Oxford 2003, p. 60.

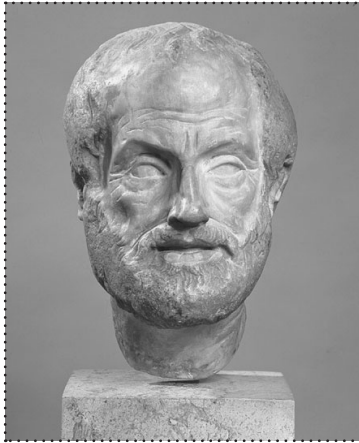
R. MacMullen, Christianizing the Roman Empire A.D. 100-400, Yale University Press, 1984.

Philip Hughes, A History of the Church, Sheed & Ward, rev. ed. 1949, vol I chapter 6.

النيقاوي: «نؤمن بالروح القدس، الربّ المحيي المنبثق من الآب». وبذلك اكتمل الثالث بالوهية الابن في مجمع نيقية، والوهية الروح القدس في مجمع القسطنطينية. (ج) حكم المجمع على أبوليناريوس وأوسابيوس بالحرّم وتجريدتهما من رتبتهما. (د) حكم المجمع على مكدونوس بالحرّم وطرده من الكنيسة وحكم عليه الإمبراطور بالتّقي. وهكذا اكتمل دستور الإيمان الذي عُرف أيضاً بالدستور النيقاويّ - القسطنطينيّ نسبة إلى المدينتين اللّتين انعقد فيهما المجمعان المقدّسان^[١].

٣- مجمع إفسس الأوّل ٤٣١م

هو المجمع المسكوني الثالث. اختير البابا السّكندري رئيساً للمجمع، وحضر المجمع ٢٠٠ أسقف. سببه ظهور بعض البدع: بدعة پيلاجيوس: كان ينادي بأنّ «خطيئة آدم قاصرة عليه دون بقيّة الجنس البشري». بدعة نسطور: أنكر نسطور بطريك القسطنطينية المعزول ألوهية المسيح وبدأ بإنكار كون العذراء (والدة الإله) وسماها فقط (والدة المسيح). فأصدر المجمع القرارات الآتية: (أ) المسيح له طبيعة واحدة ومشيتة واحدة (طبيعة إلهية مع بشرية لا انفصالان



ومشيئة بشرية وإلهية لا انفصالان). (ب) أعلن أنّ مريم (والدة الإله)، وأنّ الربّ يسوع شخص واحد، ولدته مريم العذراء، وفيه استقرّت كلمة الله الأزليّة واتّحدت به اتحاداً وثيقاً. (ج) وضع الآباء مقدّمة قانون الإيمان الذي مبدؤه: نعظّمك يا أمّ النور الحقيقي ونمجّدك أيّتها العذراء القدّيسة والدة الإله... الخ. (د) حكم المجمع على پيلاجيوس بالحرّم وتجريده من رتبته. (هـ) حكم على نسطور بقطعه من رتبته، وقرّر الإمبراطور نفيه^[٢].

[١] - انظر: Nichols, Aidan, Rome and the Eastern Churches, T&T Clark, 1992, pp. 202-203.

Henry Chadwick, The church in ancient society. Oxford University Press, 2001, p. 429.

[٢] - انظر: Bethune-Baker, James F., Nestorius and His Teaching: A Fresh Examination of the Evidence. Cambridge: Cambridge University Press, 1908.

Schaff, Philip; Wace, Henry, eds., The Seven Ecumenical Councils, Nicene and Post-Nicene Fathers: Second Series, vol. 14, The Seven Ecumenical Councils, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Pub Co., 1890.

٤- مجمع خَلقيدونية ٤٥١م

هو المجمع المسكوني الثالث. تعترف به كلّ الطوائف المسيحيّة عدا الأرثوذكس، وسببه: عدم قبول بابا روما لاون الأول بنتائج مجمع إفسُس الثاني ٤٤٩م. عُقد في خَلقيدونية القريبة من القسطنطينيّة بمشاركة حوالي ٥٠٠ أسقف في كنيسة القديسة أوفيمية. اتخذ قرارات أهمّها: (أ) إلغاء قرارات المجمع السّابق (إفسُس الثاني) الذي ينصّ على أنّ اللاهوت اختلط مع التّاسوت (ب) اعتبر أنّ للمسيح طبيعتين ومشيّتين: أكّد المجمع على أنّ الربّ يسوع المسيح هو شخصٌ واحد، أو أقنوم واحد، في طبيعتين: إلهيّة وإنسانيّة. إنّهُ إنسانٌ حقّاً وإلهٌ حقّاً. إنّهُ إنسانٌ تامٌّ وإلهٌ تامٌّ. وأكّد المجمع أيضاً اتّحاد الطبيعتين الإلهيّة والإنسانيّة في الشّخص الواحد ليسوع المسيح، دون اختلاط أو تشوُّش أو انفصال أو انقسام.

نتائج مجمع خَلقيدونية: (أ) نفي بابا الأقباط لديوسقورس. (ب) انفصال تدريجي لكنائس مصر والحبشة وسوريا وأرمينيا. (ج) انقسمت الكنيسة إلى شطرين: ١- الكنائس غير الخَلقيدونية: وتضمّ الكنيسة القبطيّة (ومعها الحبشيّة)، وكنيسة أنطاكية، وكنيسة أورشليم، وكنائس آسيا الصغرى عدا القسطنطينيّة (والياً الكنائس الشّقيقة للكنيسة القبطيّة الأرثوذكسيّة هي الحبشيّة والإريترية والسّريانيّة والهنديّة والأرمنيّة). ٢- الكنائس الخَلقيدونية: تضمّ كنيسة رومية، وكنيسة القسطنطينيّة اللّتين اعتنقتا المعتقد القائل بأنّ للمسيح طبيعتين ومشيّتين^[١].

ثانياً: أصول التثليث في المسيحيّة

يقرّر دستور الإيمان المسيحي (الپوليّني) الذي أقرّته كنيسة روما العامّة، بناءً على قرار مجمع نيقية المسكوني للأساقفة عام ٣٢٥م، أنّ: «يسوع المسيح (هو) ابن الله الوحيد، المولود من الآب قبل كل الدّهور، نورٌ من نور، إله حقٌّ من إله حقٍّ، مولودٌ غير مخلوق، مساوٍ للآب في الجوهر، الذي به كان كلّ شيء، الذي من أجلنا نحن البشر ومن أجل

[١]- انظر:

Hughes, Philip, A Popular History of the Catholic Church. Garden City, New York: Image Books (Doubleday, 1954). p. 37.

Richard Price and Michael Gaddis, The Acts of the Council of Chalcedon, Vol 1, Liverpool: Liverpool University Press, 2007, p. 159; Vol 3, Liverpool: Liverpool University Press, 2007, p. 89.

خلاصنا نزل من السماء، وتجسّد من الرُّوح القُدُس ومن مريم العذراء، وتأنّس، وصُلب عَنَّا على عهد پيلاطس البُنطي، وتألّم، وقُبر، وقام في اليوم الثالث»^[١].

تلك هي عبارة دستور إيمان المسيحيين بالمسيح بحرفيّتها^[٢]، وتعتقد غالبية الجمهور بأنّ الله واحد ذو أقانيم ثلاثة، والأقنوم لفظة يونانية *ΕΙΚΟΛΟΝ* (إيكونون) تعبر عن «الكيان» *ὕπόστασις* (إيپوستاسيس)، والأقانيم الثلاثة هي: شخص الآب، الخالق لكلّ شيء والمالك والضّابط لكلّ، وشخص ابنه المولود منه أزليّاً المساوي لأبيه في الألوهية والرّبوبيّة؛ لأنّه منه، وشخص الرُّوح القُدُس^[٣].

وهذه الأقانيم الثلاثة متّحدة في الجوهر والإرادة والمشيئة، إلّا أنّ هذا لا يعني أنّها شخص واحد، بل أشخاص ثلاثة، كلّ واحد منهم إلّه كامل في ذاته غير الآخر، فالآب إلّه كامل، والابن إلّه كامل غير الآب، وروح القُدُس أيضاً إلّه كامل غير الآب والابن، ولكن مجموع الثلاثة لا يشكّل ثلاث آلهة كما هو مقتضى الحساب، بل يشكّل إلهاً واحداً. ويتمّ الإجماع على أنّ هذا المبدأ لا سبيل لإدراكه وفهمه بالعقل، وهو يسمّى «سرّ التّثليث» *trinity*.

ثمّ يعتقدون أنّ الأقنوم الثّاني للآله، أي أقنوم الابن، هو الذي تجسّد وصار إنساناً حقيقياً، بكلّ ما في الإنسانية من معنى، وهو المسيح المولود من مريم العذراء، فالمسيح في اعتقادهم إلّه إنسان، أي هو بشر حقيقي مثلنا تماماً تعرض له أعراض الضّعف والاحتياج البشريّة جميعها، وهو في عين الحال إلّه قادر كامل الألوهيّة. ويسمّون هذا بـ«سرّ التّجسّد» *incarnation*.

وهكذا، فالمسيح بحسب تفسير قانون الإيمان المسيحي الذي تقرّر في مجمع خلقيدونية عام ٤٥١م (وهو كترتيب المجمع المسكوني الخامس)، هو شخص واحد ذو طبيعتين: طبيعة إنسانيّة (ناسوت)، وطبيعة إلهيّة (لاهوت)، فهو إلّه بشر في آن. وفي هذا المجمع قام

[١]- راجع: سوسنة سليمان في العقائد والأديان، لنوفل نوفل، ص ١٣٧؛ التّوحيد في الأنجيل الأربعة وفي رسائل القديسين بولس ويوحنا؛ لسعد رستم، ص ١٥-٣٢؛ الفرق والمذاهب المسيحية منذ البدايات حتى ظهور الإسلام؛ لنهاد خيّاطة، ص ٨٤.

[٢]- هذا عرضٌ إجمالي إلى ما آلت إليه العقيدة المسيحية من بعد «إعادة صياغتها أوروبياً» في مراحل عدّة كان أولها على يد بولس، ثمّ آلت إلى بيزنطة وما تمّ في مجامعها الكنسيّة.

[٣]- والكاثوليك يعدّون الرُّوح القُدُس منبثقاً من الآب والابن كليهما، في حين يعدّه الرُّوم الأرثوذكس منبثقاً من الآب فقط، أمّا البروتستانت فلا يتعرّضون لشيء من ذلك كله، بل يكتفون بالقول بألوهية الرُّوح القُدُس، وأنّه أقنوم الذات الإلهيّة الثّالث.

نحو ٥٠٠-٦٠٠ أسقف بإقرار عقيدة مجمع نيقية، من حيث مساواة الكلمة أو الابن مع الآب في الذات والجوهر^[١].

هذه كانت عقيدة جمهور المسيحيين: الرُّوم الكاثوليك (اللاتين) أو الكنيسة الغربية التي رئاستها في روما، والرُّوم الأرثوذكس، أي الكنيسة الشرقية اليونانية التي كانت رئاستها في القسطنطينية (انفصلت عن الكنيسة الغربية ٨٧٩م بعد مجمع القسطنطينية الرابع)، والبروتستانت بفرقهم المختلفة من أنجليكان ولوثريين وإنجيليين وغيرهم، الذين خرجوا من الكنيستين السابقتين في القرن السادس عشر وما تلاه.

لكنّ هناك طائفتين قديمتين من المسيحيين لم تعترفاً أبداً بقرار مجمع خلقيدونية المذكور، الذي نصّ على أنّ المسيح شخصٌ واحد في طبيعتين، وهما: «النَّسَاطرة» أتباع نسطوريوس، و«اليعاقة» أتباع يعقوب البرادعي.

أما «النَّسَاطرة» Nestorians، وهم أقلية تتوطّن حالياً شمال غرب إيران وجنوب شرق تركيا وشمال العراق وشمال سوريا، وعدداً من المناطق الأخرى (ويسمّون كذلك بالآشوريين) فهم يميّزون في المسيح بين شخصين: شخص عيسى البشر المولود من مريم العذراء، الذي هو إنسانٌ بشرٌ محض، وشخص الإله الابن، أو ابن الله الذي هو إلهٌ كامل، المتّحد بعيسى الإنسان، فالذي ولد من مريم العذراء هو عيسى الإنسان، وليس الله.

ولذلك رفض النَّسَاطرة عبارة «مريم والدة الإله»، وكذلك فإنّ الذي صُلب في اعتقادهم وتألّم ومات، لم يكن الإله الابن، بل عيسى الإنسان البشر. والحاصل أنّ المسيح -في اعتقادهم- شخصيتان متميزتان، ولكلّ شخصية منهما طبيعتها الخاصة: البشرية المحضة لعيسى النَّاصري المولود من مريم العذراء، والإلهية المحضة لابن الله المتّحد بعيسى في اعتقادهم.

وعلى النقيض من ذلك تماماً كان رأي الطائفة الأخرى، وهم «اليعاقة» Jacobites الذين يرون أنّ عيسى المسيح شخصٌ واحد فقط، لا شخصان. وليس هذا فحسب، بل هذا الشخص الواحد ذو طبيعة واحدة أيضاً، ولذا يُسمّون أيضاً بـ«المونوفيزيين» monophysites، القائلين بالطبيعة الواحدة للمسيح. فاعتقادهم هو أن: أفنوم الابن من الله تجسّد من روح القدس

[١]- راجع: يوسابيوس القيصري: تاريخ الكنيسة، الكتاب العاشر، ص ٤٢٨ وما بعدها؛ رستم وخياطة: المصدران المذكوران.

ومريم العذراء، فصير هذا الجسد معه واحداً وحدة ذاتية جوهرية؛ أي صار الله (الابن) المتجسّد، طبيعة واحدة من أصل طبيعتين ومشيئة واحدة وشخصاً واحداً.

وبعبارة أخرى: المركز المسيّر والطبيعة الحقيقية لعيسى المسيح الذي وُلد من مريم هي الألوهية المحضة، فهو الله عينه، أمّا بشريته فهي مجرد لباسٍ فإنّ في إلهيته. فلذلك يُعدّ الله لديهم هو بذاته الذي وُلد من مريم العذراء؛ لذا فهي والدة الإله، والله نفسه هو الذي عُدّب وتألّم وصُلب ومات، ثمّ قام بعد ثلاثة أيام من قبره حياً!.

إذّن تتفق الفرق المسيحية جميعاً على أنّ المسيح بشرٌ وإلهٌ في الوقت نفسه. وتختلف عن بعضها في مدى تأكيدها وإبرازها لأحد الجانبين الإلهي والبشري في المسيح، فاليعاقبة يؤكّدون الجانب الإلهي أكثر، وبنقيضهم النساطرة الذين يُبرزون أكثر الجانب البشري، في حين يطرح الجمهور الأعظم رؤيةً متوازية ومتعادلة للجانبين الإلهي والبشري، دون ترجيح أيٍّ منهما على الآخر.

ثالثاً: تأليه المسيح في المذاهب المسيحية

يقرّ جُلّ مؤرّخي المسيحية الأوائل (مثل يوسابيوس القيصري) أنّ الاعتقاد بألوهية المسيح لم يغلّد عقيدة مستقرّة سائدة بين المسيحيين إلّا بعد عهد التلاميذ الأوائل للمسيح؛ أي بعد قرن على الأقلّ على رفعه. أمّا قبل ذلك في القرن الأوّل، فكانت مذاهب الناس فيه لا تزال متضاربة، فاليهود الحاخاميون المعاصرون له أبغضوه وأنكروا رسالته من الأساس، وعدّوه ساحراً ودجّالاً، وجهدوا لمحاربة أتباعه والقضاء على دعوته. وفي المقابل، آمن به عددٌ من يهود فلسطين، ورؤوا فيه «المسيح» משיח المنتظر المُبشّر به في أسفارهم، ومن هؤلاء التلاميذ.

كما وُجد في القرن الأوّل وما بعده يهودٌ تشبّعوا بأفكار الفلسفة الهيلينية (اليونانية)، ولا سيّما الأفلاطونية الحديثة منها، فنظروا للمسيح ولا ارتباطه بالله بمنظار ما كانوا مُشبعين به من تلك الفلسفة حول الإلهيات، وماتعلّمه حول مفهوم «اللّوغوس» Logos (اليونانية: λόγος)؛ أي العقل الكلّي «الكلمة» الذي ترى فيه أوّل ما فاض عن المبدأ الأوّل أي الله، فاللّوغوس هو الوسيط بين الله في وحدته وبساطته وبين العالم المتكثّر. فطابقوا بين المسيح واللّوغوس، ورؤوا فيه مخلوقاً لله، فلم يقولوا بألوهيته، ولا ساووه مع الآب في الجوهر.

وأخيراً، كان هناك المؤمنون الجدد من الأممين (غير اليهود، وغالباً المراد الهلينيون اليونان)، وغالبهم آمن بدعوة التلاميذ بعد رفع المسيح، وهؤلاء كانوا متشبعين بثقافة عصرهم الوثنيّة الهيلينيّة، التي تنظر للعظماء من أباطرة أو قادة فاتحين أو فلاسفة عظام، على أنّهم أنصاف آلهة أو أبناء آلهة هبطت لعالم الدّنيا، وتجسّدت لخلاص بني الإنسان وهدايتهم. فصار كثير منهم ينظرون لشخصيّة المسيح بالمنظار نفسه، خاصّة أنّه كان يُعبّر عنه في لغة الأنجيل بابن الله، فأخذوا هذه البُنية على معناها الحرفي لوجود نظير لذلك في ثقافتهم الوثنيّة، ورؤوا فيه ابن الله الحقيقي الذي كان إلهاً فتجسّد، ونزل لعالم البشر لخلاصهم.

لاقت هذه العقيدة رواجاً لدى جمهور العامّة، الذين يُعجبهم الغلوّ في رفع مقام من يقدّسونه ويؤمنون به، ويرون ذلك من كمال الإيمان به والمحبة له. كما لعبت عوامل سياسيّة وثقافيّة واجتماعيّة عدّة لمصلحة الاتجاه الوثني الأخير في النّظر لشخصيّة المسيح، فسَاد وانتشر وشيئاً فشيئاً صار هو الأصل، وصارت مخالفته هرطقة وخيانة لحقيقة المسيح! وصار الموحدون فئات ضئيلة تتعرّض للاضطهاد، ويُنظر إليها على أنّها بدعيّة ضالّة تستوجب الطّرد والمحرابة.

ومن الأمثلة على العوامل السياسيّة التي لعبت دوراً في ترجيح هذه الصّيغة الوثنية لتأليه المسيح، المناخ السياسي الذي حدا بالإمبراطور قسطنطين الأوّل (٢٧٤-٣٣٧م) إلى منح الشّرعيّة للديانة المسيحيّة عام ٣١٣م، وتفشي الاضطراب السياسي والإداري في عصره وصراع المسيحيّة والوثنيّة، فهذا ما جعله يعمد إلى اعتناق المسيحيّة، لما لها من دور في تكييف مشاعر النّاس نحو الدّعة والمسالمة، وطاعة الحاكم ورئيس الكنيسة على اعتباره نائباً للإله «نصف البشري»، بحسب النّكهة الرّوميّة الهلينيّة.

وإلاّ، فما هو السّبب في أنّ الدّين المسيحي (بصيغته البولينيّة التّثليسيّة) قد فشل في تحقيق ذاته فشلاً ذريعاً طوال القرون الثلاثة الأولى لقيامه؟ وكيف يمكن لنا مقارنة ذلك بانتصار الدّعوة الإسلاميّة منذ بداياتها الأولى (فتح مكّة ٨هـ)، وحتى دالّ لها العالم القديم من الصّين شرقاً إلى سواحل المحيط الأطلسي غرباً؟!

أمّا العوامل الثقافيّة، فلا أدلّ عليها من أنّ الديانات الوثنيّة الغربيّة لدى اليونان والرّومان، كانت تعدّدية تؤمن بتعدّد الآلهة وانقسام شخصيّاتها، على نقيض الديانتين المشرقيّتين

التَّوْحِيدِيَّتين آنذاك: اليهوديَّة والنَّصْرانيَّة^[١]. فإنَّ أوروبا تقبَّلت المسيحيَّة بعدما أُضيفت عليها صِبْغُها الثقافيَّة، وعُدَّت نسخة أوروپيَّة معدَّلة تُوائِم تراثها الفكري. ومَن يقارن المفهوم في منظور التَّثْلِيث المسيحي، يعثر على ظلال له في مفهوم زيُّوس أبي الآلهة الإغريقي، أو جوبيتر أبي الآلهة الرُّوماني.

ومن العوامل اللُّغوية أيضاً، إشكاليَّات ترجمة الإنجيل الأوَّل من لغته الشَّفْهية الأصليَّة (الآرامِيَّة) إلى لغته المكتوبة الأولى (يونانيَّة أواخر العهد الكلاسيكيَّة)، فإلى اللُّغات الأخرى، وأولها لاتينيَّة روما. ومن أسطع الأمثلة على هذه الإشكاليَّات، التَّقْلُق في ترجمة عبارة Κύριε «كيرييه» اليونانيَّة إلى: «يا ربَّ» بدلاً من «يا سيِّد»، كما سنفصِّل بذكره أدناه.

رابعاً: مذاهب التوحيد المسيحي عبر التاريخ

أثبتت التَّوَارِيخ المدوَّنة والوثائق المكتوبة، أنه وُجِدَتْ ولا تزال، أعداد من المسيحيِّين الذين أنكروا تأليه المسيح، ورفضوا عقيدة التَّجَسُّد والتَّثْلِيث، وأكَّدوا تفردَّ الله الأب وحده بالآلوهيَّة والرُّبوبيَّة والأزليَّة، وأنَّ المسيح بشرٌ مخلوق.

ولقد ذكرت المصادر التَّاريخيَّة المسيحيَّة المختصَّة بتاريخ الكنيسة أسماء فرق عدَّة في القرون المسيحيَّة الثلاثة الأولى، كانت تنكر التَّثْلِيث والتَّجَسُّد وتأليه المسيح، وهي: فرقة الإيبونيين، وفرقة الكارِيثْيَانِيَّين، وفرقة الباسِيلِيدِيَّين، وفرقة الكارِپُوقراطِيَّين، وفرقة الهِيسِيسْتَارِيَّين، وفرقة الغنوصيِّين.

أشهر الشَّخصيات المسيحيَّة التَّوْحِيدِيَّة في التَّاريخ

بولس السُّمَيْسَاطِي: كان بطريرك أنطاكية ٢٦٠م، آمن ببشريَّة المسيح، ووافق على مذهبه التَّوْحِيدِي الخالص كثيرين، عُرِفوا بالبُولِيقَانِيَّين. كان يفتتح صلواته بعبارة سريانيَّة لافتة جداً للنَّظر: بِسْمِ اللّٰهُ رَحْمَنًا مَّرْحَمًا «بُشَيْمُ اللّٰهُوَ رَحْمُونُو مَرَحْمُونُو» وترجمتها حرفيًّا: ﴿بِسْمِ الله الرَّحْمَن الرَّحِيم﴾.

[١]- حتَّى الدِّيانَات الوثنيَّة في المشرق كانت توحيدِيَّة إجمالاً، كعبادة البعل وأدونيس وداجون. فيبدو أنَّ المشرق الذي أفرز التَّوْحِيد على الدَّوام، في الدِّيانَات الوثنيَّة، حتَّى ما تلاها من ديانَات سماويَّة توحيدِيَّة، قد قوبل بديانَات تعدُّدِيَّة من الطَّرَف الآخر للبحر المتوسط. فلا وجه لاستبعاد عقيدة التَّثْلِيث عن دائرة هذه التعدُّدِيَّة، ولو أنَّ الأمر صار يتعلَّق هنا بديانة سماويَّة ذات وحي واتصال بجوهر الدِّيانة السَّماويَّة السَّابِقَة لها! لكنَّ القولية والصَّيْغة التَّطوِيرِيَّة حاضرتان بوضوح.

الأسقف لوقيانوس الأنطاكي (الشّهيد): أستاذ آريوس، مات شهيداً في نيقوميديا عاصمة الإمبراطوريّة الشرقيّة عام ٣١٢م.

ديودوروس أسقف طرسوس: من أعلام المدرسة الأنطاكيّة في اللاّهوت المسيحي، توفيّ نحو عام ٣٩٠م.

يوسيبوس التّيقوميدي: أسقف بيروت ثم نيقوميديا، كان واحداً من أتباع لوقيانوس الأنطاكي وصديقاً لآريوس ومن أتباعه، توفيّ ٣٤١م.

أمّا الحديث عن آريوس ومذهبه التّوحّيدي، فيستلزم منا إفراء دراسة خاصّة له، نظراً للأهميّة البالغة للعلاقة الجدليّة لمذهبه مع العقيدة الإسلاميّة. ولكن قبل البحث به، في أواخر القرن الثّالث وأوائل الرّابع للميلاد، نعود للتّدكير بمذهب الوحديّة اليعقوبي monophysitism «المونوفيزيّة»، الذي شاع في القرن الخامس وحرّم في مجمع خلقيدونية عام ٤٥١م، القائل بطبيعة واحدة للمسيح.

ومن المهمّ ذكره هنا، أنّ إقرار عقيدة المسيح الأقنوم (الشّخص) الواحد في طبيعتين: ناسوتيّة ولاهوتيّة، والذي تمّ في مجمع خلقيدونية، إنّما كان على إثر جدل واسع حول هذه النّقطة^[١]. ولقد أسفر قرار ذلك المجمع عن انشقاق بعض الكنائس الشرقيّة عن كنيسة روما اللّاتينيّة، كالكنيسة القبطيّة التي رفضت القرار، وقالت بالمسيح الشّخص الواحد ذي الطّبيعة الواحدة فقط. واتفق مع الأقباط في هذا المعتقد اليعاقبة في بلاد الشّام والجزيرة الفُراتيّة (وهم السّريان الأرثوذكس)، وطائفة من الأرمن هم أتباع الكنيسة الغريغوريّة الأرمنيّة.

يضاف إلى ذلك انشقاق النّساطرة إثر انعقاد مجمع إفسُس قبل عشرين عاماً من مجمع خلقيدونية، الذي حكم بوجود «اتّحاد جوهري بين الطّبيعتين في المسيح، وأنّ الإله والإنسان في المسيح واحد، وبأنّ مريم والدّة الإله». فقد رفض البطريرك الكبير نسطوريوس بطريرك القسطنطينيّة هذه العقيدة؛ لأنّه كان يؤكّد على التّمايز بين أقنوم الإله وأقنوم الإنسان في المسيح، ومن ثمّ فقد ميّز بين أقنومين في المسيح، وليس فقط بين طبيعتين. ولذلك، فقد كان مذهبه على التّقيض تماماً من مذهب الأقباط واليعاقبة، وكان بالتّالي كلّ من المذهبين

[١]- لكثرة هذه البحوث وتضارب الآراء في مفاهيم عقيدة طبيعة المسيح، نشأ عنها علمٌ قائم بذاته عُرف باسم الكريستولوجيا «Christology»، أي علم طبيعة المسيح.

يكفّر الآخر، ويلعنه ويتبرأ منه. هذا، وقد انحاز إلى نسطوريوس في عقيدته هذه كثير من مسيحيي المشرق، الذين عُرفوا بالنساطرة، أو بطائفة الآشوريين أو الكلدان.

فُصارى القول: نستخلص ممّا تقدّم أنّ الشّكل الحالي لعقيدة تأليه المسيح في المذاهب المسيحية الرّسميّة، قد بدأ نشوؤه في روما بأواخر القرن الميلادي الأوّل، ثم أخذ شكله النّهائي في القرن الرابع الميلادي في مجمع نيقيّة المسكوني المنعقد عام ٣٢٥م، وليس قبل ذلك على الإطلاق.

أمّا عقيدة النّصرانيّة الأولى^[١] (كالإبونيّة والنّاصريّة)، فسرّعان ما عفت آثارها وتلاشت بعد رفع المسيح وموت تلامذته. وأمّا الموحّدون النّصارى في القرون التّالية (خاصّة الأريانيين أو الأريوسيين أتباع أريوس) فقد حُوربوا بعد مجمع خلقيدونية في القرن الخامس عام ٤٥١م، وشنت عليهم الدّولة البيزنطيّة حرباً ضارية، ثمّ انحسروا واقتصر وجودهم على أطراف الولايات البيزنطيّة في كيليكية، وسوريا، والعراق، وبعض تخوم فارس.

ثمّ من المفارقات العجيبة، أن يُضحي هؤلاء أغراباً في أوطانهم، في حين تعود الدّيانة المسيحيّة إلى الشّرق بنسختها الأوروبيتين المعدّلتين (الشرقيّة والغربيّة) فتسيطر هاتان النّسختان، وتصبحان المرجعيّة الرّسميّة الوحيدة لهذه الدّيانة، في الشّرق والغرب على حدّ سواء.

ومن أخبار الاضطهاد البيزنطي لأتباع الكنائس غير الملكيّة البيزنطيّة، أنّه في أيام الإمبراطور يوستينوس الثاني Justinus II (٥٦٥-٥٧٨م) أمر البطريك يوانيس سخولاستيكوس بإقفال أديرة السّريان في سوريا وكيليكية وكبادوقيا، وبهدم كنائسهم وطرد أساقفتهم وحبسهم، وبحرق رعاياهم بتهمة انتمائهم إلى العقيدة اليعقوبيّة «المونوفيزيّة» (المؤمنّة بطبيعة واحدة للمسيح)، التي كان حرّمها مجمع خلقيدونية عام ٤٥١م (في أيام الإمبراطور مرقيانوس Marcianus الذي حكم ٤٥٠-٤٥٧م). أمّا الإمبراطور هراكليوس «Heraclius» هرقل (حكم بين ٦١٠-٦٤١م) فقد أمر بصلب آذانهم، وجدع أنوفهم، ونهب بيوتهم.

ويذكر سُريان سوريا إلى اليوم الحاضر بالتّواتر الشّفهي فظائع البيزنطيين في تعذيبهم وتقتيلهم وحرق تراثهم المخطوط الثمين، بما في ذلك آدابهم ونصوصهم الدّينيّة القديمة

[١]- هذا هو أصل ديانة المسيح، انظر بحثي: أناجيل القرنين الأوّل والثاني، ضمن هذه المجموعة البحثيّة.

النّادرة، وثمة شهادة ثمينة للغاية، تركها لنا بطريرك أنطاكية «ميخائيل السرياني» (١١٦٦-١١٩٩م) في تاريخه (نشره بالفرنسية جان باتيست شابو J. B. Chabot، باريس ١٨٩٩-١٩١٤)^[١]:

«فعندما اطّلع الله المنتقم الجبار على طغيان هؤلاء الرّوم الذين كانت يدهم هي العليا في كلّ مكان، والذين جعلوا ينهبون كنائسنا وأديرتنا ويعذبوننا بغير رحمة، قيض الله إلى التّخوم الجنوبيّة بني إسماعيل [أي العرب] ليخلصونا من أيديهم.. فكان من حُسن مآلنا أن نتحرّر من جبروتهم وطغيانهم واضطهادهم وتعتّتهم، الذي عانينا منه التّباريح، فنعمنا أخيراً بالسلام والأمان».

وكان أسقف نسطوريّ كتب بعد نحو ١٥ سنة من فتح الشّام^[٢]، يُشيد بتسامح الفاتحين: «إنّ طيّاً [أي العرب في الأدب السرياني] الذين أعطاهم الله السّلطة علينا، قد صاروا أسيادنا، لكنهم مع ذلك بادروا إلى حماية عقيدتنا، واحترام قساوستنا وقديسينا، وكانوا يقدّمون إلى كنائسنا وأديرتنا العطايا».

خامساً: التوحيد المسيحي: بين الآريوسية والإسلام

نعود هنا إلى القرن الرابع الميلادي، لتتبّع مسألة مذهب الآريوسية (أو كما تُعرف بالآريانية)، وإسقاطاتها الجدليّة الدراماتيكية على الخلاف الكلامي ما بين التّثليث المسيحي والتّوحيد النّصراني.

لا مرأى أنّ آريوس Arius (٢٥٠-٣٣٦م) المولود في ليبيا، وأسقف كنيسة بوكاليس في الإسكندرية، يُعدّ أشهر أعلام التّوحيد المسيحي على الإطلاق في جميع العصور. ومنذ بدء انتشار أفكاره اللاهوتية، صار له ألوف الأتباع الذين عُرفوا بالآريوسيين، وبقي مذهبهم التّوحيدي حيّاً أزمنة طويلة. وأضحى آريوس رمزاً للتّوحيد، حتى إنّ كلّ من جاء بعده وأنكر

[١]- راجع تاريخ ميخائيل السرياني:

Jean-Batiste Chabot: Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobitede l'Antioche, 11661199-, Paris, Leroux, 18991914-, tome ii, p. 412.

[٢]- راجع كتاب المستشرق الهولندي دي خويّه:

M. J. de Goeje: Mémoire sur la Conquête de la Syrie, Leiden 1900, p. 106.

التثليث وُصم بأنه آريوسي أو أرياني، نسبةً إلى مذهبه المعروف بالأريانية^[١] Arianism.

تتلذذ آريوس على لوقيانوس الأنطاكي، الذي كان يرفض ألوهية المسيح، فكان أن استشهد دون عقيدته التي تُناقض تعاليم بولس^[٢]. وكان آريوس طويل القامة نحيلًا، مكتئب المظهر، وتبدو على محياه آثار التَّقشّف وشُظف العيش، وكان معروفًا أنه من الزُّهاد كما يُستدلّ من ملبسه، وهو جلابب قصير من غير كمّين تحت ملحفة يستخدمها عبادة. وكان أسلوبه في الحديث ظريفًا وحُججه مقنعة، وكان له من بين رجال الدّين عدد كبير من المؤيدين^[٣].

يُعدّ آريوس، من وجهة النظر الأرثوذكسية^[٤]، هرطقيًا أو زنديقًا شكّل خطراً على العقيدة المسيحية طوال عشرة القرون الأولى من تاريخ المسيحية. ويقوم خلافه مع الكنيسة على أطروحة واحدة، هي أنّ يسوع كائنٌ فانيّ ليس إلهيًّا بأيّ معنى، وليس بأيّ معنى شيئاً آخر سوى معلّم يوحى إليه^[٥].

تنصّ عقيدة التّوحيد المسيحي التي تبناها آريوس، على أنّ «الله واحدٌ فردٌ غير مولود، لا يشاركه شيء في ذاته تعالى. فكلّ ما كان خارجاً عن الله الأحَد إنّما هو مخلوق من لا شيء، وبإرادة الله ومشيئته». وهذا يعني أنّ المسيح، ضمن هذا التعريف، بشرٌ مخلوق.

غير أنّ آريوس لم يخرج بدعة جديدة في هذا التّوجّه الذي يصرّ على بشرية المسيح، إذ

[١]- راجع الموسوعة البريطانية:

Encyclop. Britannica (Macrop.), "Unitarians" (ed. 1981), vol. 18, p. 860.

[٢]- حول ذلك راجع: عيسى يبشر بالإسلام، لمحمد عطاء الرّحيم، ترجمة فهمي شمس، دمشق ١٩٩٠، ص ١٢٨-١٢٩. وراجع: الفرق والمذاهب المسيحية منذ البدايات حتى ظهور الإسلام، لنهاد خياطة، دار الأوائل، دمشق ٢٠٠٢، ص ٨١.

[٣]- قصّة الحضارة، لول ديورانت، ١١: ٣٩٢؛ الأحناف، دراسة في الفكر التّوحيدي في المنطقة العربية قبل الإسلام، لعماد الصّبّاغ، دار الحصا، دمشق ١٩٩٨، ص ١٠٦. وحول آريوس راجع:

Encyclopaedia Britannica (ed. 1981): "Arius", vol. I, p. 518.

[٤]- وتوازبها في ذلك دون شكّ الكنيسة الكاثوليكية والمارونية، حيث يتردّد فيها دوماً الحديث عن «البدع الأريوسية الخطيرة والهرطقة الأريوسية».

[٥]- راجع: خياطة، المصدر المذكور والصّفحة نفسها. وراجع:

Baigent, Leigh, Lincoln: The Holy Blood and the Holy Grail, pp. 279 -83.

سبقه إلى ذلك بطريك أنطاكية بولس السُّميساطي، ومدرسة أنطاكية التي أسَّسها لوقيانوس^[١] الأنطاكي عُرِفَتْ بميولها التّقديّة التي نظرت إلى المسيح لا بوصفه إلهًا، بل مخلوقاً أنعم عليه بقوى إلهيّة. وكانت هذه المدرسة هي الأساس الفكري والعقائدي الذي استمدّ منه آريوس طُروحه^[٢].

لقيت هذه العقيدة أنصاراً كثيرين في الإسكندريّة في أوساط الطبقات الدّنيا وخارجها، أمّا على صعيد الحُكّام فإنّ الإمبراطور قُسطنطينوس ابن قُسطنطين أعلن نفسه آريوسياً. ومع مجيء العام ٣٥٩م حلّت الآريوسيّة محلّ المسيحيّة الرومانيّة. وعلى الرّغم من شجب هذه العقيدة في مَجْمَع القسطنطينيّة عام ٣٨١م، استمرّت في الانتشار وبكسب أنصار جُدد، حتّى إذا كان القرن الخامس كانت كلّ أسقفية في العالم المسيحي إمّا آريوسية وإمّا شاغرة^[٣].

ومما تجدر الإشارة إليه، أنّ مذهب التّوحيد الآريوسي كان موجوداً في نواحي الشّام والتّخوم الشّماليّة للجزيرة العربيّة، زمن البعثة النبويّة الشّريفة وقيام الدّعوة الإسلاميّة في القرن السّابع الميلادي. ومن المهمّ ملاحظة ورود ذكر هذا المذهب في كتاب الرّسول ﷺ إلى «هرقل عظيم الرّوم» (أي الإمبراطور البيزنطي هراكليوس الأوّل)، الذي يدعوه فيه إلى الإسلام:

«بسم الله الرّحمن الرّحيم، من محمّد عبد الله ورسوله، إلى هرقل عظيم الرّوم، سلامٌ على من اتّبع الهدى، أمّا بعد: فإنّي أدعوك بدعاية الإسلام: أسلم تسلم، يؤتكَ الله أجرك مرتين، فإن تولّيت، فإنّ عليك إثم الأريسيين^[٤]. ﴿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: ٦٤]»^[٥].

كان دارسو الحديث الشّريف قد حاروا طويلاً في تفسير معنى هذه العبارة «الأريسيين»، التي ليست سوى إشارة واضحة إلى الآريوسيين أنفسهم. وفي ذلك الدّليل الدّامغ على إقرار

[١]- ثمة مؤشرات تدلّ على أنّه «لقمان الحكيم» المذكور في القرآن الكريم. وباطراح (os) من اسمه اليوناني نلاحظ: لوقيان - لقمان (والعربية تعاف توارد حرفي علة).

[٢]- راجع: ج. لورتس: تاريخ الكنيسة الفرنسيّة، باريس ١٩٥٥، ص ٦٧.

[٣]- راجع: Baigent, Leigh & Lincoln: Op. Cit., pp. 345-6.

[٤]- هكذا ترد العبارة في بعض الأصول القديمة للسيرة النبويّة الشّريفة، وقد ترد في غيرها بنص: «البريسيين»، والمؤدّي واحد.

[٥]- الجامع الصّحيح للبخاري، باب: «كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله».

الإسلام بأنّ دعوة آريوس إنّما هي التعبير الأقرب إلى العقيدة المسيحية الأولى^[١].

ومع احتكاك بعض أعلام الآريوسيين بالنُخبة الإسلامية الأولى، وجدوا تواؤماً واضحاً تماماً مع مذهبهم في ثنانيا الدعوة الإسلامية، وفي معارضتها المتشددة للغاية للتثليث واعتباره واحداً من أبلغ ضروب الشرك، بحسب ما تنصّ عليه آيات القرآن الكريم:

﴿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 فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا﴾. [النساء: ١٧١].

وأما تتبّع خيوط العلاقة الجدلية الكلامية ما بين العقيدة النصرانية الآريوسية والإسلام، فأمر يحتاج - كما أسلفنا - إلى دراسة مطوّلة خاصّة، ترجع إلى المصادر المعاصرة لآريوس ولأستاذه، المكتوبة باليونانية. وهذا الشأن نراه يخرج عن محاور دراستنا الحاضرة، لكن هذا لا يمنع أن نعود إليه في وقت غير بعيد.

أما حول مشكلات ترجمات الإنجيل ونسخه المختلفة^[٢]، فنذكر هنا أنّ كلّ من يقرأ الأناجيل ليس يقرأ فحواها الأصلي بنصّه، وإنّما يقرأ ترجمة لها عن اليونانية (عن الأصل الشفاهي الآرامي). هذا ناهيك عن أنّه حتّى في اللغة الواحدة تتعدّد الترجمات وتباين فيما بينها: ففي العربية ترجمات كاثوليكية، وأخرى إنجيلية، وأخيراً صدرت ترجمة مشتركة، لم تُعتمد رسمياً.

وأما إشكاليات الترجمة، فمن أسطع أمثلتها الخلل في ترجمة عبارة «كيرييه» اليونانية Κύριε، إلى: «يا ربّ». وبالرجوع إلى اللغة اليونانية، نجد أنّ عبارة Κύριος «كيريوس» بالمفرد المذكّر تعني: سيّد، رئيسي، أساسي. أمّا الله أو الربّ، ففي اليونانية: Θεός «ثيوس». فأنيّ تُترجم العبارة بـ «يا ربّ»؟

[1]- مع الإشارة إلى أنّ عقيدة آريوس المسيحية برغم تماثلها الكبير مع عقيدة التّوحيد الإسلامية، لم تكن متطابقة معها تماماً، ففيما تنفي العقيدة الآريوسية أن يكون يسوع ابن الله، أو أن يكون الله أباً له، فهي لا تنفي أن يكون الله قد «تبّاه» («أخذ له ولداً» بتعبير القرآن). ونصّ القرآن الكريم يحرم هذه التّظرة تحريماً قاطعاً في عدد من الآيات: سورة يونس: 68؛ سورة الإسراء: 111؛ سورة الكهف: 4؛ سورة مريم: 88-95، ومن أهمّها طبعاً سورة الإخلاص.

[2]- من الدّراسات العربية التي صدرت بهذا الشأن كتاب نهاد خيّاطة: «الفرق والمذاهب المسيحية منذ البدايات حتّى ظهور الإسلام». فيه معلومات دقيقة ومفيدة، تتبيّن من خلالها المراحل التي مرّ بها تدوين الأناجيل المختلفة، التي تبلغ العشرات، حتّى تمّ تقرير الأربعة القانونية المعروفة منها. كما يتناول ذكر خمسة مجامع كنسية.

خاتمة: خلاصة الدور الإيديولوجي والتّيوولوجي للمجامع

إنّ حركة المسيحية البولينية تفوّقت على زخم النّاصرية (أو النّصرانية) التّوحيدية الأولى كما جاء بها يسوع، وقد استطاع بولس بما أوتيّه من ملكة خطابية أن يؤثّر في أتباعه لتدوين الأناجيل وفق رؤى التّثليث، وكانت الكتابة أمراً نادراً آنذاك، فلم تدوّن الأناجيل المشهورة إلّا بعد وفاته عام ٦٧ م. كان من نتيجة ذلك أنّ الحركة البولينية انتصرت بإثبات الأناجيل الإزائية الأربعة، التي كان اثنان من كتابها من أتباع بولس، ثمّ أتت المجامع الكنسية (الأوروبية قلباً وقالباً) لترسّخ مبدأ التّثليث.

على ذلك، نجد أنّ مبدأ عالمية «الكنيسة الأممية»، ومحورية روما فيها، والنّكهة الأوروبية لثيولوجيا المسيحية، قد تمّ ترسيخها بشكل كامل وناجز عبر المجامع المَسكونية الأربعة المذكورة أعلاه. وذكرنا أعلاه كيف أنّ المسيحية البولينية لم تنتصر في حينها على مستوى الدّولة والهيئة الحاكمة، حتّى عام ٣١٣ م حينما منح الإمبراطور قسطنطين الشّريّة للعبادة بها، دون أن يتعمّد إلّا وهو على فراش الموت كما يُشاع (عام ٣٣٧ م). وحتى بولس نفسه لم يُقيّض له أن يرى ديانتته الجديدة تسيطر في أوروبا، إذ مات مقتولاً في روما عام ٦٧، وصُلب معكوساً وقُطع رأسه. والعجيب أنّ بولس (وهذا اسمه اليوناني Παύλος) كان رجلاً يهودياً اسمه شاول الطّرُسوسي، من تلاميذ مدرسة جملائيل للشّريعة اليهودية، فأتى بتعاليم تناقض اليهودية تناقضاً صارخاً، منذ زيارته الشّهيرة لدمشق عام ٤٠، فبعد أن كان عميلاً لروما لقمع النّاصريين، صار يبشّر بأن يسوع ابن الله والمسيح المنتظر.

وهكذا عبر القرون الخمسة الأولى، تمّ ترسيخ البولينية في المجامع الكنسية، وأعلنت العقيدة النّيقاوية، ثمّ الخلقيدونية، لتقضي بشكل تام على حركات المسيحية التّوحيدية التي شاعت في القرون الخمسة الأولى، كما رأينا أعلاه، ومن أهمّها حركة آريوس. وكذلك تمّ القضاء على جميع شعائر الوثنية في عهد ثيودوسيوس الأكبر أواخر القرن الرابع الميلادي: تحريم العبادة الوثنية وأعيادها وشعائرها، تحريم الألعاب الأولمبية، وهدم المسارح. وبعد خمسة قرون، عاد المشرق لاستيراد المسيحية المَهلينة بشكلها الأوروبي المحض، ويفقد أصالتها المشرقية التي خرجت أصلاً من ربوعه. حتّى اللّغة الآرامية الأصلية التي نطقها يسوع لم تُكتب بها الأناجيل التّثليثية.

أما يسوع، الذي أعلن بلسانه (حتى في إنجيل متى الإزائي) أنه ما جاء لينقض «الناموس والشريعة» (أي أسفار التوراة الخمسة وسفر الأنبياء)، وحارب مذهب الصّديقين والفريسيين (الذين أسسوا لليهودية الحاخامية المعيارية)، فقد تعرّض لعملية تغريب عجيبة دامت خمسة قرون، منذ ظهور بولس حوالي ٤٠م وحتى مجمع خلقيدونية ٤٥١م. كانت دعوة المسيح بمثابة ثورة يهودية داخلية، لإصلاح ما شذّ عن التّوراة، وبخاصّة حربه ضدّ ما ورد حرفياً في إنجيل متى الإزائي: «التّقاليد» Παραδόσεις پاراذوسيس، وهذه إشارة صارخة إلى ما يُسمّى في العبرية: «التّوراة الشّفاهية» התורה שבעל פה (هتوراه شيبئال بيه). تعبير واضح عن أحكام المشناه الشّفاهية، التي بدأت تحلّ بنفس مرتبة التّوراة المكتوبة من حيث القداسة، وأفرزت فيما بعد مع الجمارا (التفسير) ما أضحى «التلمود».

ذلك كلّ تمّ أطراحه ونسيانه، وألبس يسوع منذ القرن الأوّل وحتى القرن الخامس الميلادي ثوباً هليينياً أوروبياً، وأسبغت عليه صبغة روما التي فرحت بعثورها على ديانة جديدة بدلاً من الوثنية المتهالكة، واستعدّت لاستقبال فترة القرون الوسطى إبان سقوط روما على أيدي القبائل الجرمانية عام ٤٧٦. لم يعرف التاريخ دعوة دينية تمّت قولبتها وليّ عنقها لكي تناسب بيئة غريبة عنها كما جرى للمسيحية. وعبر المجامع الكنسية المتعدّدة، وما أضافته إلى عقيدة الثالوث وتألّيه مريم العذراء، ثمّ تطويع القديسين وعبادة الأيقونات، أُضيفت بدعٌ جديدة جعلت من الدّعوة النّاصرية التّوحيدية الأولى كما جاء بها يسوع نائية كلّ التّأي وغريبة كلّ التّغريب عن هذه الدّيانة البولينية الأوروبية. أخيراً، كان من أثر هذه المجامع انشقاق الكنيسة إلى اثنتين: شرقية أرثوذكسية، وغربية كاثوليكية. بدأت علائم ذلك في عهد ابني الإمبراطور ثيودوسيوس الأكبر: هونوريوس وأركاديوس، إذ صار الأوّل إمبراطوراً لروما والثاني لبيزنطة، ثمّ انشقت الكنيسة الشّرقية عقب مجمع القسطنطينية الرابع ٨٧٩، وأخيراً الانشقاق العظيم ١٠٥٤م.

لائحة المصادر والمراجع

١. أطلس الكتاب المقدّس: كارل رازموسن، ترجمة: إدوارد وديع عبد المسيح، دار الثقافة، القاهرة، ٢٠٠١.
٢. أقدم النصوص المسيحيّة، (سلسلة النصوص الليتورجية، ١)، تعريب: الأبوين جورج نصّور ويوحنا ثابت، رابطة الدّراسات اللاهوتيّة في الشرق الأوسط، الكسليك، لبنان ١٩٧٥.
٣. الإنجيل بحسب بارتّبا، ترجمة: مقارنة جديدة ودراسة نقدية، د. أحمد إيش، مكتبة العبيكان ٢٠١٩.
٤. البحث عن يسوع: لكمال الصّليبي، دار الشّروق، عمّان، ١٩٩٩.
٥. تاريخ الكنيسة ليوسابيوس القيصري، ترجمة: القمص مرقس داود، مكتبة المحبّة، طبعة الثالثة، القاهرة ١٩٩٨.
٦. التّوحيد في الأناجيل الأربعة وفي رسائل القديسين بولس ويوحنا: سعد رستم، دار الأوائل، دمشق، ٢٠٠٢.
٧. سوسنة سليمان في العقائد والأديان: لنوفل أفندي نوفل، المطبعة الأميريّة بيروت، ١٩٢٢.
٨. ضدّ الهرطقات للقديس إيريناوس، ترجمة: نصّحي عبد الشّهيد، منشورات مطابع النّوبار - العبور، القاهرة ٢٠١٩.
٩. الفرق والمذاهب المسيحيّة منذ البدايات حتّى ظهور الإسلام: لنهاد خياطة، دار الأوائل، دمشق، ٢٠٠٢.
١٠. فهرس الكتاب المقدّس: جورج پوست، مكتبة المشعل: بيروت، ١٩٨١.
١١. فهرس كتابات آباء كنيسة الإسكندرية: أناسيوس (راهب من الكنيسة القبطيّة)، دار نوبار، القاهرة، ٢٠٠٣.

١٢. الكتاب المقدّس: الترجمة البروتستانتية، دار الكتاب المقدّس في الشرق الأدنى.
١٣. الكتاب المقدّس: الترجمة الكاثوليكية، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٠.
١٤. الكتاب المقدّس: الترجمة المشتركة، دار الكتاب المقدّس في الشرق الأوسط.
١٥. الكتاب المقدّس، العهد الجديد: الطبعة ١٧، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٨.
١٦. المحيط الجامع في الكتاب المقدّس والشرق القديم: الخوري الدكتور بولس الفغالي، المكتبة البولسية وجمعية الكتاب المقدّس، بيروت، ٢٠٠٣.
17. Baigent, M., Leigh, R., Lincoln, H.: The Holy Blood and the Holy Grail, Delacorte Press, New York, 1982.
18. Bethune-Baker, James F., Nestorius and His Teaching: A Fresh Examination of the Evidence. Cambridge: Cambridge University Press, 1908.
19. Biblical Studies Mikra: Text, Translation, Reading, and Interpretation. Norton Irish Theological Quarterly. 2007.
20. Boring, M. E. (October 1978). "The Influence of Christian Prophecy on the Johannine Portrayal of the Paraclete and Jesus". New Testament Studies. 25 (1).
21. Brown, Peter, The Rise of Christendom, 2nd edition, Blackwell Publishing, Oxford 2003.
22. Burton, S. Mack, The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins, Harper, San Francisco, 1993.
23. Chabot, Jean-Batiste, Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite de l'Antioche, 1166-1199-, Paris, Leroux, 1899- 1914 , tome ii.
24. Chadwick, Henry, The church in ancient society: from Galilee to Gregory the Great. Oxford University Press, 2001.

25. Crossan, John Dominic, *Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1999.
26. Crossan, John Dominic, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. New York, Harper, San Francisco, 1993.
27. Dvornik, Francis, *The Ecumenical Councils*. Hawthorn Books, New York, 1961.
28. *Early Christian Writings*, ed. Betty Radice; London: Penguin Books, 1987.
29. Ehrman, Bart D., *Lost Scriptures: Books that did not Make it into the New Testament*, Oxford University Press (USA), 2003.
30. Ehrman, Bart, *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings*. New York: Oxford University Press, 2003.
31. Eisenman, Robert, *The New Testament Code: The Cup of the Lord, the Damascus Covenant, and the Blood of Christ*, Paul Watkins, 2006.
32. Fredriksen, Paula, *From Jesus to Christ*. Yale University Press, 2000.
33. Fredriksen, Paula, *Jesus of Nazareth, King of the Jews: A Jewish Life and the Emergence of Christianity*. New York: Vintage, 2000.
34. de Goeje, M.J., *Mémoire sur la Conquête de la Syrie*, Leiden 1900.
35. Hamilton, Mark: "From Hebrew Bible to Christian Bible: Jews, Christians and the Word of God". PBS. Retrieved 2007/19-11-.
36. Hughes, Philip, *A History of the Church*, Sheed & Ward, rev. ed. 1949.
37. Hughes, Philip, *A Popular History of the Catholic Church*. Garden City, New York: Image Books (Doubleday, 1954).
38. MacMullen, R., *Christianizing the Roman Empire A.D. 100–400*, Yale University Press, 1984.

39. Meyer, Marvin, The Secret Teachings of Jesus: Four Gnostic Gospels, Vintage Books, 1986.
40. Mohr, J.C.B., Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe. Tübingen 1992.
41. Mournet, Terence C. Oral Tradition and Literary Dependency: Variability and Stability in the Synoptic Tradition and Q. Publisher: Mohr Siebeck, 2005.
42. Nichols, Aidan, Rome and the Eastern Churches, T&T Clark, 1992.
43. Price, Richard and Gaddis, Michael, The Acts of the Council of Chalcedon, Vol 1, Liverpool: Liverpool University Press; Vol 3, Liverpool: Liverpool University Press, 2007.
44. Schaff, Philip; Wace, Henry, eds., The Seven Ecumenical Councils, Nicene and Post-Nicene Fathers: Second Series, vol. 14, The Seven Ecumenical Councils, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Pub Co., 1890.
45. Schepps, Solomon J., The Lost Books of the Bible, Random House, New York, 1988.
46. Shürer, E., History of the Jewish People, translated by: Vermes & Millar, Edinburgh, 1973.
47. Strack, H.L. und Billerbeck, P., Das Evangelium erläutert aus Talmud and Midrasch, München, 1982.
48. Voltaire, François-Marie Arouet, Dictionnaire philosophique portatif, Paris, 1764, Gallimard, 1994.
49. Wood, D. R. W. New Bible Dictionary (InterVarsity Press, 1996).

المرأة في الكتاب المقدس ورسائل بولس

غلاب عليو حمادة عثمان^[١]

مقدمة

تعد قضية المرأة أحد أهم الموضوعات شائكة المعالجة في التراث اللاهوتي؛ وذلك لوجود نوع من التضارب بل والتناقض بين ما دعت إليه النصوص المقدسة وبين ما فرضه الواقع الثقافي على المجتمع. فقد دعا السيد المسيح لإنصاف المرأة في كثير من مواقفه الإنسانية مع كثير من النساء، وتكاد تكون دعوته لإنصاف المرأة ثورة على حالة الطغيان الذكوري التي كانت سائدة، وخاصة في التراث الوثني والتراث التوراتي، إلا أنها ثورة لم تحدث ثماراً خاصة عندما جاء بولس، وأخذ يتراجع عن أفكاره ودعواته، بل كان متأثراً بالثقافة اليونانية والتوراتية. وقد تراجعت دعوة المسيح كثيراً على أيدي مفكرٍ حقبة الآباء وحقبة العصور الوسطى، ويمكن معالجة موقف الكتاب المقدس ورسائل بولس من المرأة في عدة محاور، وهي: الأول وهو نقد التأويل الجندري لقصتي الخلق والخطيئة الأصلية، أما الثاني فهو موقف السيد المسيح من المرأة، والثالث هو موقف القديس بولس من المرأة.

وكانت النساء أكثر تعرضاً للتمييز في معظم الحضارات والثقافات والأمم، فقد حرمت المرأة من الحقوق المدنية والاجتماعية والدينية، كما اعتبرتها بعض الثقافات أنواعاً غير بشرية هدفها الوحيد هو إنجاب الأطفال والخدمة تحت أمر الرجال، فقد تمت معاملتهم كمتلكات قابلة للبيع والشراء، وتباع عندما لا تحقق أغراض الرجال.^[٢] وبهذا كان وضع المرأة في الثقافة الوثنية يتسم بالدونية في كثير من الأوجه والأشكال، وكان هذا في مقابل هيمنة النزعة الذكورية، بل إن تلك الدونية للمرأة تذكر جنباً إلى جنب وهيمنة الرجل، وهو ما سوف تتأثر به اليهودية كثيراً إلا في حالات استثنائية قلما حدثت.

[١]- باحث وأكاديمي مصري متخصص في اللاهوت والفلسفة الأوروبية في العصور الوسطى.

[2]- Cowles, C. S.: An analysis of Paul's position on women in ministry, Course on Pauline Epistles, Nampa, Northwest Nazarene College, 1990, p. 3.

كما أنّ وضع المرأة في المجتمع اليهودي هو ذاته مثل وضع العبيد، وكان للزوج حق طرد الزوجة والأولاد من المنزل إذا ما وجد متعة مع امرأة أخرى، والأدب اليهودي مليء بعبارات الفرّح عند ولادة الذكر، وعبارات الحزن عند ولادة الأنثى^[١]. فلقد كانت المرأة في الثقافة اليهودية حبيسة المنزل تحت سلطان زوجها أو أبيها، لا تتمتع بحق العبادة المتساوية مع الرجل، لأنّها كانت محتقرة على المستوى الديني^[٢]. وجاء في سفر «الخروج» «لَا تَشْتَه بَيْتَ قَرِيبِكَ. لَا تَشْتَه امْرَأَةً قَرِيبِكَ، وَلَا عَبْدَهُ، وَلَا أَمَتَهُ، وَلَا ثَوْرَهُ، وَلَا حِمَارَهُ، وَلَا شَيْئًا مِمَّا لِقَرِيبِكَ»^[٣]. وجاء أيضاً في سفر «التثنية» «وَلَا تَشْتَه امْرَأَةً قَرِيبِكَ، وَلَا تَشْتَه بَيْتَ قَرِيبِكَ وَلَا حَقْلَهُ وَلَا عَبْدَهُ وَلَا أَمَتَهُ وَلَا ثَوْرَهُ وَلَا حِمَارَهُ وَلَا كُلَّ مَا لِقَرِيبِكَ»^[٤].

كما كانت تُحرم المرأة من ميراثها في الأب والزوج دائماً، حيث كان يضيع حقّها، مقارنة بالرجل الذي كان يستأثر على كلّ الميراث، فقد جاء في سفر «العدد» ما ينظم علاقة الميراث، «فَتَقَدَّمَتْ بَنَاتُ صُلْفَحَادَ بْنِ حَافَرَ بْنِ جَلْعَادَ بْنِ مَآكِرَ بْنِ مَنَسَّى، مِنْ عَشَائِرِ مَنَسَّى بْنِ يُوسُفَ. وَهَذِهِ أَسْمَاءُ بَنَاتِهِ: مَحَلَّةُ وَنُوعَةُ وَحُجْلَةُ وَمَلَكَةُ وَتَرْصَةُ. وَوَقَفْنَ أَمَامَ مُوسَى وَالْعَازَارَ الْكَاهِنِ وَأَمَامَ الرُّؤَسَاءِ وَكُلِّ الْجَمَاعَةِ لَدَى بَابِ خِيَمَةِ الْجَمَاعَةِ قَائِلَاتٍ: «أَبُونَا مَاتَ فِي الْبَرِّيَّةِ، وَلَمْ يَكُنْ فِي الْقَوْمِ الَّذِينَ اجْتَمَعُوا عَلَى الرَّبِّ فِي جَمَاعَةِ فُورَحَ، بَلْ بِخَطِيئَتِهِ مَاتَ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ بَنُونَ. لِمَاذَا يُحَذَفُ اسْمُ أَبِينَا مِنْ بَيْنِ عَشِيرَتِهِ لِأَنَّهُ لَيْسَ لَهُ ابْنٌ؟ أَعْطَانَا مُلْكًا بَيْنَ إِخْوَةِ أَبِينَا». فَقَدَّمَ مُوسَى دَعْوَاهُنَّ أَمَامَ الرَّبِّ. فَكَلَّمَ الرَّبُّ مُوسَى قَائِلًا: «بِحَقِّ تَكَلَّمْتَ بَنَاتُ صُلْفَحَادَ، فَتُعْطِيهِنَّ مُلْكٌ نَصِيبٌ بَيْنَ إِخْوَةِ أَبِيهِنَّ، وَتَنْقُلُ نَصِيبَ أَبِيهِنَّ إِلَيْهِنَّ. وَتُكَلِّمُ بَنِي إِسْرَائِيلَ قَائِلًا: أَيُّمَا رَجُلٍ مَاتَ وَلَيْسَ لَهُ ابْنٌ، تَنْقُلُونَ مُلْكَهُ إِلَى ابْنَتِهِ. وَإِنْ لَمْ تَكُنْ لَهُ ابْنَةٌ، تُعْطُوا مُلْكَهُ لِإِخْوَتِهِ. وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ إِخْوَةٌ، تُعْطُوا مُلْكَهُ لِإِخْوَةِ أَبِيهِ. وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لِأَبِيهِ إِخْوَةٌ، تُعْطُوا مُلْكَهُ لِنَسَبِيهِ الْأَقْرَبِ إِلَيْهِ مِنْ عَشِيرَتِهِ فَيْرِثُهُ». فَصَارَتْ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ فَرِيزَةُ قَضَاءٍ، كَمَا أَمَرَ الرَّبُّ مُوسَى»^[٥].

[1] - Ibid, Cowles, C. S. p. 4

[٢] - متى المسكين: المرأة: حقوقها وواجباتها في الحياة الاجتماعية والدينية في الكنيسة الأولى، مطبعة دير أنبا مقار، وادي النطرون، ١٩٨٢م، ص ٢٧.

[٣] - سفر الخروج: الإصحاح العشرون، (١٧).

[٤] - سفر التثنية: الإصحاح الخامس، (٢١).

[٥] - سفر العدد: الإصحاح السابع والعشرون، (١١-١).

كما أكد سفر «العدد» على تفرقة بين الذكر والأنثى: «وَكَلَّمَ الرَّبُّ مُوسَى قَائِلًا: «كَلِّمْ بَنِي إِسْرَائِيلَ قَائِلًا: إِذَا حَبَلَتْ امْرَأَةٌ وَوَلَدَتْ ذَكَرًا، تَكُونُ نَجَسَةً سَبْعَةَ أَيَّامٍ. كَمَا فِي أَيَّامِ طَمَثِ عِلَّتِهَا تَكُونُ نَجَسَةً. وَفِي الْيَوْمِ الثَّامِنِ يُخْتَنُ لَحْمُ غُرْلَتِهِ. ثُمَّ تُقِيمُ ثَلَاثَةً وَثَلَاثِينَ يَوْمًا فِي دَمِ تَطْهِيرِهَا. كُلُّ شَيْءٍ مُقَدَّسٍ لَا تَمَسَّ، وَإِلَى الْمُقَدَّسِ لَا تَجِئِ حَتَّى تَكْمَلَ أَيَّامُ تَطْهِيرِهَا. وَإِنْ وَلَدَتْ أُنْثَى، تَكُونُ نَجَسَةً أَسْبُوعَيْنِ كَمَا فِي طَمَثِهَا. ثُمَّ تُقِيمُ سِتَّةَ وَسِتِّينَ يَوْمًا فِي دَمِ تَطْهِيرِهَا. وَمَتَى كَمَلْتَ أَيَّامُ تَطْهِيرِهَا لِأَجْلِ ابْنٍ أَوْ ابْنَةٍ، تَأْتِي بِخُرُوفٍ حَوْلِيٍّ مُحْرِقَةٍ، وَفَرَحٍ حَمَامَةٍ أَوْ يَمَامَةٍ ذَبِيحَةٍ خَطِيئَةٍ إِلَى بَابِ خِيَمَةِ الْجَمَاعِ، إِلَى الْكَاهِنِ، يُقَدِّمُهُمَا أَمَامَ الرَّبِّ وَيَكْفِّرُ عَنْهَا، فَتَطْهَرُ مِنْ يَبْبُوعِ دَمِهَا. هَذِهِ شَرِيعَةُ الَّتِي تَلِدُ ذَكَرًا أَوْ أُنْثَى. إِنْ لَمْ تَنْلِ يَدَهَا كَفَايَةً لَشَاةٍ تَأْخُذُ يَمَامَتَيْنِ أَوْ فَرَخِي حَمَامٍ، الْوَاحِدِ مُحْرِقَةٍ، وَالْآخَرِ ذَبِيحَةٍ خَطِيئَةٍ، فَيَكْفِّرُ عَنْهَا الْكَاهِنُ فَتَطْهَرُ»^[١].

وهناك الكثير من التمييزات، فزوجة العبد وأولادها ملك لسيده، كما أن المرأة يمكن أن تباع وتشترى، وبالنسبة للميراث فهو من حق الذكور^[٢].

أولاً: نقد التأويل النسوي لقصتي الخلق والخطيئة الأصلية

فبالنسبة لقصة الخلق، أي خلق الله للإنسان، فقد صوّرت في الإصحاح الأول من سفر «التكوين»، «فَخَلَقَ اللَّهُ الْإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِهِ. عَلَى صُورَةِ اللَّهِ خَلَقَهُ. ذَكَرًا وَأُنْثَى خَلَقَهُمْ. وَبَارَكَهُمُ اللَّهُ وَقَالَ لَهُمْ: «أَثْمِرُوا وَاكْثُرُوا وَاْمَلَأُوا الْأَرْضَ، وَأَخْضِعُوهَا، وَتَسَلَّطُوا»^[٣]. ووفقاً لما جاء في هذا النصّ، فلا توجد هناك أدنى تفرقة ولا تمييز بين المرأة والرجل، بل جمعهما معاً، وهناك تأكيد، وهو سبق قول أن الله خلق الإنسان على صورته، ولفظ إنسان عامة يشير إلى الجنسين الذكر والأنثى، ولم يقف عند هذا الحد بل فصل بإدراج كلمة ذكر وأنثى خلقهم، لتأكيد التساوي بين الرجل والمرأة في عملية الخلق.

وقد عقب «ليروي بيرني» Leroy Birney على الإصحاح السابق بقوله: إن النساء متساوون مع الرجال وفقاً لهذا النصّ؛ فالجميع واحد في المسيح، فالمرأة ليست مستقلة

[١]- سفر الأكوين: الإصحاح الثاني عشر، (٨-١)

[٢]- أحمد عبد الوهاب: تعدد نساء الأنبياء ومكانة المرأة في اليهودية والمسيحية والإسلام، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٨٩م، ص ١٩١-١٩٢.

[٣]- سفر التكوين: الإصحاح الأول، (٢٧-٢٨).

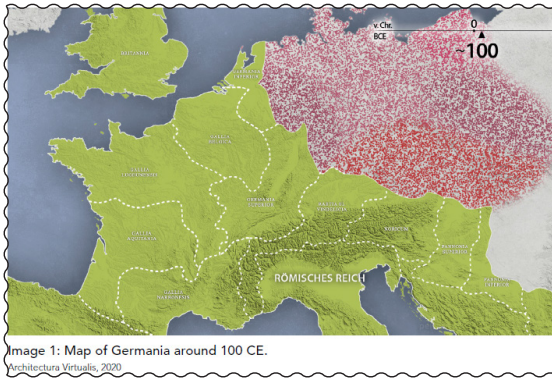
عن الرجل، ولا الرجل مستقل عن المرأة، لأنّه كما جاءت المرأة من الرجل، كذلك الرجل أيضاً جاء من المرأة، وكلّ شيء مصدره واحد وهو الله. كما أنّ للمرأة مكانة مهمّة متساوية مع الرجل عند الله، لأنّهما يشتركان في حقائق غاية في الأهميّة مثل الخلاص^[1].

ويفسّر «الأب متى المسكين» ما جاء في الإصحاح السابق بقوله: إنّ الأمر الصادر من الله لآدم وحواء معاً، المشفوع بالبركة: «ذَكَرًا وَأُنْثَى خَلَقَهُمْ. وَبَارَكَهُمُ اللَّهُ وَقَالَ لَهُمْ: «اثْمِرُوا وَاكْثُرُوا وَاَمْلَأُوا الْأَرْضَ، وَأَخْضِعُوهَا، وَتَسَلَّطُوا»، يتضمّن أنّ البركة متساوية تماماً للذكر والأنثى دون تمييز، بل هي في الحقيقة بركة واحدة مقسّمة بينهما بالتساوي ينالنها معاً طالما هما في ألفة واتحاد. ثمّ نتج عن البركة الواحدة المتساوية مسؤوليّة واحدة متساوية غير مجزأة وبلا تفاوت؛ فهما يعملان معاً بمقتضى هذه البركة: «اثْمِرُوا»: ويعني الثمر هنا النسل، حيث مسؤوليّة الإنسان متساوية بينهما، كما أنّ أعباءها مقسّمة بينهما بالتساوي أيضاً. «وَاكْثُرُوا»: تعني أنّ نسلهما أعطى نفس البركة التي لهما ليثمروا أيضاً، حيث تأتي الكثرة التي لا تستنفذ البركة أبداً، بل ستظلّ البركة هي المصدر الثابت لدوام النسل والكثرة. «وَاَمْلَأُوا الْأَرْضَ»: وهنا تبدو معالم مفهوم وحدود الكثرة، حيث تنتهي الكثرة حتماً بملء الأرض، أي إنّ غاية البركة ومنتهاها هي الملء، إذ تتضمّن كلمة «املأوا» الأرض مفهوم الانسجام والتآلف والاتحاد، إنّما في صورته وغايته النهائيّة، حتّى لو اعتراه في الطريق انقسام وتخالف بل قتال وحروب بين بني الإنسان؛ لأنّ أمر الله بملء الأرض يمتنع تحقيقه أو صدقه إلاّ إذا انتهى بتآلف الإنسان وانسجامه، الأمر الذي يعمل له الإنسان في كلّ العصور. «وَأَخْضِعُوهَا»: الأمر هنا أمر إلهي مشفوع بالبركة، وهو ملقى على عاتق الرجل والمرأة معاً، وبالتساوي دون تمييز أو تفرقة، حيث يشمل مضمون هذه الكلمة النصرة الأكيدة في صراع الإنسان ضدّ كلّ القوى الطبيعيّة المضادّة التي على الأرض، بل ويتعدّها حتماً إلى كلّ ما ينشأ مستقبلاً من قوى أخرى مضادّة للإنسان. وهنا فإنّ عدم تمييز الرجل عن المرأة في عمليّة إخضاع القوى المضادّة يتضمّن حقيقة غاية في الخطورة، وهي أنّ ضمان النصرة في إخضاع الإنسان لأيّة قوى مضادّة أو معاكسة يتوقف على التعاون والانسجام والاتحاد بين الرجل والمرأة. وحتّى

[1]- Leroy Birney: The Role of Women in the New Testament Church, Christian Brethren Review, BRF Occasional Paper Number 4, 1971, p. 15.

لو أخذنا في الاعتبار أنّ الرجل غالباً ما يكون هو الأكثر كفاءة في مقاومة القوى الطبيعيّة المعاكسة من جهة الأداء، إلّا أنّ دور المرأة سيظلّ مساوياً تماماً لدور الرجل، من حيث المسؤوليّة حسب أمر الله. «وَتَسَلَّطُوا»: هنا السلطان الذي أعطي للرجل والمرأة، أعطي لهما أيضاً بالتساوي، كسلطان واحد غير مجزأ على كلّ ما في السماء والأرض والبحر، كناية عن التفوّق المطلق للإنسان على كلّ الخليقة، إنّما بشرط المسؤوليّة المتساوية التي تنشئ بالتالي ربحاً أو تحصيلاً متساوياً لكلّ من الرجل والمرأة. وهكذا يتّضح أنّ حقوق كلّ من الرجل

والمرأة يقوم أساساً على التساوي المسبق في سلطان واحد موهوب لهما معاً. لذلك لا يمكن قصر أيّ تفوّق في السلطان على أيّ من الرجل والمرأة، بل إنّ ضمان نجاح الممارسة في تأكيد سلطان الإنسان على كلّ مناحي الحياة، يتطلّب بالدرجة الأولى التفهّم الكامل لعدم إمكانيّة تجزئة هذا السلطان، أو تفرد الواحد به دون الآخر، وإلّا بطل هذا السلطان عن أداء مهامه^[١].



كما يطرح «سفر التكوين» خلق الإنسان (آدم وحواء) وجميع الموجودات، حيث جاء فيه: «وَأَخَذَ الرَّبُّ إِلَهُ آدَمَ وَوَضَعَهُ فِي جَنَّةِ عَدْنَ لِيَعْمَلَهَا وَيَحْفَظَهَا. وَأَوْصَى الرَّبُّ إِلَهُ آدَمَ قَائِلاً: «مِنْ جَمِيعِ شَجَرِ الْجَنَّةِ تَأْكُلُ أَكْلاً، وَأَمَّا شَجَرَةُ مَعْرِفَةِ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ فَلَا تَأْكُلْ مِنْهَا، لِأَنَّكَ يَوْمَ تَأْكُلْ مِنْهَا مَوْتًا تَمُوتُ». وَقَالَ الرَّبُّ إِلَهُ: «لَيْسَ جَيِّدًا أَنْ يَكُونَ آدَمُ وَحْدَهُ، فَاصْنَعْ لَهُ مُعِينًا نَظِيرَهُ». وَجَبَلَ الرَّبُّ إِلَهُ مِنْ الْأَرْضِ كُلَّ

الرَّبُّ إِلَهُ آدَمَ وَوَضَعَهُ فِي جَنَّةِ عَدْنَ لِيَعْمَلَهَا وَيَحْفَظَهَا. وَأَوْصَى الرَّبُّ إِلَهُ آدَمَ قَائِلاً: «مِنْ جَمِيعِ شَجَرِ الْجَنَّةِ تَأْكُلُ أَكْلاً، وَأَمَّا شَجَرَةُ مَعْرِفَةِ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ فَلَا تَأْكُلْ مِنْهَا، لِأَنَّكَ يَوْمَ تَأْكُلْ مِنْهَا مَوْتًا تَمُوتُ». وَقَالَ الرَّبُّ إِلَهُ: «لَيْسَ جَيِّدًا أَنْ يَكُونَ آدَمُ وَحْدَهُ، فَاصْنَعْ لَهُ مُعِينًا نَظِيرَهُ». وَجَبَلَ الرَّبُّ إِلَهُ مِنْ الْأَرْضِ كُلَّ

[١]- متى المسكين، ص ٩: ٧.

حَيَوَانَاتِ الْبَرِّيَّةِ وَكُلِّ طُيُورِ السَّمَاءِ، فَأَحْضَرَهَا إِلَى آدَمَ لِيرَى مَاذَا يَدْعُوهَا، وَكُلِّ مَا دَعَا بِهِ آدَمُ ذَاتَ نَفْسٍ حَيَّةٍ فَهُوَ اسْمُهَا.^{٢٠} فَدَعَا آدَمُ بِأَسْمَاءِ جَمِيعِ الْبَهَائِمِ وَطُيُورِ السَّمَاءِ وَجَمِيعِ حَيَوَانَاتِ الْبَرِّيَّةِ. وَأَمَّا لِنَفْسِهِ فَلَمْ يَجِدْ مُعِينًا نَظِيرَهُ.^{٢١} فَأَوْفَعَ الرَّبُّ إِلَهُ سُبَاتًا عَلَى آدَمَ فَنَامَ، فَأَخَذَ وَاحِدَةً مِنْ أَضْلَاعِهِ وَمَلَأَ مَكَانَهَا لَحْمًا.^{٢٢} وَبَنَى الرَّبُّ إِلَهُ الضِّلَعِ الَّتِي أَخَذَهَا مِنْ آدَمَ امْرَأَةً وَأَحْضَرَهَا إِلَى آدَمَ.^{٢٣} فَقَالَ آدَمُ: «هَذِهِ الْآنَ عَظْمٌ مِنْ عِظَامِي وَلَحْمٌ مِنْ لَحْمِي. هَذِهِ تُدْعَى امْرَأَةً لِأَنَّهَا مِنْ امْرَأِي أُخِذَتْ». «لِذَلِكَ يَتَرَكُ الرَّجُلُ أَبَاهُ وَأُمَّهُ وَيَلْتَصِقُ بِامْرَأَتِهِ وَيَكُونَانِ جَسَدًا وَاحِدًا. وَكَانَا كِلَاهُمَا عُرْيَانَيْنِ، آدَمُ وَامْرَأَتُهُ، وَهُمَا لَا يَخْجَلَانِ»^[١].

ويتضح أنَّ الإنسان خلق أولاً ومن بعده سائر الكائنات، فبعد أن خلق الله الرجل، خلق له جنة عدن وزرعها، وأصبحت فردوساً يحوي جميع أنواع الأشجار، أهمها شجرتان: «شجرة معرفة الخير والشر» و«شجرة الحياة»، ثم خلق جميع الكائنات من حيوانات وطيور وأسماك... إلخ، وأخيراً، وجد الله الرجل وحيداً فقرّر بأن يأتيه بمعين له يكون نظيره، فخلق له المرأة. ونقرأ في الرواية اليهودية بأنّ الله أوقع الرجل في نوم عميق، وبعدئذ انتشل واحداً من ضلوعه، وملأ لحماً الفراغ الذي نتج عن استئصال الضلع، ثم أخذ هذا الضلع وكيّفه بشكل أنثى، ونسجه بشكل متناسق، وقدمه للرجل بعد أن استيقظ، وكأننا أمام عملية جراحية مكتملة متقنة تجري على يد الخالق، وعندما رأى آدم هذه المخلوقة المختلفة عن سائر الكائنات، والتي تشبهه فقال: «هذه الآن عظم من عظامي ولحم من لحمي! هذه تدعى امرأة لأنها من امرئي أخذت». وكان آدم فرحاً؛ لأنّ المرأة كانت تماماً نسخة مؤنثة له. وبالتالي، فالمرأة مساوية للرجل لا فرق بينهما من حيث المجد والكرامة، فلقد أتت المرأة شريكة للرجل وموازية له^[٢]. كما أنّ سبق عملية خلق آدم على خلق حواء من الخطأ تأويله تأويلاً جنديراً، فالسبق في الخلق ليس دليلاً على الرفعة والكرامة والهيمنة على ما سوف يخلق بعده، ولو صحّ هذا التأويل لكان البشر الأولون في الخلق أكثر كرامة ورفعة من الذين أتوا بعدهم، وهذا يتنافى مع العقل.

ويعقب «كويليس» Cowles على النصّ السابق، بقوله: لقد عولج موضوع المرأة في

[١]- سفر التكوين، الإصحاح الثاني، (١٥ - ٢٥).

[٢]- ايماً غريب خوري: المرأة في الكتاب المقدّس من حواء إلى مريم، تعاونية النور الأرثوذكسية، ليبيا، دون تاريخ، ص ٢٨-٢٩.

سفر التكوين في موضعين، لا يوجد فيهما اقتراح هرمي للترتيب بين الجنسين، الموضع الأول، فقد جاء فيه خلق الإنسان بشراً على صورة الله، أي على صورة الله خلق البشر، ذكراً وأنثى. وبالتالي، فالله خلق البشر على صورته، والمرأة إنسان مخلوق على صورة الله، وتلقّى المرأة الشيء نفسه، أي النعمة من الله، ومنحت السيادة على الأرض، وبالتالي، فهناك مساواة بين الرجل والمرأة دون تفرقة. أمّا الموضع الثاني، فيشير إلى أنّ خلق الرجل أولاً، ثمّ المرأة، وخلق الله الإنسان من تراب، ومن أجل إظهار اللطف للمرأة خلقها الله من لحم الرجل، وكلاهما جسد واحد، ليس جسداً أعلى بالنسبة للرجل وأقلّ بالنسبة للمرأة، فقال آدم هذه الآن عظم من عظامي ولحم من لحمي، فلم تخلق المرأة كمرووس، وهذا لا يحمل أدنى إشارة ضمنيّة لدونيّة المرأة أو تبعيتها للرجل^[1].

كما أنّ هناك قضية أخرى مرتبطة بقضية الخلق، وترتبط في الوقت ذاته بموقف النصّ الديني من المرأة، ألا وهي قضية الخطيئة، والتي تعرف باسم «الخطيئة الأولى» أو «الخطيئة الأصلية»، والتي تقرّر بأنّ آدم وحواء ارتكبا خطيئة نتيجة لعصيانهما الأمر الإلهي. وقد طرحت هذه القضية في الإصحاح الثالث من سفر التكوين: «وكانت الحية أحيلاً جميع حيوانات البرية التي عملها الربّ الإله، فقالت للمرأة: «أحقاً قال الله لا تأكل من كلّ شجرة الجنة؟» فقالت المرأة للحية: «من ثمّر شجرة الجنة نأكل، وأمّا ثمّر الشجرة التي في وسط الجنة فقال الله: لا تأكل منه ولا تمسّاه لئلا تموتا». فقالت الحية للمرأة: «لن تموتا! بل الله عالم أنّه يوم تأكلان منه تنفتح أعينكما وتكونان كالله عارفين الخير والشر». فرأت المرأة أنّ الشجرة جيّدة للأكل، وأنها بهجة للعيون، وأنّ الشجرة شهية للنظر. فأخذت من ثمّرها وأكلت، وأعطت رجلاً أيضاً معها فأكل. فانفتحت أعينهما وعلمتا أنّهما عريانان. فحاطا أوراق تين وصنعا لأنفسهما مآزر. وسمعا صوت الربّ الإله ماشياً في الجنة عند هبوب ريح النهار، فاختبأ آدم وامرأته من وجه الربّ الإله في وسط شجرة الجنة. فنادى الربّ الإله آدم وقال له: «أين أنت؟». فقال: «سمعت صوتك في الجنة فخشيت، لأنني عريان فاختبأت». فقال: «من أعلمك أنّك عريان؟ هل أكلت من الشجرة التي أوصيتك أن لا تأكل منها؟» فقال آدم: «المرأة التي جعلتها معي هي أعطتني من الشجرة فأكلت». قال الربّ الإله للمرأة:

[1]- Cowles, C. S.: An analysis of Paul's position on women in ministry, p. 4, 5.

«مَا هَذَا الَّذِي فَعَلْتَ؟» فَقَالَتِ الْمَرْأَةُ: «الْحَيَّةُ غَرَّتْنِي فَأَكَلْتُ». ٤ فَقَالَ الرَّبُّ إِلَهُ لِلْحَيَّةِ: «لَأَنَّكَ فَعَلْتَ هَذَا، مَلْعُونَةٌ أَنْتِ مِنْ جَمِيعِ الْبَهَائِمِ وَمِنْ جَمِيعِ وَحُوشِ الْبَرِّيَّةِ. عَلَى بَطْنِكَ تَسْعِينَ وَتُرَابًا تَأْكُلِينَ كُلَّ أَيَّامِ حَيَاتِكَ. وَأَضَعُ عَدَاوَةً بَيْنَكَ وَبَيْنَ الْمَرْأَةِ، وَبَيْنَ نَسْلِكَ وَنَسْلِهَا. هُوَ يَسْحَقُ رَأْسَكَ، وَأَنْتِ تَسْحَقِينَ عَقْبَهُ». وَقَالَ لِلْمَرْأَةِ: «تَكْثِيرًا أَكْثَرَ أَتَعَابَ حَبْلِكَ، بِالْوَجَعِ تَلْدِينَ أَوْلَادًا. وَإِلَى رَجُلِكَ يَكُونُ اشْتِيَاقُكَ وَهُوَ يَسُودُ عَلَيْكَ». وَقَالَ لَأَدَمَ: «لَأَنَّكَ سَمِعْتَ لِقَوْلِ امْرَأَتِكَ وَأَكَلْتَ مِنَ الشَّجَرَةِ الَّتِي أَوْصَيْتُكَ قَائِلًا: لَا تَأْكُلْ مِنْهَا، مَلْعُونَةٌ الْأَرْضُ بِسَبَبِكَ. بِالتَّعَبِ تَأْكُلُ مِنْهَا كُلَّ أَيَّامِ حَيَاتِكَ. وَشَوْكًا وَحَسَكًا تُنْبِتُ لَكَ، وَتَأْكُلُ عُشْبَ الْحَقْلِ. عَرَقَ وَجْهَكَ تَأْكُلُ خُبْزًا حَتَّى تَعُودَ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي أَخَذْتَ مِنْهَا. لَأَنَّكَ تُرَابٌ، وَإِلَى تُرَابٍ تَعُودُ»^[١].

ويتضح من هذا أن هناك خطيئة حدثت، وهي الأكل من شجرة المعرفة التي حرم الله على آدم وحواء الأكل منها، فعصيا ربهما، وأكلا منها بفعل إغواء الحيَّة (الشیطان)، فالخطيئة هنا كثيراً ما يتم تأويلها بأنها ملتصقة بحواء فقط، وذلك لإعلاء مكانة الرجل على المرأة، والتأكيد على أن المرأة هي السبب في غواية الإنسان، وارتكابه للمعاصي التي تخالف أوامر الله، ولكن عند التمعّن في النصّ نجد أن العصيان كان مشتركاً بين حواء وآدم، والاثان أخطأ معاً بأكلهما من شجرة المعرفة، بفعل إغواء الحيَّة، فقد أكلت حواء وعصيت الله، وأعطت لأدم فأكل؛ فعصى هو أيضاً الله، فالمعصية إذاً مشتركة بين الاثنين بشكل متساوٍ، فجاء العقاب الإلهي لهما بشكل متساوٍ أيضاً، وهذا يعني أنّهما نالا عقابهما من الله. وكون البعض يؤول ذلك بأنّه بسبب خطيئة حواء فقط نزل آدم وحواء من السماء إلى الأرض، وكون هذه الخطيئة متوارثة في الجنس البشري، أي إنّ كلّ إنسان يحمل في داخله معصية حواء، وهذا يعني ترسيخ النزعة الدونية تجاه المرأة، وكأنّ البشر يحملون في داخلهم كرهاً تجاه كلّ امرأة.

وقد كان من نتائج الخطيئة فقدان الانسجام بينهما، إذ ابتداءً آدم يتّهم امرأته ليرى نفسه، فيتوجّه إليه بقوله إنّ هذه المرأة التي جعلتها معي هي التي أعطتني الثمرة فأكلت، ونتيجة لهذا تتّهم البشرية كلّها المرأة وتظلمها وتضطهدها وتحملها كلّ خطايا العالم. وأصبح الرجل يسود على المرأة ويستعبدّها. ووقع الحكم على المذنبين قاسياً ونال كلّ واحد منهما عقابه

[١]- سفر التكوين: الإصحاح الثالث: (١٩-١).

من المنبر الإلهي. قصاص الرجل هو أنه سيأكل من الأرض خبزهِ بعرق جبينه، وسيعمل بجهد كل أيام حياته حتى يعود إلى التراب الذي منه أخذ. أما المرأة فعقابها سيرتكز على صفتها كأم وزوجة: «بالمشقة تلدين البنين وإلى رجلك تنقاد أشواقك وهو يسودك. لأكثرن مشقات حملك تكثيراً». المرأة دافعت عن نفسها عندما سألتها الخالق «ماذا فعلت؟» فقالت الحية أغوتني فأكلت». فكان جزاء الحية لعنة من لدن الله «على بطنك تسلكين وتراباً تأكلين طول أيام حياتك وأجعل عداوة بينك وبين المرأة وبين نسلك ونسلها»^[١]. وقد ذهب بولس إلى أن حواء هي سبب ارتكاب الخطيئة الأصلية، إذ قال في رسالته الأولى إلى تيموثاوس «لأنَّ آدمَ جَبَلَ أَوَّلًا ثُمَّ حَوَاءُ، آدمُ لَمْ يُعْو، لَكِنَّ الْمَرْأَةَ أُغْوِيَتْ فَحَصَلَتْ فِي التَّعَدِّي»^[٢]. وبالتالي، ووفقاً للرسول بولس، فالمرأة هي سبب الشرِّ الأوَّل والخطيئة الأولى، وستكون مصدر الإغواء للبشرية قاطبة. وهو ما سيُتضح بشكل واضح عند وقوفنا على موقف بولس من المرأة.

وبناء على هذه الفرضية وضع بولس نظريته في الخطيئة الأصلية، وذهب في رسالته إلى أهل رومية قائلاً «(مَنْ أَجَلَ ذَلِكَ كَأَنَّمَا بِنَاسَانٍ وَاحِدٍ دَخَلَتْ الْخَطِيئَةُ إِلَى الْعَالَمِ، وَبِالْخَطِيئَةِ الْمَوْتُ، وَهَكَذَا اجْتَاَزَ الْمَوْتُ إِلَى جَمِيعِ النَّاسِ، إِذْ أَخْطَأَ الْجَمِيعُ»^[٣]. وفي هذا يقول وليم باركلي: لقد كان كل الناس، حسب تفكير بولس، متورطين في خطيئة آدم، فهذا هو لب الإصحاح الخامس من رسالته إلى أهل رومية، إنَّ هذا القول بالنسبة لنا يعتبر جدلاً غريباً، لكنه يتفق مع تفكير اليهودي الذي كان يعتقد تماماً بفكرة التضامن. ويمضي بولس إلى أبعد من ذلك، إذ يجعل الخطيئة سبباً للموت الطبيعي، فلقد رأى بولس أنَّ الخطيئة لم تحدث موتاً روحياً وأخلاقياً فحسب، بل أحدثت كذلك الموت الجسدي. لقد جاء الموت إلى العالم مع مجيء الخطيئة، وأنَّ الخطيئة قادت إلى الموت، أي إنَّه عن طريق الخطيئة وبسببها دخل الموت إلى العالم، فالخطيئة تهدد الحياة الروحية والأخلاقية والجسدية^[٤]. بذلك فقد أدخل بولس هذه العقيدة إلى اللاهوت المسيحي رغبة منه في الموازنة بين آدم والمسيح؛ أي بين الإنسان الأوَّل الباعث

[١]- إيما غريب خوري، ص ٣٢-٣٣.

[٢]- رِسَالَةُ بُولُسَ الرَّسُولِ الْأُولَى إِلَى تِيمُوثَاوُسَ: الإصحاح الثاني، (١٣-١٤).

[٣]- رِسَالَةُ بُولُسَ الرَّسُولِ إِلَى أَهْلِ رُومِيَّة: الإصحاح الخامس، (١٢).

[٤]- أحمد عبد الوهاب، ص ١٩٨-١٩٩.

على الهلاك وبين الإنسان الكامل الباعث على الخلاص، فإذا كان سقوط «آدم» قسّم التاريخ إلى اثنين، فإنّ مجيء «المسيح» عنده يقطع التاريخ إلى اثنين أيضاً^[١]. وهو ما سوف يؤسّسه لاهوتياً القديس أوغسطينوس (٣٥٤-٤٣٠ م) AugustineSaint، فقد أرسى المعالم اللاهوتية لعقيدة الخطيئة الأصلية في بداية القرن الخامس الميلادي، وتوارثت هذه العقيدة حتّى أصبحت عقيدة رسمية للمسيحية حتّى الآن.^[٢]

لقد جاءت هذه التعاليم في مسيحية بولس، أمّا مسيحية المسيح فقد خلت من كلّ حديث عن خطيئة آدم الأولى وتعدّي حواء، والزمع بأنّها خطيئة متوارثة علقت بالإنسانية، لقد تكلم المسيح في موعظة الجبل، وفي غيرها، على: الذنوب، والمذنبين، وغفران الزلات، حيث جاء في «متّى» «وَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا كَمَا نَغْفِرُ نَحْنُ أَيْضًا لِلْمَذْنُبِينَ إِلَيْنَا. وَلَا تَدْخُلْنَا فِي تَجْرِبَةٍ، لَكِنْ نَجِّنَا مِنَ الشَّرِّيرِ. لِأَنَّ لَكَ الْمُلْكَ، وَالْقُوَّةَ، وَالْمَجْدَ، إِلَى الْأَبَدِ. آمِينَ. إِنَّهُ إِنْ غَفَرْتُمْ لِلنَّاسِ زَلَّاتِهِمْ، يَغْفِرْ لَكُمْ أَيْضًا آبَاؤُكُمْ السَّمَاوِيِّ. وَإِنْ لَمْ تَغْفِرُوا لِلنَّاسِ زَلَّاتِهِمْ، لَا يَغْفِرْ لَكُمْ آبَاؤُكُمْ أَيْضًا زَلَّاتِكُمْ»^[٣]. وحدّد المسيح الخطايا التي تلوّث الإنسان بأنّها أفكار شريرة، قتل، زنا، فسق، سرقة، شهادة زور، تجديف، هذه هي التي تنجّس الإنسان، ومن الناس في كلّ زمان ومكان، وفي أيام المسيح من اشتهر بارتكاب هذه الخطايا، ومن ثمّ عرفوا بالخطاة والمذنبين. ولقد عاب الفريسيّون على المسيح مخالطته لمثل أولئك الخطاة، فقالوا لتلاميذه: لماذا يأكل معلّمكم مع العشّارين والخطاة؟! فلمّا سمع المسيح هذا، قال لهم لا يحتاج الأصحاء إلى طبيب، بل المرضى، لأنّي لم آت لأدعو أبراراً، بل خطاة إلى التوبة، لقد كان هؤلاء الخطاة جزءاً من بني آدم، درجوا على ارتكاب المحرّمات المعروفة لدى البشر، وكان الأبرار جزءاً آخر من بني البشر حفظوا أنفسهم من تلك الخطايا، فنجوا ولا علاقة لهؤلاء وهؤلاء بخطيئة آدم، إذ لو كانت متوارثة حقاً، حسب اعتقاد بولس، لكان الجميع خطاة في نظر المسيح. وهذا ما لا يستطيع أحد أن يزعمه^[٤].

[١]- بول ريكور: صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، ترجمة: منذر عيّاشي مراجعة جورج زيناتي، دار التنوير، بيروت، ٢٠٠٨، ٣٢٦.

[2]- Kevin Uhalde: Original Sin, Dictionary of the Middle Ages: Supplement 1, Ed. W. C. Jordan, Ohio University, 2004, P. 435.

[٣]- إنجيل متّى، الإصحاح السادس، (١٢-١٥).

[٤]- أحمد عبد الوهاب، ص ٢٠٢-٢٠٣.

كما تذهب «كارن آرمسترونج» أنَّ معتقد الخطيئة الأصليَّة شيء جوهري في المسيحيَّة، ورغم ذلك لم يظهر في شكلها النهائي قبل القرن الرابع، فلم يتحدَّث المسيح في الأناجيل عن خطيئة آدم، أو عن تأثيراتها في كلِّ واحد منَّا. ورغم أنَّ سفر التكوين كتاب يهودي فلا يوجد مثل هذا المعتقد فيه، فهو اختراع مسيحي، لقد كان بولس هو الذي ورثنا معتقد الخطيئة الأصليَّة في المسيحيَّة، وكان له أعمق الأثر في الفكر الغربي؛ فهو يعلمنا أنَّ طبيعتنا شرٌّ وميئوس منها، وقد جعل الدين بالنسبة لكثير من الناس عملاً لا أمل فيه: فهو معركة الشعور بالإثم مع نفس تظهر أنَّها ترفض الخلاص، ورعب من جهنم، وأخيراً، فإنَّه بسبب الطريقة التي صنع بها هذا المعتقد، فهو خوف من الجنس وكراهية للنساء. وتكمن خطورة ما جاء في رواية الخطيئة الأولى وطرده الإنسان من الجنَّة، أنَّه استمرَّ حتَّى اليوم يلهب الفكر الإسرائيليِّ لمدَّة تزيد عن اثنين وثلاثين قرناً، ثمَّ الفكر المسيحي لمدَّة تقارب من عشرين قرناً، بمفاهيم عن المرأة، تبيِّن الآن أنَّ مصداقيَّتها موضع تساؤل. فالمرأة، وفقاً لما سبق هي المسؤولة عن الخطيئة الأولى، وما ترتَّب عليها من شقاء للبشريَّة. فالمرأة شيطان الرجل^[١]. وتعدُّ عقيدة الخطيئة الأصليَّة من أهمَّ العقائد التي رسَّخت لمفهوم الاغتراب الديني، والذي جعل الإنسان بعيداً عن الله، ويحتاج إلى وسيط لكي يشفع له عنده، فلا يجوز التعامل المباشر مع الله بسبب الخطايا التي ارتكبتها الآباء الأوائِل، والوسيط هنا يمثِّله رجال الدين، وهو ما يرسِّخ قوتهم وتحكُّمهم في حياة الناس، هذا فضلاً عن استنزاف طاقاتهم الروحيَّة والماديَّة، وعن تنامي الهيمنة، والتي تترتَّب عليها ألوان عديدة من القهر، والاستبداد، والاستعباد، وهو ما لا يقرُّه أيُّ دين على الإطلاق. ووفقاً لذلك، فهذا التطرُّف التأويلي في واقعة الخطيئة من شأنها جعل الدين أداة لتحقيق مصالح أيديولوجيَّات بعينها ذات أغراض ماديَّة، واجتماعيَّة، وسياسيَّة^[٢].

ثانياً: موقف السيِّد المسيح من المرأة

لقد حدثت أكبر ثورة اجتماعيَّة في التاريخ في عصر المسيح، وهو حدوث تغيير جذري في وضع المرأة بالنسبة للرجل، فلقد انفجرت إمكانيَّات عظيمة للنساء، فلاوَّل مرَّة في تاريخ

[١]- المرجع نفسه، ص ١٩٠، ٢٠٣-٢٠٤.

[٢]- غلاب عليو حمادة: التطرُّف الهيرمينوطيقي للاغتراب الديني، مجلَّة كليَّة الآداب، جامعة المنوفيَّة، ٢٠٢١م، ص ٧.

الإنسانية حققت المرأة المساواة الكاملة والتكافؤ النسبي مع الرجال في كل مجال من مجالات المجتمع الغربي، ما عدا الكنيسة، حيث تبقى الكنيسة مع استثناءات قليلة آخر معقل للتمييز المؤسسي ضد المرأة. فكان دائماً يعامل السيد المسيح النساء بأقصى درجات الكرامة والاحترام، وكان هناك العديد من النساء من أتباعه، كما وجدت نساء كثيرات عند لحظة صلبه، ولم يعتبر المسيح النساء أدنى من الرجل، بل كنّ بالنسبة له متساوين في المسؤوليات والواجبات^[١]. فقد كان موقف المسيح من المرأة أكثر نضجاً من موقف أتباعه الحواريين والرسل، بل من موقف الكنائس المسيحية كلّها بعد ذلك ولقرون طويلة. ففي عصر المسيح تطالعتنا الأناجيل بمجموعة كبيرة من المواقف الجديدة التي لا يشعر فيها القارئ بأيّة نظرة دونيّة للمرأة، فهناك شخصيات نسائية رئيسة تعامل معها السيد المسيح وامتدحها، وكشف عن مواقف إنسانية جديدة^[٢]: فلقد أولى المسيح عنايةً خاصّةً بالنساء، ونعمت بمركز مرموق في عهده، ويتبيّن ذلك من خلال مواقفه مع المرأة، التي تُظهر مدى عنايته الجليلة بها، وخطاباته التي تشير إلى مدى عمق تقديره للمرأة^[٣]: كما كان تعامل المسيح مع المرأة على مستوى لم يسبق له مثيل في تاريخ اليهود؛ فقد اصطحب عدداً كبيراً منهن، يلازمه ويسرن معه كالاثني عشر، منهن من كنّ من عامّة الشعب، ومن كنّ من طبقة الحكام، الفقيرات والغنيّات سواء بسواء^[٤]، حيث جاء في «لوقا»: «وَعَلَى أَثَرِ ذَلِكَ كَانَ يَسِيرُ فِي مَدِينَةٍ وَقَرْيَةٍ يَكْرُزُ وَيُبَشِّرُ بِمَلَكُوتِ اللَّهِ، وَمَعَهُ الْاثْنَا عَشَرَ. وَبَعْضُ النِّسَاءِ كُنَّ قَدْ شَفِينَ مِنْ أَرْوَاحٍ شَرِيرَةٍ وَأَمْرَاضٍ: مَرْيَمُ الَّتِي تَدْعَى الْمَجْدَلِيَّةَ الَّتِي خَرَجَ مِنْهَا سَبْعَةُ شَيَاطِينٍ، وَيُونَا امْرَأَةً خُوزِي وَكِيلَ هِيرُودُسَ، وَسُوسَنَةَ، وَأُخْرُ كَثِيرَاتُ كُنَّ يَخْدُمُهُ مِنْ أَمْوَالِهِنَّ»^[٥].

وهؤلاء بقين مع المسيح كلّ سني خدمته لم يفارقه، فيذكر القديس مرقس آخر مشهد لهنّ معه عند الصليب: «وكانت أيضاً نساء ينظرن من بعيد، بينهن مريم المجدليّة، ومريم أم يعقوب الصغير، ويوسي، وسالومة، اللواتي أيضاً تبعنه وخدمته حين كان في الجليل،

[1]- Cowles, C. S.: An analysis of Paul's position on women in ministry, p. 2,5.

[٢]- إمام عبد الفتاح إمام، ص ٤٣.

[٣]- أنفال جاسم الكندري، محمد أحمد الخطيب: المرأة في الخطاب المسيحي القديم والمعاصر، مجلّة الجامعة للدراسات الإسلامية ٢٠١٩م، ص ٢٥٤.

[٤]- متى المسكين، ص ٢٨.

[٥]- إنجيل لوقا: الإصحاح الثامن، (١-٣).

وأخريات كثيرات اللواتي صعدن معه إلى أورشليم. وكان ظهور النسوة وسيرهن علناً وسط الجماهير وتركهن لمنازلهن، حدثاً جليلاً في إسرائيل؛ لأنّ هذا كان يمثل ثورة على التقاليد اليهودية، الأمر الذي دخل رسمياً ضمن التهم الموجهة ضدّ المسيح، والتي كانت تدعو إلى صلبه: «إِنَّا وَجَدْنَا هَذَا يُفْسِدُ الْأُمَّةَ»، ولكنّ المسيح بهذه الصورة أعطى النموذج الواضح الناطق لحقّ المرأة في العمل والسير مع الرجال للاشتراك في خدمة المسيح، والاستماع إليه والاستجابة له، بل والدخول إليه، إذ لا ننسى اقتحام أمّ ابني زبدي عرشه غير المنظور، لتطلب منه مستبقة الحوادث^[١]، مثل ما جاء في «متّى»: «^{٢٠} حِينَئِذٍ تَقَدَّمَتْ إِلَيْهِ أُمُّ ابْنَيْ زَبْدِي مَعَ ابْنَيْهَا، وَسَجَدَتْ وَطَلَبَتْ مِنْهُ شَيْئًا. ^{٢١} فَقَالَ لَهَا: «مَاذَا تُرِيدِينَ؟» قَالَتْ لَهُ: «قُلْ أَنْ يَجْلِسَ ابْنَايَ هَذَا وَاحِدٌ عَنْ يَمِينِكَ وَالْآخَرُ عَنِ الْيَسَارِ فِي مَلَكُوتِكَ». ^{٢٢} فَأَجَابَ يَسُوعُ وَقَالَ: «لَسْتُ مَا تَعْلَمَانِ مَا تَطْلُبَانِ. أَتَسْتَطِيعَانِ أَنْ تَشْرَبَا الْكَأْسَ الَّتِي سَوْفَ أَشْرَبُهَا أَنَا، وَأَنْ تَصْطَبِعَا بِالصَّبْغَةِ الَّتِي أَصْطَبِغُ بِهَا أَنَا؟» قَالَا لَهُ: «نَسْتَطِيعُ»^[٢]. ويوضّح القديس جيروم أنّ يوحنا المعمدان لم يتراجع عن قبول اعترافات النسوة، ووعظهن للتوبة، وتعميدهن، شأنهم في ذلك شأن الرجال سواء بسواء. وهذا يُقرّه الربّ يسوع ويوافق عليه ويمتدحه، باعتباره عملاً إلهياً^[٣]، وهو ما جاء في «متّى»: «... الْحَقُّ أَقُولُ لَكُمْ: إِنَّ الْعَشَّارِينَ وَالزَّوَانِي يَسْبِقُونَكُمْ إِلَى مَلَكُوتِ اللَّهِ، لِأَنَّ يُوْحَنَّا جَاءَكُمْ فِي طَرِيقِ الْحَقِّ فَلَمْ تُؤْمِنُوا بِهِ، وَأَمَّا الْعَشَّارُونَ وَالزَّوَانِي فَآمَنُوا بِهِ. وَأَنْتُمْ إِذْ رَأَيْتُمْ لَمْ تَنْدَمُوا أَخِيرًا لِتُؤْمِنُوا بِهِ»^[٤].

ويمكن بوضوح اكتشاف منهج فكري كامل وضعه المسيح بالنسبة لخروج المرأة وعملها في الحقل الديني مع الرجال سواء بسواء، لأنّه بعدما سمح للنسوة بالسير معه في كلّ مدينة وقرية ضمن زمرة التلاميذ، عاد إلى التلاميذ محدّراً: «^{٢٨} وَأَمَّا أَنَا فَأَقُولُ لَكُمْ: إِنَّ كُلَّ مَنْ يَنْظُرُ إِلَى امْرَأَةٍ لِيَشْتَهِيَهَا، فَقَدْ زَنَى بِهَا فِي قَلْبِهِ»^[٥]. وهذا يكشف ضمناً أنّ المسيح سمح للمرأة برفع الحجاب، بعد أن قنّن للرجال كيفية التعامل معها؛ لأنّ أصل وضع الغطاء على رأس المرأة

[١]- متى المسكين: ص ٢٨.

[٢]- إنجيل متى: الإصحاح العشرون، (٢٠-٢٢).

[٣]- متى المسكين: ص ٢٩.

[٤]- إنجيل متى: الإصحاح الواحد والعشرون، (٣١-٣٢).

[٥]- إنجيل متى: الإصحاح الخامس، (٢٨).

هو عمل وقائي للرجل، وليس للمرأة. وإن كان بولس الرسول قد عاد فطالب بوضع غطاء الرأس، فقد كان ذلك داخل الكنيسة، أي وسط الجماعة وأثناء الصلاة والنبؤ بالذات، أي أثناء تسبيح المرأة برفع صوتها أو تلاوة ما يعطيها الروح أن تنطق به^[١]. وقد جاءت أغلب تعاليم المسيح فيما ذكره «متى» في موعظة الجبل، إذ يقول على لسان المسيح^[٢] «^{٢٧} قَدْ سَمِعْتُمْ أَنَّهُ قِيلَ لِلْقَدَمَاءِ: لَا تَزْنِ. ^{٢٨} وَأَمَّا أَنَا فَأَقُولُ لَكُمْ: إِنَّ كُلَّ مَنْ يَنْظُرُ إِلَى امْرَأَةٍ لِيَسْتَهْيَهَا، فَقَدْ زَنَى بِهَا فِي قَلْبِهِ. ^{٢٩} فَإِنْ كَانَتْ عَيْنُكَ الْيُمْنَى تُعْثِرُكَ فَأَقْلَعْهَا وَأَلْقِهَا عَنْكَ، لِأَنَّهُ خَيْرٌ لَكَ أَنْ يَهْلِكَ أَحَدُ أَعْضَائِكَ وَلَا يُلْقَى جَسَدُكَ كُلُّهُ فِي جَهَنَّمَ. ^{٣٠} وَإِنْ كَانَتْ يَدُكَ الْيُمْنَى تُعْثِرُكَ فَأَقْطَعْهَا وَأَلْقِهَا عَنْكَ، لِأَنَّهُ خَيْرٌ لَكَ أَنْ يَهْلِكَ أَحَدُ أَعْضَائِكَ وَلَا يُلْقَى جَسَدُكَ كُلُّهُ فِي جَهَنَّمَ»^[٣]. كما تتجلى ثورة المسيح في إنصاف المرأة في كثير من المواقف التي تعرّض لها، والتي قام في هذه المواقف بأفعال تشهد له بإنصافها.

فإجراء المسيح العلني بمغفرة خطايا المرأة التي أُمسكت في الزنا، وكذلك المرأة الخاطئة التي جاءت من ورائه وبلّت رجله بدموعها ومسحتها بشعر رأسها أمام الفريسيين وحُماة الناموس، كان أوّل الطريق لإخراج المرأة من حبسها الأبدي الذي كان تحت الناموس، لتقف أمام الله مع الرجل سواء بسواء^[٤]. يخبرنا الكتاب المقدّس بأنّ المسيح كان قد قضى ليلة في جبل الزيتون، وفي الصباح الباكر أتى إلى الهيكل وأخذ يُعلّم الجموع، وإذ بالفريسيين والكتبة يجرون امرأة أُمسكت بحالة زنا. هذه المرأة ليست بغياً بل خانت زوجها فزنت. وكم كان المسيح رحيماً مع تلك المرأة الخاطئة. أمّا المجتمع فكان ينظر لها نظرة قاسية ويحكم عليها بشدة، فإذا أُخذت في الزنا المشهود كان ينبغي أن ترجم كما ورد في شريعة موسى، ولكنّ هؤلاء الفريسيين الخبثاء لم يوردوا ما قاله موسى حرفياً، ففي المجتمع الذكوري لا تحاكم إلاّ المرأة. في الواقع لكي تزني امرأة يجب أن تزني مع رجل، وموسى أوصى بأن يقتل الزاني والزانية، «^{٢٢} إِذَا وُجِدَ رَجُلٌ مُضْطَجِعاً مَعَ امْرَأَةٍ زَوْجَةِ بَعْلٍ، يُقْتَلُ الاثْنَانِ: الرَّجُلُ

[١]- متى المسكين، ص ٢٩.

[٢]- متى المسكين: ص ٣٦.

[٣]- إنجيل متى: الإصحاح الخامس، (٢٧-٣٠).

[٤]- متى المسكين، ص ٢٩.

الْمُضْطَجِعُ مَعَ الْمَرْأَةِ^[١]، فأدرك المسيح أنهم أرادوا أن يخرجه، فأعلن العبارة الشهيرة «من كان منكم بلا خطيئة فليكن أول من يرحمها». فلما سمع الفريسيون هذا الكلام انصرفوا الواحد تلو الآخر، حتى بقى المسيح بمفرده مع المرأة الواقفة بعد أن انصرف الجميع، حيثذ انتصب وسألها أين هم المشتكون عليك. أما أذانك أحد؟ فقالت لا أحد، فقال لها «وأنا لا أدينك اذهبي ولا تخطئي ثانية». فبكلمات بسيطة حاور المسيح تلك المرأة، فقد سامحها بشرط ألا تعود إلى الزنا ثانية، ومن المرجح أن الموقف أثر في المرأة كثيراً، وفتح لها آفاقاً جديدة مبنية على الرحمة، فقد ذهب الفريسيون بخجل، وذهبت المرأة مغفورة لها ذنوبها بعد أن تلقت درساً أخلاقياً سيؤثر على حياتها المستقبلية^[٢].

ففي هذا هناك خطاب تأديبي، وهو الخطاب الذي توجه به لإرشاد المسيحيين إلى التأديب المعنوي الداخلي للنفس، بحيث يتم ضبط الزنا معنوياً قبل وقوعه فعلياً؛ وذلك عن طريق تأديب النظر للمرأة؛ (وقد سمعتم أنه قيل للقُدماء: لا تزن، وأما أنا فأقول لكم: إنَّ كُلَّ من ينظر إلى امرأة ليشتَهيها، فقد زنا بها في قلبه) (متى ٥: ٢٧، ٢٨)، فقد كان المسيح يحرص على المحافظة على المرأة وصورتها، حتى من خلال النظر إليها، فوجه خطابه إلى دعوة الناس إلى تأديب أنفسهم، وذلك ببند الزنا، بل والتشديد على من يقع فيه معنوياً قبل أن يكون فعلياً^[٣]. كما حدث ورأى المسيح امرأة منحنية، فتحنن عليها، لاسيما أنها كانت تحت وطأة الشيطان الذي ربطها من ثماني عشرة سنة، فلما رآها يسوع دعاها إليه وشفأها وحلها من ضعفها، ومن أجل هذه المرأة تحدى يسوع ما تأمر به الشريعة، إلا أن يسوع كان شغله الشاغل شفاء المرأة المريضة، ولكي يتم العلاج وضع السيد يديه عليها ولمسها، وكأنه يريد أن يعطيها شيئاً من ذاته، وفي الحال استقامت، فمجّدت المرأة الله، فلقد انتصبت بعد أن كانت منحنية، هذه المرأة هي رمز لكل امرأة، فقد أراد المسيح المرأة المحررة من كل الأعباء التي كانت تثقل ظهرها فيطويه، وبالتالي نظرها إلى أسفل، أرادها أن تنتصب وتنظر إلى فوق دائماً، وهو يعطيها السند ويقوّي معنوياتها، وينصت إلى طلباتها^[٤].

[١]- سفر التثنية: الإصحاح الثاني والعشرون، (٢٢).

[٢]- إيما غريب خوري، ص ١٥٩-١٦٠. وأيضاً، إمام عبد الفتاح إمام، ص ٤٥.

[٣]- أنفال جاسم الكندري، محمد أحمد الخطيب، ص ٢٥٤.

[٤]- إيما غريب خوري، ص ١٦٣-١٦٤.

كما أبدى المسيح إعجابه بإيمان بعض النساء، فقد قال علناً للمرأة الكنعانية^[١] «^{٢٨} يا امرأة، عَظِيمُ إِيمَانِكَ! لِيَكُنْ لَكَ كَمَا تُرِيدِينَ». فَشُفِيَتْ ابْنَتُهَا مِنْ تِلْكَ السَّاعَةِ^[٢]. وكذلك خطابه المبني على إظهار الرحمة بالنساء؛ كخطابه بشأن المرأة الخاطئة^[٣] «^{٤٤} ثُمَّ التَفَتَ إِلَى الْمَرْأَةِ وَقَالَ لِسَمْعَانَ: «أَتَنْظُرُ هَذِهِ الْمَرْأَةَ؟ إِنِّي دَخَلْتُ بَيْتَكَ، وَمَاءً لِأَجْلِ رَجُلِي لَمْ تُعْطَ. وَأَمَّا هِيَ فَقَدْ غَسَلَتْ رَجُلِي بِالذَّمُوعِ وَمَسَحَتْهُمَا بِشَعْرِ رَأْسِهَا. ^{٤٥} قَبْلَةً لَمْ تُقْبَلْنِي، وَأَمَّا هِيَ فَمُنْذُ دَخَلْتُ لَمْ تَكُفَّ عَنْ تَقْبِيلِ رَجُلِي. ^{٤٦} بَزَيْتَ لَمْ تَذْهَبْ رَأْسِي، وَأَمَّا هِيَ فَقَدْ دَهَنَتْ بِالطِّيبِ رَجُلِي. ^{٤٧} مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ أَقُولُ لَكَ: قَدْ غُفِرَتْ خَطَايَاهَا الْكَثِيرَةُ، لِأَنَّهَا أَحَبَّتْ كَثِيرًا. وَالَّذِي يُغْفَرُ لَهُ قَلِيلٌ يُحِبُّ قَلِيلًا». ^{٤٨} ثُمَّ قَالَ لَهَا: «مَغْفُورَةٌ لَكَ خَطَايَاكَ». ^{٤٩} فَابْتَدَأَ الْمُتَكَبِّرُونَ مَعَهُ يَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ: «مَنْ هَذَا الَّذِي يُغْفِرُ خَطَايَا أَيُّضًا؟». ^{٥٠} فَقَالَ لِلْمَرْأَةِ: «إِيمَانُكَ قَدْ خَلَصَكَ، اذْهَبِي بِسَلَامٍ».^[٤]

كما عالج المسيح من خلال خطابه الإصلاحية قضايا كثيرة كانت متفشية في المجتمع، وكانت تحطّ من قدر المرأة، لذا قيدها بأحكام إصلاحية جديدة، كموقفه من الطلاق، ويذكر أنّ المسيح جاء إليه الفريسيون ليسأله في مسألة الطلاق قائلين له: هل يحلّ للرجل أن يطلق امرأته؟ فأجاب قائلاً لهم^[٥]: «^٥ أَمَّا قَرَأْتُمْ أَنَّ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْبَدَنِ خَلَقَهُمَا ذَكَرًا وَأُنْثَى؟ وَقَالَ: مِنْ أَجْلِ هَذَا يَتْرُكُ الرَّجُلُ أَبَاهُ وَأُمَّهُ وَيَلْتَصِقُ بِامْرَأَتِهِ، وَيَكُونُ الاثْنَانِ جَسَدًا وَاحِدًا. ^٦ إِذَا لَيْسَا بَعْدَ اثْنَيْنِ بَلْ جَسَدٌ وَاحِدٌ. فَالَّذِي جَمَعَهُ اللَّهُ لَا يُفَرِّقُهُ إِنْسَانٌ». ^٧ قَالُوا لَهُ: «فَلَمَّاذَا أَوْصَى مُوسَى أَنْ يُعْطَى كِتَابُ طَلَاقٍ فَتُطْلَقُ؟» ^٨ قَالَ لَهُمْ: «إِنَّ مُوسَى مِنْ أَجْلِ فَسَادَةِ قُلُوبِكُمْ أَذِنَ لَكُمْ أَنْ تُطْلَقُوا نِسَاءَكُمْ. وَلَكِنْ مِنَ الْبَدَنِ لَمْ يَكُنْ هَكَذَا. ^٩ وَأَقُولُ لَكُمْ: إِنْ مَنْ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ إِلَّا بِسَبَبِ الزَّنا وَتَزَوَّجَ بِأُخْرَى يَزْنِي، وَالَّذِي يَتَزَوَّجُ بِمُطَلَّاقَةِ يَزْنِي»^[٦]. ويظهر من ذلك أنّ المسيح أراد أن يضيّق دائرة الطلاق التي كان يُسمَح بالتعامل بها من غير ضوابط ولا حدود، إضافة إلى ذلك، فقد منع المسيح أن تصبح المرأة إرثاً لشقيق زوجها المتوفى، كما كان الحال

[١]- أنفال جاسم الكندري، محمد أحمد الخطيب، ص ٢٥٤.

[٢]- إنجيل متى: الإصحاح الخامس عشر، (٢٨).

[٣]- أنفال جاسم الكندري، محمد أحمد الخطيب، ص ٢٥٥.

[٤]- إنجيل لوقا: الإصحاح السابع، (٤٤-٤٩).

[٥]- أنفال جاسم الكندري، محمد أحمد الخطيب، ص ٢٥٥.

[٦]- إنجيل متى: الإصحاح التاسع عشر، (٤-٩).

في الشريعة اليهودية. كما كان للمسيح مواقف عديدة تبين عظم موقفه من المرأة، فقد اصطحب عدداً كبيراً من النساء يلازمه ويسرن معه، كما علم النساء وتعلمن منه، وحوار النساء وتجاوزن معه، ومن أمثلة ذلك حوار مرثا مع المسيح^[١].

وللمسيح أيضاً خطاب مبني على حسن معاملة المرأة، ويتبين ذلك من خلال مبادرته في علاج نساء مريضات كحماة بطرس^[٢]، «وَلَمَّا جَاءَ يَسُوعُ إِلَى بَيْتِ بُطْرُسَ، رَأَى حَمَاتَهُ مَطْرُوحَةً وَمَحْمُومَةً، فَلَمَسَ يَدَهَا فَتَرَكْتَهَا الْحُمَى، فَقَامَتْ وَخَدَمَتْهُمْ»^[٣]. كما كان يعالج المسيح النساء مثل الرجال بلا تفرقة، فهذا هو «يايرس» Jairus يخبر عند قدميه قائلاً: ابنتي الصغيرة على آخر نسمة، ليتك تأتي لتضع يدك عليها لتشفى، وأمسك المسيح بيد الصبية، وقال لها يا صبية أقول لك قومي، فقامت ومشت. ومن المواقف الإنسانية الجديدة التي خالف بها المسيح التراث الثقافي الموروث في عصره، أنه يعالج المرأة التي ظلت تنزف اثني عشرة سنة، وكانت في نظر اليهود نجسة لا يجوز أن يلمسها أحد، تماماً كالمرأة الحائض التي لا يجوز مصافحتها، لكن المسيح لم يمانع أن يأتي إليها وتسير من ورائه وتمس ثوبه، فيجف ينبوع دمها. وهناك المرأة التي ظلت تشكو من ضعف في عمودها الفقري ثماني عشرة سنة، ولا تستطيع أن تنصب قامتها، فوضع يده عليها وهو يقول: يا امرأة إنك محلولة من ضعفك، ففي الحال فاستقامت في الحال^[٤].

ولم يفرق المسيح بين المرأة اليهودية والمرأة السامرية، بل إنه يتخطى النواهي والمحرمات التقليدية الموروثة عن الديانة اليهودية، عندما مكث طويلاً إلى جانب امرأة سامرية، وطلب منها أن يشرب، وتعجبت من قوله، وقالت له: كيف تطلب مني أن تشرب وأنت يهودي وأنا سامرية، واليهود لا يعاملون السامريين، عند ذلك جاء تلاميذه وكانوا يتعجبون أنه يتكلم مع امرأة. وقد حدث كذلك أن كان المسيح يخطب في جمع من الناس، وفيما هو يتكلم رفعت امرأة صوتها من بين الجمع، فلم يعتبر صوتها عورة، ولم يلزمها بالصمت على نحو ما سيفعل

[١]- أنفال جاسم الكندري، محمد أحمد الخطيب، ص ٢٥٥-٢٥٦.

[٢]- المرجع نفسه، ص ٢٥٤.

[٣]- إنجيل متى: الإصحاح الثامن، (١٤).

[٤]- إمام عبد الفتاح إمام، ص ٤٣، ٤٥.

القديس بولس فيما بعد، لكنه أجاب «بل طوبى للذين يسمعون كلام الله ويحفظونه»^[١].

أما بالنسبة للرابطة الزوجية، فقد تحدّث عنها المسيح في «متى»: «وَجَاءَ إِلَيْهِ الْفَرِيسِيُّونَ لِيُجَرِّبُوهُ قَائِلِينَ لَهُ: «هَلْ يَحِلُّ لِلرَّجُلِ أَنْ يُطَلِّقَ امْرَأَتَهُ لِكُلِّ سَبَبٍ؟» فَأَجَابَ وَقَالَ لَهُمْ: «أَمَّا قَرَأْتُمْ أَنَّ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْبَدَنِ خَلَقَهُمَا ذَكَرًا وَأُنْثَى؟ وَقَالَ: مَنْ أَجَلَ هَذَا يَتْرُكُ الرَّجُلُ أَبَاهُ وَأُمَّهُ وَيَلْتَصِقُ بِامْرَأَتِهِ، وَيَكُونُ الاثْنَانِ جَسَدًا وَاحِدًا. إِذَا لَيْسَا بَعْدَ اثْنَيْنِ بَلْ جَسَدٌ وَاحِدٌ. فَالَّذِي جَمَعَهُ اللَّهُ لَا يُفَرِّقُهُ إِنْسَانٌ». قَالُوا لَهُ: «فَلَمَّاذَا أَوْصَى مُوسَى أَنْ يُعْطَى كِتَابُ طَلَاقٍ فَتُطَلَّقَ؟»^٦ قَالَ لَهُمْ: «إِنَّ مُوسَى مِنْ أَجْلِ قَسَاوَةِ قُلُوبِكُمْ أَذَنَ لَكُمْ أَنْ تُطَلِّقُوا نِسَاءَكُمْ. وَلَكِنْ مِنَ الْبَدَنِ لَمْ يَكُنْ هَكَذَا. وَأَقُولُ لَكُمْ: إِنْ مَنْ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ إِلَّا بِسَبَبِ الزَّنا وَتَزَوَّجَ بِأُخْرَى يَزْنِي، وَالَّذِي يَتَزَوَّجُ بِمُطَلَّقَةٍ يَزْنِي». قَالَ لَهُ تَلَامِيذُهُ: «إِنْ كَانَ هَكَذَا أَمْرُ الرَّجُلِ مَعَ الْمَرْأَةِ، فَلَا يُوَافِقُ أَنْ يَتَزَوَّجَ!»^٧ فَقَالَ لَهُمْ: «لَيْسَ الْجَمِيعُ يَقْبَلُونَ هَذَا الْكَلَامَ بَلِ الَّذِينَ أُعْطِيَ لَهُمْ،^٨ لِأَنَّهُ يُوجَدُ خَصِيَانٌ وَلِدُوا هَكَذَا مِنْ بَطُونِ أُمَّهَاتِهِمْ، وَيُوجَدُ خَصِيَانٌ خَصَاهُمُ النَّاسُ، وَيُوجَدُ خَصِيَانٌ خَصَوْا أَنْفُسَهُمْ لِأَجْلِ مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ. مَنْ اسْتَطَاعَ أَنْ يَقْبَلَ فَلْيَقْبَلْ»^[٢]. ووفقاً لما سبق، فقد دعا المسيح إلى قداسة الزواج، وفي هذه الكلمات الرقيقة دعوة صريحة وواضحة لمعاملة الزوجة بغير قسوة، أي بحب واحترام وتقدير. وهنا يقف المسيح إلى جانب المرأة ويحميها من الطلاق وتعسف الرجل معها، وقسوته في معاملتها، بل إنه يلزم الرجل بالإبقاء على زوجته، حتّى ولو كانت عاقراً، في عصر كان الطلاق بالغ السهولة بالنسبة للرجل، حيث كان الزوج الروماني إذا رأى زوجته تسير في الشارع بلا خمار طردها من منزله، أو لأنّها تبادلت الحديث في الطريق العام مع جارية أعتقت حديثاً، فارتكبت بذلك جريمة لا تغتفر. ولهذا يذهب بعض الباحثين إلى أنّ المسيح بموقفه من الرابطة الزوجية وتشديده على أهميتها قد أّمن بذلك مستقبل الزوجات؛ إذ لم تعد الرابطة هشّة يمكن أن تنقطع في أيّ وقت بسبب تسلّط الرجل واستعلائه. ويرى بعض الباحثين أنّ هذا الموقف بالذات كان السبب الذي جعل النساء يدخلن أفواجاً في دين المسيح منذ أن بدأت دعوته، وينجذبن إلى رسالته، بل ويتحمّلن صنوف العذاب والألم، ثمّ الاستشهاد كالرجل^[٣]. كما عمّل المسيح

[١]- إمام عبد الفتاح إمام، م.س، ص ٤٤.

[٢]- إنجيل متى: الإصحاح التاسع عشر، (٣: ١٢).

[٣]- إمام عبد الفتاح إمام، ص ٤٧-٤٨.

المرأة بما يليق بها، وأعطاهما مكانة مرموقة، وحاول من خلال مواقفه أن يُغيّر العادات التي كانت تضطهد المرأة، ويمكن بوضوح اكتشاف المنهج الذي سار عليه المسيح في وضع أسلوب جديد للتعامل مع المرأة، من بعد اضطهاد دام فترة طويلة تحت ظلّ التقاليد اليهودية الشديدة التي تحتكرها في إطار الذلّ والعبودية^[١].

فكلّ هذه المواقف الإنسانية كان يمكن أن تشكّل ثورة ثقافية واجتماعية هائلة، وترفع مكانة المرأة عالياً، أو على الأقل يمكن أن تنتشلها من الحضيض الذي كانت تعاني منه. ولقد ذهب البعض بالفعل إلى القول بأنّ المرأة ارتفع وضعها وعلت منزلتها بفضل الديانة المسيحية، لكن يبدو أنّ فحص وقائع التاريخ تكشف لنا أنّه لم تكن هناك أية دلائل على هذه الثورة في القرون الثلاثة الأولى من العهد المسيحي، إنّ وضع المرأة بين آنذاك كان منحطاً، كما أنّ الأفكار عند النساء قد تدنّت عما كانت عليه من قبل، وربما كان ذلك أمراً لافتاً للنظر، فقد أسرع الكثير منهن إلى الانضمام إلى الدين الجديد الذي شعرت فيه بشيء من الإنصاف وردّ الاعتبار، أو إعطائهن قيمة وكرامة واحتراماً لم يكن لهن عهد به من قبل. ومع ذلك، فإنّ الخلفية الثقافية والاجتماعية والبيئة التي ظهرت فيها المسيحية هي التي طغت وسيطرت ووأدت الأفكار الجديدة التي أتت بها الديانة الوليدة، وهكذا توارت هذه الأفكار لتعاود الكراهية الاجتماعية المتأصلة للمرأة، فلا يوجد في الأناجيل نظرية مشروحة بوضوح عن وضع المرأة ومكانتها، بل يوجد فحسب عبارات مقتضبة، ومواقف عملية قام بها المسيح، وذلك يختلف تمام الاختلاف عن وضع المرأة في الكتابات التي كتبها القديس بولس، فهذا هنا نجد آراء وشروحات تتعلّق بالزواج وسلوك المرأة، وهي تعبر عن أفق بالغ الضيق. إنّ اللافت للنظر حقاً أن تظلّ النظرة الدونية للمرأة التي سادت التراث اليهودي والروماني كما هي، وتبقى الشريعة الرومانية هي مصدر القوانين في العصور المسيحية الأولى وفي شطر كبير من العصور الوسطى، وفضلاً عن ذلك، فإنّ هذه النظرة الدونية إلى المرأة قد اصطبغت بصبغة دينية مستمدة من الخطيئة الأولى، واعتبار المرأة مصدر الغواية، وبوابة الشر^[٢].

[١]- أنفال جاسم الكندري، محمد أحمد الخطيب، ص ٢٥٦.

[٢]- إمام عبد الفتاح إمام، ص ٤٦-٤٧.

ثالثاً: موقف القديس بولس من المرأة

كان القديس بولس مواطناً يهودياً من مدينة «كيليكية» Cilicia، وقد اكتسب المواطنة الرومانية، كما تلقى تعليمه قبل أن يسافر إلى أورشليم ليتعلم على أيدي الحاخام «جماليل» Gamaliel. ومعنى ذلك، أنه كان يحمل معه التراثين اليهودي واليوناني عندما ذهب إلى هناك. كما كان حبراً من أبحار اليهود، وتربى في مدارسهم وتشبع بمبادئهم وعاداتهم، وحفظ طقوسهم وشعائهم حتى قبل أن يصبح تلميذاً لليهودي «جماليل» الذي واظب على دروسه في أورشليم القدس طيلة خمسة عشر عاماً^[١].

فبالنسبة لموقف بولس من المرأة، فهو موقف محير للغاية فتارة نجد مدافعاً عن المرأة وعن حقوقها وواجباتها وكرامتها الإنسانية، وتارة أخرى نجد يحط من قيمتها بل ويكون تكراراً لما كان سائداً من قبل في المجتمعات الوثنية واليهودية، التي كانت تنظر للمرأة بصورة دونية مقارنة بالرجل، ولهذا يمكن معالجة موقف بولس من المرأة من خلال رؤيتين، رؤية إيجابية تعلي من شأن المرأة، ورؤية سلبية يؤكد على دونيتها.

الرؤية الإيجابية للمرأة عند بولس

يذهب بولس إلى أن الكتاب المقدس بأكمله لا يحتوي على أيّ استشهاد مباشر ضدّ تعلّم النساء للكتاب المقدس^[٢]. كما يرى أن كلاً من الرجال والنساء يتلقون النعمة بالتساوي من الخلاص، كما أن الله انتخب الرجال والنساء لتحقيق الخلاص^[٣]. فقد جاء في رسالته إلى أهل رومية: «أوصي إليكم بأختنا فيبي، التي هي خادمة الكنيسة التي في كنخريا، كي تقبلوها في الربّ كما يحقّ للقديسين، وتقوموا لها في أيّ شيء احتاجته منكم، لأنها صارت مُساعدةً لكثيرين وولي أنا أيضاً. سلّموا على بريسكلا وأكيلا العاملين معي في المسيح يسوع، اللذين وضعاً عنقيهما من أجل حياتي، اللذين لست أنا وحدي أشكرهما بل أيضاً جميع كنائس الأمم، وعلى الكنيسة التي في بيتهم. سلّموا على أبيتوس حبيبي،

[١] - إمام عبد الفتاح إمام، م.س، ص ٤٨.

[2] - Craig S. Keener: Was Paul for or against women in ministry?, Theological Enrichment, Spring, 2001, p. 84.

[3] - Cowles, C. S.: An analysis of Paul's position on women in ministry, p. 8.

الَّذِي هُوَ بَاكُورُهُ أَخَائِيَّةَ لِلْمَسِيحِ. ^٦ سَلِّمُوا عَلَى مَرْيَمَ الَّتِي تَعَبَتْ لِأَجْلِنَا كَثِيرًا. ^٧ سَلِّمُوا عَلَى أَنْدَرُونِكُوسُ وَيُونِيَّاسَ نَسِيِّي، الْمَأْسُورَيْنِ مَعِي، الَّذِينَ هُمَا مَشْهُورَانِ بَيْنَ الرُّسُلِ، وَقَدْ كَانَا فِي الْمَسِيحِ قَبْلِي. ^٨ سَلِّمُوا عَلَى أَمْبِلْيَاسَ حَبِيبِي فِي الرَّبِّ. ^٩ سَلِّمُوا عَلَى أَوْرَبَانُوسَ الْعَامِلِ مَعَنَا فِي الْمَسِيحِ، وَعَلَى إِسْتَاخِيَسَ حَبِيبِي. ^{١٠} سَلِّمُوا عَلَى أَبْلَسَ الْمُزَكِّيِّ فِي الْمَسِيحِ. سَلِّمُوا عَلَى الَّذِينَ هُمْ مِنْ أَهْلِ أَرَسْتُوبُولُوسَ. ^{١١} سَلِّمُوا عَلَى هِيرُودِيُونَ نَسِيِّي. سَلِّمُوا عَلَى الَّذِينَ هُمْ مِنْ أَهْلِ نَرْكِسُوسَ الْكَائِنِينَ فِي الرَّبِّ. ^{١٢} سَلِّمُوا عَلَى تَرِيفِينَا وَتَرِيفُوسَ التَّاعَبَتَيْنِ فِي الرَّبِّ. سَلِّمُوا عَلَى بَرَسِيَسَ الْمُحْبُوبَةِ الَّتِي تَعَبَتْ كَثِيرًا فِي الرَّبِّ. ^{١٣} سَلِّمُوا عَلَى رُفُوسَ الْمُخْتَارِ فِي الرَّبِّ، وَعَلَى أُمِّهِ أُمِّي. ^{١٤} سَلِّمُوا عَلَى أَسِينَكْرِيسَ، فِيلِغُون، هَرْمَاسَ، بَتْرُوبَاسَ، وَهَرْمِيسَ، وَعَلَى الْإِخْوَةِ الَّذِينَ مَعَهُمْ. ^{١٥} سَلِّمُوا عَلَى فِيلُولُوغُسَ وَجُولِيَا، وَنِيرِيُوسَ وَأُخْتِهِ، وَأُولُيْمَاسَ، وَعَلَى جَمِيعِ الْقَدِيسِينَ الَّذِينَ مَعَهُمْ. ^{١٦} سَلِّمُوا بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ بِقُبْلَةٍ مُقَدَّسَةٍ. كُنَّا نَسُودُ الْمَسِيحَ تَسْلِمًا عَلَيْكُمْ»^[١].

ويخبرنا أحد تلامذة بولس الأوائل أنه كانت هناك سيّدة تدعى «ليديا» Ledia من مدينة Thyatira، وقد فتح قلبها بشغف لما قاله بولس، فأمنت هي وجميع أهل بيتها بالإنجيل، ليس هذا فحسب، بل قبل بولس ضيافتها، ونزل هو ورفاقه في بيتها، وتعاونت معه في البشارة بالمسيحية في مدينتها^[٢]. كما أشاد بولس بدور كثير من النساء، وهو ما ذهبت إليه كل من أنفال جاسم الكندري ومحمد أحمد الخطيب، بقولهما: إن هؤلاء النسوة إمّا كنّ صاحبات بيوت كان يلتقي فيها المسيحيون الأوائل، وإمّا كنّ صاحبات أموال وثروة، فقمن بدعم الرسل والمبلغين ماليًا، فهو يميل إلى حصر دور المرأة ضمن إطار الضيافة والمعونة الماليّة والمعنويّة^[٣]. إذ قال: «^{١٢} ثُمَّ جَاءَ وَهُوَ مُنْتَبِهٌ إِلَى بَيْتِ مَرْيَمَ أُمِّ يُوَحَنَّا الْمُلقَّبِ مَرْقُسَ، حَيْثُ كَانَ كَثِيرُونَ مُجْتَمِعِينَ وَهُمْ يُصَلُّونَ»^[٤]. كما قال في رسالته الأولى إلى أهل كورنثوس: «^{١٩} تَسَلِّمُ عَلَيْكُمْ كُنَّا نَسُودُ الْمَسِيحَ تَسْلِمًا عَلَيْكُمْ فِي الرَّبِّ كَثِيرًا أَكِيلاً وَبَرِيكلاً مَعَ الْكَنِيسَةِ الَّتِي فِي بَيْتِهِمَا.

[١]- رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية: الإصحاح السادس عشر، (١-١٦).

[2]- Rekha M. Chennattu: Paul's Understanding of Women's Place in the Church, Jnanadeepa: Pune Journal of Religious Studies, vol. 12, No. 12-, Jan-Dec 2009, p. 263.

[٣]- أنفال جاسم الكندري، محمد أحمد الخطيب، ص ٢٥٧.

[٤]- أعمال الرسل: الإصحاح الثاني عشر، (١٢).

^{٢٠}يَسَلِّمُ عَلَيْكُمْ الْإِخْوَةُ أَجْمَعُونَ. سَلِّمُوا بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ بِقُبْلَةٍ مُقَدَّسَةٍ. ^{٢١}السَّلَامُ بِيَدَيَّ أَنَا بُولُسُ. ^{٢٢}إِنْ كَانَ أَحَدٌ لَا يُحِبُّ الرَّبَّ يَسُوعَ الْمَسِيحَ فَلْيَكُنْ أَنَاثِيمًا! مَا رَأَى أَنَا. ^{٢٣}نِعْمَةُ الرَّبِّ يَسُوعَ الْمَسِيحَ مَعَكُمْ. ^{٢٤}مَحَبَّتِي مَعَ جَمِيعِكُمْ فِي الْمَسِيحِ يَسُوعَ. آمِينَ^[١]. حيث كان يتم التعامل مع «بريسكالا» وزوجها على أنهما من زملاء بولس في يسوع المسيح، كما أن اسم «بريسكالا» يذكر دائماً قبل اسم زوجها، وهذا دليل على دورها البارز آنذاك^[٢].

وقد ذكر بولس في رسالته الأولى إلى أهل كورنثوس أنه دافع عن الشراكة الديناميكية بين الرجل والمرأة في الكنيسة، وفي عديد من المناسبات يذكر بولس المشاركة الفعالة للمرأة في الإنجيل، فالسيد المسيح بفدائه جعل هناك حياة أبدية للمسيحيين، وتبدأ هذه الحياة بالمعمودية دون تفرقة بين الرجل والمرأة، هذا فضلاً عن أنّ دعوة المسيح، والتي تبناها بولس، تنادي بإلغاء التمييز العنصري والاجتماعي والجنسي. ولذلك تمثل رؤية بولس حياة جديدة في المسيح، وتمثل النهاية للتمييز العنصري بين النوع والجنس لتأسيس مساواة بين جميع أعضاء الكنيسة، ليتسم هذا المجتمع الجديد بالمساواة والعدل والسلام^[٣]. ووفقاً للنصوص سابقة الذكر نجد أنّ بولس يعلي من شأن المرأة ويفرض دونيتها، بل تقف جنباً إلى جنب مع الرجال في المسؤوليات والواجبات والكرامة الإنسانية. ولكن الجانب الأكثر شيوعاً على النقيض من هذا، فهناك كثير من النصوص التي طرحها بولس تؤكد بل وترسخ دونية المرأة، بل يستدعي التراث الوثني اليهودي في عصره.

الرؤية السلبية للمرأة عند بولس

أمّا موقف بولس الرئيس من المرأة، فكان موقف التراثين اليهودي واليوناني منها، فهو وإن تناول جوانب إيجابية قدّرت المرأة إلاّ أنّه يعود إلى فكره المستمدّ من التراثين اليهودي واليوناني، فتأخذ خطابه بالرجوع إلى توجيه المرأة في قالب الأسرة والمنزل؛ وذلك بالاحتفاظ بدورها التقليدي كزوجة وأمّ، وهذا ما كانت تنادي به اليهودية في مراحلها المبكرة؛ لذا اتجه بولس إلى أفكاره الموروثة القديمة المتعلقة بالمرأة، والتي تظهر بوضوح

[١]- رسالة بُولُس الرِّسُولِ الْأَوَّلَى إِلَى أَهْلِ كُورِنْثُوسَ، الإصحاح السادس عشر، (١٩-٢٤)

[2]- Rekha M. Chennattu: Paul's Understanding of Women's Place in the Church, p. 264.

[3]- Ibid., p. 265.

من خلال إرجاع الصورة المتدنية للمرأة، والتي تختلف تماماً عن الصورة التي كانت في عهد المسيح، لذا يمكن القول بأنّ دونية المرأة من أهمّ المعتقدات التي رسّخها بولس من خلال خطاباته حول المرأة^[١].

لقد آمن بولس بفكرة أنّ الرجل هو وسيط بين الله والمرأة، وهناك نصوص كثيرة ذكرها بولس تدعم هذه الفكرة، ومن أشهرها النصّ الذي ورد في رسالته إلى «أهل كورنثوس»، ففي هذه الرسالة يحثّ النساء على تغطية رؤوسهن في التجمّعات المسيحية؛ لأنّ هذا الغطاء هو رمز لخضوعهن للرجل، والرجل عند بولس لا يغطّي رأسه لكونه صورة الله ومجده. أمّا المرأة فهي مجد الرجل، لهذا ينبغي أن يكون لها سلطان على رأسها^[٢]. حيث قال في رسالته الأولى إلى أهل كورنثوس: «^٧فإنّ الرّجل لا ينبغي أن يغطّي رأسه لكونه صورة الله ومجده. وأمّا المرأة فهي مجد الرّجل. ^٨لأنّ الرّجل ليس من المرأة، بل المرأة من الرّجل. ^٩ولأنّ الرّجل لم يخلق من أجل المرأة، بل المرأة من أجل الرّجل. ^{١٠}لهذا ينبغي للمرأة أن يكون لها سلطان على رأسها، من أجل الملائكة. ^{١١}غير أنّ الرّجل ليس من دون المرأة، ولا المرأة من دون الرّجل في الربّ. ^{١٢}لأنّه كما أنّ المرأة هي من الرّجل، هكذا الرّجل أيضاً هو بالمرأة. ولكنّ جميع الأشياء هي من الله»^[٣]. وإذا كان هذا الاعتقاد يقوم على أساس بيولوجي، فإذا كانت المرأة خلقت من الرجل -وذلك عند خلق حواء من أحد أضلاع آدم-، فإنّ كلاً من الرجل والمرأة معاً يخلقان من المرأة -بفعل الولادة- وذلك وفقاً للطبيعة البيولوجية للمرأة. وبالتالي، فقد أراد بولس أن يقدّم رسالة مفادها أنّ النساء والرجال مترابطون بطبيعتهم ومتساوون أمام الله^[٤]. وعلى هذا النحو يسعى بولس جاهداً للبحث عن مبررات لاهوتية للعادات الاجتماعية القائمة بالفعل، وهو ما سيفعله الفلاسفة واللاهوتيون بعد ذلك في محاولة لإضفاء صفة القداسة الدينية على هذه العادات الاجتماعية^[٥].

كما أنّ الرجل عند بولس عليه أن يُعلّم المرأة، وليس المرأة هي التي تعلّم الرجل، والبيت

[١]- أنفال جاسم الكندري، محمّد أحمد الخطيب، ص ٢٥٧.

[٢]- إمام عبد الفتاح إمام، ص ٥٠-٥١.

[٣]- رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصحاح الحادي عشر، (٧-١٢).

[4]- Rekha M. Chennattu: Paul's Understanding of Women's Place in the Church, p. 269.

[٥]- إمام عبد الفتاح إمام، ص ٥١.

هو المكان المناسب لتتعلم الزوجة من زوجها مبادئ الدين. ويقول في رسالته الأولى إلى أهل كورنثة: «لتصمت نساؤكم في الكنائس. إلا أنه ليس مأذوناً لهن أن يتكلمن، بل يخضعن كما يقول الناموس أيضاً. لكن إن كنّ يردن أن يتعلّمن شيئاً فليسالن رجالهن بالبيت». ولابد أن نلاحظ أنّ بولس هنا يعبر عن الفكرة اليهودية التي كانت تقول: «إنّ صوت المرأة عورة»، وهو ما لم يقله المسيح، فضلاً عن ذلك، فإنّ بولس يردّد من ناحية أخرى ما كان يقوله اليونانيون من أنّ تاج المرأة هو الصمت، وفضيلتها الخضوع للرجل. لكنّه الآن يقدم لنا مبررات دينية لهذه الظاهرة: «منها أنّ الله خلق آدم أولاً، وتلك ميزة تجعل الرجل يتفوق على المرأة، ومنها أنّ الحية أغوت حواء وليس آدم»^[١]. ويقول: «^{١١}لَتَتَعَلَّمِ الْمَرْأَةُ سُكُوتَ فِي كُلِّ خُضُوعٍ. وَلَكِنْ لَسْتُ أَذِنُ لِلْمَرْأَةِ أَنْ تُعَلِّمَ وَلَا تَسَلِّطَ عَلَى الرَّجُلِ، بَلْ تَكُونِ فِي سُكُوتٍ،^{١٣} لِأَنَّ آدَمَ جَبَلَ أَوَّلًا ثُمَّ حَوَاءُ،^٤ وَآدَمَ لَمْ يُغْوَ، لَكِنَّ الْمَرْأَةَ أُغْوِيَتْ فَحَصَلَتْ فِي التَّعَدِّيِ. وَلَكِنَّهَا سَتَخْلُصُ بِوَلَادَةِ الْأَوْلَادِ، إِنْ ثَبَتَ فِي الْإِيمَانِ وَالْمَحَبَّةِ وَالْقَدَاسَةِ مَعَ التَّعَقُّلِ^[٢]». ويتضح ممّا سبق، فيما ترى كريج كينير، أنّ بولس تحدث عن الزوج كرئيس لزوجته، وليس الذكر كرئيس للجنس الأنثوي^[٣].

كما ذهب بولس إلى أنّ الوضع الثانوي للمرأة ينسجم تماماً مع النظام العام للكون، وهو في ذلك يشبه أرسطو فيما ذكره عن الهراركيّة Hierarchy القائمة بين الأشياء التي يزخر بها الكون، ومن ثمّ فقد أقام أرسطو دونيّة المرأة على أساس ميتافيزيقي، وهكذا يفعل بولس، فهو يقول (وأما المرأة فهي مجذّ الرجل؛ لأنّ الرجل ليس من المرأة، بلّ المرأة من الرجل)، كما أكد على فكرة خضوع المرأة للرجل، ويتّضح ذلك في رسالته إلى أهل أفسس (أيّها النّساء اخضعن لرجالكنّ كما للرّب؛ لأنّ الرجل هو رأس المرأة كما أنّ المسيح أيضاً رأس الكنيسة وهو مخلص الجسد، ولكنّ كما تخضع الكنيسة للمسيح، كذلك النّساء لرجالهنّ في كلّ شيء)^[٤].

[١]- إمام عبد الفتاح إمام، م.س، ص ٥١-٥٢.

[٢]- رسالة بولس الرسول الأولى إلى تيموثاوس، الإصحاح الثاني، (١١-١٥).

[3]- Craig S. Keener: Was Paul for or against women in ministry?, Theological Enrichment, Spring 2001, p. 85.

[٤]- أنفال جاسم الكندري، محمّد أحمد الخطيب، ص ٢٥٨.

والواقع أنّ بولس كان يلخّص الوضع الاجتماعي والاقتصادي للمرأة في عصره، وربما لم يكن ذلك جديداً، لكنّ الجديد أنّه يضيف عليه صبغة دينيّة، فضلاً عن أنّه كان يتعد عن المواقف الإنسانيّة الجديدة التي جاء بها المسيح، وهي مواقف يمكن أن تتطوّر وتؤثّر ومن ثمّ تغيّر ولو قليلاً من وضع المرأة المتدهور، إلّا أنّ العادات والتقاليد كانت أقوى تأثيراً وأشدّ فاعليّة، حتّى أنّ بولس نظر إلى هذا الوضع اللاإنساني للمرأة على أنّه أمر طبيعي وظاهرة واقعيّة أرادها الله وصدّق عليها البشر، كما قال المؤرّخ اليوناني زينيون قديماً. وإلى جانب ذلك فقد اهتمّ بولس اهتماماً كبيراً بمسألة «النظام» في المجتمع المسيحي، وكان ممّا له أهميّة كبرى عنده ألاّ تأخذ النساء مكان السيادة في التجمّعات المسيحيّة، وألاّ يتحدّثن إلى الجمهور وهن حاسرات الرأس، أو أن يسرن في الشارع بغير خمار؛ لأنّ ذلك سيكون في رأيه فضيحة للدين الجديد، الذي يواجه بالفعل بالتهمة اللاأخلاقيّة. ومن هنا نراه يشدّد بإصرار على أهميّة السلوك الجنسي القويم، ومن سماته الرئيسيّة: خضوع الزوجات لأزواجهن «أيتها النساء اخضعن لرجالكن كما يليق بالعيشة في الرب»، ويكرّر الوصية نفسها إلى أهل أفسس: «أيتها النساء اخضعن لرجالكن كما للرب؛ لأنّ الرجل هو رأس المرأة، كما أنّ المسيح هو رأس الكنيسة»^[١]. ومرجع ذلك، فبسبب انتشار الفاحشة دعا بولس أنّه يجب أن يكون لكلّ رجل زوجته، وكلّ امرأة يكون لها زوج. ويتّضح من هذه العبارة أنّ بولس كاره للنساء، ولديه بعض المواقف المرضيّة بالنسبة للجسد، إلّا أنّ استخدام بولس للخطابات اللفظيّة يساعد القارئ على فهم حجّة بولس على نحو أفضل، فكان الخطاب هو أسلوب الجدل السائد آنذاك في زمن بولس، وتقوم المحادثة من خلال الاقتباس من وجهة نظر الخصم، والتي سوف يدحضها المتحدّث بعد ذلك، ففي رسالته إلى أهل كورنثوس كثيراً ما يستشهد بشعارات كورنثوس ثمّ يصحّح وجهات نظرهم من خلال عرض وجهة نظره الخاصّة حول المسألة موضوع المناقشة^[٢]. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ ترجمة كلمة «رأس» بمعنى مصدر بدلاً من سلطان^[٣].

[١] - إمام عبد الفتاح إمام، ص ٥٢-٥٣.

[2] - Rekha M. Chennattu: Paul's Understanding of Women's Place in the Church, p. 268.

[3] - Craig S. Keener: Was Paul for or against women in ministry? Theological Enrichment, spring, 2001, p. 84.

ويستخلص بولس من القصة الرمزية التي وردت في سفر التكوين عن خلق حواء من ضلع آدم دليلاً على أنّ المرأة موجود ثان خلق من أجل الرجل، وهي فكرة سوف يتولاها، فيما بعد، بالشرح والتفصيل الآباء واللاهوتيون وشرّاح الكتاب المقدّس والفلاسفة في الوقت ذاته من المحاولات التي قام بها بولس نفسه للتخفيف من حدّة أفكاره وقسوتها. من ذلك ما يسوقه من تأملات مسيحية لإحداث شيء من التوازن، كقوله مثلاً: غير أنّ الرجل ليس من دون المرأة، ولا المرأة من دون الرجل في الرب؛ لأنّه كما أنّ المرأة هي من الرجل، هكذا الرجل أيضاً هو بالمرأة. ولكنّ جميع الأشياء هي من الله^[١].

كما آمن بولس بفكرة مسؤوليّة المرأة عن الخطيئة الأولى، حيث قال في رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية: «^{١٢} مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَأَنَّمَا بِإِنْسَانٍ وَاحِدٍ دَخَلَتْ الْخَطِيئَةُ إِلَى الْعَالَمِ، وَبِالْخَطِيئَةِ الْمَوْتُ، وَهَكَذَا اجْتَازَ الْمَوْتُ إِلَى جَمِيعِ النَّاسِ، إِذْ أَخْطَأَ الْجَمِيعُ»^[٢]. وهو هنا يعود بشكل واضح إلى المعتقد اليهودي، وذلك من خلال ذكره أنّ المرأة أساس الخطيئة، وبها اجتاز الموت إلى العالم^[٣]. فمنذ غواية حواء صار جنس النساء مصدر كلّ إثم. ولذا فخلاص المرأة أن تعلو على طبيعتها الأنثوية، وأن ترفض متعة الجسد. ولكي يتم ذلك، وكجزء من التخطيط العام للنقاء والبعد عن أدوات الجسد، يدعو القدّيس بولس الرجال للابتعاد عن النساء بقدر المستطاع «فيحسن للرجل ألاّ يمسّ امرأة»، غير أنّ بولس بالطبع لا يدعو المسيحيين إلى الإضراب عن الزواج، فالزواج مرغوب فيه، لكنّ العزوبة أفضل لمن استطاع^[٤].

ويلاحظ من خلال بعض خطابات بولس التي جاءت في سياق مدح المرأة والثناء عليها والإشادة بها وغيرها من بعض الخطابات التي كانت في مجملها، إمّا تنصبّ في دور المرأة كأمّ وزوجة، كلّها تثير في النفس التناقض والغموض، فكيف للمرأة أن تكون مصدر للخطيئة والشرّ، وبها دخل الموت إلى العالم، وهي في الوقت ذاته، تندرج في إحدى خطابات بولس ويدعو إلى حبّها؟ ويبدو أنّ هذه الازدواجية في الصورة ترتبط مباشرة بازدواجيّة الصورة

[١]- إمام عبد الفتاح إمام، ص ٥٤.

[٢]- رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية: الإصحاح الخامس، (١٢).

[٣]- أنفال جاسم الكندري، محمد أحمد الخطيب، ص ٢٥٨.

[٤]- إمام عبد الفتاح إمام، ص ٥٦.

المنطبعة في أذهان رجال الدين بخصوص حواء ومريم العذراء؛ النموذجين النقيضين تماماً، حواء نموذج الشرّ والعصيان، ومريم نموذج الطاعة والخلاص من الخطيئة. وبهذا نجد تأثر بولس بشكل مباشر بالأفكار اليهودية، والفلسفات اليونانية، وأنّ الازدواجية في تلك الآراء تدلّ على ذلك؛ إذ إنه حاول بشتّى الطرق إرجاع الصورة الأولية للمرأة^{١١}.

وبالتالي، تتسق أفكار بولس مع التراث اليهودي والروماني أكثر ممّا تتفق مع مواقف المسيح بالنسبة للمرأة، التي كانت تتحدّث في حضوره وعلى مسمع من الجميع. لقد كان المسيح، كما سبق ورأينا، يعامل النساء بلطف، ويتحدّث إليهن بمودة، ولم ينظر أبداً إلى المرأة تلك النظرة التي تنمّ عن كراهية أو بغض، خلافاً للعرف السائد يومئذ، حتّى إنّ تلاميذه كانوا يتعجّبون أنّه يتكلم مع امرأة؛ لأنّ ذلك شيء جديد لم يعهدوه من قبل. وكانت المرأة تبشّر برسالته حتّى آمن به في تلك المدينة كثيرون بسبب كلام المرأة التي كانت تشهد له، ومن ثمّ استبشرت النساء خيراً من تلك الديانة الوليدة التي جاءت لتخرجهن من حضيض العيش إلى مستوى الحياة الإنسانية الكريمة، وأسرعن إلى الإيمان بالمسيحية والدخول في رحابها أملاً في الخلاص من قيود الوثنية وسجن اليهودية، فماذا كانت النتيجة؟ طغيان العادات والتقاليد القديمة، وسيادة تامّة للتراث اليهودي الروماني، الذي عمّده آباء الكنيسة وفلاسفتها ليصبح هو بنصّه التراث المسيحي. وقد بدأ هذا الانقلاب الغريب على يد بولس الذي وضع حجر الأساس في النظرية المسيحية عن المرأة التي ظلّت سائدة طوال العصور الوسطى بما تحمله من كراهية ودونية، ولكن كيف نفسّر موقف الرسول بولس؟ لقد ذهب «تشارلز سيلتمان» Charles Seltman إلى أنّ هناك سببين، الأوّل وهو أنّ بولس كان من «طرسوس»، وأنّه نشأ في أسرة يهودية محافظة تعتزّ بالتراث اليهودي، وتحافظ على طقوس هذه الديانة. ومن ثمّ فقد كان إصراره على صمت النساء في الكنيسة وتغطية جسدهن جزءاً لا يتجزأ من الخلفية الثقافية التي تربّى فيها، وأثراً من آثار التراث اليهودي الروماني، بل واليوناني أيضاً. والثاني أنّ رسائل بولس التي تحدّث فيها عن النساء، وكشف فيها عن مواقف متشدّدة للغاية، كانت تقريباً موجهة إلى أهل كورنثوس. ولقد كانت مدينة «كورنثة» Corinth مدينة يونانية تقع على خليج كورنثة، وسرعان ما أصبحت ميناءً مهماً ومقرّاً لآلهة الحبّ والجمال

[١] - أنفال جاسم الكندري، محمّد أحمد الخطيب، ص ٢٥٩.

والجنس «أفروديت» Aphrodite، وكان يغصّ بالعاهرات اللاتي كن يشكّلن جانباً من ديانة الإلهة أفروديت، ولقد صدم هذا النوع من السلوك الديني مشاعر بولس، وتصوّره عن المرأة الفاضلة، ومن هنا فقد راح يؤكّد في رسائله إلى أهل كورنثوس نظرة اليهود المحافظة تجاه المرأة الفاضلة^[١].

ويرى «ريكها تشانتو» Rekha M. Chennattu أنّ تجارب بولس يجب أن ينظر فيها إلى بعض ما يسمّى بالنصوص المسيئة لبولس عن النساء في رسالته الأولى إلى أهل كورنثوس، فيجب على الباحث أن يكون حسّاساً تجاه الخطاب اليوناني الذي استخدمه بولس والخلفيّة الاجتماعية والثقافية، فكان هناك الزهّاد الذين يحرمون لمس الرجل للمرأة، وكان هناك التحرريون الذين يؤمنون بالحرية في أيّ فعل، وكان هناك من يدافع عن عبادة الأوثان، وآخرون كانوا معروفون بسلوكياتهم اللاأخلاقية، وكان هناك من كان يتّسم بالفساد، وكان هناك الروحانيون، وكان هناك كذلك من كان متحيّزاً ضدّ المرأة^[٢]. كما يبرّر كلّ من «كايريد» و«فيل» أنّه قد تظهر تعاليم بولس وكأنّها عفا عليها التاريخ؛ وذلك لأنّ خطابه عن المرأة كان يتّفق والظروف التي كانت سائدة في عصره، فعند أخذ آرائه بشكل حرفي ومحاولة تطبيقها على الواقع المعاصر دون ربطها بالسياق التاريخي الذي جاءت فيه ولأجله، فيؤدّي هذا في كثير من الأحيان إلى سوء الفهم لموقف بولس من المرأة^[٣].

ويعتقد أيضاً أنّ سبب كراهية بولس للمرأة، هو وقوعه في غرام ابنة أستاذه ورفضها له، فقد تكون هذه التجربة السيئة جعلته حريصاً أشدّ الحرص أن يذكر النساء بصفة مستمرة بأوضاعهن الدنيا بالنسبة للرجال؛ فمن المعروف تاريخياً أنّه عندما رفض الزواج، وذلك يعني أنّ تجربة الحب التي مرّ بها مع ابنة «جماليل» كانت مؤلمة له، وربّما كانت الشرارة الأولى التي ظلّت جذورها تعمل في أعماقه حتّى أخرجته من اليهوديّة تماماً، وألقت به في أحضان المسيحية، التي ظلّ يحاربها بشدّة إلى أن وقع له الانقلاب الروحي العنيف، وهو في طريقه إلى دمشق، فأصبح المدافع الأوّل عنها. ويرى بعض الباحثين أيضاً أنّه ربّما عادت

[١]- إمام عبد الفتاح إمام، ص ٥٦، ٥٨.

[2]- Rekha M. Chennattu: Paul's Understanding of Women's Place in the Church, p. 266- 267.

[3]- G. B. Caird, D.Phil.: Paul and Women's Liberty, The Manson Memorial Lecture, delivered in the University of Manchester on Tuesday, October 26, 1971, p. 281.

كراهيته للمرأة إلى شخصية النساء في موطنه الأصلي «طرسوس» وتأثيرهنّ عليه، فقد كانت العادات والتقاليد في هذه المدينة تحتمّ على المرأة أن تغطّي جسدها تماماً بحيث لا يكون في استطاعة الرجل رؤية أيّ جزء من جسدها، على أن يكون هناك ثقب في الرداء لا ترى منه أثناء سيرها سوى الطريق، واستمرت هذه العادات الاجتماعية حتّى عصر القديس «يوحنا ذهبي الفم» (٣٤٥-٤٠٧)، الذي كثيراً ما كان يتحدث عن هذه العادة المهمّة، ويعتبرها بقايا عقّة وطهارة لم يعد لها أثر؛... هذا التراث اليوناني اليهودي هو الذي شكّل أفكار القديس بولس عن النساء، وهي أفكار كان لها أثر قوي في تشكيل فكر الكنيسة المسيحية الأولى، ثمّ في العصور الوسطى بعد ذلك عن المرأة. والواقع أنّ هذه الأفكار تحوّلت لتصبح القاعدة الأساسية التي نهل منها آباء الكنيسة واللاهوتيون والفلاسفة في العصور الوسطى^[١].

لذا فقد تميّز موقف بولس من المرأة بالثنائية، فهو تارةً يُعلي من شأنها، وتارةً أخرى يحطّ من قيمتها، فإذا ما امتدح المرأة أو أعلى من قيمتها، فيُلاحظ أنّه يفعل ذلك في نطاقات محدّدة كأن يرسم دوراً فعّالاً للمرأة في التبليغ والدعوة للمسيحية، ويظهر ذلك في رسالته إلى أهل رومية، والتي ذكر فيها أسماء الكثير من النساء اللواتي تميّزن بدور إيجابي في النهضة المسيحية^[٢]. ويعتبر بولس مسؤولاً عن إقصاء النساء من القيادة، وأخذهنّ أدواراً في الكنيسة. ومن أجل تفسير كتابات بولس بشكل صحيح يجب التفرقة بين العبارات العقائدية والمعايير الأدبيّة، كما أنّ قول بولس كان مشروطاً بثقافة عصره، فمن ناحية رفض بولس جميع أشكال عدم المساواة التي كانت موجودة بين الرجل والمرأة، ومن ناحية أخرى يبدو أنّه كان له دور فعّال في ترسيخ بعض الممارسات التقليديّة التي كانت تعامل المرأة على أنّها أدنى من الرجل^[٣].

ويؤكد هذا التفسير على طغيان التراث اليهودي الروماني وسيطرته على فكر بولس، لكنّه لا يفسّر لنا لمَ ابتعد فكر بولس عن المواقف الإنسانيّة الجديدة التي أتى بها المسيح، كيف تجاهل الأفكار الجديدة التي أتى بها المسيح، وعمد إلى طمسها حتّى قيل إنّ هناك مسيحية

[١]- إمام عبد الفتاح إمام، ص ٤٩-٥٠.

[٢]- أنفال جاسم الكندري، محمّد أحمد الخطيب، ص ٢٥٧.

[3]- Rekha M. Chennattu: Paul's Understanding of Women's Place in the Church, p. 262.

خاصّة باسمه هي «مسيحيّة بولس» التي تختلف في كثير من جوانبها عن «مسيحيّة المسيح»؟ كما أنّ هناك من الباحثين من يجعل لغرامه الأوّل لابنة أستاذه الحاخام جماليل دوراً بارزاً في كراهيته لكلّ النساء، ولا سيّما وأنّ هذا الحبّ كان في فترة مبكّرة من عمره، فجاء رفض الفتاة للزواج منه صدمة عنيفة جعلته ينفر من الزواج عموماً، ويفضّل «الرهبة» والعزوبة، ويدعو المسيحيين إليها^[١]. إلّا أنّ هناك كثير من الرسائل لبولس، فيما ترى «نينا ليفيزي» Nina Livesey، تتضمّن نزعة ذكوريّة واضحة في تلك الرسائل، ولكن تجدر الإشارة هنا إلى أنّه بدءاً من القرن الثاني أضاف الكتبة مقاطع بالكامل تجعل بولس يسكت النساء، ويخضعهن للرجال، فهذه التعديلات على النصوص اليونانيّة لم تساهم بشكل كبير فقط في إساءة سمعة بولس فيما يتعلّق بالمساواة في معاملته للنساء، لكن جعله يبدو غير جدير بالثقة ومتناقضاً مع نفسه في هذه القضية^[٢].

نتائج الدراسة:

كانت المرأة في السياقات الوثنيّة واليهوديّة تعامل بكلّ قسوة ووحشيّة دون أيّ حقوق لها، وهو ما أدّى إلى تنامي الهيمنة الذكوريّة بشكل قضى على أيّة إرهابات يمكن من خلالها تنمية النزعة النسويّة.

تعدّ قضية المرأة من الموضوعات المهمّة التي اهتمّ بها المسيح، وحاول أن يحدث ثورة فكريّة وإنسانيّة تمكّن المرأة من ممارسة حقوقها الإنسانيّة، وأن تكون على قدم المساواة مع الرجل في عصر كانت تهيمن عليه دونيّة المرأة واعتبارها أحد ممتلكات الرجل.

كان تأويل قضيتي الخلق والخطيئة الأصليّة تأويلاً متطرفاً أدّى إلى تفسير المرأة في قضية الخلق وكأنّها موجود ثان خلق من أجل الرجل مثلها مثل باقي الموجودات مُسخّرة من أجل الرجل. كما أدّى التفسير المتطرّف لقضية الخطيئة الأصليّة إلى تصوير المرأة وكأنّها مصدر كلّ غواية وإثم وفساد وفاحشة، بل وهي سبب كلّ الشرور الموجودة على الأرض، ولولاها لكان البشر يعيشون في الجنّة، ولم يهبطوا إلى الأرض.

[١]- إمام عبد الفتاح إمام، ص ٥٧- ٥٨.

[2]- Nina E. Livesey: Women in the Authentic Letters of Paul, FORUM third series, 4, 1 spring 2015, p. 43.

لقد أحدث المسيح ثورة فكرية بشأن المرأة، حيث ثار على ما كان سائداً قبله من هيمنة ضد المرأة واستلابها من إنسانيتها، وظهر هذا في كثير من المواقف والأحداث التي سجلها الكتاب المقدس، ولكن قدر لتلك الثورة دون اكتمالها ونضج ثمارها.

حدثت ازدواجية في موقف بولس من المرأة، ونتجت هذه الازدواجية من عدة عوامل، منها عوامل داخلية تخص بولس نفسه، والمتمثلة في كراهيته للمرأة بسبب رفض ابنة معلمه الزواج منه، مما كان له بالغ الأثر السيئ تجاه النساء كافة، وهناك عوامل خارجية منها استدعاؤه للتراث الذكوري الوثني واليهودي الذي كان سائداً وسابقاً عليه، وهو ما أدى إلى تراجع ما كان يسعى المسيح من تحقيقه، وهو رفع مكانة المرأة لتتفق ومكانة الرجل دون تمييز بينهما.

من الخطأ تفسير النص الديني تفسيراً منفصلاً عن السياق الذي جاء فيه، فالسياق الديني والسياسي والاجتماعي والثقافي.... إلخ هو مفتاح فكّ لغز النصّ، واستحضاره يعني كشف النقاب عن مضمونه الحقيقي، عندئذ يمكن تفسيره لفهمه والاستفادة منه.

لائحة المصادر والمراجع

أولاً: قائمة المصادر

١. الكتاب المقدس، سفر الخروج، الخدمة العربية للكراسة بالإنجيل، أمريكا، ٢٠٠٥.
٢. الكتاب المقدس، سفر التثنية، الخدمة العربية للكراسة بالإنجيل، أمريكا، ٢٠٠٥.
٣. الكتاب المقدس، سفر العدد، الخدمة العربية للكراسة بالإنجيل، أمريكا، ٢٠٠٥.
٤. الكتاب المقدس، سفر اللاويين، الخدمة العربية للكراسة بالإنجيل، أمريكا، ٢٠٠٥.
٥. الكتاب المقدس، سفر التكوين، الخدمة العربية للكراسة بالإنجيل، أمريكا، ٢٠٠٥.
٦. الكتاب المقدس، إنجيل متى، الخدمة العربية للكراسة بالإنجيل، أمريكا، ٢٠٠٥.
٧. الكتاب المقدس، إنجيل لوقا، الخدمة العربية للكراسة بالإنجيل، أمريكا، ٢٠٠٥.
٨. الكتاب المقدس، أعمال الرسل، الخدمة العربية للكراسة بالإنجيل، أمريكا، ٢٠٠٥.
٩. الكتاب المقدس، رسالة بولس الرسول الأولى إلى تيموثاوس، الخدمة العربية للكراسة بالإنجيل، أمريكا، ٢٠٠٥.
١٠. الكتاب المقدس، رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية، الخدمة العربية للكراسة بالإنجيل، أمريكا، ٢٠٠٥.
١١. الكتاب المقدس، رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس، الخدمة العربية للكراسة بالإنجيل، أمريكا، ٢٠٠٥.

١٢. قائمة المراجع:

١٣. أحمد عبد الوهاب: تعدد نساء الأنبياء ومكانة المرأة في اليهودية والمسيحية والإسلام، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٨٩ م.
١٤. إمام عبد الفتاح إمام: الفيلسوف المسيحي والمرأة، مكتبة مدبولي، القاهرة،

١٩٩٦م.

١٥. أنفال جاسم الكندري، محمد أحمد الخطيب: المرأة في الخطاب المسيحي القديم والمعاصر، (ص ٢٥١ - ٢٨١)، مجلة الجامعة للدراسات الإسلامية (عقيدة - تفسير - حديث)، ٢٠١٩م.

١٦. ايما غريب خوري: المرأة في الكتاب المقدس من حواء إلى مريم، تعاونية النور الأرثوذكسية، ليبيا، (د. ت.).

١٧. بول ريكور: صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، ترجمة: منذر عياشي مراجعة جورج زينات، دار التنوير، بيروت، ٢٠٠٨.

١٨. غلاب عليو حمادة: التطرف الهيرمينوطيقي للاغتراب الديني، مجلة كلية الآداب، جامعة المنوفية، ٢٠٢١م.

١٩. متى المسكين: المرأة: حقوقها وواجباتها في الحياة الاجتماعية والدينية في الكنيسة الأولى، مطبعة دير القديس أنبا مقار، وادي النطرون، ١٩٨٢م.

20. Cowles, C. S.: **An analysis of Paul's position on women in ministry**, Course on Pauline Epistles, Nampa, Northwest Nazarene College, 1990.

21. Craig S. Keener: **Was Paul for or against women in ministry?**, Theological Enrichment, Spring 2001.

22. G. B. Caird, D.Phil.: **Paul and Women's Liberty**, The Manson Memorial Lecture, delivered in the University of Manchester on Tuesday, October 26, 1971.

23. Leroy Birney: **The Role of Women in the New Testament Church**, Christian Brethren Review, BRF Occasional Paper Number 4, 1971.

24. Nina E. Livesey: **Women in the Authentic Letters of Paul**, FORUM, third series, 4, spring 2015.
25. Kevin Uhalde: **Original Sin**, In, Dictionary of the Middle Ages: Supplement 1, Ed. W. C. Jordan, Ohio University, 2004.
26. Rekha M. Chennattu: Paul's Understanding of Women's Place in the Church, Jnanadeepa: Pune Journal of Religious Studies, Vol. 12, No. 12-, Jan-Dec 2009.

هذا الكتاب

يهدف هذا المشروع إلى إعادة قراءة التاريخ الحضاري للغرب برؤية موضوعية تعتمد على التحليل والنقد، وذلك من خلال الغوص في أعماق هذه الحضارة والبحث عن أصولها وجذورها الأولى وامتدادها وتجلياتها عبر القرون والعصور المختلفة وتسجيل مآلها وما عليها؛ للاستفادة من الإيجابيات والابتعاد عن الهفوات والسلبيات سيما ونحن نعيش على أبواب تغييرات حضارية عالمية تغير الخارطة الثقافية. إننا لا نهدف من خلال هذا المشروع إلى إعادة كتابة تاريخ الغرب من جديد، إذ هذا أمر تكفله الغرب بجدارته، بل إن هدفنا هو إعادة قراءة هذا التاريخ لإعادة رسم حاضرنا بالاعتماد على ثقافتنا وهويتنا الإسلامية .
نتمنى لكم رحلة معرفية ممتعة...



المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

<http://www.iicss.iq>
islamic.css@gmail.com