الفصل الرابع

مرحلة الأديان المتعالية

- الديانة اليهودية.
- الديانة المسيحية.
- الدين الإسلامي.

الفصل الرابع

مرحلة الأديان المتعالية

العقل يبحث عن الوحدة، والوحدة لا توجد في المحسوس والعيني والنهائي، بل توجد في المجرد واللانهائي.

هـذه العبـارة تلخـص منطـق تاريـخ العلـم الطبيعـي والرياضي، وتفسر أيضًا منطق تاريخ الوعي الديني.

فبعد أن بدأ العقل الديني رحلته من مستوى «التصور الطبيعي» للإلوهية، دخل في مستوى «التصور الإنساني» لها، ثم تجاوز هذا المستوى إلى «التصور التوحيدي المتعالي» للإلوهية والتحرر تدريجيًّا من بقايا الطبيعي والإنسـاني ومن بقايا التعديدة والكثرة. وهذه هي المرحلة الثالثة التي يرتقي فيها الوعي إلى أديـان التعالي (أديان التوحيـد أو الوحدة). وداخل أديان التعالي نفسـها يرتقي الديـن من «التوحيد غير الخالص» إلى «التوحيد الخالص»، ومن الإله القومي(نسـبة إلى القـوم) إلى الإله العالمـي، ومن التوحيد المعقـد الملغز إلى التوحيد الواضح والصرف.

ويوجـد نوع مـن التوازي بـين تحولات الوعـي الديني وتحـولات منطق الاسـتدلال العقلي؛ ذلك أن تحول الوعي من الأديان الجزئية والغامضة والتي لا يـزال فيها خلط بين الإلهي والإنسـاني، إلى ديـن التوحيد الكلي والواضح

والألوهيـة المتعاليـة المنزهـة، أي الدين الـذي يمثل الطور الملائم لإنسـانية ناضجـة- يوازيه تحـول من نوع آخر هو التحول في منطق الاسـتدلال، من «منطق الأسـطورة» إلى «منطـق العقل»، ومن «منطق الحـس» إلى «منطق البرهـان»، ومـن «الاسـتدلال بخـوارق الطبيعـة» إلى «الاسـتدلال بنظـام الطبيعة»، ومن «منطق الحواة» إلى «منطق عدم التناقض»؛ ومن «المعجزات الحسـية» إلى «المعجـزة البيانيـة»، ومن «المعجـزات المؤقتـة» إلى «المعجزة المسـتمرة»، ومن الكتاب الذي يلتمس دليلًا من «خارجه» إلى الكتاب الذي يلتمس دليـلًا من «داخله»، ومـن «توحيد غامض» يعتمد على التسـليم إلى «توحيد بسـيط» مستند إلى الاستدلال البرهاني، ومن منطق «آمن ثم تعقل» إلى منطـق «تعقل ثم آمن». وتلخص عملية التحول هذه ثلاث ديانات، هي: اليهودية والمسيحية والإسلام.

الديانة اليهودية

نشـأت اليهوديـة في الحضـارة المصرية، والوعـي الديني عنـد العبرانيين مسبوق بالوعي الديني عند المصريين.

تؤمن اليهودية بالله بوصفه حاكمًا زمنيًّا للشعب المختار الذي هو شعب اليهود فقط، وليس ربًا لباقي الأمم والشـعوب، حيث إنهم يعتبرون أنفسـهم أسيادًا للعالم الذي لا تعدو طوائفه أن تكون خادمة لهم! والإله الزمني هذا رب الشـعب اليهودي وحده، لأنه اختاره ليكون له إلهًا يختصه بفضله وحبه ورعايته، أما باقي شعوب الأرض فهي خارجة عن ملكوت الله، وهي تدخل في نطاق سيطرة الأرواح والملائكة.

ونظـرًا لأن اليهوديـة تؤمن بأن الإلـه الواحد ذا الجلال هو إله الشـعب اليهـودي فقط، فإنهـا ديانة مانعـة على نحو مطلـق[1]. وهـم إذ اعتقدوا أن الإلـه اليهودي «يهوه» إلـه خاص بهم، لم يسـتطيعوا أن يتصوروا أن مفهوم الألوهية أكثر اتسـاعًا من أن يكون خاصًّا بشـعب دون شـعب، أو بجنس دون جنس، ولـذا فإن اليهودية تفتقر لمفهـوم «رب العالمين»، وقد أخرجت من دائرتها سـائر أفراد النوع الإنسـاني، ولم تسـمح بدخـول أحد من غير جنسـهم إلى ملتهم، ونظرت إلى أفرادها باعتبارهم «شـعبًا خاصًّا تم اختياره من قبل الله»[2].

وقد دفع هذا الموقف الأناني المستحوذ على الألوهية-إن صح التعبير- بعض الفلاسفة إلى تفضيل ديانة الشرك على توحيد طفولي مثل الذي ظهر في اليهودية المحرفة، فقد ذهب الفيلسـوف الفرنسي شـارل رنوفييـه (1815 - 1903)، في مفتتح حياتـه الفكرية، تحت تأثير صديقه لوى مينـار، مؤلف «أحلام وثنى متصوف»، إلى أن دين تعدد الآلهة أفضل بسبب تفوقه الأخلاقي على المذهب التوحيدي ذي الطابع القومي والحصري، نظير مذهب اليهود في التوحيد»[3].

فمذهـب اليهـود في التوحيد خاص بقـوم معينين هم اليهـود، لأن اليهود يعتقدون أن دينهم مقصور عليهم ومحصور في قومهم، ومن هنا فهو ذو طابع قومي حصري، وليس ذا طابع عالمي يتسع لكل القوميات.

(1) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 371-2.

(2) Kant, Religion Within the Limits of Reason alone., P. 117.

(3) اميل برهييه، الفلسفة الحديثة، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة، 1987، ص84-83. و د. مراد وهبة، المعجم الفلسفي، القاهرة دار قباء، 1999، ص 662. ود.عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1ص525.

وربما ظن رنوفييه -تحت تأثير مينار- أن أي مذهب توحيدي لابد أن يكون قوميًّا وحصريًّا؛ لأنه لم يعرف من الأديان التوحيدية سوى اليهودية المحرفة، ولو كان اطلع على الإسلام لتبين له أنه دين توحيدي عالمي لكل القوميات والأجناس، وليس دينًا قوميًّا يخص قومًا دون سائر الأقوام، كما أنه ليس دينًا محصورًا أو مقصورًا على أمة دون أمة؛فأي شخص يمكنه أن يعتنق الإسلام، عكس اليهودية التي لا تسمح لغير بني إسرائيل باعتناق اليهودية، ويشترطون في اليهودي أن يكون من أم يهودية على الأقل!

ومع ذلك فقد آمنت اليهودية بالله ذى الجلال والسمو، خالق الطبيعة وسيدها والأساس الأول والمطلق[1]. وتصور اليهودية الله متجردًا من الشكل ولا ماهية له سوى الماهية الروحية المحض، بالتعارض مع العالم والطبيعة، وتعتق الروحى من كل رباط له بالحسى والطبيعى، وتحرره من قيود الوجود المتناهى، وقدمت المثال النموذجى للجليل، فلأول مرة بالفعل تختفى فكرة التناسل، فكرة الولادة الطبيعية، لتحل محلها فكرة الخلق من قبل قوة روحية[2] «قال الله للنور: كن، فكان!». ولا ريب فى أن الرب السيد، الجوهر الواحد، يتظاهر للخارج، لكن تظاهره يأتى فى منتهى النقاء، لا جسديًّا: إنه الكلمة المعبرة عن المفكر بوصفه قوة روحية، بأمرها يسقط للحال كل ما هو موجود فى حال من طاعة خرساء، بيد أن الله لا ينتقل إلى هذا العالم المخلوق وكأنه بالفعل واقعة، بل يبقى فى وحدته المتوحدة، من دون أن تتولد عن هذا الانفصال ثنائية حقيقية، فما هو خارجى هو صنيعه الذى لا يتمتع بأى استقلال عنه، وهو لا يوجد إلا ليكون شاهدًا على

(1) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 365
(2) Ibid., p. 360-1.

حكمته ورأفته وعدله، وليس الواحد حاضرًا في أشياء الطبيعة، لكن أشياء الطبيعة هذه ما هي إلا أعراض عاجزة، وأقصى ما في مستطاعها أن تنم عن ظاهر الماهية، بدل أن تكون تجسدها الحقيقي، وما دام الله الواحد مفصولًا على هذا النحو عن عالم الظواهر العينية ومثبتًا في ذاته، ومادام العالم الخارجي، من جهته، متعينًا على هذا النحو كعالم متناهٍ وثانوي المنزلة، فإن عالم الطبيعة وعالم الإنسان يظهران للمرة الأولى فارغين من الألوهية[1].

لكن من الملاحظ أن هذا الإله لا يطلب - رغم الوصايا العشر - إصلاح النية الباطنة، وكل ما يؤكد عليه هو مجرد الالتزام الظاهري بالأوامر. ومن ثم فإن اليهودية تفتقر إلى أهم تصور ديني، «لأن الإله الذي يرغب فقط في طاعة الأوامر التي لا تحسن مطلقًا من النية الأخلاقية كما هو مطلوب، هو في الواقع بعد كل هذا، ليس هو الكائن الأخلاقي الذي نحتاج لتصوره من أجل الدين»[2].

وكل الأوامر والنواهي في التشريع اليهودي لا تتعدى كونها قوانين إلزامية بأفعال خارجية، غير مستندة إلى مفهوم النية الأخلاقية الباطنة. ولا شك أن الوصايا العشر في التوراة[3] تتمتع بقيمة أخلاقية ما، بيد أنها لا تزال

(1) قارن:هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، 2، ص 182. وهيجل، محاضرات في علم الجمال، 2، ص 110.

(2) Kant, Religion Within the Limits of Reason alone, PP. 117 - 8.

(3) خروج 20: 3 - 17. وهذا النص في شكله الحالي لا يمكن أن يعود - من وجهة نظر علم النقد التاريخي - لعصر موسى، غير أن أهم الأوامر فيه تعكس بالتأكيد الروحية اليهودية البدائية. قارن ميرسيا الياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ترجمة عبد الهادي عباس، سوريا، دار دمشق، 1987 جـ 1، ص 222 وما بعدها.

مفتقـرة إلى النية الباطنة. وما يوجـد في اليهودية من مبادئ أخلاقية، لم يأت من اليهودية الصميمة، لأنها انتقلت إليها في العصر الهليني وما بعده.

واليهودية بعد تحريفها لا تخرج عن أن تكون دولة سياسية دنيوية لشعب تجمعـه الرابطـة العرقيـة[1]. والطبقة الكهنوتيـة اللاهوتية تدعى اسـتمداد تعاليمهـا من الإله. لكن هـذا الإله الذي يسـتمدون تعاليمهم منه يتصورنه على أنه حاكم زمني لا يعمل من خلال ضمير ولا يسيطر على الضمير[2].

ومـن الثابت الآن في النقد التاريخي للكتب المقدسـة أن كتب اليهود من أكـثر الكتب تعرضًـا للتحريف والزيـادة والتبديل والحـذف عبر عصور مختلفة، ورواياته مليئة بالتناقض. ولن نستدل هنا بابن حزم في كتابه «الفصل في الملل والأهواء والنحل»؛ بل نستدل بسبينوزا في كتابه «رسالة في اللاهوت والسياسة».

ومن الأدلة على تناقضات كتبهم المقدسـة هو - كـما يبين النقد التاريخي المقـارن - هـو أن موقـف اليهودية - كـما وصلت إلينا في العـصر الحديث - مـن مفاهيم اللـه والآخرة والمبـادئ الأخلاقيـة، يوجد به كثـير من اللبس والتضارب، وعلى سـبيل المثال فإن موقفها من الآخرة غامض ويثير كثيرًا من التضارب حتى بين الفرق اليهودية ذاتها.

ففـي حين تنكـر فرقة الصدوقيـين القيامة والثواب والعقـاب في الآخرة ذاهبـة إلى أن النفس تموت مع الجسـد[3]، فإن فرقة الفريسـيين تؤمن بخلود

(1) Kant, Religion Within the Limits of Reason alone, PP. 116.
(2) Ibid.
(3) متى 2: 23 - 33، وأعمال الرسل 23 - 5.

النفس وقيامة الجسد ووجود الأرواح[1]، ومكافأة الإنسان ومعاقبته في الآخرة بحسب صلاح حياته الأرضية أو فسادها. ويسير في هذا الاتجاه نفسه تلك الطائفة التي أصدرت كتاب أخنوخ (وقد تكون الأسينية القديمة). على أنه وإن فسرت بعض الطوائف اليهودية القيامة تفسيرًا ماديًّا، إلا أن كتاب أخنوخ يقدم لنا عرضًا فيه الكثير من الروحانية، فعندما تقوم أنفس الموتى من الجحيم، لتعود إلى الحياة، فإنها ستدخل في الكون الذي تغير والذي يحفظه الله للعالم الآتي. وهذا هو المفهوم الذي سيقدمه إنجيل متى فيما بعد: «في القيامة سيكونون كالملائكة في السماء»[2].

ومن الواضح أن كلا الموقفين من الآخرة، يجد سنده من العهد الجديد وليس العهد القديم، لكن ليس معنى هذا أن العهد القديم قد ضرب صفحًا عن المسألة أو أن له موقفًا واضحًا محددًا. فرواياته تتناقض حول مسألة جوهرية في العقيدة لا تحتمل مثل هذا التناقض!

أما النصوص التي تؤيد البعث والقيامة، فهي كثيرة، حيث جاء في سفر دانيال: «وكثير من الراقدين في تراب الأرض يستيقظون، هؤلاء إلى الحياة الأبدية وهؤلاء إلى العار للازدراء الأبدى»[3].

وفي سفر أشعياء: «تحيا أمواتك تقوم الجثث»[4].

كما تظهر عقيدة القيامة والإيمان بالثواب والعقاب ضمنًا في سفر

(1) أعمال الرسل 23: 8.
(2) متى 22: 30.
(3) سفر دانيال 12: 2.
(4) سفر أشعياء: 26: 19.

أيـوب[1]. وفي المزامـير حيث يتم التعبير عن رجاء الحيـاة الآتية مع الله وفي حضرته[2].

وكـما يقول الأب كزافييه ليون دوفر اليسـوعي، فإن صورة القيامة التي يسـتخدمها حزقيال وأشـعياء يجـب أن تفهم فهـمًا واقعيًّا: إن الله سـيجعل الأمـوات يصعدون من الجحيم لكي يشـتركوا في الملكـوت[3]. ومع ذلك فإن الحياة الجديدة التي سـيدخلون فيها، لن تكون شـبيهة بحياة العالم الحاضر: إنها سـتكون حيـاة ذات طبيعة متجليـة[4]. وذلك هو الرجـاء - كما جاء في المكابيين[5]- الذي يسـاند الشهداء في وسـط محنتهم، فقد تنتزع منهم الحياة الجسـدية، إلا أن اللـه الـذي يخلـق، هو أيضًـا الذي يقيـم[6]. وأما بالنسـبة لـلأشرار، بالعكس، فلن تكون هناك قيامة للحياة[7]. هذا مع أن نص دانيال يشير إلى قيامة الأشرار للعار والازدراء الأبدي!.

وتتعارض الآيات السـابقة بوضوح مع الاتجاه العقائدي في سـفر الجامعة

(1) سفر أيوب 19: 25 - 27.

(2) المزامير (مثلاً: 16: 9 - 11، 17، 15، 49: 15، 73: 24).

(3) الأب كزافييه ليون دوفور اليسوعي، معجم اللاهوت الكتابي، بيروت، دار المشرق، 1986، ص 644.

(4) دانيال 12: 13.

(5) أسفار المكابيين موجودة في الترجمة السبعينية، وهي النسخة اليونانية وتحتوي على 14 سفر زيادة على النسخة العبرية، وأسفار المكابيين غير موجودة في النسخة العربية المعتمدة على النسخة العبرية. وتزيد الكاثوليكية على العهد القديم بعض الأسفار منها المكابيين.

(6) 2 مكابيين: 7: 9 و 11 و 22، 14: 46.

(7) مكابيين 7: 14.

الـذي يؤكد عقيدة الفناء و إنـكار اليوم الآخر، يقـول: «اذهب كل خبزك بفـرح واشرب خمـرك بقلب طيب لأن الله منذ زمـان قد رضى عملك. لتكن ثيابك في كل حين بيضاء ولا يعوز رأسـك الدهن... كل ما تجده يدك لتفعله فاعله بقوتك لأنه ليس من عمل ولا اختراع ولا معرفة ولا حكمة في الهاوية التي أنت ذاهب إليها»[1].

والموت الذي ليس بعده بعث ليس مسـئولية الله، بل مسـئولية الإنسـان، وجـاء نتيجة وقوعه في الخطيئة. فقد خلق الله الإنسـان لكي يحيا لا ليموت، وحذره من الخطأ الذي إن وقع فيه كان جزاؤه الموت، وقال له: « وأما شجرة معرفـة الخير والـشر فلا تـأكل منها «، لكن توجد شـكرة أخـرى بجانب شجرة المعرفة في جنة عدن هي شجرة الحياة، ولم يكن ثمة تحريم إلهي يدور حولها، إنها لا تؤدى دورًا في قصة السقوط ذاتها، لكن الإنسان طرد من جنة عدن لأن شـجرة الحياة موجودة هناك وكان بوسـعه أن يستعيد الخلود بأكل ثمارها. و يورد فريزر Frazer فرضًا يفسر به سـبب وجود مثل هذه الشجرة بجانـب شـجرة المعرفة، فالإنسـان يظهر في القصة الأصليـة - التي قصد بها تفسـير فنائـه - وقد خلق غير فإن وغير خالد، ثم أتيـح له الخيار بين ثمار أي من الشجرتين، و إذ تضلله الحية يقوم باختيار شجرة المعرفة التي هي بالفعل شجرة الموت[2].

(1) سفر الجامعة 9: 7 و 10.

(2) سير جيمس فريزر، الفولكلور فى العهد القديم، نيويورك، تودور، 1923، ص 15 - 19. وله ترجمة باللغة العربية قامت بها د. نبيلة إبراهيم، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب. وقارن جاك شورون، الموت فى الفكر الغربى، ترجمة كامل يوسف حسين، مراجعة د. إمام عبدالفتاح، الكويت، عالم المعرفة، 1984م، ص 89.

إذن فحسب هذه الرواية يكون الموت الذي لا يعقبه بعث، من مسئولية الإنسان الخاصة، ونتيجة خطأ ارتكبه.

لكن هل تنهي المسألة عند هذا الحد بوجود أنواع ثلاثة من التناقض، حيث تشير بعض النصوص إلى بعث وحساب للجميع الاختيار منهم والأشرار، بينما تشير نصوص أخرى إلى بعث للأخيار فقط، في حين تشير نصوص ثالثة إلى فناء تم؟

لا .. فقد شقت عقيدة تناسخ الأرواح - كما يقول جاك شورون[1] - طريقها كذلك إلى اليهودية، مع أن الفلاسفة اليهود قد هاجموها بصفة عامة. وهي تظهر في مذهب القبالة Cabala[2]، وجاءت بأسلوب منتظم في كتاب الزهر Zohar.

وعندما تأثر فلاسفة اليهود بالفلسفة اليونانية، ومن بعدها الفلسفة الإسلامية، قال موسى بن ميمون بخلود الروح دون الجسد زاعمًا أن هذا هو جوهر عقيدة البعث في العهد القديم، ولم يكن الخلود عنده إلا لأرواح الصفوة العاقلة فقط. وهذا حسب ما قاله جيلسون[3]. لكن يلاحظ أن ابن ميمون ذهب في «دلالة الحائرين» إلى أن كل الأجسام الكائنة الفاسدة إنما

(1) جاك شورون، الموت فى الفكر الغربى، ص 90.

(2) القبالة: هي فرقة يهودية صوفية تؤمن بالمعاني الباطنية في الكتاب المقدس، خصوصًا في أسفار التوراة.فهي تؤمن بأن لها معاني ظاهرة ومعاني باطنة خفية، وهذه الأخيرة هي المعاني الحق. وتؤمن هذه الفرقة بالسحر والتنجيم، وهي عبارة عن تلفيق من الغنوصية والمشائية والأفلاطونية المحدثة وعلم الكلام.

(3) Gilson, History Of Christian Philosophy in the Middle Ages, New York, Randam House, 1955, P. 230.

يلحقهـا الفسـاد من جهة مادتها لا غير، أما من جهـة الصورة وباعتبار ذات الصورة، فلا يلحقها فساد، بل هي باقية[1].

وهكـذا نرى أن المسـألة الآخرة في كتـب اليهود مليئـة باللبس كما أنها مليئة بالتناقض.

و إذا ما انتقلنا إلى تسجيل تحفظ جديد نجد أن مفهوم العبادة في اليهودية من أكـثر المفاهيم إثارة للبس، لأن العبادة اليهودية لم يكن لها شـكل محدد ثابـت في كل العصـور، إذ تعرضـت لتغـير وتبـدل مسـتمرين في كثير من المراحـل التاريخية المتقدمة والمتأخرة. وعلى سـبيل المثال فـإن غير قليل من عباداتهم وشرائعهم ترجع إلى زمن الأسر ببابل، وثمة دراسـات عديدة تقارن بـين معتقدات وشرائع ما بين النهرين وبين اليهودية. وفي العصر الإسـلامي دخلت على اليهودية كثير من الشـعائر الإسلامية، ولقد أفاض في ذلك نفتالى فيدر في كتابه «تأثير الإسـلام في العبادة اليهودية» إفاضة مدعمة بالنصوص والأدلة التاريخية[2].

و إذا كانـت ثمة دلالات كثيرة لما تعرضـت له عبادات اليهودية من تبدل وتغير، فإن الدلالة التي يلزم تسـجيلها هنـا من بين تلك الدلالات هي غياب المصداقيـة والأصالـة التـي لابد من توافرهـا في أي معتقـد أو شرعة دينية. وفي النهاية نؤكد أن التحليل السـابق يصدق على اليهودية بعد موسى، وليس عـلى اليهوديـة الموسـوية، لأن اليهوديـة الموسـوية بعيدة عن هـذا الحكم،

(1) موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، عارضه بأصوله العربية والعبرية د. حسين آتاى، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، بدون تاريخ، ص 483.

(2) Naphtali Wieder, Islamic Influences on the Jewish Worship, Oxford, East and West.

ولا سيما إذا وضعنا في حسابنا الرواية القرآنية التي تفرق بشكل حاسم بين اليهودية كدين دعا إليه موسى وبين الشعب الإسرائيلي الذي لم يغير اليهودية فحسب بعد موسى، بل حاول الضغط على موسى وهارون من أجل الاقتباس من شعائر الأمم الأخرى، وهو ما قاومه موسى بحسم. و إذا كانت اليهودية الموسوية حسب الرواية القرآنية تجمع شروط الدين، فإن الشعب الإسرائيلي بماديته ودنيويته هو الذي حولها إلى تنظيم سياسي.

ومما يؤكد هذا في عصرنا الحاضر مزاعمهم حول القدس عامة، وهيكل سليمان خاصة، وربما يكون التوقف عند أساطيرهم عن الهيكل ومحاولة توظيفها سياسيًّا من الجوانب التي ربما يود القارئ معرفتها، ولذا سوف نتوقف عندها لبيان كيف يوظف اليهود الدين سياسيًّا.

تشير أساطير اليهود إلى أن هيكل الرب، أي مسكن الإله، يقع في مركز العالم بوسط القدس الواقعة بمركز الدنيا؛ فقدس الأقداس الذي يقع في وسط الهيكل بمثابة سُرَّة العالم، وأمامه حجر الأساس: النقطة التي خلق الإله العالم عندها، والهيكل هو كنز الإله مثل جماعة إسرائيل، أثمن من السموات والأرض، بل إن الإله قرَّر بناء الهيكل بكلتا يديه بينما خلق السماوات والأرض بيد واحدة.

ولما هدم الهيكل في 70م ولم يستطع اليهود إعادة بنائه ابتدعوا جملة من الأساطير جعلوها عقائد وطقوسًا لهم منها « لا بد من ذكر الهيكل المهدوم عند الميلاد والموت، وعند الزوج يحطم أمام العروسين كوب فارغ لتذكيرهم بهدم الهيكل وقد ينثر بعض الرماد على جبهة العريس لتذكيره بهدم الهيكل.

واختلفت الطوائف اليهودية في المكان الذي بني فيه الهيكل، فاليهود السامريون يعتقدون أنه بني على جبل جرزيم في مدينة نابلس ويستدلون على ذلك بسفر التثنية احد أسفار التوراة الخمس. ومنهم من يعتقد أنه يقع في جبل «موريا» على الأرض التي اشتراها داود عليه السلام من أرونا اليبوسي، حيث بناه ولده سليمان. أما حاخامات اليهود وخصوصًا القادمين من أمريكا وبريطانيا «الإشكناز» فهم يعتقدون أن هيكل سليمان تحت الحرم القدسي، وهم مختلفون فيما بينهم: هل يوجد تحت المسجد الأقصى، أو بين المسجد الأقصى وقبة الصخرة، أو تحت مسجد قبة الصخرة، أو شمال المسجد الأقصى؟!

ومن المعروف أن هذا الهيكل مرَّ بعدة مراحل زمنية، وتبدأ قصته بأساطير حول كيفية بنائه، وتنتهي بخرافات مخلوطة بالحقائق حول طريقة ووقت إعادة بنائه.

وترجع إلى قديم الزمان؛ إذ كان العبرانيون يحملون تابوت العهد الذي يوضع في خيمة الشهادة أو الاجتماع، ومع استقرارهم في كنعان قدَّموا الضحايا والقرابين للآلهة في هيكل محلي أو مذبح متواضع مبني على تلٍّ عالٍ.

وقام نبي الله داود عليه السلام بشراء أرض من «أورنا» اليبوسي ليبني عليها هيكلًا مركزيًّا. وتولَّى ابنه سليمان عليه السلام مهمة البناء التي أنجزها من الفترة 960 - 953ق.م؛ ولهذا سُمِّي «هيكل سليمان» أو «الهيكل الأول».

وقد كرَّس سليمان جزءًا كبيرًا من ثروة الدولة والأيدي العاملة فيها لبناء الهيكل، وبعد الانتهاء منه قامت عدة ثورات انتهت بانقسام مملكة سليمان إلى مملكتين صغيرتين، وبناء عدة هياكل في أماكن متفرقة، وهو

ما شـتَّت مركزية العبـادة، وأفقد الهيكل كثيرًا من أهميتـه، وهجم فرعون مصر «شيشـنق» عـلى مملكة يهودا، ونهب نفائس الهيـكل، كما هاجمه «يو آش» ملك المملكة الشمالية ونهبه هو الآخر، وقد هدم «بُخْتَ نَصَّر» البابلي هيكل سليمان عام 586م، وحمل كل أوانيه المقدسة إلى بابل.

أما الهيكل الثاني فقد قام «زروبابل» أحد كبار الكهنة الذين سـمح لهم الإمبراطور الفارسي «قورش» بالعودة إلى فلسطين بإعادة بناء الهيكل في الفترة 520 - 515ق.م. إلا أن هـذا الهيـكل تعرَّض للنهب من قبـل «أنطيوخوس» الرابـع في القرن الثاني قبل الميـلاد، وبنى فيه مذبحًا لزيوس «الإله الأب عند الإغريق»، ثم تلاه بومبي الإمبراطور الروماني، وبعده نهبه براسوس أيضًا.

ثـم بني الهيكل للمـرة الثالثة على يـد الملك «هـيرود» (27 ق.م) الحاكم الروماني لفلسطين، وبدأ في بنائه عام 20 - 19ق.م إرضاء اليهود.

وترجع قصة الهيكل الثاني إلى أنه حينما اعتلى هيرود العرش وجد هيكل «زروبابل» متواضعًا للغاية، فقرر بناء هيكل آخر.

ثـم هدمـه تمامًـا «تيتوس» عـام 70م. وقد حـرث تحته حتـى يزيل كل معالمه[1].

و يذهب الفقه اليهودي إلى أن الهيكل لا بد أن يُعاد بناؤه، وتقام شـعائر العبـادة القربانية مـرة أخرى، فقد تـمَّ تدوين هذه الشـعائر في التلمود مع وصـف دقيق للهيكل، و يتلو اليهود في صلواتهم أدعية من أجل إعادة البناء، والآراء تتضارب مع هذا، حول مسألة موعد وكيفية بناء الهيكل في المستقبل،

(1) انظر: معجم اللاهوت الكتابي، ص 827 - 831. وقاموس الكتاب المقدس، ص 1012 - 1015.

والرأي الفقهي اليهودي الغالب أنه يتعين عليهم الانتظار إلى أن يحلَّ العصر المشيحاني بمشيئة الإله، وحينئذ يمكنهم أن يشرعوا في بنائه، ومن ثَم يجب ألا يتعجَّل اليهود الأمور ليقوموا ببنائه، فمثل هذا الفعل من قبيل التعجيل بالنهاية[1].

ويذهب موسى بن ميمون الفيلسوف اليهودي إلى أن الهيكل لن يُبْنى بأيدٍ بشرية، كما ذهب راش إلى أن الهيكل الثالث سينزل كاملًا من السماء، ويرى فقهاء اليهود أن جميع اليهود مدنَّسون الآن بسبب ملامستهم الموتى أو المقابر، ولا بد أن يتم تطهيرهم برماد البقرة الحمراء، ولما كان اليهود (جميعًا) غير طاهرين، وحيث إن أرض الهيكل (جبل موريا أو هضبة الحرم) لا تزال طاهرة، فإن تحول أي يهودي إليها يُعَدّ خطيئة، ويضاف إلى هذا أن جميع اليهود حتى الطاهر منهم يحرم عليه دخول قدس الأقداس الذي يضم تابوت العهد؛ لأنه أكثر الأماكن قداسة حتى لا يدوسوا على الموضع القديم له عن طريق الخطأ، وفي الفقه اليهودي كذلك أن تقديم القرابين أمر محرم؛ لأن استعادة العبادة القربانية لا بد أن يتم بعد عودة الماشيح التي ستتم بمشيئة الإله.

إن فتوى حاخامات الصهاينة بالسماح ببناء كنيس يهودي في باحة الحرم القدسي الشريف مخالفة للمعتقدات اليهودية التي جاءت في كتبهم وتراثهم الديني، وهي أن الحاخامات وعلماء الدين لا يجوز لهم دخول الحرم المقدّس إلا بعد أن يغسلوا أيديهم في رماد بقرة حمراء من أجل دخول الحرم والمشاركة في بناء الهيكل.

(1) راجع المراجع السابقة نفسها.

وهناك من يقول بنقيض ذلك، حيث يرى أن اليهود يتعين عليهم إقامة بناء مؤقت قبل العصر المشيحاني، وأنه يحل لليهود دخول منطقة جبل «موريا» هبة الحرم «جبل بيت المقدس»، لكن هذا لا يزال رأي الأقلية، ولم يصبح جزءًا من أحكام الشرع اليهودي.

ومن وجهة النظر اليهودية أن حائط المبكى هو الحائط العلوي المتبقي من هيكل سليمان الذي هدم للمرة الثانية سنة 70 ميلادية، ويعتبر هذا الحائط من أقدس الأماكن الدينية عند اليهود في الوقت الحاضر، وسُمِّي كذلك لأن الصلوات حوله تأخذ شكل العويل والنواح، ولقد جاء في الأساطير اليهودية أن الحائط نفسه يذرف الدموع في التاسع من آب أغسطس وهو تاريخ هدم الهيكل ويزعم التلمود الكتاب المقدس عند اليهود أن الإله نفسه ينوح ويبكي وهو يقول تبًّا لي لقد سمحت بهدم بيتي وتشريد أولادي، ولقد حاول اليهود عبر التاريخ الاستيلاء على الحائط عن طريق الشراء بالمال، كما حاولوا مع فلسطين كلها.

وأخيرًا وقع تحت سيطرتهم عندما استولوا على شرقي القدس في حرب 67، والصواب أن هذا الحائط هو حائط البراق الذي ربط عنده النبي ﷺ البراق الذي أسرى به من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى.

الديانة المسيحية

تقوم العقيدة المسيحية على عقيدة التثليث، ويعنى التثليث أن الله واحد وفى الوقت نفسه هو ثلاثة أقانيم متساوية فى الجوهر[1]: الآب، والابن،

(1) متى 28: 19.

والـروح القدس. فالآب هو الذى خلق العالم بواسـطة الابن[1]، والابن هو الذى أتم الفداء وقام به، والروح القدس هو الذى يطهر القلب والحياة. غير أن الأقانيم الثلاثة تشترك معًا فى جميع الأعمال الإلهية على السواء.

وقد عرف قانون الإيمان المسيحي هذه العقيد بالقول: «نؤمن بإله واحد: الآب والابـن والروح القدس إله واحد متسـاوين في القـدرة والمجد». وفي طبيعـة هذا الإله الواحد تظهر ثلاثة خواص أزلية، يعلنها الكتاب في صورة شـخصيات (أقانيم) متسـاوية. ويلخص قامـوس الكتاب المقـدس عقيدة الثالوث كالآتي:

1- يقـدم الكتـاب المقدس من وجهة نظر المسـيحيين ثلاث شـخصيات يعتبرهم شخص الله.

2- يصـف الكتاب المقـدس هؤلاء الثلاثـة بطريقة تجعلهم شـخصيات متميزة الواحدة عن الأخرى.

3- ليس هذا التثليث في طبيعة الله مؤقتًا أو ظاهريًّا، بل أبدي وحقيقي.

4- لا يعني هذا التثليث وجود ثلاثة آلهة، بل إن هذه الشخصيات الثلاث جوهر واحد.

5- الشخصيات الثلاث الآب والابن والروح القدس متساوون[2].

ولا تظهر عقيدة التثليث واضحة كل الوضوح فى العهد القديم كما تظهر فى العهـد الجديد. وقد أشـير إلى التثليـث فى التكوين[3] حيـث ذكر «الله»

(1) مزا مير 33: 6، وكولوسى 1: 16، وعبرانيين 1: 2.
(2) انظر: قاموس الكتاب المقدس، القاهرة، دار الثقافة، 1 99 1، ص 233.
(3) التكوين: ص 1.

و«روح الله» إلخ[1]، والحكمة الإلهية المتجلية فى الأمثال[2] تقابل الكلمة فى يوحنا[3]. وهى تشير إلى الأقنوم الثانى فى اللاهوت، وتطلق الصفات الإلهية على كل أقنوم من هذه الأقانيم على حدة.

وكلمة ثالوث أو التثليث نفسها لم ترد فى الكتاب المقدس، و يظن أن أول من صاغها واخترعها واستعملها هو ترتليان فى القرن الثانى للميلاد. ثم ظهر سبيليوس (الذى تعتبره المسيحية السائدة مبتدعًا) فى منتصف القرن الثالث وحاول أن يفسر العقيدة بالقول: «إن التثليث ليس أمرًا حقيقيًّا فى الله لكنه مجرد إعلان خارجى، فهو حادث مؤقت وليس أبديًّا»، ثم ظهر آريوس (الذى هو أيضًا مبتدع من وجهة نظر المسيحية السائدة) ونادى بأن الآب وحده هو الأزلى بينما الابن والروح القدس مخلوقان متميزان عن سائر الخليقة، ثم جاء اثناسيوس الذى رفض هذه النظريات ووضع أساس العقيدة المسيحية التى قبلها واعتمدها مجمع نيقية عام 325 م، ومن بعدها أصبحت هى العقيدة السائدة، وهى المشار إليها أعلاه، والتى تؤمن بالثالوث الآب والابن والروح القدس كأقانيم ثلاثة حقيقية أبدية فى طبيعة الله. ولقد تبلورت هذه العقيدة الإثناسيوسية على يد أوغسطين فى القرن الخامس، وصارت هى عقيدة الكنيسة الفعلية من ذلك التاريخ حتى الآن[4].

(1) قابل: مزا مير 33: 6 و يوحنا 1: 1 و 3.
(2) الأمثال: ص8.
(3) يوحنا:ص1.
(4) انظر: قاموس الكتاب المقدس، ص 233.

وقد أظهرت الأناجيل حقيقة المسيح وأفصحت عنها بطريقة أدت إلى نشوء مجموعة متباينة من التفسيرات، فهو وتارة إله وتارة ابن الإله وتارة ابن الإنسان.

وتذهب الكنيسة اليعقوبية الشرقية إلى أن للمسيح مشيئة واحدة وطبيعة واحدة إلهية Monophysitism، وبسببهم انعقد مجمع خلدوقنية 451م ليقرر أن المسيح له طبيعتان (إلهية و إنسانية)، وهذا هو مذهب الكنيسة الكاثوليكية الغربية التي تقول إن للمسيح مشيئة واحدة One Will وطبيعتين (إلهية و إنسانية)[1]. فانفصلت الكنيسة الشرقية عنهم. وأراد هرقل Heraclius التوفيق بين الكنيستين لتوحيد إمبراطوريته، ومن أجل هذا أصدر في عام 638 منشورًا يعرض فيه التوفيق بين المذهبين بالاعتقاد أن للمسيح مشيئة واحدة وطبيعة واحدة. ووافق البابا هونوريوس Honorius الأول على هذا الاقتراح وأضاف إلى ذلك قوله إن مسألة الإرادة الواحدة أو الإرادتين Wills Two «مسألة أتركها للنحويين لأنها من المسائل قليلة الخطر». ولكن رجال الدين في الغرب نددوا بموقفه هذا؛ ولما أصدر الإمبراطور كنستانس Constans الثاني منشورًا (648) يبدي فيه ميله إلى هذا المذهب رفضه البابا مارتن Martin الأول. فأمر الإمبراطور حاكم رافنا أن يقبض على البابا ويأتي به إلى القسطنطينية، ولما لم يذعن البابا لرغبة الإمبراطور نفي إلى شبه جزيرة القرم، وبقي فيها إلى أن مات في عام 655. ورفض المجلس المسكوني السادس الذي اجتمع في القسطنطينية عام 680 المذهب الجديد وحكم على البابا هونوريوس بأنه يحابي الخارجين على

(1) Brandon, S. G. (General Editor), a dictionary of Comparative Religion, London, Weidenfeld & Nicolson, 1970. p. p. 450-451.

الدين. ووافقت الكنيسة الشرقية التي آلمها استيلاء المسلمين على بلاد الشام ومصر التي تدين بمذهب اليعقوبيين، على هذا الحكم[1].

وتحتل عقيدة الفداء مكانًا جوهريًّا في المسيحية، وهي تعنى أن المسيح يفتدى المؤمن به من الإثم والخطيئة، حيث تم استبدال تقديم الذبائح غير العاقلة بالذبيحة الشخصية والاختيارية وهي المسيح ابن الله «أفاض للموت نفسه»[2]، وقدم للجماعة أفضل خدمة[3]، فيسوع « لم يأت ليخدم بل ليخدم، وليبذل نفسه فداء عن كثيرين»[4]، وذبحه هو وسيلة للخلاص. و إذا كان موت المسيح على الصليب وآلامه يعتبر إذلالًا ما بعده إذلال[5]، فهو أيضًا وفي الوقت نفسه يعتبر فعل طاعة ومحبة سامية، ما دام قد قبل مثل هذه الميتة بإرادته التامة. فبذلك يفدى المسيح البشرية و يقتنيها لأبيه. فالله أرسل ابنه الوحيد في جسد يطابق جسد البشر كل المطابقة، وفي ابنه وبواسطته تحقق الفداء. هكذا انتصر الله - في اعتقاد المسيحية التاريخية - على الخطيئة، التي تصور فيها الشيطان أنه ملك إلى الأبد: أي في الجسد، في الوضع الإنساني الأرضي الذي أصبح مركز خطيئة، إذ إن المسيح المخلص قد تحمل بطريقة كاملة وضع البشر الجسدي، ثم انتصر عليه بالموت اختيارًا. وهكذا يتم إصلاح عمل الخطيئة الضار، وتعاد البشرية لحالتها الأولى، وقد افتداها الله بابنه[6].

(1) ول ديورانت، قصة الحضارة، ج14، ص 352 - 353.

(2) أشعياء 53: 12.

(3) أشعياء 53: 11 بحسب الترجمة السبعينية.

(4) متى 20: 28، ومرقس 10: 45.

(5) فيليبى 20: 8.

(6) انظر: إبراهيم فارس، سبيل المسيح، بيروت، دار منهل الحياة، 1988، ص 185 وما=

أما عقيدة القيامة، فهي التي تقول - وفق المسيحية- بأن المسيح بعد وقت قصير من دفنه، تمم وعده الذي وعد به قبل موته بأنه يقوم من بين الأموات... ففي اليوم الثالث نهض قائمًا من بين الأموات كالمسيح المقام والرب الحى، وبذلك بدد خوف أتباعه وشكوكهم[1] وظهر لهم مرارًا وتكرارًا مدة أربعين يومًا وفتح أذهانهم ليفهموا الكتب ووعدهم بإرسال الروح القدس ليعزيهم ويرشدهم ويؤيدهم بقوة من لدنه ليكونوا شهودًا له مبتدئين من أورشليم إلى أقصى الأرض[2]. وبعد أن قال لهم: سُلّمْتُ كل سلطان في السماء وعلى الأرض[3]، أرسلهم لكى يتلمذوا جميع الأمم[4]، ووعدهم بأن يكون معهم كل الأيام إلى انقضاء الدهر[5]. ثم صعد إلى السماء وقد رفع يديه وباركهم[6] فاختتمت حياة يسوع المسيح على الأرض بهذا النصر النهائى وتم فيه ما أعلنه الرسل يوم الخمسين «أن الله قد جعل يسوع هذا الذي صلبتموه أنتم، ربًا ومسيحًا»[7].

وفى «أعمال الرسل» أن الروح القدس قد تدفقت - بعد رفع المسيح - على جماعة الرسل المشكلين لأول كنيسة، إتمامًا لوعد المسيح بإرسال المعين الذى ينوب عنه.. قال المسيح مخاطبًا الرسل: « إن يوحنا عمد الناس بالماء، أما أنتم

= بعدها، وعوض سمعان، كفارة المسيح، القاهرة، كنيسة قصر الدوبارة، 1988، ص 98 وما بعدها. والأب كزافييه ليون دوفور اليسوعى، معجم اللاهوت الكتابى، ص 595.

(1) لوقا 24: 13 - 49، و يوحنا 20: 11 - 21: 22.

(2) أعمال الرسل 1: 8.

(3) متى 28: 18.

(4) متى 28: 19.

(5) متى 28: 20.

(6) لوقا 24: 5.

(7) أعمال الرسل 2: 36.

فستتعمدون بعد أيام قليلة بالروح القدس ... وحينما يحل الروح القدس عليكم تنالون القوة، وتكونون لى شهودًا فى أورشليم واليهودية كلها، وفى السامرة، و إلى أقاصى الأض[1]. ولقد تحقق هذا الوعى، حيث كان - كما جاء فى «أعمال الرسل» - «الأخوة مجتمعين معًا فى مكان واحد، وفجأة حدث صوت من السماء كأنه دوى ريح عاصفة. فملأ البيت الذى كانوا جالسين فيه. ثم ظهرت لهم ألسنة كأنها من نار، وقد توزعت وحلت على كل واحد منهم، فامتلأوا جميعًا من الروح القدس»[2].

تقوم العقيدة الإلهية في المسيحية على التثليث كما رأينا، و إذا كنا قد عرضنا بموضوعية لهذه العقيدة عرضًا وصفيًّا من واقع ما يقوله علم اللاهوت، لا سيما اللاهوت الأورثوذكسي والكاثوليكي؛ فسوف نبين هنا موقف بعض فلاسفة الدين منها، وسوف نقدم ثلاثة نماذج، أولها نموذج مؤيد، وثانيهما ناقد، وثالثها مؤول.

والنموذج الأول المؤيد هو نموذج ليبنتز، فرغم كل تحديات الشك التى واجهتها عقيدة التثليث فى القرن السابع عشر، ظل ليبنتز يدافع عنها وفق التقليد اللاهوتى المسيحى ضد اعتراضات العقلانيين الخلص. ومع هذا لم يحاول أن يثبتها ببراهين محكمة وضرورية، بل اكتفى فقط بدفع الشكوك والرد على التفنيدات فى كل كتاباته التى تعرضت لهذه العقيدة. وكتب وهو فى سن التاسعة والعشرين تقريبًا نصًا بعنوان «الدفاع عن الثالوث Defensio trinitatis»، وكان هذا الدفاع ضد منكرى الثالوث،

(1) أعمال الرسل 1: 5 - 8.

(2) أعمال الرسل 2: 2 - 4.

أى ضد طائفة السوسينيين socinians الذين أنكروا الثالوث لأنهم لايقبلون أية عقيدة تتعارض مع نظام الطبيعة. ويذكر ليبنتز فى «أبحاث جديدة فى الفهم الإنسانى» أنه قرأ ذات مرة لستجمان Stegmann السوسينى نصًا ميتافيزيقيًّا[1]. وإذ يرفض ماجاء فى هذا النص فإنه يؤكد أن السوسينين: «قد تسرعوا جدًّا فى رفض أى شىء غير منسجم مع نظام الطبيعة، طالما لم يستطعوا أن يبرهنوا بشكل جازم على استحالته»[2].

وفى الوقت نفسه الذى يستنكر فيه ليبنتز موقف منكرى الثالوث، يستنكر أيضًا موقف خصومهم الذين تطرفوا فى إثبات هذه العقيدة؛ إذ «دفعوا السر إلى حافة التناقض؛ وفى هذه الحالة إنهم يلطخون الحقيقة التى يحاولون الدفاع عنها»[3]. ويقدم ليبنتز مثلاً على ذلك بالبحث الذى قرأه للأب فابرى Fabry[4]. بعنوان «الخلاصة اللاهوتية Summa theologie»، والذى أنكر فيه

(1) هو كريستوفر ستجمان Christopher Stegmann وهو غير جوشوا استجمان (Joshua Stegmanm 1588 - 1632) الذى كان لوثريًّا. والأول المذكور أعلاه فى المتن كان سوسينيًّا من مفكرى ألوهية المسيح، وقد أشار إليه ليبنتز فى "العدالة الإلهية" على أنه كريستوفر ستجمان، وهذا يؤكد تحديدنا لاسمه الأول. ولقد كان هو الأخ الأصغر لجواكيم ستجمان Goachim stegmann الذى كان كذلك من القائلين بعدم إلوهية المسيح وكتب عددًا من الأعمال الرياضية واللاهوتية. أما كريستوفر فقد كتب عملًا بعنوان: Dyas Philosophica وربما يكون هو النص الميتافيزيقى الذى الذى أشار إليه ليبنتز فى المتن. انظر الحاشية التى كتبها ألفريد ج. لانجلى فى:
Leibnitz, New Essays concrning human understanding, Translated by A.G. Langlely, New York, Macmillan & company, 1896. P. 585.

(2) Ibid. , P. 586.

(3) Ibid.

(4) فابرى (1607 - 1688)، رياضى فرنسى، وفيلسوف، من الجزويت، وصار كبير=

- مثل بعض اللاهوتيين الآخرين - المبدأ العظيم القائل: «إن الأشياء المساوية لشيء ثالث يكون كل منها مساويًا للآخر». ومن وجهة نظر ليبنتز فإن الأب فابرى يمنح الفرصة المناسبة للخصوم دون أن يفكر فى هذا، ويحطم كل طرق الاستدلال على اليقين. وفى المقابل يؤكد ليبنتز أن من الأحرى القول بأن هذا المبدأ قد طُبّق تمامًا بشكل سيئ، بدلًا من المسارعة برفضه تمامًا؛ لأن الإيمان لايمكن أن يضع نظامًا عقائديًا يناقض مبدأ «بدونه تصبح كل عقيدة و إثبات ونفى تافهة. ولذلك يلزم أن تكون كل قضيتين صادقتين فى الوقت نفسه غير متناقضتين كلية، و إذا كانت أ - ج ليستا هما الشيء نفسه، فمن الواضح على نحو ضرورى أن تكون (ب) المتطابقة مع (أ) مأخوذة من ناحية أخرى غير تلك الناحية التى أُخذت بها (ب) المتطابقة مع (ج)»[1].

إن ليبنتز حريص على ذلك المبدأ العظيم الذى رفضه الأب فابرى بحجة الدفاع عن عقيدة الثالوث، مثلما هو حريص على عقيدة الثالوث؛ ومن ثم فإنه حاول رفع التناقض بين ذلك المبدأ وعقيدة الثالوث على النحو الذى رأيناه أعلاه فى «أبحاث جديدة فى الفهم الإنسانى»، وقام بالمحاولة نفسها فى «العدالة الإلهية»؛ حيث قال: «إن هذا المبدأ يشكل العنصر الأساسى لكل المنطق، و إيقافه يعنى أنه لايمكننا من الآن فصاعدًا منطقة أو تبرير العقيدة. وعليه فحينما يقول أحد إن الآب هو الله، و إن الابن هو الله، وأن الروح

=الكهنة المكلفين بالنظر فى الخطايا التى يحتفظ البابا بحق الحكم فيها، وذلك فى مجمع التوبة الرسولى بروما (وهى محكمة كاثوليكية مهمتها النظر فى القضايا الروحية الخاصة). وله مؤلفات عديدة، من بينها الكتاب الذى أشار إليه ليبنتز أعلاه الذى كتبه سنة 1669 فى ليونز Lyons. انظر حاشية لانجلى: Ibid.

(1) Ibid , P. 587.

القدس هو الله، ورغم هذا فلا يوجد إلا إله واحد، وأن الثلاثة يختلفون عن بعضهم البعض، فإن ذلك لابد أن يجعل المرء يعتبر أن كلمة الله لها معنى فى البداية غير ذلك المعنى الوارد فى نهاية التقرير، إن معنى الله بالنسبة للآب ليس هو المعنى نفسه بالنسبة للروح القدس. ويدل المعنى فى الواقع على الجوهر الإلهى، ثم يدل على الألوهية المشخصة أو الشخص الإلهى. وعمومًا ينبغى على المرء أن يكون حذرًا ولايتخلى عن الحقائق الضرورية والأزلية بقصد دعم الطقوس أو الأسرار الدينية، خشية أن يتخذ أعداء الدين من هذه الحجج ذريعة لشجب الدين وأسراره»[1].

هذه كانت إحدى طرق ليبنتز للدفاع عن عقيدة الثالوث، وثمة طريقة أخرى تتمثل فى التمييز بين ماهو مناقض للعقل وماهو فوق العقل، أما النوع الأول فهو المناقض للحقائق الحتمية واليقينية المطلقة، والنوع الثانى هو المناقض فقط لما اعتاده الإنسان، ويتجلى عندما لايستطيع العقل أن يفهم عقائد المسيحية مثل « الثالوث المقدس والمعجزات التى اختص بها الله فقط »[2]. ويعد هذا التمييز بين ماهو مناقض للعقل وماهو فوق العقل، ضروريًّا من أجل إنقاذ عقيدة الثالوث عند ليبنتز؛ لأنه يكفى القول بأنها فوق العقل حتى يقف العقل متواضعًا أمامها معترفًا بعجزه عن فهمها، ومن ثم يقلع عن مناقشتها، ويتقبلها فى صمت.

وإذ يضع ليبنتز عقيدة الثالوث فوق العقل، فإنه يؤكد فى الوقت نفسه أنها غير مناقضة له. لكنه من ناحية أخرى يرفض أية محاولة فلسفية من أجل

(1) Leibniz , Theodicy, ed. By Austin Farrer, Translated by E. M. Huggard, London, Routledge & Kegan Paul LTD, 1952. PP. 87 - 8.

(2) Ibid ,. P. 88.

بيان تطابقها مع العقل بالبراهين العقلية والطبيعية؛ لأنه يخشى على العقيدة من مثل هذه المحاولات متسائلًا: ماذا سيكون الحال إذا جاء أحد وأثبت زيف وسخف البراهين الفلسفية على تطابق عقيدة الثالوث مع العقل؟ ولهذا فإنه يرى أن من الأفضل عدم إثبات الثالوث بالفلسفة، والاكتفاء بالرد على اعتراضات الخصوم، أى أنه يفضل الدفاع عن أسرار المسيحية ضد الانتقادات بمنهج سلبى، إذ يكتفى ببيان عدم تناقضها مع العقل، ويرفض أية محاولة من أجل إثبات هذه الأسرار فلسفيًّا ببراهين إيجابية؛ خوفًا من بيان سخف وزيف هذه البراهين مستقبلًا. ومن هنا فهو ينبذ ويفند كل محاولة اجتهدت من أجل أن تفلسف العقيدة المسيحية فى الثالوث أو غيره من الأسرار المستغلقة على الفهم الإنسانى.. يقول: « لهذا استهجن اللاهوتيون المدرسيون ريموند لولى Raymond Luly لأنه شرع فى إثبات الثالوث بواسطة الفلسفة ... كذلك بارثو لوميوس كيكرمان Bartholomaeus Keckermann الكاتب المنتسب إلى حزب الإصلاحيين الذى قام بمحاولة من النوع نفسه مع الأسرار نفسها، وكان الاستهجان الذى وقع عليه من جانب بعض اللاهوتيين المحدثين مماثلًا لما وقع على كيكرمان. لذا فإن الاستهجان سيقع على هؤلاء الذين سيحاولون تفسير أسرار الدين وجعلها مفهومة، ولكن المدح سيكون من نصيب هؤلاء الذين سيكدحون من أجل مناصرة تلك الأسرار الدينية ضد اعتراضات الخصوم»[1].

والنموذج الثاني هو النموذج الناقد الذي قدمه كنت فقد لاقت المسيحية نقدًا شديدًا على يديه، ووقعت في عنت من جراء ذلك لامثيل له، حيث

(1) Ibid.. P. 106.

رفض كنت سلطة الكتاب التاريخية، وشكك في دقة الحواريين في الرواية عن المسيح، كما شكك في دقة كاتبى الأناجيل من غير الحواريين، وقال إن الإيمان بالوحى يجب ألا يفرض على أنه ضرورى للنجاة أو للخلاص.

وحتى ينجلى الفرق بين المسيحية المؤولة عقلانيًّا والمسيحية التاريخية، فلنبدأ بالأولى والتي ليس لها من وجود إلا في عقل كنت وأمانيه، ولا تشترك مع المسيحية التاريخية إلا في الاسم واستخدام بعض التعبيرات الاصطلاحية.

المسيح المثالى بوصفه المثل الأعلى للإنسانية ليس له وجود تاريخي حقيقي، بل نال هذه المكانة في تاريخ البشرية بطريقة غير معلومة، ويجب الإيمان به من وجهة نظر العقل العملى المحض، كواقعة موضوعية في العقل الإنسانى[1]، دون الاعتقاد في واقعة تاريخية محددة تشير إلى حلول اللاهوت في الناسوت أو تجسد ونزول ابن الله بمعنى حقيقى إلى هذا العالم، ودون الإيمان بالولادة غير الطبيعية، ولا بالتثليث، أو الفداء، أو المعجزات. وإذا كان كنت يستبقى أسماء تلك العقائد التي لها معنى حقيقى في المسيحية التاريخية، فإنه يحملها معانى عقلية محضًا، ويعتبرها مجرد رموز ذات دلالة أخلاقية فحسب، ويستبعد منها أى مضمون مجاوز للعقل وحدوده كما تشكلت في نقد العقل المحض ونقد العقل العملى ونقد ملكة الحكم.

وحتى نتبين بعد الشقة بين تصورات كنت للمسيحية المؤولة عقلانيًّا وبين المسيحية المتحققة في التاريخ، فلنقدم تصورات كنت لعقائد تلك الأخيرة، وسنرى كيف أنه يوجه ضرباته المتلاحقة لكل عقيدة منها تلو الأخرى. وأول تلك الضربات يوجهها لعقيدة العقائد في المسيحية، وهي تجسد الإلهي

(1) Ibid., P. 56 , 7.

في الإنسـانى، حيث يـرى أن النظر إلى المثل الأعلى الأخلاقى بوصفه إنسـانًا - إلهًـا، يحبـط قيام الأخلاقية، لأنـه من غير المنطقى أن نطلب من الإنسـان الطبيعى أن يحتذى حذو إنسـان آخر يتمتع بموهبة إلهية تعمل طبيعة مؤازرة له، لأنه بإمكان الإنسان الطبيعى أن يحتج بأنه ليس له اليقين ولا الإرادة التي يتمتع بها ذلك المثل الأعلى والتي تكفل له أن يضحى راضيًا بكل الإغراءات الدنيوية، وأن يضحى بنفسـه في سـبيل ذلك الملكـوت الغائب؛ ومن ثم فإن المسـيح العقيدى يتحول من حجة على إمكانيـة قيام الأخلاق إلى حجة على اسـتحالتها؛ لأن هذه الشـخصية الإلهية الخارقة لا تصلح أساسًـا لقيام ديانة أخلاقيـة؛ لأن قوتها الإلهية تخلصهـا من الضعف الإنسـاني، وانتصارها هو الانتصـار البديهـي في معركة محسـومة؛ لأن طبيعـة هذا المسـيح العقائدي وصفـاء إرادته الفولاذية تتفوقان على الطبيعـة البشرية جدًّا، ومن ثم يمارس الأخلاق بشـكل تلقائي فطري دون أي جهد، ومن المستحيل لطبيعة لها مثل هـذا التفوق الإلهي أن تسـقط في الخطيئة. وهكذا فإنـه لا توجد مقارنة بين هذا الإنسان الإلهي والإنسان الطبيعى، والمسافة بينهما كبيرة بشكل مطلق، وبالتـالي فإن مثـل هذا الإنسـان الإلهي لا يصلـح أن يكون قدوة للإنسـان الطبيعـى. إن القدوة الحقيقية هي في الإنسـان الطبيعـي الكامل؛ لأن القدوة لا بـد أن تـأتي من نفس الجنس؛ ولـذا نقول -مثلا- إن الملائكـة لا تصلح أن تكون قدوة أخلاقية للإنسـان؛لأنها من طبيعة مجاوزة. و يبدو واضحًا اتفاق المنطق الكنتي مع المنطق القرآني في طبيعة القدوة الأخلاقية التي لا يجوز أن تكون إلا في شخص من الجنس نفسه، يقول القرآن: ﴿ وَقَالُواْ لَن نُّؤۡمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفۡجُرَ لَنَا مِنَ ٱلۡأَرۡضِ يَنۢبُوعًا ﴿٩٠﴾ أَوۡ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٞ مِّن نَّخِيلٖ وَعِنَبٖ فَتُفَجِّرَ ٱلۡأَنۡهَٰرَ خِلَٰلَهَا تَفۡجِيرًا ﴿٩١﴾ أَوۡ تُسۡقِطَ ٱلسَّمَآءَ كَمَا زَعَمۡتَ عَلَيۡنَا كِسَفًا أَوۡ تَأۡتِيَ

بِٱللَّهِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ قَبِيلًا ﴿٩٢﴾ أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّن زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَىٰ فِى ٱلسَّمَآءِ وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَٰبًا نَّقْرَؤُهُۥ ۗ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّى هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا ﴿٩٣﴾ وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓا۟ إِذْ جَآءَهُمُ ٱلْهُدَىٰٓ إِلَّآ أَن قَالُوٓا۟ أَبَعَثَ ٱللَّهُ بَشَرًا رَّسُولًا ﴿٩٤﴾ قُل لَّوْ كَانَ فِى ٱلْأَرْضِ مَلَٰٓئِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَلَكًا رَّسُولًا ﴾ [الإسراء: 90 - 95].

إن طبيعة المسيح تقف أمامها معضلات عقلية كثيرة، مثل عملية الولادة بدون جنس، وحلول الإلهي في الإنسانى. وطبيعة المسيح الإلهية في الإنجيل، تحول دون اعتبار المسيح إنسانًا كاملا أخلاقيًّا؛ فكماله كمال إلهي، وليس كمالا إنسانيًّا.

إذن فعقيدة التجسد والولادة غير الطبيعية لهذا السبب غير ذات فائدة عملية من الناحية الأخلاقية، الأمر الذي يحتم إعطاءها معنى عقليًّا يتيح لها مشروعية أخلاقية، ويفتح أمامها سبيل الوصول إلى قلب الدين وجوهره الأخلاقي. وهذا المعنى هو نوع من الإيمان الأخلاقي العملي بابن الله على نحو مجازى بوصفه فكرة الكمال الأخلاقي في الله منذ الأزل، دون أي تصديق بحدوث تجسد تاريخي لها؛ لأن اعتبار المسيح التاريخي جامعًا للإلهي والإنساني يعد تعجيزًا للإنسان الطبيعي عن البلوغ العملي للمثل الأخلاقي[1].

أما عقيدة التثليث فيرى كنت أنها غير ذات فائدة أخلاقية؛ لأن المرء لن يترتب على إيمانه بأن الله ثلاثة أو حتى عشرة أقانيم أى مردود عملى في الحياة الأخلاقية. ولا يرفض كنت فقط الإيمان بحرفية هذه العقيدة لأنها

(1) Ibid., P. 54 - 7.

تجـاوز العقل، ولا يوجد عليها برهان نظـرى، بل لأنه لا يوجد عليها كذلك برهـان عملى، فلا العقل النظرى المحـض ولا العقل العملى المحض بقادر على تبريرهـا[1]. ونظرًا لأن كنت يذهب إلى أن الأسـاس في الدين هو العمل، إذ ليسـت عقائد الدين هي ما ينبغي الإيمان به، بل ما يمكن التسـليم به بالنظر إلى هدفه الأخلاقي- فإنه يعتبر أن العقيدة التي لا ينشأ عنها عمل أخلاقى لا تمثل ركنًا من أركان الدين.

وتحتل عقيـدة الفداء مكانًا جوهريًّا في المسـيحية، لكـن يرفضها كنت لأنه إذ يعتبر الخطيئة مسئولية فردية، حسب نتائج العقل العملى، فإنه يترتب على هذا أن كل إنسـان يلزم أن يكفر عن نفسـه، لا أن يكفر عنه آخر. و إذ يرفض كنت فكرة توارث الخطيئة إيمانًا بمسـئولية كل إنسـان عن أفعاله هو فقط، يرفض كذلك فكرة الفادى باعتباره آتيا لكى يخلصنا من خطيئة ارتكبها آباؤنا. فلا الخطيئـة التي طرد من أجلها آدم من الجنة هي خطيئتنا ولا الفداء هو الذي قمنا به. وربما لسـنا بحاجة هنـا لتفصيل القول في أن موقف كنت من هذه المسـألة هـو موقف القرآن عينه؛ حيـث يقول: ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [الأنعام:164].

وحتـى يخفف كنت من وطـأة موقفه على عامة المؤمنـين بعقيدة الفداء، فإنه يؤولها لكي تصير مقبولة وفي حدود العقل المحض، إذ يرى أن الفداء رمز لعملية التبرير التي يقوم بها الإنسان التائب أمام الله، ومن ثم يتحمل الآلام التي نتجت عن أفعاله الشريرة، وفي هذا يتمثل الرمز في عقيدة آلام المسـيح.

(1) Kant, Religion Within the Limits Of Reason alone, PP. 132 - 3 , 136 - 8.

وموت الإنسان القديم هو موت للنية الشريرة، وصلب الجسد يرمز إلى وأد الشهوات غير الطيبة [1].

أما عقيدة القيامة، فيصرح كنت بأنها عقيدة لا يستسيغها العقل. ولا يقبل كنت منها إلا الاسم، ويعطيها مضمونًا عقلانيًّا، إذ يعتبرها لا تعدو مجرد صورة تمثيلية ترمز لقيام الأخلاق وبداية قيام حياة جديدة خيرة في ضوئها. ويرفض كنت قيامة الجسد بوجه عام لعدم وجود ضرورة عقلية تحتم بقاءه إلى الأبد، فضلًا عن أن الهوية الشخصية غير مرتبطة بالجسد المادي ارتباطا ضروريًّا[2].

أما ملكوت الله الذي يتحدث عنه المسيح في الأناجيل، فيعطى كنت له معنى رمزيًّا، فهو ليس عالمًا آخر، وإنما هو ملكوت الأخلاق القائمة على العقل المحض والذي يحكمه الدين الخالص الذي يفتح ذراعيه للإنسانية جمعاء. ومع أنه مثل أعلى إلا أنه يمكن تحقيقه على الأرض[3].

والنموذج الثالث هو النموذج المؤول لها وفق فلسفة خاصة، وهذا النموذج نقدمه من فلسفة هيجل، الذي يفسر الثالوث المسيحي على النحو التالي:

الله هو الروح العينى، والروح العينى له مراحل ثلاث تتوازى مع مراحل الفكرة الشاملة، التى هى عبارة عن الكلى، ثم الجزئى الذى يخرج من الكلى، ثم الفردى الذى يمثل عودة الجزئى إلى الكلى واتحاده معه.

(1) Ibid., PP. 68 - 9.
(2) Ibid., PP. 119 - 23.
(3) Ibid., PP. 124 - 6.

ويقابل المراحل الثلاث للفكرة الشـاملة فى العقيدة المسيحية عند هيجل لحظات ثلاث، هى:

1- الله فى ذاته قبل خلق العالم، وهذا يقابل الكلى (= مملكة الآب).

2- ثـم خلق العالم وحفظـه، وهو يقابـل الجزئى الذى خـرج من الكلى (= مملكة الابن).

3- وأخيرًا الكنيسـة (مملكة الـروح) التى هى ممثلة للعنـصر الثالث أو اللحظـة الثالثة المعبرة عن رجوع الجزئي إلى الـكلى والتصالح معه فى الفردى.

وهكـذا.. كـما أن للفكرة الشـاملة أبعـادًا ثلاثة، هى الـكلى، والجزئى، والفـردى، فإن لله أبعادًا ثلاثـة هى: الآب، والابن، والـروح القدس، وكما أن الفكرة الشـاملة تمر بحالات ثـلاث، ومع ذلك تظل هى هى فى كل حالة، أى أن كل حالة تعبر - كما يشـير سـتيس-عن الفكـرة فى مجموعها- فكذلك عقيدة الثالوث، لأن الله مع أنه ذو أقانيم ثلاثة فإنه يظل واحدًا غير منقسم، وكل أقنـوم لا يمثـل جـزءًا مـن اللـه أو جانبًا منه فقـط، بل هو الله نفسـه كامـلًا متكاملًا. ولقد سـبق لهيجل فى علم المنطق أن برهـن على أن للفكرة لحظـات ثلاثًا، وكيف أنها مع ذلك تظل واحدة، فكل لحظة تعبر عن الفكرة بأكملهـا[1]، ومـا ذلك إلا ليتـوازى الاسـتنباط المنطقى مع عقيـدة التثليث (الآب، والابن، والروح القدس .. إله واحد ..)؛ الأمر الذى لا يدع مجالًا فى أن هيجل مسحن المنطق ومنطق المسيحية فى آن واحد.

(1) Stace, The Philosophy of Hegel, London, Dover Publications, INC. 1995. P. 228.

مملكة الآب:

مملكـة الآب هى إشـارة للاقنـوم الأول من الأقانيم الثلاثـة التى يعتبرها هيجل ممثلة لعقيدة الدين المطلق، وهى الفكرة فى ذاتها ولذاتها، أو فكرة الله فى ذاته ولذاته[1].

ويمكن أن نفكر في الله -عند هيجل- بوصفه اللامتناهي قبل خلق العالم على حدة دون غيره، أى نفكر فيه وهو فى ذاته ولذاته، وهذا الأسلوب يتشابه مع الأسـلوب الذي استعمله هيجل عندما أراد أن يعرف المنطق، فذهب إلى أن المنطـق «يجب فهمه نظريا باعتباره منظومة العقل، باعتباره مملكة الفكر المجـرد، مملكة الحقيقة الموجودة فى ذاتها ولذاتها، بـدون قناع أو غطاء. من هنـا يجوز القـول إن هذا المضمون هو تمثيل لله، على مـا هو عليه فى ماهيته الأزلية قبل خلق الطبيعة والروح المتناهي»[2].

والله من حيث هو آب يعتبر مجردًا وكليًّا، وفي التمثيل الديني يعتبر خالق العالم الذي لا بداية، إنه هو فعل التجلي الأزلى تحديدًا[3].

ومن ثم فهو بوصفه المبدأ الرئيسي للوجود، وبوصفه فعلًا خلاقًا سرمديًّا، لا بـد أن يتجلى أو يتموضع أو يتخارج، أى لا بد أن يتخارج في العالم، مثلما يخرج الجزئى من الكلى فى علم المنطق. وهذا ما تصوره المسيحية وغيرها من الأديان الإبراهيمية بواسطة استخدام التشبيه أو التمثيل القائل بخلق العالم. ويعـنى هـذا أنه لا يمكـن أن يصبح الفكر المحـض روحًا عينيًّـا، أى يصبح

(1) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion , P. 417.

(2) Hegel, Greater Logic, Vol. 1, P. 60.

(3) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion , p. 421

موجـودًا لذاتـه إلا إذا خرج عن ذاته وباينها واغـترب عنها[1]. ولا ينبغى أن يفهم من ذلك أن هيجل يقول بخروج العالم من اللوغوس، بل إنه يؤكد على أن العالم واللوغوس حقيقة واحدة وأن هناك تطابقًا بين الوجود والفكر، أى أن هيجل يرفض ثنائية العالم والله، ولا مجال عنده لمفهوم تعالى الله ومفارقته للعـالم. ومن ثـم فإنه حين يتحدث عن اللـه بدون العالم فإنمـا يقوم بعملية تجريد للفكر المحض القائم فى ذاته عن وجوده من أجل الغير. لأن الله عنده لا يكون الله بدون العالم. وهذا ليس مقررًا فقط فى «محاضرات فى فلسـفة الدين» وإنما كذلك فى «موسـوعة العلوم الفلسـفية» التـى تؤكد فى فقراتها الأخيرة أن ثالوث المنطق والطبيعة والروح ليسـوا لحظات متباينة منفصلة، وإنما وحدة كلية ديالكتيكية واحدة .. وهذا ما عبرت عنه المسيحية بصورة تشبيهية تمثيلية-من وجهة نظر هيجل- فى عقيدتها الأساسية (الآب، والابن، والروح القدس.. إله واحد)[2].

على هذا النحو يحل هيجل أو شفرة من شفرات العقيدة المسيحية؛ حيث قابـل وناظـر أول أقنوم مـن الأقانيم وهـو الآب مع أول لحظـة من لحظات الفكر الشـاملة وهى لحظة الكلى أو الفكرة فى ذاتها ولذاتها. ومن ثم يكون قد كشـف الأسـاس العقلى المنطقى من وجهة نظره لأول أقنوم من الأقانيم الثلاثـة. ومن هنا نفهم سـبب مهاجمـة هيجل للتيار العقـلانى الآخر المضاد للمسـيحية فى عصر التنوير، والـذى يرى أن عقيدة التثليـث تناقض العقل ومبـدأه الأصيل عن عدم هوية الأضـداد، بينما يرى هيجل معقولية العقيدة المسـيحية لأن العقـل عنـده يقوم على مبـدأ هوية الأضداد كـما اتضح من

(1) Ibid., PP. 432 - 6.

(2) egel, Enzyklopadie der philosophichen Wissenschaften, Para. 575 - 7.

علـم المنطق الجدلى، فى حين أن مبـدأ الهوية أو مبدأ التناقض أو مبدأ الثالث المرفوع الذى يسـتند إليها عقلانيو عصر التنوير الرافضون للتثليث إنما هى مبادئ الفهم المتناهى فحسب وليسـت مبادئ العقل فى كليته الشاملة، طبعًا من وجهـة النظر الهيجلية. لكن وجهة نظر حركـة التنوير أن مبدأ الهوية والمبادئ المشتقة منه هى مبادئ العقل الأصيل، وليست مبادئ للفهم المتناهى فحسـب. ومن ثم فهى ترفض المعتقد المسـيحى، بل تسـتاء مـن محاولة مثل محاولة هيجل[1]، رغم أن محاولة هيجل لعقلنة المسـيحية، لم تمنعه من اعتبار العقائد المسـيحية مجرد صور ورموز تمثلية تعبر بشـكل قصصي عن الحقائق العقلية الديالكتيكية، وهذا ما يرفضه المسيحي بطبيعة الحال.

مملكة الابن:

لمـا كان الآب لا يمكن أن يعـرف إلا بوصفه المبـدع الأزلى؛ لأن الروح المطلق فى أساسـه فعل إبداعى، فإن مـن الضرورى أن يتموضع، ومن ثم فإن الفكرة تظهر فى الطبيعة وفى الروح المحدود.

فالآب هو ذاته، وهو أيضًا غيره، هو كائن لذاته، وهو الذى يصنع لنفسه موضوعه ..

وتتمثـل الضرورة المنطقيـة التى تجعل الفكرة تخرج مـن ذاتها إلى الغير، فى أن مـن طبيعـة الفكـرة الاغتراب والاختـلاف والانشـقاق، وهى بحكم جوهرهـا مبدأ فاعل، فاعليتها تعبر عن نفسـها فى الظهـور والتجلى، بحكم تضمنها لتناقضات داخلية، تدفعها نحو التحرك والتغير، فتتحول إلى نقيضها. ولذا فإن الفكرة تتحول إلى الطبيعة والروح المحدود.

(1) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion , PP. 485 - 489.

وهذا يشكل مملكة الابن فى أول منشئها، حيث يخلق الله العالم والإنسان كجزء منه، لكن هذا الخلق ليس زمنيًّا، وإنما هو تطور منطقى داخل الروح ذاتـه، أى أنه ليـس خلقًا بالمعنى الحرفى المفهوم مـن الكتاب المقدس، وقصة الخلق فى سفر التكوين هى تمثيل لحقيقة تخارج الفكرة عند هيجل.

وخـروج الطبيعة والروح المحدود (أى الإنسـان) عن الله، يعبر عن أن الله هو نفسـه وهو أيضًا غيره، والإنسـان ذو روح محـدود، ومن ثم ينفصل عن اللـه، لكنه من جهة أخرى متضمن لطبيعـة الإلهية، لأن الله خلقه على صورتـه، أى أنـه مخلوق خالق. إذن فهـذه اللحظة الثانية مـن حياة الفكرة. هـى لحظة خروج الجزئى من الكلى بلغة المنطق الهيجلى، وخروج الابن من الآب بلغة اللاهوت المسـيحى، وهى لغة مسـتخدمًا أيضًـا عند هيجل، وهى أيضًا لحظة التجسـد والظهور، لحظة الانشـقاق، لحظة خلق الطبيعة، لحظة خلق الروح المحدود .. بشرط أن نفهم هذا الخلق بمعنى منطقى، أى يعبر عن ضرورة منطقية، وليس فعلًا فى الزمان، أى ليس حدثًا تاريخيًّا[1].

والإنسـان فى مبدئـه يتمتع بالبراءة الأولى، لكنه انقطـع مع هذه البراءة، وانشـق عن الطبيعة، واختلف مع الله.. وهذا هو معنى انقسـام الروح على ذاتها، والوقوع في الشر، ومعاناة الألم والشـقاء في العالم. وهو ما عبرت عنه قصـة السـقوط، تلك القصة التى تمثـل من وجهة نظر هيجـل[2] الاتجاهات العامة للمعرفة فى حياة الروح، فحياة الروح فى مرحلتها الطبيعية والغريزية، كانت ترتدى ثوب البراءة والبساطة وسرعة التصديق، غير أن ماهية الروح

(1) Ibid., PP. 432 - 6.

(2) Hegel, Enzyklopadie der philosophichen Wissenschaften, Par. 24.
والترجمة العربية 1، ص 109.

ذاتها تعنى امتصاص هذه الحالة المباشرة فى شيء أعلى. إن ما هو روحى يتميز عما هو طبيعى، كما أنه يتميز بصفة خاصة عما هو حيوان، فالحياة الروحية لا تتسم بأنها مجرى متصل محض من النزوع، وإنما هى تنقسم على نفسها لكى تحقق ذاتها. غير أن وضع الحياة المنقسمة هذا لا بد بدوره أن يطمس، فتشق الروح بنشاطها الخاص طريقًا جديدًا لكى تتوافق مرة أخرى. ومن ثم يكون الاتفاق النهائى اتفاقًا روحيًّا، أى أن مبدأ العودة إنما يكون فى الفكر، وفى الفكر وحده، فاليد التى أحدثت الجرح هى نفسها التى تداويه. وتحكى قصة السقوط أن آدم وحواء كانا يعيشان فى جنة عدن، حيث نمت شجرتان: شجرة الحياة، وشجرة معرفة الخير والشر. وتقول القصة إن الله حرم عليهما الأكل من شجرة المعرفة. أما الشجرة الأخرى فقد لزمت القصة الصمت بصددها. ويدل تحريم الأكل من شجرة المعرفة دلالة واضحة على أن الإنسان يجب ألا يطلب المعرفة، وعليه أن يستمر فى حالة البراءة الأولى.

ويلاحظ هيجل أن بعض الشعوب المفكرة قد آمنت بهذا، واعتقدت أن حالة براءة وانسجام هي الحالة الأولى التي كانت عليها الإنسانية في مبتدأ أمرها. ويرى هيجل قدرًا ما من الصواب، فالانقسام الذى وقع أثناء تطور الإنسانية ليس أمرًا نهائيًّا تقف عند أو تظل فيه. غير أنه من الخطأ اعتبار الانسجام الطبيعى المباشر وضعًا صحيحًا، فالعقل ليس غريزة خالصة، وإنما يشتمل على ميل أصيل نحو ممارسة الاستدلال والتأمل.

ولا يجد هيجل شكًّا فى أن براءة الأطفال تحوى جانبًا مدهشًا ومثيرًا للإعجاب، فهذه البراءة تعرفنا بما ينبغى أن تفوز به الروح الناضجة لنفسها. فليس انسجام الطفولة إلا منحة من الطبيعة، بينما الانسجام الثانى يتوقف

عـلى الكدح والمكابـدة والاجتهاد والتضحية؛ حيث يلـزم أن يأتي بعد جهد جهيد من الـروح وارتقائها في مضمار التهذيب والثقافة. ولذا قال المسـيح: «الحق أقول لكم، إن لم ترجعوا وتصيروا مثل الأطفال فلن تدخلوا ملكوت السـموات»[1]. إنه قول يشير إلى هذا المعنى في اعتقاد هيجل، أي أنه لا يريد منا أن نظل أطفالًا بل أن نصل بجهدنا إلى مرحلة الانسجام الثانية.

ويؤكـد هيجـل أن الوقوع فى الانشـقاق ويقظة الوعى تنبـع من طبيعة الإنسـان ذاتهـا، وهو فى ذلك يختلف عـما ترويه قصة السـقوط فى الكتاب المقدس عندما نسـبت تخلى الإنسان عن وحدته الطبيعية إلى غواية خارجية هى الحية.

ويعيد التاريخ نفسه مع كل فرد من أفراد الإنسانية. وفي العقيدة المسيحية ترى الحية فى معرفة الخير والشر تشبهًا بالله، وأن هذه المعرفة ذاتها هى التى يشـارك فيها الإنسـان عندما ينفصل عن وحدة وجوده الغريزى ويأكل من الشـجرة المحرمة. ويدلهما أول تفكير لهما بعد اسـتيقاظ الوعى أنهما عراة، ويعتبر هيجل هذه الصورة سـاذجة وعميقة فى وقت واحد، لأن الإحسـاس بالخجل يشـهد بوضوح على انفصال الإنسـان عن حياته الطبيعية والحسية، ولا يصـل الحيوان أبدًا إلى مثل هذا الانفصال، وبالتالى لا يشـعر بأى خجل، وعلينا أن نبحث عن الأصل الروحى والأخلاقى للملابس فى شعور الإنسان بالخجـل، وهو شـعور لا تمثل الحاجة المادية الخالصة بالنسـبة له إلا مسـألة ثانوية. ولقد نتج عن انشقاق الإنسان عن الطبيعة وعدم إطاعته الأمر الإلهى، اللعنة أو الشـقاء، ولكى يخرج الإنسـان من هذا الشقاء عليه أن يحول العالم

(1) إنجيل متى، إصحاح 18، آية 3.

ويتعامل معه بالعمل بالكدح، أما المرأة فلابد من أن تلد بالألم والمعاناة. وإذا كان العمل قد جاء نتيجة الانقسام، فإنه هو نفسه وسيلة الانتصار على هذا الانقسام، لأن الحيوان لا يقوم إلا بالتقاط المواد التى تشبع حاجاته أينما وجدها، أما الإنسان فهو على العكس من ذلك لا يستطيع أن يشبع حاجاته إلا من خلال عمله هو، ومن خلال إنتاج الوسائل الضرورية التى تمكنه من هذا الإشباع. وهكذا تجد أن الإنسان - وفق التحليل الهيجلى[1] - فى تعامله مع الأشياء الخارجية لا يتعامل إلا مع نفسه، والعمل هو الذى يعيد إليه وحدته مع الطبيعة، بيد أنها ليست وحدة اندماجية مثلما كان الحال فى البداية، وإنما وحدة يتخللها انفصال يتمثل فى شعور الإنسان بأنه مختلف عن الطبيعة التى يعمل على الاتحاد بها.

وحسب العرض الهيجلي في الموسوعة لا تنتهى قصة السقوط بطرد آدم وحواء من الجنة بل هى تستمر لتخبرنا أن الله قال: «هو ذا الإنسان قد صار كواحد منا عارفًا الخير والشر»،[2] أى أن المعرفة أمر إلهى ولم تعد عملاً الآن مثل الماضى، وتدحض هذه الآية فيما يرى هيجل الزعم القائل بأن الفلسفة تهتم بتناهى الروح فحسب - فالفلسفة معرفة، ومن خلال المعرفة حقق الإنسان لأول مرة شعوره الأصلى بأنه صورة الله، وهذا يعنى أن الإنسان - من زاوية المعرفة - لامتناه وخالد. لكنه فى الجانب الطبيعى متناهٍ وفانٍ، وهذا ما يقرؤه هيجل فى بقية الآية السابقة والتى تذكر أن الله طرد الإنسان من

(1) Hegel, Enzyklopadie der philosophichen Wissenschaften, Par. 24.
والترجمة العربية 1، ص 112.

(2) سفر التكوين، إصحاح 3، آية 22.
قارن: Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion , P. 444.

جنة عدن بعد أن أكل من شجرة المعرفة حتى لا يأكل من شجرة الحياة»[1]: «والآن لعله يمد يده ويأخذ من شجرة الحياة أيضًا ويأكل ويحيا إلى الأبد، فأخرجه الرب الإله من جنة عدن ..».

ورغم أن هيجل يقبل العقيدة المسيحية القائلة بأن طبيعة الإنسان شريرة، وأنها موصومة بما يسمى بالخطيئة الأولى، فإنه لا يقبل التسليم بالقصة التى تقدم الخطيئة كنتيجة لفعل عرضى قام به الإنسان الأول؛ لأن الفكرة الشاملة ذاتها عن الروح تكفى لتبين لنا أن الإنسان شرير بطبعه. ومن الخطأ حسب هيجل أن نتخيل أنه يمكن أن يكون خلاف ذلك، وعند هذا الحد فإن سلوك الإنسان - من حيث وجوده وأفعاله، وبوصفه مخلوقًا من مخلوقات الطبيعة - ما كان ينبغى ألا يكون. أما بالنسبة للروح فمن واجبها أن تكون حرة، وأن تحقق نفسها بنشاطها الخاص، وليست الطبيعة بالنسبة للإنسان إلا نقطة بداية عليه أن يغير شكلها.

وبناءً على هذا فإن هيجل يرى أن العقيدة المسيحية عن الخطيئة الأصلية حقيقة عميقة، رغم أن عصر التنوير الحديث يفضل الإيمان بأن الإنسان خير بطبيعته، وأنه يسلك سلوكًا صوابًا بمقدار ما يواصل الالتزام بطبيعته الحقيقة. ويفسر هيجل شرية الإنسان بإرجاعها إلى اللحظة التى تخلى بها عن طريق الوجود الطبيعى المحض؛ فهى التى وضعت التفرقة بينه كفاعل واعٍ لذاته وبين عالم الطبيعة. غير أن هذا الانقسام - رغم أنه يشكل عنصرًا ضروريًّا فى فكرة الروح نفسها - فإنه ليس هو الهدف النهائى للإنسانى،

(1) قارن:

Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion , P. 444.

لأن النشاط المتناهى للفكرة والإرادة ينتمى كله إلى حالة الانقسام الداخلى هـذه، وفى مثل هـذه الدائرة المتناهية يسـعى الإنسـان وراء غايات خاصة، ويسـتمد من داخله مادة لسـلوكه. وبينما يسـعى وراء هـذه الغايات حتى النهاية، وبينما تبحث معرفته وإرادته عن ذاته، وهى هنا ذاته الضيقة بغض النظـر عن الـكلى، فإنه فى هذه الحالـة يكون شريـرًا وشره ذاتى. وإذا كان يبدو أن لدينا هنا شرين، فإنهما فى الحقيقة شر واحد، لأن الإنسان من حيث هو روح ليس مخلوقًا من مخلوقات الطبيعة، وهو حين يسـلك على هذا النحو ويسـير وراء رغبات الشـهوة، فإنه يريد أن يكون كذلك. ومن ثم فإن شر الإنسان الطبيعى لا يشبه الحياة الطبيعية عند الحيوانات[1].

إذن يمكـن القول إن هيجل يعتبر الشر هو ما يصدر عن الإنسـان عندما يتبـع ما هو جزئى، ويبتعد عما هو كلى. ويمثـل الابتعاد عما هو كلى، لحظة الاختـلاف داخـل الحياة الإلهيـة وفى العالم، بـكل ما يترتب عليـه من طرد وسـقوط، ويعقب لحظة الاختلاف هذه لحظة أخـرى هى المصالحة، لحظة عودة الجزئى إلى الكلى، عودة الإنسان إلى الله. ومضمون هذه المصالحة يتمثل فى اتحـاد الحقيقة المطلقة والذاتية الفردية الإنسـانية؛ فكل إنسـان هو الله، والله إنسـان فردى. ويترتب على ذلك أن كل إنسان فرد هى أن يكون هدفًا فى خدمـة الله وأن يبقى متحدًا مع الله. ويترتب على ذلك أيضًا بالنسـبة إلى الإنسـان وجـوب تحويل هذا المفهوم - الذى هـو فى الأصل محض موجود فى ذاته - إلى واقع، أى أن يكون هدف وجوده الاتحاد بالله وبلوغ هذا الهدف. فـإذا ما بلغ هذا الهـدف فعلًا، صار روحًا ولا متناهيًـا. والواقع أن ذلك غير

(1) Hegel, Enzyklopadie der philosophichen Wissenschaften, Par. 24. والترجمة العربية 1، ص 109 وما بعدها.

ممكـن مـا لم يتصور هـذا الاتحاد عـلى أنه واقعـة بدائية، على أنه الأسـاس الواقعى للطبيعـة الإلهية والبشرية. ويعتبر هذا الهدف من المسـلمات التى يصـادر عليها الوعى الدينى المسـيحى الذى يعتقد بأن اللـه ذاته صار بشرا، جسـدًا، وتجلى كإنسان فرد[1] بحيث إن التصالح المنشود، بدل أن يبقى محض تجريـد لا سـبيل إلى معرفته إلا من خـلال مفهومه، وجـد تحققه الموضوعى بعرض ذاته للإدراك الحسى فى شـكل فرد إنسانى وجد وجودًا فعليًّا. وتشكل هذه الفردية اللحظة الفاصلة، لأنها تكشـف لكل إنسان أن تصالحه الفردى مع الله ليس محض احتمال، وإنما واقع مرهون تحققه بإرادة كل إنسان. لكن نظرًا لأن الوحدة - من حيث هى مصالحة روحية بين آناء متعارضة - ليست نتيجة لمحض تقارب مباشر، فإن السـيرورة التـى بفضلها يغدو الوعى روحًا حقًّا لا بد أن تتم فى داخل كل ذات بوصفها تاريخها. هذا التاريخ هو تاريخ الإنسـان الفرد الذى يتجرد من فرديته الروحية والجسدية، فيتألم ويحتضر، ولكنـه ينتـصر على الآلام والمـوت ويبعث إلى الحياة ثانية مثـل الله المحاط بهـالاة المجد، كـروح واقعى - إن يكن لا يـزال له ما بوصفـه ذاتًا متعينة، وجـود فردى - فإنه فى الواقع، وفى قلب طائفة المؤمنين المنتمى إليها، هو الله والروح جوهرًا[2].

ولا يتجـلى تصالـح الذاتيـة الفردية والله فى صور تسـاق مبـاشر، بل فى صورة تسـاوق يتحقق بعد المرور بالآلم لا متناهية، وعلى حساب عزوفات وتضحيات وإلغاء جميع العناصر الحسية والمتناهية والذاتية.

(1) egel, Lectures on the Philosophy of Religion , PP. 454 - 5.

(2) هيجل، محاضرات فى علم الجمال، 2، ص 357 وما بعدها.

ويشكل المتناهي واللامتناهي هنا حزمة غير قابلة للتجزئة، ولا يسع المرء أن يكون فكرة عن العمق الحقيقي للمصالحة وعن قوة التوسط إلا بالاستناد إلى جسامة التعارض المطلوب حله. ومن الممكن القول - حسب هيجل - إن كل ألوان الحدة والنشاز الكامنة في الآلام وأشكال العذاب والتجارب المؤلمة هي من طبيعة الروح ذاتها. وتؤلف سيرورة الروح - منظورًا إلهيًّا في ذاتها ولذاتها - ماهية الروح ومفهومه بوجه عام. والغرض منها أن تمثل للوعي التاريخ العام الذي لا بد أن يدور في كل وعي فردي[1]. وبما أن تحقق الروح في الفرد هو لحظته الأساسية، ونمط تظاهره الرئيسي، فإن ذلك التاريخ العام ذاته لا يمكن أن يتجلى إلا في صورة تاريخ فردي، تاريخ ولادة فرد من الأفراد وآلامه وموته وانبعاثه، مع حفاظه - رغم هذه النقلة الفردية - على مدلول تاريخ الروح المطلق والكلي. إن منعطف حياة الله هذه هو ذلك الذي يخسر فيه وجوده الفردي ويكف معه عن أن يكون ذلك الإنسان المتعين. ومن ثم فإن المنعطف يتمثل في سيرة آلام المسيح وعذابه على الصليب وجلجلة الروح ونكال الموت.

ويتكشف التظاهر الخارجي والجسدي والوجود المباشر، عن أنها واقعة يقف منها الفرد - من خلال الآلام والأوجاع - موقف نفي، لكي يتمكن من التسامي إلى الحقيقة الإلهية عن طريق هذه التضحية بالحسي وبالفردية الذاتية. وبالفعل يعلو الجسم الأرض والطبيعة البشرية الهشة في مدارج السمو والقداسة بحكم أن الله ذاته هو الذي يتجلى من خلال هذا الجسم وهذه الطبيعة التي هي كذلك موضوع نفي[2].

(1) المصدر السابق، ص 362.

(2) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion , P. 464 ff.

ولقد عبر الوعى الدينى المسيحى عن وحدة الإلهى والإنسانى فى شكل حدث تاريخى هو التجسد، تجسد الله فى صورة بشرية، ويعنى هذا عند هيجل أن الماهية الإلهية قد نزلت إلى مستوى الوجود المتعين[1]، بيد أنها سرعان ما ستعمل على إلغاء هذا الوجود المتعين. وليس هذا الإلغاء نفيًا مطلقًا، بل هو ارتقاء بهذا الوجود إلى مستوى الماهية الإلهية. ومن ثم فإن هيجل يرى فى موت الإله فى العقيدة المسيحية بعثًا حقيقيًّا للروح، لأن موت الإله ليس نفيًا له وإنما نفى للوجود المتعين الذى تظاهر فيه، ثم تحوله إلى روح كلى تعيش فى صميم الجماعة المسيحية، فالروحى ما هو إلا نفى دائم للوجود الطبيعى والتاريخى، أى أنه ما هو إلا هذه العملية التى تتجاوز بها الروح ذاتها إلى ما وراءها على نحو محايث مباطن دون أى تعالٍ أو مفارقة. وهذا وإن يقتضى الشعور بألم الشقاء إلا أنه فى الوقت نفسه ارتقاء إلى مستوى الروح الكلى. وما الشقاء إلا نتيجة للحركة التى يرتقى بها المتناهى إلى اللامتناهى، والجزئى إلى الكلى. أى أن الوعى الشقى لحظة ضرورية تكمن فى عملية ارتقاء الوجود المتناهى إلى الوجود الكلى، وموته فيه. وفى هذا الموت للوجود المتناهى يتجلى الكلى، لأن اللامتناهى ليس كذلك إلا بالمتناهى، والمطلق لا يضع ذاته إلا بأن ينفى هذه الذات، بأن يضع نقيضها، ثم يسلب هذا النفى مرة أخرى[2].

على هذا النحو نجد أنفسنا ونحن نعرض للتحليل الهيجلى لعقيدة موت الله فى المسيحية - نجد أنفسنا فى صميم الحدس الهيجلى، أى نفى النفى، نفى المطلق لذاته ثم نفيه لهذا النفى؛ فالمصالحة بين اللامتناهى والمتناهى

(1) Ibid., PP. 454 - 8.
(2) Ibid., P. 464 ff.

لا تحدث إلا بأن يأخذ كل جوانب تناهيه، أى يأخذ الإلهى شرط الإنسانى، ويمر بجوانب تناهيه المختلفة من ولادة وشقاء وصلب وآلام وموت، بحيث تصبح حياة الإنسان وموته هما حياة وموت الله نفسه.

فموت الله هو تمثيل للحظة السلب بوصفها برهة لازمة فى حياة الروح عند هيجل، لكن الموت من جهة أخرى لا يجوز أن يعتبر عند هيجل إلا حالة انتقالية، فى الطبيعة الإلهية، مرحلة نحو تصالح الروح مع ذاته ونحو انصهار الإنسانى والإلهى، الكلى والذاتية الظاهرية. ولذا فإن هذا الموت لابد أن يموت، وذلك هو شرط البعث الحقيقى للروح. والموت وكل جوانب التناهى ليست خارجة عنه، ومن ثم فإنها لا تقف حجر عثرة أمام الاتحاد مع الله.. يقول هيجل: «الله ذاته قد مات» كما قال لوثر في أحد أناشيده. على هذا النحو تم التعبير عن إدراك أن البشري، والتناهي، والغيرية، والضعف، والسلب، كلها موجودة فى الله، وتمثل مرحلة في ما هو إلهى. إن التناهي، والسلب، والغيرية، لا توجد خارج الله، ولا تشكل الغيرية حاجزًا أمام الاتحاد مع الله. لقد تم الوعي بأن الغيرية، السلب، لحظة في الألوهية ذاتها. هنا تظهر أرقى فكرة روحية»[1].

وينظر هيجل إلى موت الله باعتباره مؤشرًا على الحب الأعظم، الذى هو وحدة الإلهى والإنسانى، لأن الحب الحقيقى هو تناول الشخص عن ذاته من أجل الآخر، ومن هنا فإن موت الله هو تحقيق للحب المطلق، لأن اللامتناهى تنازل عن لاتناهيه، وعانى من كل جانب تناهى المتناهى، لكن المتناهى نفسه تخلى عن وجوده المتعين وصعد إلى مستوى الكلية الإلهية. وفى هذا إدراك

(1) Ibid.,P. 468 ff.

وتحقيق لقمة المصالحة. ولقد كان صلب المسيح (الإله - الإنسان) هو علامة هذا التصالح، ودليل على أن الله ليس خالقًا فحسب و إنما هو محبة أيضًا.

إن الوعى الدينى التنزيهى ليس بحاجة لمثل هذا النوع من الوحدة التي تتحدث عنه الفلسفة الهيجيلية، تلك الوحدة التى تقتضى موت إلهه! حتى ولو على سبيل التمثيل، لأن فى ذلك ردة إلى مرحلة الأديان البدائية فى مصر وسوريا، والتى كانت تعتبر الموت لحظة ضرورية بالنسبة لله على نحو ما تجلى فى عقيدة أوزريس المصرية وعقيدة أدونيس السورية، فالإله يتضمن هنا سلبه، أى أنه يموت!

فالمسيحية كما تشكلت بعد المسيح، فى أجيالها الأولى ما هى إلا صورة جديدة من تلك العقائد القديمة ملقحة بمفهوم الإله اليهودى، وهذا ما يشير إليه أورسيل ماسون عندما يقرر أن الأجيال المسيحية الأولى قامت بالتأليف المنتظر منذ زمن طويل بين إله الساميين، ومفهوم الإله عند الإيجيين والأسيانيين، فى شخصية المسيح المثالية. و إذا كان يهوه هو التعبير المباشر، القريب، عن الإله - الأب، فإن الآلهة التى تعذبت من أجل إنقاذ الإنسانية سواء أكانت فريجية أم سورية أم مصرية، هيأت لإنشاء مفهوم الإله الابن، مفهوم الإله الذى يعانى الموت من أجل إنقاذ الإنسانية[1].

مملكة الروح:

مملكة الروح هى الأقنوم الثالث، أو العنصر الثالث، إنها الجماعة[2]،

(1) أورسيل ماسون، فلسفة الشرق، باريس، الكان 1938، ص 24. عن فيلسيان شالى، موجز تاريخ الأديان، ترجمة حافظ الجمالى، دمشق، دار طلاس، 1991، ص 225.
(2) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, P. 470.

فـإذا كان العنـصر الأول هو الآب، هـو الفكرة بالنسـبة إلى ذاتها فى كليتها المجـردة، وانحصارها الـذاتى، الفكرة قبـل أن تتقدم نحو التقسـيم الأولى، نحـو الآخريـة.. وكان العنصر الثانى هو الابن، هـو الجزئية، هو الفكرة فى ظهورها، فى تخارجها إلى حـد أن يتحول الظهور الخارجى عائدا إلى اللحظة الأولى و يعرف كفكرة إلهية، كهو ية بين الإلهى والإنسـانى ... إذا كان ذلك فإن العنصر الثالث هو الوعى بالله بوصفه روحًا، وهذه الروح توجد وتحقق ذاتها فى الجماعة[1].

واللحظـة الأولى فى العنـصر الثالـث هو الأصـل المبـاشر للجماعة. إنه انسكاب أو تدفق الروح القدس[2] (على الجماعة).

و يعنى انتقال الروح القدس إلى الجماعة عند هيجل أن حقيقة المسـيح ق صارت كامنة فى الجماعة نفسـها، ولم تعد هذه الحقيقـة غريبة عنها، بل إن الجماعـة ذاتها أصبحـت هى هذه الحقيقة، وتحولت الـروح إلى جماعة كلية واعية بذاتها. و إذا كان المسيح يمثل لحظة المصالحة بين اللامتناهى والمتناهى، بين الإلهى والإنسـانى، فإن الجماعة هى المعبرة عن هذه المصالحة فى التاريخ، حيـث انتقل إليهـا فعل المصالحة واسـتبطنته، أى أن حقيقة المسـيح صارت حاضرة فيها، وأصبحت الجماعة هى المسيح الكلى، إذ تحولت حضرة المسيح الحسـية المرتبطة بالزمان والمكان إلى حضرة روحية فى صميم الجماعة، ومن ثـم غدت الجماعة هى الحاملة للروح القدس، «الروح القدس يوجد بالفعل فى كنيسـة الله. و إذا كانـت مملكة الآب هى الفكرة المنطقيـة، أو هى الله

(1) Ibid., P. 73.

(2) Ibid., P. 470.

قبـل أن يخلق العـالم، فى حين أن مملكة الابن هى الفكـرة فى الآخر، أى هى الطبيعـة، فإن مملكة الروح بوصفها اللحظة الثالثة، وهى لحظة الفردية، هى وحدة اللحظتين السـابقتين، لأن الكنيسـة هى من ناحية روح الله الخالص، ولكنهـا كذلك من ناحية أخرى، موجودة وجودًا فعليًّا فى العالم، فهى مملكة الله على الأرض»[1].

ولقد انتهجت هذه الكنيسـة الأسـاليب والطقوس التـى تعينها على بقاء هذه الروح باستمرار، وهنا تتجلى العبادة فى المسيحية - عند هيجل - بوصفها حركـة صاعدة مـن المتناهـى إلى اللامتناهى، من الإنسـان إلى الله، بوصفها فعلًا حرًا يحيى الروح، على عكس العبادات فى الديانات القديمة التى كانت أفعـالًا غير حـرة، غير قادرة على العلـو بالنفس خارج نطـاق الطبيعة، نحو اللامتناهى، لأن الروح كانت إما خواء وعدمًا، و إما غارقة فى الطبيعة.

وهنـا يبـدو أن هيجل ينـسى الجانـب الوثني الأسـطوري في المسـيحية الكاثوليكية، وعندما جاء البروتستانت تبينوا هذا وانقلبوا على الكاثوليكية واعتبروهـا أكبر وثنية في التاريخ، وربما يبـدو ظاهرًا لقارئ تاريخ الأديان أن التثليـث له أصل في ديانـة أوزوريس و إيزيس وحـورس، بل إن صورة إيزيـس وهي تحمل حورس وجـدت طريقها إلى المسـيحية في صورة مريم وهي تحمل عيسى عليه السلام.

كما أن التثليث له نظير في الوثنية الهندوسـية؛ إذ يوجد تشـابه رقمي بين الثالـوث الهنـدوسي القديم والثالوث المسـيحي الأحدث، وليـس من الجائز

(1) Stace, The Philosophy of Hegel, P. 514.

الترجمة العربية، ص 700.

اعتمادًا على التشابه الرقمى اعتبار هذا التثليث الهندوسي مساويًا تمامًا للتثليث المسيحي، فالأقانيم الثلاثة في المسيحية الحالية: الآب، الابن، الروح القدس، ليست آلهة ثلاثة منفصلاً كل واحد منها عن الآخر بل هى إله واحد.

لكن من ناحية أخرى يمكن المقارنة بين العقيدة الهندوسية وبين العقيدة المسيحية مقارنة تقريبية، فكما يتوجه المسيحى الورع بالدعاء إلى العذراء، أو إلى قديس من القديسين، فكذلك الهندوسي يتوجه بالدعاء إلى «كالى» أو «راما» أو «كرشنا» أو «جانيش». وترى معظم الكنائس في البلاد المسيحية قد أقيمت تكريمًا لمريم أو لأحد القديسين. ولقد شاهدت في الصين أحد المعابد البوذية تقدس إلهة وهي تحمل بوذا وهو طفولته، وهم يتوجهون إليها بالدعاء ويكتبون أمانيهم في ورق يضعونها أمامها! ومن المعروف أن البوذية سابقة تاريخيًّا على المسيحية.

كما يوجد تشابه بين الهندوسية والمسيحية في تحديد يوم مقدس للاغتسال أو الغطاس، وفكرة عيد قيامة الإله هي فكرة موجودة في كثير من الديانات الوثنية التي نشأت في بيئات زراعية، وهى تشابهات في فكرة التقديس، وإن كانت توجد اختلافات في المضمون والطريقة وتحديد الميقات.

ويمكن أن نتحدث عن التأثر بالعنصر الوثني في العقيدة السورية القديمة، فتلك العقيدة مبنية على أسطورة الإله الشاب أدونيس الذى يموت، ويظل ميتًا ثلاثة أيام، ثم يسترد حياته مرة ثانية! وفكرة الاحتفال بقيامة الإله موجودة في العديد من الديانات الأخرى.

كما يمكن أن نتحدث عن أن تجسد الإله في الإنسان، تعبير عن عقائد

تشـبيهية قديمة في صورة جديدة، ولا شـك أن الأيقونات والتماثيل وصكوك الغفران ووساطة رجال الدين بين الإنسان والله تعتبر انحدارًا إلى الوثنية.

والحضارة الغربية نفسـها تشـتمل على جانب وثني في معتقداتها الدينية، كما ظهر في الديانة اليونانية والرومانية، وعندما اعتنقت الحضارة الرومانية المسيحية في فترة متأخرة من تاريخها، نقلت تلك العناصر الوثنية إلى المسيحية الكاثوليكية.

الدين الإسلامي

هنـا يرتقي الوعي في تصـور الألوهية، ويتحول الديـن من التوحيد غير الخالـص إلى التوحيد الخالـص، ومن الإله القومي (نسـبة إلى القوم) إلى الإله العالمي، ومن التوحيد المعقد الملغز إلى التوحيد الواضح والصرف.

هنا يتحول الدين من الاسـتدلال بخوارق الطبيعة إلى الاسـتدلال بنظام الطبيعـة، ولا يسـتخدم منطق الحس، بل منطق البرهـان، ويصبح مبدأ عدم التناقـض هو السـائد كمقيـاس للتمييز داخل النص. ويرفـض النص الديني المعجزات الحسـية كدليل على صحتـه، ويعتمد على نوع جديد هو المعجزة البيانيـة، ويرفـض الكتاب دليـل صحته مـن خارجه أي يرفض الاسـتعانة بالمعجـزات الحسـية، ويقدم دليلًا مـن داخله، وهو البيـان والبرهان وعدم التناقض. ثـم يطالب بالتحقق من صحته بطريقة أخرى هي التطابق بين ما يقولـه وما يدل عليه الواقع الخارجي للكون والإنسـان من قوانين وحقائق، وهذه نقطة جديـدة فالتحقق من الصدق الداخلي عن طريق البرهان العقلي والاتسـاق الداخلي، والتحقق من الصدق الخارجـي عن طريق فحص مدى

التطابـق مع الوقائـع الخارجية، وليس بالمعجزات الحسـية. ومع ذلك يعترف بالمعجزات المؤقتـة بالزمان والمكان للديانات السـابقة لأنها كانت تخاطب أهل عصور لا يفهمون إلا الدليل الحسي الخارق، لكنه يفضل لنفسـه معجزة ذات طابع مسـتمر يمكن أن يتحقق مـن صدقها أهل العصور القادمة (انظر فصل المعجزات).

هنـا نصل إلى الإسـلام، ومعه نصـل إلى أفق جيد ومختلـف للدين، فمعه ولأول مرة بين الأديان يتم تحكيم الحس والتجربة والعقل الصريح؛ فالإسلام نفسه يخاطب العقل الصريح، ويحتكم إلى مبادئه الفطرية.. ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الرعد: 4]، كما أنه يستشـهد بالتجربة سواء، كانت إنسـانية أم طبيعيـة أم تاريخيـة، ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾ [العنكبـوت: 20]، ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ﴾ [الذاريـات: 20]، ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ [يوسـف: 109]... إلخ. ويستند الإسلام إلى المحسوس للوصول إلى اللامحسوس، ويعتبر الحواس الإنسـانية سبيلًا من سبل الوصول إلى الحقيقة إذا استخدمت بشكل سـليم، ولذا فإن الضالين يسيئون استخدام حواسهم ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: 179].

وفي الإسـلام صار للعقيدة الإلهيـة معنى مختلف؛ فالله تعالى في الإسـلام ليـس قوميًّا ولا حصريًّا؛ فلا هو خاص بقوم دون قوم ولا هو محصور في أمة دون أمـة. فالله في الإسـلام (رب العالمين)... (رب النـاس. ملك الناس. إله النـاس). ومن ثم فالتوحيد الإسـلامي ليس قوميًّـا ولا حصريًّا، بل هو عالمي ومنفتح على الطبيعة والكون والناس أجمعين. فالإسلام (كما عبر عنه القرآن

والسنة الصحيحة) يقدم تصورًا للإله على أنه إله الناس أجمعين وربهم، سواء كانوا مؤمنين أو كافرين، مطيعين أو عصاة. وهذا التصور ضد التصورات العقدية الأخرى التي تنظر إلى الإله على أنه إله خاص بقوم دون قوم. ومن ثم فإن التسامح كموقف أخلاقي يكمن في عقيدة الألوهية الإسلامية، على عكس اليهودية المحرفة التي يكشف موقفها من الألوهية عن موقف غير متسامح من الأمم الأخرى؛لأن الإله في اليهودية هو إله بني إسرائيل فقط، وهم شعبه المختار!

ويقوم التصور العقدي في الإسلام على عقيدة الإيمان بالله بوصفه الموجود الحق لذاته الذي لا يقبل وجوده العدم؛ فهو القديم الذي لا بداية لوجوده، وهو الباقي الذي لا نهاية لوجوده[1]. فهو الموجود الأول الذي سبق وجوده كل وجود، فكان تعالى وحده ولا شيء معه، ثم خلق ما شاء من مخلوقاته؛ قال تعالى:

﴿هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلۡبَاطِنُۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحديد: 3].

والله ليس بحادث، فلو كان حادثًا فلا بد له من صانع أحدثه ومبدع أنشأه، وذلك هو الله تعالى وهو المبدئ المنشئ. كما أنه لو كان محدثًا لاقتضى محدثًا ثم كذلك محدثه اقتضى محدثًا آخر فيتسلسل إلى ما لا نهاية له فثبت أن صانع العالم قديم.وهذا ما يعرف في تاريخ الفلسفة باسم الدليل الكوسمولوجي.

وهو أبدي لا آخر له لأن من ثبت قدمه استحال عدمه ولأن وجوده واجب ووجوب وجوده يمنع عدم بقائه.

(1) عبد الحميد بن باديس، العقائد الإسلامية، 55.

وهـو واحـد لا شريك له؛ لأنه لـو كان له صانعان أو أكـثر لوقع بينهما تمانع وتدافع وذلك خفض إلى الفسـاد و يـؤدي إلى عجز أحدهما والعاجز لا يصلح أن يكون إلهًا. فإذا تعذر إثبات صانعين كان واحدًا ضرورة.

والأدلـة العقليـة والطبيعـة على وجود اللـه متعددة في القـرآن الكريم، منها قـول الله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِى لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ يُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّكُم بِلِقَآءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ ﴿٢﴾ وَهُوَ ٱلَّذِى مَدَّ ٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنْهَٰرًا وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٣﴾ وَفِى ٱلْأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَٰوِرَٰتٌ وَجَنَّٰتٌ مِّنْ أَعْنَٰبٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَىٰ بِمَآءٍ وَٰحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِى ٱلْأُكُلِ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ [الرعد:2 - 4].

وقال تعالى: ﴿ أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٣٥﴾ أَمْ خَلَقُوا۟ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بَل لَّا يُوقِنُونَ ﴿٣٦﴾ أَمْ عِندَهُمْ خَزَآئِنُ رَبِّكَ أَمْ هُمُ ٱلْمُصَيْطِرُونَ ﴾ [الطور:35 - 37].

﴿ قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُۥٓ أَندَادًا ذَٰلِكَ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩﴾ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ مِن فَوْقِهَا وَبَٰرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا فِىٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَآءً لِّلسَّآئِلِينَ ﴿١٠﴾ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴿١١﴾ فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِى كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ وَحِفْظًا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ﴾ [فصلت: 9 - 12].

واللـه ليس بجوهر لأن الجوهر متجـزئ وتحله الحوادث، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا. وليس بجسم لأن الجسم مؤلف من الجوهر و إذا بطل كونه

جوهرًا بطل كونه جسمًا ضرورة. وليس بعرض لأن العرض لا قيام له بذاته بل هو مفتقر إلى جسم يقوم به، والله عز وجل قائم بذاته غير مفتقر إلى أي شيء.

ولا يوصف الله باللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لأن الألوان والطعوم والحرارة والبرودة والروائح والطبائع الأربعة أعراض تحل في الجواهر فإذا نفينا كونه عرضًا وكونه محلًا للأعراض ينتفي جميع ذلك.

ولا يشبه الله العالم ولا شيئًا منه؛ لأنه لو كان يشبهه للزم حدوثه أو قدم العالم وكلاهما منتفيان.

ولا يقال له «ما هو؟»؛ لأن «ما» سؤال عن الجنس ولا جنس له.

ولا يقال «كيف هو؟»؛ لأن «الكيف» يستخبر به عن الهيئة والحال، ولا هيئة له ولا حال.

ولا يقال له «كم هو؟»؛ لأن «الكم» يستخبر به عن المقدار والعدد، ولا عدد له.

ولا يقال له «متى كان؟»؛ لأن «متى» سؤال عن الزمان، ولا يجري عليه زمان.

ولا يقال له «لم فعل؟»؛ لأن «لم» تقال لمن فعل لعلة أو حاجة أو ضرورة، وهو منزه عن ذلك. ولا يمكن للإنسان أن يحيط بطبيعة المقصد الإلهي؛ فهو لا يستطيع أن يدخل علمه سبحانه.

وهو ليس في جهة ولا تحويه الجهات في العالم؛ لأن الجهات حادثة وهو

الـذي خلقها، فلو صار مختصًا بجهة بعدمـا خلقها لكان يتخصص بمخصص وذلك باطل.

وهو أيضًا ليس خارج العالم؛ لأنه لو كان كذلك لكان محاذيًا للعالم وكل محاذٍ بجسم إما أن يكون مثله أو أكبر أو أصغر وكان ذلك تقديرا يحتاج إلى مقـدر.. تعالى عن ذلك. ورفع الأيدي إلى السـماء عنـد الدعاء إنما ترفع لأنها قبلـة الدعـاء كالتوجه إلى الكعبة في الصلاة ووضـع الوجه على الأرض عند السجود و إن لم يكن الله عز وجل في الكعبة ولا تحت الأرض.

فلا يقال له: «أين؟»، لأن الذي أين الاين لا يقال له: اين؟

واسـتواء اللـه عـلى العرش حـق وصـدق عند المسـلمين، و يؤمنـون به و يعتقدونه على الوجه الذي أراده الله ولا يشتغلون بكيفيته.

فالله سـبحانه لا يقدره فهم؛ ولا يصوره وهم، ولا يدركه بصر، ولا عقل، ولا يبلغـه علـم، وكل ما خطـر ببالك فهو بخلافـه[1]. وقد اتفق المسـلمون الأوائل على أن الله ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله[2]، وهـو لا ينتهي إليه وهـم ولا يحيط به علم[3]، والله تعـالى لا يعلم كيف هو إلا هو سبحانه وتعالى[4]. والسلف متفقون على أن البشر لا يعلمون لله حدًا

(1) انظر: جمال الدين أحمد بن محمد بن محمود بن سعيد الغزنوي، كتاب أصول الدين، تحقيق عمر وفيق الداعوق، بيروت، دار البشائر الإسلامية، 1998.

(2) ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، بيروت المكتب الإسلامي، ط4، 1391هـ. ص 99.

(3) المرجع السابق، ص 119.

(4) المرجع السابق، ص 120.

وأنهم لا يحدون شـيئًا من صفاته، قال أبو داود الطيالسي: كان سفيان وشعبة وحماد بن زيد وحماد بن سـلمة وشريك وأبو عوانة لا يحدون، ولا يشبهون، ولا يمثلـون، يروون الحديث ولا يقولـون «كيف؟»[1]. فالكيف مجهول كما قال الإمام مالك.

ولا يوجـد تغير في ذاته، ولا وزيـر له ولا شريك ولا مدبر له ولا نظير له ولا معين ولا قرين ولا حاجب ولا بواب ولا فوق ولا تحت ولا يمين ولا يسار ولا أمـام ولا وراء ولا خاطـر ولا رأي ولا حظ فيما أعطى ولا ندم فيما وهب لأن هذه الأشـياء من أمـارات الحدوث وهو قديم منزه عـن جميع الحادثات وعـن تغيره مـن حال إلى حـال. ولا والد لـه ولا ولد ولا صاحبـة لأن الوالد سـبب لحدوث الولد وهو قديم لا يحدث له والولـد جزء الوالد وهو صمدي لا يقبل التجزؤ والانقسـام والزوجة لمن جارت عليه الشـهوة وهو سبحانه وتعالى منزه عنها. ولا زيغ في أحكامه ولا ميل في قضائه وقدره لأنه عادل على نحو مطلق. وهو حي لا تأخذه سـنة ولانوم، عالم بجميع المعلومات كليتها وجزئياتهـا، لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السـموات العلا ولا في الأرضين السـفلى؛ لأنه لو لم يكن عالمًا لـكان موصوفًا بضده وهو الجهل وذلك نقص، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا[2].

وهـو الغني بذاته عن جميع الموجودات، وهي المفتقرة كلها ابتداء ودوامًا إليه[3]؛ لقوله تعالى:

(1) المرجع السابق، ص239 - 240.
(2) انظر: جمال الدين أحمد بن محمد بن محمود بن سعيد الغزنوي، كتاب أصول الدين، تحقيق عمر وفيق الداعوق، بيروت، دار البشائر الإسلامية، 1998.
(3) المرجع السابق، 58.

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ ﴿١٥﴾ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ ﴿١٦﴾ وَمَا ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ بِعَزِيزٍ ﴾ [فاطر: 15 - 17].

﴿ قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ ۗ ﴾ [الأنعام: 14].

يقول تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّمَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴾ [الكهف: 110]، ففي هذه الآية يقول تعالى: قل يا محمد ما يوحي إلي من ربي هو أنه لا إله لكم يجوز أن يعبد إلا إله واحد لا تصلح العبادة إلا له، ولا ينبغي ذلك لغيره، فهل أنتم مذعنون له أيها المشركون العابدون الأوثان والأصنام بالخضوع لذلك ومتبرئون من عبادة ما دونه من آلهتكم[1].

والكون في الإسلام خاضع لمبدأ السببية Principle of Causality، وهو المبدأ الذي يقرر أن لكل ظاهرة سببًا، وأن لا شيء يحدث من لا شيء، وكل ما يظهر للوجود فلوجوده علة، وأن الأسباب تتبعها النتائج المترتبة عليها.

والسببية من مبادئ الطبيعة وأيضًا من مبادئ الفكر. وهي مبدأ قرآني راسخ، فالله «سبحانه ربط الأسباب بمسبباتها شرعًا وقدراته وجعل الأسباب محل حكمته في أمره الديني والشرعي وأمره الكوني القدري ومحل ملكه وتصرفه؛ فإنكار الأسباب والقوى والطبائع جحد للضروريات وقدح في العقول والفطر ومكابرة للحس وجحد للشرع والجزاء؛ فقد جعل سبحانه مصالح العباد في معاشهم ومعادهم والثواب والعقاب والحدود والكفارات والأوامر والنواهي والحل والحرمة، كل ذلك مرتبطًا بالأسباب قائمًا بها، بل

(1) الطبري، جامع البيان، 17/ 107.

العبد نفسه وصفاته وأفعاله سبب لما يصدر عنه، بل الموجودات كلها أسباب ومسببات. والشرع كله أسباب ومسببات، والمقادير أسباب ومسببات، والقدر جار عليها متصرف فيها؛ فالأسباب محل الشرع والقدر. والقرآن مملوء من إثبات الأسباب... ولو تتبعنا ما يفيد إثبات الأسباب من القرآن والسنة لزاد على عشرة آلاف موضع، ولم نقل ذلك مبالغة بل حقيقة، ويكفي شهادة الحس والعقل والفطر؛ ولهذا قال من قال من أهل العلم: تكلم قوم في إنكار الأسباب فأضحكوا ذوي العقول على عقولهم، وظنوا انهم بذلك ينصرون التوحيد فشابهوا المعطلة...»[1].

ومن هذه الآيات التي ربط الله فيها بين الحوادث على أساس السببية قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخۡرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزۡقٗا﴾ [البقرة: 22]، ﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَنۢبَتۡنَا بِهِۦ حَدَآئِقَ ذَاتَ بَهۡجَةٖ ...﴾ [النمل: 60]، ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتۡ سَحَابٗا ثِقَالٗا سُقۡنَٰهُ لِبَلَدٖ مَّيِّتٖ فَأَنزَلۡنَا بِهِ ٱلۡمَآءَ فَأَخۡرَجۡنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِۚ ...﴾ [الأعراف: 57].

والله في الإسلام وأغلب الفلسفات العقلية، هو السبب الكافي للخلق، يقول تعالى: ﴿أَمۡ خُلِقُواْ مِنۡ غَيۡرِ شَيۡءٍ أَمۡ هُمُ ٱلۡخَٰلِقُونَ﴾ [الطور: 35]. والسبب الكاف حسب تعريف ليبنتز ينص على أنه «لا واقع يمكن أن يكون حقًا أو موجودًا، ولا حكم يمكن أن يكون حقًا، إلا ويكون هناك سبب كافٍ لكونه كذلك لا على خلافه، وإن كانت الأسباب في الغالب

(1) ابن القيم، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، تحقيق محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي، بيروت، دار الفكر، 1398 هـ، ص 188 - 189.

لا يمكـن أن تكون معروفة لنـا»[1]؛ فبهذا المعنى فالله تعالى هو السـبب الكافي للوجود.

وينظر الإسـلام إلى الكـون على أنه محكوم بالغائيـة Teleology، حيث يـرى أن كل الظواهـر تحدث من أجل غايـة، وأن لا شيء في الكون يحدث عبثًـا. فلـكل شيء علل، والأسـباب أو العلـل متنوعة. وفي القـرآن الكريم تأكيـد على الغائية قال تعـالى: ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا ﴾ [المؤمنون: 115]. وقال سـبحانه وتعالى: ﴿ أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ﴾ [القيامة: 36]. وقال: ﴿ وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴿٣٨﴾ مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ﴾ [الدخان:38- 39]. وربط القرآن الكريم بين الحوادث على أساس العلة الغائية، مثـل قولـه تعـالى: ﴿ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا ﴾ [البقرة: 22]، ﴿ وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَنۢبَتْنَا بِهِۦ حَدَآئِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ ... ﴾ [النمـل: 60]، ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَٰهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ ٱلْمَآءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ ... ﴾ [الأعراف: 57].

وفي الإسـلام نزعة إنسانية؛ وتظهر تلك النزعة من خلال تصوير القرآن للإنسـان على أنه كائـن مكرم، وأن انحـداره يأتي نتيجة أفعالـه، وأنه أيضًا بأفعاله يظل جديرًا بالكرامة، قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾ [الإسراء: 70] .. ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾ ثُمَّ رَدَدْنَٰهُ أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ ﴿٥﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ ﴾ [التين: 4 - 6].

(1) Leibniz, Leibniz, G. W., Monadology and Other Philosophical Essays, tr. Paul Schrecker and Anne Martin Schrecker. Indianapolis, Bobbs Merrill, 1965. Para. 32

وتقوم النزعة الإنسانية على التوازن بين الجانب المادي والروحي؛ فلا ينبذ الإسلام متع الحياة الدنيا، ديانات شرق آسيا أو غيرها من الديانات الرهبانية ﴿ وَٱبۡتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنۡيَاۖ وَأَحۡسِن كَمَآ أَحۡسَنَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَۖ وَلَا تَبۡغِ ٱلۡفَسَادَ فِي ٱلۡأَرۡضِۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُفۡسِدِينَ ﴾ [القصص: 77].

أما الحرية Liberty فهي في التصور الإسلامي حق إنساني أصيل، والحرية هي القدرة على الاختيار وتحقيق الفعل أو الامتناع عنه دون خضوع لتأثير خارجي أو إكراه. وفي الإسلام الإرادة الإنسانية حرة بحكم المولد، وللإنسان حق ممارسة هذه الحرية طالما لا يضر نفسه أو الآخرين وفق الضوابط الشرعية. والحرية في الإسلام هي الحرية الملتزمة، وهي ضد الفوضوية التي ترجع أسسها الفلسفية إلى الفردية المطلقة والذاتية المفرطة عند شميت وشترنر وبرودون وباكونين.

وينص القرآن بشكل قاطع على الحرية في الاعتقاد؛ حيث يقول الله تعالى: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ ﴾ [البقرة: 256]. ومع أن الدين الحق واحد، فقد سمح القرآن بتعددية الأديان في قوله: ﴿ لَكُمۡ دِينُكُمۡ وَلِيَ دِينِ ﴾ [الكافرون: 6]، بل اعتبر الاختلاف بين الناس أمرًا طبيعيًّا وسنة من السنن الكونية، يقول تعالى: ﴿ وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخۡتَلِفِينَ ١١٨ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمۡۗ ﴾ [هود: 119].

ولم تكن هذه النصوص بمعزل عن الواقع؛ بل تجلت فيه على أنحاء شتى، سواء على مستوى حركة المجتمع أو على مستوى ممارسات الدولة؛ وقد أيدت تصرفات الرسول ﷺ هذا النصوص بوصفه مبدأ عامًّا وقاعدة لا يمكن

خرقها؛ بل جاءت بعض هذه النصوص مؤيدة لموقف حر اتخذه الرسول نفسه، حيث يروي الطبري[1] عن ابن عباس: أن رجلاً من بني سالم بن عوف يقال له «الحصين»، كان له ولدان مسيحيان وهو مسلم، فسأل الرسول ﷺ أن يرغم ولديه على الإسلام، بعد أن أصرا على التمسك بالمسيحية، فنهاه الرسول عن ذلك، ونزلت آية: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ ﴾ [البقرة: 256].

ومن الثابت تاريخيًّا أن الرسول ﷺ بعد فتح خيبر، وجد بين الغنائم نسخًا من التوراة؛ فأمر بردها إلى اليهود. وهذا عمر بن الخطاب تأتيه امرأة مشركة تطلب حاجة لها، فدعاها للإسلام، لكنها رفضت، فقضى لها حاجتها، وشعر أنه ربما يكون تصرف بشكل فيه نوع من الإكراه لها على الإسلام تحت ضغط الحاجة؛ فاستغفر الله على ما فعل، وقال:»اللهم إني أرشدت ولم أكره».

وكان لهذا المبدأ انعكاس مثالي على بعض الفقهاء، لدرجة أن الشافعي اختلف مع أبي حنيفة حول مدى جواز مفاتحة الزوج المسلم لزوجته غير المسلمة في مسألة اعتناق الإسلام؛ فقد رأى أبو حنيفة جواز ذلك بشرط عدم الإكراه، بينما رأى الشافعي أنه لا يجوز أن يعرض الزوج الإسلام على زوجته «لأن فيه تعرضًا لهم، وقد ضمنا بعقد الذمة ألا نتعرض لهم»[2]. وهذا يؤكد نزوع الفقهاء الكبار نحو احترام حرية الاعتقاد.

وفي الإسلام تأكيد على مركزية الفردية الإنسانية Individualism،

(1) الطبري، جامع البيان، ج2/ص54.
(2) د.عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، العراق، مكتبة المثنى، 1985م، ص629.

وأنها قيمة في حد ذاتها، وأن الفرد شخصية مستقلة منفصلة عن الآخرين، وهو غاية في ذاته، سواء على مستوى النظرية الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية.

ومع مركزية الفردية في الإسلام فثمة توازن بينها وبين النزعة الجماعية، دون طغيان لطرف على طرف، ومن ثم فالفردية لها معانٍ سلبية وأخرى إيجابية، فإذا كانت تنتهي إلى الأنانية فهي مرفوضة في الإسلام، باعتباره يحث على الإيثار ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ۚ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [الحشر: 9]، وإن كانت تقوم على تصدع فكرة الجماعة والاتحاد، فهي أيضًا مذمومة ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ۚ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [الحشر: 9]، لكن إن كان المقصود منها هو تأكيد إنسانية الإنسان وعدم ذوبان شخصيته، فالإسلام يدعو إلى تأكيد الكرامة الإنسانية الفردية، ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: 4]، ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: 70]. ويتعامل الإسلام مع كل فرد باعتباره معبرًا عن الإنسانية كلها ﴿مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: 32]. وكل فرد في الإسلام مسئول عن أفعاله، ﴿وَنَرِثُهُۥ مَا يَقُولُ وَيَأْتِينَا فَرْدًا﴾ [مريم: 80]، ﴿وَكُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فَرْدًا﴾ [مريم: 95]، كما أنه يؤكد المسئولية الفردية بجوار المسئولية الجماعية على ما هو معروف من فرض العين وفرض الكفاية... إلخ.

ولقد تعرض بعض فلاسفة الدين في الغرب لتصور الألوهية في الإسلام، وغلب على تحليلهم الفلسفي له طابع الانحياز وعدم الدقة والافتقار في أغلب الأحيان للموضوعية العلمية. ومن هؤلاء الفلاسفة هيجل، وتعد صورة العقيدة الإلهية في الإسلام عند هيجل عينة نموذجية ممثلة إلى حد كبير لصورته عند الغرب بعامة التي يغلب عليها طابع الانحياز وعدم الدقة والافتقار في أغلب الأحيان للموضوعية العلمية. فحالة هيجل و إن كانت قد تجاوزت الحالات السابقة عليها زمنيًا على مستوى الصياغة وبعض الملامح، إلا إنها تظل فى جوهرها غير مختلفة عنها. بل إنها تحدد بدرجة كبيرة كثيرًا من ملامح الصورة المتشكلة بعد ذلك فى الوعى الأوروبى. و إن كان هذا لا يتعارض بطبيعة الحالة مع وجود حالات استثنائية الصور متمايزة ومختلفة.

يصف هيجل بأنه دين التوحيد المحض والبساطة فى الاعتقاد؛ حيث ينظر إلى الله باعتباره إلها مجردًا وليس عيانيًّا، ومع ذلك فإنه لا يزال محملًا بشيء من صفات الإله اليهودى ولا سيما الغيرة. وأدت بساطة المعتقد الإلهى إلى ذيوع الإسلام بين شعوب مختلفة، بيد أن تجريد وتعالى هذا المعتقد قد أدى إلى استبعاد السببية والاستدلال، كما أن هذا التجريد هو المسئول عن نبذ الإسلام للوسائط التشبيهية والتجسيمية وتحريم التصوير التجسيمى، درءًا لمشابهة أعمال الله. كما يصف هيجل الإسلام بالخشوع والصورية الأمر الذى أدى إلى غياب روح الحرية، وشيوع الضرورة أو الجبر، والتعصب، والرغبة فى السيطرة على العالم بالجهاد الحربى! وربما يكون السبب فى عدم عدقة وزيف التصور الهيجلى للإسلام، يرجع إلى خلط هيجل بين الإسلام والأتراك والعرب، بين الإسلام كنظرية وكتصور للحياة وبين بعض الممارسات التاريخية. فضلًا عن قصور الاطلاع، والاكتفاء بمعرفة

الإسلام من خلال الصور السائدة عنه فى الغرب، ولقد كان يجب على هيجل كفيلسوف كبير أن يعمل على تحرير وتمحيص التصور الغربى للإسلام، حتى يبرأ الأصل من شبهات الصور المزيفة له.

والتجريد الإسلامي لا يعود إلى ترقى الوعي بالإلهي، وإنما يعود إلى الانبساط الصحراوى الذى لا يمكن أن يتشكل فيه شيء فى بنية ثابتة[1]!

وما من شك أن تفسير هيجل يفتقد إلى الدقة، لأنه لو كان الانبساط الصحراوى هو المسئول عن نبذ التجسيم والتشكل فى الإسلام، لما وجدت عبادة الأصنام وتجسيد الإلهى فى البيئة الصحراوية قبل الإسلام، فالعرب هم العرب، والصحراء هى الصحراء قبل الإسلام وعند ظهوره، ومع ذلك كان هناك تجسيم وبنيات ثابتة. فإذا ما جاء الإسلام بالتجريد، فليس من المقبول عقليًّا تفسير ذلك تفسيرا جغرافيًّا سطحيًّا، ولا سيما إذا كان هذا التجريد كما هو معلوم من التاريخ النبوى مصادمًا بعنف لطبيعة الشعور العربى الذى كان مرتبطًا بالتجسيم الوثنى للإلهى قبل الإسلام.

وبصرف النظر عن الأخطاء الكامنة في تصور هيجل للإسلام، فلا شك أن هذه العقيدة تمثل أرقى ما وصل إليه العقل من تجريد وتنزيه يليقان بالمبدأ الأول الواحد الأحد الذي ليس كمثله شيء، بعيدًا عن التجسيم والتشبيه والخلط بين ما هو إلهي وما هو إنساني أو طبيعي.

(1) Hegel, Lectures on the Philosophy of History , P. 357.