

عيسى¹ ومحمد²: نقاط التقاء جديدة

تيم وينتر

ترجمة: عبد الحكيم مراد

الكلمات المفتاحية: تيم وينتر، عبد الحكيم مراد، الإسلام السامي، اللاهوت المسيحي، الإزائية

ربّما كان النبيّ يردّد الوصيّة الثامنة [من الوصايا العشر] عندما أمرنا باجتناّب قول الزور³. ويبدو لي أنّ الضجيج الدينيّ في أيامنا قليل الالتفات إلى هذه الموبقة -الموبقات هي ما يؤدّي، حرفيّاً، إلى الهلاك-، بل ينشغل بالصراخ والتخاطب العالي السقف. لكنّ هذا لا يلغي الحكم النبويّ. ولإن كانت الإشارة فيه إلى الهلاك في العالم الآخر، فنحن لا نستطيع أن ننفي قدرة التحريف والتشويه الدينيّ على أخذنا إلى مصير قاتم في هذا العالم أيضاً.

أمّا توجيهي في خطابي هذا تحت عباءة ويم بييلفيلد⁴ Wim Bijlefeld فيقتضي السعي وراء التضامن والتكافل مع الجماعة التي التزمت رفض هذه الممارسة البغيضة. استمعوا معي إلى مارك سوانسون Mark Swanson، اللاهوتيّ اللوثريّ وخريج هارتفورد، حين يسجّل دينه إلى البروفسور بييلفيلد بهذه الكلمات: "لقد اعتبر بعض المسيحيّين [ثمّ أشار في ملاحظة لاحقة أنّه يقصد بييلفيلد] أنّ عليهم، في علاقتهم بالمسلمين، أن يدرسوهم وينصتوا إليهم بعناية واحترام حين يمارسون شعائرهم ويشرحون معتقداتهم، وأن يقرأوا كتابهم المقدّس وغيره من نصوصهم التأسيسية بكلّ ما في الروح من سخاء، ومن ثمّ أن يحاولوا صياغة فهم للإسلام، يقبله المسلمون ويقروّون بتبصّره"⁵.

¹ (عليه السلام). المترجم.

² (صلى الله عليه وآله). المترجم.

³ البخاري، الوصايا، 23؛ مسلم، الإيمان، 145.

⁴ هذه المقالة هي في الأصل محاضرة ألقاها د. وينتر في حوزة هارتفورد في أيلول 2007. قدّم د. وينتر ورقته تحت عنوان "محاضرة بييلفيلد".

⁵ Mark Swanson, "Thinking Through" Islam, in *Word and World* 22 (2002), 270

إنه لدرب مستقيم، الذي يسلكه هذا اللاهوتي، عندما يستعرض الآخر - وخصوصًا حين يكون هذا الآخر أهمّ آخر في عالمه - بحسب شروط هذا الأخير، لا بشروط لاهوت أديان محدّد أو خريطة خلاص تاريخية يجدها ملائمةً له. بل إنّ الكياسة تجاه الغرباء، بما هي فضيلة إبراهيمية، تتطلّب السماح لهم بأن يكونوا الشهداء على أنفسهم، دونما مساومة في التزام المرء عهده المطلق مع الله. هذا ما يعني الوصول بالمسيحيين والمسلمين إلى علاقة توافقية أرثوذكسية، إن جاز لي القول، ملؤها التعاطف والسماحة والسخاء.

سوف أحاول، في هذا المقالة، تسهيل هذه المقاربة في محاولة لتقييم، وربما إخضاع، واحدة من أكثر القطبيّات تواترًا وتوتيرًا للعلاقات المسلمة-المسيحية؛ عنيت بها ما يسمّيه المسلمون بـ"اللفظ" و"القهر". وثمة في المسيحية توترًا ممتثلًا؛ فالربّ الإنجيلي مبدع كلّ ما هو كائن، الانفصال كما الاتحاد، الجحيم كما النعيم، ومن هنا السؤال البياني الذي توجه به بلايك Blake لتايغر Tyger: "هل من خلقتك هو نفسه الذي خلق الحروف؟" إذًا، فالمسألة عتيقة وأولى، وهي من البديهيّات في الميتافيزيقيّات التوحيدية الجديدة، وإن كانت حادثة في موضعها. وبحسب الظاهر، فإنّ الشؤون الراهنة، في الغرب، تقرّ [يساء قراءتها] على ضوء هذه الجدلية، فتتماهى المسيحية، وبالتالي الغرب، مع اللطف، ويتماهى الإسلام، بوتيرة متزايدة، مع القهر. في العالم الإسلامي، من ناحية أخرى، تضجّ الصحافة بتأويلات تضع السياسات الأميركية في سياق نبوءة إنجيلية تعتبرها محوريةً في رؤية موظفي البيت الأبيض الكويتية، في حين يعرض العالم الإسلامي كضحية بريئة ومظلومة¹.

أما التركيز على هذه الموضوعة، وإن أجاز التبادلية، فلن يكون متساوقًا، من الناحية المنهجية. فلدى سعينا وراء تفسير - وبالتالي حل - من النوع الذي يقترحه بييلفيلد، نحتاج إلى البدء بواقع أنّ حياة المؤسّسين، كما يرويها لنا المؤرّحون وكتّاب الأناجيل، تفترق بوضوح في الناحية السياسية. فالمسيح يصوّر لنا، على الأكثر، كمسال

¹ أنظر، Donald Wagner and Hassan Haddad, *All in the Name of the Bible* (Brambleboro VT: Amana, 1985); Waleed Aly, *People Like Us: How Arrogance is Dividing Islam and the West* (Sydney: Picador, 2007); Aftab Ahmad Malik (ed.), *With God on Our Side: Politics and the Theology of the War on Terrorism* (London: Amal, 2006); Şule Akbulut Albayrak, *Hiristiyan Fundamentalizmi* (Istanbul: Etkileşim, 2007).

منشغل بتحويل العنف في زمانه إلى محبة، ويصوّر لنا لاتناهيه الإلهي كافيًا لامتصاص الخطايا اللامتناهية للعالم. أما محمّد فيعرض نبيًا محاربا - كأنبيا العهد القديم - استطاع أن يمسك بقربي الطاغوت ويطرحه أرضًا، موحدًا شعبه ومحزّرًا إيّاه. هنا تنجلي الغبرة عن جدال عنيف، قدّم في أصله، أكثر حيويّة اليوم من أيّ زمن مضى. و صوب هذه النقطة الحاميّة، أريد أن أتوجّه بانتباهي لأشير إلى نقطة التقاء، واحدة على الأقل، نستطيع الكشف عنها إذا ما اتبعنا الوصيّة بترك الآخر يكون كما يريد هو أن يكون. هذه تجربة في قالب بيلفيلدي بحث منضبط عن التشابهات اللامتوقّعة، أملاً بإحباط البغضاء والعداوة.

الإسلام الساميّ: قطبيّة غير ضروريّة

فلنستهلّ تشخيصنا على الجانب المسيحيّ مع كينيث كراغ Kenneth Cragg الذي يصرّ على ثنائيّة كثيرة التداول: "إنّ القرار المحمّديّ"، يكتب كراغ، "ينبني عليه كلّ ما سواه في الإسلام. إنّه قرار من أجل الجماعة، من أجل المقاومة، من أجل النصر الخارجيّ، من أجل إحكام السلم وبسط الحكم. أمّا قرار الصليب - وليس أقلّ وعيًا، أو تأسيسيّة، أو شمولًا - فهو القرار المعاكس"¹.

أن تكون دينيًّا، بالنسبة إلى كراغ، يعني أن تتّجه إلى الباطن، إلى القلب الآثم، إلى حيث لا يصل أيّ إصلاح اجتماعيّ. ولذا، فإنّه يرى في النبيّ، بإخضاعه الجهاديّ للأعداء الوثنيين، ارتكاسةً مؤسفةً وعودةً إلى نموذج الدين الاجتماعيّ في العهد القديم. وهو دين يقع في الخانة التي يسمّيها كراغ بـ"الساميّة". الساميّة التي

¹ Kenneth Cragg, *The Call of the Minaret* (New York, Oxford University Press, 1956), 93.

بإقصائيتها، وقهريتها وتقيدها بالشرعية، تتعهد المهمة السيزيفية¹ [العبيثة] بتغيير العالم من خلال تغيير بناه وسياسته².

إنها لفاجعة أن يصلح الإسلام الهيكل ويعيد إحياء جسده الميت، رافضاً أن يرى أن الهيكل قد بلغ حياته الجديدة والحقيقية كجسد للمسيح. وهكذا تكون السامية الثانية، بعبارة كراغ، باهظة كما الأولى، بل وأسوأ منها إذ تفتقر إلى نداء بشارة إسرائيل. إنها نيكروفيلية³ شرائعها رفات منحطة لشرعية⁴ قد استصلت⁵. أما مسجد قبة الصخرة، وهو إشارة -سطحية- على استكمال وضع المدينة "بيد إسماعيل"، فيتبين أنه في الواقع أكبر مأزق في التاريخ، إنه تحقق الحلم المجنون ليوليانس الجاحد⁶ بإعادة بناء الهيكل، وإعادة ترميم النظام القديم، وإعادة الساعة إلى الوراء، إلى ما قبل -الفداء. إن نقطة التحول المسيحية⁷ Christic في التاريخ المقدس، تجعل كل استحضر لعظام الشرعية الميتة هراءً، بعد أن تجددت كل الأشياء عندما تروحن العهد الفارغ والمهوس بالشعائر.

¹ نسبة إلى سيزيف Sisyphus في الميثولوجيا الإغريقية وهو رمز العذاب الأبدي. خدع سيزيف إله الموت ثانتوس فعاقبه زيوس بأن جعله يحمل صخرة من أسفل الجبل إلى أعلاه، وكلما وصل إلى القمة تدرجت الصخرة إلى الوادي، فيعود إلى إصعادها من جديد، ويظل هكذا حتى الأبد. المترجم.

² Kenneth Cragg, *Semitism: The Whence and the Where. "How Dear Are your Counsels"* (Brighton and Portland, Sussex Academic Press, 2005).

³ النيكروفيليا هي الانجذاب الشهواني إلى الأجساد الميتة. المترجم.

⁴ الالتزام المرضي بالشرعية. المترجم.

⁵ أنظر، 7 *Semitism*؛ وأيضاً كتابه *Muhammad and the Christian: a question of a response* (London: Darton, Longman and Todd, 1984) الصفحات 125-126 حيث يحوله تعريفه لـ"السامية" أن يحتزل النبوة إلى "تعليم" و"قيادة". وتجد في مقالة E. P. Saunders, "Jesus, Ancient Judaism, and Modern Christianity: the quest continues," الواردة في كتاب Paula Fredriksen and Adele Reinhartz (eds.), *Jesus, Judaism and Christian Anti-Judaism: Reading in the New Testament after the Holocaust* (Louisville and London: Westminster John Knox Press, 2002)، نقضاً حيويًا لمهاة اليهودية بـ"الشرعية".

⁶ يوليانس الجاحد (331-363) Julian the Apostate. ولد في القسطنطينية ونودي به أمبراطوراً في 361. هو ابن أخت قسطنطين الكبير. شجع الدين اليوناني الروماني، فلقبه المسيحيون بالجاحد. صبحي الحموي، معجم الإيمان المسيحي، الطبعة الأولى (بيروت: دار المشرق، 1994)، الصفحة 559. المترجم.

⁷ نسبة إلى شخص المسيح. المترجم.

يُجد كراغ، في هجومه العنيف على "السامية"، كلَّ النصره من عدد ليس بقليل من اللاهوتيين المستعدين للجوء إلى صور قديمة لعلاقة الإسلام بالمسيحية من قبيل الاستحضار السريع لثنائية النعمة والشرية العزيرة على قلوب لاهوتيين الإصلاح بشكل خاص¹. يجادل هؤلاء ضدَّ أيِّ فهم للمسيح كمحرر اجتماعي أو سياسي إذ يرون في ذلك إعادة توحيد له ورفضًا للمقولة البولسية باستحالة إصلاح هذا العالم². بالتالي، تدفعنا حدّة هذه الأصوات إلى الكلام عن "نقد مرقيويني"³، متحدّر في خطاب معاد لليهودية نجده اليوم قدس الطراز؛ لكنّ هذه الطروحات تجد في عدد من النصوص سندًا قويًا لها ولهذا فليست تعدم الأنصار.

أمّا المسلمون، فهم لم ينحرفوا بعيدًا في هذا المزاج الثنائي. فهم، في استعادة معقّدة لتوقعات العهد القديم، يعترفون بيسوع مشيحانيًا⁴. لكنّ القرآن لا يجيز له اللاتوقعية الراديكالية التي أوردها كراغ، وربما أيضًا القديس بولس. فاليهود لم يحدعوا عندما دعوا إلى انتظار مخلص يأمرهم بالوفاء لشريعتهم، ولم يجرمهم الله تمام طبيعته إذ يعلنونها كلَّ يوم بمصطلحات توحيدية بحت. إنّ يسوع المسلم أقلّ ترويعًا في يهوديته من المسيح في إعلان بولس.

في مقابل هجوم كراغ على ما ادّعه من عقم للإسلام في تحيّل جدوى وقيمة التألم المنفعل، ثمة نقد إسلامي متطورّ للاعنفية الإنجيل المتخيّلة. خذ، على سبيل المثال، الملامة التي أطلقها محمد عبده تجاه ما يراه في

¹ ريسو جوكو Risto Jukko هو مثال جيّد عن هذا الميل المرقيويني في كتابه *Trinity in Unity in Christian-Muslim relations* (Leiden: Brill, 2007), 165. يقول: "الوحي في الإسلام هو نظام قانوني بشرع بواسطة الله كلّ ما يتعلّق بالشؤون الإنسانية. يطلب الإسلام قبل كلّ شيء الطاعة والفعل العبادي دون التحليل اللاهوتي". أمّا المصادر التي أوردها الكاتب لهذه العبارة فهي -كلّها- مصادر غير إسلامية ما يجرنا الكثير عن تجرّد مقارنته. أنظر أيضًا الصفحة 159، حيث يصف الوحي بكونه "إما شخصيًا وإما حرفيًا"، محييًا مجددًا مسألة قديمة في التعاطي المسيحي مع اليهودية.

² لتعرف نقد كراغ للاهوت التحرير، أنظر Kenneth Cragg, *The Lively Credentials of God* (London: SPCK, 1995)، الصفحة 15؛ وانظر أيضًا John L. Allen Jr., *Cardinal Ratzinger: the Vatican's enforcer of the faith* (London: Continuum, 2005)، الصفحات 131 إلى 174، حيث تجد صوتًا مساندًا قويًا.

³ نسبةً إلى مرقيون (حوالي 85-160م) الذي حرم في عام 144م فأسس كنيسة هرطوقية اعتمدت على كتابه "النقائص" الذي حاول فيه أن يبرهن أنّ بين العهدين القديم والجديد - وإنجيل بولس بوجه خاص - تعارضًا. فالخالق في العهد الجديد هو غيره الإله العطوف الذي يكشف عنه العهد الجديد وهنا ثنائية مماثلة لثنائية الغنوصيين. كان مرقيون يستخلص من ذلك مسيحانية ظاهرة وأخلاقية مفرطة في التقشّف. معجم الإيمان المسيحي، مصدر سابق، الصفحة 452. المترجم.

⁴ القول بأنّ المسيح هو المسيح أي هو من يحقّق الرجاء الأخير. معجم الإيمان المسيحي، مصدر سابق، الصفحة 265. المترجم.

المسيحية من تهريّة escapism ومعتقد أخرويّ غير مبال بانتهاكات الطواغيت¹. الهوى [إيروس] *eros* والسياسة [بوليس] *polis*، عند عبده، غريان عن المسيحية المقيدة بمثال إنسانيّ أخفق في تقديم نموذج عمليّ في كليهما². وليس هذا بالجدال الإسلاميّ القليل التداول، فالسامية اليهودية الأكثر قربًا تلقي بتهمة مشاهمة: "ليس من شيء أكثر تدميرًا، جسديًا وروحيًا، من صرف الانتباه عن هذا العالم"³.

يعتبر عبده، في نقده للمسيحية، أنّها تخلق في هذا العالم ثنائية غير سليمة بتكريسها الروح لله وتمكينها قيصر من حكم الجسد والمجتمع وقد صار هذا النمط من النقد رائجًا في الكتابات الإسلامية المعاصرة فاستمرّ مع أبو زهرة، وسوات يلديرين، وأختر (أحيانًا) وغيرهم⁴. لكنّه من المفيد أن نشدّكر أنّ لاعنفيّة الإنجيل لم تترك الكتاب المسلمين الأوائل حول المسيحية، كالقريّ وابن قيّم والطوفيّ، إلى هذا الحدّ. فالإسلام الأوّل يقدم عددًا من الأمثلة عن الخيارات اللاعنفيّة القويمة في مواجهة الطاغوت (إنّ قراري الحسن والحسين المتغايرين يتمتّعان بسمعة طيبة عند السنّة كما عند الشيعة). كما أنّ المؤسس نفسه، في المدينة، اختار الهدنة أحيانًا والحرب أخرى، كما اختار التصالح والمسامحة عند الفتح الحاسم لمكّة. وتمامًا كما لم تكن الأناجيل لاعنفيّة بالكلية بل انطوت على أحداث عنفيّة من قبيل تطهير الهيكل⁵، فإنّ سيرة الرسول لم تكن أبدًا واحديّة الموضوع، منهمكة بالغزو والصراع.

¹ محمّد عبده، الإسلام والنصراية مع العلم والمدنيّة (القاهرة: دار المنار، 1373 هـ.ق)، الصفحتان 24 و25 (الأصل الثالث).

² حول المسيحية والإيروس، أنظر كتاب فريتيوف شونون *Christianity/Islam: Essays in Esoteric Ecumenism* (Bloomington: World Wisdom, 1985), 112-113.

³ Joseph B. Soloveitchik, *Halakhic Man* (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1983/5743)، 41؛ أنظر أيضًا الصفحات 43 و93.

⁴ محمّد أبو زهرا، محاضرات في النصراية (القاهرة: مطبعة العلوم، 1942)؛ Sual Yıldırım, *Mevcut Kaynaklara Göre Hıristiyanlık* (Istanbul, Işık, 2005), 24-25.

⁵ S. G. F. Brandon, *Jesus and the Zealots* (Manchester University Press, 1967), 331-336; Oscar Cullman, *Jesus and the revolutionaries* (New York: Harper and Row, 1970), 31-50. كما أنّ كراغ في كتابه (66) *Semitism* يتعاطى مع حادثة تطهير الهيكل بالادّعاء أنّ نية يسوع كانت جذب انتباه الغيورين [المتعصّبين] Zealots إلى فعله "ليستطيع أن يردهم بطريقة قويّة".

وهذا ممّا كان بييلفيلد قد سلّم بصحّته: ثَمّة [...] إشارات واعدة بوجود فهم مشترك نام بين المسلمين والمسيحيّين، خصوصاً في ميدان الأخلاق الاجتماعيّة. فالأخبار الواردة عن مسيحيّ أميركا اللاتينيّة ومتابعة المسلمين من أنحاء العالم لها جعلت عددًا كبيرًا من المسلمين واعيًا بوجود مسيحيّين يرون في انخراطهم في الصراعات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة جزءًا من التزامهم الدينيّ¹.

ولم يكن بييلفيلد منفردًا بهذه الرؤية. فعلى مرّ العقود القليلة الماضية، قامت تطوّرات لاهوتيّة وثقافيّة بتفتيت إطلاقيّة التباين الذي جعل بين محمّد وعيسى. ففي ستّينات القرن الماضي تحديداً، لعب لاهوت التحرير والاهتمام المحدث بالصوفيّة بتقريب المثل العليا للديانتين وجمعهما في حوار واعد، ويقدم كتاب هانز كونغ Hans Küng الجديد حول الإسلام، وقد عرّف الإسلام فيه بأنّه صوفيّ وتحريّ بالمعنى السالف، نقطة الالتقاء هذه كحصيلّة مثيرة للاهتمام². وكذا فعلت أيضًا مقالة حديثة لليوناردو بوف Leonardo Boff، إذ كان موضوعها الأساس هو دعوة المسيحيّين ليروا في دين النبيّ مصدر إلهام للمقاتلين في سبيل الحرّيّة وإشارةً إلهيّةً لمقاومة الهيمنة الأصوليّة الأميركيّة³.

ويرى الباحث المسلم شابير أختر، في كتاب له عن كراغ، أنّ "الشهادة المتألّمة، المنفعلة"، من النوع الذي يقضي الضمير المسلم، ليست الدرس الوحيد الذي تعلّمناه الأناجيل⁴. بل إنّ خطاب لاهوت التحرير المبني على الإنجيل، وعلى نصوصه التي تجيز استعمال القوّة، هو شائع جدًّا اليوم بين المسيحيّين والمسلمين الذين

1 Willem A. Bijlefeld, "Christian-Muslim Relations: A Burdensome Past, a Challenging future", in *Word and World* 16 (1996), 127.

2 Hans Küng, *Islam: Past, Present and Future* (Oxford: Oneworld, 2007), 32-45.

3 Leonardo Boff, *Fundamentalism, Terrorism and the Future of Humanity* (London: SPCK, 2006), 43-44.

4 Shabir Akhtar, *The Final Imperative: an Islamic Theology of Liberation* (London: Bellew, 1991), 9-15.

يسعون إلى تقليص، إن لم نقل صرف، التباين "اليسوعي-المحمدي"، ومنهم كايت وارد Keith Ward وأصغر علي إنجنير¹.

كذلك كان التوتر بين الاحتمالين المذكورين، المسالم والمحارب، المسيس والنائي بنفسه عن السياسة، محل تأمل اللاهوتيين اليهوديين المعاصرين. ففي مواجهة مآسي عالم ما بعد المحرقة، كان السؤال الأبرز في الدراسات العبرية هو التالي: هل يجيز الإرث الحبري اليهودي التحدي والتمييز والانخراط السياسي أم أنه لا يبيح سوى الانعزالية الراديكالية؟ فالإنجيل العبري يتيح كلا الخيارين، المحمدي والمسيحي، إن جاز القول. وربما يرجعان إلى اللحظة التأسيسية لهذا الإنجيل. وهكذا، فإن جوزيف سولوفيتشيك Joseph Soloveitchik، في كتابه *رجل الإيمان المتوحد The Lonely Man of Faith*، يرى في كلا الآدميين المذكورين في سفر التكوين محط تأمل واستخلاص عبر. فيجد أن آدم الأول أكثر جزماً، مشغول باستيطان الأرض وحكمها، وبتريسيخ عدالة الله فيها. أما آدم الثاني فمتجه صوب ذاته وباطنه، متأمل، وخاضع للقدر وللطبيعة. يختار سولوفيتشيك لنفسه أن تتماهى مع ثاني هذين، خصوصاً على ضوء الاستحالة الظاهرية لإصلاح العالم الحديث، ولكنه، مع هذا، يصرّ على صلاحية آدم الأول كخيار. ثم يستنتج أن كلا الآدميين ضروريان لشفاء العالم، وعلى المؤمن، بغض النظر عن النموذج الذي اجتبه لنفسه، أن يحترمهما كخيارين يهوديين صالحين².

وللأمر تداعيات جلية قد لا يرتاح لها معظم المسلمين أو المسيحيين. فلو طبّقناه على تقليدينا، لصار التقليديين متممين لبعضهما، فتحثنا الأناجيل على الانسلاخ عن السياسة والتوجه نحو الروحية، في حين يقوم

¹ Keith Ward, "Muhammad from a Christian Perspective," in Norman Solomon, Richard Harries and Tim Winter (eds.), *Abraham's Children: Jews, Christians and Muslims in Conversation* (London and New York: T&T Clark, 2005) 124-131. أنظر الصفحة 130 حيث تجد نقده لكرار؛ Asghar Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology: Essays on Liberative Elements in Islam* (Delhi: Sterling, 1990). وليست تهمّة التحرّد السياسي التي يطلقها بعض المسلمين على المسيحية بقابلة للتطبيق كما يتخيلون: وليس هامشياً أن يسمّى الإمبراطور قسطنطين ب"الرسول الثالث عشر"، ويكون قدّيساً في الكنيسة الشرقية (Charles Matson Odahl, *Constantine and the Christian Empire* [London and New York: Routledge, 2004], 268-284).

² Joseph Soloveitchik, *The Lonely Man of Faith* (New York: Doubleday, 1992).

القرآن بإصلاح مفاسد هذا العالم، وهذا ينطوي على نقص ولاتمامية يرى اللاهوتيون صعوبةً في تقبلهما¹. قد يريد المسيحيون، وبخاصة التحرريون، أن يؤكدوا على قدرة تقليدهم على تأسيس حضارة عادلة، كما لن يرضخ المسلمون لأي نوع من المدعيات الاستشراقية التي تجعل القرآن قاصرًا في بعده الروحاني.

عوضًا عن ذلك، يرى كل من الدينين في مؤسسيهما، استردادًا آدميًا للطبيعة الإنسانية بتماميتها؛ المسيح كاف تمامًا لحلّ الخطيئة الأصلية، أما محمد فيمثّل الإنسان الكامل الذي، كآدم، قد "تعلم الأسماء كلها". وبغضّ النظر عن جاذبية اقتراح سولوفييتشيك بخصوص وجود آدمين أو نموذجين، فإننا بحاجة إلى العودة إلى ما ألزمتنا به أنفسنا من تحديد لنقاط الالتقاء بين يسوع و محمد على ضوء تقليديهما، لا من خلال تصوّر راديكاليّ لمهامهما كمتّمة أو معتمدة على بعضها؛ الكامل لا يكون إلا واحدًا.

ويجد طرح كهذا مورد قوّة في بعض التحوّلات الحديثة في الدراسات الإنجيلية. فثمة من بين الباحثين المعاصرين، المنهمكين في دراسة يسوع التاريخي، شخصيات متميزة مثل روبرت أيزنمان Robert Eisenman وجايمس تايبور James Tabor، استطاعت الإشارة إلى الشبه الواضح بين "مسيحهم" والمسيح في التصوّر الإسلامي، وإلى الوحدة الجوهرية للاهوته، كما يرونها، مع تلك التي في القرآن. من ناحيته، يرى كونغ في الأيونيين² -المسيحيون الساميون الذين، برأيه، يتحدّر الإسلام منهم- احتمالاً رسولياً صالحاً، وإن أهمل، في العصر المسيحيّ الأول. بالتالي، هو يذهب إلى وصفهم، ومعه المفكّرون آنفو الذكر، بالكنيسة الأصلية الأولى ويرى في إعادة الاعتبار إليهم ردماً للصدع التاريخي بين النصرانية واليهود، وأملاً بتصالح مع الإسلام كذلك. هاك، على سبيل المثال، أفكار البروفسور تايبور التي نشرها عام 2007: "إنّ المسيحية التي نعرفها من

¹ أنظر، من ناحية أخرى، رؤية خالد محمد خالد، في كتابه **معاً على الطريق: محمد والمسيح** (القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1958)، الصفحة 182، حيث يماهي يسوع بالرحمة ومحمدًا بالعدل فيكونان "جناحا السلام". لا أعلم كيف يستطيع خالد أن يقرأ هذه النمطية لاهوتياً.

² جماعة مسيحية قومية الإيمان ومرتبطة بجماعة أورشليم المسيحية الأولى، تعلن تمسكها بالشرعية اليهودية. من **معجم الإيمان المسيحي**، مصدر سابق، الصفحة 14. المترجم.

وثيقة ق¹، ومن رسالة يعقوب² ومن الـذيذاحة³ وغيرها من المصادر اليهودية-المسيحية الحية، تمثل نسخة من الإيمان اليسوعي [المسيحي] قادراً على توحيد، بدلاً من تفريق، اليهود والمسيحيين والمسلمين. إن لم يكن لشيء آخر، فإن الاستبصارات الواردة من خلال فهم معين لسلالة يسوع تستطيع أن تفتح أبواباً واسعة ومثمرة للحوار والفهم المتبادل بين هذه التقاليد الثلاثة العظيمة في حين أننا لظالمنا اعتبرنا أن آراءهم في حق يسوع متناقضة بما لا يفسح في المجال لأي حوار⁴.

وهذا ما يقوله جيفري بوتز Jeffrey Bütz: "إنه لمن المحير أن نرى الفهم الإسلامي ليسوع منسجماً كثيراً مع الأرثوذكسية المسيحية الأولى -الفهم اليهودي المسيحي الأصلي ليسوع-"⁵.

أخذ النص على محمل الجد: ما بعد الإزائية⁶ والسيرة

بالطبع هناك أمل في نقاط الالتقاء التي تحملها مقارنة لاهوت التحرير والتحقيقات المذكورة في العهد الجديد رغم عدم استيفاء المقاربتين حقهما في الحوار الإسلامي المسيحي المعاصر. لكنني أودّ، فيما تبقى من هذه الدراسة، أن أسلك درجاً مغايراً. أستهلّ مقاربتني بما قد يصحّ تسميته بـ"دراسة شاملة للنبوة"، احترام المعايير الكلاسيكية للتأويل

¹ الوثيقة ق Q document (Q من كلمة الألمانية وتعني المصدر أو المنبع) هي نصّ يوناني مفترض مفقود في أيامنا. يعتبره البعض المصدر التاريخي المشترك لإنجيلي لوقا ومتى في حين يشكك آخرون في وجوده. المترجم.

² رسالة قانونية تنسب إلى يعقوب الأصغر، أول أسقف على أورشليم. المترجم.

³ ذيذاحة كلمة يونانية الأصل تعني التعليم. من أقدم وثائق أدب الكنيسة القديمة، عثر عليها في 1875 وهي ترقى إلى نهاية القرن الأول. والراجح أنهم كانوا يستعملونها لتعليم الموعوظين. من معجم الإيمان المسيحي، مصدر سابق، الصفحة 226. المترجم.

⁴ James D. Tabor, *The Jesus Dynasty: The Hidden History of Jesus, His Royal Family, and the Birth of Christianity* (New York: Simon and Schuster, 2007), 287-288.

⁵ Jeffrey J. Bütz, *The Brother of Jesus and the Lost Teachings of Christianity* (Rochester VT: Inner Traditions, 2005), 186; Robert Eisenmann, *James the Brother of Jesus: Recovering the True History of Early Christianity* (London: Faber and Faber, 1997), 3, 164-165; Haiki Räisänen, "The Portrait of Jesus in the Qura'an: reflections of Biblical scholar," *Muslim World* 127 (1980), 70: "تكشف بعض مستويات العهد الجديد عن تشابه مذهل مع التصوير القرآني ليسوع".

⁶ الإزائية Synoptics نسبةً إلى synopsis وهو جدول يوضع فيه جنباً إلى جنب ما ورد في أناجيل متى ومرقس ولوقا (ويوحنا أحياناً) من نصوص متشابهة، للمقارنة بينها أحياناً. من معجم الإيمان المسيحي، مصدر سابق، الصفحة 33. المترجم.

النصبيّ مضافاً إلى تضمين المآثر التعبديّة والتقويّة والنسكيّة والأخيريّة للسجلين النصيين مع الأيقونات التي نرسمها للمؤسسين بطريقة قد تجوّهلت أو استبعدت راهناً. باعتقادي أنّ العديد من الباحثين المسلمين والمسيحيين على حدّ سواء، قاموا بتهميش أبعاد محدّدة من معتقداتهم التاريخيّة والنصّيّة لحساب ما يتوهّمونه من ملائمة أو ثق مع الحداثة. لكنّ خسارة هذه الأبعاد، رسّخت عندنا صوراً عن يسوع ومحمّد تفاقم القطبيّة والانقسام ولا تقوّضهما. على نفس هذا الخطّ من التحقيق، نستطيع أن نبدأ باعتقاد كلّ دين بكون مؤسسه صورةً كاملةً عن الله. نجد في التكوين نصّاً (1:26) -وقد تكرّر في العهد الجديد وفي الكتابات المسيحيّة اللاحقة- بأنّ آدم قد خلق على صورة الله. وعندما ولد المسيح من دون خطيئة أصلية، فقد استعاد هذه العصمة الآدميّة. كذلك نجد في الإسلام الحديث المشهور بأنّ "الله خلق آدم على صورته"¹ وقد استخدم من قبل المتكلّمين والمتصوّفة كأساس لعقيدتهم في الإنسان الكامل، الذي يمثله النبيّ محمّد بأفضل صورة. ورغم كلّ اختلافاتهم في المحتوى والنبوة، فإنّ كلّاً من اللاهوتين الإسلاميّ والمسيحيّ يتفقان على أنّ نموذجيهما مرآتان تعكسان الإلهيّ وأنّ في انحراف النموذجين في البيئة الأرضيّة تجسيداً لبعض صفات الله². يبدو الأمر واعداً، لكن قبل أن نتابع، علينا أن نحذر من الاستعمالات المختلفة لفكرة "صورة الله *imago dei*" في كلا الحضارتين.

قد نستطيع أن نتجاوز، سريعاً، الإشارات الأخلاقيّة الظاهريّة للخلاص. تأمر المسيحيّة باقتداء *imitatio* يكون شاملاً، لا تفصيليّاً؛ وهذه هي بالتحديد الغاية من التساميّ التتابعي وإكمال الشريعة³. ينصح الإسلام، في المقابل، بالافتداء بالسنة، بجانبها الظاهريّ والباطنيّ. فالمسلم عندما يتخلّى عن بعض الأنماط الإراديّة لصالح الاقتداء بالنموذج النبويّ، يصير متوائماً مع الكمال الذي يمثّل بدوره مرآة التساميّ. يأتي الإسلام

¹ البحاري، الاستئذان، 1؛ مسلم، البرّ، 115. بخصوص هذا الحديث، أنظر، Daniel Gimaret, *Dieu à l'image de l'homme: les anthropomorphisms de la sunna et leur interpretation par les théologiens* (Paris: Cerf, 1997), 128-135.

² قام الرازي وغيره، في سياق كلاميّ، بتأويل هذا الحديث؛ أنظر غيماريّ Gimaret، الصفحتان 131 و132؛ ثمّة نفس صويّ غنيّ في هذه المقاربة.

³ وبسبب الغاية من الاقتداء، يظهر المسيح نفسه "نوعاً نحو التبسيط المتاليّ للممكنات الأرضيّة" (شونون، 100).

هنا قريباً مما يسميه سولوفيتشيك بـ"الإنسان الهالاخي"¹؛ الإنسان الذي يعيش، من خلال الشعائر، علاقةً صحيحةً مع الجسد، مع الأرض والآخر، كما ومع الروح بما هي روح². وهكذا نجد، بطبيعة الحال، خلافاً بين استراتيجيتين للتكيف مع العلويّ، من دون أن نكون مضطرين إلى تبسيط المسألة إلى نعمة في قبال مادة، بل فهمها كاختلاف في الحدس يرتبط بالدمج الحقيقيّ والشراكة بين الاستراتيجيتين.

وإن كان ثمة من تضارب هالاخيّ، صوريّ، فماذا تكشف الصورتان لنا من عمليّة التكيف الباطنيّة مع النسق الإلهيّ؟ أولاً، نلاحظ أنّ كلا التقليدين يتحدّث عن استعادة لصورة آدم من خلال عزو منزلة ما-قبل آدميّة لشخصيّة أحييريّة نهائيّة ومثاليّة. المسيح، بالطبع، هو الكلمة الذي كان في البدء³، والنبيّ كان نبياً وآدم بين الطين والماء⁴. والسنة التي يجب اقتداءها تحققت يوم البشارة⁵ وعند جبل حراء.

تدريجاً، صار يرمز إلى موضوعه الاقتداء، في كلا الحضارتين، من خلال رؤية نيو-أفلاطونيّة متحدّرة في تصوّر التاسوعاء *Enneads* لخلق العالم. هنا تصدر النوس *nous* عن الواحد *the One* كصورة له، من ثمّ تتأمل في مصدرها فتكمّل مظهرها، وتولّد -في العمليّة إيّاها- جوهرًا ثالثًا، النفس *psyche*، وهكذا، إلى أن تنتج النموذج الانبثاقيّ المعروف. وعند كلّ خطوة، تكون المرتبة الأنطولوجيّة صورةً لسابقتها، وكما لها، واقتداءً بمظهرها، ما يحافظ على الديناميّة النزوليّة لهذا النظام. وعند أدنى المستويات الماديّة، يقف الكائن البشريّ تواقاً إلى شفاء نفسه بالتكيف مع الصورة التامة للأنفس العليا، ومن ثمّ مع الواحد⁶.

لم تخل طريقة التفكير الأفلاطونيّة المحدّثة هذه من صعوبات حادّة واجهت المسيحيّة والإسلام. بيد أنّ هدف الفلسفة -بالمفهوم الواسع- بأن تصير فضيلةً ذاتيّةً تجعل من النفس انعكاساً للمعقولات العليا كان هائلاً

¹ الهالاحة في الدين اليهودي، شرح قانونيّ وطقسيّ للكتاب المقدّس، وهو يختلف عن الشرح الأخلاقيّ، أو المحجّاه. المترجم.

Soloveitchik, *Halakhic Man*.²

³ أنظر أيضاً الرسالة إلى أهل كولوسي 1:15: المسيح هو "صورة الله غير المنظور بكر كلّ خليقة"؛ الوحي 3:14 المسيح هو "بداة خليقة الله".

⁴ البخاري، الأدب، 119؛ مسلم، فضائل الصحابة، 28.

⁵ يوم بشرت مرثم على يد الملاك جبريل بأنّها ستصبح أمّ المسيح. المترجم.

⁶ Plotinus, *Enneads*, V, 2, 1; VI, 3, 7; V, 3, 8.

في تأثيره، ومحوريًا في صياغات لاهوتية وفلسفية من قبيل السينووية والتوماوية وغيرها من المنظومات الصوفية التي تلت. وقد كانت العملية الجبارة التي من خلالها فرضت هذه الرؤية نمطها على الأديان التوحيدية شديدة التعقيد وعصية على الاستقصاء البسيط. ومع هذا، فإنه من المفيد لتوضيح ما نريده من هذا الاقتداء الأنطولوجي أن نجمل مواقف واحد أو اثنين من اللاهوتيين، من كلا الجانبين، ممن رأى أهمية المسألة.

سأبدأ بالأكوييني وبالتحديد بملاحظاته على الأسماء الإلهية عند القديس ديونيسيوس¹. يرى القديس توما الأكوييني، مستعينًا من وقت لآخر بابن سينا، أن الإنسان الكامل يقف عند قمة تراتبية متدرجة بالضرورة، تعكس تدرجاتها رغبة الله الواعية والشخصية بأن يتجلى. وكلما كان المخلوق أفضل، كلما عكس الله وسيل خيره بصورة أتم، وبالتالي اقتدى به² إذ -بتعبيره- يصير الشيء أكثر كمالًا بمقدار ما يقترب من المظهر الإلهي³. وأكمل الهيئات في العالم المادي هي جسد الإنسان؛ فهو موضع الروح التي ترتبط، حتمًا، بالطبيعة الإلهية وإن كانت أدنى الجواهر الروحانية مرتبة. إذن، يقف القديس عند الحد الفاصل بين الفيزيقي والميتافيزيقي، وبهذا يشمل، بنحو فريد في الخلق، على صورة الصفات الإلهية التي يذكر منها الأكوييني الوجود والحياة والمعرفة⁴. في واقع الأمر، إن الإنسانية المتأهة ليست متأهة بالعقل وحده، كما اعتبر أوغسطين: "ليس كمال الإنسان عقليًا فحسب، بل هو أنطولوجي في أصله"⁵. إن الكمال الأول *entelechy* لكل كيفة موجود في ذاتها بحيث تكون تردادًا ومماثلة *analogia* لجانب من جوانب الحياة وتكون أيضًا اختبارًا لوفرة الطبقات الأدنى للوجود. في المزاج الأفلوطيني الحقيقي، تتوق كل هيئة دنيا إلى خصائص الأسمى منها، ما ينتج شبكةً وتراتبيةً جمال يتوجها

¹ ديونيسيوس المنتحل. كاتب غير معروف ألف أربع مقالات فلسفية مستوحاة من الأفلاطونية المحدثه، يرقى عهدها إلى القرن الخامس، وهي: الأسماء الحسنى، واللاهوت الصوفي، والدرجات الكنسية والدرجات السماوية. كثيرًا ما وقع التباس بينه وبين ديونيسيوس الأريوباغي أو ديونيسيوس الباريسي. من معجم الإيمان المسيحي، مصدر سابق، الصفحة 221. المترجم.

² Fran O'Rourke, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas* (Leiden: E. J. Brill, 1992), 262.

³ المصدر نفسه، الصفحة 263.

⁴ المصدر نفسه، الصفحات 265 إلى 267.

⁵ المصدر نفسه، الصفحة 269.

في عالم ما دون القمر الإنسان الذي يحتلّ هذا الموقع بفعل توفقه إلى التكيّف مع كمالات الله. وما يجعل بيان الأكوينيّ منسجماً مع ما ورد في سفر التكوين هو إصراره على أنّ الصدور والعودة من خلال الاقتداء، يتمّان بواسطة إرادة واعية وشخصيّة.

واجه هذا الفهم المتطوّر لموضوع الصورة *imago* تحدّيًا من اللاهوت المعاصر، وبخاصّة من أولئك الذين ينطلقون إلى الله من الإنسان لا بالعكس. وقد يظنّ، بنظرة سريعة، أنّ كارل بارت ليس لديه الكثير ليقوله بخصوص التأمل الأفلاطونيّ القروسطيّ. ففي إحدى كتاباته عن "التكوين 1:26"، يصرف فكرة "الوجود المتماثل *analogia entis*" عند الأكوينيّ كـ"إحدى اختراعات المسيح الدجال" -أو فلأقل "بدعة" إن سمحتم لي-. ليس المخلوق البشريّ إظهارًا لله، بل هو يسوع، وحده، الإنسان الكامل، الإنسان الحقيقيّ، الذي يظهر الله¹. إنّ المسيحيّ مدعوّ ليعيش في مجتمعه عندما يتصالح مع المسيح فيصير قادرًا على تقديم صورة شخص إنسانيّ بشكل عجيب².

لكنّ بارت يبدو منفتحًا، بنواح أخرى، على معالجة موضوع "صورة الله" بطريقة تلتقي مع التعريفات المسلمة. فهو، في كتاباته الأخيرة على الأقلّ وفي تعارض مع الكلفينيّين، لا يقبل بأن تكون السقطة قد أدّت إلى خسارة "صورة الله"، إذ لا يمكن لصورة الله الأصليّة أن تنكسر. فنحن جميعًا نحتفظ، رغم الخطيئة، بصورة لله *Gottebenbildlichkeit* تأخذ شكل توق للوصول إلى الخالق، وبخاصّة إلى ذلك الوجود الإنسانيّ الإلهيّ وهو صورة الله الحقيقيّة التي يجب على هيئاتنا التكيّف [التواؤم] معها³. وهذا ما يعين بارت على الانتقال إلى ما وراء العهد الذي استهلّه إيريناؤس، والذي حصر معنى "صورة الله" بمبدأ أنّ "الإنسان عقلائيّ كما الله عقلائيّ" والذي تعهّد بعض المفكرين المعاصرين بصدّه. هنا ينضمّ إليه بول تيليش، والذي رغم اعترافه بصلاحيّة المبدأ

¹ Wolf Krötke, "Karl Barth's anthropology," in John Webster (ed.), *The Cambridge Companion to Karl Barth* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 159-179; 167.

² المصدر نفسه، الصفحة 174.

³ Karl Barth, *Church Dogmatics*, tr. J. W. Edwards et al., III/i (Edinburgh: T. and T. Clark, 1958), 190-1.

العقلايّيّ [عند إيريناؤس] كواحد من الطروحات الثلاثة حول "صورة الله"، يذهب إلى القول: "إنّ الإنسان صورة الله، إذ العناصر الأنطولوجيّة مكتملة ومتّحدة فيه على أساس خالقيّ، تمامًا كما هي مكتملة ومتّحدة في الله بما هو أساس الخلق"¹.

نلتفت الآن إلى المفكرين الإسلاميين. من المعلوم أنّ الغزالي كان من أبرز أنصار ما كان يسمّيه النبيّ بـ"التخلّق بأخلاق الله"². وفي كتابه حول أسماء الله الحسنى، يدوّن الغزالي إلى جانب كلّ واحد من الأسماء التسع والتسعين، ملاحظات حول كيفيّة تطابق الناس مع الكمال الإلهيّ من خلال كلّ اسم من الأسماء. فبمعرفة صفات الله، نصل إلى محبّتها، وبمحبّتها نتّصف بها شيئًا ما³. وهذا ما ينتج، كما مع ديونيسيوس والأكويني، تراتبيّة كماليّة بحسب درجات النبل والقرب. ومن يتزوّن كليًّا بأسماء الله، يصل إلى معرفة الله ويصير فاعلاً إلهيًّا في هذا العالم، {وما رميت إذ رميت ولكنّ الله رمى}⁴. هذه هي العمليّة التي يطق عليها الغزالي اسم "التألّه"⁵.

وخلال عرضه للأسماء، يؤكّد الغزالي أنّ "نصيب" الإنسان منها يختلف جوهرًا عن نصيب الله. ولكنّها، بما هي صفات كمال، فإنّها تفرض علينا التزامات خاصّة. فاسمي الرحمن والرحيم يقتضيان منّا، مثلاً، أن نوجّه الناس برفق بعيدًا عن موارد غضب الله إلى حيث يتعاطفون مع الفقراء والضعفاء. واسم الودود يقتضي من السائرين على درب القداسة أن يؤثروا الآخرين على أنفسهم. وهذا ما يشير إليه الحديث المشهور، "صل من قطعك، وأعط من حرمك، واعف عمّن ظلمك"⁶. التألّه يجعل منّا صورًا كاملةً عن الحبّ الإلهيّ.

¹ Paul Tillich, *Systemic Theology* (London: Nisbet, 1953), I, 288.

² David B. Burrell and Nazih Daher (trs.), *Al-Ghazali, The Ninety-Nine Beautiful Names of God*, المقصد الأسنى في شرح الأسماء الحسنى، الصفحة 149 (Cambridge: Islamic Texts Society, 1992).

³ المصدر نفسه، الصفحة 31.

⁴ سورة الأنفال، الآية 9؛ المصدر نفسه، الصفحة 47.

⁵ المصدر نفسه، الصفحة 52.

⁶ المصدر نفسه، الصفحة 119.

لكنّ الغزالي يجد صعوبة أكبر في مشروعه هذا مع أسماء من قبيل الباعث. فهذه بالطبع صفة إلهية بالكامل، وبالتالي عليه اللجوء إلى صيغة مجازية: "ومن رقى غيره من الجهل إلى المعرفة فقد أنشأه نشأة أخرى وأحياه حياة طيبة"¹. مع هذا، هو يرفض بحدة أن تكون الأسماء الجمالية وحدها سبل التأله. فالله هو أيضًا المقسط وعلى الإنسان أن يكون كذلك. فتأسيس العدالة في الأرض هدف مقدس يجب فصله تمامًا عن الحرص على المصلحة الشخصية. وكما يكتب: "وأوفر العباد حظًا من هذا الاسم من ينتصف أولًا من نفسه ثمّ لغيره من غيره ولا ينتصف لنفسه من غيره"².

وهكذا نفهم أنّ الكفاح المتجرد الذي قام به النبيّ كان لأجل قومه -ليحقّق العدل بينهم- لا من أجله. ولم يترك المتكلمين المعاصرين، من أمثال يحيى ميشو، موضوع "صورة الله"، من دون أن يدلّوا بدلوههم فيه. تأثر ميشو بابن تيمية ولكنّه استطاع أن يتفادى التأويلات الوهابية فمثّل بشكل جيّد الانعطاف الحنبليّة المعتدلة في الإسلام المعاصر، والتي تسعى، بمزاج بارتّيّ نوعًا ما، إلى تنزيه الله عن كلّ نقص قد يطرأ لدى قراءة الحديث المتعلّق بخلق آدم. عند ميشو، النبيّ هو الإنسان الكامل، لا بفضل تطابق وجوديّ ontic مع صفات الله، بل لأنّه صار في حياته اليومية وقيادته النبوية لجماعته، قرآنًا حيًّا، تتجلّى فيه وتتحقّق الأخلاق القرآنية بكاملها. لا بدّ، والحال كذلك، من تأويل حديث "صورة الله" مجازيًا: "لا يستطيع النوع البشريّ أن يكون صورةً للإلهي، لكنّه قادر على أن يكون "فناءً للتجليّ"، بمعنى أنّ الغايات الأخلاقية تتجلّى في القادرين على تأدية إرادة السماء"³.

يمثّل كلّ من بارت وميشو انعطافاً نصيًّا ضدّ التصوّفية ترفض إمكانية أن يعكس الإنسان العاديّ الله. لكنّ مبدأ التأله في كلا التقليدين ما زال وسيلةً جيّدةً للتقدّم، لا أقلّ، لأنّه متجدّد في نصوص مهمّة. ومن

¹ المصدر نفسه، الصفحة 123.

² المصدر نفسه، الصفحة 142.

³ Yahya Michot, "The Image of God in Humanity from a Muslim Perspective," in *Abraham's Children*, 163-174.

الطبيعيّ أنّ تمثّل عقيدة "Incarnation" الحدّ الفاصل بين التقليديين، إذ يفترض الإسلام أنّ قاعدة "المتناهي لا يدرك اللامتناهي *finitum non capax infiniti*" تجعل من أيّ "حلول" للمقدّس في الإنسان متناقضاً ومتهافتاً بشكل مفرط. لذا ينتقد الغزالي ما يراه إفراطاً مسيحياً ويصرّ على أنّ ما تكتسبه الإنسانيّة من الصفات ليس مظهرًا كاملاً لها [الصفات] إذ أنّ عزو القدرة والعلم الكليّين للإنسان يعني تأليهه¹. أو بتعبير الخفاجي، فإنّ "اكتساب صفات الله" يشبه إضاءة المصباح من النار، ولا يعني أخذ النار نفسها². في المسيحيّة، من ناحية أخرى، فإنّ المسيح هو نفس صورة *Bild* الله؛ والمسيحيّ المكتمل هو نسخة عن هذه الصورة *Ebenbild*، هو "تماثل اللامتماثلين". تؤكّد لنا هذه المسيحيّة العالية جدًّا أنّ المسيحيّة، في خصوص هذا المعتقد الأساسيّ، تبتعد كثيرًا عن التصورات الإسلاميّة. فالمسيح، كإله، هو فريد من نوعه *sui generis*؛ إسلاميًا، في المقابل، ثمّة عدد من النماذج الكاملة، رغم أنّها ليست إلهيّة.

هناك اختلافات أخرى بالفعل. فلربّما كان الإسلام أكثر تجانسًا من المسيحيّة مع المنظومة النيو-أفلاطونيّة بسبب فهمه اللاتلثيّيّ للحقيقة الأسمى³. ولعلّ هذا هو السبب في رواج التصوّفيّة في الحضارات الإسلاميّة أكثر من الغرب اللاتينيّ (رغم أنّ أيّ محاولة للبرهنة على هذا القول ستقودنا بعيدًا جدًّا). لكنّه من الواضح أنّ الخطاب الذي قيّد له أن يسود في كلا الديانتين كان قد تقبّل فكرة الاقتداء بصفات الله كديناميّة أساسيّة في التفاضل والترابيّة الوجوديّة⁴. أضف إليه أنّ كلا الفريقين يتفق على كون المؤسّسين نموذجين مثاليّين *paradigmatic*،

¹ الغزالي، الأسماء الحسنی، الصفحة 151.

² أحمد بن محمّد الخفاجي، تحقيق محمّد عبد القادر عطا، نسيم الرياض في شرح شفاء القاضي عياض (بيروت: دار الكتب العلميّة، 2001/1421)، I، الصفحة 167.

³ لدى نيتشه، المعادي للمسيحيّة، أسباب أخرى لاعتبار النبيّ "أفلاطون العرب": Ian Almond, *The New Orientalists: Postmodern Representations of Islam from Foucault to Baudrillard* (London: I. B. Tauris, 2007), 18-19.

⁴ قد نستطيع أن نضيف ما نلاحظه من تماثل بعض الصلوات كالـ"كرياليسون [يا ربّ، ارحم] *Christe eleison*" أو صلاة يسوع مع "الصلاة على النبيّ"، وهي ليست بصلاة لأجله، إذ يجعل كماله من ذلك لغوّا، بل هي، بتقرير الحديث، سبيلًا لنحظى بصلاة الله لأجلنا، وهي الرحمة (الرازي والآمدّي)، أو الغفران (الأرموي، البيضاوي، القرني). أنظر محمّد بن عبد الرحمن السخاويّ، القول البديع في الصلاة على الحبيب الشفيع (بيروت: مؤسّسة الريان، 2002/1422)، الصفحات 51 إلى 83.

فمن البديهيّ، إذًا، أن يعكسا الطيف الكامل لصفات الله إن لم نقل أنّهما يعكسانها بتمامها، الجماليّة كما الجلاليّة، "السّرّ الرهيب والسّرّ الجذّاب *mysterium tremendum et fascinans*"، أو، بتعبير ابن عطاء الله، "يداه اليمنى واليسرى"¹.

عند هذه المرحلة أوّد أن أستحضر "العلم الشامل للنبوّة" الذي كنت قد وعدت به سابقًا. إنني أرى أنّ الحوار الدينيّ -بصيغته الأكثر رواجًا- يحد على الأكثر، باعتقادي، بما هو في نهاية الأمر استيلاء علمانيّ أو عقلائيّ على حياتي يسوع ومحمّد. في حالة النبيّ محمّد، نحن نقتصر على "السيرة" دون "الشماثل"، ودون الإرث النصّيّ الواسع والمادّة التي تراكمت لاحقًا حول دور النبيّ الأخير². ومتى ما تمّ إضعاف النبيّ على هذا النحو، من قبل المسلمين أو المسيحيّين، يصير مضاهيًا لمسيح جرّد إلى حدّ بعيد من مجده الأخير³. ما يتبقّى هو سيرة في مقابل الإزائيّة؛ وعلى هذا المستوى، نجدنا راغبين بالتوافق مع تشخيص كراغ المتجهم لـ "تغاير لا يمكن ردمه irreducible disparity".

لا بدّ لنا أن نزيد اهتمامنا، من دون أن نتنازل عن واجبنا النقديّة التاريخيّة، بالأيقونوغرافيّة الشاملة الشائعة، لا في الزمن ما قبل الحديث فحسب، بل أيضًا في صفوف المؤمنين المحافظين اليوم؟ فلندكر أنفسنا قليلًا بما يتوقّع للمؤسّسين تحقيقه عند نهاية العالم.

لنبدأ بالنبيّ، يصعب على المسيحيّين المنهمكين بالسنة، وبجوانب القهر والعدل فيها، إدراك سرّ تسمية النبيّ بـ "حبيب الله"³. إذ كلّ دوره الأخيريّ متمحور حول إظهار رحمة الله ومغفرته وإظهار مبدأ {وسعت رحمته

¹ ابن عطاء الله الإسكندرّيّ، ترجمة سكوت كوغلي، كتاب التنوير في إسقاط التدبير (Louisville KY: Fons Vitae, 2005)، 19-20؛ قارن سورة ص، الآية 75 {قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيديّ}. أنظر: Sachiko Murata, *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought* (Albany NY: State University of New York Press, 1992)، 81-116، حيث تجد تحقيرًا مفصّلًا في مسألة "البدن".

² الإسلام، كما يراه كونغ، فيه مثل هذا القصور؛ ولكنّه موجود أيضًا في السير الإسلاميّة أيضًا: من الأمثلة المناسبة على هذا في الإنكليزيّة كتاب حياة محمد لمحمد حسين هيكل (1888-1956)، ترجمة الفاروقي (London: Shorouk, 1983).

³ الترمذي، المناقب، 1؛ أبو داود، المقدّمة، 8؛ قارن أبو حامد الغزالي، ترجمة تيم وينتر، ذكر الموت وما بعده (Cambridge: Islamic Texts Society, 1989)، الصفحة 216.

غضبه¹. فأنت تجد واحدًا من أشهر الأحاديث، يصف الإنسانيّة يوم القيامة مذعورًا من العدل والغضب الإلهي، متنقلاً من نبيّ إلى نبيّ، راجيةً شفاعتهم. ومحمّد، "سيّد ولد آدم"، واقف على يمين الله والمشهد، بوصفه، كالتالي: "فأنطلق فأتي تحت العرش فأقع ساجدًا لربيّ ثمّ يفتح الله لي من محامده وحسن الثناء عليه شيئًا لم يفتحه على أحد قبلي ثمّ يقال: 'يا محمّد ارفع رأسك سل تعط واشفع تشفع'. فأرفع رأسي فأقول: 'أمّتي أمّتي يا ربّ، فقال: 'يا محمّد أدخل من أمّتك من لا حساب عليهم من الباب الأيمن من أبواب الجنة وهم شركاء الناس فيما سوى ذلك من الأبواب'².

ويتّضح أن ما بين المصراعين من مصاريع الجنّة كما بين مكّة وبصرى، في سوريا.

ونجد صحابة النبيّ، في حديث آخر يتناقشون في بعض العناوين النصّية للأنبياء؛ فيقول لهم النبيّ: "قد سمعت كلامكم وتعجّبكم أنّ إبراهيم خليل الله وهو كذلك وموسى نجّي الله وهو كذلك وعيسى روح الله وكلمته وهو كذلك وآدم اصطفاه الله تعالى وهو كذلك، ألا وأنا حبيب الله ولا فخر وأنا حامل لواء الحمد يوم القيامة ولا فخر وأنا أول شافع وأول مشفّع يوم القيامة ولا فخر وأنا أول من يحرك حلق الجنّة فيفتح الله له فأدخلها ومعى فقراء المؤمنين ولا فخر وأنا أكرم الأولين والآخرين ولا فخر"³.

جعلت هذه الأسس النصّية الصلبة من رحمة النبيّ الفريدة أصلًا إيمانيًا، وعلماً لعقائد الأشعرية والماتريدية والحنبلية سواء، لكن كان لا بدّ لها قبل ذلك من تحطّي رفض المعتزلة إجازة الشفاعة.

ولقد ردّدت الأناجيل والأدبيات المسيحية اللاحقة هذه الفكرة مرارًا. وصحيح أنّ الأناجيل انشغلت بالتأكيد على حلم السيّد المسيح وسماحته، وإن لم تغفل إنباءنا بصرامته يوم القيامة - وهذا واضح أيضًا في رسائل بولس⁴، لكنّه سفر الرؤيا الذي تكفّل بتشبيت هذه الصورة الثانية. ففي هذا النصّ، يقدّم التبرير لمبدأ التعويض

¹ البخاري، التوحيد، 15؛ مسلم، سورة التوبة، 14.

² الغزالي، ذكر الموت، الصفحة 214.

³ مصدر سابق، الصفحة 216.

⁴ أنظر، على سبيل المثال، متى، الصفحة 25، الصفحات 31 إلى 36؛ الرسالة الثانية إلى أهل تسالونيكي 2:4.

البليغ *forceful restitution*: "يتبدى ثأر الله في العهد الجديد بين الفينة والأخرى في الآن والهناء، ولكنه يطغى على المشهد عند نهاية العالم"¹. هنا يصل مفهوم الثأر الإلهي المتكرر في العهد الجديد إلى ذروته، لا كـ"ارتكاسة" إلى اليهودية، بل كتجلى حتمي لعدل الله من خلال المسيح، الذي يصور كآلة لعذاب الله الواقع على الظالمين والكافرين².

ولن نجد في كتابات محمد عبده أو شاير أختر أو غيرهم من المسلمين المتمسكين بقصور العهد الجديد في تصويره لكمال المسيح، إشارة إلى سفر الرؤيا بالمرّة، ولا إلى صفات المسيح القهرية حين يعود ليحكم ويدين ويمارس دوره كالسيد المطلق والقدير *Pantocrator*. وبالتالي نجد أنفسنا أمام قطبية عقيمة وليست أقل ضرراً من التصور المسيحي للنبي محمد.

ولدى قراءة سفر الرؤيا في هذا السياق، لا بدّ من عمليّة فلترّة [تصفية] حذرة. فلقد ركّزت الموضة الرائجة حالياً بخصوص "نبوءة الإنجيل" على العنف في النصّ وتجاهلت الميول السابقة التي رجّحت التأويلات المجازية. خذ، على سبيل المثال، رواية "قمر الدم *Blood Moon*" لهال ليندسي Hal Lindsey حيث، في ذروة المشهد، وبعد إطلاق إسرائيل هجوماً نووياً على إسرائيل، يأتي المسيح لمواجهة الجيش الفلسطيني المتقدّم نحو

¹ يخلص بيلز H. G. L. Peels، بعد أن يستعرض فهمه لتعليم العهد الجديد بخصوص الثأر، إلى التالي: "بعد تشريعية الثأر الحاليّ، سوف يستفيد الله من الحكومة [...] (الرومان 13:4). وترد نفس فكر الثأر "الرسمي-الشرعي" في رسالة بطرس الأولى 2:14. يمكن للثأر الإلهي أن يتجلى في الحاضر (قارن لوقا 21:22)، ولكنه أساساً مسألة مستقبلية". H. G. L. Peels, *The Vengeance of God: the meaning of the root NQM and the function of the NQM-texts in the context of divine revelation in the Old Testament* [Leiden: Brill, 1995], 310.

² بيلز، الصفحة 312: "ليس الكتاب الأخير من الإنجيل "تراجعاً إلى اليهودية" بل هو خلاصة قويّة لمواظف العهدين القديم والجديد [...] إن الإعلان في العهد الجديد يأتي في نفس سياق موضوع الثأر في العهد الجديد". أنظر أيضاً T. Longman, "The Divine Warrior: The New Testament Use of an Old Testament Motif", *Westminster Theological Journal* 44 (1982), 290-307; S. H. Travis, *Christ and the Judgment of God: Divine Retribution in the New Testament* (Basingstoke: Marshall Pickering, 1986).

القدس. وفي مواجهة الأشعة القاتلة المنبثقة من أعين يسوع، "ذاب لحمهم في ثوان وهم واقفون على أقدامهم، واحترقت أعينهم في حدقاتها وتفسخت ألسنتهم في أفواههم"¹.

ففي رؤية ليندسي، يتحوّل يسوع إلى شخصيّة مثل آرنولد شوارزينغر، يسوع المدمر؛ وطبيعيّ أن يتعارض هذا مع محمّد الذي يلتمس الرحمة للأمم. هنا يتراءى للقارئ العاديّ أنّ النموذجين (يسوع ومحمّد) قد تبادلا الأدوار تمامًا. لكنّ "العلم الشامل للنبوة" الذي نقترحه لا ينتهي بنا إلى مثل هذا التناظر المرعب.

كيف للقهر اليسوعيّ المذكور في سفر الرؤيا أن يساهم بشكل بنّاء في الالتقاء المرجوّ؟ ثمّة رأي يقول بأنّ سفر الرؤيا هو كتاب موح إسلاميًّا، وثمّة من الباحثين، مثل جون وانسبرو John Wansbrough، من يرغب بإزاحة الحدود الفاصلة بين النصّ الإسلاميّ والرؤيويّة² المسيحيّة واليهوديّة الواسعة والمحمومة. وكما القرآن، فإنّ سفر الرؤيا كتاب نبوءة (3:1، 7:22، 10، 18-19، 10:19)، تسلّمه النبيّ من ملك مقتدر (22:16). والنفس الساميّ بارز فيه بوضوح لاقتباسه من الخرافة اليهوديّة والساميّ³. إنّه يزخر بالتحذير والتهديد والتوبيخ ضدّ الخطيئة الجنسيّة والأخلاق المعاملاتيّة السيئة تحديداً⁴. هو يصرّح بأنّ الخلاص يتأتّى من العمل لا من النعمة. المسيح هنا إلهيّ بشكل ملتبس، إنّه أشبه بملاك يأتي بالعقاب باسم الآب.

أولّت الكنيسة الأولى -إيريناؤس ولقطنطيوس ضمناً- سفر الرؤيا بشكل حريّ. ولا تعفينا فكرة أوغسطين بأنّ الألفيّة هي الكنيسة نفسها، من الأوليّة التي يعطيها النصّ لصورة يسوع كوسيلة للقهر والقضاء الإلهيين⁵. إنّ الجيء الجديد هو، بلا ريب، تسوية عنيفة للحسابات. أو كما يقول بول سبيلزبوري Paul Spilsbury: "إنّ

¹ Hal Lindsey, *Blood Moon* (Palos Verdes, CA: Western Front, 1996), 313.

² نسبةً إلى سفر الرؤيا. المترجم.

³ Frederick David Mazzaferri, *The Genre of the Book of Revelation form a Source-Critical Perspective* (Berlin: De Gruyter, 1989), 39-46, 52.

⁴ Mazzaferri, 189

⁵ Bernard McGinn, *Visions of the End: Apocalyptic Traditions of the Middle Ages* (New York: Columbia University Press, 1979), 27.

الخروف the Lamb لا ينفصل عن مشاهد الغضب الإلهي¹. وأولئك الذين اتّبَعوا الوحش the Beast سوف يعدّون بنار وكبريت أمام الملائكة القديسين وأمام الخروف². ولا يتعد ليندسي عن المدعى الإصلاحية الشائع باستعادة القراءة "الحرفية" التي نجدها بين اللوثريين والكالفينيين وتجديدي العماد Anabaptists. بطريقة معقّدة، فإن الاستعادة الإصلاحية للتفسير الرسولي للإنجيل تقود -أو يمكنها أن تقود- إلى الفعل السياسي، وإلى استعمال نصوص سفر الرؤيا حول يسوع المادّي كدليل نصّي على نظريات الحرب العادلة. ولهذا بالتحديد، يستطيع القادة الهوسيون³ Hussite leaders أن يقولوا: "ملعون من المؤمنين من يسحب سيفه من دماء خصماء قانون المسيح"⁴.

ويستطيع النقّاد، من أوغسطين إلى كراغ، أن ينظروا إلى هذا "الجهاد" الإنجيلي الراديكالي كسوء قراءة للنص، أو على الأقل سوء فهم للغايات السامية (يسمى بوسويه⁵ Bossuet أمثال هؤلاء البروتستانتيين بـ"المتهودين"⁶). أمّا نحن، فنستغني عن إصدار الأحكام، ما عدا ملاحظة أنّ افتراض التهود، رغم التضييق القاسية لكراغ على "السامية"، ليس مدعاةً للتحقير في اللاهوت المسيحي المعاصر. مجدّداً، ما أريد أن أقوله هو أنّ هذه "الخاتمة" السامية للإنجيل، لا تقتضي بالضرورة أن ننظر إليه كنوع من قرآن مبكّر، كانتقام يؤسف عليه

¹ Paul Spilsbury, "The Apocalypse", 136-146 of Markus Bockmuehl and James Carleton Paget (eds.), *Redemption and Resistance: The Messianic Hopes of Jews and Christians in Antiquity* (London and New York: T.&T. Clark, 2007), 141.

² الرؤيا 14:10.

³ أتباع جان هوس (1369-1415). لاهوتي، واعظ شعبي للإصلاحية الإنجيلية. هاجم الألمان المحافظين والسلطات الكنسية فأعدم حرقاً. من معجم الإيمان المسيحي، مصدر سابق، الصفحة 527. المترجم.

⁴ Bernard McGinn, "Wrestling with the Millennium: Early Modern Catholic Exegesis of Apocalypse 20," in Abbas Amanat and Magnus Bernhardsson (eds.), *Imagining the End: Visions of the Apocalypse from Ancient Middle East to Modern America* (London: I. B. Tauris, 2002), 267.

⁵ جاك بوسويه (1627-1970). راعي كنيسة فرنسا المصلحة ومن رواد الحركة المسكونية. من معجم الإيمان المسيحي، مصدر سابق، الصفحة 117. المترجم.

⁶ مصدر سابق، الصفحة 166.

لنسخة باطلة من العلاقة مع الله. على العكس، فربما كانت العناية الإلهية سبب حضورها، في إشارة إلى أنه بعد أن قال الإنجيليون وبولس كلمتهم، فإنّ إله العدل، الحاضر في الإنجيل العبري بقوة، ما زال يحتفظ بدور ما. أمّا السياق فهو، حتمًا، الاضطهاد الرومانيّ للكنيسة في آسيا الصغرى. وفي النهاية، سوف يتحطّم قيصر بالصولجان الحديدية وبالأوبئة التي يأتي بها الخروف. هنا يسوع، وبعد أن جسّد في الأناجيل "الجمال" الإلهي، يظهر كماله الإلهي بإضافة صفات الجلال، القهر والعدل.

وبالرجوع عن هذه المجموعة الكبيرة من التعميمات الجائرة حول المهامّ الأخيريّة ليسوع ومحمّد، قد نستطيع أن نقترح خلاصةً مفادها أنّنا متى ما أبحنا لقاعدة الوضع في الحياة *sitz im leben*، لن يعود المؤسّسين مجرد أيقونتين لثنائية الروح والشرع. لن يمثّل أيّ منهما، على نحو غير متوازن، يد الله اليمنى أو يسراه. وفي نهاية الزمن، عندما نستطيع النظر وجهًا لوجهه، حينما يكون البصر حديدًا¹، تصير الطبيعة الإلهية للكائنين الكاملين جليّة تمامًا. وكما أنّ الله جمال وجلال، فكذلك كلّ رسله، وتبسّد الشخصيتان الأخيرتان هذا المضمون على أكمل وجه.

لكنّ الكلمة الأخيرة تبقى للرحمة. وفي حين أنّ المسيح، في تجسّده كليّة الله، عليه أن يمثّل الرحمة والشدّة، فإنّ الرحمة تسود في النهاية. ويصرّ ابن عربي على أنّ الغضب يشتقّ من الرحمة ويعتمد عليها، يقول تعالى: {ورحمتي وسعت كلّ شيء} ² في حين أنّ الغضب يمثّل كمال الأمر الإلهي بخصوص بعض الحالات والظروف³.

¹ سورة ق، الآية 22.

² سورة الأنعام، الآية 156.

³ William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany NY: State University of New York Press, 1989), 21, 23. أضف إلى ذلك أنّ الاقتداء محكوم بمبدأ الحب، إذ يكتسب العارف صفات الله لأته بحبه، وعندها يحبّ الله العارف لحصول هذه الكمالات فيه (Chittick, 284-285).

ومع محمد، يخبرنا السخاوي أنّ بركة الله على الرسول، المذكورة في القرآن، هي وعد دائم: "إنّ رحمتي سبقت غضيبي"¹.

¹ Sakhawi, 52; Willem Bijlefeld, "Eschatology, Some Muslim and Christian Data," *Islam and Christian-Muslim Relations* 15 (2004), 54.