المنهج التاريخي في دراسة الدين

دراسة نقدية مقارنة (٣ - ٣)

أ. د. أحمد محمد جاد(*)

تمهيد

تناول البحث في القسم مجموعة من الموضوعات المتصلة بالمنهج التاريخي ومناهجه في دراسة الدين، إضافة إلى الموضوعات التي تناولها في القسم الاول منه، إذ تناول البحث في القسم الثاني مناهج العلم الكتابي، والتاريخ وسلطة النصوص المعتمدة، وسلطة الكتاب المقدس في العصر الحديث وأبرز اتجاهاتها، إضافة إلى تناوله لقضية العقل التاريخي والإيمان، والمنهج التاريخي والكتاب المقدس، وأسس النقد التاريخي في اللاهوت، والوحي والتاريخ ضمن حدود الوعي التاريخي، ثم الدراسة التاريخية لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ. وفي هذا القسم الأخير منه يواصل البحث دراسة الموضوعات المتصلة بالمنهج التاريخي في الدراسات الدينية، وخصوصاً اليهودية والمسيحية.

عيسى التاريخ ومسيح الإيمان

أصبح سؤال التماثل بين مسيح الإيمان وعيسى التاريخي جدياً فحسب؛ بسبب اكتمال المناهج التاريخية النقدية التاريخية وتبنيها في دراسة العهد الجديد. ولقد كان اللاهوتيون قديماً يكتفون باكتشاف العقائد المذهبية من العهد الجديد الخاصة بالمسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ التي تثبت كريستولوجيتهم الخاصة، ولكن مع الاعتراف المتزايد بحقيقة تطور الاعتقاد في الفترة ما بين حياة المسيح على الأرض وكتابة أسفار العهد الجديد، جاءت الرغبة في اكتشاف المفاهيم الخاصة

(*) أ.د. أحمد محمد جاد عبد الرازق، أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم ـ جامعة القاهرة، وقسم العقيدة والمذاهب بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة القصيم، ويمثل هذا الجزء القسم الثالث من البحث.

بعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ من خلال الحقائق التاريخية الفعلية بدلاً من التفسيرات المتصلة بأهمية عيسى على النحو الذي انعكست في الكتابات الرسولية وما بعدها، وأي تفسير حديث لشخص عيسى يفشل في أخذ هذه المسألة بجدية يلوم على نحو عادل الذاتية اللاهوتية. والسؤال الآن: كيف يمكن وضع هذه القضية في تلك التفسيرات التي تمت الإشارة إليها[١]؟

وربما كان من أفضل الأعمال الأكاديمية في هذا الصدد في أمريكا ما ألفه شيرلين، جاكسون كاسي Shirley Jackson Case في كتابه Jesus: A New Biography، ورودولف بولتمان في كتابه Jesus and the Word، ك. ل. سكميدت K. L. Schmidt في مقالته Jesus Christ، ومارتين دبليوس Martin Dibelius في كتابه Evangelium und Welt. ولقد استخدم كل من بولتمان وسكميدت منهج النقد الشكلي، على حين أن دبليوس لم يقدم دراسة محددة عن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ولكن أحكامه تظهر في مقالته «Jesus in Contemporary German Theology» التي لخص فيها كتابه المذكور سابقاً، ومن الملاحظ أن الأعمال الألمانية لها طريقة مميزة في دراسة عيسى التاريخي، إذ تقدم شيئاً ما متميزاً إضافياً. والاختلاف هنا تعليمي، إذ أنشأ السؤال التالي: ما هي أهمية عيسى التاريخي؟ والقضية التي تتصل بالمشكلة المهمة في دراسة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ التي تنتظر البحث: لو أن المنهج التاريخي مكن الأكاديميين من اكتشاف عيسى التاريخي، وإعادة صياغة ما تبقى من رسالته الحقيقة الأصلية، فما الذي يستخدم اليوم للدين يتمثل في تعليم عيسى[٢]؟

وتظهر هذه المشكلة في كل المشكلة في كل الأعمال المذكورة، وكل أكاديمي لديه إجابته المتميزة، فهم يتفقون عموماً على أن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ كان مفهوماً على نحو كبير، على النحو المخطط له هنا، كما يتفقون على أن اليهودية أسست المعايير التي يُكتشف فيها عيسى التاريخي في المصادر المختلطة، كما أنهم يتفقون على أن البيئة اليونانية الرومانية تمكن الباحث من تمييز العناصر التي أضافها أتباع عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ إلى التقليد المتزايد من السمات الأساسية الفعلية لصورة عيسى. عَلَيْهِ السَّلَامُ، ولكن دين كاسي Dean Case هو الوحيد من بين هؤلاء الأكاديميين الذي يحافظ على المنطق الصارم للمنهج التاريخي، فهو بثبات يحيل الباحث إلى عيسى التاريخي فحسب باعتباره الجزء الأساسي لقاعدة المسيحية التي تؤسس فيها صورة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ.

(1) Ibid, pp, 532-533.

(2) See, Donald Wayne Riddle, "Jesus in Modern Research", p, 178.

والرسائل الدينية ومواقف عيسى المهمة هي التي يدور حولها البحث العلمي المعاصر، وليس العطاء المقدم بالتقوى والتراث والكنائسية. ومن ناحية أخرى فإن اللاهوتيين يطلبون كشف أهمية عيسى والعثور عليها التي تتجاوز التصنيفات المحدودة للتاريخ[١].

وعلى أية حال فإن هناك من الباحثين من أنكر تاريخية عيسى عليها السلام، وكانت الحجج التي اعتمدوا عليها في بيان أن شخصية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، التي دونها كُتاب الأناجيل خيالية تماماً. وهي حجج ضعيفة ناقصة وغير كافية، وبالتالي يبدو أن نجاح هذه الفرضية واهٍ، فليس لها حيوية أو انتشاراً واسعاً، يكاد يكون وشيكاً. وإذا لم يتمكن أصحاب هذه الوجهة من النظر من تقديم أسباب جوهرية أكثر في شكوكهم في عيسى التاريخي، ويصنعوا جانباً أكثر بنائية لحجتهم، يتفق مع المعلومات كلها في مجال التاريخ القديم والمبكر للمسيحية، فإنهم يتمنون بالكاد كسب متابعة بين المحققين المتعودين على تناول المادة التاريخية بشمولية. ولا يعني ذلك القول بأنه لا توجد مشاكل حقيقية؛ فمن المعروف لدى كل شخص أن هناك العديد من الصعوبات التاريخية الجدية بخصوص عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، يعترف بها الباحثون اليوم على العموم. ذلك أن التحديد الدقيق لكلمات عيسى وأفعاله أو مسألة البرهنة التاريخي للأفكار التي ربطتها الكريستولوجيا التقليدية بشخصه، هي موضوعات مهمة ودقيقة للفحص والتحقيق، ولكن ليس هناك وضوحاً ضرورياً معترفاً به للسؤال: هل عاش عيسى التاريخي في زمانه؟ ومع ذلك فعندما يسأل هذا السؤال، فهل الإجابة المثبتة عنه غير كافية للبرهنة، إضافة إلى ما بعد إمكانية الشك المعقول، على أن عيسى شخصية تاريخية حقيقية[٢]؟

وعلى الجملة فإن هناك رؤية بين اللاهوتيين الليبراليين تتمثل في الشك في وجود عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، على أساس أن الرؤية التاريخية لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ غير تاريخية[٣]. على أساس أن عيسى التاريخي ليس شخصاص خارقاً للطبيعة في اللاهوت الليبرالي، ومثل ذلك فكرة يوحنا عن اللوجوس وبولس عن الوجود المسبق، فهذه كلها ليست موضوعات أساسية، ولكنها

(1) Ibid, pp, 178-179.

(2) See, Shirley Jackson Case, "Is Jesus a Historical Character?: Evidence for an Affirmative Opinion", in "The American Journal of Theology", Vol. 15, No. 2. (Apr., 1911), p. 205, Clayton R. Bowen, "The Historicity of Jesus and the Gospels", in "The American Journal of Theology", Vol. 16, No. 3. (Jul., 1912), p. 459.

(3) See, Shirley Jackson Case, the Historicist of Jesus, the University of Chicago Press, Chicago, 1912, pp, 1 -3.

منتجات للتفسير البدائي[١]، بمعنى أن ما نلتقي به في الأناجيل ليس الصورة الصحيحة من الناحية التاريخية لعيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، بل المسيح كما صورته الكنيسة القديمة معبرا عن إيمانها، فصورة المسيح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ هي التي خرجت من الكنيسة، وليست الكنيسة بعقائدها هي التي نجمت عن تعاليم المسيح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، وعلى اية حال فإن إنكار وجود عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ أمر ترفضه الحقائق التاريخية والدينية.

وبالإضافة إلى هذه الرؤية الشكوكية فإن هناك الرؤية الأسطورية لعيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ في اللاهوت الراديكالي، والتي تعتمد على التراث اليهودي الأبوكريفي، والذي يتمثل في أنه ما قبل عيسى الأناجيل كانت هناك فرقة يهودية بالفعل، هي عيسى الإله، وهذه النحلة، عيسى الإله، من المحتمل أنها تعود إلى العهد القديم، وبالتالي فإن ما نسب إلى عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ من أفكار أبوكريفية تعود إلى اليهودية، مثل القيامة من بين الأموات. أيضا فإن بولس، وهو أقدم شهادة مسيحية عن المسيح عليه السلا، لا يعرف شيئاً عن عيسى التاريخي، إضافة إلى أن الأناجيل لا تشير إلى شخصية رجل عاش بالفعل، بل إنها تتبنى أساطير الإله الإنسان عيسى إما من اليهودية أو من الأمم المجاورة لها، وهذا كله أخذ شكلاً تاريخياً[٢].

وربما لا يكون من الملائم هنا تبيين بعض الأسباب المحددة لتاريخيته، خصوصاً بسبب أولئك الذين يلتزمون بوجهة النظر المعارضة، الذين يرون أنهم غير ملزمين بالدفاع عن رأيهم، ولكنهم يفترضونه بشكل تام، ما لم تكن الحجة مقنعة للتاريخية المقدمة مسبقاً، ولا يكفي أن الشخص يجب أن يشير إلى أنه كبرهان اتساق الرأي المسيحي اليوم أو التقليد المسيحي في الماضي، في أن ذلك لا يجب أن يمنح ليس لعيسى التاريخ، ولكن على الأحرى لعيسى الذي قام من بين الأموات، والسماوي الذي يأخذ مكانة مركزية في التفسير المسيحي. هذه القضية وُجدت منذ وقت مبكر، منذ عصر بولس الذي كان لديه القليل نسبياً عن عيسى الدنيوي الأرضي، فيما عدا فكرة الفرد السامي السماوي الذي سوف يأتي قريباً للحكم. وعلى نحو مؤكد فإن هناك صعوبة في تخيل أن مسيح الإيمان، يمكن أن يأتي لكي يأخذ مكاناً ليس له، بدون حقيقة عيسى الأرضي الدنيوي، ولكن افتراض هذا الارتباط كفرض مسبق تسليم بمسألة البحث[٣].

(1) Ibid, pp, 10 - 11.

(2) Ibid, pp, 54 - 55, pp, 137 - 189.

(3) See, Shirley Jackson Case, "Is Jesus a Historical Character?: Evidence for an Affirmative Opinion", pp, 205-206.

وبالإضافة إلى ذلك فإن سجلات العهد الجديد تعرف الآن ببعض العناصر التي خلقها هوى الأتقياء للمؤمنين الأول؛ وبسبب الاختلاف بين النقاد يبدو أن اتخاذ قرار بشأن أسئلة التاريخية موضوع واسع الإدراك وله مذاق معين، فهل لا يكون الاعتقاد في وجود عيسى ذاته يعود لنفس المقولة؟ وبالتالي يكون موضوعاً للجدل فيه. وهنا يأتي السؤال: ما الذي يمكن قوله لدعم المطالبة التي تكون حافزاً للحركة الدينية الجديدة والأدب الذي أنتجته، الذي استنتج من عيسى التاريخي؟ إن الاهتمام هنا لن يكون بتحديد كمية المعلومات المتوافرة عنه الآن، إذ أن ذلك الاهتمام سوف يحدد في موضوع واحد: هل عاش عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ فيما مضى من الزمان؟ من الملاحظ هنا أن الغموض الذي يكتنف بداية المسيحية يجعل المهمة صعبة، إذ يظهر أنه في البدايات ليس لدى أتباع الدين الجديد أية فكرة عن أية دعاية مطولة له، أو الوقت الذي بدأت فيه الدعوة، بعد أن انتهى الجيل الأول، عندما كانت المعلومات عن فكر عيسى وحياته في المجتمع، يجب أن تكون مستنتجة من المصادر المكتوبة[1].

ومن الواضح أن جذر المسألة يأتي من اختلاف المناهج المتبعة في الدراسة، فبعضها يبدأ من التأمل الفلسفي، والأخر يبدأ من التحقيق التاريخي. ويجعل المسيحيون الأرثوذكس الأكثر تشدداً، علماء الأساطير، شخصية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ في التعبيرات العقائدية، كمفهوم له صلة بالنظام الفلسفي واللاهوتي اليقيني، هذا النظام وذلك المفهوم كريهان بالنسبة لبعض الباحثين من أمثال كاسي Case، وهنا لا بد من أن تنجز النتائج بدعم من المعلومات التاريخية؛ فالفيلسوف الذي لا يكون مؤرخاً، ولا يملك الحس التاريخي، يقع في صعوبات جمة، من بينها ضعف تأكيداته. فمسيح الأنظمة العقائدية قد يكون أسطورة، وتكون الاعتبارات الفلسفية موجهة ضده، ولكن مسيح التاريخ لا يتأثر كلية بمثل هذه الاعتبارات، سواء عاش أو لم يعش، فهذا السؤال موجه إلى المؤرخ للإجابة عليه، وهو لا يختلف عن سؤال هل عاش لوثر أو نابليون أم لا[2].

وعلى أية حال فإن البحث عن عيسى التاريخي ارتفعت وتيرته بعد الحرب العالمية الأولى، إذ أن المشكلات الخاصة بهذه المسألة في الدراسات اللاهوتية والنقدية لم تكن قد حلت تماماً، ووصلت إلى نقطة التوقف، هذا النقطاع صنعه الاتجاه الليبرالي عن طريق اللاهوت الجدلي، وما

(1) Ibid, p, 206.

(2) See, Clayton R. Bowen, "The Historicity of Jesus and the Gospels", p, 460..

يماثله من إصلاحات في رسالة الإصلاح المسيحي في مسألة تحريف الأناجيل، التي أخذت مكانها في تناول مسألة عيسى التاريخي، على اساس أنها حاسمة في اللاهوت، وفي نفس الوقت عمل النقد الشكلي على بحث السبل التي وصلت بها الأناجيل إلى المسيحيين، وبالذات في الأناجيل الثلاثة الأولى المتماثلة، التي وصل النقد فيها إلى نتيجة حاسمة: إنها ليست أصلية، ولكنها كنتج لإيمان الجماعة المسيحية الأولى عبر مراحل متعددة؛ فالإناجيل هنا تعبر عن الإيمان بالفصح[١].

والسمة الأساسية في الموقف المعاصر من عيسى التاريخ، تتمثل في أن السؤال الليبرالي الكلاسيكي عن عيسى التاريخ عَلَيْهِ السَّلَامُ اكتسب مرة أخرى أهميته اللاهوتية، وقد حدث ذلك في الوقت الذي كانت الليبرالية فيه غير مصدقة في أماكن عديدة في حياة الكنيسة، ولقد أحدث ذلك هزة عنيفة كبيرة في التاريخ اللاهوتي الحديث، فلفترة تمتد لحواليمائتي عام عملت البحوث النقدية على أن تخلص عيسى التاريخ من قبضة العقيدة الكنسية، ولكنها كانت محاولة محكوماً عليها بالفشل مسبقاً، إذ أنه تقرر لدى الكثير من الباحثين أنه لا يمكن أن نعلم شيئاً عن عيسى التاريخ إلا عن طريق توسط الدعوة المسيحية البدائية المبكرة وعقيدة الكنيسة التي كانت تحيط بها، فعيسى التاريخ لا يمكن فصله على نحو مرض عن عيسى الإيمان، وفي هذا السياق جاء التعارض بين التاريخ والعقيدة[٢].

وعلى أية حال فإن المطلب القديم لعيسى التاريخي تم التعبير عنه بصور متعددة، فكل عصر ينتج التفسيرات الخاصة به لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وكل واحد منه يطلب تحديد عيسى وفقاً لصورته، وبما يناسب احتياجاته، والعهد الجديد نفسه قدم أربع صور مختلفة لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وكذلك فعل بولس في الرسالة إلى العبرانيين، إضافة إلى المواعظ في سفر الأعمال والكريستولوجيات الأخرى وما يماثلها، وآباء الكنيسة في العصر الوسيط، والأناجيل الثلاثة الأولى المتشابهة، هذا كله قدم تفسيرات مختلفة لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ومن هنا فإن ك. مكارثي K. McArthur عندما قرر أنه مطلب العصور كلها[٣].

---

(1) See, Ernst Käsemann, Essays on New Testament Themes, Studies in Biblical Theology, First Series, 41, translated by W. J. Montague, published by CSM Press, London, 1971, p, 15.

(2) Ibid, p, 17.

(3) See, John H. P. Reumann, "Lives of Jesus" During the Great Quest for the Historical Jesus", P, 34.

ولقد ظهرت أهمية هذا المطلب بالفعل في عصر النهضة والإصلاح والعقل في الغرب، حين بدأت الدراسة التاريخية لوثائق الماضي في تحقيق مكاسبها. ويحدد يوخيم جيرمياس Joachim Jeremias بداية هذا المطلب في العصر الحديث عام ١٧٧٨م، الذي بدأت فيه سلسلة من المقالات عن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ في الظهور، تتناول أهدافه وأغراضه، وأتباعه، وأعمالهم، ولقد ظهر البدايات الأولى لذلك على يد هيرمان صموئيل ريماروس Hermann Samuel Reimarus التي نشرها لسنج بأسلوب شعرى، إذ لم يعمل ريماروس على أن يكون إنكاره منتشراً في حياته، والتي نشرت بعنوان مقتطفات من مؤلف غير معروف Fragments from an Unknown Writer، موضحاً أن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ منذ بدايته الأولى كان رمزاً دينياً له غايات ثورية، وبعد موته قان أتباعه بنشر إشاعة قيامته من بين الأموات، وبالتالي يمكن أن تستمر الحياة في الدين الذي عملوا على إيجاده، وهكذا فإن المسيحية ديانة احتيالية منذ البداية. ولقد أثارت هذه الرؤية التي قدمها ريماروس عاصفة من الردود منذ البداية[1].

وعلى الجملة فإن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ معلم عقلاني، طبيعي، للدين الطبيعي العقلاني، فلم يكن عيسى يهدف إلى دين جديد، بل كان يعمل على إصلاح اليهودية في عصره، وبالتالي يميز بين رسالة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ وأتباعه، فالمسيحية عنده بدأت منذ عصر بولس، وأن الرسل اخترعوا قصة قيامته بعد أن سرقوا جسده، ونسبوا إليه المعجزات، وأنشأوا ديانة جديدة باسمه ليست سوى أسطورة. وهنا يأتي دور المؤرخ لدى ريماروس الذي يجب عليه تتبع هذه الآثار، وأن يعمل على استعادة عيسى الحقيقي، وذلك من خلال التمييز بين هدف عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ وهدف الرسل، فهدف عيسى تجديد ديانة إسرائيل، على حين أن هدف الرسل من إعلان موته وقيامته وعودته إيجاد الديانة المسيحية الجديدة[2].

وفي هذا السياق جاءت رؤية ديفيد فريدريك شتروس David Friedrichs Strauss، الذي أشار إليه البحث إليه مراراً، فدون مجلدين عن حياة المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، معتمداً في ذلك على رؤية هيجل، فهنا نلحظ أنه يأخذ بالنموذج الهيجلي في الموضوع، ونقيض الموضوع، والتركيب، وذلك في دراسة الرؤية التقليدية لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ عبر قرون متعددة من التفكير في

(1) Ibid, pp, 34 - 35.

(2) See, Randy W. Nelson, The Jesus Seminar`s Search for the Authentic Sayings of Jesus: An Examination of phase of the Seminar`s Quest for Historical Jesus, pp, 138 - 141.

عبارات التفسيرات الخارقة للطبيعة، والرؤى الكتابية والأرثوذكسية لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ. أيضاً في التفسير العقلاني المتطور عبر العقل، وكان ضد الموضوع الخارق للطبيعة، ونتائج التفسيرات الميثولوجية، أو ما يعرف بالتركيب. وهنا يؤكد على أن أتباع عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ وظفوا الأساطير لتكوين صورة المسيا الخارق للطبيعة، وبالتالي فليس هناك حاجة إلى تفسير عقلاني، إذ يكفي تعريته عن الأساطير، ومن الملاحظ أن رد الفعل ضد آرائه كانت أقوى من ريماوس(١).

لقد أدى إلى القول بأن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ إنسان بين البشر، وهو أمر عارضه البعض في نهاية هذا القرن تبنى القول بأن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ لم يعش نهائياً، أو أنه رمز عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ عبارة عن مشروع من الأفكار الدينية للكنيسة القديمة، أو إنعكاس أسطوري لموضوعات العصر القديم الدينية، وهو أمر مرفوض من قبل الليبراليين والمحافظين(٢)، على النحو الذي تناوله هذا البحث في بعض مواضعه.

من الواضح في هذا السياق الأهمية الكبرى لرسائل بولس على اعتبار أنها أقدم الكتابات المسيحية الموجودة الآن، ومع ذلك فهي ليست مؤلفة لأي غرض مقصود لتعليم الأجيال القادمة أو شرح محتوى الفكر المعاصر، ولكن على الأحرى مؤلفة لتفي بالضرورات الخاصة لهذا العصر. ومن المعروف تماماً أن الأدب الذي يفسد في سرد قصة مهمة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ليس له اتصال فوري حالي بالأيام الأولى للمسيحية، فإنجيل مرقص، مع أنه أقدم الأناجيل، كتب في وقت كان المؤلف فيه مجبر على أن يشق طريقه بالعودة إلى عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ عبر ثلاثين عاماً إلى أربعين عاماً من تطور فكر الكنيسة وحياتها في هذه الفترة، التي كان التقليد فيها في حالته السائلة. كما أن المبشرين الآخرين كانوا تحت نفس الضرورة، والصعوبة أكبر في حالاتهم بسبب أنهم كانوا أبعد من الناحية الزمنية عن الأحداث الأصلية(٣).

وبالإضافة إلى ذلك فليس هناك تأكيد حقيقي على أن كل مبشر جعل جهده الفعلي في أن يكتب الحقيقة نقية صافية للتاريخ، فاهتمامه تمثل في أن يجعل القصة التي يخبر بها تفضل نوع

(1) See, John H. P. Reumann, "Lives of Jesus" During the Great Quest for the Historical Jesus", pp, 35 - 36.

(2) Ibid, p, 37.

(3) See, Shirley Jackson Case," Is Jesus a Historical Character?: Evidence for an Affirmative Opinion", pp, 206-207, Shirley Jackson Case, the Historicist of Jesus, pp, 68 - 69, p, 226.

الإيمان الذي يدعو إليه، والتي تروق بالنسبة لأي تفسير حقيقي للتاريخ، الذي أسست عليه الكنيسة المتأخرة اعتقادها وعملها كنتيجة للظروف التي صبت حياتها المبكرة فيها. وهذا بالنسبة للاهوتيين، في الوعي الخير، سعي لإيجاد مبرر طبيعي لاكتشاف حياة عيسى وتعليمه، وفشل المبشرين في تقدير هذا المطلب في عصرهم، يمكن أن يكون موجوداً، ولكن المناسبة الواهية لهم في أن يكتبوا أي شيء، وما يزال، أيضاً، أقل احتمالاً أن كل ما كتبوه قد بقي محفوظاً. ولو كان الاهتمام بتسجيل حياة عَلَيْهِ السَّلَامُ تطور ثانوي ضمن المسيحية ذاتها، فليس من الغريب أنه أهمل كلياً في المصادر المسيحية الإضافية، فليس هناك تأكيد جوسيفيوس Josephus تكلم عن معرفة مباشرة، حتى لو كانت الرسالة عنده حقيقية[1].

ولقد تناول تاكيتيوس Tacitus المسيحية في روما في عصر نيرو، من سمي بالمسيح الذي قتله بيلاطس النبطي في حقبة الإمبراطور الثاني للعالم الروماني تيبريوس Tiberius، وما ذكره في هذا الصدد قليل الأهمية، باعتباره شاهداً مستقلاً لحياة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ بسبب أن ما كتبه هذا المؤرخ اليوناني كان حوالي ١١٠ بعد الميلاد، وربما تحصل على بعض المعلومات من تقليد حالي. وأيضاً هناك كتابة سويتونيوس Suetonius، على الرغم من أنها جاءت في حقبة تاريخية متأخرة، فإنها تلقي بالمزيد من الظلمة على الموضوع؛ إذ يبدو أنه سمع عن اسم المسيح، ولكنه فشل في أن يميز بين اليهود والمسيحيين؛ بسبب أن إشارته إلى عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ غير مؤكدة إلى حد كبير في المصادر غير المسيحية للقرن الأول، وأحياناً يبرهن على أن الاعتقاد في وجوده لم يكن حالياً. وبينما يجب الاعتقاد بأن مصادر هذه الفترة صامتة تماماً، فإن الصمت اليهودي يبدو غريباً على جهة الخصوص، ولكن المشنا والتلمود، كما يعرفان اليوم، منتجات أدبية للتاريخ اللاحق وإحالتهما إلى عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، تعكس على نحو طبيعي أكثر المراحل المتأخرة للصراع بين اليهودية والمسيحية[2].

أما فيلو اليهودي فقد تجاهل الموضوع، وحتى لو جاء إلى ذكر الموضوع فإنه يفاجئ قرائه بالكاد. أيضاً ليس مما يلفت النظر هنا ما أشار إليه جوستس التبريوسي Justus of Tiberius، في

(1) See, Flavius Josephus, The Complete Works, Grand Rapids, MI, P, 1132ff, Shirley Jackson Case," Is Jesus a Historical Character?: Evidence for an Affirmative Opinion", in "The American Journal of Theology", Vol. 15, No. 2. (Apr., 1911), p. 207.

(2) See, Shirley Jackson Case," Is Jesus a Historical Character?: Evidence for an Affirmative Opinion", pp, 207-209.

المختصر الكرنولوجي جداً للملوك اليهود، حيث لا توجد لديه مناسبة لذكر عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ. وفي جوسيفيوس فحسب يتواصل هذا الصمت للتفسير والتوضيح، إذ يسجل ببعض الامتلاء التاريخ اليهودي في القرن الأول بعد الميلاد، ولكنه لا يشير أبداً إلى عيسى وأتباعه أو في أغلب الأحوال تأتي إشارته مختصرة، وهناك أسباب عديدة مقترحة لهذا الأمر، فعلى النحو الذي صوره في تناوله لسفر دانيال يتعجل الأماني المسيانية لليهود مستنتجاً ذلك من المصادر اليهودية المسيحية، ففي عصره كانت الحركة غير الشعبية في عيون الدولة الرومانية لا تضيف احتراماً للسابقين ودياناتهم التي أراد أن يلهمها لقرائه[١].

ولكن أليس من الممكن أن تكون هذه اللامبالاة السبب الرئيسي للصمت، وهو ربما لم يفكر في هذه الحركة وأهميتها على جهة الخصوص، بقدر ما جاءت به إليه الملاحظة العامة، ومما لا شك فيه أن قصرها في الأساس على الطبقات الدنيا للمجتمع بمؤرخه المعاصر يعطيها أهمية قليلة، خصوصاً إذا كان جوسيفيوس في مثل هذه الحالة يفترض وجهة النظر الرومانية. وعلى الجملة فمن الواضح هنا أن من اهتم بقصة حياة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ هم فحسب الذين اهتموا بها لأسباب شخصية، وحتى الذين لم يهتموا في البداية بالحركة الدينية الجديدة[٢].

وعلى أية حال فيما يرى كاسي أنه بدون أي حدس فلسفي بالنسبة للمسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ في أي نظام، فإن الدليل التاريخي يظهر من دون أي شك في أن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ قد عاش، وأصول الحركة المسيحية، ومهمة رسائل بولس، وتأليف الأناجيل، والإشارات الموجودة في الكتابات غير المسيحية، توضح فحسب فرضية أن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وذلك في الأناجيل الثلاثة الأولى المتماثلة قد عاش بالفعل. وعلى الجملة فعيسى التاريخ موجود في هذه الأناجيل الأولى، وليس في أدمغة اللاهوتيين المعاصرين[٣].

ونتيجة ذلك كله من الناحية العملية أن كل المعلومات عن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، لا بد أن تستنتج من كلمات أصدقائه الذين كانوا مهتمين ببيان التبجيل المستحق له، والقوام الأساسي لتفكيرهم يجعل أي شيء آخر مستحيل، وفي حين أن هناك برهنة على أن المسيحية كانت موجودة في القرن الأول، فليس هناك رواية معاصرة لبداياتها، إضافة إلى القليل جداً عن حياة

(1) Ibid, p, 209.

(2) Ibid, p, 209.

(3) See, Clayton R. Bowen, "The Historicity of Jesus and the Gospels", pp, 460-461.

مؤسسها. وفي رسائل بولس، الوثائق الأقدم، يظهر عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ على أنه الرب السماوي السامي، الذي يوقره المؤمنون مثل الله تعالى نفسه، ومن هنا كان الإدعاء بأنه العهد الجديد في تصويره لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ غير مقنع باعتباره بداية تذكر الشخص الحقيقي. إنه يُشعر بأن ذاكرة حدوده الإنسانية يجب أن تكون واضحة تماماً؛ لتُسلمَ واضحة ونموذجية على نحو كبير جداً من قبل رفاقه الشخصيين. ذلك هو الموقف الذي يقبل التوضيح فقط، على افتراض أن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ بصفة أساسية إله بشري متجسد، وليس إنساناً مؤلهاً[1].

وهذا الزعم لا يمكن أن يُعطى وزناً كبيراً؛ إذ سوف يكون تذكيراً بأن تقديس البشر لم يكن معروفاً في ذلك العصر، ولو كان هناك معارضة لم تقدم شيئاً لتشجيع الاعتقاد فيه كبطل سماوي سام، فلا يكون هناك الأسكندر الذي فتح العالم. وربما يلح شخص بأن معاناته البطولية، كانت الممر الذي صعد به إلى المجد السماوي. ولو كانت الاعتبارات الأولية الاستنتاجية هي التي يجب الإلحاح عليها، أليس من المستحيل تماماً تخيل إدعاء جماعة المؤمنين بأن يكونوا رفاق شخص خيالي يوقرونه إلى حد التضحية بحياتهم لأجل هذا السبب؟ إن هناك عاملين في هذا الموقف يميزانه في هذه الحالة المتميزة عن التجسيمية الأسطورية للآلهة أو الآلهة البشرية: نظام الاستمرار في التفسير المبكر الذي تمثل في الانتقال من عيسى الإنسان إلى المسيح الرب السماوي، والتأكيد الذي يقع على قُرب الأحداث. وبالفعل فمن الملاحظ أن تطور فكر العهد الجديد عن عيسى يبدأ من نشاطه كرجل، ويستمر بدرجات لكي يفسر خلفية الصفات الإلهية في مهمته الأرضية الدنيوية. وبالنسبة إلى عنصر القرب، فمنه ما يكون حقيقياً في أن ليس كتاب العهد الجديد عملاً للأتباع الشخصيين لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ مشكوكاً فيه لهم[2].

ولكن ذلك جزء من الأدب الذي يفترض عموماً أن يكون مكتوباً بوساطة أشخاص كانت لهم صداقة قوية بشهود عيان، ولو أن هذه المعرفة ضعيفة بعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، جديرين بالاعتبار. وعلى سبيل المثال إنجيل مرقص ورسائل بولس، فهذه الكتب، للإشارة فحسب، المؤلفة النزاع حولها أقل. والانطباع العام لكتابات العهد الجديد على القارئ لها، يتمثل في تلك الظواهر الفريدة وراء إيمان العهد الجديد والشخص الذي توقره، وهي لا تُسلط على بعض الماضي البعيد،

(1) See, Shirley Jackson Case," Is Jesus a Historical Character?: Evidence for an Affirmative Opinion", p, 210.

(2) Ibid.

ولكنها تظهر ضمن ذاكرة الرجال الذين لا يزالون أحياء. والمهم هنا ذلك الارتباط بما يسمى بالرسائل البولسية، فوفقاً للتقليد فإنها كتبت غالباً في العقد السادس من القرن الأول، وأكدت إلى حد كبير في إشارتها إلى عيسى التاريخي أنها منحولة مزورة كلياً أو جزئياً، التي أجازت عموماً افتراض إنكار عيسى التاريخي. ولو أنها غير حقيقية فإنها لا بد أن تكون منتجاً لذلك العصر عندما كان كل من عيسى وبولس ينتسبان إلى الماضي البعيد جداً، الذي كان الخطر فيه أقل لقبول أية مشكلة جديدة باعتبارها حقيقية في وجودهما المفترض[١].

ومن المعروف أيضاً من الشعور التاريخي لدى الشعوب البدائية أن ليس لديها عناية فائقة بمطالبها والمنطقة الحدودية بين الخيال والحقيقة التي تكون مبهمة في أغلب الأحوال؛ ولذا فربما زلات عقود قليلة فحسب تجعل من ترويج الخيال عملاً ممكناً، ولكنها بالكاد تنجز بنجاح بين الرجال الذين يعرفون بصفة شخصية العصور والأماكن التي عاشت فيها هذه الشخصيات الخيالية، ولذلك فإن القسم البولسي من أدب العهد الجديد، ينظر إليه على العموم على أنه كتب مزيفة منتجة بواسطة أولئك الذين يجادلون ضد تاريخية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ[٢].

وعلى آية حال، وعلى نحو منصف، فإنه ربما يلاحظ أن ذلك الجهد المقدم من قبل الكتاب المحدثين ليس بتام في البرهنة على زيف كل رسائل بولس، وعلى الأحرى فإن الافتراض العام أن ليس هناك حجة جوهرية لأصالة هذه الرسائل يمكن عرضها، ونظرية المكتوب باسم مستعار قادرة على أن توضح كل المعلومات. هذه النظرية ليست مستحيلة في ذاتها، وخصوصاً في ذلك العصر الذي كان المنهج التعليمي فيه، يقدم التعليم تحت سلطة أشخاص بارزين في الماضي. ولقد استخدم أشخاص مثل موسى وأخنوخ وإلياس وأشعياء ودانيال هذه الطريقة؛ ولذا فإن الرموز البارزة في التاريخ المسيحي القديم، كان من الطبيعي تماماً أن تلعب دوراً مماثلاً؛ وبسبب أن المسيحيين في القرنين الثاني والثالث رفضوا بعض الكتابات التي قدمت تحت اسمي بطرس وبولس، على أساس أن علامات التزييف تبدو واضحة عليهما، فإنه من الصحيح لدى أكاديمي البحث العلمي السؤال عما إذا كان هؤلاء هم الذين جعلوا الاختيار القانوني، كانوا دقيقين على نحو كاف في التمييز بين الأصلي والمزيف[٣].

(1) Ibid, pp, 210-211.

(2) Ibid, p, 211.

(3) Ibid, p, 212.

والحقيقة أن بعض الكتابات المزيفة كانت معروفة، وانتشارها يفتح الطريق لافتراض الاستمرار الأكثر لهذه السمة. وفي الحقيقة فإن النقد الحالي، بما في ذلك النوع المعتدل المحافظ، عود الباحثين على التفكير فيما يسمى بالرسائل الرعوية، ولو لم تكن في الحقيقة بعض رسائل بولس تتصل بهذا الصنف من الأدب. ولكن لو أن بعض الرسائل مزور، فحينئذ أليس من الممكن أن تكون كلها مزورة؟ هذه الإمكانية يلجأ إليها أولئك الذين لم يتناولوا بجدية احتمالية الأصالة في حالة أي كتابة في مجموع بولس، وبالتالي يريدون التخلص من مسئولية البرهنة على التزوير، ويلقون بالعبء كاملاً على الرأي العادي في أن معظم الرسائل وثائق تاريخية أولى مهمة[1].

إن الأصالة الأساسية لرسائل بولس من بين النتائج الأكثر عمومية المقبولة لما يسمى بأكثر استنتاجات النقد الحديث، والدليل على هذا القبول عادة ما ينظر إليه على أنه استثناء جيد، على سبيل المثال كليمنت روما الذي عاش قريباً من نهاية القرن الأول بعد الميلاد، فقد كتب إلى كوريثيان Corinthians ليس فحسب لتأمل حياة بولس باعتباره نموذجاً مشهوراً للتحمل والصبر، ولكن أيضاً يحث قراءه على المطالعة مرة ثانية لرسائل المبجل بولس التي كتبها في بداية الإنجيل، والتي كلفهم فيها بتجنب المشاركين في الروح، وهنا فالإشارة واضحة إلى قانونية رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس، وعلاوة على ذلك فإن رسالة كليمنت توضح غالباً في الفكر واللغة تشابهاً قوياً جداً بكتابات بولس[2].

ودليل إجناتيوس Ignatius الذي جاء في الربع الأول من القرن الثني أقل تعييناً وتحديداً. ولكن مرقيون Marcion الذي جاء بعده بأعوام قليلة شاهد مهم جداً، إذ أضاف أهمية كبيرة جداً إلى الرسائل البولسية الأساسية إلى حد أنه رغب في أن يجعلها الكتابات المقدسة الرسمية الأساسية للكنيسة والباقي من الكنيسة. وفي حين أن الكنيسة نظرت إلى مرقيون على أنه زنديق، فإنها لم تعرض تقييمه العالي لهذه الكتابات. وعلى الرغم من أن الكنيسة لم تتمسك بها تماماً على نحو قصدي مثلما فعل مرقيون. وفي نهاية القرن هناك العديد من مصادر المعلومات المتاحة تحمل شهادة تأليف بولس لهذا القسم من العهد الجديد[3].

---

(1) Ibid, pp, 212-213

(2) Ibid, p, 213, Shirley Jackson Case, the Historicist of Jesus, p, 241.

(3) See, Shirley Jackson Case," Is Jesus a Historical Character?: Evidence for an Affirmative Opinion", pp, 213-214, L. W. Barnard, "The Background of St. Ignatius of Antioch", in "Vigiliae Christianae", Vol. 17, No. 4 (Dec., 1963), pp. 203 - 206, Interpretation: Essays=

ومع ذلك فإن هذا الدليل الخارجي الذي يلجأ إليه العديد من المحققين، يوضع بسهولة جانباً باعتباره دليلاً مزوراً من قبل هؤلاء الذين ينكرون أصالة الأدب التقليدي المتصل ببولس. ومما لاشك فيه أن هذا الإجراء يبدو اعتباطياً وذاتياً عند كاسي، وذلك بالنظر إلى الشخص الذي يزن الدليل التاريخي كله بعناية. ومع ذلك فإن الحجة التي توجه مباشرة في العادة ضد تاريخية عيسى وبولس لا يبدو أنها دقيقة بالنسبة لإحصائيات هذا النوع؛ ولذلك فإن محاولة لمقابلة هذه الحجة الشكية على أساسها الخاص بها، لا بد أن تمضي بشكل رئيسي من تلك الاعتبارات العمومية التي تكون أساسية أولية على نحو أقل أو أكثر، مستندة في ذلك على محتوى الأدب موضوع المسألة[١].

ففي هذا السياق توضع الوثائق المتعلقة بالمنظومة التاريخية أمام الباحث على أساس: هل قوة الاحتمالات التي يبدو أنها تفضل أصالة هذا التمثيل، أو تعمل فحصاً قريباً، تعرض تصوراً مزيفاً وتفبرك عصراً مثالياً في الماضي؟ وهنا تجدر الإشارة إلى بعض الاعتبارات القليلة التي توجه إلى مقاييس حاسمة لتفضيل الأصالة: فأول هذه القوانين تتمثل في أن الكاتب المزيف هو ذلك الشخص الذي ينتحل شخصية غيره، ويؤخذ بوجهة نظر الكاتب الفعلي وأفكاره، وكذلك العصر الذي ينتمي إليه؛ ودافعه الأساسي هنا أنه يطلب دعم هذا الاسم العظيم لآرائه الخاصة به. ومن الملاحظ أن أدب بولس، على النحو الموجود به الآن، يحتوي على عناصر لا تستجيب لهذا الموقف؛ ففي المقام الأول فإن الإيستكولوجيا المصدقة عند بولس التي تكون وظيفتها نشطة فعالة مصورة على أنها تتعلق بقريب من منتصف القرن الأول بعد الميلاد، مما سوف يجعل من الصعب أن تكون مخترعة في تاريخ متأخر، عندما يكون التاريخ اللاحق قد برهن على زيف مثل هذه التوقعات[٢].

وعلى الرغم من أن هذه الفكرة واسعة الانتشار في الكتابات التي يفترض أنها عرضت باسم بولس، ففي الرسالة إلى أهل رومية يخبر بولس بأنه: «قد تناهي الليل وتقارب النهار[٣]»، والجميع

=on Principles and Methods, pp, 23 - 24, Shirley Jackson Case, the Historicist of Jesus, pp, 68 - 69, p, 241.

(1) See, Shirley Jackson Case," Is Jesus a Historical Character?: Evidence for an Affirmative Opinion", p, 214.

(2) Ibid, p, 215.

(٣) رسالة بولس الثانية إلى أهل رومية: ١٣: ١٢.

سوف يقفون أمام كرسي الحكم: «لأنه لا بد أننا جميعاً نظهر أمام كرسي المسيح ليسأل كل واحد منا ما كان بالجسد بحسب ما صنع خيراً كان أم شراً[١]»، «وأما أنت فلماذا تدين أخاك أو أنت لماذا تزدري بأخيك لأننا جميعاً سوف نقف أمام كرسي المسيح[٢]»، والزواج الآن غير مشجع بين أهل كورنثوس: «فأقول هذا أيها الأخوة الوقت منذ الآن مقصر لكما يكون الذين لهم نساء كأن ليس لهم[٣]»، وهم موصون في موقفهم بأن لا «تحكموا في شيء قبل الوقت حتى يأتي الرب الذي سينير خفايا الظلام ويظهر آراء القلوب وحينئذ يكون المدح لكل واحد من الله[٤]»، وبالتالي يجب التوقف عن أن يحكم أحد على آخر لقرب الحكم النهائي، فالحكم ليس شيئاً قبل مجيء الرب. وعلى الجملة فهم مذكرون فوراً بما يميز الأمل الأساسي، على النحو الذي عبر عنه في الكلمات الختامية للرسالة الأول، التي عبر عنها بعبارة آنا مارثا التي يشير فيها إلى مجيء المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ[٥].

وفي الرسالة إلى أهل فيلبي فإن بولس لديه ثقة في أن الله تعالى صنع العمل الخير فيهم: «واثقاً بهذا عينه الله الذي ابتدأ فيكم عملاً صالحاً يكمل إلى يوم يسوع المسيح[٦]»، «حتى تميزوا الأمور المتخالفة لكي تكونوا مخلصين وبلا عثرة إلى يوم المسيح[٧]»، «ليكن حلمكم معروفاً عند جميع الناس. الرب قريب[٨]». وفي الرسالة إلى أهل تسالونيكي فإنه يدعوهم إلى عبادة الله الحقيقي: «وكيف رجعتم إلى الله من الأوثان لتعبدوا الله الحي الحقيقي وتنتظروا ابنه من السماء الذي أقامه من بين الأموات، يسوع الذي ينقذنا من الغضب الآتي[٩]»، «لكي يثبت قلوبكم بلا لوم في القداسة أمام الله أبينا في مجيء ربنا يسوع المسيح مع جميع قدسيه[١٠]»،

(١) السابق، ٥: ١٠.
(٢) رسالة بولس الثانية إلى أهل رومية، ١٤: ١٠.
(٣) رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس، ٧: ٢٩.
(٤) السابق، ٤: ٥.
(5) See, Shirley Jackson Case," Is Jesus a Historical Character?: Evidence for an Affirmative Opinion", p, 215.
(٦) رسالة بولس الأولى إلى أهل فِيلِبِّي، ١: ٦.
(٧) السابق، ١: ١٠.
(٨) السابق، ٤: ٥.
(٩) رسالة بولس الأولى إلى أهل تسالونيكي، ١: ٩ - ١٠.
(١٠) السابق، ٣: ١٣.

«فإننا نقول لكم هنا بكلمة الرب: إننا نحن الأحياء الباقين إلى مجيء الرب لا نسبق الراقدين، لأن الرب نفسه سوف ينزل من السماء بهتاف وبصوت رئيس الملائكة وبوق الله والأموات في المسيح سيقومون أولاً، ثم نحن الأحياء الباقين سنخطف جميعاً معهم في السحب لملاقاة الرب في الهواء، وهكذا نكون في كل حين مع الرب، لذلك عزوا بعضكم بعضاً بهذا الكلام[١]»، «لأنكم أنتم تعلمون بالتحقيق أن يوم الرب كلص في الليل هكذا يجيء[٢]»، «إله السلام نفسه يقدسكم بالتمام ولتحفظ روحكم ونفسكم وجسدكم كاملة بلا لوم عند مجيء ربنا يسوع المسيح[٣]»، ذلك هو ختام رسالة بولس التي تتمثل في الأمنية الدينية التي تتمثل في حفظ أرواحهم وأجسادهم حتى مجيء عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ بلا لوم[٤].

ومن الواضح هنا من خلال هذه النصوص أن التاريخ يشير إلى أن تثبيت هذه التوقعات الواضحة لنهاية العالم ما كانت محققة مدركة، وأن المقلد لشخص آخر سوف يخلقها بصعوبة لأفكار البطل الذي سوف يُكذب في أعين الأجيال اللاحقة. وفي معارضة فرضية التزييف والانتحال، فإنه من الممكن تدوين التفاصيل المتصلة بسيرة هذه الرسائل، ففي بعض الأحيان فإن المعلومات المعطاة عن قصد، تخبر بقصة حياة بولس عندما أُعلم أهل غلاطية بمهمته من وقت تحوله إلى حين الاجتماع في القدس: «ولكن لما سر الله الذي أفرزني من بطن أمي ودعاني نعمته[٥]»، «ثم بعد أربع عشرة سنة صعدت أيضاً إلى أورشليم مع برنابا آخذاً معي تيطس أيضاً[٦]»، ولكن الأكثر شيوعاً وعمومية إشارته إلى أعماله التي تتبع بالكامل الخط الرئيسي للتفكير، فعلى سبيل المثال يشير: «ولكن الآن أنا ذاهب إلى أورشليم لأخدم القديسين[٧]»، كما أنه يخبر أهل كورنثوس في كلمات قليلة أخيرة: «وسأجيء إليكم متى اجتزت بمكدونية لأن اجتاز بمكدونية، وربما أمكث عندكم أو أُشتي أيضاً لكي تشيعون إلى حيثما أذهب لأني لست أريد الآن أن أراكم في العبور، لأني أرجوا أن أمكث عندكم زماناً أن أذن الرب ولكن

(١) السابق، ٤: ١٥ ـ ١٨.

(٢) السابق، ٥: ٢.

(٣) رسالة بولس إلى أهل غلاطية، ١: ١٥.

(4) See, Shirley Jackson Case," Is Jesus a Historical Character?: Evidence for an Affirmative Opinion", p. 215.

(٥) رسالة بولس الأولى إلى أهل تسالونيكي، ٣: ١٣.

(٦) السابق، ٢: ١.

(٧) رسالة بولس ا إلى أهل رومية، ٥: ٢٥.

أمكث في أفسس إلى يوم الخمسين لأنه قد انفتح لي باب عظيم فعال، يوجد هناك معاندون كثيرون[١]» وقائمة هذه التفاصيل من الممكن أن تتسع، لو كانت ضرورية، وهي كلها أكثر أهمية، وتأتي عادة على أنها عرضية ثانوية تماماً، كما أنها توضح أنه ليس هناك ترتيب في القسم الخاص بالمؤلف، لكي تعطي تفسيراً كاملاً لمهمة الرسل. إن المزور يتمنى أن يجعل بولس يخبر قصة حياته الخاصة به، وهنا يمكن أن تخيل بسهولة أنه لديه مهارات كافية لكي يخترع التفاصيل، ولكن في هذه الظروف فإن المعلومات المؤكدة سوف توزع بشكل موحد وبحيوية أقل وضوحاً وتأكيداً. والنقص الحاد هنا في هذه المادة، كما يرى كاسي، مع ضبط التفاصيل في بعض النقاط المؤكدة، حتى عندما تكون المعلومات التي تحملها غير مؤكدة نسبياً، يبدو أنه مصدق بقوة لأصالة هذه الرسائل[٢].

وهناك استدلال آخر مماثل يأتي من العناصر الواقعية الحقيقية في الموقف التاريخ العام، كم من القوة يشعر بها الشخص في القلب المحب للحقيقة في عواطف وآلامه بولس التي يناشد بها أهل غلاطية في أنه لا يرتد عن الإيمان الحقيقي أو على نحو أكثر شمولاً في الاتصال بأهل كورنثوس فيما يتصل بالمشكلات الحية في الكنيسة الأولية؟ إن العنصر الشخصي هو المصرح به هنا خصوصاً، ويمكن لشخص أن يقرأ في سفر أعمال الرسل سردية العصور المتماثلة لمهمة بولس، ليشعر في الاختلاف في الروح بين تمثيل شخص مشارك في الأحداث بالفعل ووصفه من خلال راوٍ لاحق، فعند الالتقاء ببولس في قدرته كمبشر مسيحي في سفر أعمال الرسل، فإن الشخص يعرف ما يمكن توقعه منه في كل المناسبات المستقبلية، فهو يتنقل بخطى مهيبة، ويعرض على نحو دائم لنفس السمة النمطية ذاتها، وهناك تنوع مؤكد لديه، ولكن نمط التنوع يكتشف في ألوان الصور على الأحرى من السمات المتغيرة للحياة الحقيقية[٣].

ومن ناحية أخرى ليس هناك صورة اصطلاحية تقليدية لشخصية بولس في الرسائل، فهو يظهر باعتباره شخصاً حيوياً مؤثراً بتجربته الفعلية، جاعلاً رد فعله الطبيعي عبر اللعبة الحرة في تغيير الأمزجة. ومن أجل توضيح هذه النقطة، وفقاً لسفر أعمال الرسل، يعد بولس بدعوة من الكنيسة في أنطاكية، لكي يناقش مشكلة التزامات المسيحيين الأمميين بالشريعة، وتتكرر

(١) رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس، ١٦: ٥ـ ٩.

(2) See, Shirley Jackson Case," Is Jesus a Historical Character?: Evidence for an Affirmative Opinion", pp. 215-216.

(3) Ibid, pp, 216-217.

بهدوء حقائق رسالته تجاه الأمميين، ويجعل القرار هنا مفضلاً لموقف بولس، فهو يذهب إلى أنطاكية، ويتنقل بعد ذلك بهدوء إلى تبشير أبعد، إذ يعطي، دون تلميح بالقلق، شعوره بهذه المناسبة، وليس هناك تقدير يحدث لطاقته الشخصية التي يبذلها في المشكلة، ولكن عند التوجه إلى غلاطية يختلف الموقف: القلق على السعادة المستقبلية لإخوانه في الكنائس الأممية يدفعه لدفع السؤال للقرار في القدس لحل المشكلة المشار إليها، وبالتالي يتجنب سوء الفهم المستقبلي، فيضع تيتوس كحالة اختبار، ويضغط بطاقته العصبية على المسألة إلى درجة الحرب غالباً، ويتمكن من كسب القرار، ولكن سروره قصير الأجل، ففي عودته لأنطاكية ونظراً للظروف الجديدة التي ظهرت، والتي كان من نتيجتها قطع علاقته ليس فحسب ببطرس، ولكن أيضاً مع صديقه ورفيقه السابق برنابا. وأخيراً لا توجد صورة النموذج المنتصر لبولس، ولكن يجد الباحث موقفاً أكثر واقعية[1].

وهنا لا بد من الإشارة إلى أن المسيحية اليوم، هي المسيحية التي أرادها بولس، وبعبارة أخرى مسيحية بولس، ولكن بولس ليس واحداً من الحواريين الاثنى عشر، فهو يعترف على نحو صريح أنه لم يلتق بعيسى شخصياً، فبولس المواطن الروماني الفخور بذلك يُفضّل تناولاً متساوياً لليهود وغير اليهود، ولكن ليس هناك دليل على أن هذه كانت وجهة نظره تجاه المسيحيين الآخرين. ومن المهم هنا أن بولس كتب حقيقتين عن عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: إنه قد صلب، والثانية أن له عدة أخوة، بما فيهم جيمس الذي يشير إليه ضمنياً بأنه كان زعيماً للمسيحيين. وإما أنه لم يعرف الكثير عن عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ أو على أية حال أن معرفته محذوفة من العهد الجديد، على أساس أنه عائق أمام العقيدة الرومانية. ومن المثير أن العقيدة الرومانية، المسيحية على النحو الذي تعرف به اليوم، تركز على فهم بولس لرسالة عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، حتى لو كان بولس أقل إحاطة بعيسى من كل القادة المسيحيين الأوائل، ولكنه الوحيد الذي كان مواطناً رومانياً، والذي بشر بالمسيحية للجميع، وليس لليهود فحسب. ويتضمن العهد الجديد رسائل بولس كملحق، ولكن هذه الرسائل ربما تكون السبب في أن العهد الجديد كان على هذا النحو، فأولاً شفّر بولس العقيدة المسيحية كعقيدة يونانية مناسبة للروماني، وبالتالي فإن بعض الأناجيل التي كتبت في اليونان باليونانية اختيرت على أنها رسمية، لتعكس تلك العقيدة، ويؤرخ لرسائل بولس بحوالي ٥٠م، بينما يؤرخ لأقدم

(1) Ibid, p, 217.

الأناجيل من ٦٠ إلى ٧٠ م، فرسائل بولس جاءت أولاً، وهي تبدو مثل الأناجيل في اختيارها وتحريرها لتبرير ما كتبه بولس[١].

ويمكن القول أن رسائل بولس هي المؤسسة الحقيقية للمسيحية المعاصرة، على حين أن المسيحية الأصلية ماتت في الاضطهاد الروماني الذي تلي تحول قسطنطينين، فورثة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ في فلسطين. ويمثل بولس أنواعاً مختلفة من المسيحية غير تلك التي تمت الدعوة إليها في فلسطين، ولقد كان صغيراً جداً عندما اعترف في بلدة أغورا Agora في أثينا، ولا بد انه كان لديه أوراق اعتماد جيدة، وإلا فإن الناس المتعلمين لن يستمعوا إليه، لقد كان بولس رومانياً، وأصغر سناً من الحواريين الذين لم يكن منهم، وهناك تخمين بأنه كان من أسرة هيرودية Herodian، كما انه مثل وجهة النظر التي ترى أن المسيحية ليست لليهود فحسب ولكنها للجميع[٢].

وعلى أية حال فقد كانت جهوده في بادئ الأمر تبدو على أنها ناجحة في فورة اندلاع مشاكل النصر الجديدة، وبالتالي لم تكن النتيجة فحسب في الخصومة مع كنيسة القدس، ولكن في الافتراق عن بطرس وبرنابا، وإلى أي مدى كان بولس لا يزال يحمل التعاطف لكنيسة أنطاكية، أمر ربما يكون موضعاً للشك. ولا توجد هنا أي نمذجة مفضلة لمجموعة المشاركين، ولكن الانقطاع الذي يوضح الحواف الخام في تجارب الحياة الحقيقية، وذلك عبر مهمة بولس بكاملها على النحو الذي صورت به في رسائله. ومما يمكن ملاحظته، على النحو الذي يعبر عنه كاسي، أن هذه الكتابات توحي بأن شخصية بولس حقيقية بالنسبة إلى الواقع، فلقد مثل بولس نفسه على أنه يمتلك مزاجاً عاطفياً قوياً، وهو كفؤ جداً في الكلام بلسانه، وأحياناً يلحق بالسماء السابعة، كما أن الإلهام والرؤى من الرب في الغالب من امتيازه الخاص به[٣].

وهذا نموذج شخص يثبت أنه على علاقة عادية مع الحياة اليومية، فعندما يسمع بأن هناك مشكلة في غلاطية تتحرك عواطفه بعمق، ويطلب اللعنات على المفسدين، ويوبخ المسيحيين لتقلبهم، ثم يتذرع بنغمة لطيفة مع «أطفاله القليلين» عندما يكون في ألم ثانٍ معهم. ونفس المشاعر تتفاعل بدرجة أكبر في قصة علاقته مع أهل كورنثوس، والآن يهدد بالعقوبة، ولكن

(1) See, Henk Meeter, Jesus and Christianity", p. 7.

(2) Ibid, pp, 7-8.

(3) See, Shirley Jackson Case," Is Jesus a Historical Character?: Evidence for an Affirmative Opinion", pp, 217-218.

يعبر بعد ذلك عن أمنية أنهم سيسمحون له بالمجيء إليهم، وعندما تصبح الأزمة استثنائية حرجة، فبدلاً من زيارتهم يكتب رسالة بعيداً عن الحزن والألم والأسى مع الدموع الكثيرة، فمرة يوصي نفسه بلغة مفرطة، ثم يبدو بعد ذلك على طبيعته الحساسة التراجع والنكوص، ويتذرع بقرائه بالصبر عليه في قليل من الحمق والغباوة؛ بسبب أن الظروف تجبره على الدفاع عن حقوقه كحواري[١].

وبعد ذلك عندما يكون في مهنته في تحديد مصيره الخاص به، يبدو معلقاً في الميزان، يتبادله البؤس والأمل في شكل طبيعي حقيقي. كذلك فقد انعكس على المستقبل رغبتان متعارضتان نشأتا داخله: إن يغادر وأن يكون مع المسيح الأفضل له. ومع ذلك فإن البقاء في الجسد والطبيعة البشرية أكثر ضرورة للكنيسة، وفي هذا كله لا يرى الشخص أن هذه الشخصية مركبة مخترعة للمرحلة، ولكنه شخص فعلي حقيقي اجتاز المجالات الواسعة للتجربة الإنسانية. وأخيراً فإن السمة الحقيقية لعمل بولس توضح حماسه للفكر وتفرد رسائله؛ بما يشير إلى أنه كان بصدق عاملاً فعالاً في نشر الدين الجديد[٢].

وعلى افتراض أنه مزيف زائف، فإنه يجب أن يفترض أن شخصية الماضي معروفة للمؤلف الحقيقي وجمهوره المقيمين في منطقة معينة، باعتباره مستحقاً للدور المخصص له، ويجب أن يفترض أيضاً أن الكاتب عبقري حقيقي أراد بالتأكيد أن يترك أثره على الحياة والأدب في عصره، ولكن أين يوجد هذا بشكل أكثر انسجاماً من بولس نفسه؟ إن مهمة تلفيق المادة التي تكذب أمام الباحث في هذه الرسائل فصل بعد فصل، حيث يكون الوضوح الذي لا لبس فيه وفعالية الموقف الفعلي واضح وراء كل جملة غير مقنعة تماماً، فهناك قوة الشخصية المميزة المهمة التي تهيمن على كافة الجزء الأساسي لأدب بولس، سواء كان هذا الفرد منظوراً إليه من وجهة نظر نشاطه أم في قدرة المفكر والكاتب. وهذا المزور يجب أن يخلق شخصاً فريداً جداً في شخصيته، ومع ذلك يبدو عليه مظهر الصدق في كل علاقات الحياة، هذه الدقة تفاصيلها أحياناً غير مهمة عنه، إذ يجب أن تخبر دون محاولة تصوير مهمته بالكامل، التي يجب أن تخصص بعض مراحل الفكر، التي يكون التاريخ فيها في الجيل التالي مرغماً على أن يوضع جانباً، وبالكاد ضمن مدى هذه الإمكانية[٣].

(1) Ibid, p, 218.

(2) Ibid.

(3) Ibid, pp, 218-219.

وعلى أية حال فإن تاريخية بولس، وأصالة رسائله الأساسية المدعمة بمعلومات الشهادة الداخلية والخارجية، ولو على سبيل المثال فحسب الرسالة إلى أهل غلاطية أو إحدى رسالتي بولس إلى أهل كورنثوس أصيلة حقيقية، فإن وجود عيسى التاريخي سوف يكون مثبتاً بوفرة وغزارة. ومع ذلك لا يمكن القول بأن القارئ الذي يحكم قبل السؤال، لن يكون على الأرجح يرى أن الحواري لديه أبداً فكر عيسى الأرضي الدنيوي، وربما فقرات قليلة من أكثر كتابات بولس توضح خطأ هذا العرض. فبولس يتكلم عن عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ على أنه مولود من بذرة داود عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ وفقاً للجسد البشري: «الذي صار من نسل داود من جهة الجسد[١]»، وبالمقارنة مع آدم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ الذي بسبب معصيته أدينت ذريته، فعيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ من وجهة نظر بولس، الإنسان الذي تسود نعمة الله من خلاله المؤمنين[٢]: «ومن أجل ذلك كأنما بإنسان واحد دخلت الخطية إلى العالم، وبالخطية الموت، وهكذا اجتاز الموت إلى جميع الناس إذ أخطأ الجميع[٣]».

ولقد أصبح صلب عيسى حجر الزاوية في تفسير بولس: «لأني لم أعزم شيئاً بينكم إلا يسوع المسيح وإياه مصلوباً[٤]»، وبعض الأحداث المعينة المرتبطة بموته، مثل وجبة الطعام الأخيرة مع تلاميذه وخيانته: «لأني تسلمت من الرب ما سلمتكم أيضاً: إن الرب يسوع في الليلة التي أسلم فيها أخذ خبزاً وشكر فكسر، وقال: خذوا كلوا هذا هو جسدي المكسور لأجلكم، اصنعوا هذا لذكري. كذلك الكأس أيضاً بعدما تعشوا قائلاً: هذه الكأس هي العهد الجديد بدمي. أصنعوا هذه كلما شربتم لذكري، فإنكم كلما أكلتم هذا الخبز وشربتم هذه الكأس تخبرون بموت الرب إلى أن يجيء إذاً من أكل الخبز أو شرب كأس الرب بدون استحقاق، يكون مجرماً في جسد الرب ودمه[٥]»، هذه الأمور كلها لا بد من تذكرها. كما يعرف بولس رفقة الأتباع الذين تحول حزنهم إلى بهجة بالتجربة التي اعتبروها دليل قيامة عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ:[٦] «وإنه ظهر لصفا ثم للاثنى عشر، وبعد ذلك ظهر دفعة واحدة لأكثر من خمس مائة أخ أكثرهم

(١) رسالة بولس إلى أهل رومية،١: ٣.

(2) See, Shirley Jackson Case," Is Jesus a Historical Character?: Evidence for an Affirmative Opinion", pp, 219-220.

(٣) رسالة بولس إلى أهل رومية،٥: ١٢.

(٤) رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس ،٢:٢.

(٥) السابق١١: ٢٣ ـ ٢٧.

(6) See, Shirley Jackson Case," Is Jesus a Historical Character?: Evidence for an Affirmative Opinion", p, 220.

باق إلى الآن، ولكن بعضهم قد رقدوا. وبعد ذلك ظهر ليعقوب ثم للرسل أجمعين، وآخر الكل كأنه للسقط ظهر لي[١]». هذه الأحداث التي حدثت في الأوقات الأخيرة كان لدى بولس معرفة شخصية بها مع أقرباء عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ وأصدقائه: «ثم بعد أربع عشرة سنة صعدت أيضاً إلى أورشليم مع برنابا آخذاً معي تيطس أيضاً، وإنما صعدت بموجب إعلان، وعرضت عليهم الإنجيل الذي أكرز به بين الأمم، ولكن بالانفراد على المعتبرين لئلا أكون أسعى أو سعيت باطلاً[٢]».

إن حقيقة عيسى الدنيوي الأرضي وفقاً لعينات هذه الفقرات تبدو على أنها فرضية لا تقبل الجدل في تفكير بولس، تلك حقيقة بالنسبة له وكذلك بالنسبة على معاصريه[٣]. وعلى الرغم من تخمينه الجريء في سؤال أهمية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ وتأكيده على جانب واحد يتمثل في فيما قبل وجوده أو وجوده السابق من ناحية، والتأكيد على سموه السماوي من ناحية أخرى، فمع ذلك ظهر عيسى على الأرض في شكل بشري حقيقي في حياته الأرضية والطبيعية وخضوعه للموت على الصليب، هذه كلها حقائق تاريخية أساسية، وبدون تفسير بولس لعيسى سوف تصبح مستحيلة. وهنا يجب الاعتراف بان بولس كان قريباً جداً إلى العصر الذي يعترف فيه بمعرفة عيسى، لكي يخدع بنجاح بمظهره الكاذب السؤال التاريخي، ولو كان عيسى لم يعش أبداً، فليس من الممكن تماماً أن أكثر الدعاة جرأة يمكن أن ينجح في إقناع بولس بحقيقة هذا الشخص الأسطوري، ضمن الجيل الذي يرتبط به بولس[٤].

ولكن هناك إمكانية أخرى تعرض نفسها: هل هو لم يخلق هذا الشخص التاريخي لكي يتناسب مع مخططه الخاص للتفسير، بدلاً من أن يخدع الذي لم يمثل فيه دور صانع الأسطورة؟ إن غياب أي جهد في رسائله لمناقشة تاريخية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، التي سوف تكون دون شك موضوعاً للجدال مع خصوم المسيحية، على السوية معاً في التقدير السائد في أن هذا الشخص التاريخي كان معروفاً لدى قادة الحركة الدينية قبل تحول بولس، ويبدو في هذا الصدد أن هناك اعتراضاً ساحقاً بالنسبة لهذا الافتراض. ليس عمل بولس فحسب في كل مكان يفترض وجود عيسى لدى أصحاب الذاكرة الجديدة في عقول الرجال، ولكن الجزء الجيد يتمثل في انتباهه إلى

(١) رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس، ١٥: ٥ ـ ٨.

(٢) رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية، ٢: ١: ١ ـ ٢.

(3) See, Shirley Jackson Case," Is Jesus a Historical Character?: Evidence for an Affirmative Opinion", p, 220.

(4) Ibid.

مقاومة الخصوم الذي يدعون التفوق عليه؛ لأنهم تلقوا سلطتهم من الرجال الذين كانوا رفقاء شخصيين لعيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، تلك الحقيقة التي لا ينكرها بولس أبداً[١].

وعلى الرغم من معارضته لشرعية الاستدلال الخاص بالتفوق الذي يستنتج من الحقيقة، فإن بولس بصعوبة يشتغل بجدية في الخلاف مع المشرعين أو كان لديه قلق شديد من النتيجة الممكنة لجهود الجماعة اليهودية المسيحية في إلغاء عمله في التربة الأممية، ولو أن الاعتماد الأساسي للدعامات التي يستندون إليها، يعني تقريباً الإدعاء بأنهم يعرفون عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ شخصياً، وهذا كله كان خيالاً. ومن هذه المعلومات كلها يمكن استنتاج نتيجة واحدة، ليس فحسب أن بولس شخصية حقيقية أثرت بقوة على الحياة في عصره، فبعض أفكاره محفوظة في قطع صغيرة تشير إلى اتصالاته مع كنائسه، ولكن أيضاً تاريخية عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ باعتبارها مطلباً مسبقاً لحياة بولس المسيحي وعمله[٢].

وفي حين أن الحواري يفسر بحرية شخص عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ أحياناً، على نحو مثالي جداً، لم يكن لديه وقت عندما ينكر حقيقة مهمة عيسى الدنيوي؛ إذ لا يكون فيه صدمة حاسمة لمخطط بولس التفسيري بالكامل. ولكن مثل هذه الكارثة عن ذلك السؤال في هذا العصر، الذي رأى بولس فيه الجيل الذي شهد مهنة عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، وجرب قوة شخصيته في حياته الخاصة، ومن هنا فإن سلوكه الشخصي يصبح نموذجاً وملهماً للسلوك في مجتمعه الجديد، ولم ينحصر هذا التأثير في أولئك الذين ارتبطوا به على الأرض، إذ أحس بالمهتدين في المستقبل، الذين كان بولس مثالاً واضحاً لهم. ولقد حاكى بنشاط هذا النمط من الحياة بنفسه، وكافح بثبات لغرسه بين المتحولين الجدد للدين، وهنا حثه وتحفيزه لأهل كورنثوس في كلامه ضد الروح النفعية[٣]: «كونوا متمثلين بي كما أنا أيضاً بالمسيح[٤]» معبراً عن روح العبادة لربح الكثير الذي يميز المسيحية منذ البداية التي ترجع بثبات إلى حياة مؤسسها، الذي لم يعرض أتباعه، بناء على دعوتهم، لإغراء الجوائز، ولكنه أعطاهم الفرصة ليكونوا رجالاً صيادين[٥].

---

(1) Ibid, pp. 220-221.

(2) Ibid, pp, 221-222.

(3) Ibid, p, 221.

(٤) رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس ،١١: ١.

(5) See, Shirley Jackson Case," Is Jesus a Historical Character?: Evidence for an Affirmative Opinion", p, 221.

إضافة إلى أنه ألهمهم عطاء العبادة المثالية المقدمة: «فيهزأون به ويجلدونه ويتفلون عليه، وفي اليوم الثالث يقوم، وتقدم إليه يوحنا ويعقوب أبناء زبدي قائلين: يا معلم نريد أن تفعل لنا كل ما طلبنا. فسألهما ماذا تريدان أن أفعل لكما؟ فقالا له: أعطنا أن نجلس واحد عن يمينك والآخر عن يسارك في مجدك، فقال لهما يسوع: ألستما تعلمان ما تطلبان؟ أتستطيعان أن تشربا الكأس التي أشربها أنا، وأن تصطبغان بالصبغة التي اصطبغ بها أنا تصطبغان؟ فقالا له نستطيع، فقال لهما يسوع أما الكأس التي أشربها أنا فتشربانها وبالصبغة التي اصطبغ بها أنا تصطبغان، وأما الجلوس عن يميني وعن يساري فليس لي أن أعطيه إلا للذين أعد لهم... بل من أراد أن يصير فيكم عظيماً يكون لكم خادماً، ومن أراد أن يصير فيكم أولاً، يكون للجميع عبداً، لأن ابن الإنسان أيضاً لم يأت ليُخدم بل ليَخدِم، وليذل نفسه فدية عن كثيرين[1]».

ولا يجب أن يستوقف الباحثين اعتبار الأناجيل طويلاً في هذا الصدد؛ بسبب أن المشكلة ليست في التقرير التام لمحتوى المعلومات الموثوق بها عن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ولكن للسؤال فحسب عما إذا كانت هذه الكتابات تشهد بشكل موثق إلى الحقيقة المجردة في وجوده، ذلك أنها مفيدة في تصوير مهنة الفرد التاريخي على أساس الوضوح الذاتي، ولكن عمل على هذه الصورة على أساس الفحص القريب توضح ما إذا كان ما رسمه الفنان قريباً من النموذج في الحياة الواقعية أو أن إبداعه كان خيالاً صرفاً[2]؟

وهنا مرة أخرى فإن نتائج الدراسة النقدية الحديثة المتصلة بالأصول التاريخية للأناجيل، ربما تكون قليلة الأهمية أو لا وزن لها عند هؤلاء الذين ينكرون تاريخية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، فتقليد بابياس Papias يبدو بالنسبة لهم عديم القيمة، بينما جهود النقد الأدبي في اكتشاف العناصر الأقدم أو إعادة بناء المصدر غير الشائع أو المشترك لمرقص أو المصادر التي وراء متى ومرقص، يعتقد بأنها خيالية تماماً وخالية من النتائج الموثوق بها تاريخياً تماماً. ومن ناحية أخرى فإن الفحص النقدي يؤثث بعض النتائج الأساسية لأولئك الذين يتناولون بجدية هذا النوع من الدليل؛ فإنجيل مرقص الذي يعتقد أنه أُلف متأخراً نوعاً ما عن رسائل بولس، يُرى أنه قريب على نحو كاف من عصر عيسى نفسه، ليأتي ضمن حياة بعض الأتباع الحقيقيين. وفي حين أن

(١) إنجيل مرقص، ١٠: ٣٤ ـ ٤٥.

(2) See, Shirley Jackson Case," Is Jesus a Historical Character?: Evidence for an Affirmative Opinion", p, 222.

التقارير الممتدة عن تعليم عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ الموجود في متى ولوقا يبدو أنه مشكوك فيها، لأنها تأتي من تقليد مكتوب مشترك، ومن المحتمل أن من كتبوه يسبقون تاريخياً إنجيل مرقص، فذلك التقليد المتشابه المتصل بالأناجيل الثلاثة الأولى يؤرخ له في نفس الفترة العامة لتقليد رسائل بولس، عندما بدأت الحركة الدينية الجديدة توجه بإرشاد الزعماء الذين سوف تتبعهم سواء على نحو مباشر أو غير مباشر في سلطتهم و إلهامهم في الفترة التي ارتبطوا فيها شخصياً بعيسى الأرضي الدنيوي، والذين تأثروا بهم بقوة الآن عبر التحول التأثيري للاعتقاد في قيامته وسموه السماوي[١].

ومما يلاحظ في هذا الصدد أن منكري تاريخية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ يتفقون مع الأرثوذكس في الرؤية العقائدية لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، في أن عيسى هو الإله - الإنسان في المسيح، وليس وجوداً إنسانياً ارتفع إلى مرتبة الألوهية، ولكنه الإله الذي جاء إلى الأرض. أن كلاً من الكاثوليك والبروتستانت المحافظين يرون أن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ هو الله تعالى، ويلتحقون بتلك القوى التي تهاجم البروتستانتية التحررية في المسيح رجل الدين العظيم، الذي يلحظ أنه من إيجاد علماء الدين البروتستانت في القرن التاسع عشر[٢].

هذا كله ربما يكون وجوداً محتملاً لقصة حياته من خلال عرض للسمة التفسيرية الواسعة والجريئة التي تفترض زيف عيسى الدنيوي بعيداً عن أي هدف أو حافز لهذه التفسيرات الخاصة بهم. وعلى أية حال فإنهم في الوقت الذي ينادون فيه زيف تاريخية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ في عصرهم، فإنهم يطلبون بالتأكيد بالتماثل الدفاعي الاعتذاري من ناحية المناصرين للدين الجديد. ولكن لا يوجد هنا أي تلميح أبداً في هذا الأدب، وعلى العكس فإن المؤمنين على نحو ثابت، تحت ضرورة الدفاع عن هذا النمط السامي الذي فرضه إيمانهم بهذا الفرد الذي يؤمنون بتاريخيته بشكل موحد متماثل، على أنها مقبولة لديهم على أنها أمر عادي[٣].

ومن الضروري هنا الإشارة إلى أن الأقسام الأقدم لتقليد الإنجيل تحتوي على التمثيل الأكثر واقعية لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، فمرقص يقول إن عيسى لم يستطع أن يعمل عملاً هائلاً في

(1) Ibid, pp, 222-223.

(2) See, Clayton R. Bowen, "The Historicity of Jesus and the Gospels", pp, 460-461.

(3) See, Shirlev Jackson Case," Is Jesus a Historical Character?: Evidence for an Affirmative Opinion", in "The American Journal of Theology", Vol. 15, No. 2. (Apr., 1911), p. 223.

الناصرة، فيما عدا شفاء عدد قليل من المرضى بوضع يده عليهم، على حين أنه في متى لم يعمل أعمالاً هائلة هناك، وفي مرقص أيضاً يرفض أن يدعى صالحاً، وفي حين أن متى بالمحادثة عن الشيء الصالح الذي يفعله الشاب لينال الحياة الأبدية. ومرة أخرى يظهر عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ في المصدر الأساسي غير المرقصي على أنه معلم بدلاً من صانع معجزات. وفي الحقيقة فإن قصة مهنته، على النحو الذي قدمت به في حادثة الإغراء في هذا المصدر، بدأت بتعمد أن يضع جانباً ذلك العرض الإعجازي كوسيلة للشهادة الذاتية. هذا النمط المبكر للتفسير لا يزال يعكس بشكل فعال السمة الطبيعية لأعمال عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وحتى الآن الإيمان المتحمس في قيادته السماوية الحاضرة، والتي تجعل من الضروري توضيح السبب في أنه لِمَ هذه الأهمية للفرد لم تعش على نحو أكثر ظهوراً وتمييزاً للمهنة الرائعة على الأرض[١].

ومن الطبيعي أن المؤمنين لا يستطيعون ذلك، ولكن يفترض أنه يمتلك قوة فريدة، وبالتالي يجب أن يمنع بتعمد من استخدامها، وفي الوقت الذي أزيلت فيه ذاكرة حياته الفعلية على نحو أبعد في الماضي، فإن الصعوبة كانت في تفسيره على النحو الذي تعبر به قوته الفريدة، وبالتالي فهو يصور في مرقص في البداية على نحو واضح على أنه صانع معجزات، ومع ذلك فإن مرقص لا يزال على نحو كاف تحت تأثير التقليد الأقدم لكي يتذكر أن ذلك لم يكن إشارة مفتوحة لتفرد عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ولكن فحسب للإشارة إلى ما يكون مخفياً، ذلك أن أهمية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ لم تكن مفهومة في ذلك العصر حتى بوساطة أتباعه[٢].

كما أن مرقص يسجل أيضاً أن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ رفض أن يعطي علامة مفتوحة، عندما طلب منه أن يفعل ذلك، ولكن عند التوجه إلى متى ولوقا نجد أن الرفض مخفف بتعديل العبارة: «فأكلوا وشبعوا، ثم رفعوا فضلات الكسر: سبعة سلال. وكان الآكلون نحو أربعة آلاف، ثم صرفهم. وللوقت دخل السفينة مع تلاميذه، وجاء إلى نواحي دلمانوثة، فخرج الفريسيون وابتدأوا يحاورنه طالبين منه آية من السماء لكي يجربوه، فتنهد بروحه وقال: لماذا يطلب هذا الجيل آية؟ الحق أقول لكم لن يعطى هذا الجيل آية[٣]»، «جيل فاسق شرير يلتمس آية ولا

(1) See, Shirley Jackson Case," Is Jesus a Historical Character?: Evidence for an Affirmative Opinion", p. 223.

(2) Ibid, pp, 223-224.

(٣) إنجيل مرقص، ٨: ١٢.

تعطى له آية إلا آية يونان النبي، ثم تركهم ومضى[١]»، «وفيما كان الجموع مزدحمين ابتدأ يقول: هذا الجيل شرير يطلب آية ولا تعطى له آية إلا آية يونان النبي[٢]»، وتؤخذ هذه على نحو طبيعي عند متى على أنها إشارة إلى قيامة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، الحدث الذي يؤيد إيمان المؤمنين الأول باعتباره معجزة[٣].

وفي الإنجيل الرابع يأخذ عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ الآلام لكي يعرضها في سلسلة طويلة من المعجزات التي تشهد على تفرده، وتبدأ ذروة الحدث هنا بإحياء لازاروس Lazarus، وفي المراحل الأقدم للتراث الإنجيلي، لم يكن صدمة في حد ذاتها خالية من التأثير المقيد لذاكرة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ كفرد تاريخي، فحسب في سير التاريخ تصبح سماته الدنيوية أقل تميزاً، على أساس أنه سوف يتم التغلب عليها أكثر فأكثر بالصورة السماوية على أتباعه المكرسين التي أحبوا التحديق فيها، وعلى نحو خاص فإن الأهمية هنا باعتبارها دليلاً على وجود عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ تتمثل في أن ما قدمه مرقص عن عيسى خلال حياته بصفة عامة قد أسيء فهمه، وأهميته الحقيقية نادراً ما تقدر بالكامل حتى من قبل شركائه الأقرب. وأفراد أسرته فكروا فيه بجانب نفسه، حتى عرض تلاميذه الإثنى عشر ضعيف وخافت على نحو لافت للنظر في كل مناسبة تقريباً، عندما يكون تفرده، على ما يبدو، مدركاً محسوساً بسهولة[٤].

وعندما يريد أن يطعم الأربعة آلاف يجهلون الطريقة التي سوف يستخدمها، كما لو لم يشهدوا منذ وقت قصير معجزة إطعامه لخمس آلاف، وبعد الحادثة الثانية لا يزالون بدون فهم، ولذا تعجب عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لماذا تفكرون في أنفسكم يا قليلي الإيمان، إنكم لم تأخذوا خبزاً؟ حتى الآن لا تفهمون ولا تذكرون خمس خبزات الخمسة الآلاف، وكم قفة أخذتم، ولا سبع خبزات الأربع الآلاف وكم سلا أخذتم[٥]». وعندما طرد الشياطين فإنه في الحديث المتأخر الأخير تكلم عن مسيانيته في عبارات واضحة على ما يبدو، وقد اعترف عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ على نحو ظاهر بإدانة أتباعه الذين يؤمنون به، ومع ذلك لا يحققون إيماناً راسخاً بمسيانيته حتى

(١) إنجيل متى، ١٦: ٤.

(٢) إنجيل لوقا، ١١: ٢٩.

(3) See, Shirley Jackson Case," Is Jesus a Historical Character?: Evidence for an Affirmative Opinion", p, 224.

(4) Ibid.

(٥) إنجيل متى، ١٦: ٨ـ ١٠

قرب انتهاء مهنته وسيرته. وعلى فإن فهمهم له بسيط غير متقن، وثقتهم به مهزوزة بسرعة بالقبض عليه وموته، وبالمثل فقد فشلوا في فهم معناه عندما علمهم بالأمثال، وعندما شفيت امرأة مريضة بلمس هدب ثوبه. كما كانوا أغبياء جداً في السؤال عمن مسه[١].

وعندما توقع القبض عليه وموته وقيامته، على الرغم من أنه يكرر ذلك في الرواية عدم مرات، فغنهم فشلوا في إدراك فكرته على الجبل الذي تغيرت هيئته فيه، حتى أكثر المفضلين لديه من أتباعه كانوا متحيرين بالكامل، وفي حديقة جثسيماني أوضح عيسى الموقف أمام الجميع، والأحداث الأخيرة التي عرضوا فيها الغباء المدهش، وأخيراً النساء عند القبر اللائي غادرن في تعجب وخوف وصمت، على الرغم من أن إعلان الملاك واضح في قيامة عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ. وفي هذا كله فإن مرقص يعترف على نحو واضح بأن عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، لم ينتج مثل هذا الانطباع على معاصريه، مثلما ينتجه المفسرون المعاصرون على عقول السامعين، ولكن اللاهوتيين الأوائل جزئياً على الأقل عملوا على التنسيق بين التاريخ وكريستولوجياتهم، فعمى الرجال مسئول عن هذا الفشل. لقد نشأ هذا الموقف في ذلك الوقت الذي كان فيه الرجال الذين يعرفون عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، لا يزالون أحياء، الذين عرفوا أن عيسى في نظر رفاقه الشخصيين أقل أهمية من تلك المكانة التي أخذها في الفكر اللاحق له على نحو ملحوظ[٢].

إن الكاتب الذي سوف يكون متحرراً من أتباع خياله، سوف يترك عيسى بالكاد في هذا الموقف، أو أن يقدمه لقرائه على أنه الصورة التي انعكست على نحو غير مناسب على تلاميذه، فعنده أن التقليد البدائي الأولي منتج للخيال والميل والهوى، وهنا يجب في المقام الأول التحرر من جعل الموضوعات مثالية، تلك التي سوف تستمر دليلاً لجيل أو لجيلين، عندما يكون الموت والزمان قد أزالا بشكل فعلي، وعلى نحو واسع تلك التقييدات التي تكون فيها الذكرى الفعلية لعيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ مفروضة على مفسريه. وعلاوة على ذلك فإن هناك عناصر في التقليد القديم، لم يُفكر فيها على أنها موثوق بها، على جهة الخصوص فيما يتعلق بعيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، وعلى الرغم من أنها معروفة عموماً لكي تكون مهملة، وهذا بالتأكيد يخلق له بواسطة عُباده، وربما يعتقد أن هذا الفحص قد غفل عنه كتاب سيرته، ولاحظوه بقدر ما سمحت به لهم الظروف، هذه

(1) See, Shirley Jackson Case," Is Jesus a Historical Character?: Evidence for an Affirmative Opinion", pp, 224-225.

(2) Ibid, p, 225.

ألحوادث مثل رفضه أن يسمى صالحاً، أو اعترافه بأنه لا يستطيع أن يعمل أي معجزة في الناصرة، وربما ليس هناك حادثة أكثر صعوبة من تلك التي تشير إلى أنه عُمد بواسطة يوحنا، فعندما دشنت هذه الحركات بواسطة هؤلاء القادة، كانت المناقشة بالضبط مع مرور الزمن عن علاقة المؤسس بغيره، والتي سوف تصبح محلاً للجدل والنقاش[١].

وعلى أية حال فإن التقليد المسيحي يعترف بأهمية عمل يوحنا، حتى في إثبات عظمته، وفقاً للأقوال التي قررها عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، ومع ذلك فإن التقليد كان حذراً في أن يقرر من الذي كان أقل في المملكة كان أعظم من يوحنا، ولكن كانت الحقيقة المشهورة أن عيسى كان من أتباع يوحنا، لقد تلقى عيسى بالفعل المعمودية على يد يوحنا، وهنا كيف يمكن للمفسرين المسيحيين أن يحافظوا على تفوق سيدهم؟ إن مرقص يفهم سمو عيسى في عرضه لمعمودية الروح القدس الذي تلقاه في ذلك الوقت، تلك التجربة بعد حضور ذلك السيل الروحي لتعميد المتحولين إلى الدين الجديد. وفي إنجيل متى فإن عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ يكبر على ضرورة المعمودية على يد يوحنا إلى حد الاستغناء، فهو بالفعل أعظم من يوحنا، وفقاً لما يعترف به هذا الأخير نفسه[٢].

وعلى أية حال، فإنه في حين أن الفعل لم يفده بصفة أولية، فإنه خدم غرضين مفيدين: لقد أعطى إقراره للتعميد كنظام للكنيسة، كما أنه أعطى التنوع والتعدد المجمع الفرصة، لكي يسمع الشهادة القدسية لمسيانية عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ. و كذلك النتيجة التي أحدثها الكاتب بتغيير عبارة مرقص أنت المسيح إلى هذا ابني المحبوب. وفي الإنجيل الرابع فإن منفعة التعميد تستحق ليوحنا نفسه، وبالتالي يعلم من هو المسيا الذي سوف يكون من أتباعه الخاصين به، وهنا كالعادة فإن المسيحية المنتصرة توضح أن انتصارها بسبب ما قامت به من استيعاب وامتصاص لمعارضيها أولاً. ولكن الحقيقة إلى حد كبير جداً تتمثل في أن الإقرار بوجود هذه الصعوبات المماثلة يوضح أنها تعاملت مع تقليد الشخص الحقيقي، وأن الحقائق المعروفة في تلك الحياة لم تكن دائما متسقة منسجمة دائماً من خلال اللامبالاة والإهمال بمصالح الكريستولوجيا الأولية[٣].

وهناك أيضاً دليل آخر يؤكد على تاريخية عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، يمكن أن يستنتج من النمط الواقعي لشخصيته، على النحو الذي فهمت به في المصادر الأقدم، وخصوصاً من فرديته العنيفة

(1) Ibid.
(2) Ibid, p, 226.
(3) Ibid.

على النحو الذي ظهرت به في حياته في الخدمة المخلصة للإنسانية، وفي البساطة المهمة العميقة للتعليم الديني، ولإيجاد هذا النموذج بدون عيسى التاريخي مثل خلق بولس بدون بولس، مما يمثل مشكلة لأولئك الذين ينكرون تاريخية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، مما يشير إلى أنه تم تناوله إلى حد بعيد بشكل سطحي. وفي الحقيقة فإن الوجود ذاته للمجتمع المسيحي القديم نفسه أحد البراهين الجوهرية الكبيرة على وجود عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ. ومن الواضح أن هذه الأفكار، وليس الأشخاص عناصر محفزة بقوة في أصل المسيحية[1].

وبالتأكيد فإن هذه الأفكار تصنع صورة واضحة في تاريخ المسيحية، ولكن لافتراض لحظة في البداية، عندما تكون الأفكار كياناً مجرداً مارس تأثيراً مبدعاً فريداً بصعوبة وفقاً لحقائق التاريخ القابلة للتحقيق عموماً. وأقل الكثير مع التقليد المسيحي الذي يعتمد بشكل موحد متسق الحافز للحركة الدينية الجديدة لفردية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ. وفي حين أن الأفكار تؤدي دوراً معتبراً في تشكيل الدين الجديد باعتباره نظاماً للفكر، فإن نجاحها لا بد أن يكون مصدقاً بصفة أولية لهذه الشخصيات القوية التي دافعت عن هذه الأفكار. وعلى سبيل المثال شخصية بولس الفرد، الذي كان عاملاً مهماً جداً في انتشار المسيحية في آسيا الصغرى ومقدونيا واليونان من بولس اللاهوتي. كما أن بولس يعمل بشكل ثابت على الرجوع إلى نمط الحياة المثالية في عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وهنا كان التضمين لشخص الإلهام ومصدره ومثاله لنموذجه، وليس له وحده فحسب، ولكن كل هؤلاء الذين تبعوا الدين الجديد، فكل واحد منهم وفقاً لقدرته الفردية له درجة في حياة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، فحسب عيسى التاريخي، الذي أثرت شخصيته على أتباعه، بما يوضح العنصر الحيوي في الدين الجديد، ولكي يكون مؤكداً فإن الأنماط الحالية للفكر والصياغات الشعائرية استخدمتا في محاولة التعبير الذاتي، ولكن نقطة البداية في اللاهوت والشعائر، بالإضافة إلى النشاط الأدبي والاندفاع الديني، هذا كله كان محفوظاً في ذاكرة عيسى الدنيوي الأرضي[2].

وهنا مسألة جديرة بالاهتمام في هذا الصدد، تتمثل في شخصية جيمس فحسب، إذ كان زعيم المسيحيين الأوائل في فلسطين، وأهميته معترف بها من قبل المسيحيين الأوائل ومن قبل بولس نفسه، الذي تناوله كقائد، ويبدو أنه كان أكثر اهتماماً بقيادة جيمس من تعاليم

(1) Ibid.

(2) Ibid, p, 227.

عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ولقد كان جيمس من أخوة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ويظهر أنه كان ثورياً، وأكثر اهتماماً بالعصيان ضد الرومان من مملكة السماء، ومن المحتمل أن أيديولوجيته مختلفة عن بولس: فعلى حين أن بولس قد سمح لغير اليهود بالدخول في المسيحية، فإن جيمس كان أصوليا ولم يتسامح مع التلويث. كما أن دعوة بولس تمثلت في أن كل شخص يمكن له أن يصبح عضواً في الطائفة، على حين أن جيمس دعا اليهود فحسب إلى أن يكونوا أعضاء في الطائفة. وبولس كان يفضل أن تكون القدس مفتوحة لكل المواطنين الرومان، وجيمس كان ضد الأجانب، كما أنه كان منتجاً للمقاومة في القرون الأخيرة في الحرب ضد اليونان، وبعد ذلك ضد الرومان. وبولس من المحتمل أنه لم يكن خائناً، ولكنه كان براجماتياً، إذ أراد أن يربح، وأدرك أن المساومة ضرورية. وجيمس كان مثالياً، فلقد أراد الصواب مهما يكن. كما أن الاستشهاد ليس متأصلاً في دعوة بولس، على حين أنه متأصل في أيديولوجية جيمس[1].

إضافة إلى ذلك فإن جيمس كان واحداً من أقرباء عيسى بالدم، الذين تركوا أثرهم على المسيحيين الأوائل في الشرق الأوسط، وعندما تحولت روما تم مسحهم والقضاء عليهم، البعض منهم قتل، والبعض الآخر أجبر على التشتت. وتختفي القرابة بالدم مع عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ في الأنساب المسيحية، وقد انتهت حياته في السنوات التي سبقت التمرد اليهودي على الفور ٦٦-٧٠م، ورجمه ربما تعلق بالثورة التي سببت الحرب، والتي ربما كانت متصلة تباعاً بعقيدته الأصولية، التي كانت مصدراً للصراع مع بولس. كما أن وثائق هذا العصر تأخذ وقتاً في الحديث عن جيمس أكثر من أي شخص آخر، والعهد الجديد بالكاد يذكره، كما لو كان هناك شخص يريد أن يزيل بعناية إي إشارة إلى شخص كان الأكثر شهرة بين المسيحيين في ذلك العصر. والنقش الذي وجد على الحجر عام ٢٠٠٢م بالقرب من القدس كُتب عليه بالآرامية تلك الكلمات: جيمس، ابن يوسف، أخو عيسى، يعد أقد إشارة معروفة إلى عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، إذ يعود إلى ٦٣م[2].

أيضاً لا بد من الإشارة في هذا السياق إلى سيمون المجوسي Simon Magus السامري التركي في عصر كلاوديوس Claudius ٤١ - ٤٥م الذي أصبح مشهوراً وشعبياً في روما، وتتشابه قصته على نحو مدهش مع عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ: فلقد كان في الأساس من أتباع يوحنا المعمدان، وربما

(1) See, Henk Meeter, Jesus and Christianity", p, 8.

(2) Ibid, pp, 8-9.

خلفه في الحقيقة في رئاسة حركته، كما أنه قام بالمعجزات، وكذلك سافر مع مومس سابقة، وأسس طائفة دينية. والكتاب المسيحيين الأوائل من أمثال جوستين و إيرنيوس، و يسبيوس، و يبيفاينوس Epiphanius أشاروا إلى سيمون المجوسي على أنه الشيطان الذي يعلن نفسه إلهاً، و يؤدي أتباعه مناسك جنسية، و يعيشون بلا أخلاق. و يبدو أن بعض الكتاب قد اعتبروه قديساً أو عيسى نفسه على الأقل، على حين أن الكتاب المسيحيين الأوائل اعتبروه رجلاً شريراً، ولقد ذكر سيمون المجوسي في سفر الأعمال في الأساطير المسيحية القديمة على أنه منافس لبطرس في الشريعة الإلهية، ومن المعروف أن سيمون له مجموعة من الكتب، لكنها دمرت كلها، وكل المعلومات التي يملكها الباحثون عنه جاءت من أعدائه[١].

و يبدو أن الإسلام هنا كما يشير أحد الباحثين قريب من عقدية جيمس من اليهودية أو المسيحية، تلك العقيدة التي تركز على الإيمان والأفعال الخيرة الطيبة، التي انتشرت في القرون المتأخرة في جنوب جزيرة العرب. وبعد أن اضطهد الرومان المسيحيين والقرابة بالدم مع عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، واجبروهم على التشتت والهرب، فانتقلوا إلى الجنوب هرباً من الرومان، و يشير المسلمون إلى أن الكتب التي يؤمن بها المسيحيون اليوم تم تحريفها على يد أناس أشرار، ومن المعلوم أن المسلمين يؤمن ون بجميع الأنبياء، ومنهم عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ. والسؤال هنا أليس هذا ما تشير إليه القرابة بالدم؟ إن هذه الكتابات قد حرفت بالفعل، وأجبر العالم المسيحي بالكامل على الإيمان بتلك المسيحية التي نشأت في روما، وأن مذهب بولس هو عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ[٢].

وعلى أية حال فإن الكتب الأصلية منعت، والمسيحيون الذين يعرفون هذه الكتب أجبروا على النفي. وبعد تدمير المعبد اليهودي في ٧٠م فإن اليهود بقيادة بار كوخيا Bar Kochba استردوا القدس، ولكن في النهاية ربحت جحافل الإمبراطور الروماني هارديان الحرب، الذي غيّر اسم مدينة القدس إلى إيلياء كابيتولينا Aelia Capitolina وأمر ببناء معبد جوبيتير مكان المعبد اليهودي، وطرد اليهود من المدينة الذين اتجه معظمهم إلى بلاد العرب، وأسسوا بالفعل مجتمعاً يهودياً كبيراً بالمدينة[٣].

(1) Ibid, pp, 9-10.

(2) Ibid, p, 10.

(3) Ibid.

وثمة صلة قوية بين الثورات اليهودية والمسيحيين الأوائل، فأسطورة عيسى عليه لها سمة سياسية، فيهود فلسطين لم يقبلوا أبداً الحكم الروماني، فلقد أخبرهم أنبياؤهم أن المملكة الخامسة آتية، والتي بدأت من قبل باحتلال الفرس والأشوريين واليونان والميديين Medes، وهذه المملكة سوف تكون مملكة يهودية يخلقها المسيا المنتظر المشبع بالسلطات الإلهية، ولدى أتباع عيسى أو معظمهم يتماثل عيسى مع المسيا، ومن ثم شن اليهود ثلاث حروب دموية ضد الرومان، كل واحدة منها مع المسيا المتأجج، وخسروا الثلاث كلها، ولقد انتهت الحرب الثالثة بمنع اليهود من دخول القدس، وبالتالي أصبح من غير الممكن إنكار أن الرومان، وليس اليهود، هم المملكة الخامسة. ولم يكن عيسى بالفعل هو المسيا الذي يتوقعه الأنبياء؛ لكي يحرر اليهود من الهيمنة الخارجية، ولا عجب في أن اليهود سخروا من المسيحيين، وحتى اليوم لا يعترفون بعيسى على أنه المسيا[1].

وفي تدوين المؤرخ اليهودي جوسيفيوس لأحداث القرن الأول، نجد أن اليهود قد آمنوا بالنبوة التي تكون في واحد منهم، « المسيا « الذي قدّر الإله له أن يحكم العالم؛ لذلك استمروا في تمردهم ضد الرومان، واستمر الرومان في ربح ذلك، واستمر ذلك الاعتقاد على نحو أبعد وأبعد بمرور الزمن، ولكن اليهود الذين حاربوا اليونان في عام ٦٦م، ثم بعد ذلك عام ١٣٢م، من المحتمل أنهم فعلوا ذلك لسببين: الأول، أنهم كانوا يعارضون الرومان كحكام، مثل هيرود على فلسطين، التي حكمت بوساطة المكابيين. والثاني، أنهم كانوا على قناعة بأن واحداً منهم، وهو المسيا، سوف يحكم العالم، وليس الرومان. وقرابة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ بالدم من الممكن أنها كانت بين قادة الثورات. وفي عام ١٣٦م سحق الإمبراطور الروماني هارديان المقاومة اليهودية، ومنع اليهود من دخول القدس مرة ثانية أبداً، وفي ذلك الوقت ظهر الموقف الغنوصي: فبدلاً من أن يفسر عيسى باعتباره المسيا، فإن بعض اليهود فسرها على أنها رسالة في الحب والتقوى والأخوة، وأن المملكة انتقلت إلى السماوات. والفريسيون هم الذين لم يشاركوا في الثورات المختلفة، فلقد كانوا مثل بولس يفضلون التعايش، فهارديان، أعضاء الأسرة المالكة، والكهنة الكبار الذين عينهم هيرود الروماني، هؤلاء نظر إليهم على أنهم أعداء جيمس المتعصبين، الذين قتلوا الكهنة الكبار، وقادوا الحروب الصليبية ضد الرومان[2].

(1) Ibid, pp, 10-11.

(2) Ibid, p, 11.

ومن المحتمل أن لفائف البحر الميت التي تم اكتشافها في قمران من أفضل الوثائق المحفوظة للعقيدة قبل المسيحية، إذ كانت من العصر اليوناني، ولكنها لم تحرر أبداً بوساطة الإمبراطورية الرومانية. وكل من أسلوب الكتابة والمحتوي يعكسان التفكير الحقيقي للعصر قبل المسيحي. ومن الملاحظ أن تاريخ اللفائف لم يحدد على نحو دقيق، فهناك نظرية تحدد بأن ما كتب مرتبط بالإسينيون الذين يسبقون عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، إذ ليس هناك ذكر للعهد الجديد، ولذا فإن عيسى واحد منهم. وهناك نظرية أخرى ترى أنها كتبت بعد موت عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ مباشرة، وأنها تمثل التفكير المسيحي القديم، ولم يذكر الإسينيون في العهد الجديد بالضبط، على أساس أن العهد الجديد كتبه الإسينيون. وفي هذه الحالة الأخيرة يكون جيمس نصير القصة، على حين أن عيسى شخصية ثانوية[1].

ولكن هناك خلاف في تاريخ كتابة لفائف البحر الميت، فهي تتعامل على نحو مفصل مع الرجل الصالح والرجل الشرير اللذين يحاربون للسيطرة على الحركة، وإذا كانت لفائف البحر الميت تسبق عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، فحينئذ يكون عيسى منتجاً للثقافة التي حوله، ولن يكتشف النصيران. ولو أن لفائف البحر الميت كتبها المسيحيون الأوائل، فحينئذ من المحتمل بقوة أن يكون جيمس الرجل الصالح وبولس الرجل الشرير، الذي يعارض مذهب جيمس، ولكن حينئذ فإن لفائف البحر الميت لا تتحدث عن عيسى نهائياً، وهنا يأتي السؤال: لماذا لا يتكلم نص مسيحي عن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ نهائياً[2]؟

وبالإضافة إلى ذلك فهناك مكتبة نجع حمادي التي ترتبط بصلة وثيقة بالغنوصيات، فقد اكتشفت هذه المكتبة في نجع حمادي في صعيد مصر عام ١٩٤٠م، وهي تتضمن العديد من الوثائق المسيحية المعروفة بالأناجيل الغنوصية، التي تقدم لمحة ما عن المسيحية، التي ربما كانت في مرحلتها المبكرة جداً، قبل أن تتلوث بالسلطة السياسية، فعلى سبيل المثال يقرر احد الأناجيل بوضوح أنه إنجيل توأم عيسى، يهوذا. ويختلف هذا الإنجيل على نحو كامل عن الأناجيل الرسمية، ليس فحسب لأنه لا يدون المعجزات، ولكنه أيضاً بسبب انه يصور عيسى على أنه رجل حكيم غامض من الطراز البوذية. إن الغنوصية، إضافة إلى قرابة الدم، سوف تختفي بعد عام ٣٨١م، عندما جعل ثيودوسيوس

(1) Ibid.

(2) Ibid, p, 12.

Theodosius البدعة جريمة، ومن المفترض بدء اضطهاد كل شخص يعمل ضد العقيدة الرومانية[١].

وعلى أية حال فإن الغنوصية لديها وجهة نظر معارضة للعقيدة البولسية لوقت طويل، تلك المسيحية المعروفة اليوم، ولكن الآن يدرك بالفعل أن الغنوصية وقرت بولس، واعتبرته واحداً من زعمائها، كما أنه من المعروف أن سبع رسائل من الثلاث عشرة رسالة المنسوبة إلى بولس أصيلة، ومن الممكن لشخص أن يتوقع أن الست رسائل الأخرى كتبت لتثبت شيئاً ما، لم يثبت في السبع رسائل الأصلية، وبعض هذه الرسائل ظهر لأول مرة مع ايرنيوس في عام ١٩٠م، صنف الرجل الذي قنن الأناجيل الرسمية، ولا بد أن تكون مزيفة. ولو أن هذه الرسائل المزيفة حذفت فإن الرسائل الأصلية على نحو مدهش مشابهة للأدب الغنوصي، فليس هناك هجوم مفرد ضد بقايا الغنوص إلى حد أن الرسائل الرومانية المبكرة مثل كليمنت وحتى بطرس تتهم بولس بأنه زنديق[٢].

ولقد خمن المعلقون لفترة طويلة على أن هناك تعارض بين بولس وجيمس، فرسائل بولس الأصلية تتحدث بالمجازات والرموز: «وَكُلُّ ذَلِكَ رَمْزٌ، لأَنَّ هَاتَيْنِ هُمَا الْعَهْدَانِ، أَحَدُهُمَا مِنْ جَبَلِ سِينَاءَ الْوَالِدُ لِلْعُبُودِيَّةِ، الَّذِي هُوَ هَاجَرُ[٣]»، «وَهَذِهِ الأُمُورُ حَدَثَتْ مِثَالاً لَنَا حَتَّى لَا نَكُونَ نَحْنُ مُشْتَهِينَ شُرُوراً كَمَا اشْتَهَى أُولَئِكَ[٤]»، كما لو أنها تحذر ضد التفسير الحرفي للعهد القديم، وتصور فلسفة مختلفة جداً عن الأفلاطونية التي دعا إليها فيلو الإسكندري المعاصر لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وهنا يأتي السؤال: هل يكون ذلك هو السبب في أنها كانت مكروهة من قبل بطرس وجيمس؟ ولم كان هو شعبي جداً بين الرومان واليونان؟ إن المسألة تبدو هنا عن طريق اللعب بالأفكار أن هذا الشخص المؤثر جداً في المسيحية منذ بدايتها المبكرة جداً أنه لا يمكن أن يرفض من قبل الكنيسة الرومانية، وفي نفس الوقت فإن بولس ربما يكون المؤسس الحقيقي للمسيحية، ولكن ليس ما يعتبر اليوم أنه مسيحية بولس، وعلى الأحرى فحسب ما يتصل بمعارضيه: فالغنوصية ربما كانت الأقرب لعقيدة بولس، وعندما يضطهد الغنوصيون فإن

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(٣) رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية، ٤: ٢٤.

(٤) رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس، ١٠: ٦.

عقيدة بولس لُفت ببساطة بالرسائل المزيفة لدعم العقيدة الرومانية، ولذا على نحو تلقائي يمكن أن يعتبر بولس مؤسس مسيحية اليوم، وعندما كان يدعو إلى شيء آخر في الحقيقة، فما كانت عنده فكرة في أن الأجيال القادمة سوف تحرف تعليماته[١].

وهنا لا بد من الإشارة إلى العلاقة بين المؤرخ والأسقف المسيحي ايرنيوس الذي عاش في الفترة ما بين ١٢٥ إلى ٢٠٢م والعقيدة الرومانية، إذ أنه أول من قرر ما الذي يكون قانونياً، وما الذي لا يكون كذلك في المسيحية، إذ منع الكتب التي سوف تظل ممنوعة لآلاف السينين، هذه الكتب كانت أحياناً تفسيرات قديمة لحياة عيسى وانتشار المسيحية، ولكنها متناقضة نوعاً ما مع الإصدار الإغريقي ـ الروماني للأحداث. وعندما أصبحت روما مسيحية، أضحت رؤية ايرنيوس هي العقيدة. وبالتأكيد فإن ايرنيوس كان مختلفاً جداً عندما اختار أناجيل كتبت بوساطة أناس لم يكونوا شهود عيان، ورفض أناجيل أخرى، مثل إنجيل توما وبطرس. إنه مختلف تماماً في أن له مثل هذا الدور الحاسم، الذي لعبته رسائل بولس الذي لم ير المسيح نهائياً[٢].

ولا بد من الإشارة إلى مشكلة «التوأم»، فهناك مجموعة من الأسفار نظر إليها على أنها غير شرعية، وكانت مفقودة لوقت طويل، وهو إنجيل ديديموس يهوذا توما Didymos Judas Thomas أحد الحواريين الذين أرسلوا إلى الشرق، وديديموس يوناني وتوما آرامي، وكلاهما يعني التوأم، ويبدو أن هذا تطابق على نحو كبير، إذ يتسق مع اعتقاد المسيحيين الأوائل في أن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ له أخ توأم، حتى أن إنجيل متى، وهو أحد الأناجيل الرسمية، يسأل فيه بيلاطس الناس من الذين يرغبون في صلبه أولاً: عيسى المسيا أم عيسى باراباس[٣]، وفي حين أن ذلك فُسر على أنه اختيار بين عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ واللص قاطع الطريق، فإنه من الممكن أن يكون بيلاطس يحاول التحقق عن أي من التوأمين كان متهماً بالعصيان والآخر متهماً بأنه مجرد لص[٤].

لقد اكتشفت نسخة هذا الإنجيل في نجع حمادي، ومن المرجح أن الحواري تدايوس Taddeus ويهوذا «التوأم» نفس الشخص، ولقد سافر تدايوس إلى أرمينيا، ومن المحتمل أنه

(1) See, Henk Meeter, Jesus and Christianity", pp. 12-13.

(2) Ibid, p, 13.

(٣) انظر، متى، إنجيل متى، ٢٧: ١٥ ـ ١٦، ولوقا ٢٣: ١٣ ـ ٢٥.

(4) See, Henk Meeter, Jesus and Christianity", p, 13.

سافر بعد ذلك إلى الشرق الأقصى، ولقد فتن إنجيل يهوذا توماس المؤرخين واللاهوتيين؛ بسبب أنه لا يبدو مسيحياً نهائياً، فأسلوبه أقرب إلى الكتابات التأملية البوذية من التدوين التاريخي لحياة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ولقد نسيت المسيحية الشرقية بعد أن تحولت روما إلى المسيحية، ومن المحتمل في الحقيقة أنها بقيت أقرب إلى فكر عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، لأنها لم تتلوث بالتأثير الروماني[١].

وربما يكون تدايوس/ توماس قد وصل إلى الهند، في ذلك المكان الذي يعرف بكشمير حالياً، تلك التي يعتبر أن فيها قبر عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ولو أن توماس أخ توأم لعيسى أو ببساطة المتحدث الرسمي له وصل إلى الهند، فإن هذا من الممكن أن يفسر سوء الفهم في أن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ مذكور في وثائق عدة في كشمير، وحتى في التبت، وكلها تحيل إلى ما بعد موته[٢].

وهنا يأتي السؤال عن المكان الذي دفن فيه عيسى، ذلك أن أماكن دفن أكثر المسيحيين الأوائل معروفة، فيما عدا قبر عيسى نفسه. وإذا اعتقد أن جسد عيسى نفسه اختفى عندما صعد إلى السماء على النحو الذي تراه الكنيسة، وبالتالي فمن غير المعروف مكان جسده، وكل شخص يتساءل عن السبب في عدم العثور على قبر عيسى، مركز الإيمان المسيحي. ولقد ذكرت الأناجيل الأربعة الرسمية أربعة أماكن مختلفة لدفنه. أيضاً فإن تاريخ ميلاد عيسى ووفاته متعارض، وهما محل للجدل والنقاش، فهيرود مات في السنة الرابعة قبل الميلاد، ولذا، إن كان الإنجيل يخبر بالحقيقة، فإن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، لا يمكن أن يكون قد ولد بعد هذا التاريخ، وسفر أعمال توما يسجل أن عيسى كان في تازيلا Taxila في احتفال زواج عام ٤٩م، وايرنيوس نفسه، ليس الزنديق، يكتب عن عيسى الذي وصل إلى مرحلة الشيخوخة[٣].

وهنا يأتي السؤال: هل كان عيسى لا يزال حياً، عندما كان جيمس وبولس وبطرس وتداوس ينشرون المسيحية حول العالم؟ إن المؤرخ جوسيفيوس يشير إلى أن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، كان لا يزال حياً أثناء سنوات الحرب اليهودية (٦٦ - ٧٠م)، عيسى الذي كان وسيطاً للوحي، والذي حوكم أمام بيلاطس باستثناء أن بيلاطس أفرج عنه ولم يصلبه. وإذا كان جسد عيسى دفن في مكان ما، فعلى الأقل هناك شخصان يجب أن يكون معروفاً لديهما هذا المكان، وقاما

(1) Ibid, pp, 13-14.
(2) Ibid, p, 14.
(3) Ibid.

بزيارته: أمه وأكبر أصدقائه. إن مريم أم عيسى وجيمس وتداوس معروف عنها أنها سافرت إلى تركيا، وربما ماتت قريباً من أفسس وفقاً لأسطورة محلية، وجيمس في الغالب كان معها، وفي الواقع كانا منفيين. ومريم المجدلية كانت الأقرب إلى عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ من أي شخص آخر، فهي حوارية الحواريين، والشاهد الأول على قيامة عيسى من بين الأموات، ولقد أعطت الأناجيل روايات مختلفة عن مكانها وحركاتها قبل موت عيسى وبعده. وهناك أسطورة تقول إنها سافرت إلى فرنسا، وعاشت في خلوة في كهف بقية حياتها، كما أن هناك أسطورة أخرى تقول بأنها تبعت مريم العذراء إلى تركيا، وماتت هناك[1].

وهناك شخصية هيرود، التي أدت دوراً مهماً في تحديد معالم شخصية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، فقلد أصبح ملكاً عام ٣٧ قبل الميلاد، وبسبب أن أبيه انتيباتر Antipater ساعد الجنرال الروماني بومبيج Pompej على فتح القدس عام ٦٣ قبل الميلاد. وكان هيرود حاكماً قاسياً، يهدف إلى تدمير كل المكابيين الذين حكمهم، لقد قتلهم جميعاً فيما عدا الملكة ماري التي تزوجها، ولقد ارتكبت الزنا مع يوسف أخ هيرود، وعندما عاد هيرود، الذي كان في روما عام ٢٩م، أعدم ماري، ثم بعد ذلك أعدم أبنائها، لأنهم كانوا أكثر شعبية منه عند اليهود، فهم من دم المكابيين. وتعكس هذه القصة نوعاً أسطورة أن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ ابن ماري ويوسف، وأن هيرود أراد أن يقتل كل أطفال اليهود، حتى لا يحصل احد منهم على لقب الملك[2].

ومن غير المحتمل أن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ كان ابناً غير شرعي لمريم التاريخية ويوسف، لأن ذلك يجعله كبير السن، ولكنه التوافق الصارم. وهنا يأتي السؤال المهم: من كان عيسى؟ أو ما الذي يعنيه اسم عيسى؟ إن عيسى في العبرية يعني «المنقذ»، مثل المسيح في اليونانية «للمدهون»، وهو مصطلح مستخدم في العهد القديم للعديد من الملوك، ولكن ما هو اسمه الحقيقي؟ إن اسم بارساباس Barsabas منسوب في سفر الأعمال إلى كل من يوسف ويهوذا، وهناك دليل يشير في الحقيقة إلى أنه من الممكن أن يكون يهوذا بارساباس هو ثاديوس Thaddeus، الذي هو أيضاً يهوذا الأخ التوأم لعيسى، والأسماء المتشابهة كبارساباس ترجع إلى أقارب عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وبارساباس قاطع الطريق، يمكن أن يكون فحسب تقسيم للقصة التي تفضل النبي على قاطع الطريق، وهما واحد عند الرومان[3].

(1) Ibid, pp, 14-15.

(2) Ibid, p, 15.

(3) Ibid.

وايرنيوس نفسه يكتب أن إيسوس Iesous اسم رمزي. ولقد أبقى الرومان سجلات دقيقة لكل حدث سياسي أو قضائي، وليس هناك سجل لبيلاطس النبطي يختبر بحسم الرجل الذي سمي عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ. وهناك اثنان فحسب من الكتاب الرومان في وقت عيسى ذكرا المسيحيين، هما بليني Pliny وسفيتونيوس Svetonius، ولكنهما لم يشيرا إلى عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، والروماني الأول الذي سوف يشير إلى عيسى هو تاكيتوس، ولكن تقريباً بعد قرن من موت عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ. والمؤرخ اليهودي جوسيفيوس يذكر المسيحيين بالتأكيد، ولكن كلماته عن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ اعتبرت تزييفاً متأخراً بصفة عامة، فالمؤرخ المسيحي أوريجن Origen في القرن الثالث أوضح أن جوسيفيوس لم يذكر أبداً عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ. والفيلسوف اليهودي فيلو الذي عاش في مصر زمن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، يبدو أنه لا يعرف أي شيء عن عيسى والمسيحيين، وقد توفي في ٤٠م. وبولس نفسه أحد مؤسسي المسيحية، لا يتحدث أبداً عن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، على حين أنه يتحدث بالتأكيد عن أخيه جيمس[١].

وعلى الجملة فبتحليل السجلات التاريخية، فإن التفسير الممكن الذي يظهر من الأحداث أن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، سواء بسبب قرابته بالدم عن طريق أمه بالمكابيين، كان يهودياً أو بسبب علاقته بهيرود الذي كان اليهود يخافون منه، أدعى أنه سوف يكون ملك اليهود. وقد أحبه بعض اليهود بعد أن عرفوا أوراق اعتماده، خصوصاً إذا كان مكابياً في الحقيقة، وبعض اليهود سخروا منه، ونظروا إليه على أنه مجنون. وأخيراً جاءت إدعاءاته إلى مسامع الرومان، إضافة إلى تعاليمه، ومن المحتمل أنه كان فيلسوفاً شيوعيا نوعاً ما، يدعو إلى المساواة بين جميع البشر، ذلك هو السبب الذي قتله الرومان من أجله، ومن المحتمل أنه قُتل بدون محاكمة مثل غيره من الثوار الآخرين في عصره، ولهذا السبب لا يعرف أحد مكان قبره، فالرومان لم يعتموا بدفنه أو إرجاع جسده[٢].

وبولس وريث المؤسسة اليهودية أراد أن يتعايش مع الرومان، وأن يتبنى الفلسفة اليونانية، كان المواطن الروماني الأول الذي أصبح مسيحياً، وعمل على نشر الكلمة المسيحية حول العالم، وهو أيضاً الأول الذب أدعى أن اليونان والرومان يمكن أن يكونوا مسيحيين مثل اليهود. وفي روما كان القرار الطبيعي تبني نسخته من المسيحية، وعندما أصبحت المسيحية

(1) Ibid, pp, 15-16.

(2) Ibid, p, 16.

الديانة الرسمية للإمبراطورية الرومانية، إذ نقلت المسيحية من فلسطين إلى روما، فبدلاً من أن يعرف الخيط الذي يبدأ بعيسى ويستمر مع جيمس وما يتبعه من القرابة بالدم، فإن روما قررت أن تستمر مع بطرس، الشهيد المسيحي الأول في روما وأحفاده الباباوات[١].

ولكن السؤال الأساسي هنا: هل لا يمكن الاستغناء عن تاريخية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ بالنسبة للإيمان المسيحي؟ هنا يتناول أحد الباحثين أن الهدف من هذا السؤال الدفاع عن الإجابة السلبية عنه، ولعله من الأفضل هنا الإشارة إلى أن هذا الموقف ليس مفترضاً بالإجابة السلبية لسؤال تاريخية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ولا بالتخلي عن مبدأ مركزية عيسى في اللاهوت. أيضاً فإن من الجائز أيضاً لنفس السبب أن يقرر على نحو مختصر، أن وجهة النظر الإيجابية، التي تؤخذ بالإشارة إلى تاريخية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، على أساس أنها سؤال للحقيقة، وليس هناك زعم بأن سرديات الأناجيل بدون أخطاء أو إضافات أسطورية، وعلى العكس فإن العمل المقدم في هذه النقطة بتطبيق النقد التاريخي الحديث والنقد الأدبي في غاية الأهمية. ولكن من ناحية أخرى، على الرغم من التكذيبات الحديثة، التي لا تبدأ حتى تُدحض، لوجهة النظر التي ترى أن عيسى، نبي الجليل، وجد بالفعل، فيما يبدو أنه كمقترح مبرر بالفعل إلى حد كبير جداً، وبصعوبة يجد من الضروري أن يكون مُدافعاً عنه[٢].

أيضاً فإن هذا الموقف يمكن الدفاع عنه بأن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، الذي اتحد فيه العلم المسيحي مع التقوى المسيحية، اتخذ على أنه مثال لإنسان الكمال الروحي، بما يجعله الأفضل لكي يتضمن الأساس الكافي للنموذج الأخلاقي، وفي نفس الوقت أساس كل إدعاءات وحي الشخص وموقف الله تعالى، وفي هذه الرؤية تأتي الإحالة الحديثة: عيسى أو المسيح؟ لقد ناقش روبرتس Roberts على نحو مطولة هذا الموضوع على نحو سطحي إلى حد كبير؛ فالإدعاء الذي حدده على نحو يقيني، تمثل في حدود السمة الأخلاقية الجدية والدينية في روح عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ. ولقد شرع سكميدل Schmiedel في مناقشة هذا الموضوع بروح لا أدرية إلى حد ما في تناوله لمسألة أن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ بلا خطيئة[٣].

---

(1) Ibid.

(2) See, Douglas C. Macintosh, "Is Belief in the Historicity of Jesus Indispensable to Christian Faith?", in "The American Journal of Theology", Vol. 15, No. 3. (Jul., 1911), p. 362.

(3) Ibid, pp, 362-363.

ومن الطبيعي في مناقشة هذا السؤال أن يكون دوغماتيكياً إلى حدٍ كبير، ولكن بعد أن يقوم النقد بعمله، الأسوأ أو الأفضل، يأتي تأكيد سكميدل بأن شخص عيسى التاريخي موجود هناك، وهو الذي مد بالسمات الجوهرية للمسيح ـ المثالي. وهنا يوجد الحد الأدنى من العرض بما يكفي لتأسيس الموضوع الحالي، بمعنى النوعية المثالية لروح عيسى التاريخي وحياته. وهناك عنصر ثالث في تاريخية عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، يتمثل في التأكيد على أنه عامل أساسي لا يمكن الاستغناء عنه في التكوين التاريخي للمسيحية؛ فتاريخيته لا يمكن الاستغناء عنها تاريخياً، وذلك على نحو منصف ربما يؤخذ على أنه نتيجة لمسألة: عيسى أو بولس. تلك القضية التي كانت محل جدل وخلاف قبل سنوات قليلة في ألمانيا[١].

وهنا فإن تاريخية عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ لها مجالات ثلاثة من ناحية المعنى. والسؤال هنا ما هي علاقة المسيحية الضرورية أو الجوهرية بشخصه؟ ففي المقام الأول بسبب كهنوته وتبشيره لم يكن فحسب أساسياً للمسيحية، ولكنه العامل المركزي في تكوين ديانة المسيحي، وتحيل التجربة الدينية للمجتمع المسيحي بشكل رئيسي إلى عيسى التاريخي على أساس أنه سبب لها. ويعتبر عيسى في تفسير هذه الوظيفة الروحية الفريدة أنه وجود لكل المعنى المتفرد لمخلص الرجال، وفي الوقت الحاضر عند تكون استجابة الفرد نشطة وإيجابية وحاسمة لنداء طبيعته الأخلاقية والدينية، التي تأتي على نحو مباشر أو غير مباشر من عيسى التاريخ[٢]. وعلى أية حال فإن عيسى التاريخ، على النحو الذي يقرره بولتمان، لم يعد له أهمية حاسمة وتفكير جدير بالاعتبار[٣]. وهنا فإن رد فعل بولتمان من المطلب الجديد يتمثل في أمرين: الأول، الاستمرارية التاريخية بين كلمات عيسى التاريخي عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ وأفعاله ومسيح الكاريجما في الكنيسة القديمة. والثاني، مشكلة علاقة المواد بين عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ والكاريجما[٤].

وإحدى التجارب التي تكون جديرة بالمقارنة بكل التجارب الأخرى، هي تجربة الخلاص، وفي النهاية فإن عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ يسمى بالمخلص بشكل صحيح، المخلص من الخطيئة والذنب، وفي النهاية من الشر كله. وثانياً، فإن عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ معترف به في الوعي المسيحي بأنه أعطى

(1) Ibid, p, 363.

(2) Ibid.

(3) See, Ernst Käsemann, Essays on New Testament Themes, Studies in Biblical Theology, p, 16.

(4) See, Frederick Herzog, "Possibilities and Limits of the New Quest", p, 222.

المسيحيين في شخصه الوحي الأعلى بالله تعالى، ونتيجة ذلك فهو منقذ الرجال، وتأكيدات الإيمان المتصلة بعيسى التاريخي تأتي لتشمل إما على نحو واضح أو ضمني المحتوى الديني الجوهري للمسيحية. واللب الديني لعقيدة تأليه عيسى موقف تجاه عيسى كموحى للّٰه تعالى أو اللّٰه تعالى والآب، وارب عيسى المسيح. ويشبه اللّٰه تعالى عيسى الذي نشط إلى حد كبير جداً للخير الإنساني الحقيقي. وبعبارة أخرى فإن الاعتقاد في تأليه عيسى وصل على نحو صحيح، بواسطة الأسلوب الديني، إلى ثمرة اللاهوت المسيحي وبذرته؛ فهو يستند على التفسير الديني للتجربة الدينية، على اعتبار أنها تدفق من كهنوت المسيح، وقاعدة العقيدة المسيحية في اللّٰه تعالى بكل نتائجها(١).

وهكذا فإن جوهر المسيحية قابل للتعبير عنه في عبارات التقدير الديني لشخص عيسى وعمله التاريخي. وثالثاً، يلي ما سبق أن في اللاهوت المسيحي فإن مبدأ مركزية المسيح ليس جائزاً فحسب، ولكنه أيضاً مستخدم، وهذا لا بد للاهوت أن يشتمل عليه، فاللاهوت يتضمن في هذه الرؤية سمة الرجال الملهمين للمسيحيين في شخص عيسى وموقفه، وذلك لا بد أن يكون مستثنى من اللاهوت الذي لا ينسجم مع هذا المبدأ(٢).

وهنا يأتي السؤال عن ضرورة الاعتقاد في عيسى التاريخي للإيمان، ومن الطبيعي السؤال عن الحالة التي كانت عليها طبيعة هذه القضية في الماضي. وفي هذا السياق لا بد من التمييز بين ثلاثة مواقف مختلفة على نحو جذري: إن كل واحد منها لا يمكن له أن يستغني عن افتراض تاريخية عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ بالنسبة للإيمان المسيحي، نظراً لبعض الافتراضات الأخرى في عقول المؤمنين. وفي حال الأتباع الأول لعيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ والمتحولين إل اليهودية إلى المسيحية عموماً، فإنه يجب القول أن حياة عيسى وكهنوته كونتا عاملاً لا يمكن الاستغناء عنه في تحولهم، ولكن نظراً لوضوح افتراضاتهم وقوتها على اعتبار أنه المسيا المنتظر، وأن مملكة اللّٰه تعالى المؤكدة مستمرة دون معرفة عيسى والمعتقدات المؤكدة حوله كشخصية تاريخية بارزة، فهم لم يغيروا هذه الافتراضات إلى حد يتطلب منهم أن يكونوا مسيحيين(٣).

---

(1) See, Douglas C. Macintosh, "Is Belief in the Historicity of Jesus Indispensable to Christian Faith?", p, 364.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

وبالطبع بعد أن أصبحوا مسيحيين، وتأطرت لديهم وجهة النظر الجديدة في تفسيرهم للأحداث التاريخية، التي أجبرتهم على الانتباه والتذكر، فالتفسير المسياني المسيحي تضمن تاريخية تلك الأحداث باعتبارها افتراضات مسبقة. وعند الاتجاه إلى النظر في تطور التفكير اليوناني المسيحي، فإنه يُتشف أن تاريخية المقدس أو الإلهي وصلت مُسلمة ليس كمعلومات مفسرة، ولكن كمسلمات مفروضة بالحاجات الدينية، ولقد كان لافتراضات العقل اليوناني المسبقة تأثيرها، تلك التي تمثلت في النظر إلى الطبيعة البشرية على أنها فانية من الناحية الجوهرية الأساسية، فحسب الطبيعة الإلهية هي الخالدة بصفة أساسية ضرورية. فالطريق الوحيد الذي ينال به الرجال الحياة الأبدية، يتمثل في أن يصبح الله تعالى إنساناً أو رجلاً، وان تصب الشخصية التاريخية الإنسانية نوعاً ما مع الألوهية التي لا تقبل الفساد والفناء، فالتاريخية الحقيقية إلهية كلياً[1].

ومع ذلك فإن الشخص الإنساني في العقل اليوناني مطلوب كلياً، لو لم يكن هناك أي أساس لتأمين الخلاص. وفي حالة اللاهوت المسيحي الغربي، حيث كان الموقف مختلفاً عن الموقف الذي واجهه الآباء اليونان، فإن تاريخية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، الإله ـ الإنسان كانت لا غنى عنها على نحو متساوٍ، فالرجل، عبر خطيئته الموجهة ضد الله تعالى، الوجود الأزلي اللانهائي، أصبح مشتركاً في الذنب الأزلي، ويتطلب العدل عقاباً لا نهائياً، وهذا يعني أن معاناة الفرد المحدود الآثم في الزمن لا نهائية. وإلا فالبديل معاناة الوجود اللانهائي للزمن النهائي، والله تعالى باعتباره الوجود الأزلي المعاقب للإنسان على خطيئته، يجب من جهة العدل عند اللاهوتيين المسيحيين الغربيين أن يكون إنساناً، والبديل الوحيد الممكن للمخطئ يتمثل في الله ـ الإنسان، التجسد الحقيقي لله تعالى في الشخصية التاريخية[2].

وهكذا تأتي هنا ألوهية الوجود الإنساني التاريخي الذي حمل العقاب الأزلي بسبب خطيئة الإنسان، على أنها افتراض لا يمكن الاستغناء عنه في الإيمان المسيحي في شكله في العصر الوسيط، سواء الروماني أو البروتستانتي. وهنا يأتي ذلك السؤال المهم: هل الإيمان بتاريخية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، لا يمكن الاستغناء عنها للإيمان المسيحي اليوم؟ لو كان الأمر كذلك، فإن الإيمان يصبح مرة أخرى معتمداً على السلطة الخارجية، ومن هنا يهرب من الكاهن ليسقط في يد الناقد. ومما

(1) Ibid, p, 365.
(2) Ibid.

لا شك فيه أن هناك من المسيحيين غير المتخصصين في النقد التاريخي للعهد الجديد، أو على الأقل من يقنعون بأن يمدهم بما ينقصهم من معلومات مباشرة، على أساس أنهم يملكون خبرة كبيرة بموضوعات التاريخ التي يهتمون بها، ولكن عندما يصل الأمر إلى قبول أقوالهم المأثورة، سواء كانت هناك ممارسة للإيمان المسيحي أم لا، فإن هذه مسألة أخرى، لا تزال مستمرة[١].

والسؤال الذي يجب أن يطرح في هذا المقام بإنصاف ودون تحيز: إنه بسبب أن المسيحية حقيقية بكل أفكارها وتجاربها في عالم اليوم، فما هو الاختلاف بالنسبة لدين عملي أن يرغم على أن يستنتج على أسس نقدية ما يكون به ضد تاريخية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ؟ وهل هناك أي خسارة حقيقية في ذلك الأمر؟ إن مما لاشك فيه أن الشخص يجب عليه التخلي عن مسألة المشاركة الشخصية مع المصلوب إلا المسيح السامي الذي قام من بين الأموات، ولكن هذه الفكرة لا تزال مستمرة في اللاهوت الحديث، ولكن هل مثل هذه الفكرة تستمر في اللاهوت الحديث وتبقى فيه، حتى لو كانت تمنح تاريخية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ؟ هنا ليست التجربة الدينية مهما كان عمقها وروحانيتها، ولا مبدأ مركزية المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، ولا الاعتبارات الفلسفية يمكن لها أن تجعل هذه الرؤية ضرورية[٢].

ولو أن المسيحية تعني لديهم المشاركة مع الله تعالى وآب الرب عيسى المسيح، فإن ذلك يعني أنه ضروري لديهم جميعاً، ولو أن هناك خسارة مستلزمة معقدة متشابكة في روحانية المسيح، فإنه بصفة أساسية لا تكون وجدانية بالكامل. ومع ذلك فإن الخسارة هنا لن تكون باتهام شخص بالتخلي عن الاعتقاد في تاريخية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ. وعلى الجملة فالخسارة هنا تأتي من الدفاع عن إجابة سلبية وتبنيها في الإجابة عن هذا السؤال التاريخي، ولا يمكن أن تكون الخسارة هنا مطردة باعتبارها بديهية أيضاً بسبب تسميها العاطفية الوجدانية، وتأتي هذه الخسارة من خلال الشعور بان الإنسانية لو استنتجت أنه لم تكن هناك قيامة للمسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ من بين الأموات، وأنه لم يكن هناك ظهور ضمني لعيسى الناصري الحقيقي؛ فوعي الإنسانية في ذاته سوف يكون أفقر لخسارته ذلك الحضور، الذي سوف يكون فوق أي تبجيل آخر للجنس البشري، إضافة إلى أنه يرفع التقييم لأهمية الحياة البشرية في مجملها[٣].

(1) Ibid, pp, 365-366.

(2) Ibid, p, 366.

(3) Ibid, p, 366.

كما يجب أن يضاف هنا أنها خسارة تربوية جدية في هذه الحالة المفترضة مسبقاً، فالطريق الأفضل لإعطاء المسيحية مفهوماً حيوياً على جهة العموم، يتمثل في الإشارة إلى التمثيل الصلب المحسوس لفكرة المسيحية والنموذج المسيحي في حياة شخص ما، وحتى الآن فإن النموذج التاريخي الأعلى في عيسى نفسه، على النحو الذي أشار إليه الريتكاليون Ritschlians: إن جوهر المسيحية عيسى المسيح نفسه، وعلاوة على ذلك فإن المسيحية الليبرالية تقرر الاعتماد على أسلوب خاص في الإحالة إلى عيسى التاريخي كمصدر للفهم الديني. ففي حين أن الطريقة الأقدم في تعليم الدين، كانت تتمثل في المقام الأول في تلقين الأتباع بالكريستولوجيا واللاهوت الخلاصي، على أساس سلطة الكنيسة أو الكتاب المقدس، وبالتالي حثهم على الوثوق بالمسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، فإن المنهج الأحدث يهدف عموماً إلى تقديم صورة لعيسى تركز على جمال وقوة روحه وحياته، وبالتالي يقود الفرد إلى موقف الولاء له ولنماذجه[1].

وسوف تتطور هذه الثقة في تلك الاعتقادات المذهبية على نحو كاف زمنياً باعتبارها نتيجة للتجربة الموسعة، وبخسارة عيسى التاريخي وفقدانه فإن المنهج الجديد، يجب أن يكون مستخدماً، ولكن على أساس أنه لا يزال ممكناً لتوضيح الأفكار الأساسية للدين المسيحي، ولنشر الشهادة على أهمية توجيه حياة الشخص بوسائلهم، وهذه الخسارة التربوية سوف لا يكون من المتعذر إصلاحها كلياً، وبالقدر الذي تعنى به المسيحية سوف يظل الدين المسيحي جوهرياً بنفس القدر، مهما كان الحكم المستخرج من الحقيقة التاريخية، فهو لا يزال قوة حية عاملة عبر أفكاره ونماذجه[2].

وبالطبع فإن المذهب القديم للشخص الثاني في التثليث في صيغته الشركية القديمة سوف ينهار ويسقط، ولكن محتوى الرؤية المسيحية لله تعالى، الإله الأبوي المقدس والمحب، سوف تبقى وتستمر، مع الاعتقاد المسيحي في العناية والخلود، والخطيئة والعفو، وأهمية قيمة المعاناة التطوعية الإرادية، والإيمان والتوبة والتجديد والتقديس، والروح القدس والإنسانية المقدسة، وحتى فكرة الوحي لن يكون فيها تغيير جوهري، والتشبه بالمسيح صفة أو روحاً أو عملاً في مفسر باعتباره وحياً، وليس من الخطأ القول أن جوهر المسيحية عيسى المسيح، ولو كان هذا معترفاً به فإنه يصبح من الممكن أيضاً نشر جوهر المسيحية وتوضيحه بدون الإحالة إلى عيسى

(1) Ibid, pp, 366-367.

(2) Ibid), p, 367.

التاريخي، وبكلمات جورج بورمان فوستير George Burman Foster : لا شيء مما كان في الماضي فحسب، وأيضاً في الحاضر يمكن له أن يكون جوهر المسيحية، ولقد اشتكى الدكتور ك. س. أندرسون K. C. Anderson من أن بدائل المسيحية الليبرالية التي تسمي «ديانة عيسى» لإنجيل المسيح، ولكن ديانة عيسى و إنجيل المسيح لهما نفس المكانة في القلب، عيسى أم بولس إنه أمر يجعل الاختلاف بينهما في النهاية ضئيلاً جداً، فيما يُتعلم منهما، طالما أمكن الحصول على الشيء الجوهري لدى كل واحد منهما[1].

فكل واحد منهما يهدف إلى قيادة الناس إلى نفس علاقة البنوة، إلى نفس الله الأبوي، ولقد أعلن أنه بدون عيسى التاريخ فإن التجربة المسيحية خادعة مضللة، فمن أجل محتواها الحاضر، لا بد أن يفترض مثل هذا السبب في الماضي. إن هذا تحليل خاطئ؛ فالتجربة المسيحية ذاتها ليست خادعة، لو أن ظهور الله تعالى نفسه في وقت ما ومكان ما وبطريقة ما يدخل ضمن حياة الإنسان، باعتبار أنه يجب أن يكون سببه النهائي، وليس ذلك توضيحاً دينياً، ولكنه توضيح سببي تاريخي فحسب، ذلك هو ما يتضمنه السؤال المطروح الآن، عندما يكون الدين الحقيقي في موضوعات التفسير التاريخي خادع إلى حدٍ كبير، ونتيجة ذلك أن الدحض الجدي لتاريخية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، لا يعني اختفاء أي محتوى جوهري من الدين المسيحي؛ فالمسيحية كدين سوف تستمر في تأدية نفس الوظيفة التي كانت لها من قبل في الحياة الإنسانية، وخسائر أو فقدان هذا النوع الوجداني والتربوي، في الوقت الذي تكون فيه جدية على نحو كاف، فإنها لن تكون تخل غير ممكن عن ممارسة الإيمان المسيحي بالله تعالى[2].

وهنا يأتي السؤال الأخر، بمعنى ما هو التأثير الممكن على الحقيقة المسيحية، لو أن تاريخية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ يجب التخلي عنها؟ إن الموقف السلبي سوف يجعل الاعتداءات أكثر جدية، على الأقل بشكل مؤقت، على الإيمان المسيحي. إن الاختبارات الأساسية للحقيقة الدينية، وكذلك القواعد الأساسية لليقين الديني تنحصر في أمور أربع: الجانب الروحاني الباطني للدين، على نحو أقل أو أكثر باطنية وصوفية. والجانب العملي، أي الجانب الأخلاقي بصفة أساسية. والجانب التاريخي. وأخيراً الجانب العقلي أو الفلسفي. وهذه الأقسام ليست متعرضة

(1) Ibid, pp, 367-368.

(2) Ibid, p, 368.

على نحو استثنائي أو حصري، فعلى جهة الخصوص يمكن التمييز على نحو ملائم بين التاريخ والعملي بالمعنى الواسع إلى حد كبير، يكون مفيداً في دراسة هذا الموضوع. والاختبار التاريخي اختبار براجماتي مقدم لكي يُفرض على الماضي، والاختبار البراجماتي استمرار للاختبار التاريخي للحاضر والمستقبل. وعلى الجملة، فيما يتصل بهذا الموضوع، لا يكون الاختبار الصوفي أو الديني الذاتي تحت التجريب لهذا الحاضر أو لأي حالة أخرى، كما أنه ليس متأثراً بسؤال عيسى التاريخي[١].

والمسألة الآن عما إذا كان الاختبار التاريخي المخصوص لدين المسيحي، بمعنى اختبار حياة عيسى الناصري، جوهري بالنسبة إلى الحقيقة، باعتباره من ضروريات الإيمان المسيحي، أو ما إذا كانت الاختبارات التاريخية الأخرى كلها ضرورية على السواء مع الاختبارات البراجماتية والفلسفية، ويمكن لها أن تقدم تعزيزاً كافياً للحقيقة الداخلية للشعور المسيحي، لكي تجعل الإيمان المسيحي في كل ضرورياته لا يزال ممكناً بالنسبة للتفكير النقدي، حتى لو كان الاعتقاد في تاريخية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، يجب التخلي عنه[٢].

وهناك من يريد دعماً موضوعياً لليقين الشخصي للشعور الديني الشخصي في التاريخ، باستثناء الفلسفة، وهناك من يريد أن تكون هذه الموضوعية في الفلسفة فحسب، وتقدم الريتكاليون Ritschlians أفضل مثال على ذلك، فأعضاء المدرسة الأقدم يجعلون مناشدة التاريخ عملياً، إنما يتمثل في اللجوء إلى شخصية تاريخية بارزة، أي عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وتوضح عبارات هيرمان Herrmann هذا الموقف على نحو مثالي في المشاركة مع الآلهة، فالله تعالى أعلن نفسه للبشر، لكي يعرفونه، ولذا يمكن معرفته. والريتكاليون الجدد أو المدرسة التاريخية الدينية في ألمانيا، لا تزال تطلب الموضوعية بشكل أساسي، ولو لم تكن في التاريخ كلية، فإنها ترى أنها لا بد أن تكون للتاريخ الديني بأكمله، وليس للمسيح أو المسيحية فحسب. والنقد الحديث لهؤلاء الذين ينشدون الموضوعية بالنسبة للتاريخ فحسب ولتاريخية عيسى على جهة الخصوص، سوف يجعلون هذا اللجوء للتاريخ محاطاً بالإحباط، بسبب السمة غير الكافية والمقلقة جداً لنتائج النقد التاريخي[٣].

(1) Ibid.

(2) Ibid, pp, 363- 369.

(3) Ibid, pp, 369-370.

ويعترض الأستاذ لوفجوي Lovejoy في مقالة له بعنوان:The Entangling Alliance between Religion and History على الافتراض القائل بأن مصالح مجموعة الحقيقة كونية من الناحية الظاهرية في مضمونها ككل، كما أنها ضرورية من أجل معرفة كل إنسان، كما أنها متضمنة على نحو معقد لا يمكن الخروج منه في التقنية الدقيقة والعالية لتحقيقات النقد التاريخي. ولقد تناول الأستاذ و. ب. سميث W. B. Smith النظرية مقدماً في كتابه Der vorchristliche Jesus، فالأستاذ لوفجوي ذهب إلى القول بأن مؤرخي العهد الجديد تحت التزامات بمقياس ما علقوا أحكام دينهم، ولكن المؤمنين المتدينين ليسوا تحت هذه الالتزامات لتعليق دينهم، في مثل هذا الشيء وأي شيء آخر لنظرية تاريخية جديدة، يمكن أن يفحص حسب الأصول من قبل الخبراء(١).

كذلك فقد ذهب أندرسون Anderson إلى أن «عيسى البسيط» بالنسبة للجوء المسيحية الليبرالية إليه ليس أكثر تاريخية من مسيح الكنيسة، ويحتج الأستاذ دريوس Drews ضد أن يكون طلب الإيمان بالله تعالى، والحرية، والخلود على أساس سلطة الشخصية الفريدة لألفي عام من موت عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، التي لا يعرف عنها أي شيء على نحو مؤكد تقريباً. إن هؤلاء جميعاً لوفجوي وأندرسون ودريوس، مثل غيرهم من الكتاب الآخرين، راضون فيما يبدو عن طلب موضوعية الاعتقاد الديني في الفلسفة فحسب، ويؤيد أندرسون المثالية الهيجلية الجديدة في ذلك النمط الذي دافع عنه إدوارد كايرد Edward Caird، على حين أن دريوس يدافع بإعجاب عن وحدة الوجود. والمشكلة الأكثر وضوحاً لدى هؤلاء الذين يلجئون إلى الفلسفة وحدها، أن صعوبة في لإمكانية الوصول إليها لدى المؤمنين المتوسطي الثقافة في تفاصيل النقد التاريخي(٢). وعلى الجملة فإن هيجل يحاول أن يكتشف الأسس المفهومية للدين من خلال اللاهوت التأملي ما بعد نقدي، وبالفعل فلديه أن الفلسفة بدلاً من اللاهوت، هي التي تحفظ وتفسر المذاهب المسيحية المركزية(٣).

وبالإضافة إلى ذلك فإن البرهان المعروض في هذا السياق بعيد جداً عن البرهنة الكاملة في أكثر حالات التفكر المؤدية إلى النتائج على مستوى التناقضات في العديد من العناصر

(1) Ibid, p, 370.

(2) Ibid, Clayton R. Bowen, "The Historicity of Jesus and the Gospels", p, 460.

(3) See, Peter C Hodgson, Hegel and Christian Theology, A Reading on philosophy of Religion, , p. 13, p, 15.

الأكثر ضرورية للدين المؤسسة خارج مجال الإثبات والبرهنة. فالحقيقة عن موضوعية الاعتقاد الديني، لا تكون في الدين أو الفلسفة اللذين يمكن أن يقول أحدهما شيئاً للآخر، كما أن أحدهما ليس في حاجة إلى الآخر. والمسيحية الصوفية والبراجماتية في الرسائل البولسية التي أتبعت باللجوء إلى التاريخ الذي وجد التعبير عنه في الأناجيل الثلاثة الأولى المتشابهة، وهو متبوع بالاهتمامات بالموضوعية والعناصر الفلسفية موجودة في الأدب اليوناثاني، ونفس الحركة المزدوجة لنفس الدافع موجودة في حديث شلايرماخر في التحول من التدين الشخصي إلى التأكيد الريتكالي على الوحي التاريخي الذي يتبع الآن بالمطلب المتزايد للعرض العقلي والفلسفي لمحتوى الدين الحيوي[1].

لقد اختار شلايرماخر، كما هو معروف، الإنجيل الرابع باعتباره يعطي صورة أكثر دقة لعيسى التاريخي في عصر النقد التاريخي الذي كان سائداً في عصره، وربما تكون أسباب هذا التفضيل لاهوتية على نحو واسع؛ ففي الإنجيل الرابع يصور عيسى باعتباره وعي الله تعالى الفائق، على حين أنه في الأناجيل الثلاثة الأولى المتماثلة يمثل في عقائد المسيا اليهودية، وتبدو هذه المسيانية بعنصرها الإعجازي المدهش بالنسبة إلى شلايرماخر اصطناعية جداً، بحيث إنه لا يمكن استخدامها في بناء شخص وعي الله الآمر بالمقام الرفيع، إضافة إلى ذلك فإن استنتاجات شلايرماخر يتعلق بها أن وعي المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ في هذا الإنجيل الرابع محدد بالكامل بجدليته الدينية، فالإلهام في تفسيره لطبيعة عيسى هو بناء الخيال الديني بدلاً من أن يكون نتيجة الدراسة التاريخية النقدية[2].

وفي حالة الكريستولوجيا الريتكالية نجد موقفاً محيراً نوعاً ما، فهناك تأكيدٌ لدى هذه المدرسة على أن المناهج التأملية التي كانت مؤثرة في أتباع مدرسة شلايرماخر وهيجل، يجب عليها التخلي عن نداء التاريخ، ولكن اهتمام الريتكاليين بالحكم الذاتي في الإيمان، جعلهم يقررون الاعتراض على أن الإيمان يعتمد على بحوث المتخصصين في النقد التاريخي، كما قادهم إلى الاعتراض على جعل الإيمان يعتمد على المراسيم العقدية للكنيسة، على حين أن التأكيد على عيسى الإنسان يؤدي طبيعياً إلى اختيار الأناجيل الثلاثة الأولى المتماثلة؛ باعتبارها أقرب إلى

(1) See, Douglas C. Macintosh, "Is Belief in the Historicity of Jesus Indispensable to Christian Faith?", pp, 370-371.

(2) See, Gerald Birney Smith, <The Christ of faith and the Jesus of history", p, 533, Donald Guthrie, Biblical Authority and New Testament Scholarship", p, 9.

الحقائق التاريخية، فإن هارناك Harnack وفيندت Wendt لديهما مساهمة أكثر بالنسبة للفهم التاريخي لحياة عيسى وتعاليمه. ومع ذلك، على النحو الذي تهتم به الكريستولوجيا، فإن كل الريتكاليين يوافقون على أن الإيمان بدلاً من النقد التاريخي هو الذي يجب أن يزود بالتفاصيل الخاصة بعيسى، ولذا تابع الريتكاليون على نحو مستمر وبقلق قليل معارك النقد التاريخي(١).

ولقد افتخر هيرمان Hermann بأنه اكتشف طريق الإيمان المستقلة تماماً عن نتائج النقد التاريخي: البرهان على الحقيقة التاريخية لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، كما أنه أعلن أنه بالنسبة للمؤمن فإنه يستند دائماً على أهمية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ في حياته، وبالفعل فإن هيرمان في أحدث مطبوعاته يزيل ذلك الرعب الذي سببه بمحاولته الحالية في إنكار تاريخية عيسى بالكامل، مشيراً إلى أن الأساس الريتكالي للإيمان ليس قلقاً من هذه الشكية. ويشير هيرمان إلى أنه ليس هناك نقد تاريخي، يمكن له أن يمنع إنساناً من وضع نفسه روحياً تحت تأثير صورة عيسى الموجودة في الأناجيل، ولو باعتبار ذلك نتيجة عملية مكتسبة بمعرفة عيسى في الأناجيل، من خلال شخص اختبر القوة المتحولة منه، فإن ذلك الشخص يصبح أساسياً بالتأكيد، كما أنه يمكن له أن يكون حيادياً نسبياً لنتائج النقد التاريخي. وعلى الرغم من أن هيرمان لا يعترف بذلك على نحو واضح، فإن هذا الاعتراف صريح في أن مسيح الإيمان ليس بحاجة إلى التماثل تماماً مع عيسى الذي اكتشفه النقد التاريخي. وتتحرك كريستولوجيا هيجل بقدر قليل في عالم التأمل عن الاهتمام المقارن بنتائج الدراسة التاريخية للأناجيل، ولقد اعترف رويس Royce بصراحة أن الكريستولوجيا المثالية لا تحتاج أن تصل إلى نتائج معينة تتصل بعيسى التاريخي(٢).

وفيما يتصل بالتفسيرات الاجتماعية الحديثة لأهمية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، فهي تشبه النماذج المسيحية الأخرى في أنها تعود إلى ضغط الاهتمامات الأخلاقية والدينية بدلاً من الدراسة الدقيقة المتصلة بحياة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ولقد ظهر لفترة من الوقت أن النقد يحاول أن يكتشف ما وراء العقائد المذهبية لصورة العهد الجديد التي تهتم بالمشكلات الاجتماعية التي تكون

(1) See, Gerald Birney Smith, "The Christ of faith and the Jesus of history", pp, 533-534, David W. Lotz, "Albrecht Ritschl and the Unfinished Reformation", pp, 341 - 341, p, 350.

(2) See, Gerald Birney Smith, "The Christ of faith and the Jesus of history", pp. 534-535, Joseph A. Fitzmyer, S.J., Historical Criticism: Its Role In Biblical Interpretation And Church Life ", p, 252.

حيوية مهمة بالنسبة للمسيحيين. ولكن النقد التاريخي استمر في قيادة العديد من الأكاديميين في انه من المحتمل أن تكون دراسة الرؤية الخفية لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، والتي تصنع المعجزات في مسار التاريخ، وتحقق النجاة في المقدمة، لا تنسجم مع التطور الاجتماعي المعروف. وفي حين انه يمكن القول بأن وجهة سكفيتزير Schweitzer أخذت بجدية من قبل عدد من الأكاديميين، فإنها مع ذلك غير ممكنة في العصر الحاضر، لكي تكون يقينية من الناحية التاريخية في أن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ كان النموذج الديني المثالي الذي حمل مطلب الإنجيل الاجتماعي اليوم[١].

وعلاوة على ذلك فإن ما يمكن ملاحظته في هذا الإنجيل الاجتماعي في الإيمان بعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ بدلاً من شخصه، فهناك نظر للخلاص لله تعالى والآب للمسيح، وان يوفر الخلاص بحضوره في حياة المسيحيين بنفس حضوره الإلهي الذي جعل حياة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ على النحو الذي كانت عليه. وهذا التفسير فحسب يمكن أن يسمى بطريق المجاملة « الكريستولوجيا» تماماً. وموضوع الإيمان هنا ليس الصورة التاريخية، ولكن بدلاً من ذلك الله تعالى الخفي أو المثال الروحي الذي يسيطر على حياة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ. وتعتمد حيوية هذا التفسير الأخلاقي والاجتماعي على أن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ موجود بالفعل، ويفي بهذا النوع من المشكلات الأخلاقية والاجتماعية التي يهتم بها العالم اليوم، ولكن تفاصيل تجربته مختلفة تماماً عن تفاصيل تجارب المسيحيين اليوم[٢].

ولو أن هناك تأكيد لمغزى الوفاء الأخلاقي والإيجابية الروحية المقدرة اليوم، فإن عيسى يمكن أن يساعد الناس في الوصول إلى إمكانية أخلاقية وروحية متماثلة، وعلى نحو ظاهر يمكن التفكير فيه باعتباره نموذجاً، لا يحتاج إلى اهتمام كبير من النقد التاريخي لكي يكتشفه. وعلى نحو موجز فإنه لا يمكن القول بأن أي كريستولوجيا نموذجية، يمكن لها أن تبلغ بصراحة شروط النقد التاريخي، ومن المفترض أن محتوى الكريستولوجيا التي يطلبها الإيمان الديني على الأقل منسجمة مع نتائج النقد التاريخي، ولكن محتوى شخص عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ينبع بالفعل من المثل الدينية للإيمان الحي بدلاً من التفسير المنضبط. وإذا ابتعدنا عن هذه العقائد اللاهوتية المميزة لعمل الأكاديميين التاريخيين، فما الذي نجده[٣]؟

(1) See, Gerald Birney Smith, "The Christ of faith and the Jesus of history", p, 535.
(2) Ibid), p, 536.
(3) Ibid.

إنه ليس ما كان يكتبه الناس منذ فترة طويلة عن حياة عيسى وسيرته اعتماداً على الأسس التاريخية بثقة كبيرة، فهذه الثقة بالتدريج أُزعجت بالبرهنة المحسومة بأن سجلات الأناجيل، لم تكن مهتمة تماماً بأسئلة التعاقب الزمني، ولكنها بالفعل كانت كراسة دعاية دينية لكل العصور. وهكذا فإنها كانت تؤكد، على الرغم من عدم قدرتها على البناء الدقيق لمسيرة الحياة الخارجية لعيسى، على أنه يمكن على الأقل تشكيل مفهوم موثوق به لشخصيته الداخلية. ولكن على نحو متدرج يواجه النقد التاريخي الأكاديميين بنتائج أن تفسيراتهم الشخصية الداخلية لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ في الأناجيل جزئية، تعود إلى القناعات الدينية التي حدثت في المجتمع المسيحي خلال الفترة ما بين حياة عيسى ووقت كتابة الأناجيل[1].

ولقد جاء النقد الأول من تناول الإنجيل الرابع على أنه سجل لكريستولوجيا الإيمان المتأخرة، كما أن الأناجيل الثلاثة الأولى بدا تفسيرها على أنها تعبيرات للإيمان في المجتمع المبكر، و إلى حد كبير جداً فإن قراءة اللاهوتيات المتأخرة بالعودة إلى الإنجيل المسجل بمؤلفيها مسألة يصعب الإجابة عنها، ولكن في الحقيقة هذا السؤال مهم جداً، إذ يعني ذلك أنه يوجد في الأناجيل ذاتها صورة مسيح الإيمان بدلاً من سجل حياة المسيح التاريخي. ومن المعروف أن الكنيسة الأولى لم تكن مهتمة بمسألة عيسى التاريخي مثلما يفعل الدارسون اليوم، فلقد كان الناس ينظرون إلى المسيح السامي الذي يظهر قريباً في مجده، و ينظرون إلى الوراء إلى حياته الدنيوية الأرضية لربهم في ضوء كريستولوجيا الإيمان[2].

و يؤدي النقد التاريخي هنا إلى الاعتراف بأن مسيح الإيمان الذي يُلتقى به في كتابات العهد الجديد، هو بالفعل مسيح الإيمان الموجود من الآن فصاعداً في العقائد المسكونية أو المتطورة بالمعارضة اللاهوتية للمحدثين، ومن غير شك يظهر أنه من الصعوبة الضغط للعودة إلى ما وراء مسيح الإيمان، فأية محاولة للعودة إلى إيمان العهد الجديد، تعني ببساطة إعطاء بديل للتفسير النقدي لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ذلك التفسير الذي أعطاه من قبل يوحنا أو بولس أو مرقص. إن النقد يمكن له أن يمد بالمعلومات والبيانات التي تعمل على إعادة بناء صورة لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، تبدو أنها وفقاً للحقائق من تفسير شخص آخر، ولكن بسبب خصوصية كل المعلومات المملوكة عن

(1) Ibid.

(2) Ibid, p, 537.

عيسى في أنها غير متضمنة في الوثائق التي تشير إلى المسيح الداعي للإيمان، وبالتالي فإن إعادة البناء التي يلتزم بها الناقد، تحتوى حتماً على قدر كبير من التخمين، ويعتمد التخمين ثانية على وجهة النظر المحتملة للناقد في التطورات التاريخية، ويهتم بهذا التأثير الذاتي اللاهوتيون الليبراليون من قبل أولئك الذين يرغبون بالاحتفاظ بالكريستولوجيا المحافظة، وعلى سبيل المثال فإن لوفس Loofs في كتابه What is the truth about Jesus Christ? يقرر أن افتراضات اللاهوتيين الليبراليين تمنعهم من التقييم الدقيق لمعلومات الأناجيل، مؤكداً أن هذه التحيزات مسئولة عن كل وجهات النظر الاعتباطية، فيما يتعلق بالمعلومات والتواريخ والمؤلفات وكتب التفسير المعتمدة لمكتوبات العهد الجديد(١).

أما مارتين دبليوس Martin Dibelius فلم يكن لديه إدراك لعدم الانسجام، فهو لم يتناول موضوعه أبداً وكأنه معلومات تاريخية التي أوضحها في منهجه على أنها غير تاريخية، وعلى أية حال فقد عمل على استخدام وجهة النظر اللاهوتية التي تمكنه من أن ينظر إلى المعلومات المؤكدة على أنها تاريخية والأخرى أكثر من تاريخية، بناء على الاختلاف بين الإيمان والتاريخ وفقاً لمصطلحاته، فلقد كان مشوشاً ومربكاً أو على الأقل صعب أن يفهم رأيه في ما الذي يجعل المعلومات في حالة مجرد تاريخية وفي الأخرى الأكثر غير تاريخية، ومن الطبيعي أن العناصر التاريخية عوامل مشروطة متكيفة، ليست لها أهمية أبعد في استمرار المسيحية، وما نتج عن حياة المسيح وعمله كان مستنداً على أكثر من العناصر التاريخية(٢).

كما أن دبليوس، وهذا ما يتجاوز به صورة عيسى التاريخي، ولم يكن متناقضاً في ذلك، أن عيسى في التقليد المتأخر كانت صورته أكثر أهمية من عيسى التاريخي ومختلفة عنها. وعندما يشير إلى أن هذه الصورة كانت لها قيمة مخصوصة في تطور المسيحية، فإنه يؤكد في هذه النقاط أن دور اللاهوتيين متميز عن دور المؤرخين، وليس من الغريب أن هذه الأهمية أعظم مما يكون مراداً تاريخياً، وعندما تُفحص بدقة صورة عيسى التي جاءت نتيجة للبحث الحديث، فإن الانطباع العام أن مكانة عيسى ضئيلة وغيرة، إذ يندمج كلياً في اليهودية في عصره، التي تظهر على نحو قليل جداً على أنها متميزة في حياته الشخصية، وعلى الجملة فهي قليلة كحقيقة

(1) Ibid, pp, 537-538.

(2) See, Donald Wayne Riddle, "Jesus in Modern Research", p, 179, Joseph A. Fitzmyer, S.J., Historical Criticism: Its Role In Biblical Interpretation And Church Life ", pp, 252-253.

في تعليمه الأصلي، والسؤال الذي يظهر لا محالة: هل عيسى التاريخي كاف ومرضٍ للدين الحديث؟ وهل عيسى التاريخي أساس كاف لإعادة البناء اللاهوتي الحديث[١]؟

وبالتأكيد فإن ذلك هو السؤال الذي يتجنبه كل من أكاديمي العهد الجديد والمؤرخ، فهو خارج مدى اهتماماتهما العلمية، فهو المجال الذي تكون مناهجهم وإجراءاتهم غير مستخدمة فيه. وعلى أية حال فإن الباحث في العهد الجديد غالباً ما يكون شخصاً متديناً لديه بعض الاهتمام العملي بالمسيحية الحديثة إضافة إلى اهتمامه الأكاديمي بالمسيحية القديمة، ومن غير الممكن بالنسبة له أن يمتنع عن التعامل مع هذه المشكلة، ومن المؤكد أن الباحث يمكن له أن يدرك ويتقبل ويتصرف بناء على الاتجاه الحالي في إعادة البناء الفلسفي في اللاهوت. وهناك تقليل واضح في التأكيد على أهمية عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ لمصلحة أكثر شعبية في محاولة فهم طبيعة الله تعالى، وبالتأكيد فإن عيسى له مكانة أقل في اللاهوت الحالي مما كانت له في اللاهوتيات الأقدم. وفي الحقيقة فغنه من الممكن التقدم دون عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ كقيمة لاهوتية أساسية، فاليهود والموحدون الرافضون للتثليث، وعلى نحو مؤكد، واللاهوتيون الليبراليون يقررون هذا بوضوح[٢].

ولكن من ناحية أخرى يبدو للأكاديميين المدربين أن النقد التاريخي أنه متحيز غير قابل للدفاع عنه، عندما كان هناك إصرار على رفض استخدامه في تحقيق الأحداث المروية في الكتابات المقدسة بنفس قوانين الاحتمال المستخدمة في فحص أي عمل آخر، وعلى سبيل المثال فإن سوسكيند Suskind في مناقشته الحديثة للاهوت ترويلتسش يلفت النظر إلى حقيقة أن المؤرخ يجب عليه أن يدرك أن كل سرديات الأدب القديم، تزخر بالتفسيرات الخارقة للطبيعة، وللتأكيد على أن هذه المواد الخارقة للطبيعة في العهد الجديد سوف تكون مقبولة على نحو موقر، بينما المواد المتماثلة الخارقة للطبيعة في الأدب الدنيوي سوف تكون موضوعاً للنقد الصارم. وواضح هنا ذلك التحيز التام الذي اشتكى منه كل من بريجس Briggs ووارفيلد Warfield. وفي هذه الحالة يكون الموقف الذي يواجهه الأكاديميون: ذلك أن التحليل التاريخي يوضح أن تفسيرات عيسى الموجودة الآن، والتي في العصر القديم والعصر الحديث تعبيرات للإيمان، وما ينسبه المؤمن إلى عيسى، يتمثل في تلك الميزات التي تعتبر من وجهة نظره جوهرية بالنسبة

(1) See, Donald Wayne Riddle, "Jesus in Modern Research", p. 180.

(2) Ibid.

للخلاص. والمطلب الدائم لهذا الإيمان أن يكتشف في عيسى كل القوى الضرورية لخلاص المسيحيين. وعلى أية حال فإن قوة الكريستولوجيا تعتمد على الاقتناع بأن عيسى التاريخي، يملك بالفعل تلك الميزات التي يملكها مسيح الإيمان[١].

أما حالة الكريستولوجيات التي لا يتفق أحدها مع الآخر، فليس هناك صعوبة في تقرير أن العناصر المذهبية التي لا يوافق عليها أحدها، تأتي من مصدر آخر غير الشخص الحقيقي للمسيح. ولو أن الواحد منها ليس ألفياً، فإنه يتبع على الأرجح يتبع المسيانية بالنسبة لليهودية المعاصرة، بدلاً من عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ. ولو أن أحدها ليس بسري طقسي مقدس، فإنه بالتأكيد يكتشف فيه التركيز على مفهوم الجوهر المقدس، الذي كان منتجاً للتفكير في العالم الهللينى. ولو أن أحدها محافظاً، فإن أحدها يكتشف أن التقييم الليبرالي لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ مزود بروح العصر. والسؤال الذي يظهر هنا عما إذا كانت كل كريستولوجيا، مهما كان محتواها، غير محتوية على العناصر التي لا يمكن تتبعها تاريخياً بالكلية[٢].

وثمة سؤال آخر أبعد من ذلك، يظهر عما إذا كان التفسير الحقيقي للدين، إذا استمرت محاولة الإبقاء على كل القوى الحيوية التي تدخل في مفهوم الخلاص، أنها لا بد أن تتموضع بدقة في شخص عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، لكي ينظر إليها على أنها صالحة وشرعية. إن هذه المسيانية غير مسيحية الأصل، هل لا تبرهن في ذاتها لكي تكون وكيلاً أو فاعلاً قوياً في الحياة المسيحية في القرن الأول؟ وماذا لو كانت عقائد نيقية منتج يوناني؟ وهل هناك أي سبب لإنكار مساهمته الإيجابية الكبيرة للحياة المسيحية للكنيسة؟ وإذا جلب العصر الحاضر ضوء للدوافع والقوى الدينية الجديدة، فلربما لا يكون مرحباً بها، بدون شعور ملزم يجعل عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ الذي عاش وفكر وتكلم في القرن الأول في فلسطين للمثل التي تعود بشكل واضح إلى ضرورات الحياة الحديثة[٣].

وتلزم الدقة والوضوح في التفكير على إدراك أن هناك عوامل ذاتية مهمة في أية محاولة تتصل بموضوعية تموضع كل القوى الديناميكية في شخص عيسى التاريخي للحياة المسيحية. وتقريباً فإن الفحص النقدي لأي كريستولوجيا سوف يكشف عن حقيقة أن أي لاهوت غير

(1) See, Gerald Birney Smith, "The Christ of faith and the Jesus of history", p, 538.
(2) Ibid, p, 539.
(3) Ibid.

شرعي، يتمركز حول المسيح، يعتمد في الحقيقة على أسس واسعة لصلاحيته، وما يبدو أنه الشكل الأبسط لتماثل مسيح الإيمان مع عيسى التاريخ، والعكس بالعكس، التأكيد على الحقيقة الموضوعية التامة لعقائد العهد الجديد، مما يعني صلاحية الاعتقاد بالدقة التامة في كتابات العهد الجديد، على أساس أنها مختلفة في سمتها وأصلها عن كل أنواع الأدب الأخرى، ويقدم لوفز Loofs في دفاعه عن الكريستولوجيا المحافظة هذا التعهد المحير: في المقام الأول لا يعتمد أحد على افتراض أن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ إنسان تام محض، يستطيع أن يكشف عن الحياة الحقيقية التاريخية له. وفي المقام الثاني، فإن هذا الافتراض في حد ذاته، على الرغم من ضرورته للتناول التاريخي الموضوعي، خطأ[1].

وبعبارة أخرى يجب تبني فرضية واحدة للحصول على الحقيقة التاريخية، ولكن في كشف الحقيقة الدينية يجب تبني فرضية معاكسة تماماً. ومن الواضح أن هناك مجالاً واسعاً للأحكام الشخصية، ولقد أشار د. و. فوريست D. W. Forrest في كتابه The Christ of history and experience إلى الحث على المساهمة الإيجابية للتوقع الروحي الناتج من الإيمان في قضية كشف حقيقة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وهو يشبه هنا لوفز Loofs الذي يقترح أن دليل الإيمان يؤخذ على أنه دليل واضح يتعلق بالحقائق التاريخية، وبالتالي يصنع ما يكون خيراً لنقائص المنهج التاريخي. وبطبيعة الحال ففي الخلاف بين المفسرين على هذه الفرضيات، فإن السؤال الأساسي يركز على صلاحية المقارنة بين هذين النوعين من الإيمان اللذين يريان على أنهما مسئولين عن هذه الأحكام المختلفة. وتشير هذه الاختلافات إلى أن هناك شيئاً أكثر من شخصية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، عبر عن نفسه وانطباعه في التقييمات الدينية[2].

وتتجه الدراسة النقدية نحو الاعتراف بهذا العنصر الذاتي الحتمي، فعلى سبيل المثال يقترح فوبيرمين Wobbermin التمييز بين التاريخ والعقيدة؛ فعيسى التاريخي يجب أن يكتشف بالنقد التاريخي، ولكن الإيمان المسيحي لا يرتكز بذاته على مجرد الشخصية التاريخية، إنه يستند بدلاً من ذلك على الصورة العقدية للمسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ المكونة للقوة الروحية في التاريخ الإنساني، فالمسيح العقدي حقيقة موضوعية بإمكانها أن تمد المحتوى الديني بمتطلباته، ولكن فوبيرمين يرى أنه لا ينبغي أن يميز مسيح الإيمان بمسيح التاريخ، فهذا الأخير بعض مواده مؤقتة تقريباً،

(1) Ibid, pp, 539-540.

(2) Ibid. p, 540.

والتي لا يمكن تقريرها إيجابياً اليوم في نقده لكاهلير Kahler في مثل هذا التعريف، على أساس أنه ليس كل شيء فعله عيسى التاريخي أو قاله دخل إلى التاريخ المسيحي بالقوة الروحية[١].

ويرى أن جوهر عمل عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ يُرى في الغرض الأخلاقي للمحبة، وتماثل إرادته مع الله تعالى، وقيامته وسموه. وهيرمان على النحو الذي يشعر به فوبيرمين اختزل على نحو مفرط الكريستولوجيا بحذفه القيامة. ولو كان كاهلير موضوعياً إلى حدٍ كبير، فإن هيرمان ذاتي إلى حد كبير جداً أيضاً، ولكن يُظهر هذا بشكل واضح مشكلة تامة لطبيعة العملية الذاتية التي تبني مسيح الإيمان، الذي لا يتماثل في كل الموضوعات مع عيسى التاريخ. ويعتقد فوبيرمين أنه كشف عن الصورة الأساسية بسؤاله عن حياة المسيح وعمله اللذين انتقلا إلى التاريخ اللاحق بالفعل، وإذا أمكن له أن يكتشف هذه السمات، فإنه يكتشف أساسيات الإيمان الكريستولوجي[٢].

ولكن على النحو الذي أشار إليه بيث Beth فإن فوبيرمين لم يتمكن من تجنب تأثير الاهتمامات الحديثة، فعلى سبيل المثال لم يقل شيئاً عن السمات الإعجازية لشخص المسيح وعمله، على الرغم من أن تاريخ المعجزات المسيحية ضروري تماماً في تفسير أهمية المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ. وعلى نحو موجز فإن اللجوء إلى العقيدة يظهر تضمن استشارة الاهتمامات الدينية الحديثة مع ذلك. ومما هو محل شك ما إذا كان فوبيرمين يمكن له أن يدعي موضوعية كبيرة في تقريره لمنهجه في بيان محتوى الكريستولوجيا، كما تظهر من تحليله للمشكلة، فالاعتراف بحقيقة أن الإيمان الحيوي، يتضمن محتوى لا يمكن أن يتموضع بمجمله في شخص عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ[٣].

ويظهر ذلك كله في محاضرة بوسيت Bousset في مؤتمر الدين الليبرالي في برلين عام ١٩١٠م، إذ يعترف بتلك الحيرة المتصلة بالحتمية النقدية للحقائق التاريخية المضبوطة المتعلقة بعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ويعترف أيضاً بحقيقة أن الإيمان يصر على أن يتموضع عيسى في تلك القوى الروحية التي تتطلبها الحياة الدينية النشطة، ويشير بوسيت إلى أن الإنصاف ممكن إلى الأمرين معاً في الأهمية الفائقة لعيسى في الحياة الدينية، فالأمانة تتطلب الاعتراف بان أية كريستولوجيا خاصة بعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، تصبح «رمزاً» للقوى الإلهية التي تقدم الافتداء والمخلص للمسيحيين، ولكن

(1) Ibid, pp, 540-541.
(2) Ibid, p. 541.
(3) Ibid.

بسبب أن هذا الرمز يصور الحقيقة الروحية بدلاً من البرهنة عليها، فإنه يركز على البحث عن الأسس النهائية التي تكون وراء الرموز(١).

فلدى بوسيت الدين أمر ضروري في أنه محاولة دائمة مستمرة للبشرية لترتبط بالحقيقة الروحية لبعض الحقيقة الأزلية التامة غير المقيدة، وهي محاولة جارية ومتطورة في التاريخ، وبالتالي تشرح بفعالية أكثر في مصطلحات الوحي التاريخي، ولكن على الرغم من التغييرات الكثيرة في التاريخ الإنساني والتأثيرات المزعجة للنقد، فإن الدين مستمر. وإذا رسى الإيمان في هذه الحقيقة العقلانية العالمية للحياة الإنسانية، فليس هناك حاجة إلى الخوف من نتائج النقد، حتى في الحدث غير المحتمل، فإن نتيجة النقد التاريخي مشكوك فيها على نحو متساو في الإنسان الذي تصفه الأناجيل، فالإيمان لا يزال مُلتزماً به لاستناده إلى أساسه الأزلي الخاص به. وعلاوة على ذلك فإن صورة عيسى التي تعطيها الأناجيل ملتزم بها، على الرغم من أنه يُنظر إليها في هذه الحالة على أنها صورة مبدعة عظيمة. وعمل الخيال له أهمية رمزية أزلية مع ذلك. ويعترف بوسيت بأهمية حلول الخيال الذاتي في مبدعات الفكر الديني، ويثبت أن القوة المعطاة لما هو ديني، تكون في صورة مجددة نموذجية، ومن هنا تصبح الأفكار الأزلية للإيمان الديني محسوسة مدركة وقادرة على أن تنتج ممارسة فعالة في التاريخ(٢).

ونفس هذا التفسير للكريستولوجيا أشار إليه ترويلتسش، ولكن مع اعتراف صريح بحقيقة أن شخص عيسى يُرى كرمز بدلاً من أن يُرى أنه مصدر مبدع حقيقي موضوعي للمسيحية؛ ذلك انه من غير الممكن الاحتفاظ لفترة طويلة بمركزية لاهوت المسيح. وهذه النتيجة المنطقية تعزز بالحقيقة التاريخية في أن المسيحية في أيامها الأولى المبكرة، بها عوامل أخرى غير تلك التي تأتي من عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، والتي مارست أثراً وأهمية مبدعة. وعلاوة على ذلك فإن فلسفة الدين لدى ترويلتسش تمكنه من اللجوء إلى الأولية الدينية، باعتبارها مرساة أزلية للأمن الديني، وهو بذلك يتطور بعيداً عن الحاجة إلى مركزية لاهوت المسيح، ومع ذلك فإن هذه الفكرة المطاطية للرمز، تمكنه من أن يجعل محتوى الإيمان المحسوس ينسجم على نحو منصف مع الاعتراف الكنسي بالإيمان(٣).

(1) Ibid, p, 542.

(2) Ibid.

(3) Ibid, pp, 542-543.

ويشير هذا التناول لمشكلة علاقة مسيح بالإيمان بعيسى التاريخي إلى بداية انتقال لإعادة بناء الكريستولوجيا التي تنسجم مع بعض إعادة البناءات الأخرى في اللاهوت التي تم تجهيزها. وتتماثل المشكلة هنا مع طبيعة مشكلة الكتاب المقدس، إذ حاول اللاهوتيون القدامى أن يجدوا في الكتاب المقدس المحتوى الكامل للإيمان المسيحي، وأن يكتشفوا التعبير عنه في شكل قديم، ولكن كفحص نقدي لكل من الكتاب المقدس وطبيعة الإيمان الجارية، يضحي واضحاً كعامل آخر بجانب العوامل الأخرى على نحو واضح أن الكتاب المقدس يدخل على نحو لا محالة فيه إلى التفكير الديني، ويتكيف مع نتائجه. وعندما يأتي الاعتراف بذلك فغنه من المحتمل التوقف عن محاولة جعل الكتاب المقدس يعلم كل شيء، يرغب اللاهوتيون المحدثون في إثباته؛ فالبشر يمكن لهم أن يدعوا الكتاب المقدس يتحدث عن نفسه، ويلفظ رسالته بأمانة، ولا يمكن القول بأن ممارسة التفسير الإكراهي الإجباري اختفت تماماً، ولكن يحدث التخلي عن منهج النساخ على نحو أكثر[1].

وبالتخلي عن هذا المنهج تأتي إمكانية الفهم الحقيقي الدقيق للتطور التاريخي للإيمان الديني، وبالتالي إعادة كتابة اللاهوت، وتنقيح مناهج التعليم الديني. والاتجاه الحالي في دراسة الكريستولوجيا، إنما يكون بنفس الأمانة في الإحالة إلى عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، في التفسير إكراهي لأهميته وللكتاب المقدس أيضاً. وفي العصر الحاضر هناك أنواع معينة من اللاهوت سوف تحمل المفهوم الخاص للوحي، والتي سوف تبقى دون تغيير المذهب التقليدي للمسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، وعلى أية حال فإن السمة المميزة للبروتستانتية عموماً تتمثل في محاولة صياغة مذهب في المسيح بطريقة تفسح المجال لكل من متطلبات الوعي الديني الحديث والتقلبات الممكنة في الآراء المتصلة بالحقائق التاريخية، وبانتهاء هذا الموقف التقليدي يتم اختزال الكريستولوجيا. وإذا تم الاستمرار في اكتشاف السمات القابلة للإثبات في عيسى التاريخي، فإن هذا الإيمان كله بحاجة إلى إثبات للإيمان يجعله أفقر لا محالة بالموقف الأكثر حذراً في الوجهة النقدية للأكاديميين المعاصرين[2].

وعلى أية حال فلو كان الأمر كما هو في الكتاب المقدس، فإنه لا بد من الاعتراف بالمصدر الأوسع في مجال التطور التاريخي الديني المنجز بفضل العناية الإلهية، وربما يأتي الاستمرار

(1) Ibid, p, 543.
(2) Ibid, p, 544.

الإيجابي في تأكيد حيوية الإيمان الديني المطلوبة، دون شعور بالاضطرار إلى التصديق بالمحتوى التام عن طريق الإحالة إلى شخص المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ وتوضيحها. ولو أن هذا الموضوع الأوسع لطبيعة المسيحية سوف يكون سائداً، ففي هذه الحالة سيكون الدارسون في موقف يكتشفون فيه بأمانة الأهمية الحقيقة لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ للإيمان، وإعادة بناء العقيدة المذهبية لشخص عيسى تنسجم مع الدقة التاريخية، ولكن محاوله تحديد تموضع كل شيء يثبته الإيمان الحديث تؤدي إلى تشويش حقيقي، بمجرد أن يُرى بوضوح أي اختلاف جدير بالمناقشة بين متطلبات الإيمان الحي والحقائق القابلة للتحقيق المتعلقة بعيسى التاريخي(١).

أما بول تيلليش Paul Tillich فقد تناول هذه المسألة المهمة في الجزء الثاني من كتابه Systematic Theology، ويستند تناول موقفه من مسألة عيسى التاريخي على صلته الوثيقة بالدخول بالنقاش الحالي حول عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، إضافة إلى ما هو أكثر من الصلات العرضية بين لاهوت تيلليش ومنظور رودولف بولتمان Rudolf Bultmann الملهم للنقاش الحالي حول هذا الموضوع. ولعرض رؤى تيلليش حول النقاش الحالي، فلابد من الإشارة إلى المواقف الثلاث التي كانت في عصره حول هذه المسألة، فهناك أولاً، أولئك الذين يؤكدون على أهمية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ بنفس الأسلوب الذي اثبت به الليبراليون الأقدم مطلبهم في عيسى التاريخي. وثانياً، طلاب بولتمان والذين انحازوا إليهم أو تأثروا بهم والذين يؤكدون موقفهم بأسلوب يزعمون جدته، ومن أشهر هؤلاء بالطبع أرنست كاسميان Ernst Käsemann، وجيمس روبنسون James Robinson، وجينثير بورنكام Günther Bornkamm، وأرنست فوخس Ernst Fuchs، وجيرهارد يبلنج Gerhard Ebeling. وهناك، ثالثاً، أولئك الذين يتشككون في أهمية ومشروعية أي مطلب تاريخي لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ مصدق عليه في العهد الجديد أو الذين ينظرون إليه بنوع من الشك والريبة(٢).

وهذه المجموعة الأخيرة تشمل كلاً من تيلليش وبولتمان بالإضافة إلى تلاميذ الأخير منهما. هذا التصنيف البسيط معقد نوعاً ما باعتبارين: الأول، السؤال الذي يتصل بما إذا كان

(1) Ibid.

(2) See, D. Moody Smith, Jr., "The Historical Jesus in Paul Tillich's Christology", in "Journal of Religion" , Vol. 46, No. 1, Part 2: In Memoriam. Paul Tillich 1886-1965 (Jan., 1966), p. 131, Joseph A Fitzmyer, S.J., Historical Criticism: Its Role In Biblical Interpretation And Church Life ", p. 252-253.

ما يسمي بالمطلب الجديد لعيسى التاريخي مختلف بصفة أساسية عما هو أقدم منه، هذا السؤال على النحو التالي: ما هو الجديد في هذا المسعى الجديد لعيسى التاريخي؟ هذا السؤال نشأ من قبل كل من فان هارفي Van Harvey وسكوبيرت أوجدين Schubert Ogden في نقدهما المشهور للدراسة العلمية لروبنسون التي أدخلت مطلباً جديداً للقراء الإنجليز. وبدون الحكم على هذا السؤال ونتائجه، فإنه يجب منح كل من هارفي وروبسنون توضيح الصعوبة الملازمة لفصل المطلب الجديد تماماً عن القديم. وثانياً، فإنه مع هذا المنح، لا يزال السؤال المهم باقياً، فيما إذا كانت الكريستولوجيا يمكن لها أن تقدم حلاً له، أو الكيفية التي تحله بها، والاستغناء عنه أو تحريره ذاته من المشكلة التاريخية[1].

وعلى أية حال فإن هذا السؤال يشير إلى أن الاعتبار الثاني من الاعتبارين المشار إليهما من قبل، يعني أن الحقيقة بالنسبة لعلماء اللاهوت أن لديهم وعياً شكياً حاداً عن نقص الاهتمام بالمطلب، الذي لا يدل على الميول الدوكتية docetic أو النقص المتعمد لأهمية عيسى الأرضي أو الدنيوي، ولكن بدلاً من ذلك يرفضون أن تهيمن الكريستولوجيا بالنتائج المتغيرة للبحث التاريخي. ويلاحظ في هذا السياق أن تيلليش بينما يرفض أن يكون الإيمان عرضة للنقد التاريخي، فإنه يصر على تاريخية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وخصوصاً في مسألة الصلب. وعلى حين يجعل اتهامه بالدوكتية خطأ من الناحية التاريخية، ومع ذلك فإن موقفه لا يزال إشكالياً[2].

ولعله من الضروري هنا الإشارة إلى موقف بولتمان المركزي فيما يتصل بالأهمية اللاهوتية لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، قبل الانتقال إلى التناول التفصيلي لهذه المسألة عند تيلليش، ونظراً لتلك الصلة بين الوثيقة بينهما؛ لتوضيح الدور الذي أسهم به تيلليش إيجابياً أو سلبياً في تناول هذه المسألة. ومن المعروف أن بولتمان عمل على مراجعة العلاقة بين الإعلان الأصلي للمسيح وعيسى التاريخي، إضافة إلى تقييم عمل التلاميذ وطلاب البحث الذين شغلوا بهذا المطلب الجديد في مقالة له بعنوان: Das Verhältnis der Urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus، ووجهة نظره التي ظهرت في هذه المقالة، لا تختلف جذرياً عن الموقف الذي اتخذه في كتاباته الأقدم منها، ولذلك تسمى موقف بولتمان الكلاسيكي، وعلى نحو مبسط دونما تحريف أو تشويه فإن موقفه يمكن أن يحدد على النحو التالي: إن المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ أعلنته

(1) See, D. Moody Smith, Jr., "The Historical Jesus in Paul Tillich's Christology", p, 131.
(2) Ibid, p. 132.

الكنيسة بأنه الكاريجما، وذلك منذ البداية التي تماثل فيها مع عيسى التاريخي. هذا التماثل كان، ولا يزال، مفترضاً مسبقاً. وعلاوة على ذلك ففي حين أن كل احتمالية لعيسى لا تشير إلى إدعاء المسيانية، فإن الكنيسة من مرحلة مبكرة أوضحت أنها فهمته على نحو حقيقي؛ وبهذا المعنى فهناك استمرارية تاريخية بين عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ والصياغة المسيحية المبكرة للكريجما[١].

وعلى أية حال، فليس هناك إمكانية أو سبب للعودة من المسيح المعلن في الكاريجما إلى عيسى التاريخي كموضوع للإيمان؛ فمسيح الكاريجما أزاح عيسى التاريخ، ومع ذلك فإن بولتمان يرى أن الاستمرارية مؤكدة، حتى في أوجه الاتفاق الأساسية في فهم الوجود، بين دعوة عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، على النحو الذي احتوت عليه الطبقات الأقدم للتقاليد والكنيسة المبكرة. وبالإضافة إلى عمله في عيسى، فإن بولتمان نفسه كان من رواد المقاربة الجديدة للتاريخ التي ميزت المطلب الجديد، إذ يقف وراء النظر في تحديد أوجه الاتفاق والاختلاف بينه وبين تلاميذه المختلفين؛ وبسبب أن هناك اتفاقات جوهرية، تبدو أنها أكثر وزناً من الاختلافات، وبسبب أن بعض العناصر الأساسية لدى بولتمان، تسمح بالمطلب اللاهوتي وثيق الصلة، فليس من المدهش أن يظهر الاختلاف الدقيق بين بولتمان وتلاميذه. وبالانتقال من هذه الأسئلة المهمة باعتبار أنها إمكانية للمدخل الثاني لعيسى المسيح فيما عدا الكاريجما[٢].

إن الخطر هنا يتمثل في محاولة تشريع الكاريجما بالبحث التاريخي، وحتى معنى الاتفاق كما هو موجود بين مطلب عيسى ومطلب الكاريجما، يمكن أن يفهم الاختلاف على نحو أفضل بعزل ما يبدو أنه عامل أساسي في الفكر الكريستولوجي عند بولتمان، ويتمثل ذلك فيما يأتي بشكل متكرر متزايد في المناقشة، إذ يتعلق بسؤال الكم، لو كان موجوداً، الخاص بالمحتوى التاريخي الذي يتصل بجوهر الكاريجما، وتلك سمة ما يعلنه بولتمان في موضوع علاقة عيسى الناصري بمسيح الكاريجما، الذي يصر على أنه ليس أكثر مما هو عليه، مع إعطاء دور ثانوي للعقل في تلك الصورة النقية لعيسى، ورفض الاعتراف بأية خصائص معينة له، هذان الأمران لا غنى عنهما في فهم بولتمان. وعلى الرغم من هذه التعبيرات المقترحة المؤكدة للرؤية البديلة، فإن بولتمان يعتقد أنه فيما عدا الصلب والقيامة، والأخير منهما بدا أنه ليس بحدث تاريخي، فإن الشكل الأرضي الدنيوي لعيسى ليس ضرورياً ولا جوهرياً بالنسبة للكاريجما[٣].

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) Ibid, pp, 132-133.

وبالإضافة إلى ذلك فإن ظهور هذه الصورة كشكل للظهور في العهد الجديد، خصوصاً في الأناجيل الثلاثة الأولى المتشابهة، التي ليست تاريخية ولا ثانوية أو الأمرين معاً، وعلى نحو دقيق ليست ضرورية للفهم الصحيح وإعلان الإنجيل. وعلى نحو دقيق دعم التقليل اللاهوتي لأي تصوير تاريخي أو شبه تاريخي لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، فإن بولتمان هنا يستشهد ببولس وسابقه يوناثان، وعلى نحو منضبط في علاقتهما بجدائل فكر العهد الجديد التي يفضلها لتطوير موقفه. إن تكريس الانتباه إلى كل من يوحنا وبولس بالمقارنة بالأناجيل الثلاثة الأولى المتماثلة في لاهوته للعهد الجديد ساحق، وليس ذلك على جهة العرض. وعلاوة على ذلك فإن عيسى بولتمان والكلمة فحسب، يبدو أنها تناقض هذا التقييم لموقفه، ففي المقام الأول ينظر إليه بولتمان على أنه محتمل، ولكنه ليس جوهرياً بالنسبة لغرضه، بمعنى أن ما ينسب إلى عيسى في هذا الكتاب نشا معه في الحقيقة بالفعل[١]. وعلى أية حال فإن بولتمان نقل موقفه وحوله إلى إمكانية اكتشاف عيسى التاريخي[٢].

وعلى أية حال فإن الأكثر أهمية أنه لا ينظر إلى الكتاب ومحتواه للكاريجما، هذا على الرغم من أنه في الصفحات الأخيرة من الكتاب، ليس فيها عيسى الداعية أو دعوة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ولكن دعوة الكنيسة عنه التي تظهر على أنها موضع شك وتساؤل. وفي رؤية بولتمان أن الإيمان المخصص للكاريجما الذي يكون فهمه جوهرياً، هو الصليب، أبعد ما يكون عن البحث التاريخي عن عيسى، إنه ليس حتى أساسياً أو مشروطاً لا يمكن الاستغناء عنه، بما يسميه تيليش الصورة الكتابية لعيس كمسيح، طالما أن هذا يرجع إلى تمثيل عيسى الأرضي الدنيوي[٣].

إن بولتمان يرفض التاريخ على أساس مضمون الإيمان المسيحي المؤسس على الحدث التاريخي لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، فالمصدر الوحيد لدراسة تاريخ عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، التي يقدم فيها على أنه واحد من الذين آمن بهم الرسل، فهو الرب والمخلص، وبالتالي لم يهتموا بالتاريخ

(1) Ibid, p, 133.

(2) See, Roy A. Harrisville David Peters,"The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ: Essays on the New Quest of the Historical Jesus" in "Journal of Bible and Religion, "Reviewed Work", Vol. 33, No. 1. (Jan., 1965), p. 58.

(3) See, Rudolf Bultmann, Kerygma and Myth, A Theological debate, pp, 35-38, D. Moody Smith, Jr., "The Historical Jesus in Paul Tillich's Christology", p, 133.

العلمي له، ولكن على الأحرى على الحدث الكبير باعتباره حدثاً تاريخياً أنجز معناه في حياتهم، فالله تعالى يكلم الإنسان الآن وكلمه عبر حدث المسيح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ[١].

وهناك عاملان مهمان في رفض بولتمان للتاريخ في دراسة عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: الأول، إنه يعتقد أن لاهوت العهد الجديد يتناول مسيح الكاريجما، وليس عيسى التاريخي. والثاني، إن بولتمان يعتقد أن طبيعة الإيمان تجعل عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ غير ذي صلة؛ فلاهوت العهد الجديد على نحو واسع من بولس إلى يوحنا يتعامل مع مسيح الكاريجما، وليس عيسى التاريخي، فلم يتأثر بولس بعيسى التاريخي على نحو مباشر أو غير مباشر، مستنداً في ذلك على إدعاء السلطة الرسولية، وليس على عيسى التاريخي، تلك التي تتمثل في ظهور الرب وقيامته[٢]. فالإيمان لديه لا يكون مشرعاً بالبحث التاريخي، ولكن باللقاء الوجودي المعاصر مع الله تعالى في إعلان الكلمة[٣].

ومن الناحية التاريخية فإن الدعوة المسيحية الأولى نشأت في ضوء معرفة التلاميذ بعيسى الناصري وعلاقتهم به، ولكن لم تكن هذه الدعوة منقولة في الدعوة المسيحية، فمسيح الكاريجما عنده أزاح عيسى التاريخي. وعلى الرغم من أن بولتمان عادة ما يشير إلى مارتين كاهلير Martin Kähler بطريقة إيجابية، فإنه لم يؤخذ على نحو حقيقي بتمييزه بين إعادة البناء التاريخي لعيسى، التي تبقي دائماً إشكالية، والمسيح الكتابي التاريخي، كما دُعي في العهد الجديد. فلدى كاهلير أن الأخير علمي غير قابل للبرهان، ولكنه أساسي في تمثيل المخلص لعيسى الأرضي. وعلى الناحية الأخرى، لدى بولتمان فإن تمثيل هذا المسيح الأرضي، لم يعد مهماً. وعلى الرغم من أن الأناجيل الثلاثة الأولى المتشابهة، تحاول أن تجعل التفسير التاريخي نافعاً وخادماً للسمة الكاريجمية في الإنجيل، فإن هناك شيئاً ما إشكالياً جوهرياً في إجراءاتها، إنه كما لو كان يعكر صفو الماء[٤].

---

(1) See, Philippus Jacobus Wihelmus Schutte, Jesus - a Kerygma to live by, A Postmodern Understanding of Myth Resurrection and Canon, p, 36.

(2) See, Philippus Jacobus Wihelmus Schutte, Jesus - a Kerygma to live by, A Postmodern Understanding of Myth Resurrection and Canon, p, 36.

(3) Ibid, p, 38.

(4) See,; Roy A. Harrisville David Peters, "The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ: Essays on the New Quest of the Historical Jesus", p. 58, D. Moody Smith, Jr., "The Historical Jesus in Paul Tillich's Christology", p, 133.

ولفهم عيسى كظاهرة أخروية، المنقذ، فإن هذا ضروري لكي يعلن أنه سوف يأتي، وذلك الذي فعله القديس يوحنا بشكل واضح. وما يكون حاسماً ليس في أن تفهم هذا الحدث الشكلي الملتزم من التاريخ أو التقليد، ولكن على أن تفهمه على أنه نعمة الله المؤيدة له، ومن أجل أن تصبح هذه النعمة ممكنه على فعلي، فإنه يجب أن تكون حاضرة كهدية، ولا تبقى مجرد فكرة، ولكن الصليب لا يحتاج بالفعل إلى أن يُفهم في العلاقة بالحياة التاريخية التي جاءت إلى نهايتها هناك، وليست حتى هي أفضل توضيح للإيمان واللاهوت بالأناجيل التي تحاول التعلق بالإنجيل المُتذَكر حول عيسى في صلبه وقيامته. وبصفة أولية بسبب هذا الاختزال الراديكالي للمحتوى التاريخي الضروري للكاريجما، فإنه الشك سيظهر ضمن دائرة بولتمان فيما إذا فهم بولتمان للاهوت العهد الجديد في صلته بالإيمان المسيحي حقيقي ومنصف بالفعل في إدعاءاته التي يقصد إليها. وهكذا فإن الغرض الأساسي لما يسمى بالمطلب الجديد محاولة إعطاء الوزن الكامل للجانب التاريخي للحدث، الذي تحمله شهادة العهد الجديد في الاقتناع بحضور المادة التاريخية فيه إلى جانب دعوة العهد الجديد، ذلك هو المراد هنا فحسب[1].

لقد عرض هينيرك أوت Heinrich Ott لموقف بولتمان من المسيح التاريخي في مقال له بعنوان: «The Historical Jesus and the Ontology of History» أكد فيه على أن عبارات بولتمان التي تتعلق بالمنهج التاريخي الصحيح في مسيحه، تشير إلى رؤية مزدوجة للسمة الأنطولوجية للحقيقة التاريخية، فمن ناحية يلاحظ أن بولتمان يسمح للتاريخ بان تكون له موضوعيته القابلة للإثبات في الجانب الواقعي. ومن ناحية ثانية يؤكد بولتمان على أن القلب المركزي الحقيقي للتاريخ يجب أن يكون مؤسساً في احتمالات الفهم الذاتي للوجود المحقق داخله، الذي يعرض نفسه كخيارات لأولئك الذين يرغبون في مواجهة الماضي في اهتمامهم الفكري. وفي عمل أوت في صياغة التعريف الأنطولوجي للحقيقة التاريخية يبرهن على أنه ليس هناك شيء مثل رفض الرؤية الوضعية للتاريخ، وتتمثل أهمية الحقائق في العناصر المكونة لوجودها التاريخي، التي لا تكون ملحقاً أو مجرد خاصية لها، وإمكانية ما تشير إليه النسبية في هذه الرؤية على العكس من التأكيد الأخر لتلك الأحداث التاريخية في وجودها الأصلي، بمعنى الأحداث الماضية في أهميتها الحقيقة، فهي الأحداث المعروفة لله تعالى، الذي يرى التاريخ كله على أنه التاريخ الكوني الأزلي[2].

(1) See, D. Moody Smith, Jr., "The Historical Jesus in Paul Tillich's Christology", p, 134.

(2) See, Roy A. Harrisville David Peters, "The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ: Essays on the New Quest of the Historical Jesus", p, 57.

وهذا الرؤى يأتي الاشتراك فيها جزئياً من خلال أولئك الذين استقبلوا كلمة الكتابات المقدسة على أنها موثوقة وذات سلطة. ومن خلال البدء من هذه المقدمات فإن اللاهوتي يمكن له أن يوضح على نحو متزايد معنى تأكيد التراث المسيحي على أن عيسى المسيح هو التاريخ العالمي الكوني وتاريخ الخلاص، وأن هناك تقاطعاً بين التاريخ والآخرة. وبإنكار مناسبة المنهج الوضعي في تناول الحقيقة التاريخية، فإن أوت بذلك ينكر مناسبة التناقض بين عيسى التاريخ ومسيح الإيمان، وبين التاريخ والعقيدة، وبين الحقيقة والتفسير، وبين المعنى والوجود. وهذا التحليل يملك البصيرة والإقناع، ويجبر القارئ على أن يفحص في ضوء جديد مكانة وأهمية المقاربة الوضعية للتاريخ بكاملها، مما سوف يكون له أثر مهم في النقاش الحديث لهذه المشكلة[١].

وعلى أية حال فهناك صياغة دينية جديرة بالأهمية، لا يكون عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ فيها عنصراً جوهرياً أساسياً، إذ يكون إما قيمة ميتافيزيقية أو وازعاً أخلاقياً. وعلى أية حال فمن غير المرجح التخلي عن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ في إعادة بناء اللاهوت، رغم أنه مقنع بصعوبة في المنطق أن يعرض كقيمة دينية نهائية أو لاهوتية في الصورة المخططة في البحث الحديث. وهنا يأتي السؤال: هل الحل الذي عرضه بولتمان هو الحل الصحيح؟ إن امتداد اللاهوت الجدلي، باعتباره نعتاً وصفياً مقترحاً، أزمة اللاهوت، ولذا فهو مشروط بالقضايا الحالية، التي تتوقف أهميتها عندما تنتهي هذه الموضوعات. ولا يظهر هنا أن بولتمان في استخدامه للاهوت الجدلي قد أسهم بأس شيء سوف يتغلب على لاهوت بارث[٢].

وعلى أية حال فلا تزال هناك إمكانية مفتوحة للباحث الذي يرغب في اكتشاف عيسى التاريخي، وفي نفس الوقت أن يفهم الأهمية الدينية له في الماضي والحاضر في تاريخ المسيحية، وهو أمر ربما يصنع تمييزاً كاملاً بين عيسى التاريخي وتلك الصور المختلفة لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ التي أوجدتها الجماعات المسيحية المختلفة في العصور المتعاقبة في تكيف المسيحية في البيئات التي عاش فيها. وهذا يساعد على رؤية الأساس القريب جداً في الاتصال الوحيد الذي عاش فيه عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ في المسيحية اللاحقة، على انه موضوع ديني فُسر بشكل مختلف في تاريخ المسيحية[٣].

---

(1) Ibid.

(2) See, Donald Wayne Riddle, "Jesus in Modern Research" p, 180.

(3) Ibid, p, 181.

وهنا سوف يُكتشف أن عيسى رمز للعديد من الجماعات المسيحية المثالية في عصور وأماكن مختلفة. إن عيسى الرمزي هو عيسى الذي أصبح الأشياء كلها لكل البشر، وهو الذي أسس القانون الأخلاقي للعديد من القيم الخلقية التي أسهمت في بناء المسيحية، ذلك هو المسيح أو على الأحرى مسحاء الإيمان والتقوى، وكل مسيح مخصوص يمكن أن يُرى في كل حالة يختلف كثيراً عن عيسى الذي عاش بالفعل في تلك القرون الماضية في فلسطين، وبالتالي يمكن للباحث أن يفهم الصور المتقلبة التي أنتجها عيسى التاريخي في الفكر المسيحي والتقوى المسيحية[1].

وهنا يظهر السؤال التالي: هل يمكن أن يستخدم عيسى في إعادة بنائه اللاهوتي؟ وعلى نحو مؤكد لو، كما هو الحال بالنسبة لبولس الحديث، أدرك هذه التمييزات، وفضل بتعمد الرمزية لتاريخية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، فإنه بالتأكيد يعمل خارج الاستخدام العملي لعيسى. ولكن هل سيكون هذا الاعتراف الصريح رمزياً، على الأحرى من التاريخي، لعيسى الرمزي الذي كان ملهماً للمسيحية المثالية، يسمح بالاستخدام المستمر لعيسى في المستقبل؟ إن الأشياء قد تكون على النحو الذي يجب ان تكون به، فالبحث الإنجيلي الحديث قدم مساهمته في اكتشاف عيسى الذي عاش، وبدون إثبات ذلك فإن نتائجه النهائية أو صورته لعيسى سوف تدوم طويلاً، إذ تعرض صورتها لعيسى للجمهور للفحص والتأمل والاستخدام[2].

وفي مقالة هانز- ويرنير بارتسش Hans-Werner Bartsch بعنوان: «المشكلة التاريخية لحياة عيسى» «Historical Problem of the Life of Jesus The» التي تتضمن رفع الحجة التي تأتي من الإعلان الكاريجمي المأخوذ من الاعتراف بربوبية عيسى المسيح في البرهنة. وبالإضافة إلى ذلك فإن الحقائق التاريخية المؤكدة التي تتصل بحياة عيسى وتبشيره يمكن استنتاجها، والنتيجة التي يتم الوصول إليها تتمثل في أن الدعوة المسيحية الأساسية محددة بتبشير عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ولا يمكن لها أن تنشأ بشكل مستقل. ولقد أوضح بارتسش في فحصه لعيسى التاريخي أنه ليس صورة رمزية، ولكنه قابل للفحص التاريخي في عمله ونشاطه، والقارئ هنا ستفسر عما يمكن معرفته أكثر من تاريخ عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ بجانب أنه عاش ومات. هل سوف يبقى دائماً في حالة عيسى الناصري مصدر الإيمان المسيحي ومؤسسه، طالما كان ذلك متعلقاً بحياته ومماته، الذي اعترف به تلاميذه الرسل الذين جاء إيمانهم بحب الله الثابت لهم؟ ومن الملاحظ

(1) Ibid, pp, 181-182.

(2) Ibid, p, 182.

هنا أن اهتمامه باستعادة الحقائق المتصلة بظهور عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ مرتبط بفشله في السؤال عما إذا كان إصرار العهد الجديد في أن عيسى التاريخي يتماثل مع المسيح السامي عرضاً بحاجة إلى مزيد من نزع الأسطرة. أليس حقيقياً أن الاعتراف بعيسى كرب طريقة للقول بأن الشخص يرغب في أن يحدد حياته بالكلمة التي تكلم عنها عيسى المسيح، بمعنى أن ماضي الشخص وحاضره ومستقبله مرفق بحب الله الأزلي وعفوه[١]؟

و إذا كان هذا ممنوحاً، فإنه يظهر أن هذا الإثبات بحاجة إلى تنقيح بالبحث التاريخي. وحتى لو كان المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ قد دعا وآمن بهذه الكلمة، فإن هذه الحقيقة لا تزال برهنتها غير مكونة لحقيقتها في منهج المؤرخ التاريخي، الذي لا يستطيع ببساطة أن يتعامل مع الحقائق الإلهية[٢].

وعند هذه النقطة، يأتي الانتقال إلى تناول بول تيليش مسألة عيسى التاريخي؛ لكي يدرك موقفه في علاقته بالمناقشة الحالية حول هذه المسألة، ولنسأله عن الضوء الذي يلقيه على هذه المشكلة. و يستلزم موقف تيليش المشاركة الطبيعية في التمايز المفهومي والمصطلحي المميز لنظامه الفكري، وليس الاهتمام هنا بتبرير نظامه ولا نقده، ولكن فحسب بمنهجه التاريخي والمشكلات المتصلة به في خطابه، ففي فصل لدى تيليش عن حقيقة المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ «The Reality of Christ» في الجزء الثاني من كتابه systematics, Existence and the Christ يبدأ بالعبارة التالية: عند وضع حدود المناقشة التاريخية، فإن المسيحية ما تم إثباته عبر مسيح الناصرة، الذي يسمى المسيح بالفعل الذي جلب الحالة الجديدة للأشياء، الوجود الجديد، وحيثما يكون هناك تأكيد على أن عيسى هو المسيح الذي تم التأكيد عليه بالدليل والحجة، والذي يكون الدفاع عنه باقياً، فهناك الرسالة المسيحية. وحيثما يكون هذا التأكيد مُنكَراً مرفوضاً، فإن الرسالة المسيحية غير مثبتة[٣]، فحياة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ مركز التاريخ، فهو حامل الوجود الجديد في علاقته بالله تعالى والإنسان والكون[٤].

(1) See, Roy A. Harrisville David Peters, "The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ: Essays on the New Quest of the Historical Jesus", pp, 57-58.

(2) Ibid, p, 58, H.D. McDonald, "The Symbolic Christology of Paul Tillich,", p, 77.

(3) See, D. Moody Smith, Jr., "The Historical Jesus in Paul Tillich's Christology", p, 134, Robert Clyde Johnson, "Paul Tillich", in "Ten Makers Protestant Thought", p, 97.

(4) See, H.D. McDonald, "The Symbolic Christology of Paul Tillich,", pp, 77 - 78, Dorothy J. Perkins, A Critical Examination of Selected Methods Currently Employed in the study of Religion", Submitted to the Temple University Graduate Board in partial fulfillment of requirement for the degree of Doctor of Philosophy, 1981, p, 172.

وهناك جانبان للحدث الذي تستند عليه الرسالة المسيحية: الحقيقة التي تُدعى مسيح الناصرة، وتلقي هذه الحقيقة من قبل الذين تلقوه على أنه المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ. ومن الواضح هنا أن تيلليش يصر على وقائعية الجانب التاريخي للرسالة المسيحية. وبالإضافة إلى ذلك يعمل على الأسس اللاهوتية: لو أن اللاهوت يتجاهل الحقيقة التي يشير إليها اسم عيسى الناصري، فإنه يتجاهل بالتأكيد أساس ناسوت الله الجوهري الذي ظهر ضمن الوجود ذاته، وأنه موضوع لشروط الوجود دون أن يكون خاضعاً لشروطها. وإذا لم يكن هناك أية حياة شخصية في الجفاء الوجود متغلب عليها، فإن الوجود الجديد سوف يبقى مطلباً ومتوقعاً على نحو حقيقي في الزمان والمكان، ذلك يكون فحسب إذا كان الوجود متغلباً عليه في موضوع واحد في الحياة الشخصية، التي تمثل الوجود المتغلب عليه ككل من حيث المبدأ، بما يعني أنه السبب والقوة[1].

ذلك هو السبب في أن اللاهوت المسيحي يجب أن يصر على الحقيقة الفعلية التي يحيل إليها مسيح الناصرة، ومثل هذا التأكيد لا يمكن الاستغناء عنه في السمة التاريخية للحقيقة التي يشير إليها اسم مسيح الناصرة، ويؤدي هذا على نحو طبيعي إلى التفكير في مطلب عيسى التاريخي وتأثيره على المهمة اللاهوتية. ويعلن تيلليش أن هذا المطلب دون تردد قد فشل على اعتبار نتيجة المساءلة الجديدة والقديمة جداً، ليست صورة لما يُسمى عيسى التاريخي، ولكن البصيرة على أنه لا توجد صورة وراء الصورة الكتابية، التي من المحتمل أن تكون علمية. ومع ذلك فإن الصورة السلبية لهذا المطلب وكل المطالب المماثلة، لا تُجرح العنصر التاريخي الواقعي للإنجيل. وهنا يستخدم مصطلح « عيسى التاريخي» ليعني به حدث عيسى كمسيح باعتباره عنصراً واقعياً، وينشئ المصطلح بهذا المعنى مشكلة سؤال الإيمان، وليس مشكلة البحث التاريخي[2].

وإذا كان العنصر الواقعي في الحدث المسيحي مرفوضاً، فإن أساس المسيحية سوف يكون مرفوضاً أيضاً. والشك المنهجي حول عمل البحث التاريخي لا ينكر هذا العنصر، فالإيمان لا يمكن له حتى أن يضمن اسم عيسى، فيما يتعلق بأنه المسيح، إذ يجب أن يدع ذلك لحيرة المعرفة التاريخية، ولكن الإيمان يضمن التحول الواقعي للواقع والحقيقة في الحياة الشخصية التي يعبر

(1) See, D. Moody Smith, Jr., "The Historical Jesus in Paul Tillich's Christology", pp, 134-135.

(2) Ibid, p, 135.

عنها العهد الجديد في تصويره لعيسى كمسيح. وليس هناك نقاش مثمر وأمين إذ لم يكن هذين المصطلحين: عيسى التاريخي غير مميزين بشكل واضح، فعيسى التاريخي بهذا المعنى مميز عن إعادة البناء التخمينية للبحث النقدي الذي لا يمكن معرفته، بل لا يمكن الاستغناء عنه، ولا يعتمد على أي نتائج فحص تاريخي[1].

ويميز تيلليش اختلاف النتائج بدلاً من تمييز كاهلير لما يسمى عيسى التاريخي والمسيح التاريخي الكتابي، فللواحد كما هو بالنسبة للأخر، فمسيح الشاهد الكتابي يكون مهماً، في حين أن ما يسمى عيسى التاريخي مسألة غير يقينية. ومع ذلك فهما معاً المسيح الداعي أو الصورة الكتابية للمسيح التي لا تحل محل عيسى الأرضي الدنيوي، ولكنها تجلب للتعبير حقيقة. وعلاوة على ذلك فإنه من الواضح بالنسبة إلى تيلليش أن دعوة عيسى على النحو الذي وجدت به في العهد الجديد، يمكن الاستغناء عنها، بسبب أن الكاريجما كإعلان للصلب والقيامة فحسب، ليس في ذاته أساس التغلب على غموض الوجود، فهذا الأساس حاضر في الوجود الجديد للتغلب على غموض الوجود التاريخي في الحياة الشخصية لعيسى الناصرة، كما أنه وسيط لما هو قادم من الأجيال التالية في الصورة الكتابية لعيسى كمسيح، لقد صُلب وقام من بين الأموات، ولكن الصلب والقيامة لهما معنى ومغزى فحسب في الارتباط بهذه الحياة الشخصية، وليس في التجرد عنها[2].

وبالتالي فإن تيلليش على أنه ليس في الصورة الكتابية عيسى كمسيح، ولكن في هذا التماثل الجوهري بين هذه الصورة والحياة الشخصية التي تشير إليها. وهنا هل من الممكن للإيمان ذاته أن يؤكد ذاته في مصداقية أو حتى الأساس التاريخي للصورة الكتابية لعيسى كمسيح؟ أو هل هذا حقيقة ما يعنيه بالفعل؟ من الواضح منذ البداية أن تيلليش يرغب في تجنب أن يكون الإيمان موضوعاً لنتائج البحث التاريخي، فالبحث التاريخي لا يمكن له أن يأخذ أو أن يعطي أساس الإيمان المسيحي، وبينما يسمح في نفس الوقت بالحرية التامة في النقد وامتياز الشك المنهجي، وبالتالي يفضل الإيمان والنقد الذي يحرر الإيمان فورياً من أي دعم كاذب مزيف أو قلق غريب، ويحرر البحث التاريخي من أية محاولة غير شرعية لقمعه باسم الإيمان، ومع ذلك فلا يمكن للعالمين أن ينفصلا تماماً[3].

(1) Ibid.
(2) Ibid.
(3) Ibid, pp, 135-136.

وهناك معنى أخير يُغلب الإيمان فيه، أو يوضع جانباً، وهو الشك التاريخي: إن الإيمان يضمن التحول الواقعي للواقع والحقيقة في الحياة الشخصية التي يعبر عنها العهد الجديد في تصويره لعيسى كمسيح، ويعني هذا أن الإيمان لا يؤكد ذاته على أساس تاريخي كاف ممثل في الصورة الكتابية لعيسى كمسيح. وفي الحديث عن مسألة ما يمكن للإيمان أن يضمنه، فإن تيلليش يؤكد تلك الإجابة التي تدعم موقفه: الإيمان يمكن أن يضمن فحسب مؤسسته، بمعنى ظهور الحقيقة التي خلقت الإيمان، ويحدد تيلليش التماثل بين هذه الحقيقة والوجود الجديد الذي يتغلب على الجفاء الوجودي، ويجعل الإيمان ممكناً، فالإيمان يكون فورياً ووعياً وجودياً بهذا الوجود الجديد، وهذا في حد ذاته لا يمكن استجوابه بالنقد التاريخي. وفي تلميحه إلى تفنيد الأوغسطينية الديكارتية للشك الجذري، يستمر تيلليش في القول بان هذه المشاركة في الإيمان، تضمن حقيقة الحدث الذي تستند غليه المسيحية؛ فالإيمان يضمن الحياة الشخصية التي تغلب فيها الوجود الجديد على الوجود القديم، وهذا البناء الواضح يعني أن الإيمان يضمن الحياة المعينة الممثلة في الصورة الكتابية لعيسى كمسيح[1].

ومهما كان اسمه فإن الوجود الجديد كان، ولا يزال، حقيقياً فعلياً في هذا الإنسان. وعلاوة على ذلك فعلى الرغم من هذه الحيرة التي لا يمكن تجنبها، فإنها تضمن ملائمة تمثيله وكفايته: ليس هناك ميزة خاصة لهذه الصورة، يمكن أن تحقق بدون أدنى شك، ولكنها يمكن أن تكون مؤكدة، فعبر هذه الصورة لدى الوجود الجديد قوة التحول لأولئك الذين تحولوا به، وهذا يعني ضمناً أن هناك صوراً متماثلة، بمعنى التناظر بين الصورة والحياة الشخصية الفعلية التي نشأت عنها، ولقد كان هذا حقيقي عند اللقاء بالتلاميذ الذين خلقوا هذه الصورة، ومن هنا فعندما يقول تيلليش: إن المادة الكتابية المحسوسة غير مضمونة بالإيمان، فيما يتعلق بالوقائعية التجريبية، ولكنها تعبير كاف لتحول قوى الوجود الجديد في عيسى كمسيح، فإن هذا يعني أن هناك تبريراً في فهمه، بمعنى أن مضمونه بالإيمان باعتباره كاف على نحو تام في تمثيله لتلك الحياة المصدقة في العهد الجديد، الذي يأتي فيه الوجود الجديد في تعبير واضح لا غموض فيه[2].

و إذا كان هذا الموضوع واضحاً بشكل صحيح، فإنه يجب أن يسأل هنا فيما إذا كان ممكناً للإيمان أن يمثل الإعلان الشخصي والتاريخي للوجود الجديد. إن برهنة تيلليش هنا ربما تكون

(1) Ibid, p, 136.
(2) Ibid.

رائعة وجذابة في محاولته التأكيد على البعد التاريخي للإيمان المسيحي، وبينما يسمح للإيمان نفسه أن يصنع هذا البعد التاريخي وراء أي استجواب تاريخي محتمل، ليس مقنعاً كلياً. وربما يوافق شخص ما على أن معرفة الإيمان بعيسى كمسيح ليست معرفة تاريخية، بمعنى فرضية البحث أو إعادة بنائه، وأن تأكيده ليس ذلك التأكيد الذي يمكن لأي فحص علمي أن ينتجه. وعلى نحو مؤكد فلا العهد الجديد ولا تجربة الكنيسة يقدمان أملاً كبيراً أو يدركان الحاجة الشديدة إلى مثل هذا التأكيد. ومع ذلك في هذه النقطة، حيث إمكانية لا وجود للمسيح، وبنفس المعنى لا تاريخية له، يظهر المسيح، وفي هذا السياق تظهر الصعوبة الدائمة في حجة تيليش. وإذا كان من حيث المبدأ ليس هناك مادة واحدة مفردة من التراث أو التقليد، ولا حتى اسم عيسى نفسه، يمكن لها أن تكون مضمونة تاريخياً أو مثبتة بالإيمان، فهذا الأسلوب نقض للشك التاريخي. ولو أن هناك مادة واحدة من التراث قد تكون باطلة، بمعنى غير تاريخية أو مضللة، فإنه من الممكن منطقياً أن يكون التراث كله باطلاً، وهذا غير مرجح جداً ومستحيل عملياً في جانب الموضوع الحالي، وإذا حدث هذا، فمن المحتمل أن البحث بكامله كان باطلاً[1].

وهنا هل من الممكن بالنسبة لأي شخص، لا يزال يثبت صفة التاريخية في هذا الوجود الجديد أن يقول بأن ذلك يجب أن يظهر بأي معنى ومغزى؟ ربما يمكن له أن يجادل بأن الوجود ليس صفة، وأن كل شيء ينسب إليه، وحتى كل شيء ينسب إلى عيسى في العهد الجديد، كان باطلاً أو غير دقيق على جهة الإجمال. إن هذا لا يعني أن الشخص نفسه، لم يكن موجوداً، ولا حتى هذه الصورة المخلوقة بتجميع الصفات خاطئة مضللة، فالصورة الانطباعية هنا من الممكن تأليفها بعدد من ضربات الفرشاة التي، عند فحصها من قرب، لا تحمل أي تشابه بينها وبين صورة الشخص، ومع ذلك فإن هذه الصورة ككل، ربما تحمل حقيقة ذلك الشخص على نحو مميز. ولكن حتى إذا كان التاريخ فناً مثل العلم، فإنه يختلف عن الصور الانطباعية، على الرغم من أن ضربة الفرشاة قد تكون بلا معنى وحدها، فإن الكلمة والفعل ليسا كذلك[2].

ولو أن كل موضوع في التقليد خطأ أو خيالي، فإن المؤرخ لا يمكن أن يمنحها أي شيء كان، ولكن يمنحها الإمكانية أي شيء كان، ولكن يمنحها الإمكانية الأضعف في أن هذا الشخص موجود موجود، وأن القليل من الكثير هو ما يمكن معرفته. وبالإضافة إلى ذلك فإنه

(1) Ibid, pp, 136-137.

(2) Ibid, p, 137.

على الأحرى تخيل أية ارتباط يمكن سحبه بين صورة العهد الجديد وأية صورة أخرى تاريخية أخرى وراءه. وحينئذ فللإيمان أن يضمن أساسه التاريخي، فيما يسمى عيسى الناصري، بمعنى أنه يجب أن يستبدل الحكم العقدي الإيجابي بالحكم التاريخي السلبي. ويمكن القول أنه على الرغم من أن كل شيء منسوب إلى عيسى الناصري غير ممكن تاريخياً، فإن صورة العهد الجديد لعيسى كمسيح، لا تزال نزعاً ما صورة مخلصة وأمينة، ومن هنا يضع الإيمان حكمه في مواجهة البحث التاريخي[١].

ووفقاً لتيلليش لا يمكن لهذا أن يعمل: فمهما يكن للإيمان من فعل في بعده التاريخي، فهو لا يستطيع أن ينقض الأحكام التاريخية؛ إذ لا يستطيع أن يجعل المستحيل ممكناً، ولا أن يجعل الممكن مستحيلاً أو المستحيل يقينياً مؤكداً، وعلى الجملة لا يستطيع أن ينقض الأحكام. فيقين الإيمان لا يدل على اليقين فيما يتصل بأسئلة البحث التاريخي. وهنا هل يستطيع الإيمان أن يضمن بالفعل أساسه؟ إن الإيمان المُفكر فيه استثناء من ارتباطاته التاريخية المؤكدة، ولكن اهتمام تيلليش هنا بالإيمان المسيحي، وهنا تأتي إشارة تيلليش نفسه حول قدرة الإيمان على ضمان أساسه؛ فالمشكلة تتمثل في ما الذي يضمنه الإيمان بالفعل[٢]؟

إن الإجابة هنا أن الإيمان يمكن له أن يضمن أساسه الخاص به فحسب، بمعنى ظهور هذه الحقيقة التي خلقت الإيمان، إنه يضمن الحياة الشخصية التي تغلب فيها الوجود الجديد على الوجود القديم، ولكنه لا يضمن أن اسمه عيسى الناصري. ويتعلق الوجود التاريخي بوجود شخص ما وحياته باسم لا يمكن أن ينقض، وهنا يقرر تيلليش تلك الخاتمة التي أشار إليها البحث تواً، ولكن، إذا كانت الحجة السابقة صحيحة، في ذروة عباراته التالية التي تتفادى هذه النتيجة الراديكالية الضرورية منطقياً: ربما لديه اسم آخر، ومهما كان اسمه، فإن الوجود الجديد كان، ولا يزال، فعليا في هذا الإنسان، وبسبب مناقشة تيلليش لحقيقة الحدث الشخصي الذي تؤسس عليه الرسالة المسيحية ذاتها، فإنه من الواضح أنه يرغب في القول بأن الإيمان يضمن حقيقة شاهد العهد الجديد وموضوعه، ومع ذلك يبدو أنه حجته تطلب، أو لا يمكن أن تستثني، التنازل الختامي في أن الحياة الشخصية الموثقة في العهد الجديد ربما لديها اسم آخر[٣].

(1) Ibid.

(2) Ibid, pp, 137-138.

(3) Ibid, p, 138.

فالإيمان ربما يضمن أساسه الخاص به على أساس أنه ظهور لتلك الحقيقة التي خلقها الإيمان، أو حتى الحياة الشخصية التي تغلب فيها الوجود الجديد على الوجود القديم، ولكن لا يمكن له أن يضمن تلك الحقيقة التي خلقت الإيمان التاريخي المخصوص، الذي لا يناقش تلك الصورة الخيالية لعيسى كمسيح، على النحو الذي قُدم فيه المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ بتجميع غير معروف للظروف المحيطة، ولا تلك الحياة الشخصية التي تغلب فيها الوجود الجديد على الوجود القديم، وليس في حياة الحواري بولس أو بول تيلليش. ويأخذ تيلليش في حسبانه إمكانية ذلك الاعتراض، عندما يقرر: أن الصورة المتخيلة من قبل معاصري المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ الذين عبروا عن وجودهم غير المتحول ومطلبهم في الوجود الجديد، ولكن ليس الوجود الجديد في حد ذاته، وهذا في حد ذاته قد يكون حقيقياً. ولكن عندما يضيف تيلليش: ذلك مجرب بقوته التحويلية، فإنه يبدو أنه يحاول تأسيس معيار غير حاسم، حيث لا يكون هناك وضوح ذاتي في أن هذه الصورة المتخيلة، لا يمكن أن تكون قوة متحولة[1].

والسؤال هنا: هل لأن العامل في أن هذه الصورة الكتابية المعطاة لعيسى كمسيح قوى الإيمان المتحولة فيها، على أساس أنها حقيقة تاريخية بدلاً من حقيقتها التاريخية في حد ذاتها؟ ومن ناحية أخرى، هل ليس من المقنع أو المعقول أن هناك صورة حقيقية للوجود الجديد في شكل الصورة المتخيلة قادرة على جلب الوجود الجديد إلى الحقيقة أو الواقعية، بمعنى الواقعية التاريخية، لدى أولئك الذين سمحوا لأنفسهم أن يكونوا متحولين؟ والحقيقة أن نوع التحولات يأخذ مكانه في الإيمان بعيسى المسيح، الذي لا يضمن بأي أسلوب تاريخية موضوع الإيمان. ومن الواضح أن اللاتاريخي أو الرموز الخيالية للأديان الأخرى لديها قوة التحولات، وليس هناك يقين أو تأكيد بأن الصورة الكتابية لعيسى كمسيح سوف تفقد تماماً قوة التحول، لو أنها وُضحت على أنها غير تاريخية. أيضاً الجدل في أن تلك الظاهرة، لا يمكن أن تكون تجليات الوجود الجديد فحسب لتأكيد تاريخية الإيمان المسيحي، وليس من الواضح الكيفية التي يُحافظ بها عليه بعيداً عن الاعتراف المسيحي بان عيسى هو المسيح[2].

وعندما يتحدث شخص عن « الوجود الجديد» على نحو أكثر تجريداً أو أقل، على أنه تحول ممكن للوجود الإنساني عبر التغلب على غموض الوجود ضمن حدوده وتقييداته، فمن

(1) Ibid.

(2) Ibid.

المستحيل توضيح أن تجسد الوجود الجديد أولي، وفي مجمله وكليته أيضاً، في الحياة الشخصية التاريخية، إما أنه ضروري أو مؤكد. وعلى أية حال فإن من المشكوك فيه إلى مدى يتناول تيلليش تجريدياً تجسد الوجود الجديد كإمكانية جوهرية أساسية أو أمنية سهلة لتمييز الموقف الإنساني باستثناء الوحي؛ ذلك أن فهمه لطبيعة الوجود والغموض الذي ينبغي التغلب عليه معلوم بالفعل، من خلال مواجهة المأزق الوجودي للإنسان بصورة الوجود الجديد في المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ[١].

ومفهوم الوجود الجديد في ذاته مؤسس في العهد الجديد وموجود فيه: «إِذاً إِنْ كَانَ أَحَدٌ فِي الْمَسِيحِ فَهُوَ خَلِيقَةٌ جَدِيدَةٌ. الأَشْيَاءُ الْعَتِيقَةُ قَدْ مَضَتْ. هُوَذَا الْكُلُّ قَدْ صَارَ جَدِيداً[٢]» وعندما يصر تيلليش على ظهور الوجود الجديد في الحياة الشخصية في ذلك الشخص المسمى عيسى الناصري، أليس هذا الموقف بالفعل تكراراً غير ملحوظ للعهد الجديد والتقليد المسيحي؟ وبعبارة أخرى أليست الحجة للتجسد كما هي بالفعل الحجة من التجسد؟ وإذا كان الأمر كذلك، فإنه يجعل التجسد واضحاً مدركاً بالعقل، ولكنه لا يؤكده. وعلاوة على ذلك، ولنفس السبب، فعندما يتحدث شخص عن الإيمان كدليل فوري حالي للوجود بشروط الوجود، وتعريف الفوري بأنه ما لا يكون متوسطاً بالنتائج، فإنه من الصعوبة فهم الكيفية التي يجب أن يشتمل عليها الدليل، وبطبيعة الحال في مثل هذه المسألة، ما يجب أن يشتمل عليه يشمل الاعتقاد في التجسد التاريخي الأولي والكامل للوجود الجديد، وهو قليل من كثير، يجب التأكيد عليه[٣].

وهنا يحاول تيلليش أن يدع الإيمان يؤكد بذاته قاعدته التاريخية غير المقنعة؛ بسبب أنه غير راض عن أن يضع الإيمان أساسه في المكان الذي يريده، ولكنه يصر على أن ذلك الأساس يجب أن يكون في الحياة التاريخية التي أشار إليها المسيح الناصري، ويوضح ذلك بأنه مدرك للطريق التي يتمركز العهد الجديد على الحدث، بمعنى أن ظهور عيسى الناصري كمسيح، وأن يُعلن هذا الحدث على أنه وحي نعمة الله تعالى. ولكن في نفس الوقت غير قادر على وضع حدث المسيح وراء كل إمكانيات الشك التاريخي بتأسيس حقيقته في حقيقة الإيمان، ومما

(1) Ibid, p, 139.

(٢) رسالة بولس الثانية إلى أهل كورنثوس، ٥: ١٧..

(3) See, D. Moody Smith, Jr., "The Historical Jesus in Paul Tillich's Christology", p, 139.

يدل على السخرية أنه بسبب قصده في أن يحفظ هذا الأساس التاريخي، الذي حاول أن يضع حقيقته وراء الشك، ولكن على نحو دقيق؛ بسبب أنه يدرك أساسه الصلب، وسمته على جهة الخصوص، فإنه لم ينجح في البرهنة على أن الإيمان يضمنه[١].

إن مثل هذا الضمان للأساس التاريخي للإيمان المسيحي غير ممكن بطبيعة الحال، فالإيمان المسيحي والكريستولوجيا يجب أن ينظر إليهما على أنهما شيء واحد ما مفترض مسبقاً وموافق على ما يقدمه مسبقاً، فهو يعرض نفسه مقدماً كشرط ضروري للإيمان، فالإيمان المسيحي يعرف نفسه في حد ذاته على أساس ذاته في عيسى الناصري كمسيح، ولا يعرف ذاته على أنه أساس في ذاته، ولو أن الإيمان لا يكون إيماناً في بناء تاريخي واحد أو فرضية تجاه الآخر، فإن الإيمان المسيحي لا يمكن الاستغناء عنه، وخصوصاً في بعده التاريخي، على النحو الذي أدركه تيلليش نفسه بالفعل[٢].

ويزعم تيلليش أن هذا الفحص الشامل والنقد على الأحرى بأن الإيمان المسيحي يضمن أساسه الخاص به، وبالتالي يستقل عن الهجوم التاريخي أو الدفاع الذي لا يكون مقصوداً، باعتباره تفنيداً كاملاً لموقف تيلليش بالكامل من الكريستولوجيا. ولكنه ضروري الكيفية التي يكون بها صعب للكريستولوجيا التي تأخذ الأساس التاريخي بجدية؛ لكي تحرر نفسها بالكامل من التاريخي، ومثل هذه الكريستولوجيا لا يمكن لها الاستمرار طويلاً بغير مبالاة بنتائج الفحص التاريخي للأناجيل وحياة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، مهما كان التغيير أو اللايقين الذي تحدثه. وليس تيلليش استثناء، إذ يفهم في الحقيقة الموضوع الجوهري للصورة الكتابية لعيسى كمسيح في التغلب على الجفاء الوجودي ضمن تقييدات التجربة الإنسانية في الحياة الشخصية التي تملك حرية محدودة، والتي تشير بالتأكيد إلى الأسلوب الذي أثرت به تلك الصورة التحررية لعيسى التاريخي عَلَيْهِ السَّلَامُ[٣].

ومثل هذا المفهوم للصورة الكتابية لعيسى كمسيح، والتي تشكلت على نحو واسع من الأناجيل الثلاثة الأولى المتشابهة، وخصوصاً بالتخمين المؤكد على أنه تاريخي، أو على الأقل أنه ممثل للحقيقة التاريخية، سوف يكون بعيداً عن الاحتمال على الأرجح أن تكون له أولوية في

(1) Ibid.
(2) Ibid.
(3) Ibid, pp, 139-140.

العصر الحديث، فالمفهوم الحديث عن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ مدين بعمق لذلك الجهد الحديث لفهم عيسى كشخص، وبالتالي فهمه فهماً تاريخياً. وليس هذا تكذيب لتيليش تماماً، ولكن الاقتراح هنا أنه لا يستطيع أن يتفادى، ويجب أن لا يتفادى التأثير الواسع للمعرفة التاريخية في موضوع تطور كريستولوجيته، وبالطبع فهو لم يحاول ذلك ولم يدعيه[١].

ورغم ذلك يقر بوضوح بمدى تأثر مفهومه للصورة الكتابية لعيسى كمسيح بالصورة الغربية المسيحية البروتستانتية الحديثة التي تناضل لمعرفة عيسى كشخص، فهل هي منتجة له؟ وهو قد يجادل في أن الطريق المؤكد الواحد للكريستولوجيا يمكن أن يتفادى مثل هذه التأثيرات وتغلب المعرفة المتضمنة فيه، وهو ما سوف يأخذه إلى تعديلات بولتمان التي اختارها، وحدد بها الأهمية الجوهرية لعيسى للكاريجما المسيحية في تاريخيته التامة والحدث التاريخي للصلب، ذلك الذي يكون صافياً محضاً، ومع ذلك فإن هناك بعض التبرير للشكوى المتكررة من أن بولتمان يموضع الموضوع الحقيقي للرسالة المسيحية في الكاريجما في حد ذاته بدلاً من الحدث التاريخي في ظهور المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ[٢].

وفي الحقيقة فإن القبول لما يوصف بأنه اتهام كوصف دقيق لموقفه، يعني أن المسيح المنبعث أو الذي قام من بين الأموات في الكاريجما حاضر بالفعل، وتكلم هناك. ولكن لو أن المسيحي فهمه عل أنه الصورة الصافية التي لم تعط الكاريجما كمحتوى خاصاً باستثناء الصلب، الذي أصبح ظاهرة مجردة للعيان، فإنه من الصعب فهم ما يعنيه بولتمان « بهذا» وكيفيته. وعلاوة على ذلك فإن الصليب يمكن له أن يكون مبشراً ومفسراً لاهوتياً بدون الإحالة الجوهرية إلى طبيعة تبشير عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ولو أن النظريات البديلة الأخرى للتكفير عن الخطيئة، التي ينظر إليها على أنها فعل واضح باستثناء استقبالها مرفوضة، فإن الصلب في ذاته سوف يفقد دلالته الجوهرية لا محالة، ومن الصعوبة فهم الكيفية التي يمكن أن يكون بها واضحاً كمفتاح لفهم جديد للوجود الإنساني، ما لم يقف في علاقة تكاملية وشاملة بالنسبة للحياة الإنسانية التي هي الغاية، وفيما عدا ذلك، وبطريقة أخرى فإن النداء للإيمان بالصليب باعتباره فعل الله للإنقاذ، يصبح اعتباطياً بالنظر إلى كل من الحدث واعتماده[٣].

(1) Ibid, p, 140.

(2) Ibid, p, 140.

(3) See, Rudolf Bultmann, Kerygma and Myth, A Theological debate, pp, 34-35, D. Moody Smith, Jr., "The Historical Jesus in Paul Tillich's Christology", p, 140.

وعلى النحو الذي يصر عليه بولتمان، فإن عيسى الأرضي الدنيوي أو ما يكون معروفاً عنه وتخصيصه، لا يشرع للكاريجما، ولا يزود بالهروب، مهما كان خادعاً، من خطر الإيمان. ولكن سؤال الشكل التاريخي لعيسى ليس سؤالاً صحيحاً حول إمكانية تشريع الكاريجما بصفة أولية بالإيمان أو باستثناء الإيمان، وعلى الأحرى سؤال معنى ووضوح الكاريجما الذي يكون في خطر، ذلك أن طبيعة التشابهات والاختلافات ومجالها بين موقف تيلليش وبولتمان يجب أن تكون أكثر وضوحاً، فكلاهما يطور كريستولوجيا بواسطة التحليل الوجودي. وكلاهما يدرك الاستحالة التاريخية والخطأ اللاهوتي في تأسيس الكريستولوجيا على إعادة البناء الحديثة للمسيح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ. وكلاهما يدرك أن الإيمان بالمسيح لا يمكن أن يكون منفصلاً عن الإيمان بإعلانه، من حيث أن بولتمان يصر على الكاريجما وتيلليش يصر على إدراك عيسى كمسيح واستقباله، إضافة إلى الحقيقة التاريخية لذلك الشخص. ومع ذلك، على النقيض من بولتمان، فإن تيلليش لم يعتبر الجوهرية الكاريجمية كأساس نطق الكاريجما الجوهرية التي جاء التعبير عنها في أشكال أقل أو أكثر مناسبة في الأسفار المختلفة للعهد الجديد[١].

ومن هنا فلغرض الكريستولوجيا لم يفكر في مقاربة التطورات البولسية واليوناثانية على أنها مستقلة وكافية في حد ذاتها، وبالتالي لا يفكر في إمكانية الكريستولوجيا التي تستخدم قليلاً، أو لا تستخدم، الأناجيل الثلاثة الأولى المتشابهة، وهو على الأحرى يفترض أن الكريستولوجيا يجب أن تعمل بالصورة الكتابية لعيسى كمسيح، التي تزود فيها الأناجيل الثلاثة الأولى المتشابهة بسمة لا غنى عنها، وعلى الرغم من الأسئلة الناشئة عنها، فهي توضح المشاركة في الوجود الجديد، وشروط الوجود التاريخية. وينظر تيلليش إلى هذه التاريخية الصلبة المحسوسة في التصوير التاريخي الصلب على أنه لا يمكن الاستغناء عنها لاهوتياً للصورة الكتابية وللكريستولوجيا التي تفهم على أنها توضيح للإجابة عن سؤال الوجود الإنساني[٢].

ولدى تيلليش فإن التطور من الكاريجما الأقدم إلى بولس إلى الجيل الثاني للكنيسة التي أنتجت الأناجيل الثلاثة الأولى المتشابهة بالإضافة إلى أناجيل يوناثان لا بد أن تكون مقبولة، ليس بشكل غير نقدي، ولكن مع هذا بمجملها كحركة ضرورية في الاتجاه الصحيح؛ ولذا

(1) See, Dorothy J. Perkins, A Critical Examination of Selected Methods Currently Employed in the study of Religion", p, 160, D. Moody Smith, Jr., "The Historical Jesus in Paul Tillich's Christology", pp, 140-141.

(2) See, D. Moody Smith, Jr., "The Historical Jesus in Paul Tillich's Christology", p, 141.

يتفق تيلليش مع الكنيسة الكاثوليكية المبكرة التي وضعت الأناجيل في بداية الشريعة؛ لتعطي تأكيداً مخصوصاً للأهمية الأساسية لعيسى الدنيوي الأرضي، وهنا فالسؤال سواء فيما إذا كان تيلليش لا يتفق مع حقيقة قصد ما يسمى بالمطلب الجديد لعيسى التاريخي. وعندما يؤخذ موقفه في خطوطه العامة وبالنظر إلى قصده، فإنه موقفه يمثل نوعاً من التقدير اللاهوتي لمعنى عيسى الناصري، الذي يكون فيه كفاح المطلب الجديد مهدداً[١].

كما أنه يريد أيضاً أن يتجنب خطر تهديد المطلب الجديد، بمعنى أنه يجب الذهاب أخيراً إلى ما وراء أساس الكاريجما، وجعل الإيمان معتمداً على نتائج البحث التاريخي. ويعرض تيلليش موقفه من المطلب الجديد بطريق صعب، ليبدأ ببساطة من فرضية استمرار الكاريجما وعيسى التاريخي، على أساس أنهما شيء واحد أو بمعنى واحد، ولا يمكنه فصل أحدهما عن الآخر. وحله لمشكلة الإيمان والتاريخ في الكاريجما ليس مطلب عيسى التاريخي وراء الكاريجما، ولا اللاهوت الكاريجمي المحض، ولكن الصورة الكتابية لعيسى المسيح المثبتة كتمثيل أمين لشهود العد الجديد للوجود التاريخي للشخص الذي يوضع خلفها[٢].

وحينئذ هناك معنى حقيقي يضع فيه تيلليش حدود الخطوط المساعدة لموقفه، ويعرض فيه المنظور الصحيح للتفكير في المشكلة، ومع ذلك فإنه غير قادر على أن يضمن الحقيقة التاريخية للمسيح على أساس فهمه للإيمان، كما أن الصورة الكتابية لعيسى كمسيح لديه متأثرة في الحقيقة بالفهم التاريخي لعيسى. وعلى اية حال فإن هذا لا يعني أن موقفه في النهاية ضعيف. وهذا الشخص الذي يواجه في النهاية إما أن ستخدم هذا الموقف ليؤسس الإيمان والكريستولوجيا عقب ذلك أو يتبنى بصرامة اللاهوت الكاريجمي الذي يمكن له العمل بدون إعادة البناء التاريخي أو الصورة الكتابية لعيسى الأرضي أو الدنيوي، وليس هناك سبب لتعليل أن المقولة الكريستولوجية عند تيلليش في عيسى كمسيح، لا يمكن لها البقاء والاستمرار. وأيضاً ليس هناك سبب في لِمَ يجب أن لا تكون مباشرة، وتدرك على نحو مباشر بالدراسة التاريخية التفسيرية، لو أن هذه الدراسة لا تدعي أن تكون جزءاً لموضوعية البحث التاريخي[٣].

(1) Ibid, p, 141.
(2) Ibid, pp, 141-142.
(3) Ibid, p, 142.

ولكن بدلاً من ذلك يأتي الفحص التاريخي اللاهوتي، ذلك البحث الذي يفترض مسبقاً الدافع اللاهوتي والمنفعة اللاهوتية، ومثل هذه الدراسة لا تقدر مسبقاً نتائجها، ولكنها لا تحاول تجريد ذاتها من افتراضاتها في الحقيقة، وليس في مقدورها ذلك، وبالتالي فالنظر الصحيح إنا يكون نظراً إلى تاريخيتها الخاصة، فالتاريخ يرى ويفحص ليس من منظور الكونية أو الأزلية، ولكن من داخل التاريخ، وبالتاريخية المشروطة المتكيفة، وهذا لا يعني أن التاريخ دائماً موضوع للفهم، ولا يمكن فصله عن القائم بعملية الفهم، ومثل هذا الفحص لمشكلة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ لا يطلب منه أن يثبت أي شيء عن وجوده، كما أنه لا يتوقع منه أن يثبت الاستمرارية بين عيسى والتبشير المسيحي الأقدم، وبالتالي لا يمكن له أن يضمن الأساس التاريخي للإيمان أكثر من أنه يحاول أن يضعف الإيمان[1].

وعلى الأحرى فإنه يفترض وجود عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ويرغب في أن يفهم الاستمرارية بينه من ناحية وشاهد العهد الجديد من ناحية أخرى، وخصوصاً الأناجيل. ووجود مثل هذه الاستمرارية ضروري لفهم المسيحية في ذاتها، على أساس أنها وجود تأسس في ظهور عيسى كمسيح. ويسير الفحص اللاهوتي لهذه المشكلة عبر نفس الخطوط ومع نفس المناهج الملائمة لأي فحص تاريخي من هذا النوع، وفي الحقيقة يشير إلى تعلم شيء ما، ربما تكون له صلة، وربما لا تكون، لاهوتية. ولا يجب أن يستمر بالثقة لأنه يعرف أنه لا يجب عليه أن يوضح الاستمرارية التاريخية بين عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ والكاريجما بأي معنى مدرك، على أساس السبب الجوهري وعلاقة التأثير التصورية في هذه الاستمرارية. إضافة إلى أن عدم الاستمرارية المؤكد معطى لما هو معلن في الدعوة المسيحية، وهي غير قابلة للبرهنة بتعريفها، ولكنها ليست غامضة. ووجود الأناجيل الثلاثة المتماثلة تسليم واضح بهذا ضمن العهد الجديد، وفحص هذه الاستمرارية فحص للدعوة المسيحية، من خلال العودة إلى الماضي البعيد زماناً ومكاناً، وتتبع هذه الدعوة بعد ذلك في اتجاه المسيح نفسه[2].

وعلى أية حال فلا يلزم أن يكون الهدف إعادة بناء عيسى التاريخي، التي يمكن لها العمل كمعيار للهوت أو موضوع للإيمان. ولو أن جزءاً من الدعوة المسيحية المبكرة يبدو أن له اتصال مباشر بعيسى الناصري، الذي يمكن للفهم التاريخي تتبعه، فإن هذا لا يعني أنه ليس

(1) Ibid.
(2) Ibid.

هناك استمرارية ضرورية بين عيسى والكاريجما، ويمكن بذلك تبرير إعلان الكاريجما بدون الإحالة إلى الدعوة الأرضية الدنيوية، وحتى لو أن مثال كل من بولس ويوحنا المقدمين كسلف للدعوة المسيحية أو الكريستولوجيا المستقلة عن « كيف» و « ما»في تبشير عيسى، فإن الشخص يمكن له أن يسأل عما إذا كان موقفهما كاف أو كامل في حد ذاته، وحضور الأناجيل الثلاثة الأولى المتشابهة ضمن الشريعة، يشير ضمنياً إلى أن الأمر ليس كذلك، مثل أيضاً ما يكون مستنتجاً من الصورة الكتابية لعيسى كمسيح عند تيلليش. وليس هناك من حاجة إلى القول بأن الاقتراح المقدم مسبقاً، والذي يأتي بعد هذا كله، ليس رحيلاً راديكالياً عما أخذ موقعه بالفعل، فهو فحسب الاقتراح الممكن لمقاربة المشكلة، وما يقر به الجميع، ولا لبس فيه، لا يحتمل غير تفسير واحد[1].

ومثل هذا المشروع، حتى لو كان محدداً ومقنعاً إلى حد كبير، فإنه لا يزال غير مصدق به خارج السؤال المزعج عن إمكانية عدم الوجود المحتمل للحياة الشخصية المصدقة بالصورة الكتابية لعيسى كمسيح، وليس هناك قلق يتصل بالبرهنة على الاستمرارية بين الصورة الكتابية والشخص التاريخي، فلا تزال هناك إمكانية، وإن تلك بعيدة جداً، لظهور النفي الراديكالي للدليل السلبي، الذي يجعل الوجود التاريخ لشاهد العهد الجديد غير صحيح، وتوحي صعوبة فهم مثل هذه الظروف بالكيفية التي يكون عليها ما ليس بصحيح، ومع ذلك فإنه يبقى على الأقل، وكذلك في الأغلب، مجرد عن هذه الإمكانية. وهنا هل يجب الإيمان، مع ذلك الذي يقبل التفسير اللاهوتي، بأن يبقى ضعيفاً بالنسبة إلى هذه الإمكانية[2]؟

وطالما يتحدث شخص عن اللاهوت المسيحي بشكل محدد، فإن من الصعوبة فهم أن الإجابة المؤكدة يمكن تجنبها؛ إذ أن هذه الإجابة لا يمكن تجنبها لو كانت صحيحة في أن الإيمان المسيحي لا يضمن في ذاته قاعدته التاريخية الخاصة به، وفي نفس الوقت لا يمكن له الاستغناء عن هذا الأساس. وعلى آية حال، فهناك القليل من الصفات التي يمكن إضافتها، ولو أن الضعف بالنسبة لهذه الإمكانية معترف به تماماً، ففي هذه الحالة تصبح حالة دائمة لا يمكن إزالتها بأي دليل إيجابي أو أية حقائق راديكالية يمكن الهجوم عليها. وبالجملة فإن أية حقيقة تاريخية من ناحية المبدأ تخضع للسقوط أو التفسير المضاد على نحو جذري،

(1) Ibid, pp, 142-143.

(2) Ibid, p, 143.

وبالتالي فالجهود التي تعمل على إسناد الإيمان بالحقائق التاريخية غير مؤهلة لهذا الموقف أساساً[١].

وعلى الجملة ففي رؤية طبيعة المصادر والبعدين الزماني والمكاني عن الحدث موضع السؤال، يكون الجهد المبذول لبناء حائط من الحقائق، لا يستطيع الشك اختراقها، محبطاً وعقيماً. ومن ناحية أخرى فعلى الرغم من الإجماع الحقيقي لدى المؤرخين واسعي المعرفة خارج الكنيسة وداخلها في عدم مناقشة مسألة عدم وجود عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، فإنها مسألة تستحق أن تطرح للمناقشة، ذلك أن تاريخيته منكرة لدى بعضهم، في حين يكون القلق الدفاعي عن هذه الحالة بالكاد يكون ملائماً، فإن اللاهوت لا يستطيع مقدماً بلامبالاة أي إنكار مسيحي أو غير مسيحي له.، فهي ربما تكون أفكار تنافسية أو أيديولوجيات معادية، الشيوعية على سبيل المثال. ولدى كل من اللاهوت والإيمان شيء ما مهدد بالضياع أو في خطر سمة الشخص المتحيز أو فيما يكون غير ممكن محتمل في مثل هذه الإنكارات[٢].

ولكن ماذا عن تلك الإمكانية التي لا يمكن اختزالها للإنكار الأكثر جدية لتاريخية حدث عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ الناشئة على أساس الدليل الجوهري الجديد؟ هل يجب أن يشتق هذا من السحاب المظلمة على اللاهوت؟ وإذا كان اللاهوت لا يستطيع أن يفرق هذه الغيمة، فإنه يرفض أن يحدد بوجوده الذي يكون في أحسن الأحوال غامضاً وغير شكلي، أو أن يمكنه من أن يتجاهل هذه الإمكانية البعيدة بشكل حازم. واللاهوت المسيحي سيعمل بشكل آخر فيما عدا ذلك، وسوف يسمح لذاته بأن يقرر على نحو فعال محدد بتلك الإمكانية، التي إن تحققت وثبتت حقيقتها بالبرهان، فإنها سوف تستلزم ثورة كاملة في طبيعة الإيمان بالمسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، إن لم يكن تدميره[٣].

وبالتالي يكون هذا تنازلاً بالفعل عما هو أكثر وضوحاً في الاعتراف المسيحي، قبل أن تبدأ المعركة أو يأتي العدو للعيان، وعندما يكون اللاهوت مزوداً بهذه الإمكانية، فإنه بذلك يشكك في سمته المسيحية، ولو أن اللاهوت المسيحي أو حتى الإيمان خاضع لحيرة التاريخ، فإنه يمكن أن يقال عنه بالضبط أنه الاحتمال التاريخي الذي يميز الوجود والفهم، وبينما

(1) Ibid.
(2) Ibid, p, 144.
(3) Ibid, p, 143.

تكون هناك مستويات للتعالي والتجاوز داخله، فليس هناك وسائل لتغييبه، ومحاولة تجنبه في اللاهوت، تعني أن أحدهما يسال أكثر من اللازم في هذا المجال، ويفشل في النهاية في أن يكون منصفاً بالنسبة للسمة التاريخية للوحي، فاللاهوت المسيحي في ذاته غير مؤذ، لو سئل عن الإيمان والالتزام ضمن التاريخ من ناحية الحقائق التي تكون حاضرة فيه، إذ أن هناك الكلمة التي تواجه المسيحيين، ولا يمكن للاهوت حينئذ أن يتجنب سمات التاريخية، إذ أن من المستحيل أن يكون هناك استلزام لا يمكن تجنبه بالتاريخ، عندما يواجه قضية أساسه التاريخي[١].

ولقد كان اللاهوتي البروتستانتي كارل بارث Karl Barth واحداً من أهم اللاهوتيين المعاصرين دراسة لقضية ما يعرف باسم «المسيح التاريخي»، وتتجلى أهمية المسيح التاريخي لديه على النحو التالي: إن ما يسمى بعيسى التاريخي بناء للتاريخية التي فقدت امتلاءها وحقيقتها لحياته ومماته بتحديدها بعالم التاريخ، الذي يمكن تجديده وإعادة بنائه بالمنهج النقدي التاريخي، فعيسى، على أية حال، يتصل بعالم التاريخ الذي أنجزت فيه الإرادة الإلهية وإعلان الله تعالى (التاريخ)[٢].

هذه الإجابة دعمها بارث على نحو أكثر في حديثه عن الطبيعة البشرية لابن الإله التي تدرك من خلال الشخص الثاني في التثليث المسيحي، وعلى الجملة الطبيعة الإنسانية لشخص المسيح، فعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، لو يوجد باعتباره شخصاً منفصلاً عن الابن المتجسد لله تعالى، ولكن باعتباره الإنسان عيسى المسيح، وإنسانية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، لا يمكن التفكير فيها بعيداً عن ألوهيته؛ لأن الألوهية هي مكون هذه الخصوصية في الإنسان المعين، وبهذه العقيدة المثبتة بكل حيادية، فإن المقاربة التاريخية النقدية لحقيقة عيسى المسيح مرفوضة، على أساس أنها مضللة وغير شرعية[٣]، وهنا يشير البعض إلى أن بارث يتفق مع بولتمان Bultmann في أن الحياة الأرضية لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ لدى بارث غير مهمة بالنسبة للإيمان المسيحي[٤].

(1) Ibid, p, 144.

(2) See, Joseph C. Weber, "Karl Barth and the Historical Jesus", in "Journal of Bible and Religion", Vol. 32, No. 4. (Oct., 1964), p. 350.

(3) Ibid.

(4) See, Robert T. Osborn, "Christ, Bible and Church in Karl Barth", in "Journal of Bible and Religion" Vol. 24, No. 2 (Apr., 1956), p. 97.

ويدعم بارث هذا الموقف برفض استخدام المفاهيم التقليدية للحالتين اللتين مرت بهما حياة المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، الحياة الأرضية إلى مرحلة موته، والتي تمثلت في صورته الإنسانية التي كان يرى فيه كإنسان مطيع لله تعالى وليس معادلاً له exinanitio. وصورته الإلهية بعد الموت، ورفع الله تعالى له exaltatio باعتبارهما وصفين للتعاقب الزمني لتجسد المسيح وصعوده بعد ذلك. وحتى في تواضعه وطاعته، فإن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، إنسان الناصرة، وسوف يظل عيسى الرب الذي صعد إلى السماء، ابن الإله، وحتى في انتصاره في القيامة وصعوده إلى السماء، سوف يبقى الإنسان المتواضع والمطيع والمذل. وعندما يُرى من وجهة نظر عيسى التاريخي فإن معظم منهج بارث يظهر على أنه موضوع للشك والتساؤل، فبارث يعتقد أن عيسى المسيح تاريخ الله تعالى مع الإنسان في المكان والزمان المعروفين للمسيحيين عبر شهادة العهد الجديد، الكتاب الذي دونه بشر بكلمات بشرية، وباعتباره وثيقة مكتوبة، فإنه يمكن أن يكون موضوعاً للمنهج التاريخي النقدي[1].

ولكن النقد التاريخي يجب أن يكون محدوداً بالوظيفة الثانية فحسب، على أساس أنه أداة للمساعدة على فهم الطبيعة الجوهرية للكتابات المقدسة باعتباره شهادات لتاريخ الله تعالى مع الإنسان. ويرفض بارث أن يعترف للمنهج النقدي التاريخي بأية إمكانية أو شرعية للذهاب إلى ما وراء القانون المعطى لعيسى التاريخي، الذي يؤدي لديه إلى فقد الطبيعة الحقيقة للعهد الجديد في الاعتراف بعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، باعتباره الرب الذي صعد إلى السماء؛ فالكتابات المقدسة تاريخية فحسب فيما تعطيه، ولكن ليس في اشتراكها في مسيرة التاريخ ذاته. ومن العمل على أساس قاعدة التأويل العقدي فإن بارث يفترض الوحدة الفعلية والجوهرية لشريعة العهد الجديد. ويعني هذا أن مسألة الحقيقة التاريخية هي موضوع لمسألة الحقيقة العقدية. وتكشف مشكلات التفسير التاريخي عن التطور الفعلي للشريعة في سيرها الغامض في التاريخ المقرر للعقيدة[2].

إن هذا ممكن لدى بارث، إذ على أساس افتراضاته اللاهوتية، يمكن أن يؤكد وحدة الأسئلة التاريخية وهويتها، إضافة إلى الحقيقة العقدية. وهذا التعرف خلط مشوش للمنهج التاريخي والاعتراف العقدي، ففي الحقيقة أن الدراسة الأكاديمية للعهد الجديد قد أوضحت أن القصد

(1) See, Joseph C. Weber, "Karl Barth and the Historical Jesus", p, 350.

(2) Ibid, pp, 350-351.

التاريخي للأناجيل ليس في إعطاء وصف بيوغرافي محايد لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وبدلاً من ذلك فهي على الأحرى منتج غريب للكنيسة مدفوع بالاعتراف الكاريجمي لعيسى على أنه الرب الذي صعد إلى السماء، ولكن أيضاً كشف بحث العهد الجديد عن طبقات مختلفة في التطور التاريخي لتقليد الإنجيل، بمعنى المسيح التاريخي في الكنيسة الناطقة بالآرامية، والكنيسة الهللينستية، ولذلك فإن البحث التاريخي باتجاهه إلى ما وراء الشريعة، لا يمكن رفضه على أنه خطأ تاريخي على أساس المنهجية العقدية، كما أن الاعتراف العقدي لا يمكن له أن يصف بشكل شرعي الحدود التاريخية للمنهج التاريخي النقدي[1].

وتظهر رؤية بارث على درجة عالية من الاعتباطية في مجال رؤية الدراسة الأكاديمية المعاصرة للعهد الجديد، وذلك عند استخدامه المنهج التاريخي النقدي في دراسة أصل العهد الجديد وتطوره باعتباره ظاهرة تاريخية، وفي تحقيق هذه المهمة فإنه يمكن أن يُعزل عيسى باعتباره ظاهرة تاريخية. إن التوتر بين إعادة البناء التاريخي لصورة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، المسيح المعترف به في شريعة العهد الجديد، لا يمكن أن يمحى ببساطة بالتأكيد العقدي على أن مسيح الكتاب المقدس هو عيسى الناصرة الحقيقي، ومن هنا فإن التفسير التاريخي يجب أن يطرح الأسئلة، على نحو لا يمكن تجنبه، بالنظر إلى شكل التشابه أو الانسجام التاريخي في العلاقات الداخلية المتبادلة، والأصالة، والمواد المتشابهة والعلاقة بينها. ومثل هذا التفسير يُخرِج على نحو فعلي التوتر، وعدم التكافؤ، والتناقض في الطبقات المتنوعة لتقليد الإنجيل، وكذلك في الوحدات الأدبية المختلفة للعهد الجديد[2].

وبالتالي فإن مسألة عيسى التاريخي، يجب أن تُفهم في سياق مشكلة العلاقة بين التفسير التاريخي والاعتراف العقدي. وحل بارث الذي قدمه لمشكلة العلاقة بين الصدق التاريخي والصدق العقدي موضع شك، فهو لا يؤدي إلى الوضوح، ولكن يؤدي إلى فوضى في التاريخ الموضوعي والاعتراف العقدي، والمثال الأساسي على هذا التشويش المنهجي، يمكن رؤيته في تلك الصورة التي رسمها بارث للمسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ كواحد من ملكية هيلان hilan. وعندما يقرأ شخص هذه الفقرات، فلا يكون واضحاً لديه ما إذا كان وصف عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، الذي يرتكز على الحقيقة المعلنة في اعتراف الكنيسة أو الحقيقة التاريخية التي يمكن أن تكون واضحة لأي من معاصري

(1) Ibid, p, 351

(2) Ibid.

عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ. ويرفض بارث بالفعل التمييز بين هاتين الإمكانيتين، ومع ذلك فبسبب أنه لا تمييز مبرراً منهجياً، فإن الحقيقة الاعتقادية تظهر على السطح كحقيقة تاريخية، ولقد كان هانز كونزلمان Hans Conzelmann على حق في اعتراضه على هذا التشويش، فهناك نقص الوضوح فيما يتصل بالمصادر، يأخذ ثأره في شكل الأرخنة المستترة للاهوت الكاريجما: الصورة العقدية لعيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ التي تتغير ثانية من الخلف إلى تاريخية أو بالأحرى الصورة المزيفة، ولقد تلقى التفكير الكنسي باعتباره صورة تاريخية الثمن الذي يدفعه الشخص لهذه الصورة، وهو التقوى التي تعتبر التاريخ الحقيقي تهديداً. ويجيب بارث عن ذلك بأن الطريق الشرعي الوحيد لفهم عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، يتمثل في رؤيته على النحو الذي اعترف به العهد الجديد[1].

وربما لا يقوم شخص بعزل عيسى التاريخي عن عيسى المعترف به متذكراً العهد الجديد. ومن المعروف أن صورة عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ في العهد الجديد، ترتكز على توضيحات ما بعد عيد الفصح للرب الذي صعد إلى السماء، وبالتالي يرفض بارث أي نوع من النظرة أو المقاربة التاريخية المعزولة لعيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، وفي سبيل القيام بذلك يتجاهل بارث حقيقة أنه يمكن النظر إلى عيسى بمقاربة تاريخية محايدة، بأنه، أي عيسى، شخص إنساني. والمشكلة التي تنشأ بإعادة البناء التاريخي لعيسى، لا يمكن التغلب عليها بالقول بأن ذلك غير شرعي من الناحية اللاهوتية، ذلك أن التاريخ لا يمكن التغلب عليه بالعقيدة. ومما لا شك فيه أن العهد الجديد يرى عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ويقر به في ضوء القيامة، ويتمنى حتى إعلانه في الحياة الأرضية باعتباره المسيح والرب. وعلى أية حال فإن كونزلمان Conzelmann على حق مرة أخرى، عندما قرر: أن ما تريد الأناجيل قوله، لما تتحدد كيفيته التي تستخدم بها بصفة نهائية حتى اليوم. والسؤال هنا ما إذا كانت تقصد أن تكون مادة مصدرية، ولكن ما إذا كانت، بأسلوب منهجي ما، يمكن تقييمها بوساطة المؤرخ باعتبارها مادة مصدرية[2].

وعندما يأتي حديث بارث عن «الكلمة الإلهية» فإن العقل الإنساني يتجه إلى الكتابات المقدسة في حد ذاتها، ولكن بارث باعتباره لاهوتياً بروتستانتياً يرى أن كلمة الله، التي تكلم عنها الكتاب المقدس، تعني الكلمة الأزلية التي جاءت في مقدمة إنجيل يوحنا، ولكي يُفهم ما يعنيه بارث بكلمة الله، لا بد من البدء بتفسيره لهذه الفقرة في الكتابات المقدسة، فهو يفسر الآية

(1) Ibid, pp, 351-352, Robert Grant, A Short History of Interpretation of the Bible, P, 132.

(2) See, Joseph C. Weber, "Karl Barth and the Historical Jesus", p, 352.

الأولى: «في البدء كان الكلمة وكان الكلمة الله[١]»، تفسيراً تقليدياً؛ لكي يوضح أن اللوجوس أو الكلمة واحدة مع الله منذ الأزل ومتحدة معه في وحدة الروح القدس، التي كانت موجودة مع منذ البدء مع الله قبل أي شيء مخلوق موجود، فالكلمة هي الله، وإلا كانت مخلوقة، ولم تكن في البدء. وتفسيره للآية الثانية: «هذا كان في البدء عند الله[٢]» يأخذ وجهة أقل مما هو مألوف، فبارث يؤكد هنا على كلمة في البدء التي تشير إلى أن الواحد الذي كان في البدء خاص جداً، وهنا يجب أن تُقرأ على أن هذا كان في البدء، ولا يكرر يوحنا الآية الأولى هنا، لأنه يريد أن يوجه قارئه إلى ما سوف يأتي بعد ذلك، حيث توجد كلمة هذا كان واحداً على نحو مميز، وعلى ذلك فلا يجب أن يندهش القارئ نفس العبارة تظهر مرة ثانية «هذا كان» في المقدمة، ذلك الذي شهد له يوحنا المعمدان: «هذا هو الذي قلت عنه: إن الذي يأتي بعدي صار قدامي لأنه كان قبلي[٣]»، وبعبارة أخرى أن الكلمة هنا في البدء كانت عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وليس هناك أية أشارة أخرى في الكتاب المقدس، تؤدي إلى تجريد الابن الأزلي أو كلمة الله من عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ[٤].

وعلى أية حال فإن الأدب المسيحي لديه ممانعة في التعامل مع يوحنا المعمدان، على الرغم من أنه كان الشخص الذي ابتدأ به عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، والأول الذي قتله هيرود. والمؤرخ اليهودي جوسيفيوس لم يعرف عيسى، فإنه عرف بقوة يوحنا المعمدان، والتقارير التي قدمها تشير إلى أن يوحنا المعمدان أوجد حركة واسعة هددت هيرود انتيباس Herod Antipas. وفي الأناجيل يبدو عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ على أنه واحد من أتباع يوحنا المعمدان، الذي بدأ حركته بطريقة ما، فالأناجيل تذكر أنه جعل مجنديه الأوائل من بين أتباع يوحنا، الذي تختفي حركته بموته، ولكنه لا يزال ينظر إليه باحترام عبر القرون، على النحو الذي أثبتته الأساطير والصور التي لا يمكن نسيانها عن قطع الرأس. والديانة المندائية الكبرى التي تتمركز على الحدود بين العراق وإيران تدعي أن يوحنا المعمدان أحد قادتها، على الرغم من أنهم ينكرون أنه مؤسس دينهم، وعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ الذي بدأ مهنته كواحد من أتباع يوحنا كان نبياً مزيفاً، سرق تعليمات يوحنا وأفسدها، ثم ضلل الناس الذين اتبعوه بهذه التعليمات الفاسدة[٥].

---

(١) إنجيل يوحنا، ١:١..

(٢) السابق، ١:٢..

(٣) السابق، ١:١٥..

(4) See, Robert T. Osborn, "Christ, Bible and Church in Karl Barth", p, 99.

(5) See, Henk Meeter, Jesus and Christianity", p, 9.

ويؤكد بارث على هذه الفكرة بشدة، فالمسيح كان إلهاً، لأنه كان الكلمة، إذ يقرر أنه مثلما كان من الملائم القول بأن الكلمة إلهية، لأنها عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، أيضاً فعيسى إلهي لأنه الكلمة، وهو يجد دعماً آخر لهذه الفكرة في موضع آخر من العهد الجديد، وذلك في رسالة بولس إلى أهل كولونسي: «الذي هو قبل كل شيء، وفيه يقوم الكل[١]»، وفي الرسالة إلى العبرانيين يقرر بولس: «الذي هو بهاء مجده، ورسم جوهره، وحامل لمل الأشياء بكلمة قدرته بعدما صنع لنفسه تطهيراً لخطايانا، جلس في عين العظمة في الأعالي[٢]»، وبهذا التأكيد يحاول بارث أن يفهم على نحو تام نتائج الإيمان المسيحي في أن الخلاص بعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ له جذوره الأزلية، فالله تعالى اختار عيسى منذ البداية، عقيدة بارث في الاختيار، فعيسى ليس بعد الفكر، مجرد رد فعل للخطيئة، فهو في جوهره إعلان الله وقراره الأزلي، فالله موجود في المسيح قبل الخلق، وفقاً لكلام بارث الوجود القبلي لله - الإنسان، إذ يقرر أن عيسى المسيح اختيار الله، كما أنه الإرادة الأزلية لله، وما يريد بارث قوله إن الله الأزلي تجسد في عيسى، ولذا فإن الله تعالى الأزلي ذاته متجسد، ومهما كانت الظروف تسمح بالنظر إلى ما وراء المسيح باعتباره إلهاً أو الإرادة الأزلية لله تعالى، أو لوجوده كخالق ومخلص ومصلح، ففي كل هذه الأشكال لنشاطه و إرادته، هو الله في عيسى المسيح[٣].

ويشير البعض إلى أن أفكار بارث ربما تكون مقبولة بشكل أكثر، عندما يشير إلى عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، باعتباره محتوى قصة الإيمان، ولكن هذه القصة تفهم على نحو أفضل باعتبارها تاريخ الإيمان الذي أبدعه عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، فهي ليست قصة الكنيسة التي خلق بها الإيمان المسيح، وبالتالي أنجزت بها إرادة الله للخلاص، كما يمكن القول بأنه لا يمكن أن يوجد إيمان اليوم، كما لم يكن من قبل، بدون عيسى التاريخ، والأخبار الطيبة لمسيحي الإنجيل التي تتمثل في أن عيسى الناصرة لا يزال حياً، وأن مثل هذا الإيمان ممكن، ولا يشهد الكتاب المقدس للماضي الميت، إنه يشهد للماضي الذي يكون حياً وحاضراً، إن عيسى الذي كان، هو نفسه عيسى الكائن، والكتاب المقدس، بإرادة الله، وسائل مقدرة لتوسط الحدث الماضي إلى الحاضر. ولقد ناقش بارث أنه بسبب أن الوجود خطيئة، فهو مبهم لا يمكن سبر غوره لأنه

(١) رسالة بولس إلى أهل كولونسي، ١:١٧..

(٢) رسالة بولس إلى العبرانيين، ١:٣..

(3) See, Robert T. Osborn, "Christ, Bible and Church in Karl Barth", p, 99.

سمة لوجود الإنسان، وهو مثل الكتاب المقدس، يجب أن يتوسط الحقيقة الإلهية. وعلى أية حال فنتيجة لكريستولوجيته المطورة، وتعريفه للكلمة الأزلية بعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، باعتبارهما نتيجتين لمذهبه، الاعتقاد بأن مرسوم الله لاختيار أو عدم اختيار أفراد للخلاص حتى قبل السقوط، والإقرار بأن الخلاص كان مسبقاً عبر المسيح قبل السقوط، يؤكد على أن المسيح أساس كل ذلك(١).

وليس من العجيب أن كلمات الرجال، لا بد أن تكون قادرة على أن تتوسط حضور الكلمة الأزلية لله تعالى، ولا يعترض بارث على استخدام التعبير المشابه لذلك، فالكتابات المقدسة على جهة الخصوص تدعو إلى تناظر الكلمة الأزلية للكتاب المقدس، إضافة إلى كل الكلمات الإنسانية، وإن كانت بمعنى أقل من الناحية الحسية، والسمة الأنطولوجية غير الممكنة، ليست في أن كلمات الرجال يجب أن تكون في خدمة الله تعالى على نحو حقيقي، ولكن يجب عليها أن تخدم أي إله آخر؛ فالخطيئة وفقدان النعمة مشكلتان لا يمكن حلهما، ومع ذلك فمن الواجب توخي ممارسة الحذر، فلا شيء في كلمات الإنسان في حد ذاتها يجعلها مفيدة، فهي متماثلة فحسب عبر الإيمان الملهم بالروح القدس، إنها فحسب مثل كلمات الرجال التي تتعلق بهم بشكل ثابت عبر إيمانهم بأنهم قادرون على الكلام عن الله، فالتناظر أو التشابه في الكتابات المقدسة مثل تناظر الإيمان(٢).

ولأن الكتاب المقدس يتحدث عن عيسى التاريخ، فإنه مُختار لكي يكون شاهداً على كلمة الله، ولكن فحسب في الإيمان بهذه الحقيقة، ورغم ذلك التناقض الظاهري، فإن كلمة الله في المسيح هي التي شهدت بها الكتابات المقدسة، وقدمت عبر الروح القدس الذي يخلق هذا الإيمان عن طريق كلمات الرجال التي تتكلم حقاً عنه، ومعنى ذلك أن هناك مجالين في استخدام مصطلح «الكلمة»، وقبل ذلك كله فإن كلمة الله هي عيسى المسيح كمحتوى لإرادة الله الأزلية، وكحضور أزلي، وشكل وجود الله تعالى، أولاً. وفي المقام الثاني، وعلى نحو ثانوي، الكتاب المقدس الذي يشير إلى الكلمة الأولية الأساسية. وهناك أيضاً شكل ثالث للكلمة،

(1) See, Joseph William Hafsten, A Historical Study of Christian Kerygma - Its Form and Content, A Dissertation Presented to the Faculty of Southern California School of Theology in Partial Fulfillment of the Requirements for the degree of Doctor of Religion, June, 1965, pp, 146 - 147, Robert T. Osborn, "Christ, Bible and Church in Karl Barth", pp, 99-100.

(2) See, Robert T. Osborn, "Christ, Bible and Church in Karl Barth", p, 100.

الكلمة التي أعلنتها الكنيسة، إذ هي مجتمع الله المختار، هذا المجتمع مؤسس على شهادة الرسل والكتابات المقدسة، ولها علاقة متكاملة بعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، فهي الدائرة الأكبر للشهود، ويشبه عيسى الحجر الذي سقط في الماء، كما أن الحواريين وسجل شهاداتهم يشبهون البقعة، والكنيسة الموجة المنتشرة، هذه الثلاثة هي كلمة الله، على الرغم من أن المسيح الكلمة والمركز(١).

إن عيسى تاريخي، وكل حدث تاريخي له سوابقه ونتائجه التاريخية، فالمسيح لديه الأنبياء والتلاميذ، وكل حدث في بيئته الفورية له محيطه الواسع التأثير، فمسيح إسرائيل وعدٌ وامتلاءٌ، ولا توجد كنيسة حيث لا توجد كتابات مقدسة أو مسيح، وليس هناك مسيح بدون الكتاب المقدس، وليس هناك أيضاً أفراد مؤمنون لم يلتقوا بالله في المجالات الثلاثة للكلمة، وهنا يأتي السؤال: ما هو التأويل عند بارث حينئذ؟ إن عيسى الكلمة الأزلية لله تعالى، وبهذا الإيمان يبدأ بارث. وهكذا، باعتباره تفسيراً، فالذي يكون غير مطيع للإيمان، بمعنى آخر غير المؤمن بالفعل، لو قرأ الكتاب المقدس على أنه شيء آخر سوى أنه شاهد لعيسى، وأن العهد القديم باعتباره وعداً بعيسى الذي سوف يأتي، ومع ذلك هو موجود بالفعل، على أساس أنه أزلي كائن، والعهد الجديد باعتباره شاهداً لعيسى الذي جاء، ولا يزال آتياً، وعلاوة على ذلك فهو يأتي باعتباره امتلاءً وإنجازاً لهذا كله(٢).

ويمكن للشخص أن لا يتوقع شيئاً آخر من الكتاب المقدس؛ بسبب أن عيسى المسيح هو المعنى الداخلي للتاريخ، إضافة إلى إنجازه وامتلائه، ومع ذلك فيما يكون غير متصور، وبالفعل غير ممكن، فإن الكتاب المقدس يجب أن يشير إلى أي شخص سوى المسيح، وفي الحقيقة فإن الإشارة إليه تفشل في أغلب الأحيان. وفي حالة بولتمان يبدو أن الكتاب المقدس يشهد للإيمان ذاته، وفي حالة الليبرالي يميل إلى كشف الإنسان العقلاني والأخلاقي والمتدين الحقيقي. وهنا يأتي السؤال: ما الذي حدث؟ الإيمان، على فرضية كفاءة الكتاب المقدس، ناقص، إن الكتاب المقدس منفصل عن الله تعالى، ففي يد الآثم يشير إلى الإنسان نفسه بدلاً من المسيح، إذ يصبح تأكيداً لإله الإنسان الجوهري الضروري، وكذلك يتحول إلى أداة لعبادة الأصنام، مثل هذا الاستخدام المضلل للكتابات المقدسة، هو فصل الإنسان عما أراد الله تعالى أن يجمعه معاً،

(1) See, Joseph William Hafsten, A Historical Study of Christian Kerygma - Its Form and Content, pp, 146 - 147, Robert T. Osborn, "Christ, Bible and Church in Karl Barth", p, 100.

(2) See, Robert T. Osborn, "Christ, Bible and Church in Karl Barth", p, 101.

وعلى نحو مؤكد فإن سوء استخدام الكتاب المقدس بفصله عن المسيح الكلمة الأزلية لله، إحدي الإشارات المؤكدة لخطيئة الإنسان[١].

ولكن، على الرغم من الخطيئة، فإن الكتاب المقدس يبقى وسيلة الله المختارة، فهو لا يزال كلمة الله، إنه يتكلم عن الذي تغلب على الخطيئة، على الرغم من استمرار آثارها، لكي يجعل شهوده مؤثرين، وكل قراء الكتاب المقدس مخطئون، ومع ذلك مخطئون مبررون، وكل إنسان يميل إلى قراءة الكتاب المقدس لكي يمجد نفسه إلى حد أنه آثم، وعلى الرغم من ذلك فإن الكتاب المقدس يستخدم لتمجيد الله، وبالفعل فوجود الإيمان يشهد لحرية كلمة الله، والتاريخ اللاهوتي لبارث واضح في حرية الكتاب المقدس، ما الذي، مع ذلك كان خطأ مع الكاثوليكية عند بارث، غير أنه كان يحاول أن يأخذ الكتاب المقدس بجدية، وتقييده مع ذلك بسلسلة فلسفية متنوعة؟ وطالما أن بارث مستمر في التعامل بجدية مع الكتاب المقدس، ويعمل على الدفع باتجاه مركزه، فإن الكثير لا يمكن أن يعوق رسالته، الاضطراب والعنف في معاني التفسير، ليس شيئاً أكثر من كلمة الله الحرة المخترقة عبره، وبالفعل فهي مزعجة في رغبتها في جلب الله والإنسان معاً، عندما يقرر التفكير الفلسفي أنهما لا يمكن أن يكونا معاً[٢].

ولكن الكتاب المقدس كان ناجحاً، فرسالته منتصرة، إذ يرى الله والإنسان معاً وبشكل نهائي في المسيح، وبالتالي فإن الاختلاف هنا على نحو تام في التصور والأفكار الفلسفية باهت وضعيف، فالمشكلة ليست في أن تكتشف الكيفية التي تكون بها النعمة ممكنة، عندما لا يكون هناك تعارض بين الله والإنسان. إن المشكلة النظرية الآن تكمن في تأسيس حقيقة أن الله والإنسان، يمكن أن يكون كل واحد منهما على حدة، في الوقت الذي يكونان فيه متحدين بشكل حاسم، فالخطيئة، وليس الخلاص، سر. وما يتضمنه هذا الفهم لمركزية المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، يتمثل في أنه ليس هناك نص واحد أو مفهوم واحد، يمكن أن يكون منفصلاً عن مركزيته الكريستولوجية. وقراءة كالفن للنصوص الكتابية التي تناول فيها الجبر أو الاختيار، لم يدع لضوء المسيح أن يلمع عليها، ونتيجة ذلك تصور بعض الإله غير المقيد في أفعاله على نحو مجرد، أن بعض أفعاله اعتباطية في حريته، وأن ليس الله في المسيح[٣].

(1) Ibid.

(2) Ibid, p. 101.

(3) Ibid.

وبالفعل فإن الله حر، كما يقول بارث، ولكنه يسأل ما هو الله الحر؟ إنه المرشد بالإيمان بالمسيح، الذي يعرف أن الله في المسيح الحر، فالله المنقذ حر، الله المخلص. ولو أن شخصاً يجب أن يتحدث عن حصاد التاريخ، فدعه يفكر في عبارات الكونية على الأحرى من عبارات التقييدات على المحبة والنعمة على النحو المتضمن فيهما في مذهب كالفن، ليس فحسب أن كل كلمة يجب أن تقرأ في ضوء عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ولكن يجب أن تكون كل كلمة مقروءة كذلك على هذا النحو، فكل كلمة في الكتاب المقدس، يجب أن تتحدث؛ لأنه كلمة الله ولأن الله في المسيح حر في استخدام هذه الشهادة، وليس لدى الإنسان حرية في أن يقطع هذه الشهادة ويغير الكلمة، كما لو أن وصفه للمسيح محدود بحريته. كما أن الإنسان ليس بحاجة إلى الدفاع عن الكتاب المقدس، وفي الحقيقة فإن الذي لا يمكن له أن يدافع عنه، لا يمكن له أن يحطمه. فلقد قاوم الكتاب المقدس سلاسل الأصولية والعلمية أو المعرفة النقدية، فالله تعالى لا يربط بكلمة نقدية أو غير نقدية وعلى الأحرى فالكتاب المقدس مربوط به، وبهذه الثقة فإن الكتاب المقدس لا يزال يُقرأ على أنه طقس ديني للنعمة الحرة لله تعالى، باعتباره كلمة الله ذاته[1].

ويفترض بارث في تصويره لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ القبول الإيماني لصورته في العهد الجديد كأساس معرفي لوصفه له بأنه واحد من أفراد العائلة المالكة، وهو ما ينسجم مع وصف بارث لحالتي المسيح قبل الموت وبعده. ومثل هذه البصائر العقدية، على أية حال، لا يمكن لها أن تعمل باعتبارها خطوطاً مرشدة للمنهج التاريخي. ومن المؤكد أن هناك قلة من المؤرخين يمكن لهم قبول هذا الأساس المعرفي للمعرفة التاريخية، وذلك غير ممكن بالنسبة للاهوتي عندما يعمل مؤرخاً. ومن الملاحظ أن تفسير بارث يرتكز على التأكيد العقدي بالتماثل بين عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ ومملكة الله تعالى. وعلى الرغم من اكتمال هذا التماثل في التقليد المسيحي، فإنه ليس جزءاً من التقليد الكلي الأسبق. وباستخدام مبدأ التأويل العقدي، فإن بارث يقرأ المعنى المتماثل المختار بأنه لم يكن في مكانه الأساسي للأصل، وهو تفسير للنصوص لا يمكن أن يحملها المعنى التاريخي لها، ولا يمكن أن يقبلها السياق أيضا[2].

(1) See, Randall C. Zachman, "Gathering Meaning from the Context: Calvin's Exegetical Method", in , "The Journal of Religion", Vol. 82, No. 1 (Jan., 2002), pp. 1-26, Robert T. Osborn, "Christ, Bible and Church in Karl Barth", pp, 101-102.

(2) See, Joseph C. Weber, "Karl Barth and the Historical Jesus", p, 352.

وفي بعض اللحظات يبدو أن بارث يصف عيسى التاريخي باعتباره التجلي التاريخي الواضح للوحي، ويقرر أن هذا الظهور هو الوحيد المسجل، وليس ما أدركه بالفعل تلاميذه وأتباعه. ولكنه لا يعترف بأن هناك بعض سمات لعيسى قدمت مدخلاً سهلاً للتاريخية بعيداً عن حقيقة عيسى المعروفة على أساس اعتراف ما بعد عيد الفصح. وعلى الجملة فإن معلومات بارث هنا مشوشة، وتبدو على أنها متعارضة بالكامل. وبسبب أنه يرفض أية منهجية تحاول التمييز بين الوصف التاريخي والتوضيح العقدي، فإن هذا القسم مليء بالغموض ومضلل من الناحية التفسيرية. والصعوبة المنهجية واضحة مرة أخرى، عندما يناقش بارث موت عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، إذ يرى أنه كان لديه الاستعداد والرغبة في تحقيق مهمته على الصليب، وليس هناك نتيجة أخرى متوقعة بالنسبة له سوى الموت، لذا اتجه بكامله إلى هذه النتيجة التي لم تكن مفاجئة له[1].

وهنا يبدو بارث مهتماً بمسألة ما إذا كان قصد عيسى التاريخي يماثل إعلان الكاريجما. وعلى أية حال فإن منهجيته تمنع هذا السؤال أو على الأحرى تقدم إجابة عقدية، فوفقاً للتأويل العقدي عنده لا يمكن أن يكون هناك أثر للمسيح سوى موته، بسبب أن طاعته كانت طاعة كاملة، طاعة الابن للآب، وهو يحاول هنا أن يظهر على أنه يتمنى أن تفسيره العقدي يجد دعماً من التفسير التاريخي، وإذا كان الأمر كذلك فإن بارث يخصص دوراً أكثر مادية للتفسير التاريخي أكثر من أنه يساعد على فهم النص المعطى. وعلى الرغم من أنه حاول التغلب على مشكلة عيسى التاريخي بالمنهجية العقدية، فمن الواضح أنه لم ينجح بالفعل في استحضار تعريف للتفسير التاريخي النقدي[2].

وعلى أية حال فإن بارث لم يتمكن من أن يقدم حلاً للمشكلة التاريخية للإيمان المسيحي التي سلمت إليه كتراث نقدي في القرن التاسع عشر. وعلى الرغم من أن لاهوته قد عمل على التركيز على هذه المسألة في سياقها اللاهوتي الصحيح، فإن السؤال المهم في ذاته لم يحل، وتم بلعه في المنهجية العقدية. وبسبب أن فعل الله تعالى في عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ أخذ مكانه في التاريخ المحسوس، فإن بعض سمات هذا الفعل يمكن أن تكون موضوعاً للمنهج التاريخي النقدي المقارن. وعلى الرغم من أن الكنيسة الأولى تذكرت مسيح الناصرة في ضوء الاعتراف بأنه الرب الذي صعد إلى السماء، فإنها تذكره فحسب لأن حياته مشاركة في عالم التاريخ المفتوح

(1) Ibid, p, 353.
(2) Ibid.

للفحص العام، وبالتالي فإن التفسير التاريخي النقدي بالفعل له وظيفة لاهوتية، لأنه كشف لله نفسه أخذ مكانه في عالم التاريخ المفتوح إلى الشك الافتراضي. إن بارث يرفض تفسير exinanitio على أنها تعبير عن الله الذي أعطى نفسه متجهاً إلى الغموض المسيحي والتاريخ العرضي في رؤية الأهمية اللاهوتية لمشكلة عيسى التاريخ(١).

إن الأسلوب البناء فيما بعد مرحلة بارث يكون في توضيح علاقة التفسير النقدي التاريخي بالاعتراف العقدي للكنيسة. ومطلب عيسى التاريخي غير شرعي إذا كان يريد البرهنة على أن عيسى التاريخ، على نحو مباشر، هو وحي الله تعالى. ولكنه شرعي لاهوتي إذا كان يريد توضيح علاقة الإيمان بالتاريخ، الذي يذكر بأن الحدث المحسوس في التاريخ المحتمل فعل الله تعالى للمسيحيين(٢).

ولقد تناول شلاماخير هذه المسألة على نحو تفصيلي في سياق دراسته للمسيح، عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، وتجديد التجربة أو الخبرة المسيحية به، ولقد حدد الورع الديني إلى حد كبير معالم تناوله لشخصية المسيح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ؛ فاللاهوت عنده ينقسم إلى قسمين: الأول، يتناول الكيفية التي يحدد بها شلاماخير مكانة مسيح الناصرة، عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، في فهمه للمسيحية واللاهوت المسيحي، فعنده إن المسيح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، على النحو الذي قُدم به فعلاً إلى أتباعه قبل قيامته، وكذلك بالنسبة لأجيال المسيحيين عبر تاريخ الكنيسة المسيحية هو مصدر الدين المسيحي وسنده، وإحدى المهام اللاهوتية هنا تتمثل في كيفية استرداد من هو المسيح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ من أصول المسيحية، وعلى نحو دقيق من العهد الجديد، وهنا نلحظ أن الكيفية التي يتم بها التفسير الإستعادي للمسيح وأعماله، تستخدم فيه أدوات الجدل والتأويل ومناهجه. على حين أن القسم الثاني يبحث في الكيفية التي بنى بها شلاماخير نظامه للاهوت المسيحي، على أساس تلك الإدعاءات التي تقرر أن المسيح سبب التحول الشخصي، وهنا نصان يستشهد بهما في هذا الصدد: الأول The Christian Faith وتتمته في Brief Outline for the Study of Theology، ومن الملاحظ أن شلاماخير قد استخدمهما في المحاضرات التمهيدية لدراسة علم اللاهوت في جامعة برلين، وهما لا يزالا يشكلان القاعدة الأساسية لتعليم اللاهوت حتى اليوم، مع بعض التعديلات القليلة(٣).

(1) Ibid, p, 354.

(2) Ibid.

(3) See, Christine Helmer, "Schleiermacher", in "The Blackwell Companion to Nineteenth-Century Theology", Edited by David Fergusson, Blackwell Publishing Ltd, United Kingdom, 2010, p. 43.

إن نقطة الاهتمام الحقيقية عند شلاماخير تتمثل في تجديد الخبرة أو التجربة المسيحية بالمسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، وهنا تأخذ التقوى أو الورع الديني مكانة مركزية في تحديد رؤيته للمسيحية؛ فالمفتاح الأساسي لفهم شلاماخير للدين المسيحي ولاهوته هو استمرارية تجربة المسيح المُخلص في كافة مناحي المسيحية؛ ولكي يؤكد هذه الاستمرارية فإنه يركز على حالتين لظهور المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ في نصوص العهد الجديد: الأولى، تتمثل في حضوره الجسماني السابق على موته. والثانية، حضوره الروحاني بعد الموت. وهاتان الحالتان معاً تسمحان عند شلاماخير تسمحان بشيوع حاسم لكل تجربة مع المسيح الشخص، وكل نتائج تحسين الحياة على نحو حاسم تستدعي ما يتضمنه العهد الجديد المليء بتلك العناوين، التي تستدعي ذلك التحول الفعال وتقبله، فالمسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ الراعي الخير، والتضحية التامة، والمعالج، والمصلوب، إنه المسيح المنتظر، ابن الله الحي، على نحو ما نسبه بطرس إليه في إنجيل متى: «فَأَجَابَ سِمْعَانُ بُطْرُسُ: «أَنْتَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ اللهِ الْحَيِّ[١]» وتجربة التحول المخصوص تتضمن ذلك التنبوء الذي ينسب إلى عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ذلك الشخص الذي يُنسب إليه ذلك التأثير، وهنا يُستحضر العهد الجديد في أصوله في التاريخ الطويل لكريستولوجيا التضمين أو التأكيد التي يوجزها شلاماخير على نحو مشهور: كل شيء في المسيحية يتصل بالخلاص من الخطيئة المنجز من قبل مسيح الناصرة[٢].

واستمرارية ما قبل الموت مع ما بعده لشخص المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، تضمن لشلاماخير ذلك الارتباط بين الفعل أو العمل والحضور الشخصي، عندما يكون المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ مجرباً، باعتباره حضوراً شخصياً؛ وبالتالي يكون مجرباً باعتباره سبباً للتحول الخلاصي الافتدائي، هذا الارتباط يصبح المفتاح التأويلي لعمل شلاماخير في أسفار العهد الجديد، وخصوصاً جهده في إعادة بناء حياة المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، وهنا سوف يتجه شلاماخير إلى دراسة أناجيل العهد الجديد، وخاصة إنجيل يوحنا، لكي يكتشف الحافز الداخلي الأساسي لشخص المسيح، الذي يمثل أسس عمل المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ[٣].

و يعتقد شلاماخير أن المحور الأساسي لعمل المسيح، يتمثل في أن المسيح شخص مبلغٌ ومشبعٌ على نحو كامل، وذلك بأن حل الله تعالى فيه، وهنا يستخدم شلاماخير على نحو واضح في هذا

---

(١) إنجيل متى، ١٦:١٦..

(2) See, Christine Helmer, "Schleiermacher", pp, 43-44.

(3) Ibid, p, 44.

السياق تعبير يوناثان Johannine في استكشاف وعي المسيح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، الذي يوضح السبب في أنه لِمَ كانت أقوال المسيح وأفعاله على النحو الذي فعله، مما سوف يزوده بمفتاح يخطط به تطور حياة المسيح، على النحو الذي تميز به في كرنولوجيا إنجيل يوحنا، وعلى النحو الذي وجده في دراسات أفلاطون. ويعمل شلاماخير بقوة على تفسير الفردية الإنسانية التي يسميها بحساب التفاضل والتكامل، الذي يفسر السبب في لِمَ كان المسيح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ السبب الدائم للخلاص في التاريخ المسيحي، وهكذا فإن شلاماخير واثق من أن تفسيره لوعي المسيح، يمكن أن يربط ظهور المسيح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ في أناجيل العهد الجديد بالتفسيرات اللاهوتية اللاحقة لشخصه وعمله[١].

والقليل الذي يمكن لشلاماخير معرفته عن هذا التفسير ونتائجه، على النحو الذي يستحضره شلاماخير، سوف يُعشَّق بارتياح مع بنائه اللاهوتي، لضمان المسيح التاريخي كإعادة بناء مستخدماً في إنجيل يوحنا، مثل هذا التفسير قد لا يكون مصدقاً لدى ديفيد فريدريك شتراوس David Friedrich Strauss الذي نشر نقداً قاسياً لتفسير شلاماخير لشخصية المسيح في عام ١٨٦٥، أي بعد سنة من محاضرات شلاماخير عن حياة المسيح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، وبالضبط بعد ثلاثين عاماً من وفاة شلاماخير عام ١٨٤٣[٢].

ويفهم شلاماخير المسيح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ من خلال التماثل بين عيسى الشخص وعيسى العمل، وفي هذا الأسلوب يلتزم شلاماخير بالإجماع المهيمن في المسيحية عن الطبيعة الحاسمة الجازمة لعمل المسيح المُخلص، فالمسيح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ حضور شخصي في العمل في كل من أصل الكنيسة، والمحور المركزي الدائم للمسيحية ولاهوتها. ومع ذلك ففي عمله في التزويد بالحجج التي تحقق بها كريستولوجيته أهدافها العالية، وقع شلاماخير في بعض الصعوبات الأكاديمية، فلقد قام كارل بريتشنيدير Karl Bretschneider بتفنيد الأصالة التاريخية لإنجيل يوحنا، وبالتالي كذّب ذلك الامتياز الذي يدعيه شلاماخير لإنجيل يوحنا على أسس تاريخية، وعلاوة على ذلك فإن شلاماخير بتأكيده على الحضور الشخصي للمسيح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، فإنه يفسر الشروط التاريخية على نحو خاص به، وبالتالي تكون الإشارات لعيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ في الكتاب المقدس المسيحي محدودة بالنسبة إلى ظهوره الذي تقرره نصوص العهد الجديد[٣].

---

(1) Ibid.

(2) See, David Friedrich Strauss, The Life of Jesus, Critically Examined, pp, 417- 425, Christine Helmer, "Schleiermacher", p, 44.

(3) See, Christine Helmer, "Schleiermacher", pp, 44-45.

هذا التحديد أو التقييد يجعل نصوص العهد القديم المقترحة للتقوى المسيحية تجريدية وموضع نقاش، على الرغم من بعض الاستمرارية التاريخية لمفاهيم من اليهودية، مثل مفهوم القداسة، فإنه يعترف بتردد، ويمنع، أي تخمين يتصل بالوجود القبلي للمسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ أو حلول الشخص الثاني في التثليث. وأخيراً فإن تفسير شلاماخير لآلام المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ وقيامته يرتبطان بقوة بمبدأ استمرارية شخص المسيح الذي ينتهي إلى اعتبار أن موت المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، لا يخدم أية وظيفة خلاصية خاصة تأطير القيامة وعبارات الاستمرارية بين حالتي ما قبل الموت وما بعده. وعلى الرغم من هذه التفسيرات البدعية على الأحرى، فإنها تستخدم في أغلب الأحوال لإنكار قبول شلاماخير للإجماع الأرثوذكسي[1].

أيضاً، فإنها يمكن أن تُقرأ على أنها نتائج تفسيرية وتاريخية ولاهوتية للالتزام الأساسي الحاسم والجازم للخلاص، الذي يحدثه المخلص بحضوره الشخصي في التاريخ، وبهذا المعنى فإن كريستولوجيا شلاماخير يمكن أن تُقرأ لتنسجم مع تميز التجربة في بعض أنماط المسيحية البروتستانتية. وهنا يأتي السؤال: كيف تعمل تجربة المسيح في تغيير الوجهة؟ إن شلاماخير يوضح هنا الكيفية التي يمكن بها للدعوة في الكنيسة أن تتواصل مع المسيح، بطريقة يُعرّف بها المسيح كمدلول للدعوة، ولكن سببية المسيح الخلاصية تتميز عن عمل الكنيسة.وما يهدف إليه هنا أن يوضح كيف أن المسيح يمكن أن يكون مُجرباً تحت الظروف التاريخية لدعوة الكنيسة، بدون التماثل بين تجربة الكنيسة في الدعوة مع تجربة المسيح الشخصي المخلص، وهنا يدعي شلاماخير ما قرره بولس في الرسالة الثانية إلى أهل روميه: «إِذاً الإِيمَانُ بِالْخَبَرِ وَالْخَبَرُ بِكَلِمَةِ اللهِ. لَكِنَّنِي أَقُولُ: أَلَعَلَّهُمْ لَمْ يَسْمَعُوا؟ بَلَى! «إِلَى جَمِيعِ الأَرْضِ خَرَجَ صَوْتُهُمْ وَإِلَى أَقَاصِي الْمَسْكُونَةِ أَقْوَالُهُمْ». لَكِنِّي أَقُولُ: أَلَعَلَّ إِسْرَائِيلَ لَمْ يَعْلَمْ؟ أَوَّلاً مُوسَى يَقُولُ: «أَنَا أُغِيرُكُمْ بِمَا لَيْسَ أُمَّةً. بِأُمَّةٍ غَبِيَّةٍ أُغِيظُكُمْ». ثُمَّ إِشَعْيَاءُ يَتَجَاسَرُ وَيَقُولُ: «وُجِدْتُ مِنَ الَّذِينَ لَمْ يَطْلُبُونِي وَصِرْتُ ظَاهِراً لِلَّذِينَ لَمْ يَسْأَلُوا عَنِّي». أَمَّا مِنْ جِهَةِ إِسْرَائِيلَ فَيَقُولُ: «طُولَ النَّهَارِ بَسَطْتُ يَدَيَّ إِلَى شَعْبٍ مُعَانِدٍ وَمُقَاوِمٍ»[2]»، فالمسيح هنا ملكية عامة للكنيسة، وهو موزع للشعائر والبوادر والإيماءات والاتصال الشفهي[3].

(1) Ibid, p, 45.

(2) 10: 17-21.

(3) See, Christine Helmer, "Schleiermacher", p, 45.

والدعوة تصير المسيح حاضراً لأولئك الذين يسمعون؛ ولذا فإن اللقاء التحويلي يمكن أن يأخذ مكانه، وشلاماخير قادر على أن يميز الدعوة على أنها مناسبة التبادل بين ما هو ذاتي لاستدعاء حضور المسيح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، بينما يؤكد أن تجربة المسيح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ انتشرت بالدعوة بدلاً من تجربة التبادل بين ما هو ذاتي، بواسطة الاستشهاد بمصطلح « الصوفي أو الباطني»، ولقد كتب معبراً عن ذلك: «الآن فإن مثل هذا العرض لنشاط المسيح المخلص، بما أعطى هنا على النحو الذي يعرضه على أنه تأسيس لحياة جديدة مشتركة له ولنا، حياة أصلية بالنسبة له، وجديدة فينا نابعة منه»، عادة ما تُسمى بأولئك الذين ليس لديهم تجربة باطنية. ويخصص شلاماخير مصطلح « باطني» باعتباره مصطلحاً كريستولوجيا، يعني الكيفية التي يصبح بها المسيح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ متاحاً كشخص بالنسبة للمسيحيين في جماعة الإيمان. والموضوع الأخير المهم هنا في إعادة بناء التجربة المسيحية عند شلاماخير، عندما يكون المتمم لهذا السؤال عن من هو المجرب مع مسألة ما هو المجرب، وعندما يخاطب بهذا السؤال، فإن المهم هنا تحديد ما يعنيه شلاماخير بالتجربة الدينية[1].

ومن الواضح هنا أن الإنسان في هذه التجربة الدينية يكون مرآة للكون وانعكاس له، كما أن المفاهيم الدينية والمعتقدات تصبح ذات أهمية ثانوية إذا ما قورنت بالتجربة الدينية المباشرة العفوية التي يشعر فيها الإنسان بعلاقة مباشرة بمبدئه، وبالتالي فالبحث في مسائل وجود الله تعالى وخلود الروح والمعجزة والوحي والنبوة ظواهر ليس لها معنى إلا عبر انخراط الإنسان في التجربة الباطنية أو الصوفية للدين، وذلك من خلال المشاركة مع الله، وهنا، على النحو الذي أوضحه البحث، يوجد ما يسمى بالدين الكوني الذي ينطوي فيها البشر جميعاً سواء كانوا مؤمنين أو ملحدين أو من أصحاب مذهب تعدد الآلهة تحت هذا المثل الديني الأعلى، وهنا بطبيعة الحال تكون الاختلافات العقدية بين الأديان غير ذات معنى، في ظل مشاعر دينية حية وحقيقية، وهو الأمر الذي يوضح موقف شلايرماخر من التعددية الدينية والتنوع الديني. وفي هذه التعددية يقوم الدين الحق على أساس نظرية المحبة التي تتجه إلى اللاتناهي، وفي هذا السياق يأتي ما أشار إليه البحث عند شلايرماخر، من أن ديناً بدون إله قد يكون أفضل من دين له إله، ومن هنا فإدخال الله تعالى إلى العالم أفضل من أن يكون خارج العالم.

(1) Ibid.

على الرغم من أن مفهوم التجربة الدينية عند شلاماخير قد أُسيء فهمه، على أساس أنه نوع عام من التجربة التي تُعطى فحسب للمسيحية على نحو ثابت وعرضي، فإنها يمكن أن تفسر فحسب على نحو كاف، عندما يفهم شلاماخير التجربة تحت شروط التاريخ واللغة والثقافة على أساس ترابطها الكريستولوجي «الباطني»، وتتمثل النتيجة هنا في أن موضوع التجربة الدينية ومحتواها في المسيحية يتموضع في مصطلحات المفاهيم المسيحية. ومع ذلك فإن المفاهيم المفترضة قابلة للاتصال بعنصر الصفة المشتركة، وبدون فرضية إمكانية التحول أو الانتقال فإن الشروط سوف تكون مراوغة بين المجالات السيمانطيقية، حتى إمكانية إدراك هذه المراوغات سوف تكون غير ممكنة في هذه الحالة. ولو أن هذا المفهوم محدداً في المصطلحات المسيحية، فحينئذ فإن التواصل ممكن بمصطلح الآخرين بمزية العنصر المشترك في المفهوم. ويستخدم شلاماخير أمثلته المشهورة: الشعور، والشعور التام غير المقيد، والتبعية في وظيفة الإيمان المسيحي باعتبارها عناصر مشتركة في مفهوم الدين، وذلك من أجل ترجمة المحددات المخصوصة للأديان المخصوصة للأديان التاريخية من دين إلى آخر[1].

وبالإضافة إلى ذلك فإن معنى مصطلح» الشعور» عند شلاماخير، يعني المدلول القصدي، ولذا فإن العنصر المشترك بين الأديان المختلفة يشمل الشعور المعين الذي لا يقبل شعور النفس المعين الذي يقدم سبباً للنفس في الوحدة مع العالم، فهو الشعور بالوجود في علاقة مع الله تعالى، وليس الشعور بالله تعالى. ويصل شلاماخير من ذلك إلى هذا العنصر المشترك من الوصف المخصوص للتجربة المسيحية في الخلاص المنجزة بالمسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، تحت الظروف الثقافية والتاريخية. والشعور المسيحي المعين هو التجربة الباطنية، التي يسميها شلاماخير «الانطباع الكلي» للمسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، ويعني مصطلح الانطباع التقوى البعيدة عن التأكيد الخطي والاستطرادي على امتداد خطوط المعرفة الجدلية، وتحديد موقع التجربة في العالم اللاشخصي[2].

وعلاوة على ذلك فإن آنية تجربة الصورة تؤكد بمصطلح « الكلي». وحضور المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ في تجربة التبادل بين الأشخاص مجرب على نحو فعلي، على أساس أنها علاقة متميزة عن « الآخر» الذي يمكن أن يكون موضوعياً وعقلانياً. وأخيراً فإن الانطباع الكلي على الرغم من أنه موزع بين الذوات، فإنه منتزع من ذلك التداخل الذاتي، بتجربة الخلاص المسببة

(1) Ibid, p, 46.
(2) Ibid.

بواسطة شيء ما خارجي للنفس. وتميز المسيحية في فعل عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ المنجز في أعماق النفس، فهو المخلص بالمعنى الكامل لهذه الكلمة، فحضوره يخلق شخصاً جديداً: «إذا كان أحد في المسيح فهو خليقة جديدة. الأشياء العتيقة قد مضت. هو ذا الكل قد صار جديداً[١]» فالشعور بالخلاص شعور بالتبعية التامة غير المقيدة في المسيحية باعتبارها النظام الأعلى للكنيسة المورفينية، وتفسير شلاماخير للتجربة الدينية في المسيحية يحتفظ بالتأكيد على الورع في التجربة الشخصية، في حين تعطي التفسيرات السيكولوجية واللاهوتية إمكانيتها. إن الانطباع الباطني للمسيح له مصدره الخارجي كلياً بالنسبة للروح، ومع ذلك فهو مجرب على نحو أكثر حميمية لتشكيل الشخص. هذه التجربة المؤطرة بالظروف التاريخية والثقافية واللغوية المخصوصة تؤسس نظام اللاهوت المسيحي[٢].

النتائج العملية للمنهج التاريخي

إن السؤال الذي يطرحه هذا الموضوع، يتمثل على النحو التالي: ما هي الأهمية العملية لنتائج استخدام المناهج التاريخية العلمية في دراسة الدين؟ إن الفكرة القديمة جداً، تتمثل في أن التاريخ خادم للعناية الإلهية، وكاهن الحقيقة، وأم الحكمة. وقد تعود الناس لقرون عديدة على النظر إلى الماضي على أنه المصدر الفريد للمثل والمعايير والموجه للحياة في الحاضر والمستقبل، وضمن مجال الدين هناك توقير قوي للعصر القديم، كما هو الحال في اليهودية والمسيحية، وذلك باللجوء إلى فرضية الوحي الخاص لضمان سلطة العادات والاعتقادات القديمة. ومن هذه الوجهة من النظر فإن دارس التاريخ عليه أن يستمد منه، وخاصة تاريخ الدين، النماذج الموثوق بها والاهتمامات أو النصائح المعيارية، مستبعداً الأجيال التالية التي تكون عاجزة تماماً عن إدراك النموذج الجدير بالحياة، ويجب على المجددين الذي يظهرون من عصر إلى عصر أن يجعلوا خروجهم من الماضي إلى الحاضر بمواجهة صامدة تجاه العصر القديم[٣].

إن من تبنى الدفاع عن المنهج النقدي التاريخي لديه قناعة بأنه أحدث تطوراً روحياً. وعلى نحو يشبه مضطهدي الرسل في مواجهة هؤلاء الذين حذر المخلص أتباعه منهم، فإن

---

(١) رسالة بولس الثانية إلى أهل كورنثوس، ٥: ١٧.

(2) See, Christine Helmer, "Schleiermacher", p, 46.

(3) See, Shirley Jackson Case, "The Historical Study of Religion", p, 14.

تبنيهم لهذا المنهج يعني أنهم ينجزون عملهم في خدمة الله تعالى والكنيسة، على أساس أن اختصار خطوط المعارك يجعل الامر أكثر سهولة للكنيسة في الدفاع عن موقفها في مواجهة أعدائها، فالكنيسة أوجدت عقبات غير ضرورية بإصرارها على أن تفسر الكتاب المقدس بنفس الأساليب التي كانت في السابق، إضافة إلى أن المؤلفات التي أنتجها من يستخدم هذا المنهج أفضل بكثير ممن لا يستخدمونه(١).

وعلى أية حال فإن النقد التاريخي يشكل اختباراً جدياً لما واجهته الكنيسة عبر تسعة عشر قرناً حول طبيعة النصوص المستشهد بها، وما يهدف إليه المنهج التاريخي هنا هو التحرر من السلطة ونقد التراث، إذ يعالج المادة الكتابية بأسلوب يختلف عن المنهج اللاهوتي، التي استخدم لعدة قرون؛ ففي الماضي كانت دراسة الكتاب المقدس في الكنيسة أو في كليات الجامعة الهدف منها إعداد الناس للرسامة، واليوم فإن دراسة الكتاب المقدس تتم في أقسام الدين بالجامعة، حيث لا صلة لها بالكنيسة، كما أن الكتاب المقدس يدرس دراسة نقدية بنفس المناهج المستخدمة في الأدب القديم كله(٢).

و يبقي الاعتقاد في الوظيفة المعيارية للتاريخ بصفة نهائية على الفلسفة التشاؤمية للحياة، تلك التي تفسر الحاضر على أنه انحطاط للإنسان، وشرط معالجة ذلك اللجوء إلى الماضي المثالي و إعادته للحياة مرة أخرى. هذا النمط من التفكير واسع الانتشار بين القدماء الذين يرون أن الماضي البعيد حجب العصر الذهبي، وذلك مقارنة بالعصور الحديثة التي كانت منحطة جداً. ولكن عندما يُرى التاريخ على نحو علمي أنه عملية تطورية في الحياة البشرية، فإن الماضي يفقد حتماً شخصيته الموثوق بها، فنظام التطور عبر العصور يُرى على أنه انتقال من الأبسط إلى الأكثر تعقيداً، وليس هناك من مسوغ للنظر على ما أُنجز في أي عصر من عصور الماضي، يجب أن ينظر إليه على أنه معيار لكل العصور التالية، فليس هناك سبب ظاهر لتفضيل الماضي على الحاضر، أو لرفض أمنية الشاعر في أن الأفضل لم يأت بعد(٣).

وتقيم المميزات الثقافية للماضي ومن جهة أهميتها الاجتماعية والوظيفية والمدى الذي تلبي به الاحتياجات المادية والروحية للبشرية في عصر معين وبيئة محددة، ذلك هو المعيار الحقيقي

(1) See, Siegbert W. Becker, "The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", p, 1.

(2) See, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, p, 4.

(3) See, Shirley Jackson Case, "The Historical Study of Religion", p, 14.

لتقدير الناس لها ذلك اليوم. وعلى نفس المنوال فإن أهميتها لدى الأجيال اللاحقة مشروطة بمعيار الاختبار العملي لها، وعندما تُكرر البيئة ذاتها دون تغيير جوهري لأعوام متعاقبة، فإن الجزء الأكبر من المصالح البشرية يتحرك إلى الأمام في قنواته المألوفة. كما أن المكتسبات الثقافية للعصر السابق تحتفظ بسهولة بقبضها على المجتمع، مؤكدة أهمية سلطتها التامة، ولكن التغيير الجذري في البيئة المحيطة أو الضعف القوي للمصالح، يؤدي عاجلاً أو آجلاً إلى الثورات والإصلاحات، وهي حقيقة تُرى بوضوح في التاريخ بكامله سواء كان دينياً أو علمانياً[١].

وعلى أية حال فإن النقد التاريخي تعرف أهميته من النتائج المترتبة على استخدامه في دراسة الدين، تلك النتائج التي تملك صلاحية مذهلة لاستخدام هذا المنهج، وسوف نشير هنا إلى مجموعة من أهم النتائج التي ترتبت عليه:

١- إنه أمد النقاد الأكاديميين بأدوات بحثية لا تزال مستخدمة حتى اليوم، من القواعد والمعاجم والفهارس الأبجدية، عبر طبعات النص النقدي وتحريراته، إلى القواميس اللاهوتية الكبيرة والشروح والتواريخ، التي تعد أداة أساسية لكل تفسير اليوم، وكل ترجمات الكتاب المقدس اليوم تعتمد على هذه الأدوات، فهي نتيجة لذلك العمل التاريخي، ولقد ابتكر رواد النقد التاريخي كل المناهج المستخدمة اليوم: المناهج العلمية في الآثار والحفريات، والنقد الشكلي، والنقد التنقيحي إلى أخره. وعلى الرغم من أدوات البداية الفاشلة تطورت المنهج وتم تنقيتها إلى أن وصلت إلى أعلى مستو لها. وبالجملة فإن أسلوب العلم الكتابي قد وضع من خلال العلم النقدي[٢].

٢- إن دراسة السياق الجغرافي والتاريخ لحياة إسرائيل وتاريخها، إضافة إلى تاريخ الكنيسة في مرحلتها المبكرة سلط عليهما ضوء جديداً، فثقافات الشرق الأدنى القديم والثقافة الإغريقية الرومانية تم توضيحها عبر علم الآثار والتاريخ الاجتماعي والاقتصادي، والتاريخ الثقافي. وطبيعة العبودية، وسمة القانون، وأهمية آلهة الأسرة، والتقاليد الربانية، وهندسة الكنيس المعمارية، والنبوة الباطنية، ونظام الطرق الرومانية، إضافة إلى مجموعة أخرى من التفاصيل التي عرفت بشكل أفضل للمعاصرين بأكثر مما عرفت لألف عام مضت. وإذا كان المجتمع الذي يعيش الناس المعارون فيه هشاً، فإن هذا الفحص مستمر، وربما تبتسم الأجيال التالية من

(1) Ibid), p, 15.

(2) See, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, p, 63.

الأطفال والأحفاد لسذاجة أمثال هؤلاء المؤرخين[١].

٣- أيضاً من بين هذه النتائج العملية الفهم الأفضل للمعنى النحوي والتاريخي للكتاب المقدس الذي مدحه المصلحون إلى حد كبير جداً، ولا يمكن لأحد أن يفرط في الثناء على هذا الإنجاز؛ فمسيرة التاريخ الكتابي أضحت واضحة في العديد من الموضوعات، فهناك الآن فهم للأهداف والاهتمامات، والإدعاءات والولاءات المتعارضة، فهناك صراع إسرائيل المرير وفشلها، والكنيسة على نحو أكثر وضوحاً، وأيضاً هناك إدراك للفجوات على نحو واضح في المعرفة بالكتاب المقدس، وذلك تطور مهم. فتاريخ المسيحية السورية من ٣٠م إلى ١٠٠م مظلم، وتاريخ كنيسة الإسكندرية في مصر في هذه الفترة كتاب مغلق، وعلامة المؤرخ الحقيقي تتمثل في إرادة أنه يجهل تاريخ هذه الفترة[٢].

٤- إن الحالة التاريخية المعينة لعصر الكتاب المقدس وكذلك سمته التاريخية أصبحتا واضحتين، وتساعد هذه البصيرة على فهم مشكلات المنطقة، على سبيل المثال المزامير اللاعنة، على نحو أكثر تعاطفاً، كما شدد على استمرارية الوحي الكتابي مع هذا العصر، ولقد جعلت هذه النظرة الدوكتية الكتاب المقدس صعباً[٣].

٥- يضع النقد التاريخي المسيحيين اليوم في مكان المستمعين الأول لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، بجعل الكتاب المقدس يبدو على أنه غريب وأجنبي، ففلسطين هي المكان الأرضي، وأنبياء إسرائيل وعيسى يشبهون تماماً الصور المغسولة لهم السائدة في الفن والتقوى العظيمة. ويجعل النقد التاريخي الفجوة بين المعاصرين والعالم الكتابي واسعة، كما هي بالفعل، مما يجبر المعاصرين على مواجهة النصوص وجهاً لوجه بمميزاتها وخصوصياتها في هذا العالم. كما أنه يواجه المعاصرين بعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ الذي تحدى كل الثقافات وتدابير العالم المعاصر، إضافة إلى ذلك فإن الدراسة التاريخية تمنع من التحديث السريع[٤].

٦- يزود النقد التاريخي بأسلوب تمارس فيه الكتابات المقدسة وظيفتها النقدية الصحيحة داخل الكنيسة، فالنقد التاريخي يربط النصوص، ليس للمشكلات والاهتمامات الحديثة،

(1) Ibid, pp, 63-64.
(2) Ibid, p, 64.
(3) Ibid.
(4) Ibid, pp, 64-65.

ولذا يخلف النصوص لسلامتها وتماميتها، فهو يبحث عن سد ثلمة النصوص من البداية، دون وزن للتقليد العقائدي، وتدخل التاريخ الكنسي. وهذا يؤدي إلى اختزال العناصر الذاتية في التفسير، ويساعد على اختيار المعنى الحقيقي من بين المعاني المحتملة، فالإيضاح قد يوضح. ففي إنجيل متى، على سبيل المثال، : «تعالوا إلى يا جميع المتعبين والثقيلي الأحمال وأنا أريحكم، احملوا نيري عليكم، وتعلموا مني لأني وديع ومتواضع القلب، فتجدون راحة لنفوسكم لأن نيري هين وحملي خفيف[1]»، وتستخدم هذه الآيات لتشجيع المضطهد الحزين، وربة المنزل المثقلة، وأولئك القلقين المتعبين جداً. إن النقد التاريخي يوضح أن هذه الكلمات تكلم بها عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ في معارضة مطلب قبول نير التوراة، وعلى الأحرى فإن عيسى عرض هدية مجانية لحكم الله تعالى. إن هذه الرسالة تستخدم على نحو صحيح لإراحة المضطهدين بعبء المسئوليات لوجودهم التام أمام الله تعالى[2].

٧- إن النقد التاريخي تصحيح ذاتي، وإعادة البناءات الاعتباطية والنظريات التي تعاني نقصاً في الفكر محكوم عليها بالرفض من قبل العلماء الذين ضبطوها على أن معيارها ضد النصوص؛ فالنصوص سيد عنيد متصلب يطرد النقد السيئ بطلب التقييمات الأفضل، ويشير التاريخ النقدي إلى استمرارية عملية النقد، فسوء الاستعمال لا يحطم الاستعمال الصحيح[3].

٨- أحدث النقد التاريخي تغييراً مهماً في البصيرة اللاهوتية، فالفحص الدقيق للنصوص الكتابية كشف عن تنوع رائع وتشكيلة ثمينة في الكتاب المقدس، فلقد أجبر اللاهوت على أن يعيد التفكير في طبيعة الكتابات المقدسة في ضوء هذه التشكيلة، التي يبرز فيها عامل الإنسان وحالة العصر باعتبارهما عاملين بارزين، إن العلماء اكتشفوا وحدة الكتابات المقدسة: إما في وحدة الله تعالى أو في تاريخ الخلاص[4].

٩- أثر التأكيد على التاريخ على كل الفروع العلمية للاهوت، فعدل المنهج اللاهوتي على النحو الذي أعلن عنه ترويلتسش، ولكن ليس بالأسلوب الذي توقعه. وتعترف مجالات المعرفة العلمية اللاهوتية اليوم بأن الكتاب المقدس يجب أن يقرأ تاريخياً، ثم يفسر بعد ذلك للعصر

(1) 11: 28 - 30.
(2) Ibid, p, 65.
(3) Ibid, p, 66.
(4) Ibid.

الحاضر الذي يعيش المسيحيون فيه اليوم. إن فصل محتويات الكتاب المقدس عن التاريخ إنكار لطبيعة الكتابات المقدسة والإنجيل الذي تعلنه، وتذكر المجالات المعرفية للاهوت النقد التاريخي أيضاً ضمن حدودها وتقييداتها، فنتائجه تخبر بأن الإعلان كان في إسرائيل وفي الكنيسة القديمة في وقت ومكان معينين، ولكن لا تخبر بما يكون عليه شكل الإعلان اليوم، فهي تجعل العوامل والعناصر المكونة لشكل الإعلان المبكر واضحة، وبالتالي تشير إلى الحاجة إلى لاهوت نظامي ومخصوص لهذا العصر[١].

١٠- إن النقد التاريخي ينتج نتائج محتملة فحسب، فكل شيء نسبي فيه. ولكن الإيمان يحتاج إلى اليقين والحقيقة؛ فالمسيحيون المرتبكون يسألون عما إذا كان هؤلاء الذين يقدمون الاعتراف التاريخي في أن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ مات بيد الحاكم الروماني بيلاطس، ثم قام ثانية من بين الأموات في اليوم الثالث، يمكن أن يكون راضياً بمجرد الاحتمال. ويشير المدافعون عن النقد التاريخي إلى أن عامل الاحتمال مزية حقيقية، إنه يزيل عبادة الأصنام التي تشوه الدنيوي والأزلي، ويشير إلى الطبيعة الحقيقة للإيمان. وتعلم التاريخانية بشكل خاطئ أن الشخص يجب أن يقبل على أنه حقيقي ويعتقد أنه كذلك فحسب إذا كان مؤسساً على نحو وضعي ومستنداً على براهين عقلية، ولكن الاعتقاد الناقد يعرف بأن هناك حقيقة يجب أن لا تظهر بالبراهين التاريخية، إذ أنها سوف تختفي حينئذ. وعلى الجملة فإن النقد يحرر الناس من استبداد التاريخ، ويجعل الإيمان قابل للنقد والتجريح على نحو واضح، فهو يجعل الناس يسمعون الإعلان الكتابي مثلما حدث مع المسيحيين الأوائل بدون مخاوف خارج الإعلان، الذي يواجه الناس بمطلبه في الاستجابة الاعتقادية، وهذا فحسب هو الذي يعطي الحقيقة للإيمان[٢].

وهكذا فإن إحدى النتائج المهمة جداً للدراسة التاريخية الحديثة النجاة من العبودية للماضي، باعتباره المثال للحياة الحديثة، ولكن التحرر لا يعني التخلي عن فكرة المعيارية وإنكار أهمية التاريخ لإنسان اليوم والغد، وعلى العكس يأخذ التاريخ معنى جديداً واسعاً في ضوء المناهج الحديثة؛ إذ يستطيع الإنسان أن يفهم على نحو لم يحدث من قبل الكيفية التي جاء بها المجتمع الحالي في مراحله المختلفة إلى الوجود. كما أن النظر إلى التاريخ باعتباره عملية تطورية سوف يكشف عن الكيفية التي نشأت بها المؤسسات الموجودة والاعتقادات

(1) Ibid.

(2) Ibid, p, 67.

عبر عمل الفاعلين الأصليين المحدد، مما يؤدي إلى إدراك أن سمة المجتمعات المستقبلية حتمية، ليس بقوى الفعل من لا شيء، ولكن من خلال عملية تطورية حيوية من الداخل، مما يشير إلى أن فرصة تحسين أوضاع البشرية بأسلوب جديد مساعد تتوقف على الرجال أنفسهم في تحقيق هذه المهمة[١].

كما أن التاريخ له كلمته المهمة للمجددين المثاليين، إذ أن يكشف عن أن معيارية المقياس الذي تم تبنيه من العصر القديم خادعة، وسواء كان النظام الاجتماعي الجديد جيداً أم سيئاً، فإنه سوف يعتمد بالكامل على المستوى الذي يرضي به الحاجات الحيوية للناس الحقيقيين، وبالتالي يتمكن من الاستمرار في الحياة، ومن الوهلة الأولى فإن دارس الدين على نحو خاص، قد يتردد في قبول ذلك القول المأثور للمؤرخ: إن الدين متعود على أن يصر على أنه أكثر نشاطاً وفعالية من أي مظهر أخر من الثقافة على سلطة الماضي وموثوقيته. ومع ذلك فإن الفحص التاريخي يوضح بالفعل أن شعائر الدين وعقائده، لم تتمكن من المقاومة الدائمة لضغوط الحاجات العملية الضرورية، ولقد اعتقد في وقت من الأوقات أن قبول نظرية كوبرنيكس الفلكية سوف تعني رفض سلطة التعاليم المسيحية الموثوق بها، ولقد انتصرت تلك النظرية التي اعتبرها البعض ضرورية للتفكير العقلي في الأجرام السماوية[٢].

إن الضغط الهائل للحاجات الإنسانية المتزايدة في المدى والكثافة، لا يمكن مقاومته لفترة طويلة بالقوة المحافظة للأديان، ومن يقرأ التاريخ بحكمة سوف يبذل معظم جهده في عمل عقيم، ليضع اليد الميتة للماضي على الحياة التلقائية للمستقبل، والتاريخ يعلم النبي أن رسالته يجب أن تكون مبررة، ليس بمعيار النظرية، ولكن بالخضوع للإرادة الفاعلة، وفي النهاية فإنه لا يجب عليه أن يأخذ قوانينه من الماضي، ولكن من المستقبل، وتحقيق هذه القناعة لا يمكن أن يفشل في بلوغ غاية المكسب الكبير في التأثير بين كل طبقات الناس لتقديم الرفاهية للإنسانية[٣].

وقد لا يكون مناسباً ملاحظة أنه في حركة التاريخ، تنشأ العديد من إشارات التحذير الفردية للمتحمسين أصحاب النوايا الحسنة، الذين يريدون تحويل النظام القديم إلى النظام

(1) See, Shirley Jackson Case, "The Historical Study of Religion", p, 15.

(2) Ibid, p, 16.

(3) Ibid.

الجديد بدورة فردية للعجلة. وعملية التغيير الاجتماعي بطيئة بالضرورة، والتحول إلى التأثير الحقيقي يجب أن يكون ملازماً لبنية العملية التطورية، وهذا ما يجب على دارسي الدين ملاحظته، والبرامج المتراكبة بسرعة للتنبيه على القيم التي يريدون الحفاظ عليها تنتهي إلى الفشل، وكيف أن الأنبياء المتحمسون لعصر جديد، يفقدون رسوخ القوة التي تأتي لهم من المعرفة الأفضل بالتاريخ، وبالتالي يسقطون بصفة أساسية لتأكيدهم على إنقاذ العالم ببرنامجهم المفضل في دينهم! ولكن طواحين الآلهة تطحن ببطء في صناعة التاريخ، مثلما تفعل إدارة العدل [١].

وعلى الرغم من أن التاريخ قد لا ينتج معايير موثوقة للسلوك في المستقبل، فهل ليس له وظيفة نبوية؟ هل لا يكشف عن القوانين التي تمكن الشخص من توقع قدر الإنسان من الكتابة اليدوية على حوائط الزمن؟ لقد ترك التاريخ منذ البداية ميزة استخدام الميتافيزيقيا، وليس لدى المؤرخ استعداد لإثبات أن هناك مبادئ لاهوتية مجردة تحكم التطور الاجتماعي. وأيضاً يتردد في افتراض أن التاريخ نظام ميكانيكي للتطور مصمم للماثلة مع القوانين البيولوجية، ويعترف بأن التطور الاجتماعي يتحرك للإمام بمنهج التجربة والخطأ، وأن مسار التطور في مجمله محتوم بالقوى الملازمة ضمن النظام الاجتماعي ذاته، ولكن هناك مغامرة كبيرة يُعهد بها للمؤرخ إذا تنبأ بالأسلوب الصحيح الذي تمتزج فيه هذه العوامل لكي تنتج مجتمع المستقبل[٢].

وعلى الرغم من انه لا يتطلع إلى أية وظيفة نبوية، فإن الدارس الحديث للتاريخ لا يكون بدون إيمانه في المستقبل، وبالتأكيد أن تمسكه بمبدئه العلمي في البحث التجريبي يجعله لا يبحث عن الضمانات مقدماً في النظرية أو التماثل البيولوجي، ولكنه معجب بالتقدم المهيب لتطور المجتمع عبر العصور الماضية. إن الإنسان يرى على أنه لا بد أن ينسجم مع بقية الكون، وليس قائداً للشاحنة، في موكب العصور، وتأتي هذه الثقة من الإيمان بمستقبل الكون، التي تحمل معها الإيمان بمستقبل المجتمع، وهذا ينبع من أن قوانين التاريخ هي قوانين الكون، وقوانين الكون هي قوانين الله تعالى[٣].

(1) Ibid, pp, 16-17.
(2) Ibid, p, 17.
(3) Ibid.

نقد النقد التاريخي والتعديلات عليه

ليس هناك علماء أعمياء عما تسببه مساهمات التحقيق النقدي التاريخي من المشكلات التي يرسلها النقد التاريخي للاهوت، فهل يقيم الكتابات المقدسة بشكل كاف، النص المعياري للإيمان المسيحي؟ وهل المنهج التاريخي المستخدم من قبل مفسر الكتاب المقدس هو بعينه المنهج المستخدم في دراسة الوثائق الأخرى، لو أن إيمان المفسر يحدد موقفه من الكتاب المقدس؟ ولو كان ذلك كذلك، فهل لا يكون غير ناقص وتدميري؟ وكيف يمكن تعديله لكي يتناسب مع موضوعه، لقد كافح النقاد أخيراً للإجابة عن هذه الأسئلة الثقيلة وما يماثلها.

١- ويتمثل هذا الاعتراض الأول على منهج النقد التاريخي في أن مناهج المؤرخ التي يعتمد عليها علمانية وتجديفية، وبالتالي سوف تدمر الإيمان، وتهز التقاليد القديمة، التي تشكل المعالم الأساسية للإيمان. إن العلم الكتابي يجب عليه أن يرفض هذا النمط العلماني التدميري في التحقيق. وهذا حقيقي بالفعل فإن التحقيق التاريخي كان أحياناً تدميرياً. ولكن هكذا كل منهج آخر مستخدم في تاريخ الكنيسة، فالنقد التاريخي لم يأخذ زاوية الهرطقة، ومن الخطأ أيضاً التفكير في أن هناك شيئاً مثل هذا كمنهج مقدس، فالمنهج ليس فيه إيمان أو عدم إيمان، ففيه اعتقاد وإيمان أو مفسرين غير مؤمنين. وكما أن هناك القليل من الهندسة والمعمار في تشييد مبنى الكنيسة، فإن هناك القليل جداً من المنهج المقدس في تفسير النص[١].

٢- إن المشكلة يمكن أن تعاد صياغتها، فالإيمان والمنهج التاريخي لديهما وسيلتان مختلفتان لتقرير الصدق والحقيقة. والمنهج العلماني للنقد التاريخي سوف يقود المسيحي إلى الثنائية العقلية، فالتاريخ والإيمان لهما ضمانات منفصلة ومتميزة، والمسيحي الذي يستخدم المناهج التاريخية، يجب عليه العيش في عالمين متصارعين، ولقد عاش المسيحيون مع هذه المشكلة لقرون عديدة. والحلول المعروضة في هذا الصدد لها أساليب مختلفة، فبارث Barth، على سبيل المثال، أرجع التفسير التاريخي إلى المرحلة التمهيدية، وهي في غاية الأهمية، ولكن على أنه ملحق بالتفسير اللاهوتي أو الجدلي. ولقد تم التغلب على هذه الثنائية بجعل التفسير التاريخي لا صلة له بالتفسير التاريخي اللاهوتي[٢].

---

(1) See, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, pp, 67 - 68.

(2) Ibid, p, 68.

ولقد قدم بولتمان Bultmann حلاً للمشكلة بأن جعل الوظيفة اللاهوتية للنقد التاريخي أن تظهر أن تاريخية الإنسان تكمن في حاجته إلى الوجود الأصيل، وتدعو الكاريجما kerygma في الكتابات المقدسة إلى هذا الوجود والرد عليه، والاستجابة لذلك أو الرد عليه تتمثل في الإيمان، وتحل هذه الثنائية من خلال إعادة تعريف التاريخ في الاصطلاحات الوجودية والأنثروبولوجية، كما أن بولتمان انتقد بشدة أن يكون السؤال ما الذي حدث بالفعل، على أساس أنه غير وثيق الصلة بالموضوع، ويشوه سمعة التاريخ في الحقيقة[١]، مميزاً في ذلك كله بين عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ والكاريجما[٢].

٣- وفي الأعوام الأخيرة يلاحظ أن التكامل بين الإيمان والمنهج التاريخي أنجز بمعارضة بديهيات المنهج التاريخي الوضعي على نحو كاف، فالله تعالى والتاريخ ليسا بدائل استثنائية قصرية، ولذا فإن النقد الكتابي يجب أن يعارض رؤية الحقيقة التي تعمل مع الكون على أنه مغلق، والأنطولوجية الطبيعية غير المقيدة، فبديهيات التاريخانية لا تتناسب مع إدعاءات الكتابات المقدسة في أن عمل الله تعالى في النعمة والحكم ليسا خارج الإنسان، ولذا، أيضا، وراء التاريخ، ولكن فيه ومن خلاله. إن التاريخ يتناول ما حدث بالفعل، واللاهوت يفترض مقدماً الفعل الحقيقي للخلاص، باعتباره مصادرة على المطلوب وأمراً مفروغاً منه، ويبرهن على أن كل تحقيق لاهوتي عن التاريخ يجب أن يفعل ذلك أيضاً، وبالتالي فإن بعض اللاهوتيين يطلبون من المؤرخين أن يكونوا بعيدين عن الفلسفة، وأن يتركوا الباب مفتوحاً لإمكانية الفعل الإلهي في التاريخ، ومن المحتمل أن يكون أكثر واقعية أن يطلب من المؤرخين أن يكونوا ناقدين للفرضيات الفلسفية باعتبارهم لاهوتيين[٣].

وعلى أية حال فإن هناك مجموعة من التغيرات التي حدثت في مواجهة مسالة الكون المغلق على ذاته، ولكن الملاحظ أن إشارة التغيير التي حدثت في الثقافة المعاصرة تمثلت في قلة الحيرة التي تكونت لدى اللاهوتيين المعاصرين في مناقشة الصلاة. وطالما أن الأحداث يفترض أن تحدد ضمن أن تحدد ضمن نظام مغلق مثبت، فإن الصلاة لا يمكن أن تكون واضحة إلا إذا كانت عملاً نفسياً لشخص يستخدم نفسه، وحتى هذا لا يمكن أن يكون بديلاً معقولاً

(1) Ibid, Frederick Herzog, "Possibilities and Limits of the New Quest", p, 226.
(2) See, James M. Robinson, "The Recent Debate on the "New Quest"", p, 201.
(3) See, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, pp, 68-69.

لحقيقة الحرية والتعالي الذاتي، اللذين لا يمكن نكرانهما بثبات، ولكن هذا ليس غير شائع الآن. ويفكر البروتستانت في الصلاة على أنها فعالة في شيء ما يشبه المعنى التقليدي، ولقد نشر كلايد مانسكهريك Clyde Manschreck منذ بضع سنوات مقالة ممتازة في Christian Century عن استعادة الصلاة بوساطة اللاهوت البروتستانتي ما بعد التحرري. وربط تيلليش الصلاة والتوجه الإبداعي لله تعالى في وضوح مخصوص وعبارة قوية، ولكن هذه الجهود المقدمة لحجز منطقة ما، تكون فيها السيادة لله تعالى حقاً، لا تزال تشير إلى فرضيات عالم مكتف بذاته فوق البشر[١].

٤- ومن ثم فإن التاريخ يجب أن يعاد تعريفه ليسمح بإمكانية الفعل الإلهي، وهذا المطلب ظهر لدى العديد من المفكرين النقديين، وتزعم وجهة النظر الكتابية فيما يتصل بالله تعالى أنه يعمل في الحاضر كإله يدعو الموتى للحياة: «كما هو مكتوب، إني قد جعلتك أباً لأمم كثيرة، أمام الله الذي يؤمن به، الذي يحي الموتى، ويدعو الأشياء غير الموجودة كأنها موجودة[٢]». ويفعل العجائب: «أنت الإله الصانع العجائب، عرفت الشعوب قوتك[٣]». ويجب على التفسير التاريخي أن يعترف بأن فعل الله تعالى في التاريخ، على نفس القدر من الجدية في التفسير، مثلما تفعل التفسيرات الطبيعية، إنه يمد بالنية والتماسك، ويدعم بلانك Blank هذا الموقف بالإشارة إلى مستقبل اتجاه التفسير الكتابي في أنه يحتوي على الوعد، ولذا فهو ليس ذابلاً، ولكنه وثيق الصلة بالحاضر، ويكافح المؤرخون من أجل إيجاد طريق يربط بحوثهم بالحاضر، وربما تشير البصائر اللاهوتية إلى هذا الطريق[٤].

وتأتي هنا قضية أخرى تتصل بتعريف التاريخ، أو بعبارة أدق باكتشاف معنى التاريخ، وذلك في تعلق كل حدث في الزمان بالأزلية اللازمنية، ومن المعروف أن نيبوهر يستخدم عبارتي «التاريخ»، و«ما وراء التاريخ» ليشير إلى المقارنة بالتمييز الأقدم بين الطبيعي وما فوق الطبيعي. وعلى الرغم من ذلك فإن نيبوهر بعيد عن إنكار سيادة الله تعالى في أي مجال آخر. ومن المعروف أن علاقة الزمن بالأزلية والخلود مشكلة عميقة جداً في الفكر المسيحي،

(1) See, Willis B. Glover, "A Historian's Approach to Theology: Theology's Role in History", pp. 295 - 296.

(٢) رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية، ٤: ١٧.

(٣) المزامير، ٧٧: ١٤.

(4) See, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, p, 69.

فلو أن الزمن يتماثل مع الخلق، فحينئذ هناك فشل في رؤية ما يمكن أن ينجز خارج هذه الحياة الإنسانية، دون فقد المخلوقات. والإنجاز خارج الخلق سيكون نوعاً من الامتصاص إلى المصدر القدسي، لكي يكون الاستغراق في الوجود كله. وهذا ما لا يقصده أي لاهوتي مسيحي. ولكن إذا كان التمييز بين الزمن والخلود تمييز يقسم المخلوقات، ففي هذه الحالة يكون هناك نوع من الثنائية الميتافيزيقية، التي تكون العلاقة فيها بين غامضة[١].

وينكر كولمان Cullmann أن تكون المسيحية القديمة على وعي بأي توتر بين الزمن والأزلية، ويؤكد على أن كل مرحلة من الزمن لها أهميتها الدقيقة كجزء من عملية الزمن، التي تبدو مقاربة مثمرة إلى حد كبير لمعنى التاريخ ومعنى الوجود. وعلى الجملة فإن العملية التاريخية ذاتها عملية تراكمية في الزمن، وفيها قدر من الصعوبة، خصوصاً في منح المعنى مع عبارات الأزلية الدنيوية الفائقة، ولقد لفت رينهولد نيبوهر Reinhold Niebuhr. ففي كتابه Human Destiny لا يؤكد فحسب معنى العملية التاريخية في حد ذاتها، ولكنه يشير إلى خطر تجاهل أن التاريخ، لا بد أن تكون له نهاية كرونولوجية، وهذه المشكلة يؤكد عليها في تفسيره للمذهب المسيحي في القيامة[٢].

٥- وتعديل تعريف التاريخ على النحو المقترح أيضاً، له تأثيره على الضمانات المستخدمة في العمل التاريخي، فهناك النقاش الأخير الذي دار حول قيامة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ من الأموات، فعلماء الكتاب المقدس يرفضون السماح بسبب المشابهة من التجربة الحاضرة إلى استثناء إمكانية القيامة من بين الأموات، فهم يختلفون بالنسبة إلى ما إذا كان الدليل التاريخي يمكن استخدامه لإرغام المؤرخ منطقياً على قبول القيامة كحدث فريد متميز، سواء كان يمكنه أن يحاول بأن يأخذ الحث الحاسم الذي وقع مكانه، الذي يضيف فيه الإيمان بأن القيامة تزود بتفسير كاف. وعلى أية حال ففي الحالتين معاً، فإن فرضية التاريخانية الفريدة غير الممكنة مرفوضة، ولذا فمن حيث المبدأ فإن إمكانية المعجزة مسموح بها، على الرغم من أن كل معجزة مخبر بها في الكتاب المقدس محكوم عليها على أساس الدليل المقدم[٣]، فالقيامة هنا ليست تاريخية ولا جسدية في النقد التاريخي[٤].

(1) See, Willis B. Glover, "A Historian's Approach to Theology: Theology's Role in History", p, 296.

(2) Ibid, Philippus Jacobus Wihelmus Schutte, Jesus - a Kerygma to live by, A Postmodern Understanding of Myth Resurrection and Canon, p, 13, p, 43.

(3) See, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, pp, 69-70.

(4) See, Philippus Jacobus Wihelmus Schutte, Jesus - a Kerygma to live by, A Postmodern Understanding of Myth Resurrection and Canon, p, 38.

ومن هنا فإن القول بأن المنهج التاريخي النقدي جعل الناس أكثر تأكيداً لحقيقة ما اعتقده المسيحيون الأوائل في القيامة من بين الأموات، أمر بلا معنى بقدر الحقيقة الموضوعية للأحياء المعنيين به، وكيفيته أنه بلا معنى تصبح واضحة في رأي أحد المدافعين عن المنهج، إذ يرى أن القيامة يمكن التأكيد على أن شيئاً ما قد حدث، ولكن هناك من التأكيد ما هو أقل لما حدث بالضبط، وليس من المعروف لدى النقاد أنهم تكلموا عنها على أنها عائق أمام الإيمان، بسبب تركهم القارئ لانطباع أن جسد عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ أصبح حياً مرة ثانية، هذا التأكيد يترك القارئ مع القيامة، حيث لا تكون هناك قيامة، ومع الإيمان بالقيامة الذي يتضمن الاعتقاد بأن ذلك ليس حقيقياً[١]، وهنا يقرر بولتمان أن أهمية عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ ليس في تعليمه، ولا في شخصه، ولكن في قيامته[٢]. ولقد أشار هيرمان صموئيل ريماروس Hermann Samuel Reimarus إلى عشر تناقضات موجودة في روايات القيامة[٣]، تلك القيامة التي بدون الاعتقاد بها في المسيحية لا يكون هناك شيء فيها، وبالتالي يذهب النقد التاريخي إلى أنها أسطورة من قبل التلاميذ لتوضيح أهمية الصلب في المسيحية، إضافة إلى الكاريجما[٤]، فهي أسطورة نقلها التلاميذ من المحيط الأسطوري في البيئات الشرقية[٥]، وهنا يذهب البعض إلى إعادة تأويلها على أن المقصود بها ليس قيامة الأموات من قبورهم، ولكنها رمز للانتقال من الظلام إلى ضوء عالم الروح، وإلى التحرر من العبودية للعالم إلى التحرر في الأزلي[٦].

٦- إن الإيمان بوضوح أصبح عاملاً في النقد التاريخي لدى بعض علماء الكتاب المقدس. والسؤال هنا: هل هذا يعني أن النقد الكتابي غير موضوعي؟ إن النقد الكتابي يعني الاستماع إلى النصوص في تعبيراتها واصطلاحاتها الخاصة بها، فهو يتجه إلى النص دون أن يكون لديه قرار حاسم مقدماً بما يعنيه النص أو بما يريد أن يقوله، وهو بهذا المعنى موضوعي. هذه الموضوعية

(1) See, Rudolf Bultmann, Kerygma and Myth, A Theological debate, p, 38- 43, Siegbert W. Becker, "The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", p, 34.

(2) See, Philippus Jacobus Wihelmus Schutte, Jesus - a Kerygma to live by, A Postmodern Understanding of Myth Resurrection and Canon, p, 101.

(3) Ibid.

(4) Ibid, p, 103.

(5) Ibid, pp, 145-146, p, 200.

(6) See, Siegbert W. Becker, "The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", p, 34.

لا تعني أن دور المفسر قد تم إلغاءه من عملية التفسير، فالموضوعية على الأحرى اعتراف بالتدخل الشخصي في عملية التفسير[١].

٧- ولا تتطلب الموضوعية الحيادية أو التحرر من الافتراضات المسبقة، ولقد عرض إميلو بيتي Emilio Betti مبدأ أن الجهاز العقلي لدى المفسر، يجب أن يكون متماثلاً مع الموضوع المفسر كقانون للتفسير. ويتحدث بولتمان عن «علاقة حياة» بموضوع المسألة. إن المفسر الكتابي يأتي إلى الكتاب المقدس على أنه نصوص لديها شيء ما من الصحة، لكي يقول بأنه لا يعرف بالفعل، وأن ما تقوله النصوص سوف يتعلق بالحكم، ويحفظ كلمة الله تعالى، وبعبارة أخرى سوف يقف المؤرخ في سلسلة أولئك الذين سمعوا الكتاب المقدس، وتأثروا بتاريخ التفسير، وبالتالي فهناك حركة من النص إلى المفسر، وبعد ذلك تأتي العودة إلى النص، الدائرة التفسيرية، وهذا يعني من الناحية اللاهوتية أن وظيفة الروح القدس في التفسير ربما تؤخذ بجدية[٢].

٨- إن المشاكل الحقيقية لا تزال عالقة دون حل، وأحدها يتصل بدور محتوى النقد في النقد التاريخي، ذلك أن محتوى النقد تقييم كاف لما أراد المؤلف قوله بمعيار الإثبات المركزي الذي يضعه المؤلف، الكتاب المقدس بكامله. وأيضاً فهو يسأل عما إذا كان المؤلف قد قال ذلك بالفعل، فما الذي يعنيه بمعيار الاتساق الداخلي؟ إن هذا الإجراء الذي يميز تلاميذ بولتمان Bultmann. ولقد ناقش كل من إيبلنج Ebeling وكوسيمان Käsemann ضرورة هذا المبدأ ودافعا عنه، فكلاهما يزعم أن ذلك استمرار لصدق مبدأ الإصلاح في أن الكتاب المقدس فحسب، هو الذي يحتوي على المعرفة الضرورية للخلاص. والسؤال هنا عما إذا كان محتوى النقد التاريخي جزء جوهري من النقد التاريخي، أو ما إذا كان يناقض القصد الأساسي للمنهج ليدع النصوص لسلامتها وتماميتها، بسبب أنه في النهاية وسائل للسيطرة أو حتى طمس جزء من النصوص[٣].

---

(1) See, Paul B. Decock, "On the value of pre - modern Interpretation of Scripture for the Contemporary Biblical Study", p, 58, Edgar Krentz, The Historical-Critical Method, p, 70.

(2) See, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, p, 70, A. K. M. Adam, What is postmodernism Biblical Criticism?, Frotress Press, Minneapolis, 1995, p, 5, David E. Aune, "Historical Criticism" in, "The Blackwell Companion to the New Testament", edited by David E. Aune, 2010, p, 108.

(3) See, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, p, 71.

٩- وبالإضافة إلى ذلك فإن هناك مشكلة أخرى تتمثل في الميل إلى تمجيد النقد التاريخي، على أساس أنه الطريق الشرعي الوحيد لقراءة الكتاب المقدس، ونتيجة ذلك أن الكتاب المقدس سوف يصبح كتاباً أخصائياً، ولم يعد كنز الكنيسة، ويظهر كبرياء هذا الإدعاء بتجربة المسيحيين المعاصرين غير المعدودين، والتجربة الطويلة للكتاب المقدس بأسلوب مختلف، فهناك حاجة إلى تحليل المناهج الأخرى في قراءة الكتاب المقدس، والتي يجب أن تشمل المناهج السيكولوجية، والبنيوية، وآليات التاريخ الأدبي. ويركز التاريخ الأدبي على العمل الفعلي للأدب ككيان في حد ذاته، إذ يستخدم النقد التاريخي للتوجيه الأولي، ولكن تفسير الأدب بعد ذلك بالتحليل الأسلوبي، ونمط الخطاب، وحياة النص الأدبي، تكون بترك سيطرة المؤلف عليه. وكل من النقد الأدبي وتاريخ الأدب أفضل شيء لوصف هذه المقاربة لتميزهما عن النقد الشكلي والتقليد والنقد التنقيحي[١].

فالوثيقة الأدبية أو العامة تختلف عن الحدث التاريخي؛ لأنه حياة مستمرة في الحاضر، تلك الحياة هي جزء منه، وحتى أحد معايير فهمه. ويشير هذا التأكيد إلى أنه لا يمكن لأحد قراءة العمل الأدبي على النحو الذي حدث مع قرائه الأول، فالتاريخ الفاصل هنا يجعل ذلك مستحيلاً بصفة جزئية على الأقل. إن البحث التاريخي على نحو موضوعي، وفقاً لعبارة بيتي Betti، تأملي. ولكن اللاهوت مثل القانون في قراءته لنصه المعياري؛ لكي يعرض تطبيقاً تحجيرياً للحاضر بصفة جزئية على الأقل. والكتاب المقدس يسرد التاريخ لغرض الكاريجما أو تسبيحة الشكر. والارتباط بين الموضوعية التأملية للتاريخ مع فكرة الكاريجما في الكتابات المقدسة مهمة غير منتهية، ونتيجة ذلك أن الكتاب المقدس لم يعد الوحي بالنسبة للعديد الذي يسألون عن كيف أن تاريخانية الكتاب المقدس المزعومة، من الممكن أن تكون مستمرة في استخدامه على أنه كتابات مقدسة للكنيسة، وما هو الأسلوب الذي تكون به الوثيقة مصدراً للتاريخ الماضي المخصوص، أي أن تكون مقروءة في العبادة على أنها كتابات مقدسة ومستخدمة في الدعوة والتبصير؟ إن العلماء المفسرين يوافقون فحسب على أن المنهج التاريخي، هو أفضل المناهج لاكتشاف المعنى الأدبي، وهو منهج لا يمكن تركه أو الاستغناء عنه[٢].

(1) Ibid.

(2) Ibid.

١٠- ويرتبط بهذه المشكلات التي يثيرها النقد التاريخي مسألة عصمة الكتاب المقدس، فمن الواضح أن هذا المنهج لا يمكن أن يكون حيادياً موضوعياً في مسألة عصمة الكتاب المقدس، فالنتيجة الثابتة التي تأتي من ممارسة هذا النوع من التفسير أن الكتاب المقدس خطأ تقريباً في أي موضوع. ويحاول الممارسون المحافظون لهذا المنهج حماية الجانب اللاهوتي للكتابات المقدسة، ولكنهم يتمسكون بأن الكتاب المقدس من الممكن أن يكون على خطأ تقريباً في أية مسألة يتناولها، إن في التاريخ، أو في العلوم الطبيعية. وعلى أقل تقدير في كل المجالات فإن المنهج يعارض بالتأكيد عصمة الكتاب المقدس، وحتى السلطة الكتابية؛ إذ لا يمكن له أن يشتغل إلا إذا كانت السلطة المقدسة وعصمة الكتاب المقدسة بعيدتين أولاً، على أساس أن لا علاقة لهما بالمشروع العلمي، فهذا الموقف العدائي جزء لا يتجزأ من هذا المنهج، ليس فحسب من قبل معارضيه، ولكن أيضاً من قبل المدافعين عنه[1].

ويشير إميل برنير Emil Brunner إلى أنه إذا كان الكتاب المقدس معصوماً من الخطأ، ومكتوباً بإملاء الروح القدس، بما يعني أنه ملهم شفهياً، ففي هذه الحالة لا يمكن للنقد الكتابي أن يوجد، ذلك أن وجود النقد التاريخي يعني أن هناك تضاربات وأخطاء في الكتاب المقدس. وبسبب أن البعض يرى أن الكتاب المقدس ملهم بواسطة روح القدس فإنه يرفض ذلك على أساس أن الكتاب المقدس، ليس مثل أي كتاب آخر في العالم، وهو ما ينكره المنهج التاريخي النقدي الذي يقرر أن الكتاب المقدس لا بد أن يُقرأ مثل أي كتاب إنساني آخر. وهناك إنكار مقنع لعصمة الكتاب المقدس يأتي من جانب بعض الأكاديميين متمثلاً في الزعم بأن الكتاب المقدس ليس كتاب علم، فهو ليس معطى للإجابة على كل أسئلة الإنسان الوجودية، ولا أن يحل كل مسألة تاريخية أو علمية. وهذه الأقوال لا يمكن معارضتها في ذاتها، فليس هناك أحد أدعى أن كل سؤال علمي، لا بد أن تكون له إجابة في الكتاب المقدس، ولكن مثل هذه المسلمة يستنتج منها أن الكتاب المقدس يجب أن يخطيء إذا تكلم في الأمور العلمية، وهي نتيجة ليست منطقية. ومن المعروف أن الذين ينكرون العصمة يشيرون إلى ان المدافع عنها إما غشاشاً أو جاهلاً أو الأسوأ منهما، على أساس أن العلماء قدموا العديد من نماذج الأخطاء في الكتاب المقدس. وهنا فالدفاع عن العصمة يحتاج إلى مقاومة المنهج التاريخي النقدي بكامله، لأن هذا المنهج يدمر المفهوم الدوغماتي للوحدة المذهبية للكتاب المقدس، كما يفتح العيون على تعدد

(1) See, Siegbert W. Becker, "The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", p, 21.

وتنوع الاتجاهات فيه إضافة إلى اللامشروطية التاريخية والنسبية، والتناقضات اللاهوتية في الكتاب المقدس(١).

أما إميل برنير Emil Brunner فقد وقع بالضبط في نفس الفخ، الذي سقط فيه كارل بارث: كيف يمكن معرفة أن هذه الكلمة، هي كلمة الله تعالى بالفعل؟ والإنسان هنا للوهلة الأولى يحاول الإجابة عن هذا السؤال، ولكن ليس قريباً، إن برونير يقرر هنا من الله تعالى نفسه، ويضع برونير ما يكون سيئاً عندما يشير إلى أن ما يرتكز على العقل ليس الوحي. ولا يعترض على محاولات البرهنة على المذاهب مثل التجسد والتثليث بالعقل، إن اعتراضه يتمثل في إعطاء أي أسباب عقلية لقبول شيء ما على أنه وحي، فلديه الشك شكل الخطيئة، ومن هنا فليس هناك أسباب تعطى لقبول الوحي المسيحي، مما يجعل من المستحيل أن تكتشف كلمة الله تعالى(٢).

١١- من الملاحظ أن المنهج النقدي التاريخي، من ناحية أنه ينظر إلى الكتاب المقدس، باعتباره كتاباً إنسانياً، حدد موقفه من «كلمة الله تعالى»، على أساس أن الكتاب المقدس يتمثل أو يتماهي مع تعبير «كلمة الله تعالى»، وهذا الموقف نتيجة في الحقيقة لموقف هذا المنهج من دعوى الإلهام وعصمة الكتاب المقدس، فعندما ينكر الأمران فإن القول بأن الكتاب المقدس كلمة الله تعالى لن يبقى طويلاً. فلو أن كلمات الكتاب المقدس لم تعط من قبل الله تعالى لهؤلاء الرجال المقدسين، على النحو الذي يؤكده الذين يتمسكون بالمنهج النقدي التاريخي، فإن أقوال الكتاب المقدس كلها في العديد من الأماكن على نقيض الحقيقة، وبالتالي فلا بد أن يكون واضحاً أنه ليس في الكتاب المقدس كله، ما يمكن أن يكون حقيقياً بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة. ومثل هذا الموقف يدخل رؤية جديدة إلى لاهوت المسيحية فيما يتصل بالكتاب المقدس، فحتى فترة قريبة نسبياً كانت كل فروع المسيحية تساوي بين الكتاب المقدس وكلمة الله تعالى(٣).

---

(1) Ibid, pp, 21-24, Robert W. Bertam, Brunner and Revelation", in "Concordia Theological Monthly, Vol., XXII, No. 9, September, 1951, pp, 1 -2.

(2) See, Keith Ward, Religion and Revelation, A Theology of Revelation in the World`s Religions, pp, 17 - 18, Huge T. Kerr, "Emil Brunner", in "Ten Makers Protestant Thought", pp, 76 - 77.

(3) See, Siegbert W. Becker, "The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", p, 27, Donald Guthrie, Biblical Authority and New Testament Scholarship", p, 8.

وبالجملة فإن منهجية النقد التاريخي ترى أن التماثل بين الكتاب المقدس وكلمة الله تعالى الخطأ الأساسي في المسيحية الأرثوذكسية، وربما كان منبع الخطأ في ذلك قناعة سيملر في أن أصل الشر في اللاهوت هو ذلك التشويش والغموض بين الكتاب المقدس بكلمة الله تعالى، وفق ما يرى المنهج التاريخي، هذه الوجهة تبنتها كل أشكال اللاهوت الليبرالي في المسيحية، وبالتالي كان الرجل أب العقلانية والمنهج التاريخي النقدي في تفسير الكتاب المقدس، وعلى أية حال فإن التماثل بين الكتاب المقدس وكلمة الله تعالى مرفوض على نحو مفتوح اليوم، حتى من قبل اللاهوتيين اللوثريين الذين يعرفون بالمحافظين أو على الأقل المعتدلين[١].

فالنقد التاريخي لن يكون مرتاحاً للقول بأن الله تعالى وليس بولس مؤلف الرسالة إلى أهل رومية، ولا راغباً في القول بأن الأنبياء عندما يقولون بأنهم يسمعون صوت الله تعالى يتكلم معهم بأن هذا إما هلوسة تحت شروط الغيبوبة أو خيال مبدع لشاعر في العمل. ومن هنا يتجه الأمر عند هؤلاء إلى القول بأن تعبير كلمة الله تعالى تعبير مجازي، فالإصرار على أن الكتاب المقدس كلمة الله تعالى يخلق المشاكل أكثر من أن يعمل على حلها، وهنا يتضح أن النقد التاريخي لا يمكن ممارسته عند القول بالتماثل بين الكتاب المقدس وكلمة الله تعالى[٢].

وعلى الجملة فإن النقد التاريخي يعمل في خدمة من كل الإنجيل ورسالة الكنيسة في أسلوب مثالي أكليروسي، كما أنه يعمل في خدمة الحقيقة التي تقبل الإثبات في تلك القصة المهمة التي تعد مثال المؤرخ، والصراع الممكن بين هذين النموذجين يمكن حله في شخص المفسر، الذي يعيش في مجتمع الإيمان الذي يجمع بين الإخلاص والتكريس في العمل للحقيقة التاريخية، مع اعتراف بإنسانيته الخاصة به، وحاجته إلى العفو. كما أن البحث التاريخي مثل كل جهود الإنسان، يفسد أيضاً بالخطيئة، ولكنه مجتمع العلم الذي يعيش في زمالة أهل الله تعالى؛ فالأخطاء التي تنشأ عن الضعف الإنساني يمكن أن تصحح، والذنب يمكن غفرانه بنعمة الله تعالى، وبالتالي فإن النقد التاريخي والإيمان سوف يزدهران معاً في المقياس التام لقوام المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ و إنجيله والكتابات المقدسة[٣].

---

(1) See, Siegbert W. Becker, "The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", p, 28.

(2) Ibid, pp, 29-30.

(3) See, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, p, 71.

النقد التاريخي في النقاش اللاهوتي منذ ١٩٤٥م

تمهيد:

لا تزال مسألة مناقشة أهمية النقد التاريخي ووهنه مستمرة في الأدب اللاهوتي، فمنذ نهاية الحرب العالمية الثانية، كان الدفاع اللاهوتي عن المنهج التاريخي في مواجهة حجج المسيحيين المحافظين التي استخدموها في الهجود على المنهج التاريخي، وسوف نحاول في هذه الصفحات تتبع هذا النقاش اللاهوتي على نحو موجز، مع عرض لبعض التقييمات الممكنة من وجهات نظر مختلفة.

أ- النقد التاريخي كلاهوت إصلاحي:

لقد ربط جيرهارد إيبلينج Gerhard Ebeling استخدام النقد التاريخي بما أسسه لاهوت الإصلاح فيما يعرف بمبدأ الإيمان فحسب، وأن الخلاص يتحقق به فقط، ودافع على نحو قوي عن أهمية النقد التاريخي للكنيسة واللاهوت في مقالة له بعنوان: « The Significance of the Critical Historical Method for Church and Theology» عام ١٩٥٠م، فالمصلحون البروتستانت تركوا تراثاً يؤكدون فيه على أن كلمة الله تعالى، يجب أن تترك حرة؛ لتؤكد ذاتها في مواجهة التحريفات وأنواع الهوس المختلفة، كما كانوا ناقدين للتقليد موضحين أن اللاهوت يجب أن يكون متحرراً لترجمة الكتاب المقدس إلى أي لغة مطلوبة في الوقت الحاضر. ولقد نتج هذا الموقف عن الجمع بين أمرين مميزين: الشريعة والإنجيل مع تأكيد الإصلاح على أن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ كلمة الله تعالى. هاتان البصيرتان شكلتا معاً القانون النقدي، فالإنجيل أصبح محققاً في الحاضر عبر كلمة الوعد التي تم قبولها في مبدأ أن الخلاص يتحقق بالإيمان فحسب[1].

وكان قرار القرن التاسع عشر باستخدام النقد التاريخي تأكيداً وإثباتاً موجهاً ضد الكنيسة الكاثوليكية في موقف مختلف، فقرار المصلحين في القرن السادس عشر: إن المنهج النقدي التاريخي خطر، ومثال ذلك النسبية غير المحدودة والموضوعية العلمية. وعلى الرغم فهناك ارتباطات داخلية جوهرية بين الإصلاح واللاهوت التاريخي النقدي، فمحتوى النقد

(1) Ibid, p, 73.

التاريخي له صلته بقانون الإصلاح ضمن القانون، واللاهوت التاريخي النقدي لا يزعج الإيمان الحقيقي، فالإيمان استجابة للوعد، وليس قبولاً للمعلومات التاريخية. وفي الحقيقة فإن اللاهوت التاريخي النقدي يدعم مبدأ الإيمان باعتباره وسيلة الخلاص لدى المصلحين، إذ يوضح الإيمان من جهة حقيقته وموضوعه، ولذا فإن اللاهوت التاريخي النقدي وسائل لا يمكن الاستغناء عنها، لتأكيد كنيسة الحرية المتجذرة في مبدأ التبرير، وهكذا فإن إيبلينج استجاب لعرضه الخاص به في أن هناك محاولة جديدة للتفكير عبر الصلة اللاهوتية للمنهج التاريخي النقدي، كانت هناك حاجة شديدة إليها في اللاهوت[١].

ولقد انتقد كارل براتين Carl Braaten إيبلينج في استخدام النقد التاريخي بصفة أساسية كقانون، وهكذا يستمر انفصال الإيمان عن التاريخ، ويجعل إيبلينج التاريخ بغير علاقة بسبب أن يأخذ بالمفهوم الوجودي للإيمان، وحينئذ فإن براتين يرى أن الإيمان على النحو الذي يناقشه لم يعد الآن ذلك الإصلاح المسيحي، ذلك أن الإيمان أيضاً له محتواه[٢].

كما ناقش أيضاً إرنست كبيمان Ernst Kbemann مسألة القاعدة اللاهوتية للنقد التاريخي، وفي آخر سلسلة من هذه المقالات التي ظهرت عام ١٩٦٧م أشار كبيمان إلى أن نقطة التحول تتمثل في التمييز بين الإنجيل والكتابات المقدسة والقانون الذي يأتي معها سوية، ولكن ليس من الممكن تمييزه. إن الكتاب المقدس له سلطته فحسب في الإنجيل الذي يعطيه السلطة ووسائل فهمها، ويعلم الإصلاح أن المسيحية لا يمكن أن تكتسب وتبقى إلا بغير الشكل النقدي؛ فالإنجيل نفسه ينتج الوظيفة النقدية التي تحكم الكتاب المقدس، والمعيار الإنجيلي مستخدم بالفعل في تمييز بولس بين الكتابات المقدسة المعزولة عن الروح، والكتابات المقدسة التي تفهم بالروح، القوة الإلهية التي تحمل حقيقة الإيمان، والتي تقف في معارضة قانون الميثاق القديم[٣].

لقد أشار بولس إلى هذه المسألة بقوله: «بل اليهودي في الخفاء هو اليهودي، وختان القلب بالروح، هو الختان الذي مدحه ليس من الناس بل من الله[٤]»، «أنتم رسالتنا، مكتوبة في

(1) Ibid, pp, 73-74.

(2) Ibid, p, 74.

(3) Ibid, pp, 74-75.

(٤) رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية، ٢٤: ٢٩.

قلوبنا لا بجبر بل في ألواح قلب لحمية، و يكن لنا ثقة مثل هذه بالمسيح لدى الله، ليس أننا كفاة من أنفسنا أن نفتكر شيئاً كأنه من أنفسنا، بل كفايتنا من الله، الذي جعل كفاة لأن نكون خدام عهد جديد، لا الحرف بل الروح، الحرف يقتل ولكن الروح يحي[١]».

وقاعدة النقد التاريخي تتمثل في فهم بولس للتبرير، والتمييز الإصلاحي للقانون عن الإنجيل. وكازيمان Käsemann دعم رؤيته بحجة تاريخية عن تشكيل الشريعة، فالتاريخ يوضح أن الكتاب المقدس إنساني مع تاريخ إنساني وظهور إلى حد كبير. والإنجيل هو ما يكون مهماً، وبالتالي فإن الكتاب المقدس وحده هو الذي يحتوي على كل المعرفة الضرورية للخلاص، وبمعنى الإصلاحي لا يعني ذلك كل الكتابات المقدسة. وعندما يشير النقد التاريخي إلى مشكلات في تاريخ القانون أو ضمن الكتاب المقدس، فإنه يسأل الإيمان عن قاعدة يقينيته، وبالتالي يكافح ضد الدوكتية الساذجة في فهم الكتاب المقدس، هذه القبضة العنيدة للدوكتية تظهر بالمحاولة الإكليروسية المتكررة في أن تسكت هؤلاء الذين يشيرون إلى هذه المشاكل و يتناولونها على أنهم هراطقة[٢].

و إذا كان كيمان Khemann يحارب بقوة في مواجهة رجعية الاتجاه المحافظ، فإنه يرفض بقوة برنامج بولتمان Bultmann في نزع الأسطرة، وضمنياً كل التفسيرات الوجودية الأولية. وعلى الرغم من أن التفسير الوجودي يمكن له أن يتذرع ليس فحسب بكيركجارد والتنوير، ولكن أيضاً بلوثر في شرحه للرسالة إلى أهل رومية. كأسلاف روحيين، إن تأكيده على الفهم والقرار يوضح أنه أسير للفهم الفردي في عمل الإنجيل؛ فهو نخبوي في تأليفه للتجربة، والفرضية، والتخمين الذي ينسجم فحسب مع نسبة مئوية صغيرة من البشرية. و يوضح النقد التاريخي أن الإنجيل كتاب عمومي في وجهة نظره، و ينتمي إلى كل من الرجل الحكيم والرجل الأحمق على حد سواء، وفهم الشخص الخاص لحقيقته، لا يعني أن ذلك هو المعيار الأخير للتفسير، و يبقى التأويل علماً يستند على التجربة، وليس على المبادئ، ولذا فمن الواجب على النقد أن يشير إلى أن التفسير الوجودي بصفة دائمة ينتهي به الأمر إلى أن يكون الناموس، وهنا يقبع كل من عدم اللباقة والحب، وهو موقف قريب من براتين[٣].

---

(١) رسالة بولس الرسول الثانية إلى أهل كورنثوس، ٣: ٢ـ ٦.

(2) See, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, p, 75.

(3) Ibid.

ويهتم كازيمان Käsemann كالعادة بأن يكسر الأصنام المعاصرة، والنقد في خط الإصلاح أداة لفعل ذلك، فالنقد التاريخي يجب أن يكون محتواه مؤدياً بالناس إلى الاستجواب والشك، والتصديق والإنكار، على اعتبار أنهم الذين سمعوا رسالة الخلاص، وبهذا الأسلوب يكون النقاد أمام القرار وتحت الوعد[١].

وعمل تروتز ريندتورف Trutz Rendtorff على تبرير النقد التاريخي بحجة لاهوتية مختلفة، فالنقد التاريخي يحرر الميول للتحرر من السلطة ونقد التقليد. هذه الميول جزء من التقليد البروتستانتي ومناسبة للاهوت. وتعترف الكنيسة بالنقد التاريخي على أنه منهج للتعامل مع النصوص المنقولة، ولكن هذا المنهج له حدوده وتقييداته، إذ يسأل عن أفضل منهج لاكتشاف الجواب، غير مكترث بالنتائج اللاتاريخية، وبسبب أنه نقدي ومتحرر، فهو يشير إلى اللاهوت على ما يكون ملزماً لليوم، إذ أن اللاهوت موجه إلى العالم المعاصر، ويجد في النقد التاريخي مدخلاً جيداً له، نموذج للكيفية التي يفهم بها الإيمان المسيحي، فهو يتلقى الحرية لكي يسأل عن طبيعة المسيحية[٢].

وتشترك هذه المواقف الثلاثة في رؤية أن اللاهوت النقدي أداة إيجابية، لا غنى عنها غالباً، ولهم وجهة نظر مختلفة عن الدفاع الأقدم عن النقد التاريخي، الذي يرتكز بصفة أساسية على السمة التاريخية للكتاب المقدس أو النتائج المساعدة للنقد. وفي حالة إيبلينج فإن الحجة شيء ما مبهر؛ بسبب أن صلاحيتها تعتمد على تماثل نقد الإصلاح مع التفسير الوجودي، ومن الملاحظ أن الإيمان كفعل للتصديق والاعتقاد يبتلع الإيمان كمحتوى للاعتقاد، وتميز القانون الإنجيلي للإصلاح ليس بالضرورة أن يكون إصداراً في النقد التاريخي، وقانون النقد عند لوثر عمل مختلف، ومع ذلك فإن تراث الإصلاح أيضاً ليس ضد النقد التاريخي على أية حال. وعلى الجملة فهو ليس بمنهج شبه اعترافي[٣].

وعلى الرغم من الاستخدام الواسع لمفسري الكتاب المقدس الكاثوليك واليهود والبروتستانت لمنهج النقد التاريخي في التفسير، فإن هذا المنهج قد تعرض في الأعوام الأخيرة لهجوم شديد جاء إليه من بعض النواحي، ومنها على سبيل المثال:

---

(1) Ibid, Randy W. Nelson, The Jesus Seminar's Search for the Authentic Sayings of Jesus: An Examination of phase of the Seminar's Quest for Historical Jesus , pp, 157 - 162.

(2) See, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, pp, 75-76.

(3) Ibid, p, 76.

١- إن الأصولية الراديكالية في الكنيسة الكاثوليكية قد وسمت هذا الاتجاه بأنه حداثي أو ما بعد حداثي؛ لأن أصحابه يركزون على العناصر البشرية في الكتاب المقدس، ولا يقدمون اهتماماً كافياً له باعتباره كلمة الله تعالى. ولقد ظهر الهجوم على العلماء الكتابيين الكاثوليك الذين يستخدمون هذا المنهج في الصحيفة الكاثوليكية الوطنية الأسبوعية Wanderer، والسجل الأمريكي الكاثوليكي الوطني U.S. National Catholic Register، والكاثوليكية في أزمة Catholicism in Crisis. ومن الملاحظ أن هؤلاء الأصوليين الكاثوليك لم يقبلوا التفسير الكاثوليكي الحديث للكتاب المقدس الذي تأسس منذ مجمع ترنت Council of Trent[1].

٢- أيضاً فقد جاء نقد الكتاب المقدس من ناحية اليسار ممثلاً ذلك في شخص توماس شاييهان Thomas Sheehan الذي أشار إلى أن شخص ما بدون خطأ... أوراق اعتماده أنه ليبرالي... كتب مطبوعة علمانية ليبرالية بدون خطأ. كما أنه أشار إلى أن الممارسين للنقد التاريخي جاءوا بإجماع ليبرالي؛ ليضعوا نهاية لما يسمى بالكنيسة الكاثوليكية، وهو إجماع مماثل لتلك النتيجة التي اقترحها الأكاديميون الكاثوليك أمثال بينوت Benoit وبروان Brown وفيتزمير Fitzmyer ومير Meier وميرفي Murphy وستانلي Stanley وبعض اللاهوتيين من أمثال كاسبر Kasper وكونج Küng وتريسي Tracy الذي استخدم أعمالهم، ويعترف شاييهان بأن هذا الإجماع كان أعظم نهضة ثقافية نشيطة منذ العصور الوسطى المتأخرة، ولقد تم الترويج له أخيراً من قبل المفسرين واللاهوتيين الذين استيقظوا بعد ثبات عميق، وهنا تم تبني التقنيات المتقدمة من الأكاديميين البروتستانت بشكل رئيسي، تلك التي استخدموها للتفكير الراديكالي في الإيمان، وتفكيك اللاهوت الكاثوليكي الروماني التقليدي[2].

ولقد أدى بهم هذا العمل إلى نتائج تمثلت في ذلك الصراع مع المذاهب الكاثوليكية التقليدية، فلقد نشأ الشك حول لاهوت المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، والولادة البتولية، وقيامة المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، وسرديات الطفولة، كما أنه أدى ألى أن تكون تفسيرات الأناجيل لإدعاءات المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ مفترضة. وبعبارة أخرى فإن الإجماع الليبرالي، ولكن أيضاً الاعتراف بان هذا الإجماع معارض للدين الشعبي لمعظم

(1) See, Joseph A. Fitzmyer, S.J., historical criticism: Its role In Biblical interpretation and church life", p, 244, William Barry, The Tradition of Scripture, its Origin, Authority, and Interpretation, Longman Green and Company, New York, 1908, p, 220.

(2) See, Joseph A. Fitzmyer, S.J., historical criticism: Its role In Biblical interpretation and church life ", pp, 244- 245.

الممارسين الكاثوليك، الذين لا يزالون يعيشون على تلك الصورة الساكنة قبل الثورة التي انتشرت من المنابر المحلية، وعلى نحو خاص من ذلك المنبر المحافظ يوحنا بولس الثاني[١].

وعلى أية حال فإن تبني منهج النقد التاريخي أدى إلى إنكار حقيقة الكتاب المقدس، فمن السهل جداً توثيق إنكار الأيام الستة للخلق، والبراءة الأصلية لخطيئة البشر، والصفة التاريخية للسقوط والطوفان، والقيامة الجسدية لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ من بين الأموات، فاستنتاجات العلم مقبولة لتصحيح الكتاب المقدس والأقوال البسيطة فيه. إضافة إلى أن قبول الكتاب المقدس كقاض نهائي في كل الموضوعات التي تكلم عنها، يُسمى بعبادة الكتاب المقدس، مما يؤكد على نحو مفتوح أن الإيمان لا يجب أن يكون بالكتاب ولكن بالشخص. وبنفس الأسلوب فإن إيمان شعب الله تعالى في رسالة الكتابة المقدس يقوض أكثر وأكثر. إن مثل هذه المقاربة للكتاب المقدس، لا تتوافق مع اعترافات القس اللوثري في يوم رسامته، الذي يلزم نفسه فيه باليمين المغلظة التي تجعل الكتاب المقدس المعيار الوحيد لكل المعلمين والمذاهب الكنسية المحكمة، فهذا كله لا ينسجم مع منهج النقد التاريخي الذي يجعل البشر قضاة على الكتاب المقدس، مما جعل البعض يرى أن هذا المنهج أداة الشيطان التي تقود المسيحيين إلى الضلال[٢].

٣- أيضاً فإن منهج النقد التاريخي جاء من مناطق أخرى أكثر صعوبة في تحديد أماكنها، فهذا النقد يوبخ الطريقة التي كان يتم التعامل بها مع النص فيما قبل المنهج التاريخي، وبالتالي يهمل شكله النهائي، وسمته الأدبية، ونظامه القانوني، والمعنى اللاهوتي للكتاب المقدس[٣].

٤- أضف إلى ذلك، وهو أمر متصل بالنقطة السابقة، ما يأتي من الأصولية، ففي هذه الحالة هناك إصرار على إلهامية النص الكتابي أو على سلطة كلمة الله تعالى المكتوبة التي تكون مصحوبة بالقراءة الأدبية لضمان أصول المذهب المسيحي: إنه يرفض بشكل حاسم أن يحلل النص أو أن يواجه المشاكل التي يعرضها النص، فهذه المشاكل غير معترف بها، فاتساق النص مطارد هنا. وهذا النوع من النقد يجعل بعض الناس يفكرون في أن المنهج النقدي لتفسير الكتاب المقدس يعيش عصره الذهبي[٤].

---

(1) Ibid, p, 245.

(2) See, Siegbert W. Becker, "The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", p, 35.

(3) See, Joseph A. Fitzmyer, S.J., historical criticism: Its role In Biblical interpretation and church life ", p, 245.

(4) Ibid.

ب- هدنة الاتجاه المحافظ الصعبة:

إن الاتجاه المحافظ على نحو دائم وجد أن النقد التاريخي مشكلة، فمن ناحية يصر الاتجاه المحافظ على أهمية التاريخ للإيمان المسيحي. ومن ناحية أخرى يخشى الدمار الذي يجلبه النقد الوضعي، ولذا فإن جزءاً من اللاهوت المحافظ يتجه إلى رفض النقد التاريخي، وينظر إليه على أنه مؤثم، ويجب عمل المجادلة ضده بقوة. وعلى أية حال فإن هناك الكثير والكثير من المحافظين يجعلون الهدنة مع المنهج، وعلى سبيل المثال يجادل ج. إلدون لاد G. Eldon Ladd مع شيء ما من العنف في أن النتائج المساعدة للنقد التاريخي، يجب أن تساعد المحافظين على استخدام هذا المنهج، وذلك بتنقيته من افتراضاته العقلانية، مع قناعة بان الكتاب المقدس كلمة الله تعالى في كلمات الإنسان عموماً، والبديل لاستخدام النقد التاريخي القبول دون تفكير للتراث[1].

وعلى أية حال فإن الأكاديميين غالباً ما يدافعون عن تبنيهم لهذا المنهج بالقول بأن قلب الإنجيل سوق يكون آمناً دائماً عن الهجوم في استخدامهم لمنهجية النقد التاريخي؛ بسبب أنهم يستخدمونه مع الافتراضات اللوثرية، ولكن النظرة العامة للمنهج وأثره على مذهب الكنيسة، لا بد أن تكون كافية لتوضيح كيف يصحح القول باستخدم المنهج التاريخي النقدي بالاعترافات اللوثرية، فهذا يشبه إلى حد كبير جداً أكل لحم الخنزير بالافتراضات اللوثرية، وهو الأمر الذي لا يمكن حدوثه[2].

ويبرهن فريدريك ميلدينيورجير Friedrich Mildenburger كيف أن التوجيه الاعترافي اللوثري يأتي في تعبيرات مع النقد التاريخي. إن نقطة البداية فيه الاقتناع بان رؤية الكنيسة للكتاب المقدس، يجب أن تكون من بين افتراضات تفسير الكتاب المقدس بكامله، فالكنيسة تؤمن بأن الكتاب المقدس وحدة؛ ولذا فإن السياق الخاص به الأفضل للتفسير، تلك أهمية مذهب الإلهام وصياغته: الكتابات المقدسة مقدسة ومفسرة لذاتها، ونتيجة ذلك أن التفسير التاريخي واللاهوتي يجب أن يتماسكا. وتعترف الكنيسة أيضاً بأن كلمة الله تعالى والإنجيل، لا يمكن أن يفصل ارتباط أحدهما بالآخر، فالإنجيل سلطة مسببة في الكتاب المقدس، مصدر

(1) See, Edgar Krentz, the Historical-Critical Method, pp, 76-77.

(2) See, Siegbert W. Becker, "The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", p, 36.

الكنيسة ومعيارها. والاعترافات دليل لقراءة الكتاب المقدس، وهو تاريخ طويل في التفسير، وينوب المفسر عن تراث التفسير، ويعمل على فهم الكتاب المقدس[١].

وعلى الجملة فإن الكتاب المقدس من الضروري أن يكون مفسراً لأجل الإنجيل على النحو الذي يقرره ميلدينيورجير، فموضوعية التاريخ تتمثل في أن يكون الله تعالى نشطاً فعالاً. وهنا يستخدم النقد التاريخي المناهج العلمانية التي تضع الكتاب المقدس في التاريخ العام للعالم. معطياً له قراءة نقدية، وهكذا يدمر سمته الخاصة، وبسبب معيارية المعرفة الحالية، فإنه يستثني الله تعالى من التاريخ، ويشكل صورة موحدة للتاريخ بدون الله تعالى. والدراسات الكتابية الحديثة إما أن تتجاهل أو تضرب تسوية في النزاع بين بديهيات التاريخ النقدي والموقف العقدي للكنيسة، كما أن الدراسات الكتابية الحديثة تستخدم المناهج النقدية لتستمع إلى مادة النصوص الكتابية الحاسمة التي تكون مسموعة، ليس في أي مكان، وبالتالي تريد أن تتفادى كلاً من الأصولية والوضعية[٢].

وفي رأي ميلدينيورجير لا يمكن تجنبها لكل من موقف كنيسة الإيمان والتقليد التاريخي الذي تكون حقائقه حاضرة، وتسمح هذه التسوية للاهوت أن يستخدم مناهج فقه اللغة والتاريخ، في حين يحترم السمة الفريدة للقانون، ولو أن هذه التسوية لم تتبن فحينئذ لا يمكن حل النزاع بين مذهب الكنيسة والمنهج التاريخي لا يمكن حله. ومبدأ الإصلاح يجعل القراءة النقدية للكتاب المقدس ضرورية، بسبب أن بعض الأشياء في الكتاب المقدس تخدم القصد فيما عدا الغرض الإنجيلي. ولكن هذا الذي يقرره ميلدينيورجير ليس نقداً وفقاً لمعيار المؤرخ للصدق، الذي لا يمكن للكنيسة أن تعترف به، ويقنن التاريخ الوظيفة بتوضيح التنوع في الكتاب المقدس، والسمة الفريدة لكل صوت ليس أكثر[٣].

والحفاظ على السمة الفريدة للكتاب المقدس بينما يكون هناك اعتراف بصلاحية إدعاء المؤرخ مشكلة أساسية ليس فحسب للمسيحيين المحافظين، ولكن لكل المسيحيين. ويظهر كل من لاد وميلدينيورجير أن التقييم الجديد للتاريخ خارج الاتجاه المحافظ، وليس هناك

(1) See, Edgar Krentz, the Historical-Critical Method, p, 77, Wayland Hoyt, 'Questions Concerning Inspiration', in "The Inspired Word", edited by Arthur T. Pierson, New York, Anson D. F. Randolph & Company, 1888, p, 30.

(2) See, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, pp, 77-78.

(3) Ibid, p. 78.

استجابة من أكاديمي بعيداً عم الخوف، ويوضح تاريخ البروتستانتية المحافظة أن المقاربة المثمرة فحسب، هي التي تجمع بين الاقتناعات اللاهوتية والمناهج التاريخية. ويتصرف الاتجاه المحافظ الصارم بدافع الخوف في أن يعمل على إبعاد العلماء عن الكنيسة، بدفعهم إلى محتوى الثقافة العلمانية، التي تخدم فحسب حفظ التراث في الكتابات المقدسة، كما أنه يهدف أيضاً إلى أن يزيل الثقافة من مجتمع الكنيسة الاعتقادي، وأن يجعل ذلك أكثر راديكالية مما يفعله مستخدم النقد التاريخي(١).

ج- الهجوم على النقد التاريخي:

لقد تمثل رد الفعل على المناهج التي يستخدمها العلماء الكتابيون في الأعوام الأخيرة عبر كتابات اثنين من غير اللاهوتيين، كان لديهما رد فعل على المناهج التي يستخدمها العلماء الكتابيون، وفي حالة أهمية النقد من رؤية مجال علمي غير لاهوتي، تصنع المناقشة الجارية. لقد قيم المؤرخ الألماني أوغست نيتسكهك August Nitschke المناهج التفسيرية، واكتشف أنها مطلوبة، بسبب أن النقد الكتابي يظل غير تاريخي في بعض إجراءاته. وهو يفحص إدعاء ويلي ماركسن Willi Marxsen في أن ما يكون خطأ من الناحية التاريخية في الإنجيل، فإنه على الرغم من ذلك قد تكون له أهمية لاهوتية، والمثال على ذلك تأريخ الصلب في إنجيل يوحنا لدعم عيسى كحمل لعيد الفصح: «إن يسلم مثل هذا الشيطان لهلاك الجسد، لكي تخلص الروح في يوم الرب يسوع. ليس افتخاركم حسناً، ألستم تعلمون أن خميرة صغيرة تخمر العجين كله؟ إذن نقوا منكم الخميرة العتيقة لكي تكونوا عجيناً جديداً كما أنتم فطير، لأن فصحنا أيضاً المسيح قد ذبح لأجلنا(٢)»، ووضع كلمات على فم المسيح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ لم يقلها أبداً(٣).

وليس لدى المؤرخ ميزة إضافية في هذا التمييز الدقيق، فهذا بالنسبة للأناجيل يعني إعطاء تفسير موثوق به من الناحية التاريخية، وهناك ثلاثة أسباب معقولة لتغير الحقائق: الأول، التفسير، فالمؤلف الذي عاش متأخراً أو في ثقافة مختلفة، يغير ما حدث، لكي يجعل ما حدث واضحاً. والثاني، التوضيح، ذلك أن الحياة في العالم الأسطوري ربما تدفعه إلى تغيير الحقائق، لكي يعطيها محتوى رمزياً خاصاً، وهو الأمر الذي يجعل المؤرخ نتيجة لهذه الصورة الموحدة

(1) Ibid.

(٢) رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس٥: ٥ ـ ٧.

(3) See, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, p, 79.

والمغلقة بقوة مريباً شاكاً. والثالث، التناقض، فالمؤلف لا يغير الأحداث، ولكن يصوغ مذهباً جديداً على أساس الأحداث، ومثال ذلك ما ينسب من شعور مسياني إلى عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وهو لم يدعيه، فالأعداد اثنان وثلاثة مشتبه بها، والاثنان تؤدي إلى حقائق مشكوك فيه، وثلاثة باطلة[١].

والمنهج التفسيري الحالي متأثر بقوة بكل من منهج فقه اللغة والمنهج الاجتماعي، فهو يريد أولاً: عزل العناصر المنسوبة إلى عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ في التقليد من اجل ضريبتها، وذلك هو الهدف اللغوي. وثانياً، تحديد كيف أن الأفكار التي أثرت على الإنجيليين، تعرض الفكر أو الإيمان أو الايدولوجيا لجماعة ما، وذلك هو الهدف الاجتماعي، ويستخدم المؤرخ التقنيتين معاً، ولكن بهدف مختلف؛ فالمؤرخ يسأل عما إذا كان الأشخاص أو الأحداث الموصوفة في لنص عرضت على نحو كاف، وكانت موجودة حية على نحو حقيقي، وقد لا يلجأ شخص ما إلى الاهتمام بفقه اللغة أو المنهج الاجتماعي، حتى لا تكون هناك فرصة تأخذ فيها الأحداث الموصوفة مكانها بالفعل. وعلى الجملة فمنهج المؤرخ يدخر الشهود الذين يخبرون بإخلاص عما رأوه أو سمعوه، حتى لو كان ذلك مؤدياً إلى التناقض، ويوضح نيتسكهك Nitschke هذا المبدأ بمثال من إنجيل متى: «ومتى طردوكم في هذه المدينة فاهربوا إلى الأخرى. فإن الحق أقول لكم لا تكملون مدن إسرائيل حتى يأتي ابن الإنسان[٢]»، « هؤلاء الأثنا عشر أرسلهم يسوع وأوصاهم قائلاً: إلى طريق أمم لا تمضوا وإلى مدينة السامرة لا تدخلوا[٣]»، إن المؤرخ هنا يثق في متى على أنه مسجل مخلص للأحداث، ويطلب الوصول إلى شخص عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ من نقطة البدء والمغادرة، ويستنتج أن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ أظهر إدعاء شخصياً[٤].

ولقد رأت الكنيسة أن النقد التاريخي يملك مجموعة من المقدمات الخاطئة التي عملت في منهجه، وإن كانت قبلت به بمفهوم معين له، وتتمثل هذه المقدمات في:

أولاً، إن بعض المروجين للنقد التاريخي لديهم تحيزات عقلانية مسبقة، تتمثل في رفض الاعتراف بوجود نظام خارق للطبيعة.

---

(1) Ibid.

(2) 10: 23.

(3) 10: 5.

(4) See, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, pp, 79-80.

وثانياً، إن أصحابه ينكرون تدخل الإله الشخصي في العالم بواسطة الوحي، بالمعنى المحدد والدقيق لهذه الكلمة.

وثالثاً، يرفض هذا الاتجاه إمكانية الوقوع الفعلي للمعجزات كما يرفضون النبوات.

ورابعاً، إن بعضهم يبدأ بمفاهيم خارجة عن الإيمان بالنظر إلى أن الإيمان لا ينسجم مع الحقيقة التاريخية.

وخامساً، ينكر هذا الاتجاه بصفة أولية الطبيعة التاريخية لوثائق الوحي وأهميتها التاريخية.

وسادساً، قلص بعضهم سلطة الرسل كشهود على المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ إلى الحد الأدنى لها، عبر التقليل إلى أقصى حد ممكن من مكانتهم وتأثيرهم في المجتمعات القديمة، والتي كانوا فيها مفسرين مبدعين للمجتمع ذاته[1].

ويستنتج نيتسكهك أن رغبة الباحثين الكتابيين في أن يكونوا علميين وناقدين قدر الإمكان، قد سجنتهم داخل هذا المنهج، الذي ليس بكاف لموضوعه، وغير مرض في نتائجه أيضاً. ولو أن معايير الباحثين الناقدين الراديكاليين صحيحة، فإن هؤلاء العلماء لا يستطيعون الهروب إلى الكنيسة المبكرة، التي تكون آراؤها وسردياتها للزينة، ولكنها ليست وظيفة جوهرية، ونيتسكهك باعتباره مؤرخاً لا يفكر في أن هذه الحجج مقنعة، وهو يثق بجدارة في أن الأناجيل الثلاثة الأولى المتشابهة، كما أنه مقتنع كمؤرخ بأن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ نظر إلى نفسه على أنه المسيا، وانه قاض قادم، ذلك الإدعاء الذي يواجهه كل مؤمن[2].

وينتقد ونيتسكهك العلم الكتابي بسبب تأثره بأكثر من اللازم بالمناهج الأدبية واللغوية والاجتماعية، ولقد اتهم م. فريي M. Frye، المؤرخ الأدبي والناقد الأمريكي، النقد الإنجيلي بأنه متأثر إلى حد كبير بالمفاهيم المسبقة للقرن العشرين، وكما اتهمه بالفشل في استخدام القوانين التاريخية الأدبية الجيدة. إنه يحجب أو حتى ينكر النصوص على أساس الافتراضات المسبقة لمعيار الإنسان الحديث، ذلك المعيار الذي يمثل فقط أقلية من الناس، ولذلك فهو وهم. وعلى الجملة فإن الأعمال الأدبية يجب تناولها وفقاً لتعبيراتها ومصطلحاتها الخاصة بها، وان

(1) See, Pontifical Biblical Commission, The history of the Gospels, in,http://www.ewtn.com/library/CURIA/PBC Gosel.HTM, 1/5/2012, P. 2.

(2) See, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, p, 80.

يسمح لها بتأسيس أسلوبها الخاص بها. وعلى سبيل فإن نزع الأسطرة عند بولتمان كسر للقانون الأدبي الأساسي في أن العمل الأدبي لا يمكن أن تعاد صياغته مرة أخرى، فهو يريد تحويل الأسطورة إلى فكرة مجردة، ومع ذلك فالأسطورة تتواصل على نحو واسع اليوم، مثل شعبية ميلتون وعروض دانتي، وهي يجب أن تخضع لنظرية الملائمة والتكيف، وتستحق النظرية القديمة أن تحيا وتنتعش، فالأسطورة أكثر تأثير من التجريد في الأدب، وينكر النقد مثل هذه البصائر الصحيحة[١].

ويقترح فريي نفسه أن الأناجيل شكل للتاريخ الدرامي، ذلك النوع الذي لديه رسالة للاتصال، الذي يتطلب من جمهوره استخدام الخيال، ويختار الحقيقة والزمن لكي يحقق تكثيفه التمثيلي للجمهور العام، لتوقع الدقة في مثل هذا العمل الذي يساء فهمه، ويخلص فريي إلى رفض النقد الشكلي، الذي ينظر إليه على أنه شكل من المدرسية، التي ليس لديها دليل ثابت ومسيطر ومعايير مستقلة، ذلك هو نقد التفكيك، الذي يسميه فريي لاحقاً دولاب الغزل الواسع، والذي ترك بشكل في التاريخ الأدبي الإنجليزي، وأيضاً رفض التاريخانية الوضعية، التي تتناول التاريخ على انه تعاقب غير مكسور للأحداث في علاقات السبب والمسبب، ضمن المفهوم الطبيعي تماماً للممكنات[٢].

ويعتقد فريي أن مثل هذه التاريخانية اختزالية بكاملها، إذ ترفض كل ما لا يتلاءم مع غرضها، فليس هناك وزن للدليل، وعلى سبيل المثال، ما يؤدي إليه قبول القيامة من بين الأموات كإمكانية ضمن التاريخ. مثل هذه الوضعية تنتهك القوانين الأدبية، فالأناجيل لم تكتب على أساس المغالطة المنطقية الخادعة، وإنما كتب على أساس رؤية بعد هذا، فهي موضوعية، وليست سببية في الترتيب وما وراء التاريخ[٣].

ويستجوب كل من نيتسكهك وفريي المنهجية النقدية التاريخية على النحو الذي تمارس به الآن، فيشير نيتسكهك إلى أن العلم يتمثل في أن التاريخ له هدف أكثر تقييداً وصرامة من أن يكون معترف به على جهة العموم أو أن يكون إدراكاً عاماً، وتفنيدهم المقترح أن العلماء الكتابيين سوف يعملون بشكل جيد لفصل الأهداف التاريخية والأدبية والتقنيات بعناية

(1) Ibid.

(2) Ibid, pp, 80-81.

(3) Ibid, p, 81.

أكثر، وبهذه الطريقة فإن كلاً من الجانبين في التفسير سوف يتلقى حقوقه على نحو أفضل، وربما يكون التاريخ الأدبي مثمراً في البحث الكتابي[١].

وهنا يأتي السؤال المهم: هل منهج النقد التاريخي حيادي؟ إن أصحاب المنهج التاريخي يصرون دائماً على أنه منهج حيادي، ومع ذلك كيف يمكن أن يكون المنهج حيادياً، إذا كان وجوده يعتمد بصفة أساسية على فرضية الاحتمال، لفصل الصواب عن الخطأ في الكتاب المقدس من خلال الاستخدام الصارم لمجال النقد التاريخي؟ إن هذا النوع من الحياد في السياق العلماني، يعني ما يقوله البعض بأنه احتقار الحرية و إرسال السلاح إلى المستبدين، وما يعنيه أولئك الذين يستخدمون هذا المنهج بالحيادية، يتمثل في أن الباحث يمكن له استخدام هذا المنهج في مقاربة الكتاب المقدس دون تحيز، وبدون أن يرفض مقدماً أي شيء يمكن للكتاب المقدس قوله. فكل تفسير فردي للطبيعة التاريخية في الكتاب المقدس يدرس ببساطة، بدون أية فكرة مقتنع بها مسبقاً، سواء كانت صواباً أم خطأ، حقيقية أم غير حقيقية[٢].

ولقد أعطى بول تيليتسش Paul Tillich وصفاً واضحاً لهذا النوع من الحيادية فيما يتصل بروايات المعجزات في العهد الجديد، إذ يقرر أن مقاربات المنهج التاريخي لقصص المعجزات ليست مع افتراض حدوثها، لأنها تنسب إلى ما يسمى بالمسيح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، ولا مع افتراض الذين يقولون بعدم حدوثها؛ لأن مثل هذه الأحداث تتعارض مع قوانين الطبيعة. إن المنهج التاريخي يسأل هنا عن كيف يمكن أن تكون السجلات التاريخية جديرة بالثقة في كل حالة معينة، وكيف اعتمدت هذه السجلات على المصادر الأقدم منها، وما هو القدر الذي تأثرت به من سذاجة العصر، وكيف يمكن التأكد منها بالمصادر التاريخية الأخرى، وفي أي أسلوب كُتبت، وما هو الغرض الذي استخدمت فيه في السياق بكامله[٣]؟

ومن الواضح هنا أن ما لم يقله بول تيليتسش في هذا الاتصال، يتمثل في أن العديد من الأكاديميين مقتنعين تماماً بأنه إذا كان هذا المنهج مستخدماً، فإن النتيجة سوف تكون دائماً لدى أولئك الذين لا يرفضون المعجزات بصفة أولية، أن القسم الأكبر من قصص المعجزات في

(1) Ibid.

(2) See, Siegbert W. Becker, "The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", p, 18.

(3) Ibid, p, 18, Ernst Käsemann, Essays on New Testament Themes, Studies in Biblical Theology, First Series, 41, translated by W. J. Montague, published by CSM Press, London, 1971, pp, 48 - 54.

العهد الجديد، لا بد أن يرفض كتفسيرات تاريخية للأحداث الفعلية، التي تقدم صورة صحيحة لما حدث بالفعل، وحتى لو كانت هذه النتيجة ليست مستنتجة ومنصوصاً عليها، فإنه يجب على نحو مستمر أن تكون واضحة تماماً، فلو أن المنهج التاريخي يسأل كيف يمكن الثقة بهذه السجلات في كل مكان معين، فإنه يفترض على الأقل أن احتمالية الخطأ لا بد ان تكون موجودة هنا، وهنا لا تكون للسؤال مكان عما إذا كان السجل جديراً بالثقة في مكان مخصوص، لو أن الشخص يعرف بالفعل الإجابة؛ بسبب أنه يعتقد أنه يقرأ بالفعل الكلمة الصحيحة لله تعالى[1].

وعلى الجملة فعندما يتحدث المؤرخ عن حيادية المنهج، فإنه يطلب المعلومات كاملة بقدر الإمكان، ليس من أجل أن يكذب مصدره، ولكن لكي يفهم مصداقيته، ويستخدم شهادته، رغم أنه يعني بوضوح أنه لو حتى تم الأكاديمي لم يعمل على تكذيب المصدر، وسوف يكتشف أن مصدر دراسته في الكتاب المقدس أحياناً خطأ في زمن أقدم لنفس السياق الذي كتب فيه، فالمصادر التاريخية مثل الشهود في المحكمة، لا بد من استجوابهم وتقييم شهاداتهم، وهذا ما يعرف بالنقد، ففي المحكمة غرض الاستجواب والفحص تقرير حقيقة الشهادة المعطاة، وافتراض أن الشاهد إما أنه كاذب أو على الأقل عاجز عن الشهادة. وأيضاً يظهر عند القول بأن المنهج محايد في ذاته أن تُفهم الطريقة المستخدمة لتأكيد غرض الصدق والحقيقة لبعض الروايات الكتابية. وتعني الحيادية هنا أن المنهج مستخدم لكي يُظهر الدرجة الأدنى والأعلى للاحتمالية. وهي في بعض الأحيان تسبب الشك فيما يزعمه الكتاب المقدس، وفي أحيان أخرى تزيد الثقة في بعض أقواله. والمؤمن غير المرتاب يُقاد بنماذج الاستخدام الأخير للمنهج لتبني نظرية في الكتاب المقدس، سوف تؤدي إلى نتائج كارثية لإيمانه في النهاية، ولا يعني ذلك أن الذين يستخدمون المنهج التاريخي النقدي لا يتوصلون من حين لآخر إلى نتائج ذات أهمية، وبالتالي لا يؤخذ هو هؤلاء في الاعتبار[2].

وبالجملة فمن الواضح أن المنافع التي تأتي من هذا المنهج فيها مغالان على نحو ثابت، ولها وزن أكبر في الضرر الذي تحدثه، مما يشير إلى ضعف هذه الطريقة، وبالتالي فبعيداً عن السؤال عما إذا كان هذا المنهج ينتج نتائج نافعة أم لا، فإنه يجب التأكيد على أن البعض يرى

(1) See, Siegbert W. Becker, "The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", p. 18
(2) Ibid, p, 19.

أن هذا المنهج ليس حيادياً؛ لذا يرفض بشكل واضح أن يكون الكتاب المقدس مختلفاً عن الكتب الأخرى في العالم، فالنقاد يكررون على نحو دائم أن الكتاب المقدس يجب أن يُقرأ مثلما يُقرأ أي كتاب في العالم، أي بالعين النقدية، مثل أي قطعة أدبية تنتمي إلى العصر القديم، سواء بالعقل أم بالعلم أم بالتاريخ إلى غير ذلك من الوسائل التي تفحص بها النصوص القديمة في الحكم على النص المقدس؛ ليقرر ما هو حقيقي فيه وما هو خيالي مزيف[١]. ومن هذه الناحية يقرر النقد التاريخي أن الكتاب المقدس به كم كبير جداً من المتناقضات والتحريفات سواء في العقيدة[٢] أو في الأخلاق[٣] أو في الحقائق التاريخية[٤]، لكي يصل من ذلك إلى نتيجة خلاصتها أنه لا يمكن أن يكون من الله تعالى[٥].

ومن الواضح هنا أن المسيحي المؤمن بالكتاب المقدس، لا يمكن أن يسمى هذا المنهج حيادياً، فالمقاربة التاريخية للكتاب المقدس متعجرفة في تقريرها أن البحث العلمي هو الذي يقرر أن قسماً من الكتاب المقدس يكون تاريخياً أو لا، وهو حياد لدى الناقد الأكاديمي بين الكتاب المقدس والعلم، فلو أن الكتاب المقدس يقول شيئاً والعالم الطبيعي أو المؤرخ يقول شيئاً ما مختلفاً، فحينئذ توزن كلمات الكتاب المقدس في مقابل كلمة العالم في منهج حيادي تماماً، وفي الممارسة الفعلية تصبح كلمات الكتاب المقدس أقل وزناً من آراء العالم والمؤرخ الحديث، على أساس أن ما يخبر به على نحو دائم أن الذين كتبوا الكتاب المقدس أطفال عصرهم، الذي تحددت معرفتهم بالعلم والتاريخ به، أي بحالته المتخلفة في العلم والثقافة التي أنجزوا فيها أعمالهم، وبعبارة أخرى آمنوا بكل المفاهيم الخاطئة التي يؤمن بها الرجال العاديون الذين يشبهونهم في الخلفية والتدريب. وحتى لو كان المنهج حيادياً تاماً، بمعنى أنه يعطي وزناً متساوياً للكتاب المقدس مع العلم الطبيعي والتاريخي، فإن ذلك يمثل خزياً للمسيحي المؤمن بالكتاب المقدس، وعلى الجملة فهذه الحيادية خطيئة بالنسبة له[٦].

---

(1) Ibid, p. 20.

(2) See, John W. Haley, An Examination of the Alleged Discrepancies of the Bible, with An Introduction by Alvah Hovey, Baker Book House, Grand Rapids, Michigan, 1981, pp, 55 - 144.

(3) Ibid, pp, 219 - 311.

(4) Ibid, pp, 311 - 436.

(5) Ibid, p, 3.

(6) See, Siegbert W. Becker, "The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", pp, 20-21.

النقد وعلم الآخرة

إن التحديات الأكثر حدة للنقد التاريخي تأتي من العلماء الذين تعلموا هذا المنهج، وفي الأعوام الأخيرة فإن اللاهوتي النظامي ولفهرات بانينبيرج Wolfhart Pannenberg حاول أن يجسر هذه الفجوة بين نتائج النقد التاريخي والتعبيرات العقدية للكنيسة، وهنا اثنتان مهمتان من حججه، وهو ما تناوله البحث من قبل على نحو تفصيلي.

ففي الموقف الأول يقبل بانينبيرج المنهج التاريخي، ويثبته كنمط قانوني للوصول إلى المعرفة التاريخية، ولكن يحاول أن يصد انحيازه في التمركز حول الإنسان والحلولية، وهو يناقش مبدأ التناظر الذي يستند على التجانس الكوني بين كل الأحداث، والذي يمكن أن يعمل كمعيار للحقيقة. إن التناظر الذي تكون وظيفته التركيز على المتماثلات وتجاهل ما خصوصي معين، وسيلة ثمينة مهمة لتقدم المعرفة. ولكن يمكن في البحث اللاهوتي أن يكون مستخدماً مع الاعتراف بحدوده وتقييداته، فاللاهوت يكون الله تعالى فيه متحرراً من النظام الكوني، مهم في الفرد والمخصوص المعين، والتناظر يجب أن يكون مستخدماً في اللاهوت لإيجاد المعين المخصوص، والحدث المخبر به يفجر التماثل مع الأحداث الحقيقية، التي لا تزال بدون سبب يعارض حقيقتها وواقعيتها، وهكذا فإن الإحياء أو القيامة من بين الأموات، لا يمكن رفضها عبر استخدام التفكير القياسي المتماثل[1].

وفي الموقف الثاني فإن بانينبيرج يريد تجسير الفجوة بين التاريخ واللاهوت، وذلك بأن يجعل التاريخ الكوني مادة موضوع اللاهوت ونمط الوحي الإلهي، والله تعالى هو المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ الذي يقتحم التاريخ، على النحو الذي يشهد به الشاهد الكتابي بكامله، والشخص يجب أن يتعلم من التاريخ الكيفية التي يعمل بها الله تعالى. ولكن التاريخ يمكن أن يفهم فحسب في مجمله من نهايته، التي هي بشكل توقعي حاضرة في عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وبهذه الطريقة يصبح التاريخ نمط الوحي، ولذا فإن البحث التاريخي يجب أن يكون قادراً على أن يظهر المحتوى العقدي للكتابات المقدسة[2].

وهكذا فإن بانينبيرج يريد المسلك الوسط بين التاريخ والتقليد العقدي، بان يطلب الافتراضات العقلية للاستجواب من ناحية، ورفع التاريخ إلى الطبقة المركزية للاهوت من

(1) See. Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, p, 82.
(2) Ibid.

ناحية أخرى. ولقد تعرضت محاولته للنقد بسبب بخسه أهمية السمة الوحيية الإلهامية للكلمة، والتاريخ هنا عند باننبيرج، وفقاً لما يعتقده براتين Braaten، هو الكلمة التفسيرية للكاريجما التي لم يعد هناك غنى عنها، والكلمة هنا مبتلعة بحقائق التاريخ[1].

وبالجملة فإن الوحي شكل من أشكال الاتصال المستخدم بالله تعالى، على حين أن الاستجابة الإنسانية أو الاعتقادية للوحي إيمان كتابي. وبالتالي فإن موضوع الإيمان، سواء في المسيحية أو في غيرها، ليس صادقاً بالضرورة أو مبرهن عليه بالبحث التجريبي، وأولئك الذين يعتقدون أن الإيمان يمكن أن يكون مبرهناً عليه بهذا الأسلوب فشلوا في تنفيذ نتائج المنهج التاريخي النقدي. ولكن الإدعاءات اللاهوتية للكتاب المقدس لا يمكن ببساطة البرهنة عليها بالمنهج التاريخي، فالمنهج في الكتابات المقدسة أنها متعالية، حتى لو آمن الباحثون بان عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ قام من بين الأموات فإن المعنى، وليس الدليل، وراء القيامة يقع وراء قبضة المؤرخ، فالإيمان الكتابي لا يستند فحسب على الصفة التاريخية للأحداث، ولكنه يستند على الوحي، فالوحي لمدى معين يمكن له أن يولد حقائق موضوعية تدعم الإدعاءات اللاهوتية، والمشكلة تأتي عندما يحاول باحث تفسير هذه الحقائق على أساس أنها موضوعية، لا يمكن لها أن تتجاوز ما هو دنيوي[2].

وبالجملة فإن المنهج النقدي التاريخي عبر نتائجه النهائية وصل أيضاً إلى إنكار النبوة، وتلك سمة أخرى أو نتيجة أخرى للمنهج، بعد أن أنكر الإلهام الشفهي للكتاب المقدس وسلطته، وكون الكتاب المقدس كلمة الله تعالى، فعلى سبيل المثال اشار رودلف بولتمان إلى أن نبوة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ التي تتعلق بمعاناته الخاصة وبموته، يجب أن تُفهم بالبحث التاريخي النقدي، على أساس أن نبوته وموته وقيامته من بين الأموات إعلانات جاءت بعد الحدث، وقد نظمتها الكنيسة الأولى، فنبوته متأخرة عن وجوده بفترة طويلة من الزمن vaticinia ex eventu، وهذا يعني أن النقد يجب عليه أن يعتقد أن عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ لم يتنبأ، ولكنه بعد موته نسب إليه اتباعه أنه تكلم بمثل هذه الكلمات، وأعلن للعالم كله أنه تكلم بمثل هذه الكلمات، تلك هي وجهة النظر المقبولة، والأسوأ فيها أنها تجعل كُتاب الأناجيل خبثاء يتكلمون من بطونهم

(1) Ibid.

(2) See, Mark W. Chavalas, "The Historian, the Believer, and the OT: A Study in The Supposed Conflict of Faith and Reason", p, 158.

وعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ الدمية الخاصة بهم، وفي أحسن الأحوال تُظهر أشئلة جديدة بالنسبة للقدرة النبوية لعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ[١].

وبالطبع فإن بولتمان هنا يعود إلى الجناح الأكثر راديكالية في مدرسة النقد التاريخي، والأمر نفسه بالكاد أيضاً بالنسبة لجانثر بونكمام Gunther Bornkamm الذي يحسب عموماً ضمن النقاد الأكثر اعتدالاً، ومع ذلك فإنه ينظر إلى تنبؤات الآلآم على أنها إعلانات جاءت متأخرة في رواية الإنجيل بعد الحدث، وبعبارة أخرى أن نبوة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ وآلامه وموته هي من نتاج الكنيسة القديمة، فهي متأخرة عن الحدث. هذا الإنكار للنبوة يكمن في الخلفية التي لا تظهر من النظرة الأولى المتضمنة في المسألة، وعلى سبيل المثال هي مدعومة عموماً في الدوائر اللوثرية المعتدلة؛ فالنصف الثاني من سفر أشعياء ليس مكتوباً بواسطة النبي أشعياء في القرن الثامن قبل الميلاد، وتكمن الحجة الأساسية في هذه الرؤية في أن الإصحاحات من أربعين إلى ست وستين في هذا السفر تتحدث بوضوح عن الأسر البابلي وتحرير اليهود من هذا الأسر، ومن هنا فإن هذه الإصحاحات لا يمكن أن تكون مكتوبة قبل نهاية القرن السادس قبل الميلاد[٢].

ونفس الأمر أيضاً في الأناجيل الثلاثة الأولى المتماثلة، فهي مكتوبة بعد السبعين من الميلاد، بسبب أنها تتنبأ بدمار القدس الذي حدث في هذا العام، وحتى مع ذلك فإن النقاد في العديد من الموضوعات الأخرى يستخدمون كلمات مثل « من المحتمل »، « ومن المحتمل جداً »، وهذه التحفظات نجدها عادة لدى العديد من الكتاب الذين يتناولون المدخل إلى العهد الجديد، فبعضهم يقرر أنه بسبب أن لوقا فيما يبدو يعرف عن الدمار الفعلي للقدس، فإن التاريخ الأقدم لإنجيل لوقا يجب أن يكون بالتالي بعد سقوط القدس في عام ٧٠م[٣].

وهذا يعني بهذه المقاربة النقدية أن السمة المسيانية للعهد القديم مُنكرة، فليس هناك نبوات مسيانية في العهد القديم، وأن المؤمنين به لا يعرفون شيئاً عن المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ الذي

(1) See, Rudolf Bultmann, Kerygma and Myth, A Theological debate, pp, 38-43, Siegbert W. Becker, "The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", p, 34.

(2) See, Siegbert W. Becker, "The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", pp, 34 - 35.

(3) Ibid, p, 35.

جاء لخلاص البشر من خطاياهم، وفي أحسن الأحوال فإن النبوة الكتابية يجب أن تخضع للشك والاستجواب، عندما يكون النقد التاريخي ممارساً[١].

وعلى أية حال فإن الحقائق يمكن لها أن تشير على نحو أكثر وضوحاً إلى تفسير مخصوص، ومع ذلك فإن الوحي وتفسير ه اللاهوتي يتجاوزان الحقيقة الحاضرة، فالشخص الذي يعتقد ببساطة أن الإيمان يمكن أن يكون حقيقياً أصلياً بالتاريخ أو الأركولوجيا، يجب أن يكون حذراً في أنه لا يضع الثقة كاملة في العلم بدلاً من الكتاب المقدس، وذلك الإجراء ربما يوضح الإيمان المضلل. وعلى نحو مؤكد فإن الاعتقادات من الممكن أن تكسب دعماً من الاكتشافات الأركولوجية، ولكن مثل هذه الاكتشافات لا يمكن لها أن تكون قاعدة للإيمان، ولو كانت مستخدمة فإنها سوف تكون مجرد أدوات مساعدة للاهوت. ولو أن شخصيات هومر Homer في الإلياذة Iliad مثبت وجودها، فهل تجب عبادة زيوس Zeus[٢]؟

إن الزعم بأن التاريخ يثبت أن الكتاب المقدس يشير ضمناً إلى حقيقته اللاهوتية مفهوم بشكل صحيح. وحقيقة الكتابات المقدسة في إدعائها اللاهوتي، لا يمكن أن تكون مؤكدة ونهائية، ولا يمكن أن تنكر بالمنهج التاريخي النقدي، ومع ذلك فإن الكتاب المقدس خاضع للفحص الإنساني، ولا يحتاج إلى الموافقة كي يكون حقيقياً في الواقع. والإنجيليون المسيحيون المحدثون، على اية حال، أصبحوا في موقع الدفاع فيما يتصل بالكتاب المقدس، واستخدام المصطلحات السلبية مثل معصوم وليس عرضة للخطأ وما أشبه ذلك، توضح موقفهم الدفاعي، وليس الكتاب المقدس بحاجة إلى أن يخلط بالاستخدام الإنساني للعقل، لأنه خطر في وجود أخطاء مثبتة، إذ أنه يستند على الوحي. ومن ناحية أخرى فإن البحث التاريخي يقترح، ولكن لا يبرهن على موضوعه على نحو حاسم، فالتاريخ يتعامل مع الاحتمالات على حين أن الإيمان يتعامل مع الحقيقة، إن أي محاولة تعرض للبرهنة على الحقيقة اللاهوتية بوساطة العملية التاريخية تتجه إلى افتراض خاطئ، يتمثل في أن الحقيقة التاريخية والوحي هما نفس الشيء، وليس ذلك حقيقياً بالضرورة[٣].

---

(1) Ibid.

(2) See, Mark W. Chavalas, "The Historian, the Believer, and the OT: A Study in The Supposed Conflict of Faith and Reason", p, 158.

(3) Ibid, pp, 158- 159.

ويتجنب جورجين مولتمان Jürgen Moltmann هذه المشكلة، ويعارض كلاً من الذاتية الوجودية والوضعية التاريخية في مناقشة مهمة للتاريخ كعلم أخروي، ونتائج هذه الرؤية للنقد التاريخي ضد التفسير الوجودي، وهو يشير إلى أن الإفادات اللاهوتية في العهد الجديد، على سبيل المثال عيسى المسيح الإله، لها كلا المحتويان المعينين معاً والعلاقة بالوجود الشخصي؛ ولذا فإن السؤال الوجودي لا يمكن أن تكون له الأولوية على السؤال التاريخي، فمن الشرعي أن يأتي السؤال: ما الذي حدث بالفعل؟ إن التفسير الوجودي الذي ليس لديه توافق حقيق مع التاريخي غير مساعد هنا، وذاتية التجربة الشخصية ليست تاريخية، وتدفع باللاهوت إلى ثنائية فكرية للوضعية التاريخية والمعرفة الوجودية[١].

ويميز مولتمان الوضعية التاريخية على أنها تلك الوجهة في علم التاريخ، التي تنادي بأن التقاليد التاريخية حقيقية أو خاطئة على أساس السلسلة السببية المغلقة في الأحداث التاريخية، فالوضعية ترى أن التاريخ موجه من المصادر القابلة للإثبات من ناحية المبدأ، وهناك قدرة على إدراكها من قبل العصر التالي، فهي تجعل موضوعها موضوعياً، وبالتالي تفترض أن الماضي منته، فهي طفل الوضعية الفرنسية والإنجليزية في القرن التاسع عشر، وليس لها أية صلة بالإصلاح، كما أنها ليست لها علاقة مفهومية داخلية بمبدأ الإيمان فحسب، وتهمل محاولة لوثر في تحرير اللاهوت من الميتافيزيقيا المدرسية، ولذا فإن مولتمان يرفض محاولات تبرير النقد التاريخي بشكل اعترافي[٢].

إن التاريخ يريد الأحداث في علاقة، والسلسلة السببية المغلقة محاولة واحدة لوصف هذه العلاقة، ولكن ليس لديه الحقوق الحصرية القصرية بالنسبة لهذا الحقل، فوفقاً لمولتمان هو ضعيف في أن يظهر عدم قدرته على أن يعترف بالفلسفة والفن أو الدين بان لهما تاريخ يمكن كتابته، والسلسلة المغلقة للسبب والمسبب تحدد المادة مقدماً وتعظمها عبر القرار العقائدي، لكي تستولي على قسم وحيد فحسب من مادة موضوع التاريخ. وعلى أية حال فإن العلاقات في التاريخ لا يمكن أن تحدد مقدماً، ولكن يمكن أن تدرك فحسب عبر فهم مادة الموضوع المعالج والأحداث حول التاريخ المتحرك[٣].

---

(1) See, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, pp, 82-83.

(2) Ibid, p, 83.

(3) Ibid, John F. McCarthy, Modernism in the Demythologizing of Rudolf Bultmann, p, 5.

وهنا هل يمكن لمحتوي الإيمان أن يكون متوسطاً عبر الخطة الخاطئة تاريخياً، إضافة إلى واحدة حقيقية؟ لا يستطيع الباحث أن يعتبر ذلك بديهياً، ويأخذ به ضماناً إذا كان السجل التاريخي دقيقاً وحينئذ تعليمه الروحي كذلك. إن الخطأ الأساسي في التفسير تصور أن تاريخ الخلاص مجرد سلسلة من المعلومات التاريخية التي تقبل الإثبات، مضافاً إليها التفسير الديني، وهذا الزعم لا يمكن أن يستخدم لتبرير نفسه كلية، فالإيمان لا يمكن أن يستخدم كلية لتبرير الإيمان، وتفسير الأحداث على أنها فعل لله تعالى يعتمد على منظور المفسر. وعلى أية حال فإنه لا يمكن أن يكون مؤسساً فحسب بالمنهج التاريخي، ولا يعني ذلك القول بان تلك الأشياء فحسب التي يمكن أن تؤسس بالمنهج التاريخي، هي التي حدثت بالفعل؛ فالتاريخ لا ينكر إمكانية عالم ما وراء الطبيعة، ولكن قوانين الإيمان التي تكون في العالم اللاهوتي، لا يمكن اعتبارها مثبتة بالحقيقة التاريخية، على الرغم من أن حقيقة التأكيدات التاريخية الكتابية يمكن أن تكون كذلك[1].

إن السمة الكتابية المركزية للنشاط الإلهي، ليس لها مدخل يسهل الوصول إليه للتحقيق التاريخي الكامل، فالإيمان الإعترافي لا يمكن أن يضمن تاريخية الحدث، ولسوء الحظ فإنه أكثر فعالية في الثقافة الغربية في التعامل مع قوانين الإيمان على انها حقائق تاريخية بدلاً من أن تكون مذاهب. وعلى الرغم من أن الإيمان والحقيقة يكمل كل واحد منهما الآخر، فإن المؤرخ الحقيقي لا يمكن أن يشوش ما يعتقده بالإيمان مع الدليل المعروض للبحث بالعملية التاريخية الحديثة. والخلاصة هنا أن حقيقة الإدعاءات التاريخية للكتاب المقدس، يمكن أن تكون مدعومة بالمنهج التاريخي، في حين أن الحقائق اللاهوتية لا يمكن أن تكون كذلك بالكلية. ولا يمكن أن تكون مسيرة اللاهوت بكاملها مختزلة في التفسير أو وجهة النظر المعينة، فالحقيقة اللاهوتية للجوهر الواحد للتثليث علاقتها ضئيلة بالحدث التاريخي، على حين أن الخروج من مصر يعبر عن علاقة كل من اللاهوت بالتاريخ[2].

وعلى أية حال فإن اللاهوتيين عليهم أن لا يكتبوا تاريخاً محضاً تماماً، فما الذي يحدث عندما يظهر أن الأركولوجيا والتاريخ يظهران تناقض نص الكتاب المقدس؟ من الوجهة الإنسانية

(1) See, Mark W. Chavalas, "The Historian, the Believer, and the OT: A Study in The Supposed Conflict of Faith and Reason", p, 159, John F. McCarthy, Modernism in the Demythologizing of Rudolf Bultmann, in, pp, 5-6.

(2) See, Mark W. Chavalas, "The Historian, the Believer, and the OT: A Study in The Supposed Conflict of Faith and Reason", p, 159.

هناك تناقضات ظاهرة جداً. وفي الحقيقة فإن البرهنة على الوضع والتزييف في النص الكتابي سوف تذهب بعيداً لتقويض الإيمان. وبالطبع فإن الأركولوجي يعرف الكثير عن التزييفات السابقة التي اكتشف لاحقاً مشروعيتها التاريخية[١].

والتاريخ في ذاته تاريخ شيء ما في حالة مستمرة، ومفتوح، وغير منته، ولا يزال في عملية التعريف، فالتاريخ يمكن أن يعطي المعنى فقط من نهايته حتى في تعبيرات الأنثروبولوجيا. إن موقف مولتمان الأساسي نقح فهم التاريخ، فالتاريخ لا يتعامل مع حقائق الماضي المرعب، ولكن مع النهاية المفتوحة التي يكون فيها في حالة جريان، ويشبه الوحي المسيحي الدراسة التاريخية في أنه يريد كشف الكيفية التي تكون بها الأشياء بالفعل، وهو لا يستبدل بالبحث التاريخي، ولكن يظهر أن التاريخ حلبة صراع وتنافس، تكون الكلمة فيه فعالة للاختيار والانتخاب، والدعوة، والتبرير، والتكليف بالعمل[٢]، إنه الله تعالى الذي يجعل الموتى أحياء:« كما هو مكتوب إني قد جعلتك أباً لأمم كثيرة. أمام الله الذي آمن به الذي يحي الموتى، ويدعو الأشياء غير الموجودة كأنها موجودة[٣]».

فالله تعالى يعمل في التاريخ، وليس التاريخ الوحي ذاته، ولكنه مجال لقوة الله تعالى، حيث تأتي الدعوة الأخروية لله تعالى إلى الامتلاء نيابة عن الحقيقة، فالتاريخ يتحرك نحو الهدف الأخروي المعلن في إحياء عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وهكذا تحث الذاكرة للأمل ونمط الأمل، ويمكن للسلسلة السببية المغلقة للتاريخانية أن تكرك ما كان وما يكون، ولكنها غير قادرة على معرفة المكان الذي تذهب إليه الأشياء، فحسب هذا الإيمان الذي يستجيب لوحي الله تعالى في المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، الذي يمكن أن ينظر إلى الهدف، ولو أن النقد التاريخي مثمراً، فإنه يجب أن يستخدم في خدمة هذا الهدف[٤].

إن المؤرخ قد يغرى ليعرض انسجاماً مصطنعاً بين تاريخية النص وإيمانه، فهل سيعدل الإنجيليون اكتشافاتهم التاريخية من أجل إرضاء الغريزة في العصمة الذاتية اللاهوتية؟ على أية حال فإن المشكلة تكمن في نقص الفهم، وليس في النص نفسه، فالنص صامت حول

(1) Ibid.

(2) See, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, p, 84.

(٣) رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية، ٧: ٢٧.

(4) See, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, p, 84.

المشكلات المحتملة، وغياب النتائج لا يمكن أن يكون كافياً لإبطال النص أو تصديقه، ولكن ليس من الحكمة أن يرفض النص لنقص الدعم التاريخي أو الأركولوجي، فالإيمان في سياق التاريخ في خطر، فهناك تجاسر لإثبات شيء أكبر من العالم الخاص بالباحث. ولكن ألم يكن إيمان إسرائيل مؤسساً في التاريخ وأفعال الله تعالى! إن المسيحيين يؤمنون بهذا، ولكن عبر الوحي تعرف أفعال الله تعالى العظيمة. إن البشر لا يستطيعون تحديد فهم الحكمة الإلهية، فالله تعالى عندهم «الإله الخفي» الذي لا يكون مفهوماً في الأنماط المحدودة للتاريخ، ولكن فقط من خلال الاستجابة للإيمان؛ ولذا يجب أن لا يكون للإنسانية وجهة نظر حول الله تعالى والتاريخ، إذ لا يمكن معرفة عقل الله تعالى بدون أن يكشفه، فأسرار الأناجيل خارقة للطبيعة في نظامها، ولا يمكن أن تخضع للضوء الطبيعي، وبالتالي فإن الإيمان يرتكز على سلطة الكتاب المقدس، إنه اعترافي، فنصائح الإيمان لا يمكن أن تدرك بالمنهج التاريخي، ومن يعتقد أن الإيمان المسيحي يمكن أن يؤسس بالكامل على أساس المنهج النقدي لديه سوء فهم لكل من الإيمان والعملية التاريخية، فالإيمان يقف في علاقة فضولية غريبة مع الحقائق، والتاريخ لا يمكن له أن يحل مطلبه بالإشارة إلى الله تعالى، فالإيمان له محتواه الذي يرضى به دون جواب آخر[1]. وهنا يكمن ذلك التناقض بين الدرس اللاهوتي للتاريخ والدرس الوضعي له، إذ يعمل الثاني على نزع أي سمة دينية عن التاريخ، ليجعله مجرد حوادث دنيوية، يمكن أن تفسر من خلال القوانين التي تحكم الحركة الطبيعية للتاريخ.

النقد التاريخي كأزمة منهجية

إن بيتر ستوهلمكير Peter Stuhlmacher تلميذ إرنست كازيمان Ernst Käsemann وخلفه في كرسي العهد الجديد في جامعة توبينجين Tübingen وجه نقداً لاذعاً ضد النقد التاريخي في الأعوام الأخيرة، ولكنه لم يكن وحيداً في هذا المجال، فهو يمثل مجموعة من شباب العلماء الذين لم يعد لديهم الدفاع عن المنهج التاريخي، يظهر على أنه ضروري اليوم. ويظهر أن مشكلاته بحاجة إلى المناقشة، لو أن العلم الكتابي غير منطقي[2].

(1) See, Mark W. Chavalas, "The Historian, the Believer, and the OT: A Study in The Supposed Conflict of Faith and Reason", p, 160.

(2) See, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, p, 85.

ويوافق ستوهلمكير على أن منهج النقد التاريخي، بدون حجة، لا غنى عنه للاهوت، ورغم ذلك فإن طلب الرحمة وحالة الشقاء في هذا الحقل العلمي، توضح أن ذلك التفسير قد وصل إلى مرحلة الأزمة، فهناك آراء متعارضة على التبادل في كل موضوع أو سؤال في هذا الحقل العلمي، وعلى الجملة فضيحة في هذا المجال العلمي. وتشير هذه الشكوى إلى أن هذا التفسير ينقصه الوضوح حول مبادئه في منهجه الخاص به، وتظهر كل عمليات التفسير الفردية الأسئلة، ولكن هذه الأسئلة هي في حدها الأدنى بالمقارنة مع المشكلات التي تظهر من مهمة منهج التفسير النقدي التاريخي، وعلى الجملة فإن هذا الحقل العلمي بحاجة إلى عملية تصحيح ذاتية صارمة[١].

وعلى أية حال فإن الأزمة المنهجية التي عاني منها منهج النقد التاريخي، والتي أدت إلى ظهور اتجاهات جديدة في دراسة العهد الجديد، على جهة الخصوص، تمثلت في عاملين أساسيين كان لهما دور بارز في هذا الصدد: أحدهما، تمثل في نشأة اللاهوت البروتستانتي الجديد والرؤى اللاهوتية الناشئة عنه. وثانيهما، تدني مشروعية النقد التاريخي وسقوطه وانحطاطه في القرن التاسع عشر. ولقد ارتبط ذلك كله بأزمة العصر، إذ لم يستطع النقد التاريخي أن يقدم إجابات كافية عن أزمات الإنسانية الدائمة[٢]، وهنا فإن النقد التاريخي على النحو الذي يراه والتر فنيك Walter Wink قد أفلس تماما، وأصبح معدوماً بلا رصيد[٣].

إن النقد التاريخي أكثر من أن يكون مجرد مجموعة من التقنيات لتحليل وثائق العصر الماضي، إنه طفل التنوير والتاريخانية، فهو لا يزال مهيمناً بمبادئ تروبلتسش: النقد النظامي، والمماثلة، والعلاقات الكونية المرتبطة. ولقد أدى النقد التاريخي إلى فجوة بين الفهم التاريخي والفهم اللاهوتي، فهو يريد أن يفهم كل المواد التاريخية بالعقل، ويتوقع أن يصل إلى الحقيقة، بدلاً من أن يبقى أسير محدودية منهجه الخاص به، وفكرته عن إمكانية النقاش والجدال، وعلى الرغم من إدعاءات المدافعين عنه فإنه لا يساوي النقد اللاهوتي للاهوت الإصلاحي[٤].

(1) Ibid.

(2) See, William R. Baird, "Current Trends in New Testament", p, 138.

(3) See, Carol Joyce Schlueter, A Relational Approach to Biblical Interpretation: Historical Criticism and Psychological Insights, Thesis Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for Master of Arts Degree, Wilfred Laurier University, 1977, p, 1.

(4) See, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, p, 85.

ويناقش ستوهلمكير أن احتمالية النقد المتنوعة المختلفة يجب أن تدرك، وفي اغلب الأحيان غير تاريخية بما فيه الكفاية، والمثال على ذلك نقد المصدر ونقد التنقيح، ولكن الحقل الأوسع محتل بالهجوم على كفاية المنهج التاريخي لتناول موضوعه، الكتاب المقدس. ذلك الذي لا يستطيع أن يعطي وصولاً كاملاً إلى الحقيقة في التاريخ، إنه سوف يؤدي إما إلى الصراع بين القصد اللاهوتي والتحيز للمنهج أو أن يدخل الفكر اللاهوتي كعنصر مقلق أو تدميري. وهنا فإن الأمر بحاجة إلى إعادة التفكير ثانية بشكل كامل في الشرعية والتقييدات، والحاجة إلى تطوير النقد التاريخي في التفسير المعاصر[١]. وعلى الجملة فإن الطريق المسدود للتفسير التاريخي في القرن التاسع عشر أدى بالعديد من دارسي الكتاب المقدس إلى الاتجاه ناحية اللاهوت، ولكنه لم يلبث أن نقح مرة أخرى بمناهج جديدة واكتشافات جديدة[٢].

ويقدم ستوهلمكير مساهمات مهمة لمناقشة الإطار اللاهوتي والافتراضات المنهجية للنقد التاريخي، وهو يميز بين مجالين للمشكلة: الأول، النقص في وجهة النظر المتكاملة للتاريخ والحقيقة. والثاني، الفشل في الأخذ في الحسبان بالتغير في فهم التقليد في دراسات العهد الجديد، وكلاهما يشير إلى أن هناك حاجة إلى توسيع حقل عمل العهد الجديد، ويقترح ستوهلمكير أن ينجز هذا حول بؤرتين للعهد الجديد[٣].

وهو يعرض مبدأ رابعاً بالإضافة إلى مبادئ ترويلتسش الثلاثة، لكي يخدم كمعلق مضاد للشك المنهجي لدى المؤرخ، ويسميه مبدأ الفهم، ويعرفه على أنه الاستعداد للموافقة والعمل عبر إدعاء التقليد في حقيقته المفترضة والمشروطة مقدماً وتاريخه الفعال؛ ولذا يضع نفسه في خلاف أساسي مع الشكوكية التاريخية، ويضع ستوهلمكير هذا المبدأ في الإطار اللاهوتي في المادة الثالثة، وبمعنى آخر أن التفسير يجب أن يعمل في مثل هذا الطريق الذي يصبح الإيمان فيه نشطاً في التفسير، والمفسر يجب أن يكون مستعداً لأن يسمح بالدخول بكل جدية للخطاب عن عمل الله تعالى في عيسى المسيح عَلَيْهِ السَّلَامُ، وبعبارة أخرى إعلان إيمان العهد الجديد كحقيقة ضرورية للبشرية[٤].

---

(1) Ibid, pp, 85-86.

(2) See, William R. Baird, "Current Trends in New Testament', p, 138, p, 142.

(3) See, Edgar Krentz , The Historical-Critical Method, p, 86.

(4) Ibid.

وهنا يعود ستوهلمكير شعورياً إلى الصياغة اللوثرية الكلاسيكية للشاهد الداخلي لروح القدس، ولوجهة نظر لوثر في الكتابات المقدسة بأنها المفسرة لذاتها. إن النقد التاريخي أعتق نفسه من أي تفكير جدي لعمل الله تعالى في التاريخ ومن تقليد الكنيسة، وهو لا يستطيع أن يميز المعرفة التاريخية النسبية من معرفة الإيمان التي تخلق اليقين، وفحسب عندما يعاد التفسير إلى إطار المادة الثالثة، يمكن أن يكون هذا الحد الأدنى للتحرير الملائم بفعالية. ويدعو ستوهلمكير أيضاً إلى الاعتراف المتكامل بقوة التقليد. إن دراسة أثر النصوص الكتابية في التاريخ، سوف يزود السياق الخاص بعمل المفسر، ويكون عاملاً يلعب دوره في التفسير، ويعمل التفسير في خدمة الكنيسة. ومن ناحية أخرى فإن علاقة الماضي بالحاضر سوف تساعد المفسر ليجد الوحدة في التاريخ، والعودة إلى تقليد العهد القديم واليهودية كسياق لتفسير العهد الجديد، سوف تشير إلى هذه الوحدة الجوهرية للعهدين، وسوف تجلب إلى العمل البعد الأبوكليبسي الأخروي، حيث يعود إليه ويتعلق به، ويسحب الماضي والمستقبل معاً إلى كل واحد[1].

خاتمة وخلاصة

إن النقد التاريخي كتطوير لعالم عصر ما بعد النهضة قد تعرض لشيء ما من الهجوم؛ إذ جربت المناهج الجديدة للتفسير، مثل التفسير البنيوي والتفسير النفسي. ومع ذلك فهناك قناعة بان تراث الإصلاح في الاهتمام بالمعنى التاريخي للكتاب المقدس، كان علامة حاسمة للدور الذي توجت به المناهج النقدية التاريخية للتفسير، فعموميات النقد التاريخي، كما وضح في هذا البحث، مغال فيها. ولدى العلماء نقد ذاتي بشكل متواصل، فهذه المناهج مصفاة ومتطورة ومتغيرة على نحو ثابت، كما أن هذه المنهجية أيضاً علامة على الصحة والحيوية ومنفعة النقد التاريخي، ذلك أن منفعة النقد التاريخي لم تعد مشكوكاً فيها، فلقد وصلت إلى كل العلماء الذين أشار إليهم هذا البحث، فمن المؤكد أنهم استخدموا هذا المنهج، أيضاً هناك حاجة إلى وضع المناهج بشكل ثابت تحت نقد النصوص، وتحدي إعادة التفكير مرة بعد أخرى، وإعادة صياغة العلاقة بين المنهج التاريخي والتزام المؤرخ، لا يدعو إلى أن يدخل المنهج في إطار الشك، ولكنه يدعو المفسر إلى أن يستمر في التدخل مع إدعاء النصوص الكتابية، وذلك هو ما يواجهه كل جيل مرة ثانية[2].

(1) Ibid, p, 87.

(2) ibid, pp, 87-88.

وعلى أية حال فإن هناك مجموعة من النتائج التي تمخضت عن هذا النقد التاريخي، والتي تمثلت:

١- إن اللاهوت الكتابي تمت إزاحته وفقدانه تماماً من مجال البحث التاريخي، إذ اتجه النقاد إلى حفر أسفين بين اللاهوتي والتاريخية، وهنا هيمنت الدراسات التاريخية على البحث الكتابي، وترك اللاهوت منزوياً في ركن بعيد حتى مرحلة مبكرة من القرن العشرين.

٢- التخلي التام عما يسمى بالحقيقة الإلهية المعرفية الإدراكية، وقد تمثل ذلك عندما نشأت الاهتمامات اللاهوتية مرة أخرى عند بعض الباحثين من أمثال بارث، فالنقد العلمي دمر أي ثقة ممكنة في عصمة المعنى الحرفي التاريخي للنص، وهناك العديد من الأخطاء الصحيحة في التعليم التاريخي واللاهوتي التي أجبرت بارث وتلاميذه على نقل التركيز على السلطة بعيداً عن محتوى الصدق المعرفي للتعليم الكتابي، موضحة سلطة الله تعالى في مكان ما آخر غير النص التاريخي الحرفي للكتاب المقدس.

٣- التشظي والتفتت، فالتشظي النصي أحد نتائج النقد التاريخي، ولقد تمثل ذلك فيما قبل تاريخ النص، فمن ناحية هناك تطور لوحدات المكونة للنص التي لها تاريخها الخاص بها، حتى قبل كتابة النص. ومن ناحية أخرى فإن حضور النص المكتوب في أوضاع تاريخية مختلفة، أعطى انطباعاً بأن معنى النص قد تغير عندما تغير سياقه، ونتيجة ذلك أن محاولة تحديد المعنى الفردي للنص بأسلوب وضعي مستحيلة[١].

وعلى الجملة فإن أحد الأسباب التي أدت إلى أن يكون منهج النقد التاريخي موضع شك اليوم، يتمثل في أنه في مرحلة مهمة من مراحل تطوره قد تلوث بتلك الافتراضات التي ليست بالضرورة جزءاً منه، فقد تلوث بحدة بتلك الافتراضات العقلانية التي جاءت من الهجوم الربوبي على المسيحية أو الدراسات التاريخية التي أرادات التحرر من كل التأثيرات الدوغماتية في دراسة الأناجيل، باعتبارها وثائق تاريخية تسجل للعصر القديم[٢].

---

(1) See, Alan F. Johnson, the historical - critical method: Egyptian gold or pagan precipice?, p, 9.

(2) See, Joseph A. Fitzmyer, S.J., Historical Criticism: Its Role In Biblical Interpretation And Church Life ", p, 252, Eta Linnemann, Historical Criticism of the Bible: Methodology or Ideology? — Reflections of a Bultmannian turned Evangelical. Trans. Robert W. Yarbrough Grand Rapids, This review first appeared in Trinity Journal 13(1992), pp, 95-98.

وهنا تأتي الدعوة لدى البعض إلى إن التخلي إنما يكون عن اثنتين من نماذج الافتراضات المسبقة وأمثلتها اللتين يستخدمهما المنهج التاريخي النقدي في الماضي: الأولى، فرضية العقلانية ومعارضة الدوغماتية. والثانية، الفرضية الوجودية ونزع الأسطرة. وعلى أية حال فإن الممارسين المسيحيين المعاصرين لهذا المنهج، يستخدمونه بافتراضاته المسبقة، ولكنها على الأحرى افتراضات مختلفة نوعاً ما. ولتوضيح هذه الافتراضات على النحو الذي يستخدمه المفسرون الكاثوليك، فكلمة « تفسير» المستخدمة في تفسير الكتاب المقدس، تعنى في أصلها مد معاني الكلمات والعبارات وتطويلها، بما في ذلك النص في مجمله، وهنا يتم استخدام الأدوات والتقنيات اللغوية، وهو أمر يختلف عن فقه اللغة، لأنه علم لغة إضافي زائد، وهذا الإضافي الزائد يتمثل في الاستخدام الشخصي للمنهج النقدي. ويهتم التفسير بمعاني النصوص الكتابية في شكلها النهائي، إذ يريد أن يكشف عن المعنى المقصود للنص، على النحو الذي دونه به الكاتب الملهم: إنه يريد إطالة المعنى ومده. وهذا لا يشمل فحسب المعنى النصي، ولكن أيضاً المعنى السياقي، ومعناه العلائقي، ذلك المعنى يُعرف أحياناً بالمعنى اللاهوتي الكتابي، بسبب أن مقصوده طلب تفسير الكلمات والعبارات، وفقاً لتركيب أفكار المؤلف الكتابي. ويؤدي التركيب النصي والسياقي والمعنى العلائقي للنص إلى اكتشاف معناه الديني واللاهوتي، هذا المعنى يعتبر كلمة الله تعالى المبسوطة في لغة إنسانية قديمة. وهنا يوضع الزائد أو الإضافي الذي يفسر به الكاثوليكي المعاصر الكتاب المقدس، بأن يوظف الأدوات اللغوية والخصائص التقنية للمنهج التاريخي النقدي. ويتكون الزائد من عناصر الإيمان الكتابي الذي يفسر بشكل نقدي، محتوياً على كلمة الله تعالى المبنية في كلمات إنسانية منذ زمن طويل، والتي ألفت وكتبت بتوجيه روح القدس، الذي يملك السلطة على شعب التراث اليهودي المسيحي، وهذا الجزء محدد بدقة[1].

ومن الواضح هنا أنه تم النظر إلى النقد التاريخي على أنه يحتوي مجموعة من الأخطاء، من وجهة نظر المعارضين له، أشار إليها البحث على نحو مفصل فيما سبق، بعضها يتصل بمشكلات الافتراض المسبق في المنهج التاريخي، والتي تتمثل في أن الكتاب المقدس لا بد أن يعرض نفسه أمام محكمة العقل الإنساني، والمناهج العلمية المعاصرة في الدراسة التاريخية والعلوم الإنسانية

(1) See, Joseph A. Fitzmyer, S.J., Historical Criticism: It's Role In Biblical Interpretation And Church Life ", p, 254. John F. McCarthy, Modernism in the Demythologizing of Rudolf Bultmann, , pp, 2-4.

الأخرى. وأيضاً القول برفض الصدق التام له، ورفض تاريخيته و إلهامه، وسلطته، والتماهي بينه وبين كلمة الله تعالى، إضافة إلى القول بتعرضه للتحريف والتبديل، وأنه كتاب مؤلف مبدل وضعه البشر. مثل هذه الافتراضات المسبقة تجعل الكتاب المقدس في منزلة متساوية مع الأعمال التاريخية والأدبية الأخرى، يخضع لما تخضع له هذه الأعمال من آليات النقد والتحقيق، بل تكون هذه الكتب في بعض الأحيان معياراً للتثبت مما جاء فيه من معلومات.

أيضاً، من وجهة نظر المعارضين، هناك أخطاء منهجية تتمثل في استخدام مناهج البحث العلمي التجريبي في تحديد تاريخ تأليف الكتاب المقدس، ومن المعروف أن هدف العلم الوصول إلى الحقيقة بالمفهوم الديكارتي من خلال المقاربة التجريبية الاستقرائية للمعرفة، مستنداً في ذلك على التجربة الحسية في الجانب التجريبي، وعلى حساب الاحتمالات في الجانب الاستقرائي، و يستخدم العلم الاحتمالات الرياضية لتحديد الكيفية التي يمكن بها الوصول إلى النتائج تحت ظروف محددة، ومن هنا فالاحتمالية صفة أساسية في هذا المنهج، وبالتالي فاليقين المؤكد لا يمكن تحقيقه من خلال هذا المنهج فإن أفضل دليل لتحديد أصول الكتاب المقدس يتمثل في روايات شهود العيان، ولا يبقى شهود العيان على قيد الحياة، وهنا تزيد بالضرورة فرص الخطأ، كما أن المنهج العلمي يتطلب أن تكون الفرضية من الممكن اختبارها، وشهود العيان ماتوا منذ آلاف السنين، وبالتالي فالفرضية غير قابلة للاختبار، ومن هنا تكون النتائج خاطئة، مما يعني أن المنهج التاريخي لا يتبنى منهجاً علمياً، و إنما يتبنى نزعة شكوكية.

إضافة إلى ذلك يعمل المنهج النقدي التاريخي على أن يستخدم الأركولوجيا والعلوم الإنسانية، لكي يدعم نتائجه غير العلمية، فعلى سبيل المثال يثبت أن ديانة إسرائيل القديمة مشتقة من أديان عالم شرق المتوسط القديم، مستنداً في ذلك على الدين المقارن والتشابهات في اللغة وأساليب الكلام، ولكن رافضي النقد التاريخي يقررون أن الأركولوجيا تبرهن على عكس هذه النظرية.

وعلى الجملة فإن نتائج النقد التاريخي أعظم خطراً على اليهودية والمسيحية من نتائج النقد الأدنى، ولقد تمثل ذلك كما أشار البحث آنفاً إلى نتائج كارثية للإيمان اليهودي والمسيحي، ففرضية الوثائق تؤدي إلى رفض بعض مواد الكتاب المقدس، كما أن النقد التاريخي يذهب إلى أن يهوا شخص خيالي أخترعه بعض مؤلفي الوثائق، إضافة إلى رفض الإلهام الكتابي وعصمة الكتاب المقدس، وعلى الجملة ما يرتبط بالكتاب المقدس من عقائد في الكنيسة، والنتيجة

النهائية أن الكتاب المقدس مزور، وأنه تاريخ كتبه مجموعة من المؤلفين على مدى قرون طويلة، وبالتالي نتيجة لتعدد المؤلفين والمنقحين، ليس هناك وحدة في الكتاب المقدس، وهنا يوصف النقد التاريخي بأنه ضد الكتاب المقدس وبأنه لاهوت إلحادي.

وهنا يأتي النظر إلى الكتاب المقدس على أنه مجموعة الكتابات الموثوقة المقدسة، جزء من الشريعة، التي أعطاها الله لشعبه لتنويرهم وخلاصهم، وبأن يُشرح بشكل صحيح فحسب في علاقته بالتقليد، الذي نشأ ضمن حياة الإيمان العامة للناس؛ وبسبب أن الطريقة النقدية التاريخية في ذاتها محايدة، إذ يمكن له أن يكون مستخدماً بافتراضات الإيمان، وبالتالي يصبح منهجاً موجهاً للتفسير الكتابي، وليست عناصر هذا المنهج متابعة في حد ذاتها، وإنما تستخدم فحسب لتحقيق الهدف الأساسي للمعرفة الكتابية، التي يحملها الكتاب المقدس، بما يعني المعنى الروحي لدى كتاب العصر الوسيط. ولأن المنهج محايد فلا يزال يمر بعمليات التحسين سواء في سماته التاريخية أو في سماته الأدبية. والأنماط الجديدة المقترحة للتفسير الكتابي من وقت إلى وقت، التي يدعي بعضها أنه ذو طبيعة ما بعد نقدية، يمكن لها أن تعمل على تحسين المنهج النقدي الأساسي، مثل النقد القانوني، والنقد النسوي، والنقد الاجتماعي، والنقد البنيوي، وما يكون صحيحاً من هذه الأنماط هو ما يمكن استخدامه لتحسين المنهج الأساسي، ولكن ليس من واحد منها بديل للمقاربة الأساسية، ولا يمكن لها أن تحل محله[1].

ولكي يُفهم أثر النقد التاريخي على الكنيسة ورسالتها، فمن الضروري بيان أن الأنواع المتنوعة للنقد لها دور أساسي في العمل الذي يقوم به النقد التاريخي، فالنقد القديم كان موجهاً بصفة أساسية للإشارة إلى أن كل الأشياء الموجودة في الكتاب المقدس، لم يعد الرجل الحديث يؤمن بها، وتمثل ذلك في النزعة العقلانية ذات الصوت العالي في معارضة الأرثوذكسية، ولقد ترتب على نزعة الشك العلمي التي تمت بها قراءة الكتاب المقدس على يدر رجال عصر التنوير إلى أن يدرس الكتاب المقدس مثل أي كتاب آخر بعد الشك في الإيمان بسمته الإلهية، ولم يعد هناك اعتقاد بأن الكتاب المقدس، جاء إلى الوجود عبر تلك العملية الفريدة للروح القدس، في كتابة ما أراد أن يُكتب في الكلمات التي علمها لهم. فالنقد بدأ في السؤال عن الكيفية التي وصلت بها هذه الأسفار مدونة مكتوبة، وكيف وصلت في شكلها الحالي؟ وبالجملة فقد

(1) See, Joseph A. Fitzmyer, S.J., Historical Criticism: It's Role In Biblical Interpretation And Church Life ", p, 254.

قسم النقد التاريخي النص الكتابي إلى عنصرين: إنساني و إلهي، وهو في الحقيقة ضرورة دافعية للنقد، و بهذه الطريقة يكون البحث اللاهوتي محرراً، و يكون محمياً أيضاً[١]. لقد انتهى عصر ما بعد الحداثة إلى أن الكتاب المقدس، لا يمكن أن يسمى بكلمة الله تعالى، فالمسيحيون الأول لم يوجدوا موادا أصلية خاصة بهم، و إنما استعاروا أساطير الثقافات المحيطة بهم، والأهمية الخاصة بالعهد الجديد تمثلت في تعزيز مكانة الكنيسة في عهد قسطنينين[٢].

وعلى أية حال فإن التبادل المبدع بين التاريخ واللاهوت أمر حتمي، لا يمكن تجنبه في معارضة كل واحد منهما للآخر، كما أنه لا يمكن لأحدهما أن يقوم بمهمته دون مساعدة من الأخر. ومن الملاحظ أن العديد من اللاهوتيين لديهم معرفة ناقصة بالتاريخ، فهم يميلون إلى التأرجح بين الحتمية الاقتصادية الساذجة من ناحية، والمغالاة في التأكيد على التاريخ الفكري من ناحية أخرى. وبالمثل فإن المؤرخين الذين لم يتدربوا جيداً لديهم معرفة ضعيفة باللاهوت، وكلاهما يشك في أي فلسفة للتاريخ، وقد يجد المؤرخ أنه من الممكن أن يتفادى خطر هذه الأنظمة، وينجز معنى أعمق لمعنى العملية التاريخية، وذلك عبر الإيمان المسيحي بسيادة الله تعالى[٣]. ويمكن للاهوت أن يكون مجالًا علمياً منضبطاً عندما يوظف الافتراضات الثلاثة للمنهج التاريخي: السببية، والمشروعية المحتملة للمتماثلات، والعلاقة المتبادلة بين الظواهر التاريخية[٤].

ليس هناك من شك في أن هناك صراع لدى المسيحي بين إيمانه والمنهج التاريخي النقدي الحديث، وعندما يصطدم النظامان، فهل سوف ينشد المسيحي الإيمان مثلما فعل توما الأكويني

(1) See, Siegbert W. Becker, "The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", p, 9 -10, p, 17.

(2) See, Philippus Jacobus Wihelmus Schutte, Jesus - a Kerygma to live by, A Postmodern Understanding of Myth Resurrection and Canon, p, 42.

(3) See, Willis B. Glover, "A Historian's Approach to Theology: Theology's Role in History", p, 303.

(4) See, Gerd Lüdemann, "The Relationship of Biblical Studies to the History of Religions School, with Reference to the Scientific Study of Religion", in, "Toronto Journal of Theology", 24/2, 2008, p. 177, Dorothy J. Perkins, A Critical Examination of Selected Methods Currently Employed in the study of Religion", Submitted to the Temple University Graduate Board in partial fulfillment of requirement for the degree of Doctor of Philosophy, 1981, p, 160.

وديكارت أو أنه سوف يقول مثلما قال مؤرخ القرن التاسع عشر فون رانكي von Ranke إنه مؤرخ أولاً ومسيحي ثانياً. ومن الملاحظ، على النحو الذي وضح من هذا البحث، أن الباحثين في القرون الماضية جلبوا الشكوكية النقدية إلى دراسة النص الكتابي، وهو ما سماه البعض « أصولية سلبية »: انشغال بالحقائق الموضوعية واستحواذ عليها، فكرة غربية بشكل غريب، لقد روجوا لفكرة أن الباحث يقبل كحقيقة تلك الحقائق التاريخية التي يمكن إثباتها تجريبياً، ولقد أخذ المؤرخون في العصر القديم والوسيط معظم التقليد في معناه الظاهري، ولكن المؤرخ الحديث ملزم بمحاولة فهم الافتراضات الفلسفية واللاهوتية للكاتب، وأن يحدد نوع التعبير الأدبي المكتوب[١].

وبالتالي فإن المؤرخ يجب أن يكون مجهزاً لمواجهة نتائج استخدام الدليل القديم، سواء كان معارضاً لرأيه المحدد مسبقاً ام لا. ولو حدث التعارض فلا بد أن يهيئ نفسه لإعادة تفسيره بطريقة ما. ولكي تطبق مناهج النقد التاريخي فعلى الباحث أن يتذكر أنه ليس في التاريخ يهود ولا يونانيون، و إن كان هناك مؤرخين يهود و يونانيين، فجميعهم يأتي إلى التاريخ بافتراضاته، و بشكل ما فإن المسيحي يجب أن يكون حذراً من أن لا يقترب جداً من الأحداث التي توصف من أجل تحقيق الموضوعية التاريخية، و إذا كان ذلك حقيقياً فهل من الممكن ان يكون التاريخ الكتابي دونه مؤمن؟ إن ذلك محتمل لدى المؤرخين الذين لديهم إدراك للموضوعات اللاهوتية، فمنهج النقد التاريخي يمكن أن يستخدم في الكتاب المقدس، بسبب أنه يدعي أن لديه الحقيقة التاريخية، ورفض استخدام هذا المنهج سوف يجعل المتطلبات الثقافية للإيمان مستحيلة، و يعمل على فصل التاريخ عن الكتاب المقدس. وعلى الجملة فإن التحقيق التاريخي ليس بحاجة إلى أن يكون تدميرياً، فهو ليس نظام اعتقاد، ولكنه منهج أيضاً، فلدى الإيمان والمنهج التاريخي وسائل مختلفة لتقرير الحقيقة والصدق، التي تقود المسيحي إلى الثنائية الثقافية[٢]. وبالجملة فإن المؤرخ من الناحية النظرية يجب أن يكون محايداً، فهو يحرص على أن يستمع إلى الحقائق، ولا يجعل نفسه مسئولاً بحال ما عما يقوم بوصفه[٣]، تلك المسألة التي ركز عليها المشتغلون

(1) See, Mark W. Chavalas, "The Historian, the Believer, and the OT: A Study in The Supposed Conflict of Faith and Reason", p, 160, John H. P. Reumann, "Lives of Jesus" During the Great Quest for the Historical Jesus", p, 43.

(2) See, Mark W. Chavalas, "The Historian, the Believer, and the OT: A Study in The Supposed Conflict of Faith and Reason", p, 161.

(3) See, John W. Haley, An Examination of the Alleged Discrepancies of the Bible, p, 9.

بالنقد التاريخي، والتي تتمثل في مسألة الموضوعية، لكي يكون المنهج التاريخي علماً مثل العلوم الأخرى[١].

إن الكتاب المقدس وثيق الصلة بالإطار الاجتماعي للعصر القديم الذي كان الكتاب المقدس جزءاً منه، فالباحث يجب أن يتمه بكل ما يتوفر لديه من معلومات تأتي من الأركولوجيا والإثنوغرافيا والمجالات العلمية الأخرى؛ فالكتاب المقدس لا يمكن أن يستخدم قيد على أهداف بحث المؤرخ في معلوماته وتنقيباته، فالعهد القديم لا بد أن يُحكمَ عليه بناء على نواياه وأهدافه الخاصة، وليس فحسب بنماذج البحث التاريخي الحديث، فهدف المؤرخ يجب أن يكون استجابة للطبيعة الصحيحة للمعلومات، وكل مؤرخ يجب أن يدرك أن تفسيره وجهة نظر فحسب للحقيقة التي لا يمكن استعادتها بشكل تام. وهناك بالتأكيد اختلاف في نوعية هذه التفسيرات، ويمكن للمؤرخ أن يستعيد بعضاً من ظروف الحياة في العصر القديم، والعديد من التواريخ الكتابية غير منتجة، بسبب أنها لا تملك مثل هذا الاهتمام. وبدلاً من ذلك هدفوا إلى الدفاع عن الطبيعة التاريخية واللاهوتية للكتاب المقدس، باعتباره الهدف الذي يطلب المشاعر الدينية[٢].

وعلى أية حال فإن الاختلاف الحقيقي بين المؤرخ العلماني والمؤرخ المسيحي يجب ان يكون في نوعية اهتمام المسيحي بمعنى الوقار في الموضوع الذي يعالجه، فالمسيحي الذي لديه الإيمان والدراسات التاريخية يجب أن يجبر على التواضع، وان يعترف بالخطأ في نقص معرفته وقدرته على استرداد الماضي، والمؤرخ المسيحي، إضافة إلى العلماني، يجب ان يقر بأن هناك مرواغات تاريخية[٣]، تهرب قوى ملاحظاته وفهمه، والتي تفتح مكاناً لإمكانية السببية الخارقة للطبيعة، ولا يمكن للمسيحي أن يتجاهل تماماً تحديات المنهج النقدي التاريخي أكثر من اوغسطين الذي امكنه تجنب لقاء حجج العالم الوثني الكلاسيكي[٤].

وعلى أية حال فإن استخدام هذا المنهج أحدث غموضاً يائساً بين الأكاديميين، فإذا رأى أحدهم أن هذا الرأي محتمل جداً، فإن الآخر يراه أنه غير محتمل تماماً، فهناك تنوع كبير في

(1) Ibid.

(2) See, Robert Grant, A Short History of Interpretation of the Bible, P, 129.

(3) See, Mark W. Chavalas, "The Historian, the Believer, and the OT: A Study in The Supposed Conflict of Faith and Reason", p, 161.

(4) Ibid, p, 162.

النتائج التي يصل إليها الأكاديميون، تأتي جميعها من نفس الدليل، مما يبرهن على عدم الثقة بهذا المنهج. وعلى نحو ما من الأنحاء يشير إلى أفضلية تلك العبارة التي أشار إليها مارتن لوثر من أن المنهج التاريخي القواعدي، الذي أشار البحث إليه آنفاً، يمكن له أن يصل إلى حقيقة عقائد الكتاب المقدس ومذاهبه، هذا التناقض الذي أحدث نوعاً من النسبية في فهم العقائد الأساسية في المسيحية، على أساس تعدد الآراء وتناقضها في كثير من الأحيان في القضية الواحدة، مما يشير إلى عدم قدرة المنهج التاريخي على تقديم إجابات حاسمة لموضوعاته، وهو ما يعزز سمة الاحتمالية في المنهج التاريخي.

ومن الممكن توضيح هذا الموقف من خلال بعض الأمثلة المتنوعة. فهناك أحد الأكاديميين حاولوا، على أساس المعلومات التاريخية الآتية من خارج الكتاب المقدس، أن يوضح أن محاكمة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ أمام السانهدرين Sanhedrin كانت غير شرعية من البداية إلى النهاية، محاولاً أن يوضح أن المحاكمة لا يمكن لها أنها تحدث، على النحو الذي قررته الأناجيل؛ بسبب عدم وجود محمكة يهودية تنتهك رمزها القانوني بهذا الأسلوب، فتلك كانت حجة مفضلة للعدواة اليهودية للإنجيل[1]. على حين أن أحد النقاد المحافظين إيثلبيرت ستوفير Ethelbert Stauffer يشير إلى أن نقطة التقييم لديه للبنود القانونية المتصلة بالزنادقة وقواعد المحاكمات، حالما نهاجم هذه المشكلة يجب أن ندرك المنطق الحديدي الملتف الي سيطر على الاجراءات الإجرامية ضد عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ من المحاكمة السرية الأولى إلى محاكمة الهرطقة الكبرى، لقد أصبح واضحاً أن كل شيء كان تابعاً للقوانين، ومن الواضح أنه يريد أن يستنتج أن سجل المحاكمة يمكن الاعتماد عليه، لأنه ينسجم مع ما هو معروف من القانون اليهودي[2].

ومن ناحية أخرى يقول ن.أ. داهل N. A. Dahl عن المحاكمة السرية أمام السانهدرين أن معرفتنا التاريخية محدودة جداً في الجدل حول سلطة السانهدرين إلى حد أن تفرض عقوبة الموت، فالنقاش لا يزال موجوداً، وليس له حل حتى اليوم. وأيضاً هناك رؤية رابعة من

(1) See, Siegbert W. Becker, "The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", p, 7, George Foot Moore, "A Jewish Life of Jesus", in "The Harvard Theological Review", Vol. 16, No. 1 (Jan., 1923), pp, 98 - 99.

(2) See, Ethelbert Stauffer, Christ and the Caesars, historical sketches, translated by K. and R. Smith, Philadelphia, Westminster press, 1955, p, 109, pp. 117-118, Siegbert W. Becker, "The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", p, 7.

النظر للمحاكمة لدى سبيفي Spivey وسميث Smith في تشريحهما للعهد الجديد: ليس هناك سجل لأية محاكمة يهودية تدين أي شخص أدعي المسيانية، وربما كانت المحاكمة اليهودية من قبل السانهدرين مخترعة بوساطة الكنيسة القديمة على أساس أنه ضد الجدل السامي. ومن الواضح أن لديهما حذر في تقديم رأيهما بكلمة «ربما». ولكن من الواضح أن تلك الآراء التي أشير إليها آنفاً تتصف كلها بصفة « الاحتمالية»، ولكن حين عبروا عن هذه الآراء في الموضوعات المعينة، فإن آرائهم غالباً تبدو عليها قوة التصريحات البابوية، فمن ناحية يتفق النقاد على صحة رواية المحاكمة التي يقررها البحث التاريخي، حتى وإن كان لدى بعضهم وجهة نظر محافظة، تتمثل في أنه يقبل فساد الرواية على أساس أنها وردت في الكتاب المقدس، ولكن بسبب أن لديه قناعة ببحثه الحذر الذي يتوقع منه هذا التفسير[١]. ومن الواضح هنا أن مفسري الكتاب المقدس، عندما يصرون على العقلانية وعلى التفسير العلمي للأحداث الكتابية، أو حتى عندما يعارضون التفسيرات التقليدية باسم التحقيق العلمي، فإنهم يدخلون إلى جدل الحداثة، وهنا يتميز عمل هؤلاء بأنه بعيد تماماً التفكير اللاهوتي، فالمفسرون في العصر الحديث لديهم إصرار على ضرورة الفصل التام بين نمط التفكير العلمي ونمط التفكير اللاهوتي[٢].

وهناك نموذج آخر في هذه المسألة يظهر الطبيعة الأولية البدائية غير المؤكدة لكل النتائج النقدية، يتمثل في مسألة تأليف الإنجيل الرابع وتاريخه، فمنذ فترة ليست بالطويلة كان هناك اتفاق بين الأكاديميين دون استثناء على أن هذا الإنجيل لا يمكن أن يكون مكتوباً بواسطة يوحنا في القرن الأول، ومنذ نصف قرن مضى أو قريب من ذلك بدأ بعض العلماء في معارضة هذا الرأي، إذ اكتشف جزء لنسخة من إنجيل يوحنا عام ١٩٢٠م، يؤرخ لها بمرحلة أسبق مما كان مفترضاً من قبل، وعندما نشر رودولف بولتمان Rudolf Bultmann تحريره الألماني لكتابه «عيسى والكلمة « Jesus and the Word عام ١٩٢٦م، كتب بثقة أن إنجيل يوحنا لا يمكن أن يؤخذ في الحسبان بكامله كمصدر لتعاليم عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ. وفي عام ١٩٥٨م أشار س. هـ.

(1) See, Siegbert W. Becker, "The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", pp, 7-8.

(2) See, A. K. M. Adam, What is postmodernism Biblical Criticism?, Frotress Press, Minneapolis, 1995, pp, 3-4, Donald Guthrie, Biblical Authority and New Testament Scholarship", Vox Evangelica 16 (1986), p, 8.

دودد C. H. Dodd إلى أنه ليس من المستحيل أن يكون إنجيل يوحنا يحتوي على تذكرات وخواطر شخصية، ولكن الدليل على هذا الأمر خاضع للخَصْم الثقيل[١].

ولقد انعكس هذا التغيير الراديكالي في المعلومات النقدية عن إنجيل يوحنا في كلمات ريجالند فولير Reginald Fuller الذي كتب عام ١٩٦٢م: ليس من المفاجئ أن العلماء المسئولون جداً، ليس فحسب العلماء المحافظون الذين سوف يتجهون طبيعياً لصرف الدليل الجديد، قد بدأوا بالفعل في احتمالية أن الإنجيل الرابع قد كتب في وقت أقدم بكثير من الوقت الذي افترض من قبل. ولكن كلمات فولير لا تستنزف مدى التغيير في الرأي النقدي في هذا الموضوع. ولقد أشار وليم أولبرايت William Albright في التحرير الثاني لكتابه «من العصر الحجري إلى المسيحية» From Stone Age to Christianity عام ١٩٥٧م إلى أنه ليس هناك شك في أن إنجيل يوحنا آخر الأناجيل، ولكن بعد اكتشاف مخطوطات البحر الميت أصبح أولبرايت مقتنعاً بأن إنجيل يوحنا أقدم الأناجيل، ومن المرجح جداً أن الكلمات التي تكلم بها عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ في هذا الإنجيل، والتي نسبها إليه يوحنا، هي التي تكلم بها[٢].

وعلى أية حال فإن ماكارثر McArthur لخص الرأي العلمي الحالي حول مسألة إنجيل يوحنا في هذه الكلمات: ربما في الاتجاه الحالي هناك إصرار على أن هناك أكثر من تاريخ لإنجيل يوحنا مما كانت تعتقده الأجيال السابقة، ولكن هناك استمرار في الحذر من جانب الأكاديميين في التحديد الدقيق للعناصر التاريخية. وعلى ضوء هذا التغيير الجذري في الرأي العلمي فإنه من المهم جداً ملاحظة أن إميل برنير Emil Brunner في عام ١٩٤١م أشار إلى أن النتيجة الأكثر أهمية للنقد الكتابي بكامله، تتمثل في اكتشاف ما بين تعليم عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ في متى ومرقص ولوقا من ناحية، ويوحنا من ناحية أخرى، فهناك اختلاف جذري بينهما؛

(1) See, Siegbert W. Becker, "The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", p, 8, Louis Berkhof, Introduction to the New Testament, Eerdmans, 1915, p, 57, James Moffatt, The Historical New Testament, Being The Literature of The New Testament Arranged In Order of Its Literary Growth and According to the Dates of the Documents, Edinburgh, T. & T. George Street, 1901, pp, 491 - 500, Robert M. Price, "Is There a Place for Historical Criticism?", in "Religious Studies, Vol. 27, No. 3 (Sep., 1991), p, 376.

(2) See, William Foxwell Albright, From the stone age to Christianity, Baltimore, the Johns Hopkins Press, 1940, p, 299, Siegbert W. Becker, "The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", p, 8.

وبالتالي فإن إنجيل يوحنا يجب أن يحدد على أنه المصدر، بمعنى السجل الحرفي لكلماته وأفعاله[١].

وعلى الجملة فإن المفسرين الكتابيين المحدثين أبعدوا أنفسهم تماماً عن المفسرين السابقين الذين غمروا أنفسهم في التفسير المجازي والرمزي، وفي نفس الوقت قرروا أن الكتاب المقدس مشروط بظروفه التاريخية، فهو منتج للعصور البعيدة زمنياً، والتي لا مدخل سهل يمكن الوصول إليها من خلاله، وأعلنوا أن الفجوة ليست بينهم وبين المفسرين السابقين، ولكنها بينهم وبين الكتاب المقدس نفسه، تلك الفجوة التي يمكن تجسيرها فحسب عن طريق التحقيق العلمي، الذي يستبعد تماماً أي إمكانية للنظام اللاهوتي[٢]، فهناك إصرار على فصل أي فحص علمي، أي لون من ألوان التفكير عن أية إحالة إلى الله تعالى والوحي وكل ما يكون وراء الطبيعة[٣].

وإذا كانت النتيجة الأكثر أهمية لهذا المنهج دخلت إلى مجال التشكيك والمساءلة، فإنه يبدو من الغرابة على الأحرى أن بعض الباحثين لا يزال مصراً على أن هذا المنهج يساعد على فهم الكتاب المقدس. وأحد الأشياء الواضحة أن هذا المجال البحثي الذي يصل إلى هذه النتائج الأولية التجريبية، لا يمكن أن يتوقع منه أن يخلق ثقة في قدرته على الإجابة عن الأسئلة المهمة، وهو أمر دفع البعض إلى القول بأن هناك آراء متعارضة في كل موضوع تناوله منهج التفسير النقدي التاريخي، وتلك فضيحة في مجال البحث العلمي. هذا التذبذب في الآراء العلمية مقبول باعتباره طبيعياً، فالرؤية العامة بين اللاهوتيين اليوم بأن الشيء المؤكد يتمثل في أنه لا شيء يقيني أو مؤكد. ولكن إذا كانوا متأكدين من أنه لا شيء مؤكد، فكيف يمكن لهم التأكد من ذلك. إن البعض يرى أن هناك مزية في هذه الآراء المتعارضة، إذ يقرر أن النقد التاريخي تصحيح ذاتي، وما يسمى بالنظريات العشوائية أو الهوجاء يُرفض تدريجياً بالدراسة الجيدة والاقتراب بشدة من النص. وهنا فإن النظريات العشوائية قد تكون جيدة جداً من ناحية ومعتدلة جداً من ناحية أخرى[٤].

(1) See, Siegbert W. Becker, "The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", pp, 8-9.

(2) See, A. K. M. Adam, What is postmodernism Biblical Criticism?, p, 4.

(3) See, Alan F. Johnson, the historical - critical method: Egyptian gold or pagan precipice?, p, 6.

(4) See, Siegbert W. Becker, "The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", p, 9.

وعلاوة على ذلك فإن عملية التصحيح ليس لها نهاية في إجابة مؤكدة، فالدرجة الأعلى للاحتمالية، هي أفضل أمنية يمكن للنقد التاريخي أن يحققها، وتتحول العملية برمتها إلى البحث عن قِدْر الذهب في نهاية قوس قزح. إن تصحيح الرؤى القدسية بواسطة الأكاديميين اللاحقين تباعاً يُذكر بالأنشودة القديمة: البق الأعظم له بق أصغر على ظهره لعضه، وهذا أيضاً له بق أصغر منه إلى آخر ذلك وللأبد. وهناك من الأكاديميين من يريح نفسه بالاعتقاد بأن النقد التاريخي لا يمكن له أن يحطم لب الإيمان المسيحي، فإميل برنير في الوقت الذي يرى فيه أن مصداقية سردية الإنجيل في سمته الاساسية ضرورية لتأسيس الإيمان المسيحي الحقيقي، فإنه يرى أيضاً أن المسيحي ليس بحاجة إلى أن ينزعج عندما يدعو النقد إلى أن تكون سردية الإنجيل محل السؤال والمناقشة، وحتى النقد التاريخي يترك أكثر من اللازم لسردية الإنجيل وصورة الشخص الأزلي المركزي لإشعال الإيمان ودعمه. ومن الواضح أن ذلك ليس بحقيقي، عندما تدرك أثر منهجية النقد التاريخي على الكنيسة[1].

وعلى الجملة فإن منهج النقد التاريخي من وجهة نظر الأرثوذكسية، وحتى لدى معظم الممارسين له، يقود إلى شيزوفرينيا تاريخية ولاهوتية، ولا يمكن فيه تحديد أساس كاف للسلطة الدينية، وهناك العديد من الاعتراضات على النقد التاريخي الجذري، والتي أشار إليها البحث على نحو مفصل من قبل، وتتمثل على نحو موجز فيما يلي:

أولاً، الشكية التاريخية: ويتمثل ذلك في فرضية لا يمكن تبريرها تقرر أن النص الكتابي غير معصوم، حتى يمكن البرهنة على عكس ذلك.

وثانياً:إنه ضد عالم ما بعد الطبيعة: ولقد تبنى النقد هذه الوجهة من خلال استثناء مبدأ السببية الخارقة للطبيعة في التاريخ، وهذا نوع من التحكم والاستبدادية، أن ينكر مبدأ التخل الإلهي السببي في أحداث التاريخ.

وثالثاً، فصل التاريخ عن اللاهوت: وذلك أن فصل الإثبات اللاهوتي عن الحدث التاريخي في السجلات الكتابية، ينكر حقيقة الوحي الإلهي في التاريخ وفي الكتاب المقدس.

ورابعاً، نفي معرفية الوحي الإلهي، ويتمثل ذلك في رفض الحقيقة الإلهية المعرفية المتضمنة في الكتاب المقدس، باعتبارها أساس الديانة الكتابية، واعتبارها غير ضرورية.

---

(1) Ibid, p. 9.

وخامسا، إنكار وحدة الكتابات المقدسة، ويتمثل ذلك في التأكيد على تلك الاختلافات المتناقضة ذاتياً ضمن القانون، بدون إثبات للوحدة المسيطرة على الحقيقة[1].

وفي هذا السياق لم تعد للماضي اليهودي - المسيحي سلطة، بل أصبحت السلطة بكاملها للمنهج العقلاني، وأصبح السؤال هل يتسق الماضي مع هذا المنهج، إلى أن وصل الأمر إلى حد الشكية والعدمية، فالسلطة بكاملها لعقل عصر التنوير، وما يتفق مع العقل التنويري فهو مقبول، أما ما لا يتفق معه أو أي انحراف عنه، إضافة إلى سلطة العلوم التجريبية، فهو أمر لا يمكن بحال من الأحوال التفكير فيه، فلقد فتح الفكر العقلاني المتأثر بالعلوم التجريبية باب اللامفكر فيه في الدراسات الدينية، وعمل على تفكيكه، بحيث لم تعد له سلطة معترف بها، فقد وضع العقل مكان المقدس في الثقافة الغربية بكاملها، وأبعدت النظريات اللاهوتية عن مركزها التي كانت تأخذه في الفكر الديني في العصر الوسيط، وكان المنهج التاريخي هنا في صورت الراديكالية بالذات، هي الأداة الأساسية التي زحزحت الفكر الديني الوسيط، وعملت على القطع معه تماماً، بحيث أصبح الكتاب المقدس بكل ما ترتب عليه من نتائج في الدين اليهودي المسيحي لا سلطة له، لقد تحول النقد التاريخي في بعض جوانبه إلى أن يكون أيديولوجيا بدلاً من أن يكون منهجياً، إذ أصبحت الافتراضات المسبقة هي الأصل في تناوله للدين، ونتيجة لكونه أداة لتفكيك الدين، فإن الحديث عن دور لعالم ما بعد الطبيعة في المنهج النقدي أصبح مستحيلاً، فهناك تجاهل تام لأفعال الله تعالى في التاريخ، إلى حد أنه يمكن القول بأنه لا يمكن التوفيق بين هذا المنهج النقدي وبين الإيمان اليهودي المسيحي في الغرب. ولكن من ناحية أخرى حاول البعض أن يعمل على التوفيق بين المنهج التاريخي والإيمان، وذلك من خلال علمنة الإيمان وتأنيس المقدس، وهي محاولة في الحقيقة على النقيض من الإيمان تماماً، ولكن لا يعني هذا في بعض اتجاهاته أنه ينكر وجود الله تعالى، إنه ينكر تدخل الله تعالى في أحداث العالم، التي تخضع لقوانين العلم التجريبي.

وبالجملة فإن المنهج التاريخي النقدي، على النحو الذي وضح به في هذا البحث، لا يستق مع الاعتقادات التقليدية للكنيسة، فهو منهج يرفضه كل مسيحي يؤمن بإلهامية الكتاب

(1) See, Alan F. Johnson, the historical - critical method: Egyptian gold or pagan precipice?, p, 10, Richard M. Davidson, The Bible: Revelation and Authority, Institute for Christian Teaching, Symposium on the Bible and Adventist Scholarship, March 19-26, 2000, pp, 42-43.

المقدس وعصمته، ويتعارض مع ما قرره الكتاب المقدس عن نفسه، إضافة إلى أنه يدمر كل موثوقية فيه، فهو من هذه الرؤية أداة الشيطان التي تدمر الكتاب المقدس. ومن المعروف أن المنهج الذي اعتمدته الكنيسة في التفسير، والذي اعتمده أيضاً مارتن لوثر في الاعترافات اللوثرية، على النحو الذي أوضحه البحث من قبل، هو ذلك المنهج التقليدي: المنهج القواعدي التاريخي، الذي تكون مهمة المفسر فيه شرح لمعاني مفردات الكتاب المقدس وقواعده، وفقاً لما قصده المؤلف الأصلي، وبالتالي مهمة المفسر أن يشرح ما تعنيه فقرات وفصول وكلمات الكتاب المقدس، وبعد ذلك ينقل الحقيقة التي تعلمها إلى قرائه، وليس له نقل الحكم على الكتاب المقدس أو أن يغير معنى فقراته ومفرادته، إنه يقرر ما الذي يقوله هذا الكتاب، وليس من حقه الإضافة أو الحذف من هذه المعاني، وعلى الجملة فالكتاب المقدس هو الحاكم على غيره من الآراء والمذاهب والاعتقادات، فهو يحكم على غيره، ولا يحكم عليه غيره. على حين أن الأمر على العكس تماماً في المنهج التاريخي النقدي، فالمفسر يعمل وفق آلية مختلفة، فالكتاب المقدس يخضع للأحكام الإنسانية، فهو مثل غيره من الكتب الأخرى، وكتاب الأناجيل مؤرخون بشريون، وبالتالي لا بد أن يدرس بنفس الأدوات التي تدرس بها هذه الكتب، فهو لا يدرس لكي يحدد المعنى الذي يقصده المؤلف الكتابي، بل يدرسه ليرى هل هذه المعلومات مقبولة أو غير مقبوله، على أساس الحقائق التاريخية والاكتشافات الأركولوجية والعقلانية الوضعية، فهو ينقل الحكم على الكتاب المقدس بدلاً من أن يحكم الكتاب المقدس، لكي يصل من ذلك إلى هشاشة وضعف الأساس التاريخي لليهودية والمسيحية، والرفض التام على أساس عقلي محض للعقائد الكنسية حول الإيمان المسيحي، وهنا سوف تأخذ التفسيرات الطبيعية للكتاب المقدس مكان التفسيرات اللاهوتية له، لتكون الأولية للتحقيق النقدي التاريخي على التحقيق اللاهوتي.

وعلى اية حال فإن تطورات العلم الحديث التي أدت إلى نشأة ما يسمى بالرؤية العلمية للعالم، والتي تختلف عن الرؤية الدينية له، والتي كانت سائدة في العصر الوسيط، إدت إلى وجود اختلاف حول الوسائل التي تدرك بها الحقيقة في الدراسات المعرفية الغربية عبر الحقب التي مرت بها هذه الحضارة، سواء كان ذلك عبر تقسيم حقب الفكر الأوربي إلى ما قبل الحداثة، ثم الحداثة، وأخيراً ما بعد الحداثة أو التقسيم إلى الرؤية العلمية العقلانية والرؤية الدينية اللاهوتية، فإذا كان مصدر الصدق في الرؤية الدينية هو الله تعالى، فإن مصدره في الرؤية

العلمية المادية هو العلم أو التجربة الفردية التي تخبر بالحقيقة، سواء كانت غير مشروطة أو نسبية. أيضاً ففي مقابل القول بالإلهام الشفهي للكتاب المقدس وما يرتبط به من عقائد كنسية، نجد هنا في الرؤية العلمية العقلانية الهجوم على الكتاب المقدس من خلال التحليل العلمي الأركولوجي أو التاريخي أو الأدبي أو العقلاني.

ومن هذه الناحية هناك العديد من أوجه الاختلاف بين المنهجين، والتي مرت الإشارة إليها من قب في هذا البحث على نحو مفصل، يمكن أن تلخص على النحو التالي:

أولاً، يتناول المنهج القواعدي التاريخي الكتاب المقدس على أنه فريد متميز، بسبب أنه مكتوب بإلهام من الله تعالى، وهو معصوم من أي خطأ، ولا يمكن أن يحكم عليه بنفس المعايير التي تستخدم للحكم على موثوقية الكتب الإنسانية الأخرى. على حين أن المنهج التاريخي النقدي يقرر أن الكتاب المقدس يجب أن يحكم عليه بنفس المعايير التي يحكم بها على الأعمال الإنسانية الأخرى للتأكد من صدقها وموثوقيتها. وفي الممارسة الفعلية يكون الكتاب المقدس في مرتبة أقل من المصادر التاريخية الأخرى، بسبب أنه يصدق في الغالب المصادر الأخرى بدلاً من الكتاب المقدس، لو أنه هناك اختلافا بين النصين، على سبيل المثال الوثيقة المصرية القديمة أو وثيقة بلاد ما بين النهرين، أو حتى الكتب التاريخية التي تتناول نفس الفترة.

وثانياً، يقبل المنهج القواعدي التاريخي إدعاء الكتاب المقدس حول أصله، ويصدق كل أقواله، فكل ما قاله موسى في الأسفار الخمسة الأولى للتوراة وداود عليهما السلام الذي كتب أغلب المزامير، وبولس في الرسائل المنسوبة إليه، كل هذا صحيح النسبة اليهم، وقد قالوه بالفعل. على حين أن النقد التاريخي يرفض هذه الأقوال، إذ يرفض نسبة الأسفار الخمسة الأولى للتوارة إلى موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، والأمر مثل ذلك في بقية أسفار الكتاب المقدس، والذين يمارسون هذا المنهج يعتقدون بأن هذه الأسفار دونت بعد ذلك بفترة طويلة بعد عصر موسى وداود عليهما السلام، والأمر مثل ذلك أيضاً في الرسائل البولسية، وأنها كتبت على يد مؤلفين غير معروفين، أو أنها جمعت بعد ذلك على نحو تدريجي بواسطة العديد من المؤلفين والمحررين لفترة تزيد على مئات السنين، ويكفي في هذا الصدد أن نعلم أن أسفار العهد القديم في تطورها التاريخي قد استغرقت قرابة ثلاثة آلاف عام حتى تصل إلى الصورة التي ترى عليها الآن.

وثالثاً، أن ممارسي المنهج القواعدي التاريخي يعتقدون بأن أسفار الكتاب المقدس جاءت كلها من مؤلف واحد، هو روح القدس، والكتاب المقدس وحدة واحدة، ولا يتناقض مع نفسه، والفقرات الموجودة في الكتاب المقدس يجب أن تفسر بأسلوب يجعل بعضها ينسجم مع البعض الآخر، وليس بأسلوب يجعل بعضها يناقض البعض الآخر، والله تعالى كشف عن كثير من التفاصيل عن خطته للخلاص في القرون الماضية من سفر التكوين إلى سفر الرؤيا، فالكتاب المقدس يُعلم لاهوتاً واحداً: إنجيل الخلاص عبر الإيمان بعيسى المسيح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ. على حين أن المنهج التاريخي النقدي يعتقد أن هناك العديد من اللاهوتيات المتناقضة داخل الكتاب المقدس، وأن الدين تطور عبر الزمن، وأن ديانة إسرائيل القديمة مختلفة عن تلك الديانة التي وجدت في نهاية حقبة العهد القديم. ولاهوت عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ مختلف عند بولس، والذي يختلف بدوره عن لاهوت الكنيسة في القرنين الأول والثاني، فهناك صور لاهوتية متعددة لعيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، والكنيسة هي التي أنتجت أسفار العهد الجديد لكي تعبر عن رؤيتها لإيمانها بالمسيح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ؛ وبسبب أن هناك لاهوتيات مختلفة داخل العهد الجديد، فيمكن للإنسان أن يختار واحداً منها يؤمن به ويصدقه.

ورابعاً، أن المنهج القواعدي التاريخي يستخدم المعلومات التاريخية والأركولوجية لفهم أفضل للنص، فعلى سبيل المثال الظروف التاريخية في الإمبراطورية الفارسية مهمة؛ لأنها تساعد على فهم السبب في السياسات التي وضعها ملوك الفرس في سفر عزرا، وسفر استير، وسفر نحميا. على حين أن المنهج التاريخي النقدي يستخدم المصادر التاريخية والتفسيرات الأركولوجية، لكي يرفض أقوال الكتاب المقدس المؤكدة، فلو أن علماء الأركولوجيا قرروا أنه لا توجد هناك مدينة في أريحا، فإن النقد يرفضون الروايات الكتابية عن هذه المدينة.

وخامساً، يستخدم المنهج القواعدي التاريخي سياق الفقرات لكي يحدد ما إذا كانت صادقة حرفياً أو رمزية، فسفر التكوين يصنف على أنه سفر تاريخي في العهد القديم وفي الكتاب المقدس الذي يضم العهدين معاً. وعلى سبيل المثال آدم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ وحواء يصنفان على أنهما شخصيتين حقيقتين في سفر التكوين وفي العهد الجديد، والأناجيل تصنف معجزات عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ على أنها أفعال أنجزها بالفعل لإناس حقيقيين، كما أن الأمثال التي أخبر بها قصص حقيقية استخدمها لتوضيح موضوع من الموضوعات التي عرضها للناس، وسفر الرؤيا يقرر أنه يستخدم الرموز لكي يصف الأشياء الحقيقية، فالتنين حيوان زاحف، ولكنه رمز

للشيطان، كما أن سفر التكوين يشير إلى الأيام الستة للخلق هي أيام حقيقية مكونة من الليل والنهار، ويشير سفر الرؤيا إلى أنه يجب فهم المائة سنة للرؤيا على أنها مدة رمزية لحقبة العهد الجديد بكامله. على حين أن المنهج النقدي التاريخي يستخدم مصادر خاصة، إضافة إلى العقل الإنساني للحكم على أي من أقسام الكتاب المقدس تاريخي بالفعل، فلو أن العلم أشار إلى أن الإنسان تطور من نوع أدنى منه عبر عملية تطورية استغرقت ملايين السنين، فإن النقاد التاريخيين يرفضون رواية الخلق في سفر التكوين، ونتيجة ذلك أنه سفر أسطوري، وليس بتاريخي، ولو أنهم لا يستطيعون إيجاد سجل إحصاء السكان الذي أشار إليه لوقا في الارتباط بولادة عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، فإن الناقد يرفض ما اخترعه كاتب إنجيل لوقا.

وسادساً، أن المنهج القواعدي التاريخي يستخدم سياق الكتاب المقدس، لكي يوضح تلك الأوامر التي يقدمها للمسيحيين اليوم، والتي يجب عليهم الأخذ بها، فالعهد الجديد يشير إلى أن السبت في العهد القديم والقرابين لا تقدم للمسيحيين اليوم، وبالتالي لا ترتبط بالكنيسة. على حين أن المنهج النقدي التاريخي يستخدم المصادر الخارجية والأحكام الإنسانية ليحدد أوامر الكتاب المقدس التي تقدم للمسيحيين اليوم، والتي يجب عليهم استخدامها، فلو أن عالم الاجتماع قبل ممارسة الشذوذ الجنسي والاشكال الأخرى للعهر الجنسي، فإنه ينظر إلى ما جاء في العهد الجديد على انه أسلوب قديم وغير مناسب.

وسابعاً، يؤمن المنهج القواعدي التاريخي بالمعجزات والنبوات التي تعرض قوة الله تعالى. على حين أن المنهج النقدي التاريخي يرتكز على فرضية أن المعجزات غير ممكنة، وبالتالي فالروايات الكتابية مثل الطاعون في مصر أو معجزات عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، لم يكتبها شاهد عيان، بسبب ان المعجزات لم تحدث، ومن هنا فإن الروايات التي تصف هذه الأحداث لا بد أن تكون مكتوبة في وقت متأخر جداً عن هذه الأحداث التي يزعمها الكتاب المقدس، فدانيال، على سبيل المثال، عاش في القرن السادس قبل الميلاد، وبالتالي لا يمكن ان يكون قد كتب الأحداث التي وقعت في القرن الثاني الميلادي بعد ان حدثت كل هذه الأحداث. وإذا صدق النقاد بأن المعجزات والنبوات حدثتا بالفعل، وقبلوا الصلة الدائمة لقانون الله تعالى الأخلاقي، فليس هناك في هذه الحالة منهج يسمى بالمنهج التاريخي النقدي، فهو منهج مخترع لزرع الشك في نفوس المسيحيين، وأداة الشيطان لتدمير إيمانهم. وعلى الجملة فإن هذا المنهج سم مميت، وانه يسرق أهل الله تعالى من التعليم الواضح للكتاب المقدس، وانه يزرع بذرة

الشك والحيرة في الكنيسة، ويضع نفسه فوق كلمة الله تعالى، هذا كله من وجهة نظر أولئك المعارضين لمنهج النقد التاريخي.

وثامناً، إن المنهج النقدي التاريخي يستخدم السياق التاريخي Sitz im Leben لكي يحاول أن يفهم أنظمة الحياة المفترضة التي يعمل على إعادة بنائها، تلك الحياة المنتجة بالنص الكتابي، على نحو بعيد تماماً عما يحدده النص الكتابي، على حين أن المقاربة التاريخية الكتابية تعمل على فهم الخلفية التاريخية المعاصرة، التي كشف الله تعالى فيها عن نفسه في الكتاب المقدس؛ باعتباره السياق النهائي والمعيار الأخير لاستخدام الخلفية التاريخية للنص. أيضاً فإن النقد التاريخ يستخدم مناهج أخرى من النقد،على سبيل المثال النقد الشكلي والمصدري والتنقيحي والنص لكي يصل إلى هدفه الاساسي في التأكد من صحة النص الكتابي ووثاقته، على حين أن المنهج التاريخي الكتابي أو القواعدي يستخدم هذا المناهج بآليات واهداف مختلفة تماماً، على النحو الذي اشار إليه البحث آنفاً، وبالجملة فالمنهج النقدي التاريخي يستخدم نفس المناهج المستخدمة في دراسة النصوص القديمة، المنهج الوضعي التاريخي، لكي ينزع عن الكتاب المقدس سمة القداسة، ويعزله على نحو تام عن بعده الميتافيزيقي الغيبي، من خلال أدواته التأويلية المتأثرة بتطورات العلوم التجريبية، التي تركز على أنها تستطيع من خلال النظام المغلق للأسباب والمسببات أن تفهم ما حدث وما سوف يحدث بعد ذلك من خلال المعرفة بالقوانين التي تحكم عالم الطبيعة، أو ما يسمى بمبدأ الحتمية التاريخية، الذي كشفت التطورات الحديثة في علم الفيزياء عن تهافته، وبالتالي تهافت المنهج التاريخي وعقمه في فهم التاريخ الماضي، ووقوعه في إطار النسبية والشكوكية، مما أدى إلى القول بأنه منهج أصابه الإفلاس، وأصبح معدوماً بلا أهمية، وهو الأمر الذي أدى إما إلى تطوير المنهج التاريخ ذاته بمناهج تأويلية جديدة أو الاتجاه إلى المناهج اللاهوتية الممزوجة بنزعة تأويلية بمستويات متنوعة بين اللاهوتيين المعاصرين، وخاصة اللاهوتيين البروتستانت الجدد.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المراجع العربية

* ديكارت، رينيه.

- مقال في المنهج لإحكام قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم، ترجمة محمود محمد الخضيري، القاهرة، المطبعة السلفية، ١٩٣٠.

* ابن رشد، أبو الوليد.

- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ضمن فلسفة ابن رشد، القاهرة، بدون تاريخ.

* سبينوزا، باروخ.

- رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم د. حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

* ابن سينا، أبو علي.

- الرسالة الأضحوية في أمر المعاد، تحقيق د. حسن عاصي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٧.

* كازنواف، خوسيه.

- الأديان العامة في العالم الحديث، ترجمة قسم اللغات الحية في جامعة البلمند، مركز دراسات الوحدة العربية، مراجعة الأب بولس وهبه، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م

* لسنج،

- تربية الجنس البشري، ترجمة وتقديم وتعليق د. حسن حنفي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦م.

ثانياً: اللغة الإنجليزية

* Adam, A. K. M. Adam.

- What is postmodernism Biblical Criticism?, Frotress Press, Minneapolis, 1995.

* Albright, W. F. Albright.

- "the Old Testament and the Archaeology of Palestine", in, "the Old Testament and Modern Study", edited by H. H. Rowley, Oxford University Press, 1961.

- "the Old Testament and the Archaeology of the Ancient East", in, "the Old Testament and Modern Study", edited by H. H. Rowley, Oxford University Press, 1961.

- "Bultmann's History and Eschatology", in "Journal of Biblical Literature, Vol. 77, No. 3. (Sep., 1958).

- From the stone age to Christianity, Baltimore, the Johns Hopkins Press, 1940.

* Alexander, J. P. Alexander.

- "The Authority of Scripture in the Medieval Period", in "Indian Journal of Theology", 23. 1 - 2 (Jan - June 1974).

* Arnold, William R. Arnold.

- "The Relation of Primitive Christianity to Jewish Thought and Teaching", in ": The Harvard Theological Review", Vol. 23, No. 3 (Jul., 1930).

* Ashton, John Ashton.

- "History and Theology in New Testament Studies", in "The Nature of New Testament Theology", edited by Christopher Rowland and Christopher Tuckett, Blackwell Publishing, 2006.

* Aune, David E. Aune.

- "Historical Criticism" in, "The Blackwell Companion to the New Testament", edited by David E. Aune, 2010.

* Awad, Najeeb G. Awad.

- "Is a Perichoresis between Theological interpretation and Historical Criticism Possible?", in "Theological Review", 31,2010.

* Baden, Joel S. Baden.

- the tower of Babel: A Case Study in the Competing Methods of Historical and Modern Literary Criticism, JBL, 128, no. 2 (2009).

* Baird, William R. Baird.

- "Current Trends in New Testament", in "The Journal of Religion". Vol. 39, No. 3. 9 (Jul., 1959).

* Barnard, L. W. Barnard.

- "The Background of St. Ignatius of Antioch", in "Vigiliae Christianae", Vol. 17, No. 4 (Dec., 1963).

* Barnett, S. J. Barnett.

- The Enlightenment and religion: The myths of modernity, Manchester University Press, Manchester and New York, First published 2003.

* Barry, William Barry.

- The Tradition of Scripture, its Origin, Authority, and Interpretation, Longman Green and Company, New York, 1908.

* Barth, Karl Barth.

- the knowledge of God and the service of God according to the teaching of reformation, the Gifford Lectures, translated by J. L. M. Haire and Ian Henderson Publishers in the city of London, 1960.

- The Epistle to the Romans, without date.

* Barton, John Barton.

- "Historical Critical Approaches", in "the Cambridge Companion to Bible Interpretation", edited by John Barton, Cambridge University Press, 1998.

* Beach, J. Mark Beach.

- Revelation in Scripture, Some Comments on Karl Barth's Doctrine of Revelation", in MJT 17(2006).

* Becker, Siegbert W. Becker.

- "The Historical-Critical Method of Bible Interpretation", in "www. wlsessays.net/files/Beckerhistorical.pdf, 142012/5/.

* Berkhof, Louis Berkhof

- Introduction to the New Testament, Eerdmans, 1915.

* Bertam, Robert W. Bertam.

- Brunner and Revelation", in "Concordia Theological Monthly, Vol., XXII, No. 9, September, 1951.

* Betz, Hans Dieter Betz.

- "The Birth of Christianity as a Hellenistic Religion: Three Theories of Origin", in, "The Journal of Religion", Vol. 74, No. 1 (Jan., 1994).

* Bigalke, Ran J. Bigalke.

- Historical Survey of Biblical Interpretation, Journal of Dispensational Theology, August, 2010.

* Bowen, Clayton R. Bowen.

- "The Historicity of Jesus and the Gospels", in "The American Journal of Theology", Vol. 16, No. 3. (Jul., 1912).

* Braaten, Carl E. Braaten & Others.

- The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ: Essays on the New Quest of the Historical Jesus" in "Journal of Bible and Religion, "Reviewed Work", Vol. 33, No. 1. (Jan., 1965).

* Bridges, James K. Bridges. Editor

- The Chicago Statement on Biblical Inerrancy", in "the Bible the Word of God", Gospel Publishing Houses, Missouri, 2002.

* Brigss, Charles Augustus Brigss.

- The Authority of Holy Scripture: An Inaugural Address, Second Edition, New York, Charles Scribner`s Sons, 1891.

* Bromiley, Geoffrey W. Bromiley.

- Introduction to the theology of Karl Barth, T&T Clark, Edinburgh, 2001.

* Brotzman, Ellis R. Brotzman.

- Old Testament Textual Criticism, A Practical Introduction, Baker Books, U. S. A, 1999.

* Brown, Robert E. Brown.

- "Edwards, Locke, and the Bible", in "The Journal of Religion", Vol. 79, No. 3 (Jul., 1999).

* Bruce, F. F. Bruce.

- "The History of New Testament Study," I. Howard Marshall, ed., New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods, 1977. Carlisle: The Paternoster Press, revised 1979.

* Bultmann, Rudolf Bultmann.

- Kerygma and Myth, A Theological debate, Edited by Hans Wernner Bartsch, Harper and Row, Publishers, New York, Without Date.

* Burke, Ronald Burke

- "Loisy's Faith: Landshift in Catholic Thought", in "The Journal of Religion, Vol. 60, No. 2 (Apr., 1980).

* Carlsson, Eric Wilhelm Carlsson.

- Johann Salomo Semler, the German Enlightenment and Protestant Theology`s Historical Turn, A Dissertation Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the degree of Doctor of Philosophy, (History) at the University of Wisconsin - Madison, 2009.

* Carr, Raymond Cordell Carr.

- Barth and Cone in Dialogue on Revelation and Freedom: An Analysis of James Cone`s Critical Appropriation of Barthian Theology, A Dissertation Presented to Faculty of the Graduate Theological Union in Partial Fulfillment of the Requirements of the Degree of Doctor of Philosophy, Berkeley, California, September, 2011.

* Carrier, Richard Carrier.

- "The Twelve Axioms of Historical Method", in "http://www. Richardcarrier. Info/axioms.pdf, (March 2010).

* Case, Shirley Jackson Case.

- «Is Jesus a Historical Character?: Evidence for an Affirmative Opinion", in "The American Journal of Theology", Vol. 15, No. 2. (Apr., 1911).

- "The Historical Study of Religion", in "The Journal of Religion, Vol. 1, No. 1 (Jan., 1921).

- the Historicist of Jesus, the University of Chicago Press, Chicago, 1912.

* Chavalas, Mark W. Chavalas.

- Recent trends in the study of Israelite historiography, in "JETS ', 382/ (June 1995).

- "The Historian, The Believer, and The OT: A Study in The Supposed Conflict of Faith and Reason", in "JETS 362/", (June 1993).

* Cone, Christopher B. Cone.

- Considering Higher Criticism: the relationship of Authenticity to Authority, Journal of Dispensational Theology, April, 2012.

* Cross, George Cross.

- The Theology of Schleiermacher: A Condensed Presentation of his Chief Work "The Christian Faith", The University of Chicago Press, 1911.

* Dallas Theological, the Dallas Theological Seminary.

- The Chicago Statement on Biblical Hermeneutics, Articles of Affirmation and Denials, Topic No. 2, 82004/7/.

* Davidson, Richard M. Davidson.

- The Bible: Revelation and Authority, Institute for Christian Teaching, Symposium on the Bible and Adventist Scholarship, March 19, 26-2000.

- "the Authority of the Scripture A personal Pilgrimage", in "Journal of the Adventist Theological Society 11990) 1/).

* Decker, Rodney J. Decker.

- "Realistic or Historical Narrative? The Question of Historicity in

the context of literary Approaches to Biblical Interpretation, Baptist Bible Seminary, Clark Summit, Pennsylvania, Faculty Forum. Nov. 15, 1999.

* Decock, Paul B. Decock.

- "On the value of pre - modern Interpretation of Scripture for the Contemporary Biblical Study", in "Neotestamenica 39. 1(2005).

* Dempsey, Michael T. Dempsey.

- Biblical Hermeneutics and Spiritual Interpretation: The Revelatory Presence of God in Karl Barth's Theology of Scripture", in "Biblical Theology Bulletin, No. 37.

* Dinkler, Erich Dinkler.

- "Existentialist Interpretation of the New Testament", in "The Journal of Religion, Vol. 32, No. 2 (Apr., 1952).

* Dodd, C. H Dodd.

- The Authority of the Bible, Harper & Brothers Publishers. New York and London, Without Date.

* Drummond, Robert Blackley Drummond.

- Erasmus His Life and Character, London, Smith Elder & Company, 1873.

* Duraisingh, Christopher Duraisingh.

- "Authority of the Bible in the Modern Period", in "Indian Journal of Theology", 23, 1 - 2(Jan - June 1974).

* Editorial.

- "Religion and Historical Facts", in "The Biblical World", Vol. 36, No. 5. (Nov., 1910).

- "The Historical Study of The Bible", in ," The Biblical World, Vol. 19, No5. (May, 1902).

* Eichorn , Johann Gottfried Eichorn.

- Introduction to the study of Old Testament, translated by George Tilly Gollop, Spottiswooe, and Co., London, 1888.

* Ellingsen, Mark Ellingsen.

- "Luther as Narrative Exegete", in "The Journal of Religion", Vol. 63, No. 4, Martin Luther, 14831983- (Oct., 1983).

* Erasmus, Desiderius Erasmus.

- In Praise of Folly, Translated by John Wilson, Grand Rapids, MI: Christian Classic Ethereal Library, 1688.

* Ewald, Heinrich Ewald.

- the history of Israel, translated by J. Frederick Smith, Vol, VI, London, Longman and Greek, 1883.

* Fairbairn, Donald Fairbairn.

- Patristic Exegesis and Theology: the Cart and Horse", in WTJ 69 (2007).

* Falkenstein, Lorne Falkenstein.

- "Hume's Project in 'The Natural History of Religion'", in "Religious Studies, Vol. 39, No. 1 (Mar., 2003).

* Ferré, Frederick Ferré.

- "The Definition of Religion ", in , "Journal of the American Academy of Religion", Vol. 38, No. 1. (Mar., 1970).

* Fitch, Florence Mary Fitch.

- "The Historical Approach to the Study of the Bible", in "Journal of the National Association of Biblical Instructors, Vol. 1, No. 2 (1933).

* Fitzmyer, Joseph A. Fitzmyer

- Historical Criticism: Its Role In Biblical Interpretation And Church Life ", in, Theological Studies 50 (1989).

* Force, Pierre Force.

- "Voltaire and the Necessity of Modern History", in Modern Intellectual History, 62009) 3/).

* Fullerton, Kemper Fullerton.

- Prophecy and Authority A Study in the History of Doctrine and Interpretation of Scripture, New York, The Macmillan Company. 1919.

* Gerrish, B. A. Gerrish.

- "Schleiermacher and the Reformation: A Question of Doctrinal Development", in "Church History", Vol. 49, No. 2. (Jun., 1980).

* Gibson, John Monro Gibson.

- The Inspiration and Authority of Holy Scripture, New York Fleming H. Revell Company, 1913.

* Gilmore, Allen A. Gilmore.

- "Augustine and the Critical Method", in "The Harvard Theological Review, Vol. 39, No. 2 (Apr., 1946).

* Gilpin, W. Clark Gilpin.

- "Introduction: Revelation and History", in "The Journal of Religion", Vol. 78, No. 1 (Jan., 1998).

* Ginerich, Owen Ginerich.

- "Kepler and the Law of Nature", in" Perspective on Science and Christian Faith", Vol., 63, March 1, 2011.

* Gladson, Jerry Gladson.

- Taming Historical Criticism: Adventist Biblical Scholarship in the land of Giants", in "Spectrum", VOL. 18, No. 4.

* Glover, Willis B. Glover.

- "A Historian's Approach to Theology: Theology's Role in History", in" Church History, Vol. 25, No. 4 (Dec., 1956).

* Gottstein, M. H. Goshen-Gottstein.

- "The Textual Criticism of the Old Testament: Rise, Decline, Rebirth", in "Journal of Biblical Literature, Vol, 102, No.3 (Sep., 1983).

* Grant, Robert Grant.

- A Short History of Interpretation of the Bible, Fortress Press, U. S. A, 1984.

* Green, Garrett Green.

- "the Religious Studies Canon: Karl Barth's Theory of Religion", in "The Journal of Religion, Vol. 75, No. 4 (Oct., 1995).

* Gunkel, Hermann Gunkel.

- the Legends of Genesis, translated by W. H. Carruth, Chicago, the open court publishing company, 1901.

- the influence of Babylon on religion of Israel, A Reply to Delitzsch, translated by G. S. B, Philadelphia, John Jos, MeVey, 1904.

* Guthrie, Donald Guthrie.

- Biblical Authority and New Testament Scholarship", Vox Evangelica 16 (1986).

* Haek, Annewies Van Den Haek.

- "Allegorical Interpretation "in "Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation", edited by Stanley E. Porter, Routledge, London, Without date.

* Hafsten, Joseph William Hafsten.

- A Historical Study of Christian Kerygma - Its Form and Content, A Dissertation Presented to the Faculty of Southern California School of Theology in Partial Fulfillment of the Requirements for the degree of Doctor of Religion, June, 1965.

* Haley, John W. Haley.

- An Examination of the Alleged Discrepancies of the Bible, with An Introduction by Alvah Hovey, Baker Book House, Grand Rapids, Michigan, 1981.

* Hamilton, Kenneth Hamilton.

- the system and the Gospel, A Critical of Paul Tillich, the Macmillian Company, New York, 1963.

* Harder, Helmut G. Harder and W. Taylor Stevens.

- "The Continuity of History and Faith in the Theology of Wolfhart Pannenberg: Toward an Erotics of History", in "The Journal of Religion", Vol. 51, No. 1 (Jan., 1971).

* Harvey, Van A. Harvey.

- "A Word in Defense of Schleiermacher's Theological Method", in "The Journal of Religion", Vol. 42, No. 3 (Jul., 1962).

* Helmer, Christine Helmer.

- "Schleiermacher", in "The Blackwell Companion to Nineteenth-Century Theology", Edited by David Fergusson, Blackwell Publishing Ltd, United Kingdom, 2010.

* Herzog, Frederick Herzog.

- "Possibilities and Limits of the New Quest", in "The Journal of Religion, Vol. 43, No. 3 (Jul., 1963).

* Hill, Alette Olin Hill and Boyd H. Hill.

- "Marc Bloch and Comparative History", in "The American Historical Review, Vol. 85, No. 4 (Oct., 1980).

* Hindson, Edward E. Hindson.

- "The Inerrancy Debate and the use of Scripture in Counseling", in "Grace Theological Journal 3.2 (1982).

* Hobbs, Edward Hobbs.

- An Introduction to Methods of Textual Criticism, in "The Critical Study of Sacred Texts", edited by Wendy Doniger O'Flaherty, Berkeley Religious Studies Series, 1979.

* Hodgson, Peter C. Hodgson.

- Hegel and Christian Theology, A Reading on philosophy of Religion, Oxford University press, first published, 2005.

* Hosel, Gerhard F. Hosel.

- Recent Models of Biblical Theology: Three Major Perspective", Andrews University Studies, Spring - Summer, Vol., 33, No. 11995 ,2-.

* Howerth, Ira W. Howerth.

- "What is Religion?", in ": International Journal of Ethics, Vol. 13, No. 2 (Jan., 1903).

* Hoyt, Wayland Hoyt.

- 'Questions Concerning Inspiration', in "The Inspired Word", edited by Arthur T. Pierson, New York, Anson D. F. Randolph & Company, 1888.

* Huppert, George Huppert.

- the Renaissance Background of Historicism", in "History and Theory", Vol. 5. No. 1. (1966).

* Johnson, Alan F. Johnson.

- the historical - critical method: Egyptian gold or pagan precipice?, in "JETS 261/, (March 1983), 315-.

* Johnson, Robert Clyde Johnson.

- "Paul Tillich", in "Ten Makers Protestant Thought", Edited by George L. Hunt, Association Press, New York, 1958.

* Jordan, W. G. Jordan.

- Biblical Criticism and modern thought, Edinburgh, T. 7 Clark, 1909.

* Josephus, Flavius Josephus.

- Flavius Josephus, The Complete Works, Grand Rapids, MI, without date.

* Kant, Immanuel Kant.

- Religion Within the Limits of Reason Alone, Translated by Theodore M. Green, and Hoyt H. Hudson, Harper Torch books, New York, 1960.

* Käsemann, Ernst Käsemann.

- Essays on New Testament Themes, Studies in Biblical Theology, First Series, 41, translated by W. J. Montague, published by CSM Press, London, 1971.

* Keach, Benjamin Keach.

- Tropologia: Key to Open Scripture Metaphors, London, William Hill Collingridge City Press, 1851.

* Kelsey, David H. Kelsey.

- "Appeals to Scripture in Theology", in "The Journal of Religion", Vol. 48, No. 1 (Jan., 1968).

* Kerr, Huge T. Kerr.

- "Emil Brunner", in "Ten Makers Protestant Thought", Edited by George L. Hunt, Association Press, New York, 1958.

* Kincade, James Kincade.

- "Karl Barth and Philosophy", in " The Journal of Religion", Vol. 40, No. 3 (Jul., 1960).

* Kishimoto, Hideo Kishimoto.

- "An Operational Definition of Religion", in "Numen", Vol. 8, Fasc. 3 (Dec., 1961).

* Krentz, Edgar Krentz.

- The Historical-Critical Method, Fortress Press, U.S.A, 1975.

* Lamm, Julia A. Lamm.

- "Schleiermacher as Plato Scholar", in "The Journal of Religion", Vol. 80, No. 2 (Apr., 2000).

* Land, Gary Land.

- A Biblical - Christian Approach to the Study of History, 22 International Faith and Learning Seminar, Seminar Schloss Bogenhofen, Austria, August 12,1998.

* Legaspi, Michael C. Legaspi.

- "What Ever Happened to Historical Criticism?", in "Journal of Religion & Society Volume 9 (2007).

* Lindbeck, George Lindbeck.

- "An Assessment Reassessed: Paul Tillich on the Reformation", in "The Journal of Religion", Vol. 63, No. 4, Martin Luther, 1483-1983 (Oct., 1983).

* Lindsay, Mark Lindsay.

- "Barth", in the Blackwell Companion to modern theology" , edited by Gareth Jones, Blackwell publishing, 2004.

* Linnemann, Eta Linnemann.

- Historical Criticism of the Bible: Methodology or Ideology? — Reflections of a Bultmannian turned Evangelical. Trans. Robert W. Yarbrough. Grand Rapids. This review first appeared in Trinity Journal 13(1992).

* Lotz, David W. Lotz.

- "Albrecht Ritschl and the Unfinished Reformation", in "The Harvard Theological Review, Vol. 73, No. 34/ (Jul. - Oct., 1980).

* Lüdemann, Gerd Lüdemann.

- "The Relationship of Biblical Studies to the History of Religions School, with Reference to the Scientific Study of Religion", in, "Toronto Journal of Theology", 242008 ,2/.

* Macintosh, Douglas C. Macintosh.

- "Is Belief in the Historicity of Jesus Indispensable to Christian Faith?", in "The American Journal of Theology", Vol. 15, No. 3. (Jul., 191 I).

* Maloney, Michael Maloney.

- Walfhart Pannenberg`s Use the Concept of the true infinite, A Critical Inquiry, A dissertation Submitted to the Faculty of Theology in Candidacy for the degree of philosophy, University Fordham, New York, NY, April, 2009.

* Mariña, Jacqueline Mariña.

- "Schleiermacher on the Philosopher's Stone: The Shaping of Schleiermacher's Early Ethics by the Kantian Legacy", in ' The Journal of Religion", Vol. 79, No. 2 (Apr., 1999).

* Martin, Ira Jay Martin.

- "Higher Criticism and Biblical Problems", in, "Journal of Bible and Religion", Vol. 15, No. 3 (Jul., 1947).

* Martin, Luther H. Martin.

- Towards a Cognitive History of Religion" in "Revista de Estudos de Religiao, No. 4, 2005.

* McCarter, P. Kyle McCarter.

- Textual Criticism, Recovering the Text of Hebrew Bible, Fortress Press, U.S.A, 1986.

* McCann, Dennis P. McCann.

- "Hermeneutics and Ethics: The Example of Reinhold Niebuhr", in "The Journal of Religious Ethics", Vol. 8, No. 1 (Spring, 1980).

* McCarthy, John F. McCarthy.

- Modernism in the Demythologizing of Rudolf Bultmann, in, "http://www.rtforum.org/lt112.html, 242012/5/.

- "Two Views of Historical Criticism", Living Tradition", No. 77, September, in , http://www.rtforum.org/it/it77.html, 302012/4/.

*McCormack, Bruce L. McCormack.

- "Revelation and History in Transfoundationalist Perspective: Karl Barth's Theological Epistemology in Conversation with a Schleiermacherian Tradition", in "The Journal of Religion", Vol. 78, No. 1 (Jan., 1998).

* McCullagh, C. Behan McCullagh.

- Bias in Historical Description, Interpretation, and Explanation", in "History and Theory", Vol. 39. No 1.(Feb., 2000).

* . McDonald, H.D. McDonald.

- "The Symbolic Christology of Paul Tillich," Vox Evangelica 18 (1988).

* McKay, Cynthia Ann McKay.

- Jűrgen Moltmann and Theology of Hope: A Modern Theologian in the tradition of saint Paul, Sweet Briar Collage, 1978.

* McKenzie, John L. McKenzie.

- "Problems of Hermeneutics in Roman Catholic Exegesis", in "Journal of Biblical Literature", Vol. 77, No. 3 (Sep., 1958).

* Maclaren, William Maclaren.

- The Witness of Spirit in Relation to the Authority and Inspiration of Scripture", in "the Knox Collage Monthly", 1895.

* Mead, Charles M. Mead.

- "The Ground of the Authority of the Bible", in "The Biblical World, Vol. 25, No. 2. (Feb., 1905).

* Meeter, Henk Meeter.

Jesus and Christianity", in ' http://www.scaruffi.com/jesus.html, 262011/05/.

* Michalson, Carl Michalson.

- "Rudolf Bultmann', in "Ten Makers Protestant Thought", Edited by George L. Hunt, Association Press, New York, 1958.

* Moffatt, James Moffatt.

- The Historical New Testament, Being The Literature of The New Testament Arranged In Order of Its Literary Growth and According to the Dates of the Documents, Edinburgh, T. & T. George Street, 1901.

* Moore, George Foot Moore.

- "A Jewish Life of Jesus", in "The Harvard Theological Review", Vol. 16, No. 1 (Jan., 1923).

* Morrow, Jeffrey L. Morrow.

- French Apocalyptic Messianism: Isaac La Peyrère and Biblical Criticism" in, "the Seventeenth Century. Toronto, Journal of Theology, 272.2011.

* Mundadan, M. Mundadan, and J. Thanniyil.

- "History as Revelation", in "Indian Journal of Theology 21, 1- 3 (Jan - June 1972).

* Nations, Archie L. Nations.

- Historical Criticism and the Current Methodology Crisis, Scottish Journal of Theology, 36 (1983).

* Nelson, Randy W. Nelson.

- The Jesus Seminar`s Search for the Authentic Sayings of Jesus: An Examination of phase of the Seminar`s Quest for Historical Jesus,A thesis Submitted in Partial Fulfillment of the Requirement for the Degree Doctor of Philosophy, Ric University, Huston, May, 1999.

* Nicole, Roger Nicole.

- "Why I Am Comfortable with Inerrancy", in "Reformation Revival Journal, A Quarterly for Church Leadership, Vol. II, No. 3, Summer, 2000.

* Niebuhr, Reinhold Niebuhr.

- Faith and History A Comparison of Christian and modern views of history, New York, Charles Scribner`s Sons, 1949.

* Noland, Martin Richard Noland.

- Haranck`s Historicism: the Genesis, Development and Institutionalization of Historicism and Expression in the thought of Adolf Von Haranck, submitted in partial fulfillment of requirement for the degree of Doctor of Philosophy in Union Theological Seminary, New York City, 1996.

* Nix, William E. Nix.

- "the Doctrine of Inspiration since the Reformation, Part II: Changing Climates of Opinion, JET 27/ 4 (December 1984).

* Obayashi, Hiroshi Obayashi.

- "Pannenberg and Troeltsch: History and Religion', in "Journal of the American Academy of Religion" , Vol. 38, No. 4 (Dec., 1970).

* Oden, Thomas C. Oden.

- "The Alleged Structural Inconsistency in Bultmann", in ," The Journal of Religion", Vol. XLIV, July 1964.

* Olnely, Warren Olnely.

- Desiderius Erasmus, San Francisco, John Henry Nash, 1920.

* Osborn, Robert T. Osborn.

- "Christ, Bible and Church in Karl Barth", in "Journal of Bible and Religion", Vol. 24, No. 2 (Apr., 1956).

* Pabel, Hilmar M. Pabel and Erasmus.

- "Retelling the History of the Early Church: Erasmus's "Paraphrase on Acts", in "1 (Mar., 2000).

* Packer, James Packer.

- "Hermeneutics and Biblical Authority", in, "Themelios 1.1 (Autumn 1975): 3 - 12.

* Pauck, William Pauck.

- Karl Barth Prophet of New Christianity. Harper and Brothers Publishers, New York, 1931.

* Perkins. Dorothy J. Perkins.

- A Critical Examination of Selected Methods Currently Employed in

the study of Religion", Submitted to the Temple University Graduate Board in partial fulfillment of requirement for the degree of Doctor of Philosophy, 1981.

* Philip, T. V. Philip.

- "The Authority of Scripture in the Patristic Period", in "Indian Journal of Theology", 23. 1 -2 (Jan - June 1974).

* Pontifical Biblical Commission.

- The Historicity of the Gospels", in "http://www.ewtn.com/library/CURIA/PBCGOSPL.HTM, 1 / 52012/.

- The history of the Gospels, in, http://www.ewtn.com/library/CURIA/PBC Gosel.HTM, 12012/5/.

* preus, Robert D. preus.

- "Luther and Biblical; Infallibility", in "Inerrancy and the Church", Edited by John D. Hannah, Moody Press, Chicago, without date.

* Preus, J. Samuel Preus.

- "A Hidden Opponent in Spinoza's "Tractatus"', in, "The Harvard Theological Review, Vol. 88, No. 3 (Jul., 1995).

* Price, Robert M. Price.

- "Is There a Place for Historical Criticism?", in "Religious Studies, Vol. 27, No. 3 (Sep., 1991).

* Quarberg, David Quarberg.

- "Historical Reason, Faith and the Study of Religion", in "Journal for the Scientific Study of Religion, Vol. 1, No. 1 (Oct., 1961).

* Quinn, William W. Quinn.

- "Rudolf Bultmann`s " Demythologization" Hermeneutic as Applied to New Testament and Constitutional Exegesis, in "Journal of Religion and Law", Vol. 6, No. 2 (1988).

* Ramsey, J, Ramsey , Michaels William Eerdmans.

- The New International Commentary on the New Testament, Publishing Company, Cambridge, 2010.

* Renan, Ernest Renan.

- The History of the Origins of Christianity. Boo; 1, Life of Jesus, Grand Rapids, MI: Christian Classic Ethereal Library, London, Mathieson & Company, without date .

- The History of the origin of Christianity, Book V, the Gospels, London, Mathieson, and company, without date.

* . Reumann, John H. P. Reumann.

- "Lives of Jesus" During the Great Quest for the Historical Jesus", in "Indian Journal of Theology", 23. 1 - 2 (Jan - June 1974).

* Reventlow, Henning Graf Reventlow.

- The Authority of the Bible and the Rise of the Modern World, Translated by John Bowden from the German, First Fortress Press edition, Printed in the United Kingdom, 1985.

* Richards, Jeffery John Richards.

- Hermeneutics and Homiletics of Rudolf Bultmann and Dietrich Bonhoeffer in the in the American Discussion, A Dissertation Submitted to the Theological Faculty of Philipps - University of Marburg, Germany, Summer Term, 2008, for the degree, Doctor of Theology.

* Riddle, Donald Wayne Riddle.

- "The Background of Modern Historical Study of Christianity", in "Church History, Vol. 4, No. 3 (Sep., 1935).

- "Jesus in Modern Research", in. "The Journal of Religion", Vol. 17, No. 2. (Apr., 1937).

* Robinson, James M. Robinson

- "The Recent Debate on the "New Quest"", in "Journal of the Bible and Religion", Vol. 30, No. 3 (Jul., 1962).

* Rodgers, Henry A. Rodgers.

- "Albert Schweitzer", in "Ten Makers Protestant Thought", Edited by George L. Hunt, Association Press, New York, 1958.

* Rønning, Anne Holden Rønning.

- "Some Reflections on Myth, History and Memory As Determinants of

Narrative", in "Coolabah, Vol.3, 2009, ISSN 19885946- Observatori: Centre d'Estudis Australians, Australian Studies Centre, Universitat de Barcelona.

* Roth, Dieter T. Roth.

- "Marcion's Gospel and Luke: The History of Research in Current Debate", in "JBL 127, no. 3 (2008).

* Roy, Louis Roy.

- "Consciousness According to Schleiermacher", in "The Journal of Religion, Vol. 77, No. 2 (Apr., 1997).

* Sabine, George H. Sabine.

- "Hume's Contribution to the Historical Method", in, "Philosophical Review, Vol. 15, No. 1 (Jan., 1906).

* Sailhamer, John H. Sailhamer.

- Johann August Ernesti: the role history in Biblical Interpretation, in "JETS", 442/ (June 2001).

* Savage, Ruth Savage. Ed.

- Lock`s Proof of the Divine Authority of Scripture", in "Religion and Philosophy in Enlightment Britain, , Oxford, Clarendone Press, 2011.

* Schleiermacher, Friedrich Schleiermacher.

- On Religion; Speech to its Cultured Despisers, Translated with Introduction by John Oman, London, K. Paul, 1893, pp.

* Schlueter, Carol Joyce Schlueter.

- A Relational Approach to Biblical Interpretation: Historical Criticism and Psychological Insights, Thesis Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for Master of Arts Degree, Wilfred Laurier University, 1977.

* Schutte, Philippus Jacobus Wihelmus Schutte.

- Jesus - a Kerygma to live by, A Postmodern Understanding of Myth Resurrection and Canon, submitted in fulfillment of requirement for degree philosophia doctor in the faculty of theology, university of Pretoria, October, 2004.

* Scott, James W. Scott.

- "The Inspiration and the Interpretation of God's Word with Special Reference to Peter Enns' in WTJ, 71 (2009).

* SØVIK, Alte Ottesen SØVIK.

- Why Christian Theology Should Accept that Miracles Occur", in Science and Christian Belief, Vol., 22 (2010).

* Simmons, David L. Simmons.

- Poetry, Religion and History: Johann Gottfried Herder on Genesis 1 - 11, A Dissertation Submitted to the Faculty of the Divinity School in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy, Chicago, Illinois, December, 2010.

* Smith, Gerald Birney Smith.

- 'The Christ of faith and the Jesus of history", in "The American Journal of theology", Vol. 18, No.4. 9 (Oct., 1914).

* Smith, D. Moody Smith.

- "The Historical Jesus in Paul Tillich's Christology", in "Journal of Religion" , Vol. 46, No. 1, Part 2: In Memoriam. Paul Tillich 1886-1965 (Jan., 1966).

* Smith, Morton Smith.

- "Historical Method in the Study of Religion", in "History and Theory, Vol. 8, Beiheft 8: On Method in the History of Religions (1968).

* Sontag, Frederick Sontag.

- "Biblical Authority and Tillich's Search for the Ultimate", in "Journal of Bible and Religion", Vol. 30, No. 4 (Oct., 1962).

* Stauffer, Ethelbert Stauffer.

- Christ and the Caesars, historical sketches, translated by K. and R. Smith, Philadelphia, Westminster press, 1955.

* Strauss, David Friderich Strauss.

- The Life of Christ, Critical Examined, London, Newgate Street, Vol., 3, without date.

- The Life of Jesus, Critically Examined, London, Chapman, Brothers, without date.

* Sufrin, Claire Emily Sufrin.

- Martin Buber`s Biblical Hermeneutics, A Dissertation Submitted to the Department of Religious Studies and the Committee of Graduate Studies of Stanford University in Partial Fulfillment of the Requirements for the degree of Doctor of Philosophy, May, 2008.

* Swensson, Eric j. Swensson.

- Luther's Approach to Holy Scripture", in,"www.holytrinitynewr-ochelle.org/yourti3313.htmi, 272012/5/.

* Torrance, Thomas F. Torrance.

- "Karl Barth", in "Ten Makers Protestant Thought", Edited by George L. Hunt, Association Press, New York, 1958.

* Troeltsch, Ernst Troeltsch.

- "On The Historical and Dogmatic Methods in Theology [1898]", Translated by Jack Forstman, Gesammelte Schriften, Volume II (Tubingen: J.C.B. Mohr, [Paul Siebeck], 1913).

* Wallace, Mark I. Wallace.

- "Karl Barth's Hermeneutic: A Way beyond the Impasse", in "The Journal of Religion", Vol. 68, No. 3. (Jul., 1988).

* Ward, Keith Ward.

- Religion and Revelation, A Theology of Revelation in the World`s Religions, Clarendon Press, Oxford, 1994.

* Weber, Joseph C. Weber.

- "Karl Barth and the Historical Jesus", in "Journal of Bible and Religion", Vol. 32, No. 4. (Oct., 1964).

* Wellhausen, Julius Wellhausen.

- Prolegomena to the history of Israel, translated by J. Sutherland and Allan Menzies, New York, 1957.

* Welch, Claude Welch.

- "The Problem of a History of Nineteenth-Century Theology", in "The Journal of Religion", Vol. 70, No. 4 (Oct., 1990).

- "Reinhold Niebuhr", in "Ten Makers Protestant Thought", Edited by George L. Hunt, Association Press, New York, 1958.

* Westall, M. R. Westall.

- "The Authority of Old Testament?", in "of Theology", 21. 4 (Oct. - Dec. 19742).

* Wiest, Walter E. Wiest.

- "Martin Buber", in "Ten Makers Protestant Thought", Edited by George L. Hunt, Association Press, New York, 1958.

* Wilder, Amos N. Wilder.

- "Eschatology of Jesus in Recent Criticism and Interpretation", in "The Journal of Religion, Vol. 28, No. 3 (Jul., 1948).

* Winton, D. Winton.

- "The Textual Criticism of the Old Testament", in , "the Old Testament and Modern Study", edited by H. H. Rowley, Oxford University Press, 1961.

* Wolf, C. Umhau Wolf.

- "Recent Roman Catholic Bible Study and Translation", in "Journal of Bible and Religion", Vol. 29, No. 4 (Oct., 1961).

* Wűrthwein, Ernst Wűrthwein.

- The Text of the Old Testament, Translated by Peter R. Ackrotd. Oxford, Basil Blackwell, 1957.

* Wyman, Walter E. Wyman.

- "Revelation and the Doctrine of Faith: Historical Revelation within the Limits of Historical Consciousness", in "The Journal of Religion", Vol. 78, No. 1 (Jan., 1998).

* Vellanickal, Mathew Vellanickal.

- "The Authority of Scripture in the Medieval Period", in "Indian Journal of Theology", 23. 1 - 2, (Jan - June 1974).

* Vico.

- The Science of Giambattista Vico, Translated by Thomas Goddard

Bergin and Max Harold fisch, Cornell University Press, New York, 1948.

* Villiers, Desiree de Villiers.

- A Hermeneutic of Leaner Helplessness, the Bible Problem in Pastoral Cares, Mini Thesis Presented for the degree of Master of philosophy, at University of Stellenbosch December, 2005.

* Voltaire, F. Voltaire

- An Essay on universal history and the manners and spirit of nations from the reign of Charlemagne to the Lewis xiv, vol. Iv , translated by Nugent, London, second edition, 1882.

* Zachman, Randall C. Zachman.

- "Gathering Meaning from the Context: Calvin's Exegetical Method", in , "The Journal of Religion", Vol. 82, No. 1 (Jan., 2002).