الباب الأول

التجسيم ونشأته في الفكر الإسلامي وأهم الفرق التي اعتنقته.

ويتكون من فصلين:

الفصل الأول: تعريف التجسيم ونشأته.

الفصل الثاني: أهم الفرق المجسمة في الفكر الإسلامي.

الفصل الأول: تعريف التجسيم ونشأته.

ويتكون من مبحثين:

المبحث الأول: تعريف التجسيم.

المبحث الثاني: نشأة التجسيم.

المبحث الأول
تعريف التجسيم

التجسيم هو اعتقاد أنّ الله – تعالى – جسم، فلو قلنا: إنّ فلانًا جسّم الله – تعالى – فإنّ معناه أنّه نسب الله – تعالى – إلى الجسم، وهذا هو التجسيم.

وللوقوف على حقيقة التجسيم لا بدّ من معرفة حقيقة الجسم؛ لأنّ به نستطيع أن نحكم على فلان بأنّه مجسم أو لا، ولذا يجب أن يتوجه البحث إلى تعريف الجسم في اللغة والاصطلاح.

أولاً: الجسم في اللغة:

يقول اللغويون الجسم هو: «جَمَاعَةُ البَدَنِ أَو الأَعضاء مِنَ النَّاسِ والإِبل وَالدَّوَابِّ وَغَيْرِهِمْ مِنَ الأَنواع الْعَظِيمَةِ الخَلْق».[1]

وقال ابن دُرَيْد: «كلُّ شخصٍ مُدرَكٌ جسم»[2]، وقال أبو زيد: «الجسم الجسد».[3] فالجسم والجسد عند أبي زيد مترادفان، وبناء على تعريف ابن دُرَيْد فإنّ الجسم يكون «حَيَوَانًا وَجَمَادًا وَنَبَاتًا وَلَا يَصِحُّ ذَلِكَ عَلَى قَوْلِ أَبِي زَيْدٍ».[4]

---

(1) لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري، ت: 711هـ، ج7، ص624، دار المعارف، بدون. وانظر: العين، لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، ت: 175هـ، ج6، ص60، تحقيق الدكتور: مهدي المخزومي، والدكتور: إبراهيم السامرائي، سلسلة المعاجم والفهارس، بدون. وانظر: القاموس المحيط، لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، ت: 817هـ، ص1088، مؤسسة الرسالة، الثانية 2005م. وانظر: تاج العروس من جواهر القاموس، للسيد محمد مرتضى الزبيدي، ج31، ص404، وانظر: المحكم والمحيط الأعظم، لأبي الحسن علي بن إسماعيل بن سيده، ت: 458 هـ ج7، ص282، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى 2000م.

(2) جمهرة اللغة، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد، ت: 321هـ، ج1، ص282، تحقيق الدكتور: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، الأولى 1987م.

(3) المصباح المنير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقرئ، ت: 770هـ، ص39، مكتبة لبنان، الأولى 1987م.

(4) نفس المصدر السابق، ونفس الصفحة.

وهذا الذي ذكره أبو زيد لا يوافقه عليه جمهرة من اللغويين؛ ولذا فرّقوا بين الجسم والجسد، فجعلوا الجسم أعمّ من الجسد؛ فالجسم يصدُق على الإنسان والحيوان والنبات، والجسد يطلق على الإنسان خاصة من الأجسام المغتذية، أمّا غير الإنسان من الأجسام المغتذية كالحيوان والنبات، فلا يقال لها أجساد، وإنّما هي أجسام، ويطلق لفظ الجسد على الأجسام غير المغتذية كالجنّ والملائكة؛ يقول الخليل: «الجَسَدُ للإنسان، ولا يقال لغير الإنسان جَسَدٌ من خلق الأرض. وكل خلقٍ لا يأكلُ ولا يشرب من نحو الملائكة والجنِّ مما يَعقِل فهو جَسَدٌ. وكان عِجلُ بني إسرائيل جَسَدًا لا يأكل ولا يشرب ويصيح، وقوله تعالى:

﴿ وَمَا جَعَلْنَٰهُمْ جَسَدًا لَّا يَأْكُلُونَ ٱلطَّعَامَ وَمَا كَانُوا۟ خَٰلِدِينَ ﴿٨﴾ ﴾ ﴿ الأنبياء: ٨﴾

أي ما جعلناهم خلقًا مستغنين عن الطَّعام».[1]

وفي هذا المعنى يقول ابن سيده: «الجَسَد: جسم الْإِنْسَان، وَلَا يُقَال لغيره من الْأَجْسَام المغتذية. وَقد يُقَال للْمَلَائكَة وَالْجِنّ: جَسَد، وَكَانَ عجل بني إِسْرَائِيل جَسَدًا لَا يَأْكُل وَلا يشرب، وَكَذَا طبيعة الْجِنّ، قَالَ عز وَجل: ﴿فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُۥ خُوَارٌ﴾ (طه: 88) جَسَدًا بدل من عجل؛ لأَنّ الْعجل هُنَا هُوَ الجَسَد، وَإِن شِئْت حَملته على الْحَذف: أَي ذَا جَسَد. وَقَوله: ﴿لَّهُۥ خُوَارٌ﴾ يجوز أَن تكون الْهَاء رَاجِعَة إِلَى الْعجل، وَأَن تكون رَاجِعَة إِلَى الجَسَد. وَجمعه: أجساد».[2]

ويذكر الراغب فرقًا آخر بين الجسم والجسد هو أنّ الجسد لا بدّ أن يكون له لون، أمّا الجسم فيقال على ما لا لون له كالماء والهواء؛ فيقول: «وأيضا فإنّ الجسد ما له لون، والجسم يقال لما لا يبين له لون، كالماء والهواء».[3]

---

(1) العين، الخليل بن أحمد، ج6، ص47، 48

(2) المحكم والمحيط الأعظم، ابن سيده ج7، ص260

(3) المفردات في غريب القرآن، لأبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، ت: 502هـ، ص93، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، بدون.

وممّا هو جدير بالذكر أنّ اللغويين الذين فرّقوا بين الجسم والجسد كانت تفرقتهم من حيث التسمية فقط أي ما يصح أن يُطلق عليه اسم الجسد وما لا يصح، أمّا من حيث الحقيقة فالجسم والجسد يدلان على التجمع والتركب، فهما مؤلفان ومركبان من أجزاء؛ يقول ابن فارس في تعريف الجسم: «الْجِيمُ وَالسِّينُ وَالْمِيمُ يَدُلُّ عَلَى تَجَمُّعِ الشَّيْءِ».[1]

ويقول أيضًا في تعريف الجسد: «الْجِيمُ وَالسِّينُ وَالدَّالُ يَدُلُّ عَلَى تَجَمُّعِ الشَّيْءِ أَيْضًا وَاشْتِدَادِهِ».[2]

وقد عرّف الراغب الجسم بأنّه ما له طول وعرض وعمق؛ فيقول: «الجسم ما له طول وعرض وعمق، ولا تخرج أجزاء الجسم عن كونها أجسامًا وإن قطع ما قطع، وجزّئ ما قد جزئ».[3]

ويطلق الجسم مجازًا على الشيء العظيم، قال ابن منظور: «جَسُمَ الشيءُ أَي عَظُمَ، فَهُوَ جَسِيمٌ وجُسام، بِالضَّمِّ».[4]

والأجسم كما يقول ابن منظور: الأضخم[5]، قال عامر بن الطفيل:

وقَدْ عَلِمَ الحَيُّ مِنْ عامِرٍ بأنّ لَنَا ذِرْوَةَ الأَجْسَمِ[6]

فالجسم في اللغة كما يقول الكفوي: «مبني على التركيب والتأليف، ذلك أَنّهم إِذا راموا تَفْضِيل الشَّخْص على شخص فِي التَّأْلِيف وَكَثْرَة الْأَجْزَاء يَقُولُونَ: فلَان أجسم من فلَان، إِذا كَانَ أَكثر مِنْهُ ضخامة وتأليف أَجزَاء».[7]

---

(1) معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، ت: 395هـ، ج1، ص457، تحقيق الدكتور: عبد السلام هارون، دار الفكر، بدون.

(2) نفس المصدر السابق، ج1، ص457

(3) المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، ص94

(4) لسان العرب، ابن منظور، ج7، ص624

(5) نفس المصدر السابق، ج7، ص625

(6) ديوان عامر بن الطفيل، ص121، دار صادر بيروت، 1979م. وعامر بن الطفيل أحد شعراء الحماسة مات كافرًا سنة 10هـ.

(7) الكليات، لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي ت 1094هـ، ص344، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، الثانية 1998م.

وبناء على ما سبق فإنّ مفهوم الجسم في اللغة يتلخص في النقاط التالية:

1- الجسم هو البدن أو أعضاؤه من الإنسان أو الحيوان أو غيرهما مما فيه عِظَم في الخلق.

2- الجسم هو الشخص المُدرَك بالحس فيشمل كلاً من: الإنسان، والحيوان، والنبات، وكل ما يدرك بالحواس.

3- الجسم هو الجسد عند بعض اللغويين، وفرّق بعضهم بين الجسم والجسد فجعلوا الجسد أخص من الجسم، والجسم أعمّ من الجسد؛ فيصدق الجسم على الإنسان وغيره بخلاف الجسد، وكذلك يصدق الجسم على ما لا لون له كالماء والهواء بخلاف الجسد.

4- الجسم كل ما له طول وعرض وعمق.

5- الجسم هو المؤلف والمركب من أجزاءٍ داخلةٍ في تكوينه.

ثانيًا: تعريف الجسم في الاصطلاح:

اختلف الباحثون حول تعريف الجسم في الاصطلاح؛ لأنّ اللفظ الكليّ - كلفظ الجسم - الذي لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه، يكون تعريفه بالذاتيات المقومة لماهيته، وقد تكون هذه الذاتيات واضحة كتعريف الإنسان بالحيوان الناطق، وقد تخفى فيختلط بالذهن ما هو جزء الماهية وما هو لازم لها فيكون الاختلاف حول حقيقة المُعرّف، وهذا هو سبب الاختلاف في تعريف الجسم؛ يقول السعد في شرح المقاصد: «لخفاء حَقِيقَته (الجسم)، وتكثر لوازمه، كثر النزاع فِي تَحْقِيق ماهيته، وَاخْتلفت الْعبارَات فِي تَعْرِيفه، وَأدّى ذَلِك إِلَى اخْتِلَاف فِي بعض الْأَشْيَاء أَنّه هَل يكون جسمًا أم لا؟».[1]

ومن هنا اختلف الباحثون حول تعريف الجسم، وأذكر أشهرها فيما يلي:

1ـ تعريف الجسم عند الفلاسفة:

بحث الفلاسفة في ماهية الجسم بناء على بحثهم في الطبيعيات التي هي جزء لا يتجزأ من فلسفتهم، وقد أطلقوا الجسم على معنيين:

---

(1) شرح المقاصد، الإمام مسعود بن عمر بن عبد الله، الشهير بسعد الدين التفتازاني، ت: 793هـ، ج3، ص10، تحقيق الدكتور: عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب بيروت، الثانية 1998م.

أحدهما: الجسم الطبيعي، **والثاني**: الجسم التعليمي.

وعرّفوا الجسم الطبيعي بأنّه: «جَوْهَر يُمكن أَن يفْرض فِيهِ أبعاد ثَلَاثَة متقاطعة على زَوَايَا قَائِمَة».[1]

قال ابن سينا: «الجسم إنّما هو جسم لأنّه يصح أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة، كلّ واحد منها قائم على الآخر، ولا يمكن أن يكون فوق ثلاثة».[2]

ومعنى الأبعاد الثلاثة كما يقول ابن سينا: «الطول، والعرض، والعمق».[3]

فالذي يفرض أولاً كما يقول ابن سينا: «هو الطول، والقائم عليه هو العرض، والقائم عليهما في الحد المشترك هو العمق».[4]

واعتبروا في حدّ الجسم فرض الأبعاد دون وجودها؛ «لأَنّ الأبعاد المتقاطعة على الزوايا الْقَائِمَة رُبمَا لم تكن مَوْجُودَة فِيهِ بِالْفِعْلِ كَمَا فِي الكرة أَو الاسطوانة والمخروط المستديرين، وَإِن كَانَت مَوْجُودَة فِيهِ كَمَا فِي المكعب مثلاً فَلَيْسَتْ جسميّته باعْتِبَار تِلْكَ الأبعاد الْمَوْجُودَة فِيهِ؛ لِأَنَّهَا قد تَزُول مَعَ بَقَاء الجسمية الطبيعية بِعَينهَا. وَاكْتفى بِإِمْكَان الْفَرْض لِأَنّ مَنَاط الجسمية لَيْسَ هُوَ فرض الأبعاد بِالْفِعْلِ حَتَّى يخرج الْجِسْم عَن كَونه جسمًا طبيعيًا لعدم فرض الأبعاد فِيهِ بل مناطها مُجَردًا مَكَان الْفَرْض سَوَاء فرض[5] أَو لم يفْرض».[6]

---

(1) شرح كتاب النجاة لابن سينا، فخر الدين الاسفراييني النيسابوري، ص26، تحقيق: الدكتور: حامد ناجي أصفهاني، مؤسسة انتشارات دانشكاه طهران، وانظر: المواقف في علم الكلام، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، ت: 756هـ، ص183، عالم الكتب بيروت، بدون.

(2) شرح كتاب النجاة لابن سينا، فخر الدين الاسفراييني النيسابوري، ص26

(3) نفس المصدر السابق، نفس الصفحة، وانظر: مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار، أبو الثناء شمس الدين بن محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني، ت: 749هـ، ص110، دار الكتبي، بدون.

(4) شرح كتاب النجاة لابن سينا، فخر الدين الاسفراييني النيسابوري، ص26

(5) قال عبد الحكيم: «والجواهر المجردة لا يفرض فيها أبعاد؛ لأنّ المفروض محال». حاشية عبد الحكيم السيالكوتي على شرح المواقف، ج6، ص295

(6) شرح المواقف، السيد الشريف الجرجاني، ت: 816 هـ، ج6، ص294، 295، دار الكتب العلمية بيروت، الأولى 1998م. وانظر: شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني، ج3، ص14، وكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد بن علي التهانوي، ت: 1158 هـ، ج1، ص561، 562، ورسالة الحدود ضمن رسائل في الحكمة والطبيعيات، الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن سينا، ت: 428هـ، ص60، مطبعة الجوائب قسطنطينية، الأولى 1298هـ.

والزاوية القائمة التي اشترطوا ووجودها هي «التي تحدث من قيام بعد على بعد؛ ليس ميله إلى إحدى الجهتين أكثر من الأخرى».[1]

وهذا التعريف الذي ذكره الفلاسفة للجسم هو تعريف بالرسم وليس بالحدّ[2] يقول أبو الثناء الأصفهاني: «هذا حدٌّ رسمي للجسم لا حد ذاتي له سواء قلت: الجوهر جنس للجواهر أو لازم لها؛ لأنّ القابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة من اللوازم الخارجية لا من الذاتيات».[3]

وقد ذكر السعد في شرح المقاصد أنّ تعريف الفلاسفة للجسم لا يصلح أن يكون تعريفًا بالحدّ لشيئين:

«الأول: أنّ الْجَوْهَر لا يصلح أن يكون جِنْسًا[4] للجسم؛ لأنّ الْجَوْهَر مُفَسّر (عند الفلاسفة) بالموجود لا فِي مَوْضُوع. والوجود زَائِد على الْمَاهِيّة لا ذاتيّ لَهَا، بل هُوَ من المعقولات الثَّابتة الَّتِي لا تحقق لَهَا إِلا فِي الذِّهْن فَلا يصلح جزأ للماهية الْحَقِيقِيَّة، وَعدم الِاحْتِيَاج إِلَى الْمَوْضُوع عدمي لا يصلح ذاتيًّا للموجود».[5]

---

(1) أبكار الأفكار في أصول الدين، سيف الدين الآمدي، ت: 631هـ، ج3، ص82، تحقيق الدكتور أحمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية، الثانية 2004م.

(2) يسمّى التعريف حدًّا تامًّا إن كان بالجنس والفصل القريبين كتعريف الإنسان بالحيوان الناطق، وحدًّا ناقصًا إن كان بالفصل القريب وحده كتعريف الإنسان بالناطق، أو بالفصل القريب وبالجنس البعيد كتعريف الإنسان بالجسم الناطق، ورسمًا تامًّا إن كان بالجنس القريب والخاصّة كتعريف الإنسان بالحيوان الضاحك، ورسمًا ناقصًا إن كان بالخاصّة وحدها كتعريف الإنسان بالضاحك، أو بالخاصة وبالجنس البعيد كتعريف الإنسان بالجسم الضاحك. انظر: تحرير القواعد المنطقية، قطب الدين محمود بن محمد الرازي، ت: 766هـ، ص57، 58، المطبعة الأزهرية، الأولى 1311هـ.

(3) مطالع الأنظار، أبو الثناء الأصفهاني، ص110

(4) الجنس: كُلِّيٌّ مَقُولٌ عَلَى كَثِيرِينَ مُخْتَلِفِين بِالحقائِقِ فِي جَوَابِ مَا هُوَ. كالحيوان بالنسبة للإنسان والفرس فإنه تمام المشترك بينهما وهو جزء من ماهيتهما. انظر: تحرير القواعد المنطقية، ص36

(5) شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني، ج3، ص19

فتعريف الفلاسفة للجسم بالجوهر، والجوهر لا يصلح أنْ يكون جنسًا للجسم؛ لأنّ الجوهر عند الفلاسفة هو الموجود لا في موضوع، وليس هو المتحيز بالذات كما ذكره المتكلمون، وبالتالي فوجود الجوهر زائدٌ على ماهيته، والجنس جزء الماهية، فلو قلنا ما الإنسان؟ كان الجواب: حيوان ناطق، فالحيوانية جزء ماهية الإنسان، ووجود الجوهر عند الفلاسفة ذهني لا يصلح أن يكون جزءًا من الماهية الحقيقية. وكذلك عدم احتياج الجوهر للموضوع عدمي وليس وجوديًّا فلا يصلح أن يكون ذاتيًّا للموجود.

والشيء الثاني الذي ذكره السعد: «أنّ قابليّة الأبعاد ليست فصلاً[1]؛ لأنّ معنى القابليّة وَإِمْكَان الْفَرْض وَصِحَّته وَنَحْوه ذَلِك من الْعبارَات أَمر لا تحقق لَهُ فِي الْخَارِج، وَإِلا لقام بِمحل قَابل لَهُ ضَرُورَة أَنّه من الْمَعَانِي العرضية دون الجوهرية، فننقل الْكَلام إِلَى تِلْكَ القابلية وَيلْزم التسلسل[2] فِي الْأُمُور الْمَوْجُودَة المترتبة ضَرُورَة توقف تحقق كل قابلية على قابلية أُخْرَى سَابِقَة عَلَيْهَا، وَمثله بَاطِل بالِاتِّفَاقِ سِيَّمَا وَهَذِه السلسة محصورة بَين حاصرين هما هَذِه القابلية وَالْمحل».[3]

فقابلية الجسم للأبعاد الثلاثة – الطول، والعرض، والعمق – في تعريف الفلاسفة للجسم لا تصلح أن تكون فصلاً مميزًا للجسم؛ فالفصل له وجود في الخارج، فإذا قلنا: الإنسان حيوان ناطق فإنّ الناطقية فصل مميز للإنسان عن غيره من المخلوقات، وهذه الناطقية موجودة في الخارج. والقابلية في تعريف الفلاسفة للجسم ليس لها وجود خارجي وإنّما وجودها ذهني، ولو كانت القابلية لها وجود بالخارج لقامت بمحل قابل له فتكون عرضًا وليست جزءًا من ماهيته، وسينتقل الكلام بعد ذلك على القابليّة، فهذه القابليّة تحتاج

(1) الفصل: كَلِّيٌّ يُقَالُ عَلَى الشَّيْءِ فِي جَوَابِ أَيَّ شَيْءٍ هُوَ فِي جوهرِهِ. كالناطق بالنسبة للإنسان. انظر: تحرير القواعد المنطقية، ص39

(2) التسلسل: هو أَن يسْتَند الْمُمكن فِي وجوده إِلَى عِلّة مُؤثرَة فِيهِ وتستند تِلْكَ الْعلَّة المؤثرة إِلَى عِلّة أُخْرَى مُؤثرَة فِيهَا وهلم جرا إِلَى غير النِّهَايَة. انظر: شرح المواقف، ج4، ص 166

(3) شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني، ج3، ص19، 20

إلى قابليّة أخرى، وهذه القابليّة الأخرى تحتاج إلى قابليّة أخرى وهكذا إلى ما لا نهاية، فيلزم التسلسل.

وهذا التسلسل باطل خصوصًا أنّ السلسلة محصورة بين القابليّة والمحل القابل للقابليّة.

والخلاصة، أنّ تعريف الفلاسفة للجسم تعريفٌ بالخاصة[1] وهي من العوارض اللازمة، فإذا عرّفنا الإنسان بالضاحك فالضحك بالنسبة إليه من العوارض اللازمة له الخارجةَ عن ذاتياته، وهو رسم ناقص كما يقول المناطقة.

الجسم التعليمي

أمّا الثاني وهو الجسم التعليمي عند الفلاسفة فهو الذي: «يبحَث عَنهُ فِي الْعُلُوم التعليمية أَي الرياضية منسوبة إِلَى التَّعْلِيم، فَإِنَّهُم كَانُوا يبتدئون بهَا فِي تعاليمهم لأَنَّهَا أسهل، ودلائلها أَيْضًا يقينية، تفِيد النَّفس ملكة أَنْ لا تقنع دونه، وعرفوه بِأَنَّهُ: كمٌ قَابل للأبعاد الثَّلَاثَة المتقاطعة على الزوايا الْقَائِمَة، والقيد الْأَخير هَهُنَا للتمييز، وَلَو أردنَا أَن نجمعهما فِي رسم وَاحِد قُلْنَا هُوَ الْقَابِل من غير ذكر الْجَوْهَر والكم».[2]

والفرق بين الطبيعي والتعليمي ظاهر، فإنّ الشمعة الواحدة مثلاً يمكن تشكيلها بأشكال مختلفة تختلف مساحة سطوحها فيتعدد الجسم التعليمي.

وأمّا الجسم الطبيعي ففي جميع الأشكال أمر واحد؛ لأنّه الكميّة السارية في الجسم الطبيعي.

---

(1) الخاصة: كلية مقولة على أفراد حقيقة واحدة فقط قولاً عرضيًا، كالضاحك بالنسبة للإنسان. انظر تحرير القواعد المنطقية، ص43

(2) المواقف، عضد الدين الإيجي، ص184، 185

2ـ تعريف الجسم عند المعتزلة:

عرّف المعتزلة الجسم بأنّه: الطويل العريض العميق؛ يقول القاضي عبد الجبار: «فاعلم أنّ الجسم هو ما يكون طويلاً، عريضًا، عميقًا».[1]

والفرق بين تعريف الفلاسفة والمعتزلة أنّ المعتزلة اشترطوا وجود الطول، والعرض، والعمق، بخلاف الفلاسفة الذين اشترطوا قابليّة الأبعاد دون وجودها، وكلاهما يرى الجسم مركبًا، إلا أنّ حقيقة التركيب مختلفة عند كلٍّ منهما، فالفلاسفة يرون أنّ الجسم مركب من الهيولى[2] والصورة، والمعتزلة ترى أنّ الجسم مركب من الجواهر الفردة.

وتعريف المعتزلة هذا تعريفٌ غير جامع لكلّ أفراد الجسم؛ فالتعريف بالخاصة يصح أن يكون تعريفًا لو كان شاملاً لكلّ أفراد المعُرَّف، وكذلك لو كانت الخاصة لازمة له، فلو عرّفنا الإنسان بالضاحك، فالضحك هنا شامل لكلّ أفراد المعرّف وهو الإنسان ولازم له كذلك.

وهذان الشرطان لا يتحققان في تعريف المعتزلة للجسم؛ فالخط قد لا يوجد في الجسم كما في الكرة وهي جسم، وكذلك الطول، والعرض، والعمق، غير لازمين للجسم فالشمعة قد تزول عنها الأبعاد الثلاثة مع بقاء جسميّتها، يقول السعد: «وَاعْترض بِأَنّ الْخَاصَّة إِنَّمَا تصلح للتعريف إِذا كَانَت شَامِلَة لازِمَة، وَهَذِه لَيست كَذَلِك، أمّا الشُّمُول: فَلأَنَّهُ لا خطّ بِالْفِعْلِ فِي الكرة، وَلا سطح فِيمَا يعرض من الْجِسْم الْغَيْر المتناهي، فَإِنَّهُ جسم، وَإِن امْتنع بِدَلِيل من خَارج، بِخِلَاف مَا إِذا فرض أَرْبَعَة لَيست بِزَوْج، فَإِنّ الزَّوْجِيَّة من لَوَازِم الْمَاهِيّة، وَأمّا اللُّزُوم فَلأَنّ الشمعة الْمعينَة قد يَجْعَل طولهَا تَارَة شبْرًا وعرضها أَصَابِع وَتارَة ذِرَاعًا وعرضها أصبعًا فيزول مَا فِيهَا من الأبعاد مَعَ بَقَاء الجسميّة».[3]

---

(1) شرح الأصول الخمسة، عبد الجبار بن أحمد، ت: 415 هـ، ص217، تحقيق الدكتور: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، بدون.

(2) الهيولى: لفظ يوناني بمعنى: الأصل، والمادة، وفي الاصطلاح: هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل للصورتين: الجسمية، والنوعية. انظر: التعريفات، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، ت: 816هـ، ص216، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، بدون.

(3) شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني، ج3، ص12

وذكر التهانوي أنّ هشام الفوطي[1] – من المعتزلة – ذهب إلى أنّ الجسم: «هو الشيء، وهو باطل لانتقاضه بالباري تعالى والجوهر الفرد، وبالعرض أيضًا».[2] فالشيء أعمّ من الجسم ويدخل فيه الباري سبحانه والجوهر والعرض قال أبو هلال: «الفرق بين الشيء والجسم: أنّ الشيء ما يرسم به بأنّه يجوز أنْ يعلم ويخبر عنه، والجسم هو الطويل العريض العميق، والله تعالى يقول: ﴿ وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ ﴿٥٢﴾ ﴾ (القمر: 52) وليس أفعال العباد أجسامًا، وأنت تقول لصاحبك لم تفعل في حاجتي شيئًا، ولا تقول لم تفعل فيها جسمًا، والجسم اسم عام يقع على الجرم والشخص والجسد وما بسبيل ذلك، والشيء أعمّ لأنّه يقع على الجسم وغير الجسم».[3]

وهذا التعريف أيضًا «لا تساعد عليه اللغة، فإنّه يقال زيد أجسم من عمرو أي أكثر ضخامة وانبساط أبعاد وتأليف أجزاء».[4]

وذهب الصالحي[5] – من المعتزلة – كما يقول الآمدي إلى أنّ: «الجسم: هو القائم بنفسه، وهو منتقض بالجوهر الفرد وبالله تعالى فإنّه قائم بنفسه، وليس بجسم، مع أنّه مخالف لوضع اللغة لما تحقق من أنّ مدلول الجسم، هو التأليف ولا تأليف في الجوهر الفرد، ولا في الله تعالى».[6]

وقد اخْتلف الْمُعْتَزلَة فِي أقلّ مَا يتركب مِنْهُ الْجِسْم من الْجَوَاهِر الفردة:

---

(1) ذكره ابن المرتضى في نهاية الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة، فقال: «ومنهم هشام بن عمرو الفوطي، قال أبو القاسم هو شيباني من أهل البصرة، قال القاضي: وكان عظيم القدر عند الخاصة والعامة، حُكي عن يحيى بن أكثم: كان إذا دخل على المأمون يتحرّك حتى كاد يقوم». انظر: طبقات المعتزلة، أحمد بن يحيى المرتضى، ص61، تحقيق: سوسنة ديفلد ثلزر، بيروت، لبنان، 1961م.

(2) كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، ج1، ص564

(3) الفروق اللغوية، أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري ت 395هـ، ص158، حققه وعلق عليه: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، بدون.

(4) كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، ج1، ص564

(5) ذكره ابن المرتضى في الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة، فقال: «أبو الحسين محمد بن مسلم الصالحي، كان عظيم القدر في علم الكلام، وكان يميل إلى الإرجاء». طبقات المعتزلة، ص72

(6) انظر: أبكار الأفكار، الآمدي، ج3، ص81

فَقَالَ النظّام: «لا يتألف الْجِسْم إِلا من أَجزَاء غير متناهية»[1]، ولا يثبت النظام عرضًا إلا الحركة، فكلّ ما في الكون أجسام؛ يقول عبد الحكيم: «فالألوان، والأضواء، والطعوم، والروائح، والأصوات، والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرهما فعند النظام جواهر بل أجسام، حتى صرّح بأنّ كلاً من ذلك جسم لطيف، وإذا اجتمعت وتداخلت حصل الجسم الكثيف».[2]

وَقَالَ الجبّائي: «يتألف الْجِسْم ويتحصل من ثَمَانِيَة أَجزَاء، وَذَلِكَ بِأَن يوضع جزءان فَيحصل الطول، وَيُوضَع جزءان آخرَانِ على جَنْبَيْهِ فَيحصل الْعرض، وَيُوضَع أَرْبَعَة أُخْرَى فَوْقهَا أَي فَوق الأَرْبَعَة الأولى فَيحصل العمق».[3]

وَقَالَ العلّاف[4]: «يتَحَصَّل الْجِسْم من سِتَّة، وَذَلِكَ بِأَن يوضع ثَلاثَة على ثَلاثَة».[5]

وعَلى جَمِيع التفاسير كما في شرح المواقف: «فالمركب من جزأين أَو ثَلاثَة لَيْسَ جوهرًا فَردًا ولا جسمًا عِنْدهم، سَوَاء جوزوا التَّأْلِيف مِنْهُمَا أَي من جزئين منفردين، أَو من ثَلَاثَة مُنْفَرِدَة أم لا، وَبِالْجُمْلَةِ فالمنقسم فِي جِهَة وَاحِدَة يسمونه خطًّا، وَفِي جِهَتَيْنِ سطحًا، وهما واسطتان بَين الْجَوْهَر الْفَرد والجسم عِنْدهم».[6]

---

(1) المواقف، عضد الدين الإيجي، ص185

(2) حاشية عبد الحكيم السيالكوتي على شرح المواقف، ج7، ص3

(3) المواقف، ص185

(4) ذكره ابن المرتضى في بداية كلامه عن الطبقة السادسة، فقال: «أبو الهذيل محمد بن الهذيل العبدي، قال صاحب المصابيح: كان نسيج وحده وعالم دهره ولم يتقدمه أحد من الموافقين له ولا من المخالفين، وكان يلقّب بالعلاف لأن داره بالبصرة كانت في العلافين». انظر: طبقات المعتزلة، ص44، وقال عنه الشهرستاني: «حمدان بن الهذيل العلاف، شيخ المعتزلة، ومقدم الطائفة، ومقرر الطريقة، والمناظر عليها، أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل، عن واصل بن عطاء. ويقال أخذ واصل عن أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية. ويقال أخذه عن الحسن بن أبي الحسن البصري». انظر: الملل والنحل، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، ت: 548هـ، ج1، ص49، مؤسسة الحلبي.

(5) المواقف، عضد الدين الإيجي، ص185

(6) شرح المواقف، السيد الشريف الجرجاني، ج6، ص305

ويمكن تلخيص ما ذهب إليه المعتزلة في الآتي:

أ- ذهب معظمهم إلى أنّ الجسم هو الطويل العريض العميق، وأهم نقد وجه لهذا التعريف أنّه غير جامع لكلّ أفراد الجسم، كما أنّه غير لازم لبعض الأجسام.

ب- ذهب الفوطي إلى أنّ الجسم هو الشيء، وهذا التعريف أعمّ من الجسم، فالشيء يشمل الجسم وغيره كأفعال العباد فهي أشياء وليست أجسامًا.

ج- ذهب الصالحي إلى أنّ الجسم هو القائم بذاته، وهذا التعريف مخالف لوضع اللغة، ومنقوض بالجوهر الفرد؛ فإنّه لا تأليف ولا تركيب فيه.

د- يعتقد بعض المعتزلة أنّ الجسم يتركب من الجواهر الفردة، واختلفوا في أقل ما يتركب منه الجسم على نحو ما بينته فيما سبق.

هـ- ذهب بعض المعتزلة إلى أنّ الخط هو المنقسم في جهة واحدة، والسطح هو المنقسم في جهتين واسطتان بين الجسم والجوهر الفرد؛ لأنّهما لم يصلا إلى أقلّ ما يتركب منه الجسم عندهم.

3ـ تعريف الجسم عند أهل السنّة:

ذهب أهل السنّة إلى أنّ الجسم هو «المتحيز القابل للقسمة».[1]

والمتحيز جنس في التعريف يشمل الجسم والجوهر الفرد، والمتحيز بالذات هو: «القابل للإشارة الحسّية بالذات بأنّه هنا أو هناك، ويقابله العرض، وهو الحادث القائم بالمتحيّز بالذات».[2]

والمراد بالحيز عند أهل السنّة: «الفراغ المتوهّم المشغول بالمتحيّز الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء».[3]

ومعنى التوهم: توهم وجوده؛ لأنّه «في الحقيقة عدم محض يخطر بالبال وليس شيئًا موجودًا تعْلقُ به الرؤية».[4] وحقيقة التحيز كما في حاشية الشرقاوي: «الممانعة على القدر المأخوذ من الفراغ، أي منعك الغير أنّ يحلّ في مكانك».[5]

والفرق بين المكان والحيز أنّ «المكان أخص من الحيز؛ لأنّ الأول هو الذي يحل فيه الجسم فقط، بخلاف الثاني، فإنّه ما يحل فيه الجسم أو الجوهر الفرد، فكلّ متمكن متحيز دون

---

(1) شرح المواقف، السيد الشريف الجرجاني، ج6، ص303، وانظر: حاشية الصاوي على شرح الخريدة البهية، الشيخ أحمد الصاوي، ت: 1175هـ، ص50، مصطفى البابي الحلبي، بدون. وانظر: الشامل في أصول الدين، إمام الحرمين أبو المعالي الجويني، ت: 478هـ، ص401، تحقيق الدكتور: علي سامي النشار وآخرين، منشأة المعارف بالإسكندرية، 1969م، تبصرة الأدلة في أصول الدين، أبو المعين ميمون النسفي الماتريدي، ت: 508هـ، تحقيق الدكتور: محمد الأنور حامد عيسى ج1، ص290، المكتبة الزهرية للتراث، الأولى 2011م. وانظر: التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي المعين النسفي، تحقيق: جيب الله حسن أحمد، ص137، دار الطباعة المحمدية، الأولى 1986م.

(2) كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، ج1، ص602

(3) نفس المصدر السابق، ج1، ص725

(4) حاشية الشرقاوي على أم البراهين، الشيخ عبد الله الشرقاوي، ت: 1227 هـ، ص30، مصطفى البابي الحلبي 1338هـ .

(5) نفس المصدر السابق، ص31

العكس، إذ يعتبر في المتمكن الامتداد دون المتحيز».[1] وقد رجّح البعض الترادف بين المكان والحيز، قال الشرقاوي: «والراجح ترادفهما».[2]

والقابل للقسمة فصل خرج به الجوهر الفرد؛ فإنّه لا يقبل الانقسام، وتطلق القسمة كما يقول صاحب المواقف وشارحه: «على مَعْنيين: على الْقِسْمَة الوهميّة وَهِي فرض شَيْء غير شَيْء، وعَلى الْقِسْمَة الفعلية وَهِي الْفَصْل والفك سَوَاء كَانَ بِالْقطعِ أَو بِالْكَسْرِ».[3]

والجوهر الفرد لا يقبل القسمة الوهمية والفعلية؛ لأنّ «القسمة الفرضية تتصور فيما له امتداد ما، والجوهر الفرد ليس له امتداد فلا يكون قابلاً للقسمة الوهمية أو الفرضية، فلو جاز انقسامه فرضًا لجاز انقسامه فعلاً، ويقيسون هذه المسألة على الشخص، فكما لا يجوز أن يفرض الشخص مشتركًا إذ فرضُ اشتراكه يخرجه عن كونه شخصًا، فكذلك فرض الجزء منقسمًا يخرجه عن الجزئية ويجعله شيئًا ذا امتداد».[4]

والمراد من عدم قبول القسمة الفرضية كما يقول التهانوي: «أنّ العقل لا يجوز القسمة فيه، لا أنّه لا يقدر على تقدير قسمته أي على ملاحظة قسمته وتصوّرها، فإنّ ذلك ليس بممتنع، وللعقل فرض كلّ شيء وتصوّره حتى وجود المستحيلات وعدم نفسه».[5]

واتفق أهل السنّة على أنّ أقلّ ما يتركب منه الجسم[6] جزآن، واختلفوا في أنّ الجسم هل هو مجموع الجزأين المتألفين أو كلّ واحد منهما؟

---

(1) نفس المصدر السابق ، ص30

(2) نفس المصدر السابق ، ص30

(3) شرح المواقف، السيد الشريف الجرجاني، ج5، ص56، 57

(4) الباقلاني وآراؤه الكلامية، الدكتور محمد رمضان عبد الله، ص333، 334، مطبعة الأمة بغداد 1986م.

(5) كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، ج1، ص559

(6) التركيب مرادف التأليف، وهو: جعل الأشياء المتعدّدة بحيث يطلق عليها اسم الواحد، ولا تعتبر في مفهومه النسبة بالتقديم والتأخير كما في لفظ الترتيب فإنّها تعتبر فيه. انظر: كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، ج1، ص423

«ذهب الجمهور إلى أنّ الجسم مجموع الجزأين، وذهب القاضي الباقلاني ومن تبعه إلى أنّ الجسم هو كلّ واحد من الجزأين؛ لأنّه الذي قام به التأليف، والتأليف عرض لا يقوم بجزأين، لامتناع قيام الواحد بالكثير، فإذا تألف جوهران فهما جسمان».[1]

وقد جعل الإيجي هذا الخلاف معنويًا غير لفظيّ[2] ويقول الجرجاني معترضًا على ما ذهب إليه الباقلاني: «ولا يخفى عليك ما في هذا الكلام من التعسف».[3]

وجعل الآمدي هذا الخلاف لفظيًا فقال: «وبالجملة: فالنزاع في إطلاق اسم الجسم على المعاني السابق ذكرها والاختلاف فيها راجع إلى النزاع في التسمية».[4]

ووافقه عبد الحكيم السيالكوتي على هذا فقال: «لأنّ القول بكون الجسم مجموع الجزأين لا يتوقف على كون التأليف موجودًا، إنّما الموقوف عليه كون التأليف جزءًا له فيجوز أنْ يكون التأليف شرطًا له، ويكون الجسم عبارة عن مجموع الجزأين المفروضين للتأليف فالحق ما قاله الآمدي».[5]

ويمكن بعد هذا العرض إيجاز المتفق عليه والمختلف فيه بين المعتزلة وأهل السنّة فيما يلي:

أ- تعريف أهل السنّة للجسم تعريف بالذاتيات، فالمتحيز جنس يشمل الجسم والجوهر الفرد، والقابل للقسمة فصل خرج به الجوهر الفرد، فهو تعريف جامع لكلّ أفراد المعرّف، ومانع من دخول غيره فيه، أمّا تعريف معظم المعتزلة للجسم بالطويل العريض العميق فهو تعريف بالخاصة غير الشاملة وغير اللازمة كما بينتُ من قبل، وليس معنى هذا أنّ الطويل العريض العميق ليس جسمًا، بل هو جسم بالضرورة ولا ينكر أهل السنّة جسميّة الطويل

(1) المواقف، عضد الدين الإيجي، ص182، وأبكار الأفكار، الآمدي، ج3، ص92، وانظر: الباقلاني وآراؤه الكلامية، الدكتور: محمد رمضان عبد الله، ص336، 337

(2) المواقف، عضد الدين الإيجي، ص182

(3) شرح المواقف، السيد الشريف الجرجاني، ج6، ص289، 290

(4) أبكار الأفكار، الآمدي، ج3، ص92

(5) حاشية السيالكوتي على المواقف، ج6، ص289

العريض العميق، غير أنّ تعريف المعتزلة غير دقيق؛ لعدم شموله وعدم ملازمة هذه الأوصاف للجسم في كلّ أفراده.

ب- يرى كلٌّ من المعتزلة وأهل السنّة أنّ الجسم مركب من الجواهر الفردة، والخلاف بينهم في أقلّ ما يتركب منه الجسم فذهب أهل السنّة إلى أنّ أقلّ ما يتركب منه الجسم جزآن، واختلف المعتزلة فيما بينهم على أقلّ ما يتركب منه الجسم فذهب النظام إلى أنّ الجسم يتألف من أجزاء غير متناهية بناء على أنّ كل ما في الكون أجسام ولا عرض إلا الحركة، وذهب الجبّائي إلى أنّ أقلّ ما يتركب منه الجسم ثمانية أجزاء، وذهب العلّاف إلى أنّ أقلّ ما يتركب منه الجسم ستة أجزاء.

ج- يؤكد أهل السنّة على أنّ المنقسم في جهة واحدة هو الخط، والمنقسم في جهتين وهو السطح أجسام، على حين أنّ المعتزلة يرون أنّ الخط والسطح واسطتان بين الجسم والجوهر الفرد.

4- تعريف الجسم عند ابن تيمية وأثره على أدعياء السلفيّة:

ذكر الإمام ابن تيمية تعريف الجسم في أكثر من موضع في كتبه، وقد عرّف الجسم في اللغة مستشهدًا بآياتٍ من القرآن الكريم التي تزيده معنى وتفسيرًا وتوضيحًا فقال: «الْجِسْمُ عِنْدَهُمْ (أهل اللغة) هُوَ الْبَدَنُ كَمَا نَقَلَهُ غَيْرُ وَاحِدٍ مِنْ أَئِمَّةِ اللُّغَةِ وَهُوَ مَشْهُورٌ فِي كُتُبِ اللُّغَةِ. قَالَ الْجَوْهَرِيُّ فِي "صِحَاحِهِ" الْمَشْهُورِ: قَالَ أَبُو زَيْدٍ: الْجِسْمُ الْجَسَدُ وَكَذَلِكَ الْجُسْمَانُ وَالْجُثْمَانُ وَقَالَ الْأَصْمَعِيُّ: الْجِسْمُ وَالْجُثْمَانُ الْجَسَدُ وَالْجُثْمَانُ الشَّخْصُ قَالَ: وَالْأَجْسَمُ الْأَضْخَمُ بِالْبَدَنِ وَقَالَ ابْنُ السِّكِّيتِ: تَجَسَّمْت الْأَمْرَ أَيْ رَكِبْت أَجْسَمَهُ وَجَسِيمَهُ أَيْ مُعْظَمَهُ قَالَ: وَكَذَلِكَ تَجَسَّمْت الرَّجُلَ وَالْجَبَلَ أَيْ رَكِبْت أَجْسَمَهُ. وَقَدْ ذَكَرَ اللَّهُ لَفْظَ الْجِسْمِ فِي مَوْضِعَيْنِ مِنْ الْقُرْآنِ؛ فِي قَوْله تَعَالَى: ﴿ وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا ۚ قَالُوٓاْ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ ٱلْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِٱلْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّنَ ٱلْمَالِ ۚ قَالَ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُۥ بَسْطَةً فِى ٱلْعِلْمِ وَٱلْجِسْمِ ۖ وَٱللَّهُ يُؤْتِى مُلْكَهُۥ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٤٧﴾ ﴾ (البقرة: 247)

وَفِي قَوْله تَعَالَى: ﴿ وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِن يَقُولُوا تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ كَأَنَّهُمْ خُشُبٌ مُّسَنَّدَةٌ يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ هُمُ الْعَدُوُّ فَاحْذَرْهُمْ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ ﴿٤﴾ ﴾ (المنافقون: 4)، وَالْجِسْمُ قَدْ يُفَسَّرُ بِالصِّفَةِ الْقَائِمَةِ بِالْمَحَلِّ وَهُوَ الْقَدْرُ وَالْغِلَظُ كَمَا يُقَالُ: هَذَا الثَّوْبُ لَهُ جِسْمٌ وَهَذَا لَيْسَ لَهُ جِسْمٌ أَيْ لَهُ غِلَظٌ وَضَخَامَةٌ بِخِلَافِ هَذَا، وَقَدْ يُرَادُ بِالْجِسْمِ نَفْسُ الْغِلَظِ والضخم».[1] «ويقال: هذا أَجْسَمُ من هذا أي أغلظ وأكثف».[2]

وقال ابن تيمية: «وقال تعالى: ﴿ وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٤٧﴾ ﴾ (البقرة: 247) قال ابن عباس: كان طالوت أعلم بني إسرائيل بالحرب، وكان يفوق الناس بمنكبيه وعنقه ورأسه، والبسطة: السعة قال ابن قتيبة: هو من قولك بسطت الشيء إذا كان مجموعًا ففتحته ووسعته قال بعضهم: والمراد بتعظيم الجسم فضل القوة إذ العادة أنّ من كان أعظم جسمًا كان أكثر قوة».[3]

وقال: «لا ريب أنّ العرب تقول هذا جسيم أي عظيم الجثة.

وهذا أجسم من هذا أي أعظم جثة».[4]

---

(1) مجموع الفتاوي، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، ت: 728هـ، ج5، ص420، 421، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1995م

(2) منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تقي الدين ابن تيمية ج2، ص520، تحقيق الدكتور: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الأولى، 1986م.

(3) مجموع الفتاوي، ابن تيمية، ج17، ص314

(4) نفس المصدر السابق، ج17، ص321

من هذا الكلام نخلص إلى أنّ الجسم في اللغة كما صوّره ابن تيمية يدور حول المعاني التالية:

1- البدن.

2- الشخص المدرك.

3- الصفة القائمة بالمحل وهو القدر والغلظ.

4- الأجسم هو الأضخم.

5ـ عظم الجسم ناتج عن فضل القوة.

وبهذا، لم يخرج ابن تيمية عن فهم اللغويين للفظة الجسم، إلا أنّه أغفل قضية التركيب والتأليف في بناء الجسم، وهو ما ذكره اللغويون، وقد ذكرتُه في تعريف الجسم في اللغة.

تعريف ابن تيمية للجسم

لم يُعرّف ابن تيمية الجسم بتعريف جامع مانع، وإن كان يمكن معرفة أهمّ خصائص الجسم عند ابن تيمية من خلال كلامه حين ذكر كلام الإمام الآمدي الذي يقول فيه: «أنّه ما من جسم إلا ويعلم بالضرورة، أنّه يجوز أن يكون على مقدار أكبر، أو أصغر ممّا هو عليه، أو شكل غير شكله، وحيز غير حيزه. إمّا متيامنًا عنه، أو متياسرًا»[1]، ثمّ قال الإمام ابن تيمية معقبًا عليه: «أمّا المقدمة الأولى فجمهور العقلاء سلّموا أنّه لا بدّ له من قدر»[2]، فهذا التعقيب من ابن تيمية يُستخلص منه أنّ الجسم عند ابن تيمية له مقدار وحجم. ويرى أنّه ما من جسم إلا وهو يقبل الإشارة الحسية. يؤكد هذا قول ابن تيمية في موضع آخر: «فإنّه ما من جسم إلا وهو يقبل الإشارة الحسية، مع العلم بأنّا نشاهد كثيرًا من الأجسام تتحول عن أحيازها وأمكنتها، فإن قال: بل يجب أن يكون حين الإشارة إليه له حيز معين فهذا حق، لكنّ الإشارة إليه ممكنة في كل وقت، فالاختصاص بمعين يجب أن يكون في كل وقت».[3]

ولهذا يعتبر ابن تيمية الروح جسمًا؛ لأنّه يمكن الإشارة إليها ولذا يقول: «إن كانت الروح مما يشار إليها ويتبعها بصر الميت كما قال ﷺ: "إن الروح إذا خرجت تبعها البصر"[4]، وأنّها تقبض ويعرج بها إلى السماء كانت الروح جسمًا بهذا الاصطلاح».[1]

---

(1) أبكار الأفكار، الآمدي، ج3، ص320

(2) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ج3، ص355

(3) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ج3، ص7

(4) صحيح الإمام مسلم المسمى المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ،الإمام مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، ت: 261هـ، ك الكسوف، باب في إغماض الميت والدعاء له إذا حضر، ج2، ص 634، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

فهو هنا يتبع المتكلمين في أنّ كلّ ما يشار إليه يكون جسمًا.

أثر تعريف الجسم عند ابن تيمية على أدعياء السلفيّة

من مجموع كلام ابن تيمية عن الجسم، استخلص أحد أدعياء السلفية تعريفًا للجسم يراه هو التعريف الصواب فيقول: «الجسم هو ما يقبل الإشارة الحسية وتُمكن رؤيته بالأبصار، ويتصف بالصفات هو القول الصواب في تعريف الجسم اصطلاحًا».[2]

وزعم آخر أنّ هذا التعريف هو «الصحيح الذي يشهد له العقل والنقل في تعريف الجسم وهو ما يقبل الإشارة الحسية ويمكن رؤيته، ومتصف بالصفات».[3]

وهكذا نجد اتفاقًا من هذا الفريق على أنّ ما يشار إليه يكون جسمًا، وما يشار إليه يساوي المتحيز بالذات، وهو جنس في التعريف يشمل الجسم والجوهر الفرد.

وممّا يجب التنبيه عليه أنّهم يقولون ببطلان تركيب الأجسام من الجواهر الفردة، وهناك خطأ يقع فيه أدعياء السلفية أنّهم يخلطون بين التركيب مطلقًا في الجسم، والتركيب من الجواهر الفردة، فهما قضيتان وليستا قضية واحدة، فكلّ جسم مركب. سواء رُكِب من الجواهر الفردة أو من غيرها، فهذه قضية أخرى.

ويرى ابن تيمية أنّ تركيب الأجسام يكون من أبعاضها وأخلاطها، يقول ابن تيمية: «التركيب المعقول هو تركيب الحيوان، والنبات، والمعادن، من أبعاضه وأخلاطه، وتركيب المبنيات، والملبوسات، والأطعمة، والأشربة، من أبعاضها وأخلاطها.

وأمّا تركيب الأجسام من الجواهر المنفردة، أو من المادة والصورة، فهذا مما تنازع فيه جمهور العقلاء، وكذلك تركيب الشيء من الموجود، والماهية سواء كان واجبًا أو ممكنًا هو مما تنازع فيه جمهور العقلاء».[1]

---

(1) التدمرية: تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع، ابن تيمية، ص56، تحقيق الدكتور: محمد بن عودة السعوي مكتبة العبيكان، الرياض، السادسة، 2000م

(2) التحفة المهدية شرح العقيدة التدمرية، فالح بن مهدي بن سعد بن مبارك آل مهدي الدوسري، ت: 1392هـ، ص142، تحقيق الدكتور: عبد الرحمن بن صالح المحمود، دار الوطن، الأولى، 1414هـ. وقد ارتضى هذا التعريف المحقق؛ ولذا لم يعلق عليه.

(3) شرح الرسالة التدمرية، محمد بن عبد الرحمن الخميس، ص201، دار أطلس الخضراء، الأولى، 2004م.

والجسد أيَضًا عند ابن تيمية يتركب من «أبعاضه وأخلاطه».[2]

فالتركيب في الأجسام شيء، والتركيب من الجواهر الفردة أو من المادة والصورة شيء آخر، وهذا ما لم يتنبه إليه أدعياء السلفية.

وقول هذا الفريق من أدعياء السلفيّة في تعريف الجسم أنّه: «تمكن رؤيته بالأبصار» خاصة غير جامعة؛ فهناك أجسام لا تُرى بالأبصار وهذا ما أكده العلم التجريبي الحديث، ولم يعد من الممكن إنكاره، والباري سبحانه وتعالى تمكن رؤيته بل هي واقعة للمؤمنين في الآخرة وهو تعالى ليس بجسم، فهم بتعريفهم هذا يؤكدون جسمية الله تعالى من حيث يشعرون أو لا يشعرون.

وقولهم في تعريف الجسم أنّه: «يتصف بالصفات» لغو في التعريف؛ فالمتحيز بالذات الذي يساوي المشار إليه يقابل العَرَض فإنّه يشار إليه تبعًا، والاتصاف بالصفات لا يصلح أن يكون خاصة شاملة ولازمة للجسم؛ فالله تعالى عند جمهور علماء الأمة ليس جسمًا ويتصف بالصفات، وحصر الاتصاف بالصفات في الجسم تأكيد على جسمية الله تعالى في هذا التعريف.

رأي ابن تيمية في تعريفات المتكلمين للجسم

رفض الإمام ابن تيمية تعريف الجسم عند المتكلمين وذلك للأسباب الآتية:

الأول: أنّهم توسعوا في تعريف الجسم فأدخلوا فيه ما لم يقل به علماء اللغة؛ لذلك قال ابن تيمية: «صار لفظ الجسم في اصطلاح أهل الكلام أعمّ من ذلك، (أي أعمّ من المدلول اللغوي)، فيسمون الهواء وغيره من الأمور اللطيفة جسمًا».[3]

وذهب أيضًا إلى أنّ تعريف أهل السنّة للجسم هو الآخر أعمّ من التعريف اللغوي، فيقول في معرض رده على الإمام الرازي: «ويقول: الجسم هو مطلق المتحيز القابل للقسمة؛

---

(1) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ابن تيمية ج3، ص288، تحقيق: علي بن حسن وآخران، دار العاصمة، السعودية الثانية، 1999م.

(2) مجموع الفتاوي، ابن تيمية، ج6، ص 347

(3) منهاج السنة، ابن تيمية، ج2، ص530

حتى يدخل في ذلك الهواء وغيره، لكن ليس له أن يحمل كلام الله وكلام رسوله إلا على اللغة التي كان النبي ﷺ يخاطب بها أمّته، وهي لغة العرب عمومًا ولغة قريش خصوصًا».[1]

ودعوى أنّ لفظ الجسم – في اصطلاح أهل الكلام عامة وأهل السنّة خاصة – أعمّ من المراد منه في اللغة دعوى مردودة؛ فقد سُمي الهواء جسمًا في الشعر العربي قال أبو الغمر الإسناوي[2]:

وأعدى نحولِيَ جسمَ الهواء وأعداهُ مِنْهُ نسيمٌ عَطِر[3]

ومن اللغويين من سمى الهواء جسمًا، يقول نشوان بن سعيد الحميرى اليمني[4] المتوفى سنة 572هـ:

---

(1) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ابن تيمية الحراني، ج3، ص192، 193، تحقيق الدكتور: أحمد معاذ حقي، وآخرين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، الأولى، 2005م.

(2) قال عنه الصفدي: «أَبُو الْغمر الإسناوي مُحَمَّد بن عَليّ أَبُو الْغمر الْهَاشِمِي الإسناوي، قَالَ الْعِمَاد الْكَاتِب الْكَاتِب كَانَ أشعر أهل زَمَانه وَأفضل أقرانه». انظر: الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي، ت: 764هـ، ج4، ص106، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث بيروت، 2000م. وقال الإدفوي: «وكان في المائة السادسة، ورأيت في حاشية مختصر الجنان للحافظ الرشيد بن الحافظ الزكي أنه توفي سنة أربع وسبعين وخمس مائة». انظر: الطالع السعيد الجامع لأسماء الفضلاء والرواة بأعلى الصعيد، كمال الدين أبو الفضل جعفر بن ثعلب الإدفوي، الشافعي ت: 748هـ، ص310، مطبعة الجمالية بمصر، الأولى، 1339هـ.

(3) خريدة القصر وجريدة العصر، عماد الدين الكاتب الأصبهاني، محمد بن محمد صفي الدين بن نفيس الدين حامد بن أله، أبو عبد الله، ت: 597هـ، قسم شعراء مصر ج2، ص159، نشره الأستاذ أحمد أمين، دار الكتب والوثائق القومية، 2005م.

(4) قال عنه ياقوت الحموي: «الأمير العلامة: كان فقيهًا فاضلاً عارفًا باللغة والنحو والتاريخ وسائر فنون فنون الأدب، فصيحًا بليغًا شاعرًا مجيدًا، استولى على قلاع وحصون، وقدّمه أهل جبل صبر حتى= =صار ملكًا. وله تصانيف أجلها شمس العلوم وشفاء كلام العرب من الكلوم في اللغة». انظر: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، ت: 626هـ، ج6، ص2745، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة: الأولى، 1993م، وقد حصل الباحث =

«الهواء: ما بين الأرض والسماء، وهو جسم لطيف مُحِلٌّ للأجسام الكثيفة».[1]

وقد أشرتُ في تعريف الجسم في اللغة إلى قول الراغب الأصفهاني أنّ اللغويين ذكروا أنّ الهواء جسم، وهو متقدم على ابن تيمية، ونشوان بن سعيد متقدم أيضًا على ابن تيمية، ممّا يدل على أنّ اللغويين كانوا يرون الهواء جسمًا، وليس منكرًا عندهم تعريفه بالجسم، ولو كان منكرًا عندهم لأعلنوا ذلك، ولكان قد نُقل إلينا شيء من ذلك، بل نُقل إلينا عكسه وهو أنّ الهواء جسم.

وقد قال بجسمية الهواء من المُحدَثين السيد محمد رشيد رضا – وكثيرًا ما يعده أدعياء السلفيّة منهم أو من أنصارهم[2]– فيقول: «الهواء جسم لطيف ممّا يعبر عنه علماء الكيمياء بالغاز، لا لون له ولا رائحة مركب تركيبًا مزجيًّا من عنصرين غازيين أصليين يسمون أحدهما: الأكسجين، وخاصته توليد الاحتراق والاشتعال وإحداث الصدأ في المعادن وهو

=عبد الحكيم عبد الله غالب جهيلان على العالمية الدكتوراه بعنوان: نشوان بن سعيد الحميري وجهوده اللغوية، في كلية اللغة العربية من جامعة أم القرى وهي الجامعة التي تحمل لواء فكر أدعياء السلفية، قال عن نشوان الحميري: «كان نشوان بن سعيد الحميري علامة بارزة، تركت أثرها على النشاط الثقافي عامة، وعلى الدراسات اللغوية والمعجمية بصورة خاصة». انظر: نشوان بن سعيد الحميري وجهوده اللغوية، الدكتور: عبد الحكيم عبد الله غالب جهيلان، ص: (ب)، رسالة دكتوراه كلية اللغة العربية، جامعة أم القرى عام 1993م. غير منشورة .

(1) شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، نشوان بن سعيد الحميري اليمني ت:572هـ، تحقيق الدكتور: حسين بن عبد الله العمري وآخران، ج10، ص7002، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، الأولى، 1999م.

(2) انظر: دعاوي المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، عبد العزيز بن محمد بن علي آل عبد اللطيف، حيث قال: «نجد علماء الدعوة وأنصارها لا يتحاشون استعمال كلمة "الوهابية" انظر: رسالة "الهدية السنية والتحفة الوهابية النجدية" لابن سحمان، و"أثر الدعوة الوهابية" لمحمد حامد الفقي، و "الوهابيون والحجاز" لمحمد رشيد رضا، و"الثورية الوهابية، والفصل الحاسم بين الوهابيين ومخالفيهم، للقصيمي»، ص75

سبب حياة الأحياء كلها من نبات وحيوان وإنسان، وثانيهما: الآزوت أو النيتروجين وهو أخفّ عناصر المادة وزنًا».[1]

والغريب حقًا أنّ ابن تيمية نفسه جعل الهواء جسمًا حيث قال: «فإنّ الهواء وهو جسم يدخل إلى المنخرين إلى الزائدة التي في الدماغ».[2]

فهو هنا يجعل الهواء جسمًا وقد أنكر جسميّته فيما قبل، وهذا تناقض منه غفر الله له.

الثاني: اختلاف المتكلمين في تعريف الجسم، ومادامو مختلفين في تعريف الجسم فتعريفاتهم بهذه الصورة لا تعطينا الحقيقة الواضحة، وإنّما تثير البلبلة والاضطراب، وهذا ما يستفاد من كلام ابن تيمية الذي يقول: «وهم مختلفون (أي المتكلمون) في معناه اختلافًا كثيرًا عقليًا واختلافًا لفظيًّا اصطلاحيًّا، فهم يقولون: كلّ ما يشار إليه إشارة حسيّة فهو جسم، ثمّ اختلفوا بعد هذا فقال كثير منهم: كلّ ما كان كذلك فهو مركب من الجواهر الفردة، ثمّ منهم من قال: الجسم أقلّ ما يكون جوهرًا، بشرط أن ينضم إلى غيره، وقيل بل الجوهران، والجواهر فصاعدًا وقيل بل أربعة فصاعدًا، وقيل بل ستة، وقيل بل ثمانية، وقيل بل ستة عشر، وقيل بل اثنان وثلاثون، وهذا قول من يقول إنّ الأجسام كلّها مركبة من الجواهر التي لا تنقسم. وقال آخرون من أهل الفلسفة كلّ الأجسام مركبة من الهيولى والصورة لا من الجواهر الفردة. وقال كثير من أهل الكلام وغير أهل الكلام ليست مركبة لا من هذا ولا من هذا ... وقال آخرون: الجسم هو القائم بنفسه، وكلّ قائم بنفسه جسم، وكلّ جسم فهو قائم بنفسه، وهو مشار إليه».[3]

ولا يلزم من وجود الاختلاف وجود التناقض، فالاختلاف مصدره – كما سبق – أنّه قد تخفى ذاتيات المُعرّف، وقد يخفى على الناظر أو الباحث ما هو جزء الماهية وما هو خارج عنها، فيُعرفه بما هو خارج عن الماهية على أنّه حقيقته، ومن هنا كان الاختلاف في تعريف

---

(1) تفسير المنار، محمد رشيد رضا، ت: 1354هـ، ج8، ص429، الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبعة 1990م.

(2) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ابن تيمية الحراني، ج4، ص343

(3) مجموع الفتاوي، ابن تيمية، ج17، ص315– 317 باختصار.

الجسم، وليس معنى هذا أنّ المتكلمين متناقضون في تعريف الجسم فيلزم بطلان تعريفاتهم له.بل إنّهم متفقون على أنّ ما له طول وعرض وعمق جسم، واختلافهم في أقل الأشياء هل يطلق عليه أنّه جسم أو لا.

الثالث: رفض الإمام ابن تيمية تعريف المتكلمين للجسم؛ لأنّه لم يرد في القرآن الكريم ولا في لغة العرب تعريفهم للجسم، فيقول: «أين في القرآن أنّ الجسم الاصطلاحي مركب من الجواهر الفردة التي لا تقبل الانقسام، أو من المادة والصورة، وأنّ كلّ جسم فهو منقسم ليس بواحد؟ بل أين في القرآن أو لغة العرب، أو أحد من الأمم أنّ كلّ ما يشار إليه أو كلّ ما له مقدار فهو جسم؟ وأنّ كلّ ما شاركه في ذلك فهو له في الحقيقة؟».[1]

وهل كلّ ما لم يرد تفصيله في القرآن الكريم يكون مرفوضًا؟ إنّنا لو قلنا بهذا لرفضنا كلّ ما لم يرد به القرآن الكريم، ولتوقفنا عن البحث، لذلك أرى أنّ السبب ليس مقبولاً، أو أنّه سبب واهٍ.

الرابع: أنّ تعريفهم للجسم «ابتداع في الشرع».[2]

وليس ابتداع تعريف الجسم – إن سلمنا له أنّه ابتداع – فيه ما يخالف الشرع؛ إذ أنّه بعرضه على قواعد الشريعة لا يترتب عليه ما يخالفها، فليست كلّ بدعة محرّمة أو مرفوضة كما هو معروف عند العلماء، فالبدعة إذا عَرَضت تُعرض على قواعد الشريعة وأدلتها فأي شيء تناولها من الأدلة والقواعد ألحقت به من إيجاب أو تحريم أو إباحة أو كراهة أو ندب، فالبدعة تعتريها الأحكام الخمسة؛ فتكون واجبة كضبط المصحف والشرائع إذا خيف عليها الضياع؛ وتارة تكون محرمة، كالْمُحْدَثَاتِ مِنَ الْمَظَالِمِ وسائر الْمُحْدَثَاتِ المنافية للقواعد الشرعية، وتارة تكون مندوبة كصلاة التراويح جماعة ولذلك قال سيدنا عمر بن الخطاب ﷺ في التراويح: نعمت البدعة هي؛ وتارة تكون مكروهة كزخرفة المساجد وتزويق المصاحف،

(1) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ج1، ص119، تحقيق الدكتور: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، الثانية، 1991م.

(2) مجموع الفتاوي، ابن تيمية، ج5، ص 429

وتارة تكون مباحة كاتخاذ المناخل للدقيق؛ وإنّما كانت مباحة لأنّ لين العيش وإصلاحه من المباحات فوسائله مباحة.[1]

وقد كان غرض المتكلمين من تعريف الجسم هو الدفاع عن العقيدة الإسلامية؛ فقد شاعت بدعة التجسيم، وكان لزامًا على العلماء أن يدافعوا عن العقيدة والذود عن حياضها فأيّ عيب في هذا؟

الخامس: إذا قيل: هو – سبحانه وتعالى – جسم «بمعنى أنّه مركب من الجواهر المنفردة أو المادة والصورة؛ فهذا باطل. بل هو أيضًا باطل في المخلوقات فكيف في الخالق سبحانه وتعالى».[2]

وقد تابع أدعياء السلفيّة ابن تيمية فيما ذهب إليه من رفض لتعريف الجسم[3]، حتى وصف أحدهم تعريف أهل السنّة للجسم بالتعريف «المُحدَث الملعون».[4]

---

(1) انظر: الاعتصام، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، ت: 790هـ، ج1، ص241 –244، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، السعودية، الأولى، 1992م.

(2) مجموع الفتاوي، ج5، ص 428

(3) انظر على سبيل المثال: الألفاظ والمصطلحات المتعلقة بتوحيد الربوبية، آمال بنت عبد العزيز العمرو، ص225، 253، رسالة دكتوراه بإشراف الدكتور: محمد بن إبراهيم العجلان، جامعة= =الإمام محمد بن سعود الإسلامية 1427هـ، ودعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية عرض ونقد، دكتور: عبد الله بن صالح بن عبد العزيز الغصن، ص144– 146، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة، الدكتور: عبد الرحمن بن صالح بن صالح المحمود، ج3، ص955، وأبو المعين النسفي وآراؤه في التوحيد عرضًا ونقدًا على ضوء عقيدة السلف، صالح بن درباش بن موسى الزهراني، ص244، 245، رسالة دكتوراه من كلية أصول الدين، جامعة أم القرى، السعودية 1420هـ.

(4) الضياء الشارق في رد شبهات الماذق المارق، سليمان بن سحمان بن مصلح بن حمدان، ت: 1349هـ، ص416، تحقيق:عبد السلام بن برجس بن ناصر بن عبد الكريم، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، الرياض، المملكة العربية السعودية، الخامسة، 1992م.

والذي أراه أنّ اعتراضات البعض على تعريف أهل السنّة للجسم إنّما هو من باب الخطأ في الفهم، والانحراف في الفكر؛ لأنّ أهل السنّة حين عرّفوا الجسم لم يخالفوا تعريفًا شرعيًّا للجسم، وإنّما اجتهدوا في أمر مباح، ومن اجتهد فأخطأ فله أجر وإن أصاب فله أجران.

وبعد هذا العرض لتعريف الجسم يمكن تعريف التجسيم من مجموع ما سبق فأقول:

التجسيم هو نسبة الجسميّة لله عز وجل، والجسميّة هي جعل الله جسمًا متحيزًا مركبًا ذا مقدار وحجم ويشار إليه بالحس.

فالتجسيم إذن اعتقاد تركيب الله تعالى، وتحيزه، وقبوله للإشارة الحسيّة، وأنّ له صفات وخصائص الأجسام من مقدار، وحجم، وطول، وعرض، وعمق.

وهذا المعنى للجسم يتنافى مع تنزيه ذات الله تعالى عن تلك الصفات المُحدثة؛ لأنّ هذه الصفات كما يقول شيخنا وأستاذنا الأستاذ الدكتور إسماعيل محمد إسماعيل: «تجوز على المخلوق ولا تجوز على الخالق جلّ جلاله».[1]

ثالثًا: حكم إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى[2]

اختلفت مذاهب المتكلمين في إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى ما بين مؤيد ومعارض فذهب الجمهور إلى عدم جواز إطلاق لفظ الجسم عليه تعالى؛ قال الإمام أبو الحسن الأشعري: «قال أهل السنّة وأصحاب الحديث: إنّه تعالى ليس بجسم».[3] تسمية وحقيقة، فلا يجوز أن يكون من أسمائه تعالى اسم الجسم، وليس الله تعالى جسمًا حقيقة وهو «مذهب

(1) بين الفلاسفة والمتكلمين، الأستاذ الدكتور: إسماعيل محمد إسماعيل، ص75، مطبعة الريس بفاقوس، 2001م.

(2) الكلام ينصب هنا على إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى، أمّا كلام الفرق الإسلامية على التجسيم فسيأتي بالتفصيل إن شاء الله تعالى.

(3) مقالات الإسلاميين، أبو الحسن الأشعري، ت: 324 هـ، ج1، ص168، تحقيق: نعيم زرزور، المكتبة العصرية الأولى، 2005م.

أهل الحق» كما يقول الآمدي.[1] ويرى ابن تيمية أنّ «الجهمية والمعتزلة أوّل من قال: إنّ الله ليس بجسم».[2]

وأجمع مؤرخو الفكر الإسلامي القدامى، شيعة، وسنة، ومعتزلة (كما يقول الدكتور النشار) «على أنّ هشام بن الحكم هو أوّل من قال: إنّ الله جسم».[3]

يقول البزدوي: «وأوّل من قال بالجسم من أهل القبلة هشام بن الحكم».[4]

والمراد بالجسم عنده «أي طويل عريض، نور من الأنوار، له قدر من الأقدار، مصمت ليس مجوفًا، ولا متخلخلاً، كأنّه سبيكة تتلألأ من جميع جهاتها».[5]

ويحكي الإمام الشهرستاني مقالته فيقول إنّه يزعم أنّه – تعالى الله عن قوله علواً كبيرًا – «على صورة إنسان لحمٍ ودمٍ، وله جوارح وأعضاء من يد، ورجل، ورأس، ولسان، وعينين، وأذنين، ومع ذلك جسم لا كالأجسام، ولحم لا كاللحوم، ودم لا كالدماء».[6] وكذلك ذهب داود الجواربي كما يقول الأشعري[7] والمقدسي.[8]

وأيضًا زعم «مضر، وكهمس، وأحمد الهجيمي، من الحشوية إلى أنّه تعالى جسم لا كالأجسام وهو مركّب من لحم ودم لا كاللحوم والدماء».[9]

---

(1) أبكار الأفكار، الآمدي، ج2، ص12

(2) منهاج السنة، ابن تيمية، ج2، ص220

(3) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الدكتور: علي سامي النشار، ج2، ص173، دار المعارف، الثامنة، بدون، وانظر: منهاج السنة، ابن تيمية، ج2، ص220، وسوف أعرض لآراء هؤلاء بالتفصيل عند الحديث عن فرق المجسمة، وما يهمنا هنا أنّهم أطلقوا لفظ الجسم حقيقة على الله تعالى.

(4) أصول الدين، أبو اليسر البزدوي، ص33، تحقيق: هانز بيتر لنس، علق عليه الدكتور: أحمد حجازي السقا، المكتبة الأزهرية للتراث، بدون.

(5) البدء والتاريخ، المطهر بن طاهر المقدسي، ت 355هـ، ج5، ص140، مكتبة الثقافة الدينية، بور سعيد، بدون.

(6) الملل والنحل، الشهرستاني، ج1، ص105، وانظر: البدء والتاريخ، المقدسي، ج1، ص85

(7) انظر: مقالات الإسلاميين، الأشعري، ج1، ص166

(8) البدء والتاريخ، المقدسي، ج5، ص140

(9) كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، ج2، ص1546

وزعم أبو جعفر الأحول الملقّب بشيطان الطاق أنّه تعالى «جسم محدود متناه».[1]

ومن المجسمة من قال: «إنّه نور يتلألأ: كالسبيكة البيضاء، وطوله سبعة أشبار بشبر نفسه. ومنهم من غالا وقال: إنّه على صورة الإنسان. لكن منهم من قال: على صورة شاب أمرد جعد قطط. ومنهم من قال: إنّه على صورة شيخ أشمط الرأس واللحية، تعالى الله عن قول المبطلين».[2]

وذهب بعض الكرامية: «إلى أنّه جسم، تسمية لا حقيقة».[3]، والجسم بمعنى «أنّه موجود».[4]

وهذه التسمية لا تجوز؛ لأنّه لم يرد في الشرع إطلاق اسم الجسم على الله تعالى، وأسماؤه تعالى توقيفية، وإطلاق لفظ الجسم بمعنى الموجود باطل كما يقول التهانوي؛ «لانتقاضه بالباري تعالى والجوهر الفرد، والعرض أيضًا، ولا تساعد عليه اللغة».[5]

وذهب بعضهم: إلى أنه جسم، بمعنى «أنّه قائم بنفسه».[6]

وقد أقاموا بذلك «شبهة عظيمة الفتنة بنوها على الاشتراك في لفظ القائم بالنفس، فإنّه عند أهل السنة – المنزهين للباري سبحانه عن الجسم ولوازمه – يطلق على الباري سبحانه ويراد به المستغني في قيامه عن محل أو حيز يقوم به وعن فاعلٍ يكون قيامه به، فالمراد به حقيقة هو إثبات الغنى المطلق في مقابلة الاحتياج اللازم لأجسام العالم وأعراضه، فإنّ العرض يحتاج إلى محل يقوم به فيكون قيامه بغيره، ويحتاج إلى فاعل أيضًا، والجسم وإن قام بنفسه لكنه يحتاج إلى فاعل يقيمه وحيز يقوم فيه.

---

(1) البدء والتاريخ، المقدسي، ج1، ص85

(2) أبكار الأفكار، الآمدي، ج2، ص12، 13

(3) أصول الدين، البزدوي، ص34

(4) أبكار الأفكار، الآمدي، ج2، ص12

(5) كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، ج1، ص564

(6) أبكار الأفكار، الآمدي، ج2، ص12

فالحاصل أنّ قيام الجسم بنفسه يراد به مقابلة العرض الذي يكون قيامه بغيره. وفسروا القيام بالغير بالتبعية في التحيز بأن يختص بالمتحيز بحيث تكون الإشارة الحسية إليهما واحدة كاللون مع المتلون فإنّ الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر، دون الكوز مع الماء فإنّ الإشارة إليهما ليست واحدة فإنّ الماء ليس قائمًا أو حالاً في الكوز بل هو قائم بنفسه شاغل للكوب. وإذا وصفنا الباري سبحانه بأنّه قائم بنفسه لم نقصد هذا المعنى، بل أردنا إثبات الغنى المطلق في مقابلة الاحتياج الذي لا ينفك عنه موجود غيره».[1]

إطلاق الجسم على الله تعالى عند الإمام ابن تيمية

ذهب ابن تيمية إلى أنّ وصف الله بالجسم بدعة، وعدم وصف الله تعالى بالجسم بدعة؛ لأنّه لم يثبت عن السلف الصالح إطلاق هذا اللفظ عن الله تعالى أو نفيه، وأنّه قد يُراد بلفظ الجسم معنى صحيحًا فيثبت لله تعالى، أو يراد بالجسم معنى خطأ؛ كأن يُراد بالجسم أنّ الله تعالى مركب من لحم ودم، فينفى عن الله، ولذا يجب أن نسأل الذي يستفسر عن الجسم أن نقول له: ماذا تريد بالجسم؟ وفي هذا يقول ابن تيمية : «وَصْفِ اللَّهِ بِالْجِسْمِ نَفْيًا وَإِثْبَاتًا بِدْعَةً[2] لَمْ يَقُلْ أَحَدٌ مِنْ سَلَفِ الْأُمَّةِ، وَأَئِمَّتِهَا، أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِجِسْمٍ، كَمَا لَمْ يَقُولُوا: أَنَّ اللَّهَ جِسْمٌ بَلْ مَنْ أَطْلَقَ أَحَدَ اللَّفْظَيْنِ اسْتَفْصَلَ عَمَّا أَرَادَ بِذَلِكَ، فَإِنَّ فِي لَفْظِ الْجِسْمِ بَيْنَ النَّاطِقِينَ بِهِ نِزَاعًا كَثِيرًا، فَإِنْ أَرَادَ تَنْزِيهَهُ عَنْ مَعْنًى يَجِبُ تَنْزِيهُ عَنْهُ مِثْلَ أَنْ يُنَزِّهَهُ عَنْ مُمَاثَلَةِ الْمَخْلُوقَاتِ فَهَذَا حَقٌّ. وَلَا رَيْبَ أَنَّ مَنْ جَعَلَ الرَّبَّ جِسْمًا مِنْ جِنْسِ الْمَخْلُوقَاتِ فَهُوَ مِنْ أَعْظَمِ الْمُبْتَدِعَةِ ضَلَالًا، دَعْ مَنْ يَقُولُ مِنْهُمْ أَنَّهُ لَحْمٌ وَدَمٌ وَنَحْوُ ذَلِكَ مِنْ الضَّلَالَاتِ الْمَنْقُولَةِ عَنْهُمْ، وَإِنْ أَرَادَ نَفْيَ مَا ثَبَتَ بِالنُّصُوصِ، وَحَقِيقَةُ الْعَقْلِ أَيْضًا مِمَّا وَصَفَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْهُ وَلَهُ فَهَذَا حَقٌّ، وَإِنْ سُمِّيَ ذَلِكَ تَجْسِيمًا».[3]

---

(1) التجسيم في الفكر الإسلامي، الدكتور: صهيب السقار، ص142،141، والكتاب رسالة دكتوراه في علم الكلام من جامعة بغداد، غير مطبوعة.

(2) أرى أنّها بدعة مستحسنة في حالة النفي، مستقبحة في حالة الإثبات وإلا لكان تنزيه الله – تعالى – عمّا لا يليق به بدعة، وهذا لا يقول به أحد.

(3) الفتاوي الكبرى، ابن تيمية، ج6، ص547، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، الأولى، 1987م، وانظر: جامع المسائل، ابن تيمية، ج3، ص206، تحقيق: محمد عزير شمس، إشراف: بكر بن عبد الله أبو زيد، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، الأولى، 1422 هـ.

ويؤكد ابن تيمية على أنّه «لم ينقل عن أحد من الأنبياء ولا الصحابة، ولا التابعين، ولا سلف الأمة أنّ الله جسم، أو أنّ الله ليس بجسم، بل النفي والإثبات بدعة في الشرع».[1]

وقال أيضًا: «وأمّا ذكر التجسيم وذم المجسمة فهو لا يعرف في كلام أحد من السلف والأئمة، كما لا يعرف في كلامهم أيضًا القول بأنّ الله جسم، أو ليس بجسم، بل ذكروا في كلامهم الذي أنكروه على الجهمية نفي الجسم، كما ذكره أحمد في كتاب الرد على الجهمية».[2]

أثر موقف ابن تيمية من إطلاق الجسم على الله تعالى على أدعياء السلفيّة

تابع أدعياء السلفية ابن تيمية في رأيه فيما يتعلق بإطلاق لفظ الجسم على الله تعالى[3]، ولم يخالفه أحد فيما أعلم؛ وفي هذا يقول الشيخ ابن باز: «ثمّ ذكر الصابوني تنزيه الله سبحانه عن الجسم والحدقة والصماخ واللسان والحنجرة، وهذا ليس بمذهب أهل السنة بل هو من أقوال أهل الكلام المذموم وتكلفهم، فإنّ أهل السنة لا ينفون عن الله إلا ما نفاه عن نفسه أو نفاه رسوله ﷺ ولا يثبتون له إلا ما أثبته لنفسه أو أثبته له رسوله ﷺ، ولم يرد في النصوص نفي هذه الأمور ولا إثباتها فالواجب الكف عنها وعدم التعرض لها لا بنفي ولا إثبات».[4]

ويقول الشيخ ابن عثيمين: «هذه الكلمة كلمة التجسيم لو قرأتَ القرآن من أوله إلى آخره، ومررت على ما جاء عن النبي ﷺ من السنة من أولها إلى آخرها، لم تجد لفظ الجسم مثبتًا لله ولا منفيًا عنه في كتاب الله، ولا في سنة رسول الله ﷺ، فما بالنا نتعب أذهاننا وأفكارنا، ونظهر ذلك بمظهر سوء بالنسبة لمن أثبت لله صفات الكمال على الوجه الذي أراد الله. إذا كانت كلمة الجسم غير واردة في الكتاب، ولا في السنة، فإنّ أهل السنة والجماعة يمشون فيها على طريقتهم، يقفون فيها موقف الساكت فيقولون: لا نثبت الجسم ولا ننكره من حيث

---

(1) شرح حديث النزول، ابن تيمية، ص80، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، الخامسة، 1977م.

(2) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ج1، ص249

(3) انظر هامش: اعتقاد الإمام المنبل أبي عبد الله أحمد بن حنبل، لأبي المنذر النقاش أشرف صلاح علي، ص45، 46، ودعاوي المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية – عرض ونقد، ص146

(4) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة، الشيخ: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، ت 1420هـ، ج3، ص61، تحقيق: أشرف على جمعه، دار القاسم للنشر، الأولى 1420هـ.

اللفظ، ولكننا قد نستفصل في المعنى فنقول للقائل: ماذا تريد بالجسم؟ إن أردت الذات الحقيقية المتصفة بالصفات الكاملة اللائقة بها، فإنّ الله سبحانه وتعالى لم يزل ولا يزال حيًا عليمًا قادرًا متصفًا بصفات الكمال اللائقة به، وإن أردتَ شيئًا آخر كجسمية الإنسان التي يفتقر كل جزء من البدن إلى الجزء الآخر منه، ويحتاج إلى ما يمده حتى يبقى فهذا معنى لا يليق بالله عز وجل، وبهذا نكون أعطينا المعنى حقه.

أمّا اللفظ: فلا يجوز لنا أبدًا أن نثبته أو ننفيه، ولكننا نتوقف فيه؛ لأنّنا إن أثبتنا قيل لنا: ما الدليل؟ وإن نفينا قيل لنا: ما الدليل؟ وعلى هذا فيجب السكوت من حيث اللفظ».[1]

وخلاصة ما ذهب إليه ابن تيمية وأدعياء السلفيّة يتلخص في الآتي:

1- وصف الله تعالى بالجسم أو نفي الجسمية عنه تعالى بدعة؛ لأنّه لم يثبت عن السلف الصالح، إثبات أنّ الله تعالى جسم، وكذلك لم يرد عنهم أنّهم لم يقولوا إنّه تعالى ليس بجسم.

2- يُنزه الله تعالى عن الجسمية إذا كان المراد منها ما يُفيد أن يكون الله تعالى من جنس أجسام المخلوقات، كأن يقال إنّه تعالى مُركب من لحم ودم.

3- يُثبت لله تعالى ما أثبته لنفسه، كاليد، والاستواء، والنزول[2]، وغيرها مما ورد في الشرع، وإن سُمي هذا تجسيمًا.

نقد ما ذهب إليه ابن تيمية وأدعياء السلفيّة في مسألة إطلاق الجسم على الله تعالى أو نفيه.

ادعاء أنّه لم يرد في كتاب الله تعالى ما ينفي الجسمية عن الله تعالى غير صحيح؛ فقد ورد أنّه تعالى: ﴿ فَاطِرُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ جَعَلَ لَكُمۡ مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ أَزۡوَٰجٗا وَمِنَ ٱلۡأَنۡعَٰمِ أَزۡوَٰجٗاۖ يَذۡرَؤُكُمۡ فِيهِۚ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ﴿١١﴾ ﴾ (الشورى: 11)، وهذا يتضمّن نفي الجسمية عن الله تعالى، وقوله تعالى: ﴿ لَمۡ يَلِدۡ وَلَمۡ يُولَدۡ ﴿٣﴾ ﴾ (الإخلاص: 3)، فنفي الجسمية عن الله –

(1) مجموع فتاوي ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين، ج5، ص166، 167، الشيخ: محمد بن صالح بن محمد العثيمين، ت1421هـ، جمع وترتيب: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، دار الوطن – دار الثريا، الطبعة: الأخيرة 1413 هـ.

(2) سيأتي إن شاء الله تعالى المراد باليد والاستواء والنزول عند ابن تيمية وأدعياء السلفيّة.

تعالى – قد ورد ضمنًا؛ لأنّ الذي يلد أو يولد لا بدّ وأن يكون جسمًا فنفي هذا عن الله لزومًا، وهناك الكثير من الأدلة على تنزيه الله تعالى عن الجسمية.

وزعم ابن تيمية ومن تبعه أنّه لم يؤثر عن أحد من السلف نفي الجسم عن الله تعالى غير صحيح؛ فقد روي عن الإمام أحمد بن حنبل أنّه: «أنكر على من يَقُول بالجسم، وَقَالَ: إِنّ الْأَسْمَاء مَأْخُوذَة بالشريعة، واللغة، وَأهل اللُّغَة وضعُوا هَذَا الاسم على كل ذِي طول، وَعرض، وسمك، وتركيب، وَصُورَة، وتأليف، وَالله تَعَالَى خَارج عَن ذَلِك كُله فَلم يجز أَن يُسمى جسمًا لِخُرُوجِهِ عَن معنى الجسمية وَلم يجِئ فِي الشَّرِيعَة ذَلِك فَبَطل».[1]

فهذا هو الإمام أحمد قد نفى الجسميّة عن الله تعالى وهو أحد الأئمة الذين قال ابن تيمية إنّهم لم ينفوا الجسمية عن الله أو يثبتوها، ولعلّ عدم ذكر السلف الصالح للمجسمة أو عدم ذمهم، راجع إلى أنّ هذا الانحراف العقدي لم يكن قد ظهر بصورة فاضحة ومتعمّدة كما هو الحال بعد سلف الأمّة الأوائل.

أمّا قول ابن عثيمين: «أمّا اللفظ: فلا يجوز لنا أبدًا أن نثبته أو ننفيه، ولكننا نتوقف فيه؛ لأنّنا إن أثبتنا قيل لنا: ما الدليل؟ وإن نفينا قيل لنا: ما الدليل؟ وعلى هذا فيجب السكوت من حيث اللفظ».

فهل عدم القدرة على الدليل يوجب السكوت؟ إنّنا إن فعلنا هذا كان غيرُ المستطيع عن الإتيان بدليل نفي الشريك عن الله – تعالى – مباح له أن يسكت على إشراك المشركين ولا يدافع عن توحيد الله عز وجل، وأيضًا ليس من لم يعرف الدليل حجة على من يعرفه.

ويمكن تلخيص التوجهات الفكرية في مسألة إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى في الآتي:

1- يذهب أهل السنّة إلى عدم جواز إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى، وهذا المذهب هو المأثور عن جمهور علماء الأمّة، ويُعد غيره انحرافًا فكريًا.

2- من الفرق من ذهب إلى جواز إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى تسمية وهم بعض

(1) اعتقاد الإمام المنبل أبي عبد الله أحمد بن حنبل، لشيخ الحنابلة أبي الفضل عبد الواحد بن عبد العزيز بن الحارث التميمي ت 410هـ، ص45، تحقيق: أبي المنذر النقاش أشرف صلاح علي، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، 2001م.

الكرامية، واختلفوا في المراد من الجسم فزعم بعضهم: أنّه جسم بمعني موجود، وزعم آخرون: أنّه جسم بمعني قائم بذاته، وهذه التسمية باطلة.

3- لا يختلف ابن تيمية مع أهل السنّة في أنّه لا يجوز إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى تسمية؛ لأنّ أسماء الله تعالى توقيفية، فلا يجوز إطلاق اسمٌ على الله لم يرد به الشرع.

3- أوّل من أطلق لفظ الجسم على الله تعالي تسمية وحقيقة هو هشام بن الحكم، وتبعه في ذلك المجسمة.

4- ذهب ابن تيمية إلى أنّه لم يرد نفى الجسم وإثباته لله تعالى في الشرع، والنفي والإثبات بدعة، وأنّه يجب الاستفصال عن معنى الجسم، فمن أراد بالجسم أن يكون الله تعالى من جنس أجسام المخلوقين فكلامه باطل، وإن أراد بالجسم الصفات الواردة في الشرع فهذا ليس تجسيمًا وإنّما هو وقوف على النص الشرعي، وسوف يظهر في ثنايا الكتاب ما هو التجسيم الصحيح الذي يصوبه ابن تيمية وموقف الشرع منه.

5- تابع أدعياء السلفيّة ابن تيمية في مسألة إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى متابعة تامة وقد ظهر هذا عند ابن باز وابن عثيمين.

العلاقة بين التجسيم والتشبيه

التشبيه كما يقول الدكتور محمد البهي هو: «تقريب المعبود من الإنسان، وتوثيق أواصر الشبه بينهما، فما يتصور الإنسان في دائرته يحمله كذلك على معبوده، وما يشرح للإنسان في البيئة الإنسانية يعطى على نحوه للإله».[1]

ويمكن تحديد العلاقة بين التجسيم والتشبيه من وجوه:

الوجه الأول: من حيث المصدر، فمصدر فكرة التجسيم في الفكر الإسلامي فلسفي محض، على حين أنّ مصدر فكرة التشبيه فكرة دينية؛ يقول الدكتور النشار: «وثمّة خلاف بين التجسيم والتشبيه. ونحن نعلم أنّ مقاتل بن سليمان نادى أيضًا بالتجسيم، كما نادى بالتشبيه؛

(1) الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، الدكتور: محمد البهي، ص62، 63، مكتبة وهبة، السادسة 1982م.

غير أنّ مقاتلاً وصل إلى آرائه من خلال تفسيره للقرآن – أي من خلال طريق نقلي – فقد حشا تفسيره بإسرائيليات ومسيحيات وثنويات انتهى منها إلى تجسيم وتشبيه غليظين. وهذا ما لم يفعله فيما يبدو هشام بن الحكم، بل يكاد يكون طريقه في إثبات الجسمية لله طريقا عقليًا بحتًا».[1]

وهذا صحيح فيما أرى؛ فإنّه لا يوجد نص ديني يقول بأنّ الله تعالى جسم لا كالأجسام، وإنّما هي نظرة عقلية بحتة، وقد أشار إلى هذا الإمام الغزالي في مشكاة الأنوار عند حديثه عن المحجوبين بالظلمة عن الله تعالى، فقال: «الصنف الثاني: المحجوبون ببعض الأنوار مقرونًا بظلمة الخيال، وهم الذين جاوزوا الحس، وأثبتوا وراء المحسوسات أمرًا، لكن لم يمكنهم مجاوزة الخيال، فعبدوا موجودًا قاعدًا على العرش. وأخسهم رتبة المجسّمة ثمّ أصناف الكرّامية بأجمعهم. ولا يمكنني شرح مقالاتهم ومذاهبهم فلا فائدة في التكثير.

لكنّ أرفعهم درجة مَنْ نَفَى الجسمية وجميع عوارضها إلا الجهة المخصوصة بجهة فوق: لأنّ الذي لا ينسب إلى الجهات ولا يوصف بأنّه خارج العالم ولا داخله لم يكن عندهم موجودًا إذا لم يكن متخيلاً. ولم يدركوا أنّ أول درجات المعقولات تجاوزُ النسبة إلى الجهات».[2]

فالفيلسوف المجسّم «لا يُشَبِه الذات بالموجودات وإنّما يؤمن ويعتقد أنّ الذات جسم بالفعل، فبعض المتكلمين يذهب إلى أنّ الله يمكن أن يكون مشابهًا للأجسام، لكنّه ليس جسمًا بالفعل، والفيلسوف المجسم يرى أنّ الله ليس شبيهًا بالأجسام وإنّما هو جسم، ولذلك كانت فكرة التشبيه فكرة دينية، أمّا فكرة التجسيم فهي فكرة فلسفية».[3]

---

(1) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الدكتور: علي سامي النشار، ج2، ص173

(2) مشكاة الأنوار، ضمن مجموعة رسائل الغزالي، حجة الإسلام محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، ت: 505هـ، ص310، راجعها وحققها: إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، بدون.

(3) علم الكلام ومدارسه، الدكتور: فيصل بدير عون، ص156، مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس 1982م.

الوجه الثاني: أنّ فكرة التجسيم قد توجد في البيئات التي ليست مرتبطة بالأديان فتوجد في الفلسفات القديمة كاليونان وغيرهم، على خلاف التشبيه فيرتبط بالدين المنزل حين يُساء فهم نصوصه أو تُحرّف عقائده.

الوجه الثالث: من حيث اللزوم، فكلاهما لازم للآخر؛ فالمشبه مجسم بالضرورة؛ لأنّه نظر إلى الإنسان ووثق أواصر الصلة بينه وبين الخالق - تعالى-، فجعل الخالق - تعالى - مشابهًا للمخلوق الذي هو جسم، فالخالق بالتالي جسم، تعالى الله عمّا يقولون علوًّا كبيرًا.

وأمّا المجسم فهو مشبه عن طريق اللزوم بناء على أنّ الأجسام متماثلة في تمام الماهية، فإذا كان الباري جسمًا فهو يشبه الأجسام، وفي هذا يقول الإمام الرازي: «فَلَو كَانَ الْبَارِي تَعَالَى جسمًا، لزم أَن يكون مثلاً لهَذِهِ الْأَجْسَام فِي تَمام الْمَاهِيّة، وَحِينَئِذٍ يكون القَوْل بالتشبيه لازِمًا».[1]

وما ذهب إليه الإمام الرازي صحيح؛ إذ أنّ العلم التجريبي الحديث أثبت أنّ المادة التي يتكون منها العالم واحدة، وهي ما عناه المتكلمون بالجوهر الفرد، وهو الجزء الذي لا يتجزأ، هذه المادة الأوليّة هي ما تتكون منها الأجسام على اختلاف طبائعها وخصائصها، فالإنسان والحيوان والهواء والنار والماء يتكونون من ذرّات، هذه الذّرّات الصغيرة الحجم هي الأخرى تتكون من جُسيمات أكثر صغرًا منها هي: البُروتونات، والنيوترونات، والإلكترونات.

وقد اعتقد العلماء حتى أواخر القرن التاسع عشر كما يقول الدكتور أحمد فؤاد باشا: «أنّ الذَّرَّة لا تقبل التجزئة بعكس الجزيء[2] الذي يقبل التجزئة إلى ذرات ... ومع حلول القرن

(1) أساس التقديس، فخر الدين الرازي، ص355، تحقيق الدكتور: عبد الله محمد عبد الله إسماعيل، المكتبة الأزهرية للتراث.

(2) تتكون الجزيئات من ذرات مرتبطة بعضها ببعض بتنظيم معين. وتتكون كل ذرة من الذرات من نواة موجبة الشحنة محاطة بالإلكترونات ذات الشحنة السالبة. وتتساوى الشحنات السالبة والشحنات الموجبة في الجزيء، ويبلغ عدد الذرات في الجزيء البروتيني، الواحد 40000 ذرة. انظر: الله يتجلى في عصر العلم، تأليف: نخبة من العلماء الأمريكيين بمناسبة السنة الدولية لطبيعيات الأرض، ص15، أشرف على تحريره:=

العشرين حدث تطور نوعي واضح في العلوم الكونية، وسقطت النظرية الذرية القديمة القائلة بعدم قابلية الذّرّة للانقسام ... وانفتح بذلك عالم جديد داخل الذَّرَّة التي أصبحت قابلة للانقسام أو الانشطار أو التجزئة، وكان على العلماء أن يواصلوا البحث عن وحدة أساسية جديدة لمكونات الذَّرَّة تصلح جوهرًا أوليًّا تتألف منه المواد».[1]

فالعلم التجريبي يثبت أنّ هناك وحدة أساسية تتكون منها المواد، ولكن ما هي هذه الوحدة الأساسية؟

يقول الدكتور أحمد فؤاد باشا: «كانت البروتونات والنيترونات من أوائل الجسيمات دون الذَّرَّية التي اكتشفت في أوائل القرن العشرين: تتألف منها نوى الذَّرَّات، ولذا تعرف بالنيوكليونات وتكوِّن أكثر من 99.9 في المائة من مادة الكون.

أمّا النسبة 0.1 في المائة فهي إلكترونات. وتوالى بعد ذلك اكتشاف العديد من الجسيمات الأساسية الأخرى، واحتاج العلماء إلى أن يطوروا نموذج الكوارك كتوصيف جميل ومحكم لحديقة الجسيمات الغناء التي شكلت بخصائصها وتآثراتها أنماطًا يمكن تفسير تكونها بوساطة ثلاثة أنواع فقط من الكواركات سميت الكوارك الفوقي**up** والكوارك السفلي التحتي **down**والكوارك الغريب **strange** .

ويمكن استنتاج خواص عديدة للنيكليونات بتركيب خواص الكواركات المكونة لها بطريقة بدائية. غير أنّ جميع محاولات مشاهدة الكواركات فرادى باءت بالفشل حتى الآن إلى درجة أنّ العديد من العلماء اعتبروها مجرد تسهيلات رياضية، ليس إلا، أي مجرد نظام نظري لوصف التآثرات وليست كائنات حقيقية يمكن ملاحظتها ودراستها. لكنّ نتائج التجارب العلمية التي أجريت حديثًا على جسيمات عالية الطاقة أدهشت الجميع بتقديم الدليل الذي يرجح أنّ الكواركات كيانات واقعية.

=جون كلوفر مونسيما، ترجمة: الدكتور الدمرداش عبد المجيد سرحان، راجعه وعلق عليه: الدكتور محمد جمال الدين الفندي، دار القلم، بيروت.

(1) من الذرة إلى الكوارك، سام تريمان، ترجمة وتقديم الدكتور: أحمد فؤاد باشا، ص18، باختصار، سلسلة عالم المعرفة، مايو 2006م.

وأصبحنا نعلم الآن أنّ الكواركات بدورها أصبحت عائلة تضم أنواعًا يسمى كلّ منها نكهة، وتطورت النظرية بعد ذلك حيث أضيفت ثلاثة كواركات أخرى هي: الفاتن والقمة والقاعي، وأصبح المجموع ستة كواركات تتكون منها سائر الجسيمات المعروفة في الطبيعة، والتي هي أساس بناء المادة».[1]

فالكوارك جسيم يعتقد علماء الفيزياء أنّه الوحدة الدُّنيا الأساسية للنيوترونات والبروتونات. وكلّ نيوترون وبروتون يتألف من ثلاثة كواركات، ويبدو أنّ الكواركات لا توجد منفردة، وإنّما متضامة على الدوام مع الكواركات الأخرى، حيث تجمعها معًا قوة تنقلها جسيمات تسمى القلونات. والقلون جُسَيم تحت ذرّي يحمل قوة ضخمة تُبقي مكوّنات البروتونات والنيوترونات بعضها مع بعض.

إذن، فالكون كله مكون من ذَرَّات لها نفس الماهية، وهذه الذَّرَّات هي الأخرى مكونة من البروتونات والنيوترونات والإلكترونات. والبروتونات والنيوترونات مكونان من كوارك، والكوارك جزء لا يتجزأ، فهو المكون الأساسي للذَّرَّة، فمن الممكن أن نقول: إنّ الجوهر الفرد الذي عناه المتكلمون هو الكوارك؛ لأنّه لا يتجزأ، ولأنّه متماثل في كلّ الأجسام، فلو كان الباري تعالى جسمًا لكان مماثلاً للأجسام فكان له نفس المادة التي تتكون منها الأجسام؛ لأنّ كلّ الأجسام مكونة من ذرّات، فيلزم حينئذ أن يكون المُجسم مشبهًا.

الرابع: من حيث العموم والخصوص، فالتجسيم أخص من التشبيه، فالتجسيم يكون في الذات، والتشبيه يكون في الذات والصفات والأفعال.

(1) من الذرة إلى الكوارك، سام تريمان، ترجمة وتقديم الدكتور: أحمد فؤاد باشا، ص18، 19

المبحث الثاني
نشأة التجسيم.

ارتبط وجود التجسيم بالبيئة الوثنية، ففيها نشأ، وفيها انتشر وظهر، فقد اتخذ الوثنيّ معبوده من الموجودات التي تحيط به، فمن عابد لصنم مُصوّر، ومن عابد لحيوان يرجو نفعه، أو يخشى ضرّه، أو عابد لكوكب، أو لقوى الطبيعة، أو عابد لبشر استعبده، وسخّره وأكل خيره، أو رأى فيه صلاحًا فظنّ فيه جزءًا إلهيًا، أو حسبه إلهًا كاملاً، أو وجد التجسيم في ديانة حُرفت، فهوى أصحابها من التنزيه إلى براثن التجسيم.

وقد انتشر التجسيم في بلاد الشرق القديم، مصر، والهند، وإيران، وانتقل إلى بلاد الغرب القديم، اليونان والرومان، وتأثر اليهود والنصارى بالوثنيات؛ فجسّموا وابتعدوا عن التنزيه لله رب العالمين. ومن هنا أذكر نماذج للتجسيم في هذه البلاد؛ كي يتجلى للباحثين عن الحقيقة أنّ التجسيم ارتبط بالوثنية والأديان المُحرّفة.

أولاً: التجسيم في مصر القديمة

سادت فكرة التجسيم في معبودات المصريين القدماء على النحو التالي:

1- تجسيم الإله في صورة حيوان

عُرفت عبادة الحيوانات واتخاذها آلهة من دون الله في مصر القديمة؛ فقد كانت هذه العبادة أكثر شيوعًا وانتشارًا من غيرها، وقد تنوّعت معبوداتهم؛ فمن عابد للعجل، وعابد للتمساح، وعابد للبقرة؛ وفي هذا يقول ول ديورانت: «عَبَدَ المصريون العجل[1]، والتمساح، والصقر، والبقرة، والإوزة، والعنزة، والكبش، والقط، والكلب، والدجاجة، والخطاف، وابن آوي، والأفعى».[2]

---

(1) وقد تأثر اليهود بعبادة العجل المستمدة من المصريين القدماء؛ وقد قصّ القرآن الكريم عبادة بني إسرائيل للعجل فقال تعالى: «وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَى مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ». (الأعراف: 148)

(2) قصة الحضارة، ول ديورَانت، ت: 1981م، ج2، ص158، ترجمة: الدكتور زكي نجيب محمُود وآخرين،دار الجيل، بيروت، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1988م.

ولم تعبد كلّ هذه الأنواع في إقليم واحد، بل لكلّ إقليم معبوده الذي قدّسه من تلك الحيوانات، «فعُبِدَ التمساح في المناطق التي تكثر فيها الجزر أو البحيرات حيث يكثر وجوده هناك، ومن ثمّ فقد عُبِد في منطقة دندرة عند ثنية قنا، كما عُبِد في الفيوم حيث توجد بحيرة قارون العذبة، وما يتصل بها من بحيرات تتناثر بها الجزر التي تأوي إليها التماسيح، كما عُبِدت الثعابين والأفاعي في مناطق التلال القريبة من الوادي حيث يكثر وجودها هناك كما في قاو الكبير[1] وفي مستنقعات الدلتا كما في بوتو، كما عُبِد السبع في الأقاليم المجاورة للدلتا، وعُبِدت الصقور في مناطق التقاء الوديان أو الطرق الصحراوية بوادي النيل كما في إدفو[2] حيث ينتهي وادي عبادي، وفي قفط[3] حيث ينتهي وادي الحمامات فضلاً عن المناطق التي تتاخم الصحراء والتي تقع في أقصى شرق الدلتا وغربها كما في دمنهور، وفي منطقة صفط الحنّة[4] قريبًا من فاقوس، كما عُبِد الذئب وابن آوي في تلال أسيوط شبه الجبلية وفي أقاليم مصر الوسطى، وعُبِدت القطط في برباستة[5] وعند وادي بني حسن[6]، وأنثى النسر في ثالث إقليم الوادي في الشرق، والصقر في الغرب، وعُبِد الكبش في كثير من الأقاليم المصرية من مطلع الوادي إلى رأس الدلتا».[7]

تجسيم الإله في صورة نبات

(1) بلدة بمحافظة أسيوط.

(2) مدينة في محافظة أسوان.

(3) تقع في محافظة قنا.

(4) هي حاليًا إحدى قرى مركز أبو حماد في محافظة الشرقية.

(5) تقع في محافظة الشرقية ومعنى بر باستت، أي مقر الإلهة باستت الذي رمز له بالقط.

(6) يقع وادي بني حسن في محافظة المنيا.

(7) الحضارة المصرية القديمة، الدكتور: محمد بيومي مهران، ج2، ص329، دار المعرفة الجامعية، الرابعة 1989م.

قدّس المصريّ القديم بناء على هذا بعض أنواع النباتات «كالنخيل، وأشجار الجميز، والتين، والعنب، إلى غير ذلك من المعبودات النباتية، التي كانت أقلّ شيوعًا وانتشارًا من المعبودات الحيوانية».[1]

والسبب في تقديس هذه النباتات هو اعتقاد الحلول الإلهي فيها يقول الدكتور غلّاب: «ولم يكن الحيوان وحده موضوع الحلول الإلهي ومقرّ تلك الأسرار الكونية، وإنّما كان النبات كذلك».[2]

وتأليه النبات سواء بادعاء ألوهيته أو ادعاء حلول الإله فيه هو تجسيم وتجسيد له في جسم محدد وشكل معين.

2- تجسيم الإله في صورة إنسان

يرجع ظهور هذا النوع من التجسيم إلى «ادّعاء مينا حلول الإلهين فيه – هورس وسيت – بعد توحيد القطرين، فعندما جمع في سلطانه حكم مصر العليا والسفلى، أعلن أنّ الإلهين قد حلا في جسده، ومن ثمّ ابتدأت عقيدة تأليه الملوك أو حلول روح الإله فيه»[3]، وفي هذه صورة من توحيد الإله؛ ولم يكن ذلك تطورًا وتقدمًا في العقل المصري حيث زعم البعض أنّ «العقل المصري تقدّم خطوة إلى الأمام، فبعد أن كان يجسد الإله في شكل حيوان أو نبات، أصبح الإله في صورة إنسان حلّ فيه».[4]

وهذا الكلام فضلاً عن أنّه لا دليل عليه، قائمٌ على فكرة تطور الدين في العقل البشري، فالدين عند التطوريين ظاهرة أرضية تتبع رقي الإنسان وتمدنه، وهو كلام خاطئ؛ إذ «أنّ العقيدة الصحيحة بوجه عام عرفها آدم عليه السلام منزهة عن كلّ النقائص والشوائب، وكلّما تعرضت للردة الفكرية وتدخل الأهواء والغرائز البشرية للتحريف والإيهام والكفر

(1) دراسات في الأديان القديمة، الدكتور: أحمد عجيبة، ص91، دار الأفاق العربية، الأولى، 2004م.
(2) الفلسفة الشرقية، الدكتور: محمد غلاب، ص30، مطبعة البيت الأخضر، القاهرة، 1938م.
(3) مقارنات الأديان، الأديان القديمة، الإمام محمد أبو زهرة، ص11، دار الفكر العربي، بدون.
(4) التجسيم عند اليهود والنصارى، الدكتور: سعيد الهواري، ص21، رسالة دكتوراه من كلية أصول الدين بالمنصورة، تحت إشراف شيخنا الأستاذ الدكتور: حامد علي الخولي، غير منشورة.

جاء الرسل – عليهم السلام – لتنقيتها، ولأنّ الفطرة الإنسانية مرتبطة دائمًا بقوة عليا ترى فيها القدرة على التنظيم الصحيح للعلاقات الإنسانية بعضها مع بعض ومع الكون، فإنّ استقامة هذه الفطرة ترتبط بالوحي الذي لا يهدي الفطرة العاقلة إلى العقيدة الصحيحة التي هي في الأساس منطلق السلوك الصحيح. أمّا الانحراف فيجيء بتدخل الأغراض والأهواء البشرية، ومحاولة خروج الإنسان من القيود التي تفرضها العقائد الصحيحة على الغرائز والأهواء، ويتطور الانحراف حتى يصل إلى إنكار الإله الخالق أو الإشراك به».[1]

والأمر الثاني من الأمور التي تدل على أنّ المصريين ما وصلوا إلى ما وصلوا إليه من التجسيم في معتقداتهم لم يكن صعودًا على سُلّم التطور الطبيعي، كما لم يكن كله من صنع الإنسان، «بل كان خليطًا من فكر الإنسان والاقتباس من وحي أو دين سماوي قديم. وجود رسالات سماوية سابقة أغفلها دعاة مذهب التطور وأنصارهم عمدًا من غير دليل علمي على انتفائها، بل قام الدليل العلمي على وقوعها. ما بين القرنين السابع عشر والثالث عشر ق م تقريبًا، مثل دعوة رسل الله إبراهيم ويوسف وموسى، وهي الدعوة التي عاشها المصريون أنفسهم، ودعاهم إليها الرسل السابقون».[2]

وفي ضوء هذا فإنّ من الفراعنة من ادّعى حلول الآلهة فيه، كمينا، أو «بنوته للإله رع صاحب العرش المقدس القديم، وبتفويض منه، كخفرع».[3]

وكان الفرعون عند المصريين القدماء كما يقول ماسبيرو: «وهو عندهم من سلالة الشمس[4] مباشرة، وكان يلقب نفسه بابنها».[5]

---

(1) الإنسان في ظل الأديان، الدكتور: عمارة نجيب، ص171، المكتبة التوفيقية، بدون.

(2) نفس المصدر السابق، ص169

(3) الشرق الأدنى القديم في مصر والعراق، الدكتور: عبد العزيز صالح، ص117، مكتبة دار الزمان.

(4) الإله الأكبر في معتقدهم، فهو أخص الآلهة كما يقول ماسبيرو في تاريخ المشرق، ص52

(5) تاريخ المشرق، ماسبيرو، ترجمة: أحمد زكي، ص19، المطبعة الأميرية ببولاق، الأولى، 1897م.

وقد حكى القرآن الكريم عن فرعون ادعاءه الألوهية فقال تعالى: ﴿ وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِى فَأَوْقِدْ لِى يَٰهَٰمَٰنُ عَلَى ٱلطِّينِ فَٱجْعَل لِّى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَطَّلِعُ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّى لَأَظُنُّهُۥ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴿٣٨﴾ ﴾ (القصص: 38)

ولقد كان الفرعون كما يقول المؤرخون: «هو الإله العظيم الذي تجسّد في هيئة بشرية، ومن ثمّ فهو في نظر رعاياه إله حي على شكل إنسان، يتساوى مع غيره من الآلهة الأخرى فيما لها من حقوق، وبالتالي فله حق الاتصال بهم، وله على شعبه ما لغيره من الآلهة، من المهابة والتقديس ... وأنّ هذا الإله الجالس على عرش الكنانة غير محدود المعرفة والمقدرة، وأنّه على علم بكل ما يدور بالبلاد».[1]

وقد انصاع الناس – طائعين أو كارهين – لرغبات الفرعون فكانوا يؤلهونه، وكان «أفراد الرعية يضعون أنوفهم في موضع قدميه، ليستنشقوا رائحتهما. ومن كان منهم مقرّبًا كان يُسمح له بشم قدميه مباشرة».[2]

وهكذا، كان التجسيم موجودًا عند المصريين القدماء في صورة عبادة البشر أو الملوك (الفراعنة)، الذين ادّعوا حلول الآلهة فيهم، ومن ثمّ عبدهم الناس، وهذا – فضلاً عن أنّه استعباد للناس وإذلال لهم – هو تجسيم وتجسيد انتشر في مصر القديمة.

3- تجسيم الإله في صورة بعض الظواهر الطبيعيّة

امتزجت نظرة المصري القديم للكون بالخيال «فتخيل الشمس بجناحين تطير بهما في الأفق»[3]، وقد شاعت عبادة الشمس في القطر المصري «وتركزت في مدينة عين شمس، وهناك أطلق المصريون على قرص الشمس اسم رع، ثمّ لقّبوه باسم أتوم وقت الغروب، وصوروه بشكل رجل هرِم. أمّا وقت الشروق الذي يظهر فيه هذا الكوكب في ريعان شبابه

(1) الحضارة المصرية القديمة، الدكتور: محمد بيومي مهران، ج2، ص119 باختصار.

(2) الفلسفة الشرقية، الدكتور: محمد غلاب، ص41

(3) تاريخ مصر من أقدم العصور إلى الفتح الفارسي، جيمس هنري برستد، ص35، ترجمة الدكتور: حسن كمال، مراجعة وتصحيح: محمد حسنين الغمراوي، مكتبة مدبولي، الثانية، 1996م.

فكانوا يسمونه خبرا، وكان يرمز للمعبود رع في مدينة عين شمس بمسلة. أمّا في أدفو التي هي مركز عبادته بالصعيد فكان يرمز له بنسر يقال له حورس».[1]

وحور أو حورس كما يقول الدكتور محمد بيومي مهران: «أصبح الإله الأعظم في مصر منذ بداية العصر التاريخي».[2]

وهذا المعبود حور أو حورس لم يكن موطنه الأصليّ مصر، وإنّما اقتبسه المصريون من بلاد "بونت"[3]؛ وفي هذا يقول الدكتور أحمد فخري: «هناك إشارات كثيرة إلى أنّ الموطن الأصلي لحورس هو بلاد بونت؛ فاسم حورس غريب على اللغة المصرية ولكنّه موجود في اللغة السامية، وبعبارة أدق في اللغة العربية. وقد نقل الدميري عن ابن سيده بأنّ "الحر طائر صغير أنمر أصقع قصير الذنب عظيم المنكبين والرأس، وقيل: إنّه يضرب إلى الخضرة وهو يصيد" وأمّا الصقر فهو كلمة عامة لكلّ طير يصيد من البزاة والشواهين. وما زالت كلمة "حر" مستعملة إلى الآن في كثير من جهات الجزيرة العربية وشمال إفريقيا لهذا الطائر، وقد عبر الوافدون أتباع حورس من جزيرة العرب إلى الشاطئ الإفريقي في إريتريا، ثمّ ساروا مخترقين البلاد حتى وصلوا إلى صحراء مصر الشرقية ودخلوها عن طريق وادي الحمامات».[4]

إذن فإنّ المصريين قد تأثروا بالشعوب الأخرى حيث نقلوا بعض معبوداتهم إليهم.

---

(1) تاريخ مصر من أقدم العصور إلى الفتح الفارسي، جيمس هنري برستد، ص38

(2) الحضارة المصرية القديمة، الدكتور: محمد بيومي مهران، ج2، ص334

(3) يرى الدكتور أحمد فخري أنّ هذه البلاد تشمل ما نعرفه الآن باسم جنوبي جزيرة العرب والصومال وإرتيريا. انظر: دراسات في تاريخ الشرق القديم، الدكتور: أحمد فخري، ص140، مكتبة الأنجلو، الثانية، بدون.

(4) دراسات في تاريخ الشرق القديم، الدكتور: أحمد فخري، ص135، 136

ولم تكن الشمس هي المعبود الوحيد من ضمن الظواهر الطبيعية، وإنّما عبدوا القمر كذلك، وفي هذا يقول ول ديورانت: «وكان القمر إلهًا ولعلّه كان أقدم ما عُبد من الآلهة في مصر».[1]

وقد عبدت السماء أيضًا في مصر القديمة، فالسماء بزعمهم هي «الإله النائم في لطف على الأرض»[2]، وكانت تعبد في «كلّ جهات مصر، واعتبرها القوم رمز الحب، والفرح النسوي، ورسموها بشكل البقرة حاتحور بمعبد دندرة، ومثلت بالهرّة بست في تل بسطة. أمّا في منف فرسمت بشكل لبؤة عارية عن العطف والشفقة شيمتها إحداث الزوابع».[3]

وكذلك عبدوا النيل، ولقبوه بأوزير، ولقد جسّده المصريون ورسموه كما يقول ول ديورانت: «وأعضائه التناسلية كبيرة بارزة دلالة على قوته العظمى؛ وكان المصريون في المواكب الدينية يحملون له نماذج بهذه الصورة، أو أخرى ذات ثلاثة قضبان. وكان النساء في بعض المناسبات يحملن مثل هذه الصور الذكرية ويحركنها تحريكًا آليًا بالخيوط. والعبادة الجنسية لا تظهر فقط في الرسوم الكثيرة التي نراها في نقوش الهياكل ذات قضبان منتصبة، بل إنّا فضلاً عن هذا نراها كثيرًا في الرموز المصرية على هيئة صليب ذي مقبض كان يتخذ رمزًا للاتصال الجنسي وللحياة القوية»[4]، «وكان يُحتفل بموت أوزير في كل عام، وكان يرمز بموته وبعثه لانخفاض النيل وارتفاعه».[5]

(1) قصة الحضارة، ول ديورانت، ج2، ص156
(2) نفس المصدر السابق، ج2، ص156
(3) تاريخ مصر من أقدم العصور إلى الفتح الفارسي، جيمس هنري برستد، ص38
(4) قصة الحضارة، ول ديورانت، ج2، ص158، 159
(5) نفس المصدر السابق، ج2، ص159

فالمصري القديم إذن قد «رأى قوة آلهته مجسّمة[1] فيما حوله من المخلوقات، كالأشجار، والأعين، والصخور، والتلال، والطيور، والوحوش»[2]، والشمس، والقمر، كما مر بنا، وشأن آلهته شأن البشر لهم «عظام وعضلات ولحم ودم؛ يجوعون ويأكلون، ويظمأون ويشربون، ويحبون ويتزوجون، ويكرهون ويقتلون، ويشيخون ويموتون».[3]

وممّا سبق نستخلص ما يلي:

1- عرف المصريون القدماء التوحيد والتنزيه؛ إذ بعث الله تعالى إليهم رسلاً، فلمّا انحرف المصريون القدماء عن رسالات رب العالمين، انتشرت فيهم الوثنيات، وتعدد المعبودات، وكان التجسيم من نتائج هذه الوثنيات.

2- انتشر التجسيم في مصر القديمة عن طريق عبادة الحيوانات، والنباتات، والظواهر الطبيعية.

3- يظهر تأثر المصريين القدماء بغيرهم من الأمم عندما اقتبسوا عبادة حور أو حورس من بلاد بونت الذين انتقلوا إلى مصر وحملوا معبودهم معهم، فانتشرت عبادته في مصر. وكما أنّ المصريين تأثروا بغيرهم من الأمم أثروا هم كذلك في غيرهم من الأمم فقد عبد بنو إسرائيل العجل الذهبي الذي ورثوا عبادته من المصريين القدماء رغم أنّ نبي الله موسى عليه السلام بين ظهرانيهم.

---

(1) وقد رأى ماسبيرو أنّ المصري القديم كان يؤمن أنّ هذه الجسمية كانت لطيفة ولم تكن بكثافة الأجسام العادية؛ يقول ماسبيرو: «وكل هذه الكائنات كان لها جسم أشدّ لطافة من جسمنا فكان غير مرئي». انظر: تاريخ المشرق، ص53

(2) تاريخ مصر من أقدم العصور إلى الفتح الفارسي، جيمس هنري برستد، ص35

(3) قصة الحضارة، ول ديورانت، ج2، ص159

ثانيًا: فكرة التجسيم عند الهنود القدماء

أديان الهند الكبرى عند قدماء الهنود هي الهندوسيّة، والبوذيّة، والجينيّة، وسوف أتحدّث عنها فيما يتصل بموضوع التجسيم.

1ـ الهندوسيّة

الهندوسيّة هي عبادة الإله براهما، وكذلك «عبادة الإله فشنو، أو شيفا، أو الإلهة شاكتي، أو تجسيداتهم، أو مظاهرهم، أو أزواجهم، أو ذريتهم».[1]

فيندرج تحت الهندوسية «عدد كبير من أتباع عبادة راما، وكرشنا، وهما تجسيدان لفشنو، وأتباع عبادة درجا، وسكاندا، وجانشيا، وهم على الترتيب زوجة شيفا وابناه».[2]

والهندوسية ديانة كما يقول جفري بارندر: «بلا عقيدة محددة»[3]، بل يستطيع الهندوسي أن يختار الإله الذي يعبده ويقدسه، ولا يوجد هندوسي لا يعبد عددًا من الآلهة ولذلك يقول لوبون: «فكيف تجد هندوسيًا لا يعبد آلهة والعالم زاخر بها؟ فالهندوسيّ بالحقيقة يصلي للنمر الذي يفترس أنعامه، ولجسر الخط الحديدي الذي يصنعه الأوربي، وللأوربي نفسه عند الاقتضاء»[4]، وسوف يأتي إن شاء الله تعالى تفسير ادعاء حلول الإله في الأوربيّ عند الهندوس.

---

(1) المعتقدات الدينية لدى الشعوب، جفري بارندر، ص107، ترجمة الدكتور: إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة الدكتور: عبد الغفار مكاوي، سلسلة عالم المعرفة عدد 173، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت.

(2) نفس المصدر السابق ص107، 108

(3) نفس المصدر السابق ص107

(4) حضارات الهند، غوستاف لوبون، ص368، ترجمة: عادل زعيتر، دار العالم العربي، القاهرة، الأولى، 2009م.

تجسيم الآلهة في الهندوسيّة

كثرت الآلهة في الهندوسيّة بشكل كبير جدًا؛ من أجل هذا يصعب حصر كل هذه الآلهة في هذه الدراسة، ولكن يمكن تقسيمها تبعًا لكيفية تجسيم هذه المعبودات الهندوسيّة على النحو التالي:

أ- تجسيم الآلهة في صورة قوى الطبيعة

اتّخذ بعض الهندوسيين من قوى الطبيعة آلهة لهم؛ فعبدوا السماء، والشمس، والأرض، والنار، والضوء، والريح، والماء، ويذكر ول ديورانت أنّ «أقدم آلهة ذكرتها "أسفار الفيدا" هي قوى الطبيعة نفسها وعناصرها: السماء، والشمس، والأرض، والنار، والضوء، والريح، والماء».[1]

وقد صوّر الهندوس هذه القوى في صورة بشر؛ وفي هذا يقول ول ديورانت: «كان هؤلاء الآلهة بشرًا في صورة الجسم».[2]

ومن هنا اتخذت التماثيل التي ترمز إلى القوى الطبيعية آلهة تعبد من أجل النفع، ومخافة الضر، ولكلّ قوة طبيعيّة إله يعبد في صورة تمثال، وسواء عبدوا القوى الطبيعية في ذاتها أو في مشخصاتها من التماثيل، فالتجسيم هو العنصر الأبرز في هذه المعبودات.

ب- تجسيم الآلهة في صورة حيوان

عبد الهندوس أنواعًا كثيرة من الحيوانات بدافع النفع والضر، أو بدعوى حلول الآلهة فيها، فعبدت الأفاعي لدفع ضررها وعبدت البقرة لنفعها، وعبد كذلك الفيل وهو المعروف عندهم باسم الإله جانيشا، وعبدت أيضًا القردة وغيرها، يقول ول ديورانت مصورًا عبادة الهندوس للحيوانات: «فالفيل مثلاً قد أصبح الإله "جانيشا" واعتبروه ابن شيفا[3]، وفيه تتجسد طبيعة الإنسان الحيوانية، وكانت صورته في الوقت نفسه تتخذ طلسمًا يقي حامله من الحظ السيئ؛ كذلك كانت القردة والأفاعي مصدر رعب، فكانت لذلك من طبيعة الآلهة؛

(1) قصة الحضارة، ول ديورانت، ج3، ص31

(2) نفس المصدر السابق، ج3، ص32.

(3) أحد الثالوث المقدس عندهم وسوف أتحدث عنه بالتفصيل إن شاء الله.

فالأفعى التي تؤدي عضة واحدة منها إلى موت سريع، واسمها "ناجا" كان لها عندهم قدسيّة خاصة؛ وترى الناس في كثير من أجزاء الهند يقيمون كل عام حفلاً دينيًا تكريمًا للأفاعي، ويقدمون العطايا من اللبن والموز لأفاعي "الناجا" عند مداخل جحورها؛ كذلك أقيمت المعابد تمجيدًا للأفاعي كما هي الحال في شرقي ميسور، وهناك في هذه المعابد تسكن جموع زاخرة من الزواحف، ويقوم الكهنة على إطعامها والعناية بها؛ وللتماسيح والنمور والطواويس والببغاوات، بل والفئران حقها من العبادة».[1]

ولقد اشتهرت الهندوسية بعبادة البقرة فقد «حظيت البقرة في الهند بأسمى مكانة، وهي من المعبودات الهندية التي لم تضعف قداستها مع كر السنين وتوالي القرون، ففي الويدا حديث عن قدسيتها والصلاة لها. ولا تزال البقرة حتى الآن تحتفظ بهذه القدسية».[2]

وقد دافع المهاتما غاندي[3] عن عبادته للبقرة بقوله: «إنّ حماية البقرة التي فرضتها الهندوسية هي هديّة الهند إلى العالم، وهي إحساس برباط الأخوة بين الإنسان وبين الحيوان، والفكر الهندي يعتقد أنّ البقرة أمّ للإنسان، وهي كذلك في الحقيقة، إنّ البقرة خير رفيق للمواطن الهنديّ، وهي خير حماية للهند ... عندما أرى بقرة لا أعدني أرى حيوانًا؛ لأني أعبد البقرة وسأدافع عن عبادتها أمام العالم أجمع ... أميّ البقرة تفضل أميّ الحقيقية من عدة وجوه، فالأم الحقيقية ترضعنا مدّة عام أو عامين وتتطلب منا خدمات طول العمر نظير هذا، ولكنّ أمّنا البقرة تمنحنا اللبن دائمًا، ولا تتطلب منا شيئًا مقابل ذلك سوى الطعام العادي.

---

(1) قصة الحضارة، ول ديورانت، ج3، ص207، 208

(2) أديان الهند الكبرى، الدكتور أحمد شلبي، ص28 باختصار، مكتبة النهضة المصرية، بدون.

(3) ولد في 2 أكتوبر 1869م، وهو أحد السياسيين البارزين في الهند والعالم، وأحد قادة استقلال الهند من المستعمر الإنجليزي، وفلسفة المقاومة عنده تقوم على اللاعنف الكامل، مات في 30 يناير 1948م، ويظهر من كلامه عن عبادة البقرة أنّه كان هندوسيًا، وادّعى الأستاذ عباس محمود العقاد في كتابه: (روح عظيم المهاتما غاندي، ص70، شركة فن الطباعة، بدون) أنّه كان جينيًا، وادّعى الدكتور رءوف شلبي في كتابه: (آلهة في الأسواق ص147، دار القلم، الكويت، الثانية، 1983م) أنّه كان بوذيًا، ويحتمل أنّه كان في فترة من حياته جينيًا، وفي فترة بوذيًا، ثمّ استقرّ على الهندوسية.

وعندما تمرض الأمّ الحقيقية تكلفنا نفقات باهظة، ولكنّ أمّنا البقرة تمرض فلا نخسر لها شيئا ذا بال، وعندما تموت الأمّ الحقيقية تتكلف جنازتها مبالغ طائلة، وعندما تموت أمّنا البقرة تعود علينا بالنفع كما كانت تفعل وهي حيّة، لأنّنا ننتفع بكلّ جزء من جسمها حتى العظم والجلد والقرون ...إنّ ملايين الهنود يتجهون للبقرة بالعبادة والإجلال وأنا أعد نفسي واحدًا من هؤلاء الملايين».[1]

وإلى اليوم في الهند «يجب أن تترك (البقرة) وشأنها تجوب شوارع المدن، ومن فكر في إيذائها في مدينة بنارس المقدسة (في زعمهم) كان جزاؤه الموت».[2]

وسواء عبدت الحيوانات في الهندوسية بدافع النفع والضر، أو بدافع حلول الآلهة فيها، فهو تجسيم للآلهة في صور وأشكال محددة بدأ من أخسّ حيوان إلى أعظمها جثمانًا.

ج- تجسيم الآلهة في صورة إنسان

يتمثل الثالوث الهندوسيّ في براهما، وشيفا، وفشنو. وبراهما في الديانة الهندوسيّة، هو الإله الخالق للعالم، وشيفا المدمر، وفيشنو الحافظ، وهذا الثالوث تجسيد لبراهمان المطلق، المجرد، روح العالم غير المشخصة، المنزّه عن الصفات[3] يقول ول ديورانت عن براهمان: «وهو جوهر العالم الواحد الشامل الذي لا هو بالذكر ولا هو بالأنثى غير المشخص في صفاته، المحتوي لكلّ شيء والكامن في كلّ شيء، الذي لا تدركه الحواس، هو "حقيقة الحقيقة" هو الروح الذي لم يولد ولا يتحلل ولا يموت».[4]

---

(1) أديان الهند الكبرى، الدكتور أحمد شلبي، ص31

(2) موسوعة الأديان القديمة، الدكتور كامل سعفان، ص173، دار الندى، الأولى 1999م.

(3) يقول ول ديورانت: «براهمان معناها هنا روح العالم غير المشخصة، ويجب تمييزها من لفظة براهما الذي هو أكثر منها تشخصًا، وهو أحد الثالوث الإلهي (براهما وفشنو وشيفا) كما يجب تمييزها من لفظة "برهمي" التي تدل على العضو في طبقة الكهنة، ومع ذلك فليس التمييز بين اللفظتين الأوليتين بملحوظ دائمًا فقد تجد براهما بمعنى براهمان». هامش قصة الحضارة، ج3، ص47

(4) قصة الحضارة، ول ديورانت، ج3، ص43، 44

ويبدو لي من هذا النص أنّ الوثنية طارئة على البرهمية؛ فبراهمان إله غير مُجسّم، وعلى إثبات فرضية دخول الجنس الآري إلى الهند فمن المحتمل أن تكون الوثنية قد دخلت إلى البرهمية من عقائد الآريين الوثنيين، وعلى أي حال، فبعد تسلل الوثنية إلى البرهمية أصبح براهما وفشنو وشيفا تجسيدات لبراهمان، فمن عبد واحدًا من الثلاثة فكأنّما عبد براهمان «جاء في كتاب الباجافاتابورانا وهو من الكتب الهندية المقدّسة أنّ كاهنًا توجه إلى الآلهة برهما وفشنو وشيفا فسألهم جميعًا أيهم الإله بحق؟ فأجابه الآلهة الثلاثة جميعًا قائلين: اعلم أيها الكاهن أنّه لا يوجد أدنى فارق بيننا نحن الثلاثة، فإنّ الإله الواحد يظهر بثلاثة أشكال بأعماله من خلق وحفظ وملاشاة، ولكنّه في حقيقته واحد، منْ يعبد أحد الثلاثة فكأنّه عبدها جميعًا أو عبد الواحد الأعلى».[1]

ولكلّ إله من الثلاثة وظيفته، وكذلك له تجسدات في صورة إنسان، فبراهما «هو سيد الآلهة المعترف له بتلك السيادة»[2]، وهو كما يقول حبيب سعيد: «الخالق بين الآلهة الثلاثة، ولكن لا يعبده إلا الأقلون، ولستَ تجد في طول البلاد وعرضها أكثر من اثني عشر معبدًا أقيمت لتكريمه»[3]، فهو «مهمل في شعائر العبادة الفعلية إهمال الملك الدستوري في أوربا الحديثة»[4]، وعن سبب إهمالهم عبادة برهما يقول الأستاذ محمد فريد وجدي: «أمّا برهما فتركوه في راحة زاعمين أنّه أدّى وظيفته وانتهى دوره».[5]

وعن تجسيمه في الهندوسية فيظهر في التماثيل التي صوروه بها على أنّ له «أربعة وجوه، ولعل المقصود بهذه الوجوه الأربعة عناصر الوجود: الماء والنار والهواء والتراب، أو الجهات الأربع: الشمال والجنوب والشرق والغرب، أو الأبعاد الأربعة: الطول والعرض والارتفاع

(1) دائرة معارف القرن العشرين، الأستاذ محمد فريد وجدي، ج2، ص155، دار الفكر، بيروت. ولعلّ التثليث في النصرانية له صلة ما بهذا الثالوث الهندي.

(2) قصة الحضارة، ول ديورانت، ج3، ص203

(3) أديان العالم، حبيب سعيد، ص77، دار التأليف والنشر للكنيسة الأسقفية بالقاهرة، بدون.

(4) قصة الحضارة، ول ديورانت، ج3، ص204

(5) دائرة معارف القرن العشرين، الأستاذ محمد فريد وجدي، ج2، ص158، 159

والزمان، أي الوجوه التي تمثل السيطرة الكاملة على الكون، ولهذا جعلوا له أربعة أذرع لتكتمل له القدرة، إذ هو سيد الآلهة المعترف له بتلك السيادة»[1]، وجعلوه «راكبًا أوزة بيضاء برية رمزًا لوحدته ووحشته».[2]

وأمّا الإله شيفا وهو الإله المرعب، المدمر، القاتل، تنزل بلاياه على الناس، فالأمراض يجلبها، والحرائق يصنعها، ويسمى أيضًا رودرا، ولفظة شيفا كما يقول ول ديورانت: «لفظة أريد بها التخفيف من بشاعة هذا الإله، فالكلمة شيفا معناها الحرفي "العطوف" مع أنّ شيفا في حقيقة الأمر إله القسوة والتدمير قبل كلّ شيء آخر؛ هو تجسيد لتلك القوة الكونية التي تعمل واحدة بعد أخرى، على تخريب جميع الصور التي تتبدى فيها حقيقة الكون، جميع الخلايا الحية وجميع الكائنات العضوية، وكلّ الأنواع، وكلّ الأفكار وكلّ ما أبدعته يد الإنسان، وكلّ الكواكب، وكلّ شيء»[3]، ويُعبد شيفا على «نطاق واسع في جنوب الهند»[4]، وتصوّره الفيدا على أنّ له «رقبة زرقاء، وبشرة حمراء ... وهو المهلك ذو الشعر الأشعث»[5]، ويصوره الهندوس في تماثيلهم بصاحب «جسد أزرق، وحلق قاتم، تحيط به الثعابين»[6]، وله «ثلاثة أعين، بحيث يرى السر وأخفى، يرمز له بعضو تناسل الذكر، مع أنّه لا يمارس الجنس حتى مع زوجته، وقد رمز لزوجته بعضو الأنثى التناسلي، ويعيش هو وزوجته بارفاتي على جبل كايلاسا في سعادة زوجية قصوى، وقد هاجمه المارد موياالاكا فضغط شيفا على إصبع رجله فكسره، ثم رقص، ولذلك صور المثّالون الهنود أذرعته أربعة وأقدامه أربعة»[7]

(1) موسوعة الأديان القديمة، الدكتور كامل سعفان، ص166
(2) أديان العالم، حبيب سعيد، ص77
(3) قصة الحضارة، ول ديورانت، ج3، ص205
(4) المعتقدات الدينية لدى الشعوب، جفري بارندر، ص 137
(5) نفس المصدر السابق، ص136 باختصار.
(6) أديان العالم، حبيب سعيد، ص78
(7) موسوعة الأديان القديمة، الدكتور كامل سعفان، ص176، 168

وهكذا يظهر التجسيم في فكر عابدي هذا الإله المزعوم، فهو يتزوج ولا يمارس الجنس، ويصارع، ويرقص، ويسكن الجبل، له أعين، وأذرع، وأقدام، ويرمز له بعضو التناسل الذي لم يصبح رمزًا وإنّما تحوّل إلى معبود عندهم؛ يقول غوستاف لوبون: «وجهّال القوم إذ أشربوا حب الوثنية بالتدريج جعلوا مما هو رمز إلهًا حقيقيًا، فظهر المذهب القضيبي الذي اتخذ عبادة شيفا في صورة عضو التوليد موضوعًا له، فترى جميع معابدهم مملوءة بهذا الرمز، ويحملون عليهم تصاوير صغيرة له من ذهب أو فضة على الدوام، فيقبلونها بين حين وحين مصلين لها».[1]

وكذلك عبد أتباع الإله شيفا عضو التناسل الأنثوي ويصور هذا غوستاف لوبون بقوله: «ولم يلبث رمز عضو الاستيلاد في النساء أن بدا في تلك المعابد بجانب رمز عضو التوليد في الذكور، فصار الشيوائيون (أتباع شيفا) يصلون له، ويمثل هذا الرمز زوجة شيفا، باروتي أو كالي، أي إلاهة الحياة والموت والأمّ التي خرج العالم منها وإليها مردّه. ولا تجد عبادة أدت إلى مناظر مخالفة للذوق والأدب كعبادة كالي الهائلة ... وفي سبيل تمجيد هذه الإلهة امتزجت الدعارة بالقسوة، فأريقت على معابدها دماء الضحايا البشرية التي أُبطِل تقريبها في الزمن الأخير إلى الأبد لدى الأهالي البراهمة، ولا يزال يُرى في معابدها من الفحشاء والمنكر والدعارة ما يستحيل وصفه».[2]

وهكذا انحطّ أتباع شيفا إلى عبادة عضو الذكورة والأنوثة، وارتكبوا على إثرها الفواحش والمنكرات.

وأمّا الإله فشنو فمعناه الحافظ، والمحسن، والجواد، والخيّر، على عكس شيفا المدمر، فهو إله الحفظ والحب والجمال، ولم يكن فشنو هو الآخر مبرأ عن المادة والمادية بل إنّه مصوّر ومجسّم في الفكر الهندوسي يقول لوبون: «وديانة فشنو، كديانة شيفا، لم تبق روحية رمزية، والهندوس يرغبون في الصور المنظورة ليعبدوها أكثر من أي شعب آخر»[3]، وقد صوروه في

(1) حضارات الهند، غوستاف لوبون، ص603، 604 باختصار.

(2) نفس المصدر السابق، ص604، 605 باختصار

(3) نفس المصدر السابق، ص605

«المأثورات الشعبية الكلاسيكية يرقد نائمًا في المياه الأولى فوق لفات أفعى الكوبرا ذات الألف رأس، ومن سُرّته تنمو زهرة لوتس حاملة براهما الذي خلق العالم»[1]، وبجانب هذا التجسيد يرسمه الهنود «بأربعة أذرع، يمسك باليدين صولجانًا وقرصًا من حديد، رمز قوته الملكية، وباليدين الأخريين يمسك صدفة بحرية وورقة اللوتس رمزًا لقوته السحرية ونقاوته الطاهرة، وفوق رأسه تاج وإكليل»[2]، ولفشنو تقمصات لا عدد لها وكما يقول لوبون: «فلا تعرف قاعدة ولا حدًّا لما يولد منها كل يوم».[3]

وأسباب هذه التقمصات الأرضية تتمثل في إنقاذه العالم من الشر يقول جفري بارندر: «الإله فشنو اتّخذ شكلاً أرضيًّا لكي ينقذ العالم عندما هددت قوى الشر بتدميره».[4]

وزعم الهندوس أنّ فشنو قد يحل في كلّ من هو عظيم ومن ذلك كما يقول لوبون: «عدّ بعض الهندوس وليّ عهد انجلترا من تقمصات فشنو حينما زار بلاد الهند وأحيط بضروب العظمة والجلال»[5]، فكل ما هو عظيم وجليل يمكن أن يكون تقمصًا لفشنو.

غير أنّ أشهر تقمصات وتجسدات فشنو التي لها أتباع إلى اليوم تكمن في راما وكرشنا، أمّا راما فهو الرجل «المثالي الكامل في القصص الهندوسي، وزوجته هي المرأة المثالية، وتقول الأسطورة أنّ زواجه السعيد من سيتا الأميرة قد أعقبه متاعب جمة، ذلك أنّ الملك الشيطان – رافانا – في سيلان قد اختطفها بالخديعة والغواية وحملها إلى وطنه، وفي ضيق شديد خانق لجأ راما إلى معونة الإله القرد ... ومضى هذا الإله يبحث من فوق رؤوس الأشجار عن سيتا حتى عثر عليها، ثمّ أثار راما حربًا شعواء على الإله الشيطان حتى قتله، وبعد أن جازت سيتا

(1) المعتقدات الدينية لدى الشعوب، جفري بارندر، ص142
(2) أديان العالم، حبيب سعيد، ص79
(3) حضارات الهند، غوستاف لوبون، ص607
(4) المعتقدات الدينية لدى الشعوب، جفري بارندر، ص142
(5) حضارات الهند، غوستاف لوبون، ص607، 608

في تجربة من النار محرقة لإثبات طهارتها انضمّت إلى زوجها، ولهذا السبب يعبد الهنود راما بكلّ توقير كبطل وإله متجسد يمثل فشنو».[1]

وأمّا كرشنا فهو الأشهر في الهند، ويعد الإله الشعبي هناك، وهو إحدى تقمصات فشنو، وإلى اليوم يقيم الهندوس عيدًا سنويًا لكرشنا حيث يقوم أحد الأطفال بتمثيل دور كرشنا، ويلقى في النهر، وبعد استخراجه يزعمون أنّ فشنوا حلّ فيه فيتبركون به.

ومما سبق نستخلص ما يأتي:

كانت الهندوسيّة في نشأتها ديانة توحيد ثمّ طرأ عليها تعدد الآلهة والتجسيم، فأصبحت وثنيّة تدعو إلى تعدد الآلهة. وليس في الهندوسيّة نظام لاهوتي ثابت بل يستطيع الهندوسيّ أن يعبد ما يشاء من الآلهة. وقد ظهر التجسيم جليًّا في الهندوسيّة متمثلاً في عبادة القوى الطبيعيّة وتصويرها في صورة أشخاص، وعبادة الحيوانات بدعوى حلول الإله فيها، أو دعوى جلب النفع ودفع الضر. وظهر التجسيم كذلك جليًّا في تصوير الآلهة في صورة بشر أقوياء لهم عدد من الأذرع والرؤوس. وكذلك ظهر التجسيم جليًّا في حلول الآلهة في البشر مثل راما، وكرشنا، وولي عهد انجلترا.

2ـ البوذيّة

قسّمت الهندوسيّة الناس إلى طبقات أربعة:

الأولى: (البراهمة) رجال الدين الذين يبينون أحكامه، ويزعمون أنّهم خُلقوا من رأس إلههم (براهما) فهم أعلى الناس.

الثانية: (الكاشتريا) الجند، ويزعمون أنّهم خُلقوا من مناكب إلههم (براهما) ويديه، ومرتبتهم تلي طبقة البراهمة.

الثالثة: (الويش) الزراع والتجار، ويزعمون أنّهم خُلقوا من ركبتي إلههم، فهم أقلّ رتبة من طبقة الجند.

الرابعة: (الشودر) الخدم والرقيق، ويزعمون أنّهم خُلقوا من قدمي إلههم فهم أحط الطبقات، وهم أحقر الطبقات ويسمون بالمنبوذين.

---

(1) أديان العالم، حبيب سعيد، ص80 باختصار.

ولقد كان لهذا التقسيم أثره في ظهور دعوة بوذا التي كانت رد فعل لنظام الطبقات الهندوسي فأرادت البوذية إلغاء «نظام الطبقات، واعتبار الناس سواسية كأسنان المشط، يتفاضلون في المواهب ويتساوون في الحقوق، لا فرق بين شخص وشخص بنسبه أو طبقته».[1]

ولم تكن فلسفة بوذا مُنصبّة على الجانب الإلهي، فلم يبحث في وجود الله، ولا في صفات الخالق، ولا ما يجب له وما يجوز وما يستحيل، وإنّما كان همه الأول منصبًا على الجانب الخلقي، وكيفية التخلص من الآلام؛ يقول ول ديورانت: «إنّك لن تجد في تاريخ الديانات ما هو أغرب من بوذا يؤسس ديانة عالمية، ومع ذلك يأبى أن يدخل في نقاش عن الأبدية والخلود والله».[2]

وقد انقسم الباحثون حول موقف بوذا من الألوهيّة إلى ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: يرى أصحابه أنّ بوذا كان ملحدًا، وقد اتهمه براهمة عصره بالإلحاد يقول الدكتور أحمد شلبي: «اتجه براهمة عصره إلى أن يصموه بوصمة الإلحاد»[3]، وهذا الاتجاه كما يقول أحد الباحثين: «هو المعروف المشهور».[4]

وقد استدلّ أصحاب هذا الاتجاه ببعض عبارات بوذا، ومن ذلك قوله: «إنّ المشايخ الذين يتكلمون عن الله، لم يروه وجها لوجه، فهم كالعاشق الذي يذوب كمدًا وهو لا يعرف من هي حبيبته، أو كالذي يبني السلم وهو لا يدري أين يوجد القصر، أو كالذي يريد أن يعبر نهرًا فينادي الشاطئ الآخر ليقدم له».[5]

---

(1) مقارنات الأديان، الإمام محمد أبو زهرة، ص64

(2) قصة الحضارة، ول ديورانت، ج3، ص87

(3) أديان الهند الكبرى، الدكتور أحمد شلبي، ص206

(4) البوذية تاريخها وعقائدها وعلاقة الصوفية بها، الدكتور: عبد الله مصطفى نومسوك، ص155، أضواء السلف، الأولى 1999م.

(5) نقلاً عن: أديان الهند الكبرى، الدكتور أحمد شلبي، ص162

الاتجاه الثاني: قالوا بأنّه لم يكن مُلحدًا بل دعا أتباعه للإيمان بالإله؛ وقد استدلوا على ذلك ببعض أقواله، ومنها قوله: «يا إخوتي بيهكشو أطيعوا دهارما الذي ظهر بينكم، اتبعوه بيقظة وانتباه، واسلكوا الطريق التي عبدها لكم».[1]

وفسروا دهارما بالإله، غير أنّ هذه الكلمة ليست قطعيّة الدلالة على معنى الإله فتطلق على «القانون، أو الدين، أو الفضيلة، أو الشرف، أو المعتقد، أو قاعدة السلوك التي وضعها بوذا لأتباعه».[2]

الاتجاه الثالث: قال بأنّ بوذا كان متشككًا في وجود الله وما جاء على لسانه يدل على تشككه وحيرته، فقوله: «وما الإله؟ أهو العناصر نفسها؟ لئن كان ذلك، ما كان في الأمر شيء جديد غير وضع اسم على شيء».[3]

فالعبارة يتبين منها كما يقول الشيخ أبو زهرة: «أنّها عبارة شاك متحير، لا عبارة منكر جاحد».[4]

وأيًا ما كان الأمر فإنّه لم يؤثر عن بوذا تجسيم للإله أو تنزيه له عن الجسمية ولواحقها؛ لأنه لم يكن معنيًا في فلسفته بهذا الجانب.

الألوهية في فكر أتباع بوذا

لمّا لم يبحث بوذا في قضية الألوهية ترك الباب مفتوحًا أمام أتباعه، ولمّا كان الإيمان بوجود إله خالق للكون، ومسير له «اتجاه نفسيّ قويّ لا يقل عن قوة الغرائز في البشر، وإهمال بوذا هذا الاتجاه يحدث إرباكًا واضطرابًا»[5]، انقسم أتباعه إلى فريقين:

---

(1) تري بيتاكا، سوتان، ص640، نقلاً عن: البوذية تاريخها وعقائدها وعلاقة الصوفية بها، الدكتور: عبد الله مصطفى نومسوك، ص155

(2) مجموعة المصطلحات البوذية، بين موتوكان، ص203، نقلاً عن: البوذية تاريخها وعقائدها وعلاقة الصوفية بها، الدكتور: عبد الله مصطفى نومسوك، ص156

(3) نقلاً عن: مقارنات الأديان، الإمام محمد أبو زهرة، ص58

(4) نفس المصدر السابق، ونفس الصفحة.

(5) أديان الهند الكبرى، الدكتور أحمد شلبي، ص207

الأول: اعتقد هذا الفريق بأنّ بوذا ليس «إنسانًا محضًا، بل إنّ روح الله حلّت به»[1]، وهذا المذهب هو المعروف «في البوذية بمهايان»[2]، والتجسد في بوذا كان من أجل إنقاذ البشرية من الآلام، ويعتبر هذا المذهب -كما سبق - محاولة من الهندوس لاحتواء المارقين من الهندوسية وإدخالهم فيها، وهذا التجسد هو إحدى تجسدات فشنو في البشر.

الثاني: اعتقد هذا الفريق بشرية بوذا إلا أنّه «إنسان مقدّس ارتقى إلى مرتبة أسمى من مرتبة الإنسان والملائكة والآلهة، فألهوه بهذا الاعتبار».[3]

ومن ثمّ عبدوه وانتشرت المعابد التي يوجد فيها تماثيل بوذا، وسواء اعتقدوا حلول الإله فيه أو ارتقى لأنّه أصبح إلهًا فهو تجسيم واضح في صورة بشرية.

3ـ الجينيّة

نشأت الجينيّة كالبوذية كردّ فعل على استبداد طبقة البراهمة، وتنسب إلى مهاويرا المولود عام 599 ق.م.

ولم يعترف الجينيون بالويدا؛ لأنّهم يرون أنّها كما يقول ول ديورانت: «لم تهبط من إله»[4]، وكذلك لم تعترف بوجود خالق للكون، «فالاعتراف بالآلهة قد يخلق من جديد طبقة براهمة أو كهنة يكونون صلة بين الناس والآلهة، وقرر - مهاويرا - أنّه لا يوجد روح أكبر أو خالق أعظم لهذا الكون، ومن هنا سمي هذا الدين دين إلحاد».[5]

فليس من الضروري كما يقول ول ديورانت: «أن نفرض وجود خالق أو سبب أول، فكلّ طفل يستطيع أن يفند مثل هذا الفرض بقوله: إنّ الخالق الذي لم يُخْلق أو السبب الذي لم يسبقه سبب، لا يقلّ صعوبة على الفهم عن افتراض عالم لم تسبقه أسباب ولم يخلقه خالق؛

(1) نفس المصدر السابق، ونفس الصفحة.

(2) البوذية تاريخها وعقائدها وعلاقة الصوفية بها، الدكتور: عبد الله مصطفى نومسوك، ص163

(3) أصول البوذية، سانج جانترا راغام، ص83، 84، نقلاً عن: البوذية تاريخها وعقائدها وعلاقة الصوفية بها، الدكتور: عبد الله مصطفى نومسوك، ص164

(4) نفس المصدر السابق، ونفس الجزء والصفحة.

(5) أديان الهند الكبرى، الدكتور أحمد شلبي، ص111

وإنّه الأقرب إلى المنطق السليم أن نعتقد أنّ الكون كان موجودًا منذ الأزل، وأن تغيراته وأطواره التي لانهاية لها ترجع إلى قوى كامنة في الطبيعة، من أن تعزو هذا كله إلى صناعة إله».[1]

ومع هذا الإلحاد الصريح في عقائد الجينية إلا أنّ الجينيين بعد مهاويرا فعلوا مثل ما فعل البوذيون مع بوذا فألهوه، وذلك راجع كما يقول الدكتور أحمد شلبي إلى أنّ «العقل البشري يميل إلى الاعتراف بإله، ويحتاج الإلحاد إلى أدلّة أكثر من الأدلّة التي يحتاجها إثبات الآلهة»[2]، ومن هنا وجد الجينيون فراغًا عقديًا «وكان من نتيجة ذلك أن اعتبروا مهاويرا إلهًا، بل عدّوا الجيناوات الأربعة والعشرين آلهة لهم، ولعلهم بذلك كانوا متأثرين بالفكر الهندي الذي يميل في الأكثر إلى تعدد الآلهة».[3]

ومن هنا عُبد هؤلاء الأشخاص في النحلة الجينية، وصنعت لهم التماثيل، فالجينية هي الأخرى جسمت الآلهة في صورة بشرية.

ومما سبق يتبين لنا الآتي:

أ- تختلف البرهميّة عن الجينيّة والبوذيّة، فالبرهمية في الأصل ديانة توحيد، لا يوجد فيها تجسيم وتجسيد لبراهمان، ثمّ حُرفت بعد ذلك، فأصبحت ديانة وثنيّة، أمّا البوذيّة والجينيّة فقد كانتا ردّة فعل لانحراف البرهميّة؛ فابتعد بوذا عن البحث عن الله تعالى، فيما أنكر مهاويرا وجود خالق للكون.

ب- اتفقت البرهميّة والبوذيّة والجينيّة في التجسيم؛ فعبد البراهمة معبودات مُجسّمة لا حصر لها، وعبد البوذيون بوذا، بدعوى حلول الإله فيه، وعبد الجينيون مهاويرا والجيناوات الأخرى، فالتقوا جميعًا في الوثنية وعبادة البشر.

---

(1) قصة الحضارة، ول ديورانت، ج3، ص59

(2) أديان الهند الكبرى، الدكتور أحمد شلبي، ص111

(3) نفس المصدر السابق، ص111، 112

ثالثًا: التجسيم في عقائد الإيرانيين القدماء

أهمّ أديان إيران القديمة الزرادشتيّة، والمانويّة، والمزدكيّة، وهذه الأديان الثلاثة ظهر فيها التجسيم على النحو التالي:

1ـ التجسيم في الزرادشتيّة

تنسب الزرادشتيّة كما يقول الإمام الشهرستاني إلى رجل يسمى «زرادشت بن بورشب، الذي ظهر في زمان كشتاسب بن لهراست الملك، وأبوه كان من أذربيجان، وأمّه من الري واسمها: دغدوية».[1]

وقد انقسم الباحثون حول زرادشت هل كان موحدًا أو ثنويًا إلى فريقين:

فأمّا الفريق الأول فيذهب الشهرستاني أنّه كان موحدًا وفي هذا الصدد يقول: «وكان دينه: عبادة الله، والكفر بالشيطان ... والباري تعالى خالق النور والظلمة ومبدعهما، وهو لا شريك له ولا ضدّ، ولا ندّ».[2]

وإلى هذا ذهب القلقشندي فقال: «وادّعى – زرادشت – النبوّة وقال بوحدانيّة الله تعالى، وأنّه واحد لا شريك له ولا ضدّ ولا ندّ، وأنّه خالق النّور والظّلمة ومبدعهما، وأنّ الخير والشّرّ والصّلاح والفساد إنّما حصل من امتزاجهما، وأنّ الله تعالى هو الذي مزجهما لحكمة رآها في التركيب».[3]

ويطرح هنا سؤال آخر وهو هل كان زرادشت منزهًا للباري تعالى عن الجسميّة أو مجسمًا؟

وهنا أيضًا نجد الاختلاف بين الباحثين، فهناك من يرى أنّه كان منزهًا والآخر يرى أنّه كان مجسمًا.

---

(1) الملل والنحل، الشهرستاني، ج2، ص41

(2) نفس المصدر السابق، ج2، ص42، باختصار.

(3) صبح الأعشى في صناعة الإنشا، أحمد بن علي بن أحمد الفزاري القلقشندي، ت: 821هـ، ج13، ص295، دار الكتب العلمية، بيروت.

فيرى الدكتور علي عبد الواحد وافي أنّه كان منزهًا، وأنّه يصف الله تعالى: «بصفات القدم والبقاء والقدرة والإرادة والعلم والمخالفة للحوادث، وأنّه يدرك الأبصار ولا تدركه الأبصار».[1]

فالله عنده كما يقول الدكتور الشفيع الماحي أحمد مُنزه عن «سمات التجسيم وعن شوائب المادة، وعن مظاهر التغيير والتبديل والتأثر والانفعال ... فالله كما يقول زرادشت لم يلد ولم يولد، ولن يموت، ولا ينام ولا يُرى في جهة، ولا يحصره مكان ولا يلمس».[2]

وعلى الطرف الآخر نرى ول ديورانت يقول: «وكان إله زردشت في بادئ الأمر هو: دائرة السماوات نفسها. فأهورا مزدا "يكتسي بقبة السماوات الصلبة يتخذها لباسًا له؛ ... وجسمه هو الضوء والمجد الأعلى، وعيناه هما الشمس والقمر».[3]

وهذا تجسيم صريح، وبعد هذا الكلام يقول ول ديورانت: «ولكنّ أكبر فخر لزرادشت أنّ الصورة التي تصورها لإلهه هي أنه يسمو على كلّ شيء».[4]

ولم يوضح ول ديورانت ما المراد بالسمو الذي ذكره؟ إلا أنّه بعد ما ذكر أنّ الإله عنده هو دائرة السماوات فيظهر من هذا السمو الذي ذكره أنّه تعالي على المخلوقات وليس تنزيهًا عن الجسمية.

وأرى أنّ سبب هذا الخلاف هو قلّة المصادر التي كان من الممكن أن تحسمه ولا يوجد في الفنديداد الموجودة اليوم ما يحسم هذه المسألة؛ ولذا سيظل هذا الخلاف قائمًا إلى أن تظهر مصادر ترجح أحد الرأيين على الآخر.

---

(1) الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام، الدكتور: علي عبد الواحد وافي، ص143، مكتبة نهضة مصر بالفجالة، الأولى، 1964م.

(2) زرادشت والزرادشتية، الدكتور الشفيع الماحي أحمد، ص33، باختصار، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، الحولية الحادية والعشرون 2001م.

(3) قصة الحضارة، ول ديورانت، ج2، ص428 باختصار.

(4) نفس المصدر السابق، ونفس الصفحة.

وأمّا الفريق الثاني: فيرى «أنّه ثنوي كما يدل ظاهر كلامه»[1]، فالمشهور عنه كما يقول الأستاذ أحمد أمين: «أنّه كان يقول: إنّ للعالم أصلين أو إلهين: أصل الخير وهو أهور أو أهورامزدا، وأصل الشر وهو أهرمن، وهما في نزاع دائم، ولكل من هذين قدرة الخلق. فأصل الخير هو النور وقد خلق كل ما هو حسن وخير ونافع، فخلق النظام وخلق الحق وخلق النور وكلب الحراسة والديك ونحو ذلك من الحيوانات النافعة، والواجب على المؤمن العناية بها؛ وأصل الشر هو الظلمة، وقد خلق كل ما هو شر في العالم، فخلق الحيوانات المفترسة والحيات والأفاعي والحشرات والهوام، وعلى المؤمن قتلها. والحرب بين هذين الروحين سجال، ولكنّ الفوز النهائي لروح الخير». [2]

ولقد جاء في الفنديداد نسبة الخلق لأهرمن ومن ذلك مناجاة زرادشت لأهورامزدا: «ما هو رابع مكان تحزن الأرض فيه أكثر؟ أجاب هرمزد: المكان الذي فيه أكبر عدد من أحجار مخلوقات أهرمن». [3]

وجاء أيضًا في الفنديداد نسبة الخلق لأهورامزدا فقال أهورامزدا: «سلني، أيها الإنسان الطاهر، أنا الخالق كثير الخلق، كثير العلم، خير من يجيب عن الأسئلة». [4]

وقد توسّط الأستاذ هوج فرأى «أنّ زرادشت كان من الناحية اللاهوتية موحدًا، ومن الناحية الفلسفية ثنويًا»[5]، ولعل هوج يقصد كما يقول الأستاذ أحمد أمين: «أنّه من ناحية العقيدة الدينية كان يرى أنّ للعالم إلهًا واحدًا، ولكن إذا تعرض لشرح فلسفة العالم وما فيه من خير وشر يتناطحان وما إلى ذلك فهو ثنويّ يرى أنّ في العالم قوتين». [6]

---

(1) فجر الإسلام، الأستاذ: أحمد أمين، ص103، لجنة التأليف والترجمة والنشر، العاشرة، 1969م.

(2) نفس المصدر السابق، ص101

(3) الفنديداد، زرادشت، ص53، نقله إلى العربية من الفرنسية الدكتور: داود الجلبي، دار ناراس للطباعة والنشر، الثانية، 2001م.

(4) نفس المصدر السابق، ص158

(5) فجر الإسلام، الأستاذ: أحمد أمين، ص103

(6) نفس المصدر السابق، ونفس الصفحة.

وهو رأي له وجاهته إلا أنّه يفتقر للدليل القاطع، فهو مبني على الظن والتخمين، وأرى أنّه لا يوجد مرجح يقطع بتوحيده أو ثنويته، وإن كانت نصوص الفنديداد تنسب الخلق لأهورامزدا، ولأهرمن، إلا أنّ هذا المصدر لا يجعلنا نجزم بصحة نسبة الثنوية للرجل؛ لأنّنا لا نثق في نسبة الكتاب للرجل، وهل كان من وضعه أو وضع أحد أتباعه؟

فكرة الألوهية عند أتباع زرادشت

الزرادشتية بعد زرادشت ديانة مثنوية أو ثنوية تعتقد بوجود إلهين: أحدهما: أهورامزدا، وتجعله إلهًا للخير؛ والآخر: أهرمن، وتجعله إلهًا للشر، ويزعم الزرادشتيون أنّ بينهما صراعًا دائمًا؛ فكلاهما يريد السيطرة على العالم.

وقد تطّورت الزرادشتية بعد ذلك حين عبد الزرادشتيون النار، وعن هذا التطور يقول الدكتور علي عبد الواحد وافي: «ولمّا كانت ذات أهورامزدا ذاتًا روحانية خالصة مجردة من شوائب المادة لا تدركها الأبصار ولا تحيط بكنهها العقول، ولمّا كان كثير من الناس لا يستطيعون الإيمان بذات هذا شأنها إلا إذا رمز إليها برموز مادية يستطيعون تصورها، فقد رمزت الديانة الزرادشتية إلى الذات العلية برمزين ماديين مشاهدين تقوى عقول الجماهير على إدراكهما، هذان الرمزان أحدهما سماوي وهو الشمس، والآخر أرضي وهو النار، ومن ثم حرصت الديانة الزرادشتية على أن يوقد في كل هيكل من هياكلها شعلة من النار، وأن تظل هذه الشعلة متوهجة مضيئة، يتعهدها الموابذة "كبار رجال الدين" والهوابذة "صغار رجال الدين" ورجال الكهنوت، وقد بالغ الزرادشتيون في تقديس نار الهيكل فأوجبوا على رجل الدين أن يُلثّم عند اقترابه من النار خشية أن يصل زفيره إليها فيلوثها، غير أنّه يظهر أنّه قد دخل الديانة الزرادشتية – فيما بعد – التحريف والتبديل فيما يتعلق بتقديس النار، فانتهى بها الأمر في عصورها الأخيرة إلى أن أصبحت ديانة مجوسية يعبد أهلها النار لذاتها، بعد أن كانت مجرد رمز للإله».[1]

(1) الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام، الدكتور: علي عبد الواحد وافي، ص145، 146، بتصرف.

ولم يقف هذا التطور عند هذا الحد التجسيمي للإله في صورة النار بل إنّ الزرادشتيين قد صوّروا الإله بعد ذلك كما يقول ول ديورانت: «في صورة ملك ضخم ذي جلال مهيب. وكان بوصفه خالق العالم وحاكمه يستعين بطائفة من الأرباب الصغار، كانت تصور أولاً كأنّها أشكال وقوى من أشكال الطبيعة وقواها كالنار، والماء، والشمس، والقمر، والريح، والمطر».[1]

وبهذا تكون الزرادشتيّة في صورتها الأخيرة ديانة وثنية تؤمن بوجود إلهين، وهي ديانة تجسيمية تجسم الإله في صورة النار التي عبدوها، وفي غيرها من قوى الطبيعة.

2ـ فكرة الألوهية في المانويّة

وتسمى المانيّة، والمنانيّة، والمنائيّة، والمانويّة، وتنسب إلى رجل يسمى: «ماني بن فاتك الحكيم، الذي ظهر في زمان سابور بن أردشير»[2]، وخلاصة مذهب المانوية في الألوهية كما يقول الملطي: أَنّ هناك «إِلَهَيْنِ وخالقين، خَالق للخير والنور والضياء، وخالق للشر والظلمة وَالْبَلَاء. نزّهوا الله وَزَعَمُوا أَنّه لم يخلق الظلمَة، وَالْبَلاء، والهوام، وَالسِّبَاع. فَجعلُوا مَعَه لما نزّهوه شَرِيكًا خلق هَذِه الْأَشْيَاء. وَزَعَمُوا أَنّ الله تَعَالَى خلق الرّوح الْجَارِي فِي الْجَسَد، فَقَالُوا: أَلا ترى الرّوح إِذا فَارق الْجَسَد أنتن، وَأَنّ الْخَالِق الآخر عِنْدهم خلق الْجَسَد، وَالله لا يخلق نَتنًا وَلا قذرًا، فَجعلُوا لِلْخلقِ كلهم خالقين».[3]

والنور والظلمة جسمان قديمان، والنور في جهة العلو والظلمة في جهة الأسفل يقول الآمدي: «ومعتقدهم: أنّ أصل العالم النور، والظلمة، وأنّهما جسمان قديمان لم يزالا، ولا يزولا، حساسان، سميعان، بصيران.

وهما متضادان: في الصورة، والفعل، متحاذيان في الحيز، تحاذي الشمس والظل، وهما غير متناهيين.

---

(1) قصة الحضارة، ول ديورانت، ج2، ص428

(2) الملل والنحل، الشهرستاني، ج2، ص49

(3) التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، الإمام: محمد بن أحمد بن عبد الرحمن، أبو الحسين المَلَطي العسقلاني، ت: 377هـ، ص92، تحقيق الأستاذ: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث.

إلا من جهة التحاذي. وأنّ النور فوق الظلمة، والعالم مركب ممتزج منهما لكنّ امتزاجهما هل وقع اتفاقيًا، أو بسبب؟ فذلك مما اختلفوا فيه، ولهم فيه خبط كثير».[1]

وهذا تجسيم صريح بجانب التعدد، فالنور والظلمة جسمان لكلّ منهما صورة تختلف عن الآخر، كلاهما غير متناهي من خمسة جهات، أمّا جهة التحاذي فلا بدّ من التناهي وفي ذلك يقول ابن حزم: «والمانية تزعم أنّ النور كان في العلو إلى ما لا نهاية له، وأنّ الظلمة في السفل إلى ما لا نهاية له، وأنّ كل واحد منها متناهي المساحة من الجهة التي لاقى منها الآخر، وغير متناه من جهاته الخمس».[2]

ومن هذا نخلص إلى أنّ ماني في نظرته للألوهية كان مجسمًا ويظهر تجسيمه في الآتي:

أ- أنّ النور والظلمة إلهان أزليان غير محدودين إلا من جهة التلاقي، والمحدودية من صفات الأجسام.

ب- أنّ لكلا الإلهين صورة تختلف عن الأخرى، والصورة من صفات الأجسام.

ج-أنّ لكلا الإلهين حيز، وهما متحاذيان في الحيز، والتحايذ من صفات الأجسام وكذلك التحيز.

د- أنّ لهما جهات ست: يمين، وشمال، وفوق، وتحت، وخلف، وأمام، وأنّ لهما جهات خمس غير محدودة المساحة إلا جهة التلاقي، وهذه كلها من صفات الأجسام.

(1) أبكار الأفكار، الآمدي، ج2، ص276

(2) الفصل في الملل والأهواء والنحل، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري، ت: 456هـ، ج1، ص41، مكتبة الخانجي.

3ـ فكرة الألوهية في المزدكيّة

والمزدكيّة نسبة إلى «مزدك بن همدان من أهل نسا وكان موبذان (موبذ أي قاضي القضاة) في أيام قباذ بن فيروز»[1]، وكان ظهوره حوالي سنة 487م[2] و«ادّعى النُّبُوَّة وَأظْهر دين الْإِبَاحَة»[3]، ومعنى الإباحة أنّه أحلّ النساء، وأباح الأموال، وجعل الناس شركة فيهما، كاشتراكهم في الماء، والنار والكلأ.

أمّا عن موقفه من الألوهية فقد ذكر البيروني أنّه كان زرادشتيًّا إلا أنّه «خالف زرادشت في كثير من مذهبه»[4]، وخلاصة معتقده في الألوهية أنّ العالم نشأ عن أصلين وهما: النور والظلمة، وعن النور نشأ كلّ خير، وعن الظلمة نشأ كلّ شر، كاعتقاد الزرادشتيّة والمانويّة، إلا أنّ مزدك يزعم أنّ النور عالم حساس، وأنّه يفعل ما يفعل بالقصد والاختيار، بخلاف الظلام فإنّه جاهل لا يبصر، وهذا الفعل الذي يفعله الظلام يأتي عن طريق التخبط، والصدفة يقول الآمدي: «ومعتقدهم في قدم النور، والظلمة: كاعتقاد المانويّة، إلا أنّهم يقولون: إنّ النور عالِم حساس، وأنّه يفعل ما يفعل بالقصد والاختيار، بخلاف الظلام فإنّه جاهل أعمى، وأنّ ما يفعله بحكم الاتفاق، والخبط، وأنّ الامتزاج بينهما بالاتفاق وكذلك تخلص أحدهما من الآخر».[5]

وأصل النور والظلمة في زعمه عناصر ثلاثة هي الماء والنار والأرض، وفي ذلك يقول الشهرستاني: «ومذهبه في الأصول والأركان أنّها ثلاثة: الماء والأرض والنار. ولمّا اختلطت

(1) الآثار الباقية عن القرون الخالية، أبو الريحان البيروني، ص209، نشر إدوارد سخو، ليبسك، 1876-1878م.

(2) فجر الإسلام، الأستاذ: أحمد أمين، ص109

(3) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، فخر الدين الرازي، ص89، تحقيق الدكتور: علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت.

(4) الآثار الباقية عن القرون الخالية، البيروني، ص209

(5) أبكار الأفكار، الآمدي، ج2، ص277، وانظر: الملل والنحل، الشهرستاني، ج2، ص54

حدث عنها مدبر الخير, ومدبر الشر. فما كان من صفوها فهو مدبر الخير، وما كان من كدرها فهو مدبر الشر».[1]

هذه الأصول المادية التي بنى عليها مذهبه هي التي جعلته يتخيل معبوده جالسًا على كرسي ككرسي الملك خسرو وفي هذا يقول الشهرستاني: «وروي عنه: أنّ معبوده قاعد على كرسيه في العالم الأعلى، على هيئة قعود خسرو في العالم الأسفل، وبين يديه أربع قوى: قوة التمييز، والفهم، والحفظ، والسرور».[2]

وبهذا تضيف المزدكية عنصرًا تجسيميًا آخر إلى جانب تجسيم المانوية وهو التصريح بجلوس أو قعود الإله على الكرسي بهيئة كهيئة جلوس الملوك في العالم السفلي وهو تجسيم بجانب أنّه تشبيه أيضًا.

هذا وقد اتفقت الزرادشتيّة والمانويّة والمزدكيّة في عبادة إلهين: أحدهما: إله النور، والثاني: إله الظلام، وقد جسّمت هذه الطوائف معبوداتها؛ فبينما ذهبت الزرادشتيّة إلى عبادة النار على أنّها رمز لإله النور أولاً، ثمّ استقرّت على عبادتها بعد ذلك على عبادتها لذاتها. ذهبت المانويّة إلى أنّ إله النور والظلمة متحاذيان، والنور فوق الظلمة، وأنّ لهما جهات ست؛ خمس منها غير محدودة، والسادسة هي المحدودة وهي جهة التلاقي بين النور والظلمة. وذهبت المزدكية إلى أنّ النور عالمٌ وحساس، ويفعل عن قصد واختيار، أمّا الظلام فهو جاهل أعمى، وفعله لا عن قصد واختيار وإنّما يخبط خبط عشواء، وقد أضاف مزدك عنصرًا تجسيميًا آخر هو أنّ معبوده جالس على كرسي في أعلى العالم كهيئة ملوك الأرض.

(1) الملل والنحل، الشهرستاني، ج2، ص54

(2) نفس المصدر السابق، ونفس الصفحة.

رابعًا: التجسيم عند اليونان

مرّت ديانة اليونانيين بمراحل ثلاث هي:

1- مرحلة أرضية.

2- مرحلة أولمبية.

3- مرحلة الديانات السرية.

وسوف أتحدّث عن هذه المراحل الثلاث مبرزًا عنصر التجسيم في الديانة اليونانية القديمة:

المرحلة الأولى: المرحلة الأرضية

لم يكن اليونانيون بدعًا عن الأمم الوثنية السابقة عليها فعبدوا أنواعًا من المخلوقات الأرضية يقول الأستاذ العقاد عن معبودات اليونانيين في هذه المرحلة الأرضية: «فعبدوا الأسلاف، والطواطم، ومظاهر الطبيعة، وأعضاء التناسل، ومزجوا العبادات جميعًا بطلاسم السحر والشعوذة، واستمدوا من جزيرة كريت عبادة النيازك، وحجارة الرواسب التي شاعت بيت أهل الجزيرة من أقدم عصورها البركانية».[1]

فقد حذوا حذو المصريين القدماء وأبناء الشرق القديم فعبدوا مظاهر الطبيعة، والحيوانات، وكذلك عبدوا أسلافهم، وأعضاء التناسل وغيرها، وفي السطور القادمة ألقي الضوء على بعض معبوداتهم الأرضية.

أ- عبادة المظاهر الطبيعية

عبَد اليوناني القديم - كما عبَد كثير من الأمم القديمة - الجمادات، ثمّ عبدوا الأشجار والأحجار، ثمّ عبدوا الشمس باسم هليوس، وكانوا «يُعدونه كبير آلهتهم، ويلقون في البحر كلّ عام أربعة جياد وعربة ليستخدمها في تجواله، ثمّ زالت عبادة الشمس شيئًا فشيئًا حتى لم

(1) الله، الأستاذ عباس محمود العقاد، ص107، المكتبة العصرية، بدون.

يكد يبقى لها أثر في تاريخ اليونان القديم، وكان القمر أقلّ من الشمس شأنًا، والكواكب والنجوم أقل منه ومنها».[1]

وقد عبدوا كذلك الأرض «فكانت الأرض نفسها في بادئ الأمر هي الإلهة جي Ge أو جيا Gaea الأمّ الصابرة السمحة الجزيلة العطاء، التي حملت حين عانقها أورانوس – السماء – فنزل المطر».[2]

ويعتقد اليوناني القديم أنّ بعض آلهته تعيش فوق الأرض، وبعضها تحت الأرض، وهي الآلهة السفلية يقول ول ديورانت: «وكانت أكثر الآلهة رهبة تحت الأرض. ففي المغارات والشقوق وأمثالها من الفتحات السفلى، كانت تعيش تلك الآلهة الأرضية التي لم يكن اليونان يعبدونها بالنهار عبادة تنطوي على الحب والإجلال، بل كانوا يعبدونها ليلاً عبادة مصحوبة بأناشيد وطقوس تنم عن التوبة والهلع».[3]

وكذلك عبَد اليوناني رمز الإخصاب كما عبده المصريون والهنود؛ وفي هذا يقول ول ديورانت: «وإذ كانت أعجب قوى الطبيعة وأقواها هي قوة التكاثر، فقد كان طبيعيًّا أن يعبد اليونان، كما كان يعبد غيرهم من القدامى، رمزي الإخصاب الرئيسيين في الرجل والمرأة إلى جانب عبادتهم خصب التربة. لهذا كان قضيب الرجل وهو رمز الإنتاج يظهر في طقوس دمتر، وديونيسس، وهرمس، وحتى في طقوس أرتميس الطاهرة».[4]

ب- عبادة الحيوانات

قدّس اليوناني القديم بعض الحيوانات كما قدّس المصري والهندي وغيرهما من أبناء الشرق القديم بعض الحيوانات، إلا أنّ عبادة الحيوان في اليونان لم تنتشر انتشارها في مصر والهند، ولقد «كان الثور حيوانًا مقدّسًا لقوّتهِ وقدرته، وكثيرًا ما كان يوصف بأنّه رفيق لزيوس وديونيسس، أو صورة لهما تنكرًا فيها، أو رمزًا لهما، وربما كان إلهًا قبلهما، ولعلّ "هيرا

(1) قصة الحضارة، ول ديورانت، ج6، ص321، 322
(2) نفس المصدر السابق، ج6، ص322
(3) نفس المصدر السابق، ج6، ص325
(4) نفس المصدر السابق، ج6، ص323

ذات العين البقرية"، كانت هي أيضًا بقرة مقدّسة. وكان الخنزير أيضًا مقدّسًا لكثرة تناسله».[1]

وكانت الأفعى هي الأخرى حيوانًا مقدّسًا؛ يقول ول ديورانت: «وفي عيد الديازيا **Diasia** كان هذا القربان يقرب لزيوس في الظاهر، ولكنّه في الحقيقة كان يقرب إلى أفعى تسكن في باطن الأرض تسمى وقتئذ باسمه تكريمًا لها. فقد كانت أفعى مقدسة تقيم في هيكل أثينة على الأكروبوليس، وكان يقدم إليها في كل شهر كعكة مقدسة زلفى إليها واستدرارًا لعطفها».[2]

وسواء عبدت الأفعى لأنّها ترمز إلى الإله، أو تقمص من تقمصاته، أو لمخافة ضررها، فهذا كله تجسيم للآلهة.

ج-عبادة الأسلاف والموتى

عبدَ اليونانيون أسلافهم وأجدادهم، وعبادة الأسلاف «هي الأساس الذي قام عليه الدين في نظر "سبنسر" وأمّا الأسباب التي دعت البشر إلى هذه العبادة، فهي الحب والتقدير للأبطال والرؤساء والأمل في استمرار دفاعهم عنهم وحمايتهم للجماعة التي تنتمي إليها كما كانت تفعل في حياتهم ورد أذى الأعداء الأموات منهم والأحياء. فتمجيد الأبطال والخوف منهم، هو الذي حمل البشر على عبادة الأسلاف على رأي. وهناك من رأى أنّ تمجيد الأبطال والإشادة بذكرهم، هو الذي أوجد هذه العبادة».[3]

ويرجع ول ديورانت سبب عبادة الأسلاف في اليونان إلى اعتقاد اليونانيين بوجود الأرواح، وأرواح الموتى في اعتقادهم «قادرة على أن تفعل للناس الخير والشر، وتُسترضى

(1) نفس المصدر السابق، ج6، ص323، 324

(2) نفس المصدر السابق، ج6، ص325 باختصار.

(3) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الدكتور: جواد علي، ج11، ص47، دار الساقي، الرابعة 2001م.

بالقرابين والصلاة»[1]، ومن أجل هذه القدرة كانت «الأسرة اليونانية البدائية كانت تعظم موتاها تعظيمًا يفوق تعظيمها أي إله من الآلهة، شأنها في هذا شأن الأسرة الصينية».[2]

ولم يكن هذا هو السبب الوحيد الذي من أجله عبد اليونانيون أسلافهم بل إنّهم يزعمون كما يقول ول ديورانت: «أنّ الإله ينزل ويتقمص جسم إنسان، فيستحيل هذا الإنسان إلهًا، وقد يتصل الإله جنسيًّا مع امرأة من الآدميين فتلد بطلاً- إلهًا كما فعل زيوس مع أكمينا فولدت هرقل. وكان كثير من المدن والجماعات، وأبناء الحرف أنفسهم، يصلون أنسابهم ببطل من أبناء الآلهة».[3]

وأيًا ما كان الأمر في الدافع لعبادة الموتى الأسلاف فإنّ ما يهمنا هنا أن نعرف أنّ خيال اليوناني القديم لم يخرج في تصوره للألوهية عن تصوير الآلهة بالبشرية البحتة، غير أنّهم بشر أقوياء وهذا ما يميزهم! فلم يكن اليوناني في هذه المرحلة الأولى من ديانته خارجًا عن التجسيم في شيء.

المرحلة الثانية: آلهة الأوليمب

الأوليمب أو الأوليمبس هو أحد الجبال العظيمة في اليونان، وقد اعتقد اليوناني القديم أنّ هناك آلهة يسكنون فيه، وتنحدر سلالة آلهة الأوليمب من التيتان التي هي تجسيدات لقوى الطبيعة، وكان اليوناني يعتقد أنّ التيتان آلهة همجيون، كانوا من نسل الإلهة جي (الأرض) التي تزوجت أورانوس (السماء)، فكان التيتان من نسلهما، وعدد التيتان اثني عشر؛ ستة من الذكور وستة من الإناث.

وكان كرونوس وريا من أبناء جي وأورانوس وقد تزوجا وانجبا آلهة، وهم من يعرف بآلهة الأوليمب، ولخوف كرونوس على ملكه كان يبتلع أبناءه واحدًا تلو الآخر، ومع ابتلاعه إياهم لم يموتوا فهم أحياء في معدته؛ لأنّهم آلهة والآلهة لا يموتون، إلى أن ولدت ريا بزيوس، وقد تحايلت ريا على كرونوس وأعطته حجرًا في لفافة، مخادعة إياه على أنّه الطفل الصغير

(1) قصة الحضارة، ول ديورانت، ج6، ص326

(2) نفس المصدر السابق، ونفس الصفحة.

(3) نفس المصدر السابق، ج6، ص327

زيوس فابتلع الحجر ظنًا منه أنّه ولده، وتحكي الأسطورة أنّ ولده نشأ في مغارة لا يعلم عنه والده شيئًا، وبعد أن شبّ زيوس أعطى لأبيه دواء حتى يتقيأ أولاده الذين ابتلعهم ويحيون في معدته، ويمرض الأب ويتقيأ أولاده الذين كبروا في معدته ويبدأ الصراع بين الابن وأبيه، وينتهي بانتصار الابن على أبيه.

وصوّر اليونانيون القدماء هذه الآلهة الأولمبية في أشكال بشر أقوياء، أصحاب عضلات مفتولة، وصوّروا الإناث بأشكال جميلة، وكما أنّ صورتهم صورة البشر فهم أيضًا يعيشون كالبشر يأكلون، ويشربون، وينامون، ويحبون، ويكرهون، ويفرحون، ويحزنون، ويتوالدون ويتكاثرون، ويقيمون علاقات غير شرعية مع البشر كما في قصة زيوس الذي عاشر امرأة من البشر تسمى أكمينا فأنجبت له هرقل الذي هو نصف إله.

وكان لكلّ إله من هؤلاء الآلهة الأولمبيين مهمته؛ فقد «قسّم زيوس وإخوته العالم ووزعوه فيما بينهم بطريق القرعة؛ فكانت السماء من نصيب زيوس، وكسب بوسيدن البحار، وكسب هيديز باطن الأرض».[1]

ويمكن تلخيص فكرة الألوهية في هذه المرحلة بأنّ الآلهة في تصورهم بشر أقوياء، حياتهم كحياة البشر، فلهم أشكال البشر، يتناكحون، ويأكلون ويشربون، ويغضبون ويثورون، ويحقدون ويحسدون، ويفرحون ويمرحون، وهكذا وقف خيال اليوناني عند التجسيم الصرف، بالإضافة إلى إيمانهم بفكرة الحلول والاتحاد، وأنّهم لا يفرقون بين صفات الخالق وصفات المخلوق، فهل الإله تعالى يأكل ويشرب مثل البشر؟

المرحلة الثالثة: مرحلة الديانات السريّة

تشترك الديانات السريّة كما يقول الدكتور فهيم خليل: «في أنّ بالإنسان عنصرًا إلهيًّا جاء من الإله من السماء، ولكنّ هذا العنصر السامي سجن في سجن المادة في جسد الإنسان، سجن ليتعذب ويتألم، ولا بدّ له من التحرر من هذا السجن ليصعد إلى مصدره الذي جاء منه.

(1) نفس المصدر السابق، ج6، ص328، 329

ولا توجد طريقة لذلك سوى الاجتياز في اختبار الإله العميق. ذلك الاختبار هو الموت والقيامة.

ولكن قبل ذلك الاختبار عليه أن يقوم ببعض الطقوس، فهناك طقس للتطهير من الخطايا، كالمعمودية، ثمّ هناك فريضة أخرى هي الأكل مع الإله والاشتراك معه في مائدة مقدسة واحدة هي مائدة الإله. ثمّ بعد ذلك الدخول في ذلك الاختبار السري اختبار الموت مع الإله. فآلهة الديانات السرية هي آلهة تشترك مع البشر في الألم. وهي تموت ثمّ تحيا من الموت مرة أخرى. ويجوز المؤمن بها، ذلك الاختيار " الموت والقيامة" وبذلك يقال عنه بأنّه ولد من جديد، أو أنّه جاز اختيار الولادة الجديدة، وهكذا يضمن لنفسه الحياة الخالدة. وبهذه الطقوس يحاول الإنسان أن يتلخص من الشعور بالخطية والتعاسة، ثمّ يضمن لنفسه الخلود والحياة اللانهائية».[1]

وعرف اليونانيون هذه الديانات التي استمدوها «من أصل مصري- أسيوي»[2] في مرحلة متأخرة عن المرحلتين السابقتين، وانتشر في اليونان «ديانتين سريتين: الأولى هي الديانة الأوروفية **Orphism** نسبة لذلك المغن اليوناني الأسطوري أورفوس[3] وقد انتشرت في القرن السادس قبل الميلاد في بلاد اليونان. ثمّ الديانة الأسوسينية، وقد كانت

(1) المدخل إلى العهد الجديد، الدكتور: فهيم عزيز، ص67، 68، دار الثقافة المسيحية، القاهرة، بدون.

(2) قصة الحضارة، ول ديورانت، ج6، ص341

(3) أورفيوس في الأساطير اليونانية شاعر وموسيقي، كانت موسيقاه تسحر كل شيء حتى الحيوان والشجر والصخر، وتزعم الأسطورة أن أورفيوس هو ابن الإله أبولون أحد آلهة الأولمب، يقول ول ديورانت: «ونرجح كثيراً أن أرفسوس هذا كان شخصًا حقيقيًا، وإن كان كل ما نعرفه عنه يمت بسبب إلى الأساطير. فهم يصورونه لنا بصورة الرجل الظريف، الشفيق، المفكر، العطوف، وهو تارة موسيقي، وتارة كاهن زاهد منكهنة دي ونيسس. وكان بارعًا في العزف على القيثارة وفي الغناء عليها براعة افتتن بها سامعوه، وكانت الوحوش إذا سمعت صوته خرجت عن طبيعتها واستأنست، بل إنّ الأشجار والصخور كانت تغادر مواضعها لتستمع إلى نغمات قيثارته». انظر: قصة الحضارة، ول ديورانت، ج6، ص344

الديانة الرسمية، وترتبط بالإله ديمترويوس **Demeter** الذي كان يمثل قيامه الحياة النباتية في الربيع بعد موتها في الشتاء».[1]

وقد أقام اليونانيون القدماء الطقوس الرمزيّة يقول ول ديورانت: «والتخفي عند اليونان احتفال سري يُكشف فيه عن رموز مقدسة، وتُقام فيه طقوس رمزية، لا يتعبد بها إلا المطّلعون على أسرارها.

وكانت هذه الطقوس في العادة تمثل تعذب إله من الآلهة وموته وبعثه، أو تحيي ذكرى هذا العذاب والبعث والموت بطريقة شبه مسرحية، وتسير إلى موضوعات زراعية قديمة وإلى ضروب من السحر، وتعِدُ أولئك المطلعين حياة أبدية خالدة».[2]

وبناء عليه فقد أضافت الديانات السرية عنصرًا جديدًا في البيئة اليونانية، وهو عذابات الآلهة وآلامها، وموتها، وبعثها بعد الموت، ولا يخرج هذا عن اعتقاد جسميّة الآلهة في شيء.

وبعد هذا العرض يمكن تلخيص مظاهر التجسيم في اليونان على النحو التالي:

أ- تأثر اليونانيون بالشرقيين القدماء فجاءت معبودات اليونانيين على مثال معبودات الشرقيين.

ب- يظهر التجسيم واضحًا في المرحلة الأولى من الديانة اليونانية حيث عبدوا قوى الطبيعة، وعبدوا الحيوان، وعبدوا الأسلاف والموتى.

ج-في المرحلة الأرضيّة كان مكان الآلهة الأرض أو تحت الأرض في الشقوق والمغارات، وفي مرحلة الآلهة الأولمبية كان مكان الآلهة جبل الأوليمب، وهذا نوع من التجسيم.

د- انتقل الفكر اليوناني المؤله في المرحلة الأولمبية إلى اعتقاد أنّ الآلهة بشر أقوياء يعيشون أسرًا كاملة مكونة من الأب والأم والأولاد، يعيشون عيشة البشر ويشعرون بما يشعر به البشر وهذا أيضًا تجسيم وتشبيه.

---

(1) المدخل إلى العهد الجديد، الدكتور: فهيم عزيز، ص66، 67

(2) قصة الحضارة، ول ديورانت، ج6، ص341

هـ- في المرحلة الأخيرة - الديانات السريّة - اعتقد اليوناني أنّ الآلهة تُعذب، وتتألم، وتموت، وتبعث بعد الموت، وهذا أيضًا تجسيم.

خامسًا: التجسيم عند الرومان

انتشرت الوثنيّة في الرومان، وتعدّدت معبوداتهم، فقد عبد الرومانيون كغيرهم من الشعوب قوى الطبيعة، فعبدوا الأرض؛ وفي هذا يقول ول ديورانت: «وكانت الأرض نفسها آلهة فهي تارة تلس **Tellus** وتارة تراماتر **Terra Mater** أي الأرض الأم، وكانت أحيانًا هي المريخ **Mars** أي الأرض التي يطؤها بقدميه وخصبها المقدس، وأحيانًا تكون هي الآلهة الصالحة **Bona Dea** التي تمد النساء والحقول بالأرحام الخصيبة».[1]

وعبدوا الحيوان كذلك إلا أنّهم لم يعبدوه لذاته، وإنّما لأنّ أرواح الآلهة تتقمصه، يقول ول ديورانت: «وأرواح الغابات أو الآلهة التي تسكن الأشجار مثل سلفانس **Silvanus**. وكان بعضها يتقمص الحيوانات المقدسة كالحصان أو الحيوان الذبيح، أو الأوز المقدس الذي كان المتقون يحتفظون بها فوق الكبتول[2] لا يناله أحد بأذى».[3]

وكذلك عبدوا آلهة على أشكال البشر، ولا تزيد على البشر سوى في القوة والخلود، وأشهرهم جوبيتر كبير الآلهة، وهو كزيوس عند اليونان، فهو إله السماء ورب الأرباب، ويونو رجينا **Juno Regina** وهي ملكة الآلهة، وهي أخت وزوجة جوبيتر، و«ملكة السماء وحامية الأنوثة والزواج والأمومة. وكانوا يوصون بالزواج في شهرها - شهر يونيو - ويقولون أنّ الزواج فيه أسعد الزيجات»[4]، ومنيرفا **Minerva** وهي ابنة جوبيتر ويونو وكانت «إلهة الحكمة أو الذاكرة، والصناعات اليدوية وطوائف الصناع، والممثلين والموسيقيين والكتبة»[5]، وفستا إلهة الموقد العذراء، وكانت ترمز كما يقول: أ. ب تشارلز

(1) قصة الحضارة، ول ديورانت، ج9، ص123

(2) أحد التلال السبعة الشهيرة في روما.

(3) قصة الحضارة، ول ديورانت، ج9، ص123، 124

(4) قصة الحضارة، ول ديورانت، ج9، ص128

(5) نفس المصدر السابق، ونفس الصفحة.

ورث: «إلى حياة البيت والأسرة، وعلمًا على خلود روما»[1]، وديانا «إلهة القمر والنساء والولادة والصيد والغابات وسكانها من الوحوش؛ وكانت في زعمهم روح شجرة جيء بها من أريشية حينما خضع هذا الإقليم من أقاليم لاتيوم لحكم روما»[2]، ومارس **Mars** إله الحرب، يقول ول ديورانت: «وكان المريخ **Mars** إلهًا معظّمًا عند الشعب مذ بدأ يعظم جوبتر. وكان أولاً إله الحرث، ثمّ أصبح إله الحرب، ثمّ كاد أن يكون هو فيما بعد رمز روما وشعارها؛ وكانت كل قبيلة في إيطاليا تطلق اسمه على شهر من الشهور».[3]

وهناك آلهة أخرى مستمدة من اليونان كهرقل الذي كان نصف إله، وأصبح إلهًا كاملاً عندما نقل إلى الرومان، وهناك من الآلهة ما كان أصله بلاد الشرق القديم كالإله مترا الذي كانت تختاره «بعض النقابات أو الجمعيات راعيًا لها».[4]

عبادة الأباطرة

عُرفت عبادة الإمبراطور أو الملك في الأمم، وعبَد الناس الفرعون في مصر، وانتشرت عبادة الإمبراطور في اليابان وفي غير ذلك من الأمم، وكذلك انتشرت عبادة الأباطرة عند الرومان، فكان الروماني القديم يؤله الإمبراطور.

ويرجع سبب ذلك فيما يرى أ. ب تشارلز ورث إلى «أنّ بعض الآلهة كانوا في الواقع فيما مضى آدميين غير مخلدين، ولكنّهم دخلوا في عداد الآلهة نظرًا لأنّهم قاموا بأعمال فذّة خارقة أو إصلاحات جليلة، ولإظهارهم قدراتهم وملكاتهم».[5]

وقد كانت عبادة الإمبراطور – غالبًا – بعد وفاته، ولم يعبد في حياته – بقرار الدولة – إلا فيما نَدُر؛ يقول أ. ب تشارلز ورث: «لم يحدث قط إلا فيما نَدُر أن أقيمت شعائر العبادة

---

(1) الإمبراطورية الرومانية، أ. ب تشارلز ورث، ص161، ترجمة رمزي عبده جرجس، مراجعة الدكتور: محمد صقر خفاجة، مكتبة الأسرة، 1999م.

(2) نفس المصدر السابق، ج9، ص128

(3) نفس المصدر السابق، ج9، ص127

(4) الإمبراطورية الرومانية، أ. ب تشارلز ورث، ص161

(5) نفس المصدر السابق، ص165

للإمبراطور إبان حكمه وفي أثناء حياته على اعتبار أنّه إله بالفعل، ولكنّه كان مما يتفق والأفكار السائدة في العالم القديم أن يضم الحاكم العظيم بعد وفاته إلى قائمة أسماء من تعبدهم الدولة، وبذلك يصبح إلهًا».[1]

وإن كان الغالب على الشعب الروماني تأليه الإمبراطور بعد موته فإنّه قد عُبد بعض الأباطرة حال حياتهم كالإمبراطورين «كاليجيولا أو دوميشان».[2]

ويمكن تلخيص فكرة التجسيم عند الرومان على النحو التالي:

أ- صوّر الرومان معبوداتهم في الظواهر الطبيعية كما فعلت الأمم السابقة، وهذا تجسيم صرف.

ب- صوّر الرومان معبوداتهم في صورة حيوانات حين عبدوا بعض الحيوانات، وهذا تجسيم صرف.

ج- صوّر الرومان معبوداتهم في صورة بشر مُتخيلين أقوياء خالدين، وهي أسر إلهية متخيلة على شكل بشر، وهذا أيضًا تجسيم.

د- صوّر الرومان معبوداتهم في صورة بشر حقيقيين حين عبدوا الأباطرة بعد موتهم وحال حياتهم، وهذا أيضًا تجسيم.

ذ- اتفق الرومانيون مع اليونانيين في عبادة القوى الطبيعية والحيوانات، كما اتفقوا كذلك في تصوير معبوداتهم كبشر أقوياء يعيشون كالبشر، ويشعرون بما يشعر به البشر. وبينما عبد اليونانيون أسلافهم الموتى عبد الرومانيون ملوكهم أحياء وأمواتًا.

سادسًا: التجسيم عند اليهود

إنّ العقلية اليهودية عقلية نزّاعة إلى المادة، فهي عقلية مادية، وهذا التوجه متأصل فيهم حتى ونبي الله موسى - عليه السلام - بين ظهرانيهم؛ وقد حكى القرآن الكريم هذا التوجه فبعد أن أتمّ الله عليهم النعمة وأهلك عدوهم، وأورثهم أرضهم وديارهم وأتبع ذلك بالنعمة العظمى وهي أن جاوز بهم البحر وأنجاهم من فرعون وجنوده، طلبوا من موسى -

(1) نفس المصدر السابق، ص164

(2) نفس المصدر السابق، ص165

عليه السلام – أن يتّخذ لهم إلهًا مجسمًا قال تعالى: ﴿وَجَٰوَزۡنَا بِبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱلۡبَحۡرَ فَأَتَوۡاْ عَلَىٰ قَوۡمٖ يَعۡكُفُونَ عَلَىٰٓ أَصۡنَامٖ لَّهُمۡۚ قَالُواْ يَٰمُوسَى ٱجۡعَل لَّنَآ إِلَٰهٗا كَمَا لَهُمۡ ءَالِهَةٞۚ قَالَ إِنَّكُمۡ قَوۡمٞ تَجۡهَلُونَ ١٣٨ إِنَّ هَٰٓؤُلَآءِ مُتَبَّرٞ مَّا هُمۡ فِيهِ وَبَٰطِلٞ مَّا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ١٣٩ قَالَ أَغَيۡرَ ٱللَّهِ أَبۡغِيكُمۡ إِلَٰهٗا وَهُوَ فَضَّلَكُمۡ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ ١٤٠﴾ (الأعراف: 138-140)

وقد كان حريًّا بهم أن يشكروا نعمة الله تعالى عليهم لا أن يكفروها، ولكنّها الطبيعة الماديّة التي جعلتهم لا يصبرون على عبادة الله الواحد المنزّة عن المادة، فأرادوا عبادة إله مجسّم مصوّر.

ولم تكن الطبيعة اليهوديّة هي العامل الوحيد في تجسيمهم، بل إنّ هناك عاملاً آخر هو تأثرهم بالبيئات الوثنيّة التي عاشوا فيها مدّة من الزمن، وقد حكى القرآن الكريم عبادتهم للعجل فقال تعالى: ﴿وَٱتَّخَذَ قَوۡمُ مُوسَىٰ مِنۢ بَعۡدِهِۦ مِنۡ حُلِيِّهِمۡ عِجۡلٗا جَسَدٗا لَّهُۥ خُوَارٌۚ أَلَمۡ يَرَوۡاْ أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمۡ وَلَا يَهۡدِيهِمۡ سَبِيلًا ٱتَّخَذُوهُ وَكَانُواْ ظَٰلِمِينَ ١٤٨﴾ (الأعراف: 148)

فقد تجسّدت فيهم عبادة العجل متأثرين في ذلك بالمصريين الذين عاشوا بين ظهرانيهم وفي ذلك يقول ول ديورانت: «وكان اليهود في أول ظهورهم على مسرح التاريخ بدوًا رُحلاً يخافون شياطين الهواء، ويعبدون الصخور والماشية والضأن وأرواح الكهوف والجبال. ولم يتخلوا قطّ عن عبادة العجل والكبش والحمل؛ ذلك أنّ موسى لم يستطع منع قطيعه من عبادة العجل الذهبي؛ لأنّ عبادة العجول كانت لا تزال حية في ذاكرتهم منذ كانوا في مصر، وظلّوا زمنًا طويلاً يتخذون هذا الحيوان القوي آكل العشب رمزًا لإلههم. وإنّا لنقرأ في سفر الخروج (الأصحاح 32 الآيات 25 – 28) كيف أخذ اليهود يرقصون وهم عراة أمام العجل الذهبي، وكيف أعدم موسى واللاويون ثلاثة آلاف منهم عقابًا لهم على عبادة هذا الوثن».[1]

وهذا المسلك اليهودي يؤكد أنّ مصدر التجسيم عند اليهود وثني بحت، ولا يمت للدين الحق بصلة لا من قريب ولا من بعيد.

(1) قصة الحضارة، ول ديورانت، ج3، ص338

وسوف أقتصر في الحديث عن التجسيم عند اليهود من جهتين:

الأولى: اعتقاد الصورة الإنسانيّة وإثبات الجوارح لله تعالى.

الثانية: التجسيم في أفعال الله تعالى.

1ـ اعتقاد الصورة الإنسانيّة وإثبات الجوارح لله تعالى

جاء في سفر التكوين: «وَقَالَ اللهُ: لنصنع الإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِنَا كمثالنا[1]، وليتسلط عَلَى أسماك الْبَحْرِ وطيور السَّمَاءِ وَالْبَهَائِمِ، وجميع وحوش الأَرْضِ، وَجَمِيعِ الحيوانات الَّتِي تَدِبُّ عَلَى الأَرْضِ.

فَخَلَقَ اللهُ الإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِهِ. عَلَى صُورَةِ اللهِ خَلَقَهُ. ذَكَرًا وَأُنْثَى خَلَقَهُمْ».[2]

وجاء فيه أيضًا: «من سَفك دَمِ الإِنْسَانِ سُفِك دَمُهُ على يد الإنسان. لأَنَّه عَلَى صُورَة الله صُنِع الإِنْسَانَ».[3]

هذه النصوص التوراتية وغيرها تجعل الله – تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا – على صورة الإنسان، فمن نظر للإنسان كأنّما نظر إلى الله، فالإنسان على صورته وعلى مثاله وشبهه، وهذا التأكيد التوراتي يرفض أيّ تأويل؛ فلو أنّ النصّ قال: «كصورتنا، لكان له وجه حسن ومعنى صحيح، وهو أن نضيف الصورة إلى الله تعالى إضافة الملك والخلق كما تقول: هذا عمل الله، وتقول للقرد والقبيح والحسن هذه صورة الله أي تصوير الله، والصفة التي انفرد بملكها وخلقها، لكنّ قوله: كشبهنا منع التأويلات، وسدّ المخارج، وقطع السبل، وأوجب شبه آدم لله عز وجل، ولا بدّ ضرورة وهذا يعلم بطلانه ببديهة العقل إذ الشبه والمثل معناهما واحد وحاشى لله أن يكون له مثل أو شبه».[4]

---

(1) في بعض النسخ الأخرى: كشبهنا. وفي أخرى يشبهنا.

(2) سفر التكوين، الإصحاح الأول، 26-28، الكتاب المقدس ص785، دار المشرق بيروت، الثالثة 1994م.

(3) سفر التكوين، الإصحاح التاسع، 6، 7، الكتاب المقدس، ص81

(4) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، ج1، ص95

وإن كان الإنسان على مثال الله كما يزعم اليهود فإنّ هذا التشبيه الصريح يستلزم الجسمية والمحدودية، «فالصورة البشريّة المحضة التي ترسمها ليهوه أسفار موسى الخمسة»[1] تعكس التجسيم الصريح للألوهيّة في مخيلة اليهود.

ولم يكتف التصوير اليهودي للذات الإلهية عند هذا الحد من إثبات الصورة البشريّة، بل أثبتوا الجوارح أيضًا، فأثبتوا:

أ- الوجه، وقد أثبتته النصوص التوراتية بمعنى الجارحة؛ وهذه بعض النصوص التي تدل على ذلك: جاء في سفر التكوين: «فَسَمِعَا وقع خطى الرَّبِّ الإِلهِ وهو يتمشى فِي الْجَنَّةِ عِنْدَ نسيم النَّهَارِ، فَاخْتَبَأَ آدَمُ وَامْرَأَتُهُ مِنْ وَجْهِ الرَّبِّ الإِلهِ فِيما بين أشجار الْجَنَّةِ».[2]

وجاء فيه أيضًا: «وسمى يَعْقُوبُ الْمَكَانِ "فَنوئِيلَ" قَائِلاً: لأَنِّي رأيت اللهَ وَجْهًا إلى وجْهٍ، وَنَجتْ نَفْسِي».[3]

والمواجهة المزعومة هذه حين صارع نبيّ الله يعقوب - عليه السلام - الذات الإلهيّة كما يزعمون، والنص التوراتي في سياقه يرفض التأويل، وكذلك لفظ: وجهًا إلى وجه، لا يحتمل غير إثبات الوجه الذي لا يعني إلا الجارحة، ومن ثمّ فإنّ معتقد اليهود في الوجه أنّه الجارحة التي لها مساحة وعرض وطول وعمق؛ يقول ابن حزم: «وفي كتاب لهم يسمى شعر توما من كتاب التلمود، والتلمود هو معولهم وعمدتهم في فقههم وأحكام دينهم وشريعتهم، وهم من أقوال أحبارهم بلا خلاف من أحد منهم، ففي الكتاب المذكور أنّ جبهة خالقهم من أعلاها إلى أنفه خمسة آلاف ذراع».[4]

ب- العينين، وقد أثبتتهما المصادر اليهودية بمعنى الباصرة؛ فقد جاء في سفر الملوك الأول في خاتمة صلاة سليمان: «لِتَكُن عَيْنَاكَ مَفْتُوحَتَيْنِ نَحْوَ تَضَرُّعِ عَبْدِكَ وَتَضَرُّعِ شَعْبِكَ

(1) قصة الحضارة، ول ديورانت، ج2، ص372

(2) سفر التكوين، الإصحاح الثالث، 8، الكتاب المقدس، ص73

(3) سفر التكوين، الإصحاح الثاني والثلاثون، 31، الكتاب المقدس، ص119

(4) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، ج1، ص163

إِسْرَائِيلَ».[1]

فإضافة كلمة مفتوحتين إلى العينين تحصر المعنى في الجارحة ولا تنصرف إلى أيّ معنى آخر، وما يؤكد هذا المعنى ما جاء في سفر الملوك الثاني: «اِفْتَحْ يَا رَبُّ عَيْنَيْكَ وَانْظُرْ، وَاسْمَعْ كَلاَمَ سَنْحَارِيبَ».[2]

فهذه العبارة لا تحتمل أيّ تأويل ففتح العين والتعقيب بالنظر لا يجعل للعين أيّ معنى آخر سوى الجارحة، وقد أضاف التلمود إلى العينين الدموع فقد جاء فيه: «يتندم الله على تركه اليهود في حالة التعاسة حتى إنّه يلطم ويبكى كل يوم، فتسقط من عينيه دمعتان في البحر، فيسمع دويهما من بدء العالم إلي أقصاه، وتضرب المياه وترتجف الأرض في أغلب الأحيان، فتحصل الزلازل».[3]

ولهاتين العينين جفنان؛ جاء في سفر المزامير: «عيناه تبصران العالم، وجفناه يتفحصان بني آدم».[4]

وبهذا، يكون اعتقاد اليهود في العينين الجارحة البشرية التي تتقلب في الناظر، وتدمع، وبالعينين ينظر ويرى، والفارق الوحيد بين العين البشرية والعين الإلهيّة حسب المعتقد اليهودي في الحجم الكبير الذي يجعل دمعتين تدويان العالم وتضطرب البحار وتحصل الزلازل.

ج- الأذنين، ويثبت اليهود الآلة الجسمانية التي بها السماع للإله؛ فقد جاء في سفر الملوك الثاني: «أَمِلْ أُذُنَيكَ يَا رَبُّ وَاسْمَعْ».[5]

---

(1) سفر الملوك الأول، الإصحاح الثامن، 52، الكتاب المقدس، ص646

(2) سفر الملوك الثاني، الإصحاح التاسع عشر، 16، الكتاب المقدس، ص713

(3) الكنز المرصود في قواعد التلمود، الدكتور: روهلنج، ص37، ترجمة الدكتور: يوسف نصر، مطبعة المعارف بالفجالة، الأولى 1899م.

(4) سفر المزامير، الإصحاح الحادي عشر، 4، الكتاب المقدس، ص1130

(5) سفر الملوك الثاني، الإصحاح التاسع عشر، 16، الكتاب المقدس، ص713

وقد ورد الأذنان بهذا اللفظ وورد أيضًا بلفظ: مسمعيك، ومسامع، والمسامع «جَمْعُ مِسْمع وَهُوَ آلةُ السَّمع»[1]، فإثبات آلة السمع وهي الأذن قد شاع استعمالها في مصادر العقيدة اليهودية؛ فجاء لفظ المسامع في سفر العدد: «وَكَانَ الشَّعْبُ كالمتذمرين بخبث على مسامع[2] الرب. فسَمِعَ الرَّبُّ وغضب».[3]

وجاء لفظ مسمعيه في سفر المزامير: «وبلغ صراخي مسمعيه»[4]، وفي سفر صموئيل الثاني: «فسمع صوتي من هيكله، وبلغ صراخي مسمعيه».[5]

وإثبات الأذنين في لفظ، والمسامع في لفظ، والمسمعين في لفظ آخر، يدل على إثبات الجارحة التي بها يستطيع الإله حسب المعتقد اليهودي أن يسمع، وهو بجانب أنّه تشبيه لا يليق بالفهم الصحيح لمقام الألوهية هو تجسيم صريح كذلك.

د- الفم، وقد اعتقد اليهود وجود فم للإله يتكلم به؛ جاء في سفر العدد: «وَأَمَّا عَبْدِي مُوسَى فَلَيْسَ هكَذَا، بَلْ هُوَ على كُلِّ بَيْتِي مؤتمن. فَمًا إِلَى فَمٍ أخاطبه، وَعَيَانًا لاَ بِالأَلْغَازِ».[6]

وجاء في سفر التثنية:« لا بِالْخُبْزِ وَحْدَهُ يَحْيَا الإِنْسَانُ، بَلْ بِكُلِّ مَا يَخْرُجُ مِنْ فَمِ الرَّبِّ يَحْيَا الإِنْسَانُ».[7]

وجاء أيضًا في سفر المزامير: «اِصْغَ يَا شَعْبِي إِلَى شَرِيعَتِي. أَمِل أذنيك إِلَى أقوال فَمِي. أَفْتَحُ فَمِي بالأمثال».[8]

---

(1) لسان العرب، ابن منظور، ج8، ص163

(2) في بعض النسخ: يَشْتَكُونَ شَرًّا فِي أُذُنَيِ الرَّبِّ.

(3) سفر العدد، الإصحاح الحادي عشر، 1، الكتاب المقدس، ص303

(4) سفر المزامير، الإصحاح الثامن عشر، 1، الكتاب المقدس، ص1136

(5) سفر صموئيل الثاني، الإصحاح الثاني والعشرون، 7، الكتاب المقدس، ص614

(6) سفر العدد، الإصحاح الثاني عشر، 7، 8، الكتاب المقدس، ص305

(7) سفر التثنية، الإصحاح الثامن، 3، الكتاب المقدس، ص372

(8) سفر المزامير، الإصحاح الثامن والسبعون، 1، 2، الكتاب المقدس، ص1219، 1220

هذه النصوص التي لا تحتمل التأويل تظهر معتقد اليهود في إثبات الفم لله تعالى، وهذا الفم يُشبه فم الإنسان الذي يفتحه ليتكلم، وهو فضلاً عن كونه تشبيه هو أيضًا تجسيم صريح.

هـ- اليد، وقد جاءت في المصادر اليهودية بالمعنى الحقيقي الذي لا يحتمل سوى الجارحة، وجاءت اليد أيضًا بلفظ: الذراع، وهو ما لا يستطيع أحد صرفه عن ظاهره.

جاء لفظ الذراع في سفر الخروج: «وتعلم مصر أَنِّي أَنَا الرَّبُّ، إذا مددت يَدِي عَلَى المصريين وَأَخْرجت بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَيْنِهِمْ».[1]

وجاء في سفر الخروج أيضًا: «لو سبق أن مددتُ يدي وضربتُك أنت وشعبك بالوباء، لأُمحيتَ من الأرض».[2]

وجاء فيه أيضًا: «تأتي بِهِمْ وَغرسهم فِي جَبَلِ مِيرَاثِكَ فِي الْمَكَانِ الَّذِي أقمته يَا رَبُّ لسكناك الْمَقْدِسِ الَّذِي هَيَّأَتْهُ يَا رَبُّ يَدَاكَ».[3]

ووصفت اليد بالشدة والذراع بالمبسوطة مما يدل على أنّ المراد بها العضو الذي له طول وعرض وعمق؛ جاء في سفر التثنية: «وَاذْكُرْ أَنَّكَ كُنْتَ عَبْدًا فِي أَرْضِ مِصْرَ، فَأَخْرَجَكَ الرَّبُّ إِلهُكَ مِنْ هُنَاكَ بِيَدٍ شَدِيدَةٍ وَذِرَاعٍ مبسوطة».[4]

وممّا يؤكد أنّها الجارحة ولا ينصرف المعنى إلى سواها فقد جاء أنّ الرب يلمِس بها؛ جاء في سفر إرميا: «ثمّ مدّ الرب يده ولمس فمي، وقال لي الرب: قد جعلت كلامي في فمك».[5]

فاليد التي تلمِس وتوضع على الفم هي الجارحة، ومن ثمّ فإنّ اعتقاد اليهود في اليد هو جسميتها ومحدوديتها.

---

(1) سفر الخروج، الإصحاح السابع، 5، الكتاب المقدس، ص163

(2) سفر الخروج، الإصحاح التاسع، 15، الكتاب المقدس، ص166

(3) سفر الخروج، الإصحاح الخامس عشر، 17، الكتاب المقدس، ص178

(4) سفر التثنية، الإصحاح الخامس، 15، الكتاب المقدس، ص367

(5) سفر إرميا، الإصحاح الأول، 9، الكتاب المقدس، ص1643

وبهذا فإنّ اليهود قد أثبتوا لله تعالى صورة كصورة الإنسان وكذلك أثبتوا له تعالى جوارح كالإنسان؛ كالوجه، والعينين، والأذنين، والفم، واليد وغيرها.

2ـ التجسيم في أفعال الله تعالى

إنّ تشبيه فعل الله تعالى بفعل البشر يلزم منه التجسيم؛ ذلك أنّ الفعل البشري هو نتاج مجهود جسمي، فالضرب والمشي والظهور والاختفاء والمصارعة والأكل والشرب من خصائص الأجسام التي لا تنفك عنها.

وقد نسبت المصادر اليهودية الفعل البشري للذات الإلهية فلزم منه اعتقاد تجسيمه، وسوف أتحدث عن بعض هذه الأفعال التي نسبوها للإله التي توضح معتقدهم.

أ ـ ادعاء اليهود أنّ الله تعالى يمشي

وقد جاء في المصادر اليهودية إثبات المشي للإله، واستخدمت تعبير المشي، وتعبير السير؛ جاء في سفر التكوين: «وَسَمِعَا وقعَ خطى الرَّبِّ الإِلهِ وهو يتمشي فِي الْجَنَّةِ عِنْدَ نسيم النَّهَارِ، فَاخْتَبَأَ الإنسان وَامْرَأَتُهُ مِنْ وَجْهِ الرَّبِّ الإِلهِ فِيما بين أشجار الْجَنَّةِ».[1]

والتعبير بالخطى لا يفيد إلا التشبيه الصريح للمشي فالخُطْوَةُ بالضم كما يقول اللغويون: «ما بين القدمين... والخَطْوَةُ بالفتح: المرة الواحدة»[2]، وإضافة الخطوة سواء أريد بها الفراغ الموجود بين القدمين حال الحركة، أو أريد النقلة الواحدة، فهو تشبيه لخطى البشر حال المشي، وتأكيد النص بسماع الخطى حال المشي لا ينصرف معه الذهن إلا إلى المشي الحقيقي ولا يمكن صرفه إلى معنى مجازي.

وجاء التعبير بالسير في سفر الخروج: «وَكَانَ الرَّبُّ يَسِيرُ أَمَامَهُمْ نَهَارًا فِي عَمُودِ من غمام لِيَهْدِيَهُمْ الطَّرِيق، وَلَيْلاً فِي عَمُودِ من نَارٍ لِيُضِيءَ لَهُمْ. وذلك لِكَيْ يسيروا نَهَارًا وَلَيْلاً».[3]

وإضافة السير للإله هنا إضافة حقيقيّة وليست مجازية؛ فقد كان خروج بني إسرائيل حقيقيًّا والإله يسير معهم بالليل والنهار، وممّا يؤكد هذا الفهم أنّه قد جاء التعبير في سفر

(1) سفر التكوين، الإصحاح الثالث، 8 ، الكتاب المقدس، ص73

(2) الصحاح، الجوهري، ج6، ص 2328 باختصار.

(3) سفر الخروج، الإصحاح الثالث عشر، 21 ، الكتاب المقدس، ص175

اللاويين بنص وأسير في وسطكم يقول السفر: «وَأَجْعَلُ مَسْكَنِي فِي وَسَطِكُمْ، وَلاَ تسأم نَفْسِي منكم. وَأَسِيرُ فِي وسطكم وَأَكُونُ لَكُمْ إِلهًا وَأَنْتُمْ تَكُونُونَ لِي شَعْبًا».[1]

فالسير في الوسط لا يفيد إلا المعنى الحقيقيّ للسير ولا يفيد أيّ معنى آخر.

بـ ادعاء اليهود أنّ الله ينزل ويصعد صعوداً ماديًّا

أثبتت المصادر اليهودية النزول والصعود للإله؛ أمّا النزول: فقد جاء في سفر التكوين: «فَنَزَلَ الرَّبُّ ليرى الْمَدِينَةَ وَالْبُرْجَ اللَّذَيْنِ بناهما بَنُو آدَمَ».[2]

وجاء فيه أيضًا: «أَنْزِلُ وَأَرَى هَلْ فَعَلُوا أم لا بحَسَبَ ما بلغني من صُرَاخٍ عليها، فأعلم».[3]

وجاء في سفر الخروج: «فِي الْيَوْمِ الثَّالِثِ يَنْزِلُ الرَّبُّ أَمَامَ الشَّعْبِ كله عَلَى جَبَلِ سِينَاءَ».[4]

وأمّا الصعود المادي: فقد جاء بلفظ الارتفاع تارة، ولفظ الصعود تارة أخرى، أمّا لفظ الارتفاع فقد جاء في سفر التكوين: «فلمّا انتهى الله من مخاطبة إبراهيم، ارتفع عنه».[5]

وجاء في سفر التكوين: «ثمّ ارتفع الله عنه في المكان الذي خاطبه فيه».[6]

وأمّا لفظ الصعود فقد جاء في سفر الخروج: «فقَالَ الرَّبُّ لِمُوسَى: قُلْ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ: أَنْتُمْ شَعْبٌ قاسي الرقاب. فإذا صَعِدْتُ فِي وَسَطِك لَحْظَةً وَاحِدَةً أَفْنَيْتُك. وَالآنَ فانزع عَنْكَ زِينَتَكَ فَأَعْلَمَ مَا أَصْنَعُ بِكَ».[7]

---

(1) سفر اللاويين، الإصحاح السادس والعشرون، 11، 12 ، الكتاب المقدس، ص274

(2) سفر التكوين، الإصحاح الحادي عشر، 5 ، الكتاب المقدس، ص84

(3) سفر التكوين، الإصحاح الثامن عشر، 21 ، الكتاب المقدس، ص93

(4) سفر الخروج، الإصحاح التاسع عشر، 11 ، الكتاب المقدس، ص185

(5) سفر التكوين، الإصحاح السابع عشر، 22 ، الكتاب المقدس، ص92

(6) سفر التكوين، الإصحاح الخامس والثلاثون، 13 ، الكتاب المقدس، ص122

(7) سفر الخروج، الإصحاح الثالث والثلاثون، 5 ، الكتاب المقدس، ص210

والنزول والصعود والارتفاع في المصادر اليهودية لا تدل إلا على النزول والارتفاع الماديين، ولا يكون ذلك إلا بحركة وانتقال، والحركة والانتقال من خصائص الأجسام.

ج- الإله يصارع

المصارعة من أفعال البشر وإسنادها للإله تشبيه للإله بالإنسان، وتجسيم للإله أيضًا، وتأكيدًا لبشرية الإله في اعتقاد اليهود كانت قصة مصارعة يعقوب للإله؛ جاء في سفر التكوين: «وبقي يعقوب وحده فصَارَعَهُ رجل إلى طُلُوعِ الْفَجْرِ. ورَأَى أَنَّهُ لاَ يَقْدِرُ عَلَيْهِ، فلمس حُقَّ وركه، فَانْخَلَعَ حُقُّ فَخْذِ يَعْقُوبَ فِي مُصَارَعَتِهِ له. وَقَالَ: اصرفني، لأَنَّهُ قَدْ طَلَعَ الْفَجْرُ. فَقَالَ يعقوب: لاَ أصرفك أو تُبَارِكْنِي. فَقَالَ لَهُ: مَا اسْمُكَ؟ فَقَالَ: يَعْقُوبُ. فَقَالَ: لاَ يكون اسْمُكَ يَعْقُوبَ فِيمَا بَعْدُ، بَلْ إِسْرَائِيلَ، لأَنَّكَ صارعت الله وَالنَّاسِ فغلبت. وَسَأَلَ يَعْقُوبُ قَالَ: عرفني اسْمِكَ. فَقَالَ: لِمَا سؤالك عَنِ اسْمِي؟ وَبَارَكَهُ هُنَاكَ. وسمى يَعْقُوبُ الْمَكَان "فَنِيئِيلَ" قَائِلاً: إني رأيت اللهَ وَجْهًا إلى وَجْهٍ، وَنُجِّيَتْ نَفْسِي».[1]

والمراد بالمصارعة هنا المصارعة الجسدية، وقد أقرّ بهذا المعلقون على الطبعة الرهبانية اليسوعية فقالوا: «المقصود في هذه الرواية الغامضة، اليهودية ولا شك، هو الصراع الجسديّ، أي صراع مع الله، يبدو فيه يعقوب الغالب أولاً».[2]

والصراع الجسدي المُدّعى لا يترك مندوحة لمتخرص يريد تبرئة اليهود من التجسيم، وفيها من القبائح ما ينافي مقام الألوهية؛ إذ كيف يُغلب الإله تعالى من إنسان هو أحد مخلوقاته؟! فليس هناك شك بأنّ القصة مستقاة من الوثنيات وأخذها اليهود بدون إعمال لعقل أو رويّة.

والخلاصة، أنّ عامة اليهود مجسمة؛ قال أصحاب التفسير التطبيقي: «إنّ الله خلقنا مثله تمامًا، وبخاصة بالمعنى الطبيعي الجسدي، بل بالحريّ إنّنا نعكس مجد الله».[3]

---

(1) سفر التكوين، الإصحاح الثاني والثلاثون، 24- 30، الكتاب المقدس، ص118، 119

(2) هامش الكتاب المقدس، ص118

(3) التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، ص9، شركة ماستر ميديا، المعادي، مصر، بدون.

وبناء على ما سبق فإنّ اليهود:

1- جعلوا لله تعالى صورة مماثلة لصورة الآدمي.

2- أثبتوا لله تعالى الجوارح؛ فأثبتوا له الوجه، والعينين، والأذنين، والفم، واليد، والرجلين، والإصبع، والقلب، واللسان، والشفتين، والرأس، والشعر.

3- أثبتوا لله تعالى الأفعال الإنسانية؛ فأثبتوا له المشي، والصعود والنزول الماديين، بل أثبتوا لله تعالى الأكل والشرب، واستطابة الروائح، والتعب والاستراحة، والمصارعة، وهذه الصفات تليق بالمخلوق ولا تليق بالخالق جلّ جلاله.

سابعًا: التجسيم عند النصارى

يؤمن المسلمون بأنّ عيسى عليه السلام نبي من أنبياء الله عز وجل، وأنّه دعى إلى عبادة الله الواحد الأحد، وقد حكى القرآن الكريم هذا فقال تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ ۖ قَالَ سُبْحَٰنَكَ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ ۚ إِن كُنتُ قُلْتُهُۥ فَقَدْ عَلِمْتَهُۥ ۚ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ ۚ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ ﴿١١٦﴾ مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَآ أَمَرْتَنِي بِهِۦٓ أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ ۚ وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ ۖ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنتَ ٱلرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ ۚ وَأَنتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿١١٧﴾ ﴾

فلم يدّع عيسى عليه السلام أنّه ابن الله كما يزعم النصارى، وقد أنزل الله تعالى عليه الإنجيل فيه هدى ونور؛ قال تعالى: ﴿ وَقَفَّيْنَا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم بِعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ ۖ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٤٦﴾ ﴾ (المائدة آية 46)

وقد انحرف النصارى بعد عيسى بن مريم عليه السلام؛ فحرّفوا الإنجيل وأصبحت لهم أناجيل كثيرة اعتمدت الكنيسة منها أربعة هي إنجيل متى ويوحنا ومرقص وبولس، ورفضت غيرها كإنجيل برنابا، وهذه الأناجيل الأربعة المتداولة اليوم كما يقول شيخنا وأستاذنا الأستاذ الدكتور محمد شلبي شتيوي: «بعيدة الصلة عن الإنجيل الذي نزل على

رسول الله عيسى بن مريم عليه السلام؛ لأنّ إنجيل عيسى دعا إلى الإيمان بالله الواحد الأحد – وقد قرر القرآن هذا – أمّا الأناجيل الأربعة فقد اتخذت عيسى إلهًا».[1]

وقد آمن النصارى – بناء على هذه الأناجيل المحرّفة – بالتثليث؛ ومعنى التثليث عندهم كما يقول الدكتور يوسف بوست، في قاموس الكتاب المقدس: «طبيعة الله عبارة عن ثلاثة أقانيم[2] متساوية: الله الأب، والله الابن، والله الروح القدس، فإلى الأب ينتمي الخلق بواسطة الابن، وإلى الابن الفداء وإلى الروح القدس التطهير، غير أنّ الثلاثة أقانيم تتقاسم جميع الأعمال الإلهية على السواء».[3]

وإذا كان النصارى قد آمنوا بالتثليث فإنّ ما يهمنا في بحثنا هذا هو إثبات تجسيم النصارى من خلال عقائدهم في الأب والابن، وسوف أقتصر على هذا خشية الإطالة.

1ـ تجسيم النصارى للأب

يعتقد النصارى أنّ الأب جوهر؛ يقول القس بولس سباط: «يرى النصارى أنّ الباري تعالى جوهر واحد، موصوف بصفات الكمال، وله ثلاث خواص ذاتية، كشف المسيح عنها القناع وهي الأب والابن وروح القدس، ويشيرون بالجوهر الذي يسمونه الباري ذا العقل المجرد إلى الأب، وبالجوهر نفسه الذي يسمونه ذا العقل العاقل ذاته أي الذي يعقل ذاته إلى الابن، وبالجوهر عينه الذي يسمونه ذا العقل المعقول من ذاته إلى روح القدس، ويريدون بالجوهر ما قام بنفسه مستغنيًا عن الظرف».[4]

---

(1) الإنجيل دراسة وتحليل، شيخنا وأستاذنا الأستاذ الدكتور: محمد شلبي شتيوي، ص125، مكتبة الفلاح، الكويت، الأولى، 1984م.

(2) قال الجوهري: «الأقانيمُ: الأصول، واحدها أُقْنومٌ، وأحسبها رومية». انظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري، ج5، ص 2016

(3) قاموس الكتاب المقدس ص 16، نقلاً عن: المسيحية للدكتور أحمد شلبي، ص139، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، العاشرة، 1998م.

(4) المشرع، ص13، 14، نقلاً عن: المسيحية للدكتور أحمد شلبي، ص140

ويرجع ابن تيمية تسمية الله تعالى بالجوهر إلى اليونان فيقول: «وأمّا قدماء الفلاسفة؛ كأرسطو وأمثاله؛ فكانوا يسمونه جوهرًا؛ وعنهم أخذت النصارى هذه التسمية؛ فإنّ أرسطو كان قبل المسيح بأكثر من ثلاثمائة سنة».[1]

ولم يلتزم النصارى القول بجوهرية الأب أي استغناؤه عن غيره؛ بل هم مُجسمة[2]، فقد نسب النصارى للأب عدّة صفات منها:

أـ الصورة

تنسب المصادر النصرانية الصورة للإله؛ وتارة تجعله على صورة المسيح، وتارة تجعله على صورة الذكور من الجنس البشري دون النساء.

أمّا أنّه على صورة المسيح فقد جاء في رسالة بولس إلى مؤمني فيليبي: «فليكن فيما بينكم الشعور الذي هو أيضًا في المسيح يسوع، فمع أنّه في صورة الله، لم يُعدّ مساواته لله غنيمة».[3]

وتأكيدًا على المعنى الماديّ للصورة جاء في حاشية طبعة دار المشرق للكتاب المقدس: «إنّها الصورة الظاهرة التي تكشف الكيان الصميم، أو صورة الله أي كيان الله نفسه في المسيح».[4]

فالصورة الظاهرة هي صورة الإنسان، وكونها كاشفة عن الكيان الصميم الذي يأتي عن طريق التجسد الذي يعتبره النصارى محور عقيدتهم وسوف أتحدث عنه فيما بعد.

---

(1) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ابن تيمية، ج5، ص9، 10

(2) حرصتُ هنا على ذكر التجسيم من العهد الجديد وحده دون العهد القديم مع أنّه من مصادر العقيدة عندهم؛ لإبراز أنّ العهد الجديد به نفس التجسيم منفردًا، وإلا لو تحدثنا عن التجسيم عند النصارى فهو ذاته التجسيم عند اليهود.

(3) رسالة بولس إلى مؤمني فيليبي، الإصحاح الثاني، 5، 6، الكتاب المقدس، العهد الجديد، ص610، دار المشرق بيروت، الثالثة 1994م.

(4) حاشية ص610

وعن الصورة الأخرى التي تتحدث عنها مصادر النصارى فهي صورة الذكور من الجنس البشري دون النساء؛ فقد جاء في رسالة بولس الأولى إلى أهل قورنتس: «فَإِنَّ الرَّجُلَ لاَ يَنْبَغِي أَنْ يُغَطِّيَ رَأْسَهُ لِكَوْنِهِ صُورَةَ اللهِ وَمَجْدَهُ».(1)

فالكلام هنا عن صورة مادية لا تحتمل تأويل؛ فتغطية الرأس هنا حسّية بحتة، والتغطية لا تجعل الصورة مطابقة لصورة الإله، وكشف الرأس يجعل الصورة مطابقة.

ب- السكن في السماء والجلوس على العرش

السماء هي كرسي الأب كما يدّعي النصارى؛ يقول الأنبا شنودة: «هناك أكثر من سماء صعد إليها البشر، هناك السماء الأولى التي تعبر جوها الطيور والطائرات، وهناك سماء الفلك حيث الكواكب والنجوم والشمس والقمر. وهناك السماء التي صعد إليها إيليا وأخنوخ، والسماء الثالثة التي اختطف إليها بولس الرسول أي الفردوس. أمّا السماوات هنا فتعني سماء السماوات. فهي علو أكثر لم يبلغه أحد من قبل، كما قال السيد المسيح: ليس أحد صعد إلى السماء إلا الذي نزل من السماء، ابن الإنسان هو الذي في السماء. إنّها سماء السماوات، أي لو اعتبرت كل السماوات أرضًا، لصارت هذه سماء لها، إنّها أعلى علو، حيث عرش الله، وكما قيل: السماء هي كرسي الله، والأرض موطئ قدميه».(2)

فيعتقد النصارى بناء على هذا النص أنّ الإله يسكن السماوات فهو مظروف فيها، وهو موجود في العلو المادي على النحو الذي يستلزم الجسمية.

ولم يقف النصارى عند هذا الحد بل اعتقدوا جلوس الإله على العرش؛ جاء في رسالة بولس إلى العبرانيين: «محدّقين إلى مُبدئ إيماننا ومتممه، يسوع الذي في سبيل الفرح المعروض عليه، تحمّل الصليب مستخفيًا بالعار، ثمّ جلس على يمين عرش الله».(3)

---

(1) رسالة بولس الأولى إلى أهل قورنتس، الإصحاح الحادي عشر، 7، الكتاب المقدس، العهد الجديد، ص527

(2) أبانا الذي في السماوات، الأنبا شنودة الثالث، ص40، 41، طبعة 1994م، بدون ذكر اسم المطبعة.

(3) رسالة بولس الأولى إلى العبرانيين، الإصحاح الثاني عشر، 2، الكتاب المقدس، العهد الجديد، ص714

ولا يظن أحد أنّ جلوس المسيح على يمين العرش بدون معية للأب، لا، بل إنّ هناك من النصوص ما يجعل جلوس المسيح بجوار الأب ومعه؛ جاء في سفر الرؤيا: «والغالب سأهب له أن يجلس معيّ على عرشيّ، كما غلبتُ أنا أيضًا فجلستُ مع أبي على عرشه».[1]

وأيضًا لا يتوهم أحد أنّ جلوس المسيح مع أبيه بدون جلوس للأب، فالنصوص واضحة في نسبة الجلوس للأب؛ جاء في سفر الرؤيا: «وكلما رفَعَت الأحياءُ التمجيدَ والإكرام والشكر إلى الجالس على العرش، إلى الحي أبد الدهور، يخثو الأربعة والعشرون شيخًا أمام الجالس على العرش، ويسجدون للحي أبد الدهور، ويلقون أكاليلهم أمام العرش ويقولون: أنت أهلٌ، أيها الرب إلهنا».[2]

2ـ تجسيم النصارى في عقيدتهم في الابن

إنّ القضية المحورية التي تدور حولها النصرانية هي التجسد، والمراد به تجسد الإله (الأب) في صورة بشر؛ يقول القس عوض سمعان: «أراد الله أن يظهر بيننا فتجسد في صورة ابنه عيسى؛ لأنّه لو ظهر لنا لقضي علينا في الحال، ولو فرضنا جدلاً أنّنا استطعنا أن نثبت قدامه لحظة لتملكنا الرعب، والحال أنه تعالى لا يريد أن يرعبنا إذ أنّه لكماله يريد أن ندنو منه بمحض اختيارنا، ولذلك ظهر في صورة عيسى».[3]

فيعتقد النصارى أنّ المسيح هو الكلمة المتجسدة، ويعتقدون كذلك أنّه ابن الله، ولا يعنينا في هذا الكتاب إبطال التجسد أو البنوة وإنّما يعنينا في المقام الأول إبراز عنصر التجسيم في معتقد النصارى، فهم وإن اعتقدوا اتحاد الأب مع الابن وصار الابن إلهًا كاملاً أخذ صورة الأب، وصلب فداء للبشرية عن خطيئة أبيهم آدم فقد ظهر عنصر التجسيم هاهنا، ولإبراز القضية أكثر أقول:

---

(1) سفر رؤيا يوحنا، الإصحاح الثالث، 21، الكتاب المقدس، العهد الجديد، ص806

(2) سفر رؤيا يوحنا، الإصحاح الرابع، 9-11، الكتاب المقدس، العهد الجديد، ص806

(3) فلسفة الغفران، القس عوض سمعان، ص139، المكتبة التجارية القاهرة.

تعددت فرق النصارى كما يقول الشهرستاني: إلى «اثنتين وسبعين فرقة، وكبار فرقهم ثلاثة: الملكانية[1]، والنسطورية[2]، واليعقوبية[3]».[4]

وقد اتفقت هذه الفرق الثلاثة كما يقول القاضي عبد الجبار على: «أنّ الخالق الإله جوهر واحد، ثلاثة أقانيم، وأنّ أحد هذه الأقانيم أب، والآخر ابن، والثالث روح القدس، وأنّ الابن هو الكلمة، والروح هي الحياة، والأب هو القديم الحي المتكلم. وإنّ هذه الأقانيم الثلاثة متفقة في الجوهرية، مختلفة في الأقنومية، وإنّ الابن لم يزل مولودًا من الأب، والأب والدًا للابن، ولم تزل الروح فائضة من الأب والابن. وليس كون الابن ابنًا للأب على جهة النسل، لكن كتولد الكلمة من العقل، وحر النار من النار، وضياء الشمس من الشمس. واتفقوا أنّ الابن اتحد بالشخص الذي يسمونه المسيح، وأنّ ذلك الشخص ظهر للناس وقتل وصلب».[5]

واتفقوا أيضًا كما يقول الآمدي: «واتفقوا أيضًا على أنّ عيسى ولدته أمه مريم، وأنّه قتل، وصلب، وصعد إلى السماء».[6]

---

(1) الملكانية: من أقدم المذاهب المسيحية: وهم أصحاب ملكا الّذي ظهر بأرض الروم واستولى عليها، وكان معظم الروم ملكانية. وهذا المذهب كان منتشرًا في البلاد التي فتحها المسلمون، ويبدو أنّه كان المذهب الرسمي في ذلك العهد. انظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الدكتور: مصطفى سامي النشار، ج1، ص95

(2) نسبة إلى نسطور، وقد ظهر في أوائل القرن الثانى الميلادى، وجلس على كرسي البطريركية في بيزنطة (القسطنطينية) وفيها أعلن مذهبه في طبيعة المسيح، وقد أثار عليه ثورة كبرى في العالم المسيحي وقتئذ. انظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الدكتور: مصطفى سامي النشار، ج1، ص96

(3) اليعقوبية: وقد اختلف في صاحب المذهب: هل هو يعقوب البرذعانى، أم ساويرس بطريرك أنطاكية، أو أوطاخس؟ انظر: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الدكتور: مصطفى سامي النشار، ج1، ص97

(4) الملل والنحل، الشهرستاني، ج2، ص27

(5) المغني في أبواب العدل والتوحيد، القاضي عبد الجبار الهمداني المعتزلي، ت415هـ، ج5 الفرق غير الإسلامية، ص81، تحقيق الأستاذ: محمود الخضيري، دار إحياء التراث العربي ، بيروت.

(6) أبكار الأفكار، الآمدي، ج2، ص57

وهذا الجزء المتفق عليه بين أكبر طوائف النصارى هو الذي يعنينا؛ فاتحاد الإله بالمسيح، وظهوره وقتله وصلبه يمثلان التجسيم في عقيدة ألوهيّة الابن.

فالاعتقاد السائد بين النصارى كما يقول الدكتور أحمد عجيبة: «أنّ الذي اتخذ طبيعة بشرية وجسدًا من أجسادنا ليخلص البشرية إنّما هو ابن الله، نزل من السماء وتجسّد في صورة بشرية».[1]

ومن المعلوم أنّ المسيح بشر، له هيئة البشر، وجسم البشر، وأفعال البشر، ممّا يجعل قضية التجسيم واضحة جدًا في عقيدة ألوهية المسيح.

وقد عبّر بعض النصارى عن التجسيم بعبارات واضحة توضح أنّ معتقدهم هو تجسيم الإله، من هذه العبارات: «بأية كيفية يصير جسد الرب محييًا»[2]، «فكيف لا نؤمن أنّ الكلمة الذي من الله الأب قد جعل جسده الخاص المتحد به جسدًا محييًا»[3]، «فهذا الجسد الإلهيّ الذي فيه يحل كلّ ملء اللاهوت جسديًا»[4]، «وهذا الجسد الإلهي هو الأداة التي بها تتم عملية اتحادنا بالله»[5]، وهناك الكثير من العبارات التي يقولونها بدون تورع ولا حياء.

وبعد هذا العرض المختصر نجزم أنّ النصارى مجسمة ومشبهة، وأنّ النصرانية في صورتها الحالية هي نتاج للوثنية، وقد صدق ول ديورانت حين وصف النصرانية بقوله: «وقصارى القول أنّ المسيحية كانت آخر شيء عظيم ابتدعه العالم الوثني القديم».[6]

---

(1) الخلاص المسيحي ونظرة الإسلام إليه، الدكتور أحمد عجيبة، ص373، دار الآفاق العربية.

(2) التجسد الإلهي في تعليم كرلس الكبير، الأب متى المسكين، ص23، دير القديس أنبا مقار، الثانية، 1988م.

(3) نفس المصدر السابق، ص27، 28

(4) نفس المصدر السابق، ص34

(5) نفس المصدر السابق، ص35

(6) قصة الحضارة، ول ديورانت، ج11، ص276

ومما سبق نستخلص أنّ النصارى جعلوا للأب صورة بشرية، وجعلوه ساكنًا في السماء، وأضافوا له الجلوس والاستقرار على العرش، بل إنّ قضية التجسد، واتحاد اللاهوت بالناسوت، تُظهر تجسيم النصارى؛ إذ كيف يتحد الإله بجسم إنسان إلا وهو جسم؟