

الباب الأول

المشترك الدينى



تقديم :	التوحيد والتعصب .. رفقاء أم فرقاء؟
الفصل الأول:	المشترك العقيدى .. مسارات التوحيد
الفصل الثانى:	المشترك الأخلاقى .. تجليات التوحيد

obeikan.com

تقديم

التوحيد والتعصب.. رفقاء أم فرقاء؟

يستطيع الدين أن يكون منهجًا لإذكاء التفاهم بين البشر؛ إذ يسهم في تأسيس المثل العليا للضمير الإنساني كالعدالة والخير والتعاطف مع الآخرين، سواء بين أولئك الذين تجمعهم عقيدة واحدة أو ديانة كبرى، أو بينهم وبين الآخرين الذين يدينون بسواها، أو لا يدينون بعقيدة قط. غير أن الدين، في المقابل، قد يلعب دورًا محوريًا في إذكاء الصراعات، وإثارة الأحقاد بين البشر نتيجة لاختلاف العقائد، أو المذاهب، سواء بين الكيانات السياسية الكبرى، أو حتى في داخلها وبين جماعاتها وطوائفها، وذلك عندما يتسم بطابع عنصري، أو يفشل المؤمنون به في تفهم منطقهم الخاص، وتجسيد مثله العليا.

في هذا السياق يبدى العلامة أنرولد توينبي ملاحظة إشكالية نخالفه الرأي بشأنها. ملاحظة توينبي تقول: «برغم أن قصور الأديان البدائية يبدو واضحًا للعيان إن نظر إليها من خلال وجهة نظر روحية أسمى، فإنها تمتلك ميزة سلبية الطابع، تتجلى في اعتناقها مبدأ (عش ودع الآخر يعيش) بين دين وآخر. ويرجع ذلك إلى أن النفوس البشرية، في هذا الوضع البدائي، تجهل مبدأ كلية وجود الله واقتداره تعالى، كنتيجة لتعدد الدول والحضارات، إلا أنها من الناحية الأخرى - في حصن من إغراء التردى في خطيئة التعصب في علاقاتها مع غيرها من أفراد البشر الذين يعبدون الله تعالى تحت أشكال وأسماء مختلفة»^(١). ذلك أن الإيمان بتعدد الآلهة، وبحسب جورج زيمل عالم الاجتماع الديني الكبير، يسمح للمؤمنين بحرية أكبر من حالة الإيمان بإله واحد لأنه يتيح للمؤمن التخلي عن الإله غير القادر أو الذى يتعذر الوصول إليه، والتوجه إلى إله آخر: «فبالقدر الذى تكون فيه الذات قادرة على اختيار معين على الأقل من بين السلطات

التي تهيمن عليها، فإنها تكتسب بعض الاستقلالية تجاه كل سلطة من هذه السلطات، قياسًا إلى الشعور بالتبعية الدينية الصارمة حال القول بتمثيل «وحيد الله»^(٢).

وهنا يضيف توينبي: «إن من سخریات التاريخ البشرى، أن ينبعث التعصب والاضطهاد، عن الاستنارة التي بثت في الدين إدراكًا بوجود الله وأخوة الجنس البشرى، فعندما أعلن الأنبياء العبرانيون في بابل على الملأ أن للعالم ربًّا واحدًا للصالح والبر، وكانت عقول الناس أكثر تهيمًا لتقبل تلك الفكرة، نزع ضغط الإيثار بالوحدانية إلى إيجاد انحراف روحاني يرفض معه الإنسان / المؤمن القبول بوجود الآخر المختلف عقديًّا»^(٣). ومناطق التفسير حسب توينبي هو ما تبثه فكرة التوحيد؛ إذ تطبّق على الدين، في معتنيها من الرواد الروحيين، من روح بلغت درجة رفيعة من السمو تستطيع معها المجازفة في سبيل نقل مثلها المطلقة إلى عالم الحقيقة. وأيًا ما تكون الحال، فإنه حيثما ووقتها بُشّر بأى دين ذى سمو روحاني، تبدت حتمًا رذيلة التعصب والاضطهاد هذه عن خلقتها البغيضة. ومصدقًا لذلك.. «فإن الروحانية التي أضفيت على «يهوه» الإله المحلى لليهود فجعلت من عبادته عقيدة توحيد، دفعت عكس ما تقتضيه الروحانية من تسامح نحو ذلك الاتجاه التعصبي»^(٤).

أما الإله المسيحى، فكان «أول من نشر دائرته على أولئك الذين يؤمنون به وعلى الذين لا يؤمنون، ولذا كانت المسيحية دينًا غير متسامح؛ إذ تعتبر أن «الإيمان بإله آخر يعنى تحريضًا ضدها»، بما أن المسيحيين يعتبرون أن إلههم هو أيضًا إله اللامؤمنين أو المؤمنين بدين آخر غير دينهم. بهذا المعنى، يعتبر زيمل أن القول الشهير «من ليس معى فهو ضدى» يمثل أحد أكبر الصياغات في التاريخ العالمى فيما يخص علم اجتماع الدين»^(٥). وهكذا انفجرت روح التعصب نفسها المرة بعد الأخرى في تاريخ المسيحية، سواء في انقساماتها الداخلية، وفي تصادمها مع العقائد الغربية عنها على السواء.

ولعل مناطق اختلافنا، مع رؤية العلامة توينبي، هو أن الدين التوحيدي هو الأقرب منطقياً وفعلياً إلى إنجاز تعايش حقيقى بين البشر؛ لأن وحدة الإله تفترض وحدة الإنسانية، ومساواة البشر جميعاً. وما يترتب على الألوهية المطلقة حسب الوحي السماوى النقى من وجود بعث وحساب إنما يفترض حضوراً أخلاقياً فعالاً في دنيا الإنسان تجعله أقرب إلى قبول أقداره، والرضى بحظوظه من الدنيا بعد أن ينتهى سعيه الكامل إلى تعظيمها بأخلاقية كاملة، ومن ثم يكون الإنسان في هذا السياق وعلى هذا النحو، أقرب إلى قبول الآخرين والتعايش معهم. فكيف يمكن أن يحدث العكس، وتكون المشاركة الإنسانية في الإيمان بإله واحد سبيلاً إلى التعصب ورفض الآخر؟.

في تصورنا أن الطريق إلى هذا المصير الإنساني لا يبدأ من «وحدة الإله»، بل من الفهم الإنساني غير المتسق لحقيقة «الإله» عندما ينظر إليه نظرة متناقضة تجمع بين التوحيد والتخصيص، أى على أنه «الإله الوحيد»، وفي الوقت نفسه «الإله الخاص» بشعب أو قبيلة، فهنا يكمن التعصب، ملتبسًا بالاستعلاء والعنصرية، وهى بالفعل حالة اليهود كما شرح توينبى. وهنا نوافقه الرأى بأن الدين التوحيدي قد يؤدي إلى التعصب عندما ينحرف عن مثله الأخلاقية العليا، ومفهوماته الكونية الصحيحة، فيصبح حينذاك مدمرًا وليس متعصبًا فقط؛ لأن معتنقيه يمارسون الشر بحرارة الإيثار، بينما نخالفه الرأى حول تصوره بأن العنصرية كامنة حتمًا في التوحيد، أو ضرورة مصاحبه له، بل على العكس نرى التوحيد المطلق «التنزيهي» للإله «الواحد الأحد» هو أعمق الطرق إلى التعايش والأخوة بين البشر.

ولحسن الحظ أن توينبى فيلسوف تاريخ بالغ النزاهة «عقلًا» إلى حد أن يعترف بأن: «ثمة حالة على الأقل للتسامح المنشود، فرضها نبي على أتباعه وهو في موضعه الجليل، وهو محمد ﷺ الذي أمر أتباعه بالتسامح الديني تجاه اليهود والمسيحيين الذين خضعوا سياسيًا للحكم الإسلامي، حيث قدم محمد لقاعدة التسامح تفسيرًا قوامه: «أن أفراد هاتين الجماعتين الدينيتين غير المسلمتين، هم أهل كتاب كالمسلمين أنفسهم. وليس أدل على روح التسامح التي بعثت الحياة في الإسلام منذ بدايته، من أن المسلمين قد طبقوا مبدأ التسامح الديني على أتباع زرادشت الذين خضعوا للحكم الإسلامي، وإن لم يقل بذلك الرسول الكريم نفسه»^(٦).

فإذا كان توينبى يعترف للإسلام بهذه الصفة التي نشاركه التأكيد عليها، فما القيمة العملية لهذا السجل معه؟. تنبع هذه القيمة من أنه يتحدث وصفياً عن تسامح الإسلام كحقيقة تاريخية، أو محض تجربة إنسانية، وكأنها جاءت على هذا النحو، بفعل الطبيعة الشخصية للرسول الكريم محمد ﷺ أو الميول الذاتية لخلفائه، من دون إسناد تسامح الإسلام، بشكل واضح على الأقل، إلى بنيته العقدية المؤسسة على التوحيد المطلق، فهو يمنح الإسلام حقه في نصاعة التجربة التاريخية، من دون أن يمنحه ذلك الحق على صعيد العقيدة الإلهية؛ حيث التوحيد المطلق هو السر الأول والأخير للشعور العميق بـ «الأخوة الإنسانية» في الإسلام، بين من يعتقدون في الإله الواحد نفسه، أو بـ «الشراكة الإنسانية» في عهد الاستخلاف مع من لم يؤمنوا بهذا الإله أصلاً أو تصوره على نحو مغاير. وهذا ما لم يتوافر لا في اليهودية بفعل التصور القبلي والوثني ليهوه، والذي لم يجعل منه قط إلهاً للعالمين؛ حيث استمر اليهود في تصورهم القبلي للألوهية رغم تخليهم في وقت متأخر عن التصور الوثني لها. ولا في المسيحية، بفعل التثليث والغش

الذى أصاب نقاء العقيدة، وأثار الانقسام حولها حتى بين المؤمنين بها. وربما يفسر لنا هذا الفهم، ليس فقط لماذا كانت المسيحية أقل تسامحاً مع العقائد الأخرى؟، بل وأيضاً لماذا كان تسامح الطوائف المسيحية المنقسمة حول العقيدة، إزاء بعضها البعض، أقل منه إزاء المخالفين كلية في الدين، ولماذا كانت أكثر حروب المسيحيين قسوة وعنفاً بين طوائفهم حول المذهب، بأكثر مما كانت مع المغايرين حول الشريعة أو الدين؟.

ولعل السيد توينبى يتوصل إلى تلك النتيجة بعد صفحات قليلة من كتابه البارز «دراسة للتاريخ»؛ إذ يؤكد على أن فترة التسامح الدينى التى ولجتها المسيحية الغربية منذ النصف الثانى من القرن السابع عشر، قد نمت على حساب الدين وليس بإلهام الدين، وذلك: «لأن قسمى المسيحية الكاثوليكية والبروتستانتية قد نبذا منازعتهما، لا بسبب اقتناعهما بخطيئة التعصب، ولكن لإيمانهما بعجز أحدهما عن الإيقاع بالآخر. ولعلهما فى نفس الوقت لم يعودا يهتمان الاهتمام الكافى بالنزاع على الموضوعات اللاهوتية الناشئة بينهما، ولا يستمرئان بذل مزيد من التضحيات فى سبيلها. وبالأحرى؛ جحد أتباع الكاثوليكية والبروتستانتية فضيلة الحمىة الدينية، والثى تعنى أن يفعم المرء بروح الله، واعتبروها من ذلك الحين رذيلة»^(٧).

ويدعم هذا الفهم لدى العلامة توينبى تصورنا عن «أصالة العالمية الإسلامية» التى لا تزال حاضرة، فى مقابل «استثنائية العالمية المسيحية»، ما جعلها عند نقطة انعطاف تاريخى نحو العقل، ترك مجالها لـ «عالمية الحدائث» التى عرف الغرب فى ظلها حضور العقل، وربما معنى التسامح، ولكنه، فى المقابل، فقد حرارة الإيمان. فالغرب «المسيحى» لم يتمكن من بلوغ التسامح الدينى، حقيقة، إلا على أشلاء الدين نفسه!. بمعنى أنه لم يصبح متسامحاً مع الأديان أو المذاهب المغايرة، إلا عندما صار متساهلاً وربما لا مبالياً إزاء فكرة العقيدة الدينية نفسها، أى عندما تجاوز إيمانه الحار الذى طالما أثار تعصبه، سواء بأن كف عن أن يكون مسيحياً من الأساس تحت ضغط الإلحاد، واللا أدريّة منذ القرن الثامن عشر «عصر التنوير»، أو بأن تكيف مع صورة جديدة «عقلانية» صورية وباهتة للإله، كما هو لدى فلاسفة الوضعية فى القرن التاسع عشر، من المؤلهين، وهى صورة قد تصلح كمبدأ لتنظيم الإدراك الإنسانى / المعرفى للكون، على منوال إله أرسطو الذى اقتصر دوره على كونه «محرك أول» للعالم الطبيعى، ولكنها لا تصلح لإقامة ذلك التواصل الوجدانى الحميم بين الله والإنسان فى رؤية كاملة ومتسقة وشاملة للوجود، كما تصوغه العناية الإلهية، يرسم معالمه الوحي السماوى، ويجسده الإسلام الذى تمكن من فضيلة التسامح من دون فقدان لروحانية الإيمان بل بفضل هذه الروحانية، التى جعلت منه ديناً للإنسانية، وخاتمة لشرائع السماء التوحيدية.

الهوامش

- ١- أرنولد توينبي، مختصر دراسة للتاريخ، ترجمة فؤاد محمد شبل، ومراجعة د. محمد شفيق غربال، وأحمد عزت عبد الكريم، طبعة جامعة الدول العربية، ١٩٦١م-١٩٦٦م، الجزء الثاني، ص ٤٠.
- ٢- جورج زيمل، سوسيولوجيا، ص ٢٠٤. استشهد به: دانيال هيرفيه ليجه، جان بوب ويلام، سوسيولوجيا الدين، ترجمة درويش الحلوجي، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م. ص ١٧٣-١٧٤.
- ٣- أرنولد توينبي، مختصر دراسة للتاريخ، مرجع سابق، ص ٤١٤٠.
- ٤- المرجع نفسه، ص ٤١.
- ٥- جورج زيمل، الدين، ص ٩٤، ٩٥. دانيال هيرفيه ليجه، جان بوب ويلام: سوسيولوجيا الدين، مرجع سابق، ص ١٧٤.
- ٦- أرنولد توينبي، مختصر دراسة للتاريخ، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص ٤٢.
- ٧- نفسه، ص ٤٢.

obeikan.com

المفصل الأول

المشترك العقيدى.. مسارات التوحيد

ثمة خط فاصل يميز الدين غير السماوى؛ حيث سادت الديانات الكبرى فى الشرق الأسيوى، مثل الهندوسية والبوذية والكونفوشيوسية، وفى الشرق الأوسط كالزرادشتية، والمناوية، وبين أديان التوحيد الإبراهيمية الثلاثة: اليهودية والمسيحية والإسلام، التى ترتبط فيما بينها ارتباطاً وثيقاً، باعتبارها فروعاً تنتمى إلى تراث واحد، وأصل مشترك ينتسب إلى أبى الأنبياء إبراهيم عليه السلام، الذى كان موحدًا لا وثنيًا، فكان بذلك هو أول المسلمين، ومؤسس الدين الحنيف؛ حيث عرف الإله الواحد من خلال تأمله فى النجوم وقبل أن يتلقى الوحي، الذى اقتصر على أمر الله له أن يسلم. وقد انتقلت العقيدة من إبراهيم إلى ذريته جيلاً بعد جيل، ومن ثم كان الإسلام هو دين إسحاق ويعقوب وموسى وعيسى، كما كان هو دين إسماعيل، ومحمد خاتم الأنبياء جميعاً، وحامل الإسلام «الدين»، والإسلام «الشريعة» معاً. غير أن ما أوجزناه هنا فى سطور كان أمراً جللاً استغرق حقبة طويلة من تاريخ الإنسان، ومن جدل العقل مع الإيمان قبل أن يكتمل متواليًا، متناميًا، ومن ثم فإن الأصل المشترك للدين التوحيدي، والغاية الوحيدة له، لا تنفى ولا تغطى على تلك الفروق الجوهرية بين شرائعه الثلاث، سواء فيما يتعلق بدرجة التنزيه التى ازدادت نقاءً، أو عمومية الرسالة التى ازدادت اتساعاً بتوالى شرائع التوحيد.

مبحث أول: صراع اليهودية مع الوثنية.. توجه نحو التوحيد

مثلت اليهودية أول شريعة كبرى في إطار الدين التوحيدي، فكانت مهمتها تأسيس الوحداية في قلب الوثنية، ومن ثم وقع على عاتقها مسئولية الثورة والانقلاب على شتى جوانب الموروث الديني، الذي كانت فيه بقايا وحى الأنبياء السابقين مجرد ذكريات متناثرة، وقصص غابرة، ومواعظ متقادمة، غير مسطرة في شريعة كاملة أو كتاب خالد، بل كانت مختلطة بأساطير عن الألوهية تتداخل فيها عبادة الأرواح والأسلاف مع عبادة الطوطم، وتألّيه الأبطال مع أنسنة الآلهة، والخشوع لمظاهر الطبيعة الهائلة، والكواكب الضخمة التي تلقى بالروع في ذهن الإنسان. ومن ثم؛ خاضت اليهودية منذ نزول الوحي على موسى عليه السلام، معركتها الكبرى ضد البيئة الوثنية المحيطة بها في أرض كنعان «فلسطين» فمكنت من تحقيق نجاح صعب بعد جهاد مرير استمر لنحو سبعة قرون على الأقل، قبل أن يستقر لديها مفهوم التوحيد، وأن يتعمق في خيالها الديني معنى الإله الواحد، وليس فقط الإله الأكبر أو الأقوى بين آله الشعوب الأخرى، وهى القرون التي تمتد بين بعثة موسى وتلقيه ألواح التوراة، وبين عودة اليهود من السبي البابلي، ونبوة أشعيا الثاني الذي دعا مخلصاً في سفره من العهد القديم إلى توحيد الإله «يهوه»، مما كان له صدى عميق في الوعي الديني العبري أخذ معه مفهوم التوحيد ينمو ولا يتراجع، ومفهوم التعدد ينكمش فلا يزيد، حتى مجيء عيسى عليه السلام.

فقبل سقوط أورشليم بيد البابليين، لم يكن دين بنى إسرائيل يسمى بـ (الدين اليهودي) بل (دين العبريين)، الذي لم يكن به في مراحله الأولى ما يميزه عن دين الشعوب الكنعانية التي كانت تحيط به. وعلى الرغم من ارتباط وجودهم بإبراهيم إلا أن البدائية الدينية كانت طابعهم، فكانوا يعبدون الأحجار والأغنام والأشجار، أو يقدسون معبودات الأمم المجاورة تقليداً لهم. وحسب J. Shot Well كانت تسيطر عليهم الأفكار الخرافية كالخوف من الشياطين والاعتقاد في الأرواح. بل ويقول Reinach إنهم اتخذوا في بيوتهم أصناماً صغيرة كانوا يعبدونها ويتنقلون بها من مكان إلى مكان^(١).

وأما مصطلح (الدين اليهودي)، فقد أطلق على الطقوس الدينية التي كان يمارسها سكان مملكة يهودا الذين سبوا من أورشليم إلى بابل عام ٥٨٧ ق.م. ولم يكن يعرف قبل ذلك التاريخ. إذاً، فعبارة (الدين اليهودي) ليست ذات مدلول وفحوى، إنما هى عبارة جغرافية صرفة، مثل عبارة (الدين الهندوسي) أى الدين المتبع في الهند، وحصر الدين اليهودي بالتوراة، وأصبح

دينًا كتابيًا بالمعنى الحرفي بعد عودة اليهود من منفاهم في القرن السادس. ولا شك أن قسمًا من النصوص التي يتألف منها العهد القديم من الكتاب المقدس كان يؤلف أدبًا دينيًا قبل ذلك، إلا أن جمع النصوص في كتاب واحد، وصبغه بطابع التقديس لم يتم إلا في عهد نحميا في القرن الخامس، وعلى يد الكاتب (عزرا)، خصوصًا التوراة التي سميت باسم (حاميشاحو مشى طواره)، أى أسفار القانون الخمسة أو Pentateuch: التكوين، الخروج، اللاويين، العدد، التثنية»^(٢).

وترسم هذه الأسفار صورة مضطربة للإله التوراتي، (إيل) و (ألوهيم) قبل بعث موسى، و (يهوه) من بعده. ففي مطلع سفر التكوين، ثمة صورة غريبة كل الغرابة عن بقية أسفار الكتاب لا تعود إلى الظهور ثانية إلا في سفر إشعياء ومقاطع متفرقة من أسفار الأنبياء الأخرى. فالإله التوراتي هنا، هو الإله الكوني الأعلى خالق السماء والأرض وكل مظاهر الطبيعة، الذى خرج من السرمدية ليظهر الكون ويطلق الزمن، ويدخل مع مخلوقاته في التاريخ .. وبما أن شعب إسرائيل (بالمصطلح والمفهوم التوراتي) لم يكن بعد قد ظهر على مسرح الرواية التوراتية، فإن هذا الإله يعلن نفسه منذ البداية، وبشكل مغاير لتاريخه اللاحق، على أنه الإله الأوحد للبشرية جمعاء .. على أن هذه الرؤية الشمولية ما تلبث أن تضيق كلما اقتربت قصة إسرائيل من بداياتها الأولى. فتاريخ البشرية الذى تعرضه الإصحاحات من ٥ إلى ١١ من سفر التكوين بأسلوب القص الميثولوجي، يتوقف تمامًا في مطلع الإصحاح الثانى عشر لتبدأ قصة أصول إسرائيل التوراتية مع المدعو تارح وابنه أبرام (ابراهيم)^(٣). وفي موازاتها يتحول الإله الشمولى، الذى تعرفنا عليه في الإصحاحات الأولى إلى إله محلى، ويهجر كل شعوب المعمورة لكى يعقد عهدًا مع أبرام وذريته من بعده فيعطيههم أرض كنعان مقابل أن يعبدوه وحده من دون بقية الآلهة.

ويترتب على هذا الإدراك المحلى / القومى صورة لإله مؤنسن، فبعد ارتكاب آدم لخطيئة الأكل من الشجرة، وهى، كما يقول سفر التكوين، شجرة معرفة الخير والشر، يأتى في الإصحاح الثالث: «وسمعنا صوت الرب الإله ماشيًا في الجنة عند هبوب ريح النهار. فاخبتا آدم وامرأته من وجه الرب الإله، في وسط شجر الجنة. فنادى الرب الإله آدم. وقال له: أين أنت؟ فقال: سمعت صوتك في الجنة فخشيت لأنى عريان، فاخبتأت. فقال من أعلمك أنك عريان؟ هل أكلت من الشجرة التى أوصيتك ألا تأكل منها؟ (تك، ٣: ٨-١١) ... «وقال الرب الإله: هو ذا الإنسان قد صار كواحد منا، عارفًا الخير والشر، والآن لعله يمد يده ويأخذ من شجرة الحياة أيضًا! ويأكل ويحيا إلى الأبد ... فأخرجه الرب الإله من جنة عدن، ليعمل فى الأرض التى أخذ

منها. فطرد الإنسان. وأقام شرقي جنة عدن الكروبيم وهيب سيف متقلب، لحراسة شجرة الحياة!» (تك، ٣: ٢٢ - ٢٤).

وعلى منوال ذلك ما يذكره الإصحاح السادس من السفر نفسه من أن الله تعالى أولادًا من الذكور، وأن هؤلاء الذكور قد فتنهم جمال بنات الآدميين اللاتي كان عددهن قد كثر في الأرض فاتخذوهن خليلات، وولد لهم منهن نسل امتاز ببسطة كبيرة في الجسم، وهم الجبابرة الذين سكنوا الأرض قبل الطوفان ما جعل الله يندم على خلق الإنسان بسبب فعله للشر: «وحدث لما ابتدأ الناس يكثرون على الأرض، وولد لهم بنات، أن أبناء الله رأوا بنات الناس أنهن حسنات. فاتخذوا لأنفسهم نساء من كل ما اختاروا. فقال الرب: لا يدين روحى في الإنسان إلى الأبد. لزيغانه. هو بشر، وتكون أيامه مئة وعشرين سنة.. كان في الأرض طغاة في تلك الأيام.. وبعد ذلك أيضًا. إذ دخل بنو الله على بنات الناس وولدن أولادًا. هؤلاء هم الجبابرة، الذين منذ الدهر ذوو اسم!!!. ورأى الرب أن شر الإنسان قد كثر في الأرض. وأن كل تصور أفكار قلبه إنما هو شرير كل يوم. فحزن الرب أنه عمل الإنسان في الأرض. وتأسف في قلبه. فقال الرب أمحو عن وجه الأرض الإنسان الذى خلقته. الإنسان مع بهائم ودبابات وطيور السماء. لأنى حزنتم أنى عملتهم. وأما نوح فوجد نعمة فى عينى الرب». (تك، ٦: ١-٨).

ورغم أن بقية من صورة الإله الشمولى التى رسمها الإصحاحان الأول والثانى تظهر بشكل عرضى فى خطاب إبراهيم لملك مدينة سدوم فى التكوين؛ حيث نقرأ: «فقال أبرام لملك سدوم: رفعت يدي إلى الرب الإله العلى مالك السماء والأرض... الخ» (تكوين، ١٤: ٢٢). إلا أننا لا نلبث طويلاً حتى نرى هذا الإله نفسه وهو يقوم بزيارة لإبراهيم ومعه اثنان من الأتباع، فيجلس تحت الشجرة قرب الخباء ويغسل رجله لكى يتبرد من حر النهار، ثم يأكل ويشرب مع جماعته من طيبخ سارة زوجة إبراهيم. فإذا انتهى من ذلك كله تمشى مع إبراهيم الذى قام لتشجيع ضيوفه وأسر له بنوياه فى تدمير سدوم وعمورة. نقرأ فى التكوين: «وظهر له الرب عند بلوطات ممرا وهو جالس فى باب الخيمة وقت حر النهار. فرفع عينيه ونظر وإذا ثلاثة رجال واقفون لديه. فلما نظر، ركض لاستقبالهم من باب الخيمة وسجد إلى الأرض وقال: يا سيد، إن كنت قد وجدت نعمة فى عينيك فلا تتجاوز عبدك. ليؤخذ قليل ماء واغسلوا أرجلكم واتكئوا تحت الشجرة، فأخذ كسرة خبز فتسندون قلوبكم ثم تمتازون. فقالوا هكذا نفعل كما تكلمت. فأسرع إبراهيم إلى الخيمة إلى سارة وقال: أسرعى بثلاث كيلات دقيقاً سميداً، اعجنى واصنعى خبز ملة. ثم ركض إبراهيم إلى البقرة وأخذ عجلاً رخيصاً وجيداً وأعطاه

للغلام فأسرع ليعمله. ثم أخذ زبدًا ولبنًا والعجل الذى عمل ووضعه قدامهم. وإذا كان هو واقفًا تحت الشجرة أكلوا (بلى ذلك وعد الرب لإبراهيم وسارة بغلام ينجبانه فى شيخوختها). ثم قام الرجال من هناك وتطلعوا نحو سدوم، وكان إبراهيم ماشيًا معهم ليشيعهم، فقال الرب لإبراهيم: هل أخفى عن إبراهيم ما أنا فاعله... إلخ» (تكوين، ١٨: ١-١٧) (٤).

وبعد ذلك يتعرض يعقوب، حفيد إبراهيم، إلى مواجهة مع الرب أكثر درامية من مواجهة إبراهيم؛ حيث يلتحم معه فى صراع جسدى طيلة الليل. وعندما لا يستطيع الرب أن يتغلب على يعقوب حتى طلوع الفجر، وكان يعقوب ممسكًا به بشدة وإحكام، يطلب الرب منه أن يطلقه قبل أن ينبج الصبح عليهم. نقرأ فى سفر التكوين أيضًا: «ثم قام فى تلك الليلة وأخذ امرأته وجاريته وأولاده الأحد عشر، وعبر مخاضة ييوق. أخذهم وأجازهم الوادى، وأجاز كل ما كان له. فبقى يعقوب وحده. وصارعه إنسان حتى طلوع الفجر. ولما رأى أنه لا يقدر عليه ضرب حُق فخذ، فانخلع حق فخذ يعقوب فى مصارعة معه. وقال أطلقنى إنه قد طلع الفجر، فقال لم أطلقك إن لم تباركنى، فقال له ما اسمك؟ فقال: يعقوب. فقال لا يدعى اسمك فى ما بعد يعقوب بل إسرائيل؛ لأنك جاهدت مع الله والناس وقدرت. وسأل يعقوب وقال أخبرنى باسمك فقال: لماذا تسأل عن اسمى؟ وباركه هناك فدعى يعقوب المكان فنيثيل قائلاً: لأننى نظرت الله وجهًا لوجه ونجيت نفسى. وأشرق له الشمس إذا عبر فنوئيل وهو يجمع على فخذ» (تكوين، ٣٢: ٢٢-٣١) (٥). والذى لا شك فيه أن الإله الذى يستريح من حر النهار تحت الشجرة، ثم يغسل قدميه ليتبرد، ويأكل بعد ذلك ويشرب من ضيافة إبراهيم ثم يتمشى معه فيطلعه على خططه المقبلة، لا يمكن مقارنته بذلك الإله الخالق الذى قال فى الإصحاح الأول من سفر التكوين: «ليكن نور فكان نور. وفصل بين النور والظلمة ودعا النور نهارًا والظلمة دعاها ليلاً... إلخ». كما أن هذا الإله لا يشبه فى شيء ذلك الجنى الغامض الذى صارع يعقوب عند مخاضة ييوق ولم يقدر عليه، فأراد الفكاك من قبضته والفرار قبل شروق الشمس، مثله فى ذلك مثل بقية العفاريت والأرواح الهائمة التى تفر إلى مساكنها فى آخر الليل هربًا من ضوء النهار.

وكما عبد اليهود الله باسم (إيل) عبده، جل شأنه، باسم (يهوه) بعد نزول التوراة على موسى. غير أن الشريعة التى أوحى بها الله إلى موسى، لم تنص على الاعتقاد بأن الله بلا جسم أو هيئة أو صورة تخيلها بل توحى فقط بالاعتقاد فى وجود إله جدير بالثقة وتجب عبادته وحده» (٦). ومن ثم كان اليهود يتصورون أن ليهوه شكلًا جسميًا ومقرًا للسكنى (الهيكل)

وتدفعه العواطف الإنسانية، من غيرة وغضب. ولكن، وفي المقابل، لم يكن ليهوه أساطير خرافية أو مجمع آلهة يشتركون معه أو زوجة إلهة كما كان طابع العبادات الكنعانية، بل كان مصدر الحق والعدل وقُدس أقداسه مستودع القانون المعترف به^(٧). وهكذا يتأكد تناقض الفكرة التي ترسمها التوراة عن الإله، فبينما تسمو الوصية الثانية من الوصايا العشر بالإله عن الإحاطة والحصص «لا تصنع لك تمثالا منحوتا ولا صورة مما في السماء من فوق الأرض وما في الأرض من تحت...» (خروج، ٢٠: ٤)، ترسم باقى أسفار التوراة الخمس، وخصوصا بقية سفر الخروج، صورة بشرية محضة للإله:

ففى قصة الخروج نجد إله مطلع سفر التكوين، خالق السماوات والأرض، وقد ترك عرشه السماوى ليسكن فى خيمة خاصة أعدت له فى مضارب العبرانيين الهائمين فى الصحراء، واعتزل كل مهامه الكونية الكبرى لكى يسير أمامهم فى النهار على شكل عمود من دخان، وفى الليل على شكل عمود من نار ليهديهم الطريق. من هنا، فلا عجب إن استطاع موسى رؤيته بالعين. ففى إحدى المرات طلب موسى من ربه أن يُظهر له هيئته وشكله، فوافق شريطة أن لا يراه موسى من أمام بل من خلف. وعندما مر من أمامه مديده وغطى وجهه موسى حتى لا يرى وجهه، ثم رفعها بعد أن اجتازه فرأى موسى ربه من خلف وهو مدبر^(٨): «فقال أرنى مجدك.... فقال لا تقدر أن ترى وجهى لأن الإنسان لا يرانى ويعيش. وقال الرب هو ذا عندى مكان فتقف على الصخرة. ويكون متى اجتاز مجدى أنى أضعك فى نقرة من الصخرة وأسترك يدي حتى اجتاز، ثم أرفع يدي فتنظر من ورائى وأما وجهى فلا يرى» (خروج، ٣٣: ١٨-٢٣).

وفى موضع آخر من السفر نفسه يرى سبعون من شيوخ إسرائيل إلههم وجهًا لوجه على جبل سيناء: «ثم صعد موسى وهارون وناداب وأبيهو وسبعون من شيوخ إسرائيل، ورأوا إله إسرائيل وتحت رجله شبه صنعة من العقيق الأزرق الشفاف، وكذات السماء فى النقاوة، ولكنه لم يمد يده إلى أشراف بنى إسرائيل» (خروج، ٢٤: ٩-١١).

..... فيصنعون لى مقدسا لأسكن فى وسطهم» (خروج، ٢٥: ٨).

ويهوه لا يدعى أنه عالم، ويطلب من بنى إسرائيل أن يرشدوه، فقد قرر حينها كان بنو إسرائيل لا يزالون فى مصر، «أن يجتاز فى أرض مصر هذه الليلة ويضرب كل بكر فى أرض مصر من الناس والبهائم» (خروج، ١٢: ١٢). ولكن يهوه يخشى أن تطول ضرباته بنى إسرائيل،

ولذلك يطلب منهم أن يميزوا بيوتهم بدماء الكباش المضحاة، بأن يحملوا الدم على القائمين والعتبة العليا في البيوت» (خروج، ١٢: ٧).

ومن سمات يهوه الكذب ونقض المواثيق. وها هو كاتب المزمور ٨٩ يوجه له التهم الموثقة بالشواهد: «وقلت .. لا أنقض عهدي ولا أغير ما خرج من شفتي. مرة حلفت بقدسي أني لا أكذب لداود. نسله إلى الدهر يكون وكرسیه كالشمس أمامي، مثل القمر يثبت إلى الدهر، والشاهد في السماء. لكنك رفضت ورذلت، غضبت على مسيحك نقضت عهدك، نجست تاجه في التراب ... أين مراحمك الأول يا رب التي حلفت بها لداود بأمانتك؟» (مزامير، ٨٩: ١٩-٤٩).

ويهوه ليس معصوماً، وكثيراً ما يقع في الخطأ، ثم يندم على ما فعل بنص التوراة: «فندم الرب على الشر الذي قال إنه يفعله بشعبه» (خروج، ٣٢: ١٤). وفي نص آخر «وكان كلام الرب موجهاً إلى صموئيل قائلاً» ندمت على أني قد جعلت شاؤل ملكاً لأنه رجع من ورائي ولم يقيم كلامي» (صموئيل الأول، ١٥: ١٠).

وتؤكد التوراة قصة العجل القوي الذي عمله لهم هارون فعبدوه بعد أن تأخر موسى في العودة إليهم، وكيف خلعوا ملابسهم وأخذوا يرقصون عراة أمام هذا الرب، وقد أعدم موسى ثلاثة آلاف منهم عقاباً لهم على عبادة هذا الوثن (خروج، ٢٢: ١٨-٢٦). وفي عهد القضاة «عاد بنو إسرائيل يعملون الشر في عيني الرب وعبدوا البعلیم والعشتارت وألهة صيدوم وألهة مؤاب وألهة بني عمون وألهة الفلسطينيين وتركوا الرب ولم يعبدوه» (قضاة، ١٠: ٦).

وفي مطلع عهد الملوك يقص الكتاب المقدس أن زوجة داود واسمها ميكال كانت تعبد تماثيل على صور البشر يرمز بها إلى الله، وقد أخذت «الترافيم»، وهو اسم أحد التماثيل، ووضعت في الفراش لتوهم أعداء داود أن داود نائم في الفراش، بينما عملت على تهريب داود من رسل شاؤل الذين كانوا يبحثون عنه ليقتلوه» (صموئيل الأول، ١٩: ١٠-١٦). وقد بقيت عبادة العجل تتجدد في حياة بني إسرائيل من حين إلى حين، حيث «عمل يربعام بن سليمان عجل يذهب ليعبدهما أتباعه حتى لا يحتاجوا إلى الذهاب إلى الهيكل» (الملوك الأول، ١٢: ٢٦-٢٨).

وفي تاريخ اليهود الباكر شواهد كثيرة تدل على أنهم عبدوا الأفعى ومنها صورة الأفعى النحاسية التي صنعها موسى، والتي عبدها اليهود في الهيكل إلى أيام حزقيّا (حوالي ٧٢٠ ق. م) وكانت الأفعى تبدو حيواناً مقدساً لليهود كما كانت تبدو لشعوب كثيرة عداهم؛ لأنها

رمز للذكورة المخصصة من جهة ولأنها من جهة أخرى تمثل الحكمة والدهاء والخلود، فضلاً عن أنها تستطيع أن تجعل طرفيها يلتقيان^(٩).

وقد بقيت آثار عبادة الآلهة البدائية الكثيرة في عبادة الملائكة والقديسين، وفي الأصنام الصغيرة المتنقلة التي كانوا يتخذونها آلهة لبيوتهم. وكذلك ظلت المعتقدات السحرية التي كانت منتشرة في العبادات القديمة، باقية عند اليهود إلى عهود متأخرة رغم احتجاج الأنبياء والكهنة. وكان استطلاع المستقبل يحدث أحياناً برمي النرد (أريم وتميم) من صندوق (إيفود) وهي طريقة لا تزال تستخدم لمعرفة ما يريده الآلهة. ومما يذكر بالحمد لكهنة اليهود أنهم قاوموا هذه العادات، ودعوا الناس ألا يعتمدوا إلا على قوة سحرية واحدة هي قوة القربان والصلوات والتبرعات^(١٠).

وفي أسفار صموئيل الأول والثاني والملوك وأخبار الأيام، تتبادل صور الإله التوراتي التي عرضناها، الخفاء والظهور. فبعد تشكيل المملكة الموحدة المزعومة لكل إسرائيل، وصعود داود على العرش، يرفع إله سفر الخروج عقيرته بالشكوى من كونه بلا بيت ولا مأوى وأنه يسكن في خيمة لا تليق به، هي الخيمة التي أعدها له موسى بعد الخروج من مصر: «وفي تلك الليلة كان كلام الرب لناثان النبي قائلاً: اذهب وقل لعبدي داود هكذا قال الرب: أنت تبني لي بيتاً لسكنائى؟ لأنى لم أسكن في بيت منذ يوم أصعدت بنى إسرائيل من مصر إلى هذا اليوم، بل كنت أسير في خيمة وفي مسكن. في كل ما سرت مع جميع بنى إسرائيل، هل تكلمت بكلمة إلى أحد قضاة بنى إسرائيل الذين أمرتهم أن يرعوا شعبي قائلاً لماذا لم تبنا لي بيتاً من الأرز؟ والآن فهكذا تقول لعبدي داود..... نسلك الذى يخرج من أحشائك وأثبت مملكته، هو يبنى لي بيتاً» (صموئيل الثاني، ٧: ١-١٣). ونسل داود الذى يشير إليه المقطع أعلاه هو سليمان بنى البيت للرب. ولكننا نجد في خطبة سليمان العصماء التى ألقاها أمام الشعب بعد انتهائه من بناء الهيكل، عودة إلى صورة إله مطلع سفر التكوين، صورة الإله الشمولى الأعلى الذى لا تتسع له السماء فيما بالك بيت تبنيه يد الإنسان: «وقف سليمان أمام مذبح الرب تجاه كل جماعة إسرائيل وبسط يديه إلى السماء وقال: «أيها الرب إله إسرائيل، ليس إله مثلك في السماء من فوق، ولا على الأرض من أسفل، حافظ العهد والرحمة لعبيدك السائرين أمامك بكل قلوبهم. والآن يا إله إسرائيل فليتحقق كلامك الذى كلمت به عبدك داود أبى. لأنه هل يسكن الله حقاً على الأرض؟. هو ذا السماوات وسما السماوات لا تسعك فكم بالأقل هذا البيت الذى بنيت» (الملوك الأول، ٨: ٢٢-٢٧)^(١١).

وفي سفر المزامير، الذى يحتوى على الصلوات والأناشيد التوراتية، والذى يفترض فيه أن يقدم لنا صورة متسقة عن المعتقد التوراتى، تطالعنا صور عن الإله متناقضة كل التناقض موضوعة جنباً إلى جنب. ففى المزمور ٧٢، لدينا وصف لإله شمولى تتعبد له جميع الشعوب، يسيطر سلطانه على كل المعمورة: «يخشونك ما دامت الشمس، وقدام القمر، إلى دور فدور..... يملك من البحر إلى البحر، ومن النهر إلى أقاصى الأرض، أمامه تجثوا أهل البرية.... ويسجد له كل الملوك، كل الأمم تتعبد له. لأنه ينجى الفقير والمستغيث والمسكين» (مزامير، ٧٢: ٥-١٢). وفى المزمور ٧٤ تطالعنا الصورة السامية نفسها عندما نقرأ: «لك النهار، ولك الليل أيضاً، أنت هيأت نور الشمس. أنت نصبت كل تخوم الأرض. الصيف والشتاء أنت خلقتها» (مزامير، ٧٤: ١٦-١٧). ولكننا لا نلبث حتى نرى هذا الإله الشمولى خالق الكون يصارع وحوش البحر فى المزمور نفسه ويقتل لوياتان التين المعروف فى الميثولوجيا الأوغاريتية: «أنت شققت البحر بقوتك، وكسرت رؤوس التنانين على المياه، أنت رضضت رؤوس لوياتان جعلته طعاما للشعب، لأهل البرية» (مزامير، ٧٤: ١٣-١٤). وهو فى المزمور ٨٩ يتصدى لصراع التنانين المائية ويشتبك مع الوحش البحرى المدعو رهب: «أنت متسلط على كبرياء البحر. عند ارتفاع لججه أنت تسكنها. أنت سحقت رهب مثل القليل. بذراع قوتك بددت أعداءك» (مزامير، ٨٩: ٩-١٠) (١٢).

كما أن الإسرائيليين، وإن مارسوا الأحادية فى العبادة، أى وافقوا على عبادة يهوه وحده، فإنهم كانوا يعتقدون فى وجود آلهة أخرى، فالوصايا العشر التى أتى بها موسى قومه، تعترف ضمناً بوجود آلهة أخرى يعبدونها، إذ تقول «لا يكن لك آلهة أخرى أمامي» (خروج، ٢٠: ٣). وفى المزمور ٧٧ لا يتمتع الإله التوراتى بصفة الوحداية بل يخاطب على أنه أعظم الآلهة: «أى إله عظيم مثل الله؟» (مزامير، ٧٧: ١٣). وفى المزمور ٨٢، يقف يهوه فى مجمع الآلهة يقضى ويصدر الأوامر لهم: «الله قائم فى مجمع الله. فى وسط الآلهة يقضى: حتى متى تقضون جوراً وترفعون وجوه الأشرار؟... أنا قلت أنكم آلهة، وبنوا العلى كلكم. لكن مثل الناس تموتون، وكأحد الرؤساء تسقطون» (مزامير، ٨٢: ١-٢، ٦-٧). وتتأكد فكرة مجمع الآلهة هذه فى المزمور ٨٩: «لأنه من فى السماء يعادل الرب. من يشبه الرب بين أبناء الله؟. إله مهوب جداً فى جماعة القديسين وخوف عند جميع الذين حوله» (مزامير، ٨٩: ٦-٧). «يارب، إله الجنود من مثلك؟. رب قوى، وحقك من حولك» (مزامير، ٨٩: ٨).

إن تعبير أبناء الله فى هذا المقطع يعادل تعبير جماعة القديسين الذى يوجد ما يشبهه فى النصوص الأوغاريتية التى تدعوا آلهة الدرجة الثانية من أبناء الإله الأعلى بأبناء القدس. نقرأ

في النص ١٢٩ من ملحمة بعل وعناة، السطرين ١٩ و ٢٠ على لسان بعل ما يلي: «أنا ليس لي بيت كما للآلهة، وليس لي مسكن كما لبنى القدس» ولكن مضمون الفقرة من المزمور ٨٩ أعلاه، يدل بوضوح على أن الإله التوراتي ليس الله نفسه بل واحد من أبنائه، أبناء القدس، وأعلامهم شأنًا. وهذا ما يؤكد لنا المزمور ١١٠، حيث نجد الإله التوراتي جالسًا على يمين الإله الأعلى في السماء: «قال الرب لربي اجلس عن يميني حتى أضع أعدائك موطئًا لقدميك» (مزامير، ١١٠: ١) ^(١٣).

بل وعبد بنو إسرائيل القدماء (بعل) و(عناة) و(عشتروت) بعد أن استقروا في كنعان، إلى جانب يهوه، إذ بدا لهم من الغباء تجاهل هذه الآلهة القديمة التي كانت تعرف الأرض خيرًا منهم. وبينما كان يهوه يغار من الآلهة الأخرى ولا يريد من شعب إسرائيل أن يلتفت إليها، لأنه يريد أن يستأثر بشعب إسرائيل لنفسه من بين سائر الشعوب، فإن شعب إسرائيل أراد أن يستأثر بيهوه لنفسه من بين سائر الآلهة، ومن ثم كان معنى الكفر في الإسرائيلية كمعنى الخيانة الوطنية في هذه الأيام، أي كخيانة الرعية لملكها واعترافهم بالطاعة لغيره من الملوك القائمين بالملك في أرض غير أرضه وبين رعية غير رعيته، وكانوا إذ تركوا يهوه حينًا من الزمن ثم آثروا الرجعة إلى عبادته فإنما يرجعون إليه لاعتقادهم بالتجربة المزعومة أنه أقدر على النكاية بهم وأن الآلهة الأخرى عجزت عن حمايتهم من سخطه وانتقامه ^(١٤).

وكان سقوط الدول الكبيرة مثل بابل ومصر، أو تداعيها وانقسامها مثل فارس، مدعاة إلى تجدد رجاء إسرائيل في ملك العالم، إذ فسروا سقوط هذه الدول الكبرى بغلبة يهوه عليها وعقوبته لها على ما أسلفت من الإساءة إلى شعبه، ولاح لهم لأول مرة أن ربهم يسيط ظله على الأرض بما رحبت، وأن يوم الخلاص الموعود جد قريب.

غير أن قرونًا سبعا مرت بين خروج بنى إسرائيل من مصر بقيادة موسى (١٢٥٠ ق.م)، وبين إدراكهم للوحداية أثناء منفاهم في الإمبراطورية البابلية، على يد أشعيا الثاني، والذي كان ضمن المنفيين في بابل نحو عام ٥٥٠ م ^(١٥)، فهو القائل بلسان الرب: «لأن أفكارى ليست أفكاركم ولا طرقكم طرقى، يقول الرب: لأنه كما علت السماوات عن الأرض هكذا علت طرقى عن طرقكم وأفكارى عن أفكاركم (إشعيا، ٤١: ١)» «بمن تشبهوننى وتسووننى وتمثلوننى لتتشابه؟»... وهو الذى شدد النكير عليهم قائلاً: «إن الله هو الأول منذ القدم، وهو المخبر منذ البدء بالآخر». ونعى عليهم أن يعبدوا صنمًا «يرفعونه على الكتف ويحملونه ويضعونه في مكانه ليقف في موضع ولا يبرحه، ويناديه الداعي فلا يجيب» (إشعيا، ٤١: ٢-٣). ويقول

بلسان الرب محاججا آلهة الشعوب الأخرى «قدموا دعواكم يقول الرب. أحضروا حججكم يقول ملك يعقوب. ليقدموها ويخبرونا بما سيعرض. ما هي الأوليات. أخبروا فنجعل عليها قلوبنا ونعرف آخرتها أو أعلمونا المستقبلات. أخبروا بالآتيات فيما بعد فنعرف أنكم آلهة وافعلوا خيرا أو شرا فلتفت ونظر معاها أنتم من لا شئ وعملكم من العدم. رجس هو الذى يختاركم قد أنهضته من المشال فأتى من مشرق الشمس يدعو باسمى. يأتى على الولاية كما على الملاط وكخزاف يدوس الطين. من آخر من البدء حتى نعرف ومن قبل حتى نقول هو صادق لا مخبر ولا مسمع ولا سامع أقوالكم .. ونظرت فليس إنسان ومن هؤلاء فليس مشير حتى أسألهم فيردون كلمة. ها كلهم باطل وأعمالهم عدم ومسبوكاتهم ربح وخلاء». (أشعيا ٤١: ٢١-٢٦، ٢٨-٢٩).

هنا تصف كلمات النبی إشعيا منظراً درامياً فيهم، باعتباره قاضيا ومنحازاً في الوقت نفسه، يدعو آلهة الأمم إلى مناظرة سماوية تشهدها شعوب العالم ليلحثوا من هو الإله الحق، سيد التاريخ. والقرار النهائي هو أن يهوه هو إله التاريخ حقا؛ لأنه أظهر من خلال أنبيائه أنه يفهم معنى التاريخ وأنه يعلم الماضي والمستقبل، البداية والنهاية، وأنه هو الذى رفع سيروس(*) مدمر قوة الأمة اليهودية ومحرر بقاياها في الوقت نفسه. إن آلهة الأمم لا تستطيع أن ترد لأنها لا تعرف ذلك الحدث، إنها لم تتنبأ به، ولم تشكله. وتنتهى المناظرة بإعلان أن هذه الآلهة كلها عبث وأن جميع أعمالها لا شئ وأن صورها مجرد ووهم، وأن يهوه وحده هو الرب لأنه رب التاريخ^(١).

وهكذا يعلن إشعيا الثانى لليهود المنفيين في لغة مشرقة مبادئ التوحيد، ويعرض عليهم إلهًا جديدًا رحيمًا بهم، يفوق في رحمته ما كان عليه يهوه الغضوب كما صورته إشعيا الأول نفسه. وشرع هذا النبی العظيم يعلن في الناس رسالته التى لم تقصد، كعادة الأنبياء السابقين، إلى صب اللعنات على الشعب لما ارتكب من الذنوب بل إلى تعزيتهم وبث الأمل في قلوبهم أيام استعبادهم «عزوا، عزوا شعبي، يقول إلهكم. طيبوا قلب أورشليم ونادوها بأن جهادها قد كمل، أن إثمها قد عفى عنه، أنها قد قبلت من يد الرب ضعفين عن كل خطاياها» (إشعيا، ٤٠: ٢-١). كما وجد هذا النبی أن يهوه ليس إله حرب وانتقام بل أبًا محبًا، وملأه هذا الكشف الجديد سعادة، وأوحى إليه أناشيد فخمة، فأخذ يبشر بالإله الجديد منقذ شعبه: «صوت صارخ

(*) هو سيروس الأكبر الذى توفى عام ٥٢٩ ق.م ملك الفرس مؤسس الأمة الفارسية وهو الذى أتاح لليهود أن يحكموا في فلسطين فنشأت لهم دولة بين الفرس ومصر. وكان يحترم ديانات وعادات كل جزء في إمبراطوريته.

في البرية، أعدوا طريق الرب، قوموا في الفقر سبيلا لإلهنا، كل وطاء يرتفع، وكل جبل وأكمة ينخفض، وبصرى المعوج مستقيماً، والعراقيب سهلاً (إشعيا، ٤٠: ٣ - ٤) ... هو ذا السيد الرب بقوة يأتى، وذراعه تحكم له ... كراع يرعى قطيعه، بذراعه يجمع الحملان، وفي حضنه يحملها، ويقود المرضعات» (إشعيا، ٤٠: ١٠ - ١١).

ولأن إشعيا الثانى أكثر وعياً باللاهوت، وأكثر جنوحاً إلى التأمل إلى الأنبياء السابقين، فكان يفرض معتقداته في التوحيد كحقائق نظرية، وبالدليل المقنع. إن يهوه هو الخالق المعترف به، الحافظ للكون، الإله الواحد الأبدى الذى لا نهاية له والذى تظهر يده القادرة خلال الطبيعة كلها والتاريخ كله «من فعل وصنع داعياً الأجيال من البدء، أنا الرب الأول ومع الآخرين أنا هو» (أشعيا، ٤١: ٤). أما الآلهة الأخرى فزائفة «لأن آلهة الوثنيين أصنام، أشياء لا وزن لها وباطلة. «لا إله غيري» (إشعيا، ٤٤: ٦).

هذا الإله لا يقول كما كان يقول يهوه: «أنا الرب إلهك لا تكن لك آلهة غريبة أمامى» بل يقول الآن: «أنا الأول وأنا الآخر، ولا إله غيرى، ومن مثلى ينادى؟» (إشعيا، ٤٤: ٦ - ٧). ويصف النبي إشعيا هذا الإله العالمى في فقرة من أروع فقرات التوراة «من كان بكفيه المياه، وقاس السموات بالشبر، وكال بالكيل تراب الأرض، ووزن الجبال بالقبان، والآكام بالميزان ... هو ذا الأمم كنقطة من دلو، وكغبار الميزان، تحسب هو ذا الجزائر يرفعها كدقة! .. كل الأمم كإشياء قدامه من العدم والباطل تحسب عنده. فبمن تشبهون الله؟ وأى شبه تعادلون به؟ ... الجالس على كرة الأرض وسكانها كالجنذب، الذى ينشر السموات كسرادق ويسطها كخيمة للسكن ... ارفعوا إلى العلاء عيونكم، وانظروا من خلق هذه». (إشعيا، ٤٠: ١٢، ١٥، ١٧، ٢٢، ٢٦).

وفي ظل المنفى أيضاً عكف الكتبة والكهنة على تفسير الشريعة وتطويرها وعقدت اجتماعات يوم السبت للصلاة وقراءة الأنبياء وعكفوا على الصوم وتذليل الجسد، وبدأت المجامع تحل محل الأمة التى توارت. وكان عهد المنفى، عهد تأسيس الكنيسة اليهودية واكتسبت السلطة الكهنوتية والمنظمات الكنسية قدراً جديداً. وازداد الاعتقاد بأن دين يهوه يمكن المحافظة عليه فقط بالقيام الدقيق بنصائح الناموس. وقد أمر حزقيال بالختان، ليس كعادة قومية ولكن كمرسوم إلهى .. وكان الأب الحقيقى لدونة الشريعة الكهنوتية؛ حيث قام نظام قانونى وتصور أمة / كنيسة، ليبقى، فعهد الأنبياء كان على وشك أن يفسح المجال لعهد الشريعة^(١٧).

وكان للقرون التالية للعودة من المنفى البابلى مغزى خطير فى تاريخ اليهودية، ففيها

أقرت الخطوط الجوهرية في المراسم الدينية والخلقى للأزمنة المقبلة. فبعد ثمانية عقود من تلك العودة (٤٥٨ ق.م) لحق بالمجتمع العائد طائفة من الكهنة بزعامة عزرا، الذى حمل معه شريعة من عمل يهود بابل، تناولتها يد التجديد. وهذه الشريعة التى أنفذها عزرا عام ٣٩٧ ق.م أصبحت منذ ذاك شرعة المجتمع الهادية، فتحولت شريعة التثنية إلى مدونة قوانين كهنوتية وأعيد تدوين تقاليد الماضى لتصبح تاريخاً كهنوتياً. وعلى مر الزمان، أصبحت سلطة الكتاب الذين كانت مهمتهم تدوين وتفسير القانون تنزع إلى الحلول محل سلطة طائفة الكهنة، وأصبح الدين العبرى فى اطراد يتزايد، دين كتاب مقدس. ومن هذا ينبوع، انبثق القانون الشفوى (التلمود) بأثقاله التى تطرد ازدياداً. وفوق ذلك كله، فإن الحاجز الفاصل بين العبريين الذين كانوا يراعون الشريعة التى أعيد وضعها، من جهة، والسامريين الملحدون والأمم الوثنية من الجهة الأخرى جعل بحيث يكون مانعاً على الإطلاق. وفريضة الختان وهى الطابع المميز للصفة القومية استعرضت فى التاريخ الكهنوتى كجزء لا يتجزأ من دين يهوه، وآية ميثاقه الأبدى مع إبراهيم^(١٨).

وهكذا استقر فى وعى اليهود أفكار بعينها، تخالف أفكار من حولهم من الشعوب، وهى أفكار شديدة التنبيه للأذهان شديدة الدعم والتثبيت للأنفس، قُدِّر لهم أن يتعلقوا بها إبان خمسة وعشرين قرناً من قرون المحن والمغامرة والاضطهاد. وأول هذه الأفكار اليهودية وأبرزها، هى اعتقادهم بأن إلههم خفى مستتر وبعيد، إله غير مرئى يعيش فى معبد لم تصنعه يد، وهو رب الخير والبر فى أرجاء الأرض كافة. أما الشعوب الأخرى قاطبة فلها أرباب قومية تمثلوها أصناماً تعيش فى معابد. فإذا تحطم الصنم وانهدم المعبد، ولّى الرب على الفور، ولكن رب اليهود هذا كان فكرة جديدة، فهو يعيش فى السماء، سامياً متعالياً على الكهنة والقرايين^(١٩). وعلى هذا النحو، كانت العقائد الإسرائيلية نقطة تحول مهمة فى المسار الطويل نحو التوحيد، قياساً إلى الوثنيات المحيطة بها، وذلك على أصعدة خمس أساسية^(٢٠):

فأولاً: انتهت فى الديانة الجديدة العلاقة، أو الرابطة الدموية التى تربط بين الإله ومن يعبدونه. وكما هو معروف، كانت الآلهة القديمة سامية وغير سامية، متصلة بشعوبها اتصالاً دموياً، وكانت الآلهة ترتبط بعلاقات أسرية، بعض الآلهة فيها آباء، وبعضها أمهات، وبعضها الآخر أبناء وبنات.

وثانياً: لم تعد فكرة الخلق نتيجة طبيعية لعملية التقاء جنسى بين الآلهة، كما حدث مع آلهة

العالم القديم، وأصبحت عملية الخلق فى التفكير الدينى الجديد عملية تعود إلى الإرادة الإلهية، كما أن الخلق أصبح خلقاً من العدم.

وثالثاً: انتهت أيضاً فى الفكر الدينى الجديد فكرة الإله الحى الميت، أى الإله الذى يموت ويبعث من جديد وإن كانت سوف تعود مرة أخرى مع الديانة المسيحية.

ورابعاً: انتهى أيضاً الصراع القديم بين الآلهة، وقام النظام الجديد على فكرة الإله الواحد العادل، «وإن انحرف التفكير اليهودى عن هذا ثم عاد ليصحح مساره بعد ذلك».

وخامساً: أصبح الإله هو المسيطر على الطبيعة، وهو أيضاً المسيطر على التاريخ وحركته. لقد تطورت اليهودية، إذن، مع نضوج العقل البشرى، نحو التوحيد، ابتعاداً عن الوثنية، وإن بقيت أسيرة للعنصرية، على نحو حرمها من أن تصير ديناً للإنسانية.

الهوامش

١ - J. Shot Well, The Religions Revolution of Today, p. 30. Reinch: History of Religion, p. 176.

استشهد بهما: د. أحمد شلبي، اليهودية، سلسلة مقارنة الأديان، الجزء الأول، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثامنة، ١٩٨٨م، ص ١٧٣ - ١٧٤.

٢ - إسماعيل راجى الفاروقى، أصول الصهيونية فى الدين اليهودى، معهد الدراسات العربية، القاهرة، ١٩٧٣، ص ١.

٣ - فراس السواح، الأسطورة والمعنى، دراسة فى الميثولوجيا والديانات المشرقية، دار علاء الدين، دمشق، الطبعة الثانية، ٢٠٠١م، ص ٢٤٦ - ٢٤٧.

٤ - فراس السواح، الأسطورة والمعنى، المرجع نفسه، ص ٢٤٧ - ٢٤٨.

٥ - نفسه، ص ٢٤٨.

٦ - سينوزا، رسالة فى اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم د. حسن حنفى، مكتبة النافذة، القاهرة، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٥، ص ١٢٩.

٧ - و. ج. دى بورج، تراث العالم القديم، الجزء الأول، ترجمة زكى سوس، مراجعة د. يحيى الخشاب، ود. صقر خفاجة، دار الكرنك للنشر والطبع والتوزيع، بمعاونة المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، رقم ٥٥٧ ضمن سلسلة الألف كتاب، القاهرة، ١٩٦٥م. ص ٦٦، ٦٨.

٨ - فراس السواح، الأسطورة والمعنى، مرجع سابق، ص ٢٥٣ - ٢٥٤.

٩ - ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، المجلد الأول: الجزء الثانى، ص ٢٣٨ - ٢٣٩.

١٠ - ول ديورانت، المرجع نفسه، ص ٣٣٩.

١١ - فراس السواح، الأسطورة والمعنى، مرجع سابق، ص ٢٥٦.

١٢ - نفسه، ص ٢٥٦ - ٢٥٧.

١٣ - على أبو عساف: نصوص أوغاريت، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٨٨، ص ٩٦ - ٩٧. استشهد به: فراس السواح، الأسطورة والمعنى، المرجع السابق، ص ٢٥٧.

- ١٤ - عباس محمود العقاد، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، طبعة مكتبة الأسرة الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩م، ص ٣٨.
- ١٥ - عباس محمود العقاد، الله: كتاب في نشأة العقيدة الإلهية، دار المعارف، القاهرة، الطبعة التاسعة، ١٩٩٨م، ص ١١٠.
- ١٦ - بول تيليش، زعزعة الأساسات، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة الكلمة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م، ص ٤٣-٤٤.
- ١٧ - و.ج. دى بورج، تراث العالم القديم، الجزء الأول، مرجع سابق، ٨٦.
- ١٨ - و.ج. دى بورج، تراث العالم القديم، الجزء الأول، نفسه، ص ٨٧ ٨٨.
- ١٩ - ه.ج. ويلز، موجز تاريخ العالم، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مشروع الألف كتاب الثانى، القاهرة، ١٩٩٩م، ص ٩٦.
- ٢٠ - د. محمد خليفة حسن أحمد، ظاهرة النبوة الإسرائيلية، دار الزهراء، القاهرة، طبعة ١٩٩١م، ص ١١٣-١١٨.

مبحث ثان: حوار المسيحية مع اليهودية .. استيعاب وإخفاق

ترجع تسمية (المسيحية) كدين و(المسيح) كمخلص إلى الشعائر التي وردت في سفر التكوين وسفر الخروج وما يليهما من أسفار الأنبياء؛ حيث إن المسح بالزيت المبارك شعيرة من شعائر التقديس والتكريم، وأول ما ورد ذلك في الإصحاح الثامن والعشرين من سفر التكوين حيث روى عن يعقوب أنه «بكر في الصباح وأخذ الحجر الذى وضعه تحت رأسه وأقامه عمودًا وصب زيتًا على رأسه ودعا ذلك المكان بيت إيل أى بيت الله». وجاء في الإصحاح الثلاثين من سفر الخروج أن «الرب كلم موسى قائلاً: ... وأنت تأخذ أفخر الأطياب... دهنا مقدسًا للمسحة.. وتمسح به خيمة الاجتماع وتابوت الشهادة والمائدة وتقدسها فتكون قدس أقداس، وكل ما مسها يكون مقدسًا. وتمسح هارون وبنيه وتقدسهم...». وكان الأخبار والأنبياء يسمون من أجل هذا مسحاء الله وتنتهى التوراة عن المساس بهم كما جاء في الإصحاح السادس عشر من سفر الأيام: «لا تمسوا مسحائي ولا تؤذوا أنبيائي». وكان مسح الملوك أول شعائر التتويج والمبايعة، فكان شاول ودود من هؤلاء المسحاء. ثم أطلقت كلمة «المسيح» مجازًا على كل مختار منذور، فسمى كورش الفارسي «مسيحًا» كما جاء في الإصحاح الخامس والأربعين من سفر أشعيا؛ لأن الله أخذ بيده لهلاك أعداء الإسرائيليين وبناء الهيكل من جديد، وسمى الشعب كله مسيحًا كما جاء في المزامير وكتاب النبی حبقوق، ومنه «خرجت لخلاص شعبك: خلاص مسيحك» بمعنى الشعب المختار. وتكررت في كتب «الهجاء» أو كتب التعاليم الإشارة إلى الرسول المنتظر باسم المسيح، فتارة يطلق هذا الاسم على يوسف وتارة على موسى عليهما السلام^(١).

وفي الحقيقة، كانت الديانة المسيحية التي استأثرت في النهاية بنصف العالم الهليني، بمثابة صورة معدلة للديانة اليهودية، وقد تم هذا التغيير عن طريق تطعيم الديانة اليهودية بفكرة هلينية تعد في نظر اليهود على النقيض تمامًا من كل ما تمثله الديانة اليهودية. تقول العقيدة المسيحية إن إله إسرائيل الذى خلق الإنسان على صورته قد هباً أيضاً وسيلة للخلاص لخلافة البشرية، بأن تجسد بذاته في صورة إنسان. وكان هذا المبدأ المسيحي الثوري الذى يقول بتجسد الله، في نظر اليهود، إقحاماً لحادياً لأسطورة كانت من أفدح وألعن الأخطاء التي وقعت فيها الديانة الوثنية الهلينية. كانت هذه خيانة لكل ما حققته العقيدة اليهودية بعد صراع طويل مرير من أجل تطهير نظرة الإنسان إلى طبيعة الله والسمو بها، ولم يكن لأى يهودى صادق الإيمان أن يقدم عليها^(٢).

ويفسر كثر من نقاد الكتاب المقدس اقتحام مبدأ التجسد للديانة المسيحية تفسيراً عملياً، فعندما أخذ الدين الجديد ينتشر في فلسطين وسوريا وآسيا الصغرى واليونان ومصر وروما وغرب أوروبا كان عليه أن يتخذ صورة مقبولة لدى هذه الشعوب. فلما توجه أكثر نحو تبشير روما، كان من المستحيل إقناع الرومان بالدخول في دين يهودى، بل كان لابد لكسب الرومان أن تعاد صياغة التعاليم والتاريخ.. فتطور ابن الإنسان إلى ابن الله، لكى يوافق من ناحية عقلية الرومان عن الرجل الإله أو قيصر الإله.. ومن ناحية لكى يكون في مكانة قيصر على الأقل لأن الرومان وقيصر لن يؤمنوا بابن داود، ولكن لا عيب في الخضوع لابن الله الوحيد^(٣). وهنا لعبت فكرة بعث «المسيح» دوراً رئيسياً إذ أضفت شرعية ومعنى جديدين على استقلال المسيحية، فمعها اتخذ يسوع في نظر الناس صورة الطريق الإلهى نحو النجاة، فمن يضع إيمانه ورجاءه في المسيح يغدو إنساناً جديداً، أيّاً من كان: «إذ خلعتهم الإنسان العتيق مع أعماله ولبستم الجديد الذى يتجدد للمعرفة حسب صورة خالقه؛ حيث ليس يونانى ويهودى، ختان وغرلة، بربرى، سكيثى، عبد، حر. بل المسيح الكل وفى الكل» (كولوسى، ٣: ١٠-١١).

وهكذا تحول يسوع من مسيح يهودى وشخصية محلية لا أثر فيها للتراث اليونانى ولا يفهمها أهل اليونان إلى «عيسى المسيح، السيد والمنقذ، ابن الله وخليفته على الأرض، الذى يهتف باسمه سائر المؤمنين، وتنحنى له الخليفة كلها إكباراً وإجلالاً»، على حد تعبير القديس بولس. لقد كان على المسيح إذا ما أراد أن يثبت قدمه في عالم رومانى، أن يصيح إلهاً كاملاً وليس مجرد مسيحى تقليدى بالمعنى اليهودى القديم، فالمسيحية على الصورة التى رسمها لها عيسى والحواريون الإثنا عشر - لم تكن لتجد سبيلاً إلى الحياة خارج الأوساط اليهودية الخالصة؛ لأنها لم تكن لتعنى شيئاً لسواهم، ولم تكن لتتعدى صورة الفرقة اليهودية التى تعيش على هامش السنن الأصيلة المتمثلة في مجتمع معبد القدس الأكبر والمعابد الفلسطينية عامة^(٤).

وهكذا تمكنت المسيحية من احتواء اليهودية، وفتح الديانة المغلقة لبنى الإنسان، ولكن في المقابل، تم احتواؤها، في الروح الإغريقية، عبر مزيج من الأخطاء الواعية، وغير الواعية، الأمر الذى أدى إلى تراجع المسيحية عن التوحيد اليهودى، نحو التثليث، الذى لا يمكن اعتباره مفهوماً واضحاً صارماً عن الله كما هو في الإسلام، أو حتى في اليهودية؛ إذ شكل في الحقيقة مزيجاً تركيبياً لتلك الديانات المحيطة بالجغرافيا المسيحية، وخصوصاً تلك التى تغذيها الميثولوجيا اليونانية الرومانية عن الخلق والألوهية. ونتيجة لهذا كله، قام بناء لاهوتى عسير، صعب، معقد، لا يفهم أو يساغ يضم الأب والابن والروح القدس. وجعل المسيح إلهاً وإنساناً،

أو إلهًا، وليس إنسانًا، أو إنسانًا ينحدر من إله، وصُلب هذا الإله المسكين ليفدى ذنوب البشر، وليكفر عن الخطيئة الأصلية. ومن هنا كانت خصوصية وتعقيدات عقيدة التثليث التي تعنى في المسيحية التاريخية: «أن الله واحد، وفي الوقت نفسه هو ثلاثة أقانيم متساوية في الجوهر: الأب، والابن، والروح القدس. فالأب هو الذى خلق العالم بواسطة الابن»، والابن هو الذى أتم الفداء وقام به، والروح القدس هو الذى يظهر القلب والحياة. غير أن الأقانيم الثلاثة تشترك معًا في جميع الأعمال الإلهية على السواء. ويقابل المراحل الثلاث للفكرة الشاملة في العقيدة المسيحية عند هيجل لحظات ثلاث، هي^(٥):

- ١- الله في ذاته قبل خلق العالم، وهذا يقابل الكلى (= مملكة الأب).
- ٢- ثم خلق العالم وحفظه، وهو يقابل الجزئى الثانى الذى خرج من الكلى (= مملكة الابن).

٣- وأخيرًا الكنيسة (= مملكة الروح) التى هى ممثلة للعنصر الثالث أو اللحظة الثالثة المعبرة عن رجوع الجزئى إلى الكلى والتصالح معه فى الفردى.

وهكذا... كما أن للفكرة الشاملة أبعادًا ثلاثة، هى: الكلى، والجزئى، والفردى، فإن الله أبعادًا ثلاثة هى: الأب، والابن، والروح القدس، وكما أن الفكرة الشاملة تمر بحالات ثلاث، ومع ذلك تظل هى فى كل حالة، أى أن كل حالة تعبر، كما يشير ستيس، عن الفكرة فى مجموعها فكذلك عقيدة الثالوث؛ لأن الله مع أنه ذو أقانيم ثلاثة فإنه يظل واحدًا غير منقسم، وكل أقنوم لا يمثل جزءًا من الله أو جانبًا منه فقط، بل هو الله نفسه كاملاً متكاملًا. والله من حيث هو أب يعتبر مجردًا وكليًا، يعتبر خالق العالم، والتجلى الأزلى. ومن ثم، فهو بوصفه المبدأ الأساسى للوجود، وبوصفه فعلاً خلافاً، لا بد أن يتموضع، أى لا بد أن يخرج منه العالم، مثلما يخرج الجزئى من الكلى فى عالم المنطق، وهذا ما تصوره المسيحية بواسطة استخدام التشبيه القائل بخلق العالم^(٦).

وقد عبر القديس يوحنا عن هذه العلاقة بقوله: «فى البدء كان الكلمة، والكلمة كان مع الله. وكان الكلمة هو الله. هو كان فى البدء مع الله. به تكون كل شىء، ولغيره لم يتكون أى شىء مما تكون. فيه كانت الحياة. والحياة هذه كانت النور للبشر. والنور يضىء فى الظلام، والظلام لم يدرك النور» (يوحنا، ١: ١-٥)، «والكلمة صار بشرًا وخيم بيننا، ونحن رأينا مجده، مجد ابن وحيد عند الأب» (يوحنا، ١: ١٤). وفيما لا يسمح لنا أى نص من نصوص الأناجيل

الثلاث المتوافقة، بسهولة، أن نطلق تعبير «ابن الله» على عيسى، فإن صاحب الإنجيل الرابع يكرس لهذه البنية قائلًا على لسان المسيح: «لو عرفتموني لعرفتم أبى أيضًا» (يوحنا، ١٩: ٨)، وقال الذى يرانى يرى الذى أرسلنى» (يوحنا، ١٢: ٤٥)، وقال الذى يبغضنى يبغض أبى أيضًا (يوحنا، ١٥: ٢٣). وقال: «لكى يكرم الأب الذى أرسله» (يوحنا، ٥: ٢٣).

ومنذ القرن الثانى أصبح من المبادئ المعتمدة أن عيسى هو ابن الله، ينتسب إليه نسبة مباشرة وإن كانت من نوع خاص، ثم إنه أيضًا هو الله، وهو منظم العالم بإرادة الأب وبمعوونة الروح القدس. وأما كلمة ثالث أو التثليث نفسها فلم ترد في الكتاب المقدس، ويظن أن أول من صاغها واستعملها هو ترتليان في القرن الثانى للميلاد. ثم جاء إثناسيوس الذى وضع أساس العقيدة المسيحية التى قبلها واعتمدها مجمع نيقية عام ٣٢٥م، ومن بعدها أصبحت هى العقيدة السائدة، والتى تؤمن بالتثليث الأب والابن والروح القدس كأقانيم ثلاثة حقيقة أبدية في طبيعة الله، إذ تنص على ما يلي: «نؤمن بإله واحد، ضابط الكل، خالق السماوات والأرض، كل ما يرى وما لا يرى، وبرب واحد يسوع المسيح، ابن الله الوحيد، المولود من الأب قبل كل الدهور، نور من نور، إله حق، مولود غير مخلوق، مساو للأب في الجوهر، الذى من أجلنا نحن، ومن أجل خلاصنا نزل من السماء، وتجسد من روح القدس، ومن مريم العذراء، وتأنس وصلب على عهد «بيلاطس النبطى» وتألم وقر وقام في اليوم الثالث كما في الكتب وصعد إلى السماء، وجلس عن يمين الأب، وسيأتى بمجده ليدين الأحياء والأموات، الذى لا فناء لملكه، وبروح القدس، الرب المحيى الميت المنبثق من الأب المتحد مع الابن المسجود له .. إلخ»^(٧).

ولعل القراءة الموضوعية للأناجيل الثلاث المتوافقة، في أية ترجمة صحيحة للعهد الجديد، ربما لا تجد جملة أو كلمة قالها عيسى يستنتج منها ذلك الافتئات المنسوب إليه ظلما وعدوانا، فعيسى ليس الله، وكل منهما منفرد في الإنجيل بمكانته: الله الرب وعيسى العبد لا أكثر ولا أقل.

وحتى في بعض مناحى إنجيل يوحنا نفسه يقول عيسى: «.... اذهبي إلى إخوتى وقولى لهم أنى أصعد إلى أبى وأبيكم وإلهى وإلهكم» (يوحنا، ٢٠: ١٧). كما يفسر يوحنا ما جاء في سفر التثنية على لسان الله تعالى شأنه، مخاطبا اليهود: «أنتم أولاد للرب إلهكم» (يوحنا، ١٤: ١) بما يعضد الفهم الإنسانى لطبيعة المسيح. فيقول في تفسير «أولاد الله»: «أما كل الذين قبلوه، فأعطاهم سلطانا أن يصيروا أولاد الله، أى المؤمنين باسمه. الذين ولدوا ليس من دم، ولا من مشيئة جسد، ولا من مشيئة رجل، بل من الله» (يوحنا ١: ١٢-١٣)^(٨).

غير أن هذه العقيدة، بكل صورها، قد نمت من تصور بولس الذى كان يرى أن «السيد» أى «يسوع» يمثل بمفرده «صنفًا من أصناف الخليقة»، يعتبر أقرب صنف إلى الله، ويمكن وصفه بـ «إلهي»، حيث بدى تصوير بولس له مشوبًا بالكثير من التردد والنقص، ولم يقدر له مقاومة الزمن، ولذا اتجهت تقوى المؤمنين في قوة، دون ما إدراك للعقبات، إلى تنشيط الإيمان بالوحدة بين «السيد» والله. وتحول عيسى بذلك إلى رسول الله بعث إلى العالم أجمع، سابق للكون وللزمن، تتمثل فيه الروح القدس التى تعتبر جوهره الربانى، ويعمل على تنفيذ خطة الله الكبرى المتعلقة ببعث الإنسانية و«خلاصها»^(٩).

وقد اتفق على أن يكون الصليب رمزًا للمسيحية في اجتماع «نيقية» سنة ٣٢٥ م. وتولى الأسقف وظيفته الروحية وأصبح السلطة المطلقة في أمور الدين، وكان يحصل على مرتبة من الكنيسة. وأدخل نظام العمد والقرايين المقدسة. وكان الأساقفة يجتمعون في المجمع الكنسى (على هيئة اجتماعات برلمانية) ليقرروا العقائد والتعاليم وأشياء كثيرة أخرى متعلقة بالدين والعقيدة، وبهذا اكتمل تقريبًا إنشاء الكنيسة. وفي بداية القرن الخامس الميلادى أعلن الإمبراطور «ثيودوسيوس» الثانى المسيحية دينًا للدولة، وفي سنة ٤٣٥ م. أصدر مرسومًا ضد الوثنيين، ثم جاء إنشاء نظام الأكليروس وظهر لقب «المطران». وقد جمعت المسيحية في مركب واحد نوعين من رجال الدين كانا معروفين في المجتمعات القديمة، الهيلينية والشرقية: «الأول حاكم مختار وخادم للرب، والثانى مكرس للأسرار ووسيط»^(١٠). وبينما قرر مجمع نيقية سنة ٣٢٥ ميلادية، ومجمع القسطنطينية سنة ٣٨١ أن الابن وروح القدس مساويان للأب في وحدة اللاهوت، وأن الابن قد ولد منذ الأزل من الأب، وأن روح القدس منبثق من الأب، قرر مجمع طليطلة سنة ٥٨٩ بأن الروح القدس منبثق من الابن أيضاً، وهنا اختلفت الكنيسة الشرقية والكنيسة الغربية وظلتا مختلفتين.

وبالطبع كانت هناك معارضات للعقيدة الكنسية، وللمسيحية التاريخية (الكاثوليكية)، انتظمت في تيار دافق ولكن اعتبرت هرطقات، وتم قمعها على نحو مستمر. لقد تمثل هذا التيار أولاً في (الأبونيون) والأبونيى بالعبرية معناه الفقير، والمقصود ليس الفقر المادى بل الفقر الفكرى والفراغ النظرى، الأمر الذى يعنى أن عقيدتهم لم تتأثر لا بالفلسفة اليونانية ولا بالغنوصية، وقد أطلق عليهم علماء الإسلام اسم (الموحدون أو النصارى). كان أولئك النصارى على الفطرة اليهودية، ولكن تمكن بولس الرسول والقديس بطرس وغيرهما من المنظرين للدين المسيحى من هزيمتهم، ثم قام أتباعهم طيلة القرن الثانى والثالث للميلاد وإلى

الخامس بالتضييق عليهم، ورموهم بهذا اللقب التحقيري، أما الحواريون وأصحاب التثليث فقد ميزوا أنفسهم بأنهم (العلماء) الذين يعرفون وحدهم (سر) اتحاد اللاهوت والناسوت في شخص المسيح^(١١).

ولعل أظهر ما تميز به عقيدة هؤلاء الأيونيين تمسكهم بالتوحيد المجرد، وإنكارهم دعوى تأليه المسيح واعتباره مجرد إنسان نبي، والتزامهم بكتب موسى والأنبياء، وما تقضى به من شعائر وفروض. وقد لخص مذهبهم أحد اساقفه القرن الثاني، وهو المدعو (إيريناوس) في كتابه (ضد الهرطقات) الذى وضعه فى الفترة ما بين سنة ١٨٢ إلى سنة ١٨٨ م، فقال: «والذين يدعون باسم الإيونيين Ebonites «يوافقون على أن الله هو الذى خلق العالم، ولكن مبادئهم عن الرب هى مثل كرنثوس، ومثل كربوكرات ... وهم يستخدمون إنجيل متى فقط، ويرفضون بولس الرسول ويقولون إنه مرتد عن الناموس. يحفظون الختان، وكل العوائد المذكورة فى الشريعة، فهم يهود فى حياتهم، ويبجلون أورشليم كأنها بيت الله. ويقرر بعض الثقات من القدماء أن الأيونيين انشقوا إلى فريقين بالنسبة إلى اعتبارهم لشخص المسيح، فالفريق الأول اعتبره مجرد إنسان نبي مولود ولادة طبيعية، والفريق الآخر كان يؤمن بميلاده الفائق، ولكنهم رفضوا الإيمان بأزليته ووجوده السابق على الميلاد ومساواته للأب»^(١٢).

وضمن التيار المعارض (الهرطوقي) نفسه، تأتى عقيدة بولس السميساطى التى تتمحور حول نقطة وحيدة هى أن يسوع المسيح بشر مخلوق شأن بقية الخلاق ولا ألوهية له، وإنما هو نبي من الأنبياء. ويشير يوسابيوس القيصرى، إلى أن السميساطى كان يحى هرطقة سابقة عليه هى: بدعة أرتيمون التى حاول بولس السميساطى أن يبعثها من قبرها ثانياً فى أيامنا هذه وهى البدعة التى تنادى بأن المخلص كان مجرد إنسان»^(١٣). وقد عرض لهذه العقيدة القس (ابن كبر) المتوفى سنة ١٣٢٤ م فى إجمال واضح هذا نصه «ملة تدعى (البولية والبوليانيون) وهى ملة بولس السميساطى بطريك أنطاكية، وهم الذين يؤمنون بأن الله إله واحد، جوهر واحد، أقنوم واحد. ولا يسمونه بثلاثة أسماء، ولا يؤمنون بالكلمة أنها مخلص، ولا أنها من جوهر الأب، ولا يؤمنون بروح القدس المحيى، ويقولون إن المسيح إنسان خلق من اللاهوت مثل خلق آدم، وكمثل واحد منا فى جوهره، وأن الابن ابتداءه من مريم، وأنه اصطفى بالموهبة ليكون مخلصاً للجوهر الإنسى، وصحبته بعد ذلك النعمة الإلهية فحلت فيه بالمحبة والمشية، لذلك سمى (ابن الله). ونظروا إلى كل موضع من الكتب فيه ذكر أزلية الابن، ولاهوته وأقانيم ثالثه فغيروه، وكتبوا مكانه غيره كما يحبون، وعلى ما يوافق ديانتهم، ولم يغيروا أسماء الكتب ولا أسماء الرسل، ولا حديثهم»^(١٤).

ثم ظهر سبيلوس منتصف القرن الثالث محاولاً تفسير العقيدة بالقول إن التثليث ليس أمراً حقيقياً في الله لكنه مجرد إعلان خارجي، فهو حادث مؤقت وليس أبدياً، وفحوى مذهبه «أن هنالك ثلاثة ظهورات لذات واحدة؛ ذلك أن الله تعالى قد ظهر في أزمنة العهد القديم بصورة الأب، وفي زمن المسيح بصورة الابن لخلاص البشر، وبعد قيامة المسيح بصورة الروح القدس، وهكذا فللألوهية ثلاثة ظهورات والذات واحدة، وقد تمت جميعاً، وليس أشخاص أو أقانيم، مما يوحى بالتعدد وبأن هنالك ثلاثة آلهة منفصلة. ولتقريب ذلك يمكن أن يقال إن الواحد من الناس له ثلاث علاقات بالنسبة لغيره، فهو تارة ابن، وأخرى أخ، وثالث أب، وذلك مع أنه ليس إلا شخصاً واحداً، أو ذاتاً واحدة. هذا المذهب إذ ينكر أن يكون للمسيح أى وجود شخصي منفصل فإنه يصح أن يسمى (الوحدانية الظاهرية أو الشكلية)»^(١٥).

ويأتى بعد سبيلوس لوقيانوس، وهو قسيس أنطاكي آخر، شامى الثقافة والخدمة الأكليركية، كان كاهناً لكنيسة أنطاكية، واستشهد في زمن الاضطهاد سنة ٣١٢ ميلادية، بعدما ترك عدداً من المؤلفات أشهرها بعنوان (عن الإيمان)، وقد قام لوقيانوس بأعمال دينية جليلة إذ عنى بضبط وتحقيق نص التوراة واستخرج النسخة المحررة منها، وهى النسخة المعتمدة التى استعملتها كنيسة أنطاكية والقسطنطينية من بعد^(١٦). أما فحوى اتهام لوقيانوس بالهرطقة فسببه أنه قرر ببساطة أن الله واحداً لا مساوى له، وأن كل ما هو خارج عنه (تعالى) فهو مخلوق، ومن ثم فإن الكلمة (اللوغوس) مخلوق والحكمة مخلوق. وقد أخذ اللوجوس حسبما قال لوقيانوس جسداً بشرياً لا روحاً ولأن يسوع (ابن الله، ابن الإنسان) جاع وعطش واضطرب فإن ذلك يعنى أن اللوجوس اتخذ جسداً فعلياً، وبالتالي، فإن يسوع إنسان حقيقى، والمسيح هو الشخص الذى عرّفنا بالله^(١٧). وقد أوضح بطريك (بابا) الإسكندرية، إسكندر، الذى تولى الكرسي المرقسى بين عامى ٢٩٦ و٣٢٨ ميلادية أن لوقيانوس كان يبعث من جديد آراء بولس السميساطى. ومن هنا أدان إسكندر، بابا الأقباط، أفكار القسيس لوقيانوس وحمل عليها بشدة، فى رسالة كتبها ضده، بعد مرور عشر سنوات فقط على استشهاده^(١٨).

وأما أكبر الثائرين على العقيدة الرسمية أو قانون الإيمان فهو أريوس الذى أعلن بوضوح، حوالى عام ٣٢٣ للميلاد، رفضه القول بألوهية المسيح، مؤكداً على بشريته، مقررًا أن الأب وحده هو الإله، ومن هنا وُصف هو وأتباعه بـ (الموحدين) فكان يقول «إذا كان الله الأب مطلق الكمال، ومطلق السمو، ومطلق الثبات، وإذا كان منشئ كل الأشياء من دون أن يكون

ذاته صادرًا عن أى شئ آخر، فإنه من الواضح أن كل شئ وكل شخص آخر في العالم انفصل عن الله (...). وإذا كان كل شئ منفصلاً عن الله، فلا يمكن أن يكون هناك إلا إله واحد. ولهذا فلا بد أن يكون المسيح قد خلق في زمن ما. ولا بد أن يكون معرضاً للتغير والخطيئة، وأنه لا يملك معرفة حقيقة فكر الله^(١٩). وهكذا ينتقل آريوس بعقيدة الذين قالوا: «إنا نصارى» والذين وصفوا بالأيونيين (الفقراء نظرياً)، من مستوى التقليد اليهودى إلى مستوى التفكير النظرى، فاعتبر من طرف المصادر الأوروبية والإسلامية على السواء زعيم الموحدين.

وقد بدأ الإشكال (الهرطوقي) الهائل المرتبط بآريوس، في النصف الثانى من حياته وتحديدًا، بعد انتقاله إلى منطقة الشام، والتفاف الناس هناك حوله، وإعجابهم بآرائه. ثم أخذت الأزمة بعد ذلك في التصاعد، شيئاً فشيئاً. فقد كتب أسقف الإسكندرية، إسكندر، رسالة إلى زميله أسقف القسطنطينية، الذى كان اسمه أيضاً إسكندر! راح فيها يندد بأقوال آريوس، ويدعو لعقد مجمع مسكونى لمحاكمته .. وقد اتخذ أسقف الإسكندرية من بعد، أثناسيوس الرسولى، الموقف ذاته الذى اتخذه سلفه إسكندر. فقد كتب أثناسيوس: «هؤلاء الأفراد (أمثال آريوس) في سعيهم الدائب بكل مغالطاتهم، لإنكار ألوهية الابن، الكلمة، قد زكوا موقف من سبقوهم ...» مشيراً بذلك إلى إحيائهم للأيونية، ولأفكار بولس السميساطى، ولوقيانوس الذين ينكرون لاهوت المسيح، ويعدونه واحداً من الخلائق^(٢٠). وفي ظل هذا الهجوم على العقيدة (الهرطقة) الآريوسية! عقد بالفعل مجمع نيقية عام ٣٢٥م برعاية الإمبراطور قسطنطين، حيث لعب إثناسيوس دوراً مهماً في الجدل الذى دار في مجمع نيقية وأدى إلى الانتصار للتيار الأرثوذكسى، وصياغة العقيدة (الإثناسيوسية) أو قانون الإيمان النيقاوى، وألحقوه بتوقيع (الحرم) على كل من يقول بشىء مما قال به آريوس!! الذى جرت مطاردته وأتباعه حتى وفاته عام ٣٣٦م، وإدانة الآريوسية برمتها في مجمع القسطنطينية سنة ٣٨١م، فأحرقت كتبها، وحرم اقتناؤها، وتعرض رجالها لما يتعرض له كل خارج على الدين والدولة، موسوم بالإلحاد والمروق.

ولعل أخطر تعليم (هرطقة) بعد آريوس هو تعليم نسطور الذى نادى به في أثناء ولايته على الكنيسة، والذى حفظ لنا التاريخ عنه رسالة يقول فيها نسطور: «إنهم يدَّعون أن اللاهوت معطى الحياة، قابل للموت (إشارة إلى صلب المسيح وموته وقيامه) وهم يتجاسرون على إنزال الكلمة، اللوجوس، إلى مستوى الخرافات المسرحية، فكأن الكلمة «طفل» كان ملفوفاً بخرق (القماط) ثم بعد ذلك يموت! إن بيلاطس لم يقتل اللاهوت، بل حُلَّة اللاهوت. ولم يكن اللوجوس، هو الذى لف بثوب كتانى (حين كان المسيح طفلاً) ولم يمت واهب الحياة، ومن

سوف يحيه ثانية (بقيمه) إدامات... الذى تشكل فى رحم مريم، ليس الله بنفسه ليس الله هو الذى تألم، لكن الله اتصل بالجسد المصلوب. لذلك سوف ندعو العذراء القدسية، ثيوذوخوس (وعاء الإله) وليس ثيو توكوس (والدة الإله) لأن الله، الأب، وحده، هو الثيو توكوس. ولكننا سوف نوفر هذه الطبيعة (المسيح) التى هى حلة الله، مع (الله) الذى استخدم هذه الحلة.. سوف نفرق الطبائع (الله، المسيح) ونوحد الكرامة»^(٢١).

لقد قصد نسطور أن يمهّد السبيل إلى إنكار ألوهية المسيح، معلماً بأن الطبيعة الإلهية لم تتحد بالطبيعة الإنسانية للمسيح، وإنما كان ما بينهما بمثابة توافق أخلاقى فحسب، قائلاً: «إن الطبيعة البشرية والطبيعة الإلهية منفصلتان تماماً فى المسيح» وأن «حلول اللاهوت فى الإنسان ينتج اتحاداً فى الأخلاق والتعاطف فقط»^(٢٢). وبهذا جعل نسطور الاتحاد بين الطبيعتين صورياً كما يمكن أن تتمثله فى غيره من الأنبياء. ولكن مع فشله فى فرض عقيدته، وهو على رأس كنيسة أنطاكية، ثم حرمانه هو الآخر مثل آريوس، انتفت المعارضة الكبرى لقانون الإيمان النيقاوى، واستتب الأمر للكنيسة، وتفكك الموحدون كجامعة لها شأن وقوة، وانفردت الكتلّة القائمة على التثليث بالسيطرة العامة فى أقطار المسيحية الجديدة.

وكان قد سبق الإنشطار الخلقيدونى الهائل والذى حدث أعقاب مجمع خلقدونية (٤٥١ م)، وقائع كثيرة لا تقل هولاً عما ذكرنا وقد جرت تلك الأهوال بين أهل الكنائس، حتى حدا الحال بالأسقف هيلاريوس، إلى تدوين هذا (الرثاء) الذى فاض من كلماته المعذبة، التى قدمها لنا د. رأفت عبد الحميد، مترجمة على النحو التالى: «الحالة المهلهلة التى أمسى عليها اللاهوت المسيحى والعقيدة، حقاً، لشئ يرثى له، أثيم. نرى عديداً من قوانين الإيمان بين الناس، عقائد كالأهواء، منابع الكفران والتجديف ماثلة كالخطايا فىنا. نضع مراسيم الإيمان بهوس، ونفسرها بعصبية. تارة نرفض الهوموسية (أى المماثلة بين المسيح والله) وتارة أخرى نرضى عنها. والتشابه الكامل أو الجزئى، بين الأب والابن، موضوع الجدل فى زمان غير سعيد. فى كل عام، بل مع كل فجر، تخرج، عقائد جديدة. نصف بها غوامض الكلم، ونندم على ما فعلنا، وندافع عن الذين تابوا، ثم نلعن الذين دافعنا عنهم من قبل. ندين عقائد الآخرين، ويدين الآخرون عقائدنا. نمزق هذا وذاك، ونقطعه، وإن لدينا على الدوام للآخرين، أنكلاً وعذاباً أليماً»^(٢٣).

وهنا يأتى دور الإسلام التصحيحي والتحريرى معاً، وتصبح بعثة محمد هى كلمة السماء الأخيرة، لأنها استطاعت أن تكون «دين الإنسانية» الشامل، بلا أى ظلال قومية أو عنصرية.

ولأنها لم تدفع ثمننا، أو تقوم بتسويات معينة، أو تقدم على أى حلول وسط على صعيد العقيدة، مقابل الولوج إلى الفضاء الإنسانى الواسع، فلم تكن عالمية الإسلام، وانتشاره الطاغ بين الناس على حساب توحيد الألوهية المطلق، بل بفعل هذا التوحيد المطلق، وما يلهمه من معانى عميقة للوجود البشرى، يأتى على رأسها المساواة الكاملة بين البشر. ولا يرجع نجاح الإسلام فى الجمع بين طرفى المعادلة «التوحيد والعالمية»، إلى اختلاف فى المصدر أو فى طبيعة الوحي، وإنما إلى إصرار محمد ﷺ على رفض أى تسوية مع الوثنية، أو مع آلهة مكة، وقد ساعده على ذلك رعاية الله التى لا بد أنها شملته عندما قررت كونه الرسول الخاتم، وبلا شك صلابة إرادته، وعزمه الذى لا يلين، وطبيعة البنية التاريخية السائدة التى صارت أكثر قدرة على احتمال رسالة كونية تستطيع الوصول إلى كل الأقوام فى كل الأمكنة، بل ونضوج العقل الإنسانى الذى أصبح أكثر قدرة على استيعاب مفهوم «الإله المتسامي»، «رب العالمين».

الهوامش

- ١- عباس محمود العقاد، حياة المسيح، الهيئة العامة للكتاب، طبعة مشروع مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠٣م، ص ٣٣ - ٣٤.
- ٢- أرنولد توينبى، تاريخ الحضارة الهلينية، ترجمة رمزى جرجس، مراجعة د. صقر خفاجة، طبعة مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠٣م، ص ٣٨.
- ٣- محمد جلال كشك، خواطر مسلم حول: الجهاد.. الأقليات.. الأناجيل، دار ثابت للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م، ص ١١٧، ١٥٩.
- ٤- شارل جينيير، المسيحية.. نشأتها وتطورها، ترجمة د. عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨م، ص ٦٦، ٢٥٨.
- ٥- د. محمد عثمان الخشت، الأديان: تأويل نقدى لفلسفة الدين عند هيجل، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٥، ص ١٥٤.
- ٦- Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, Lectures of 1827. Ed. P.C. Hodgson, tr. by R.F. Brown, et al., University of California Press, 1988, p 421
- نقلا عن: د. محمد عثمان الخشت، الأديان، المرجع السابق، ص ١٥٥.
- ٧- محمد الغزالي، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، طبعة مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠٥م، ص ٩٢.
- ٨- الشيخ أحمد ديدات، والقس سواجارت، المناظرة الحديثة في علم مقارنة الأديان، تقديم وتعليق د. أحمد حجازى السقا، مكتبة زهران، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م، ص ٢١.
- ٩- شارل جينيير، المسيحية.. نشأتها وتطورها، مرجع سابق، ص ١٣٧.
- ١٠- على عزت بيغوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة محمد يوسف عدس، مؤسسة بافاريا للنشر، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م، ص ٣٥٢.
- ١١- د. محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم: الجزء الأول.. التعريف بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧م، ص ٤٢.
- ١٢- حسنى يوسف الأطير، عقائد النصارى الموحدين.. بين الإسلام والمسيحية، مكتبة النافذة، القاهرة، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٤م، ص ٤٢.

- ١٣- يوسابيوس، تاريخ الكنيسة، ص ٢٤٠: استشهد به: يوسف زيدان، اللاهوت العربى وأصول العنف الدينى، دار الشروق، الطبعة الثانية، ٢٠١٠م، ص ١١١.
- ١٤- حسنى يوسف الأطير، عقائد النصارى الموحدين، مرجع سابق، ص ٤٨ - ٤٩.
- ١٥ - المرجع نفسه، ص ٥٨.
- ١٦ - رأفت عبد الحميد، الفكر المصرى فى العصر المسيحى، مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص ٩٧.
- ١٧ - يوسف زيدان، اللاهوت العربى وأصول العنف الدينى، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية، ٢٠١٠م، ص ١١٣.
- ١٨ - رأفت عبد الحميد، الفكر المصرى فى العصر المسيحى، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية، ٢٠١٠م، ص ٩٨.
- ١٩ - د. محمد عابد الجابرى، مدخل إلى القرآن الكريم: الجزء الأول..، مرجع سابق، ص ٤٥.
- ٢٠ - رأفت عبد الحميد، الفكر المصرى فى العصر المسيحى، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية، ٢٠١٠م، ص ١٨٣.
- ٢١ - د. يوسف زيدان، اللاهوت العربى وأصول العنف الدينى، مرجع سابق، ص ١٢٢.
- ٢٢ - الأب متى المسكين: التقليد (ص ١٢٤). استشهد به: حسنى يوسف الأطير، عقائد النصارى الموحدين، مرجع سابق، ص ٣٠.
- ٢٣ - رأفت عبد الحميد، الفكر المصرى فى العصر المسيحى، مرجع سابق، ص ٢٢٠.

مبحث ثالث: جدل الإسلام مع اليهودية والمسيحية .. تنزيه مطلق

لعل التنزيه المطلق، هو ما أعطى الإسلام قدرته الفذة على إدراك وحدة الوجود الإنساني، وعلى رد كل شوائب التاريخ التى علقّت بالإيمان إلى عالم الحقيقة «الإلهية» وجوهرها «التوحيدي»، فكل حقيقة توافقها وتترتب عليها هى منه، وإن أدركتها شرائع السماء السابقة، فلا ضير ولا حرج. وكل انحراف عنها، ليس منه وإن ادعاه الداعون أو سبق إليه الأولون. ومن ثم، جادل الإسلام الشريعتين السابقتين فى اتجاهين: أولهما لإثبات الصحيح فيهما. وثانيهما لنفى الشوائب الزائدة على جوهرهما التوحيدي، والتى أعاقَت الدين التوحيدي عن بلوغ التنزيه المطلق.

فى هذا السياق، اضطلع الإسلام بمهمته الأولى وهى تأكيد المشترك مع الشريعتين السابقتين على صعيد العقيدة الإلهية. فالله فى الإسلام، كما هو فى اليهودية والمسيحية، هو الكائن الحى الأعلى، المبدع الذى لا جسم له ولا جسد، الصانع الذى لا مادة فيه ولا أشياء. لا يحد لا بحدود الزمان ولا بحدود المكان، أو الزوايا والجهات. موجود، ماثل، حاضر، مهيمن على كل شيء يُرى أو لا يُرى، فى أية ناحية من النواحي وفى أى مكان من الأمكنة أو أى برهة من البرهات وأى ذرة من الذرات، سواء فى الأمكنة أو الأزمنة والأبعاد^(١). وهو كذلك رب العالمين وإله الأكوان وسيد الوجود، إنه كائن حى أعلى وليس فكرة أو مبدأً فلسفيين، كما يقول ويعتقد الكثيرون من المفكرين والعلماء والدارسين، غير المؤمنين. وهو مطلق أزلى، سرمدى، أبدى، خالد وقديم. كائن خالق ومكوّن، موجود وحقيقى، وليس عقيدة مبهمّة أو صورة رمزية فى عالم الفكر أو الخيال. كما أنه ليس شعورًا مبهمًا ذائبًا، ومندمجًا فى الوجود والكون والعوالم. كائن ديان، يحاسب خلائقه والناس على أعمالهم، أحياء وأمواتًا، وليس هو بتخيل شعري أو وهم روحي أو فكرة غنوصية عرفانية أو مسلك غامض ملغز... ذلك هو رب العالمين، سواء فى اليهودية أو المسيحية أو فى الإسلام^(٢).

وتتفق الشرائع الثلاث على وجود الملائكة وعلى أن الله خلقها، كما خلق البشر. ولا تظهر الملائكة للناس إلا بفعل إعجازى أو عمل خارق؛ آية من آيات الله البينات؛ نبوة أو رسالة إلهية يتولاها مخلوق مختار إما نبي أو رسول أو بار أو إنسان صالح اختاره الله وبعثه فى مهمة معينة وأمره بشأن محدود. كما تتفق على أن الملائكة كائنات مخلوقة، حية، روحية، عاقلة، يتمتعون بفكر وشعور وإرادة، بالإضافة إلى كل مقومات الشخصية الحية وصفاتها، ملكاتها ومميزاتها^(٣). وفى هذا السياق نفسه، رفض القرآن الكريم عبادة الملائكة التى كانت

منتشرة بين العرب في الجاهلية، ممن يزعمون أنهم بنات الله، فمع تأسيس رؤية كونية يحتل مفهوم الله الموقع المركزي فيها، أصبح للملائكة موقع محدد في تراتبية الموجودات، وكفت عن أن تكون موضوعاً للعبادة والتقديس. وعلاوة على ذلك، تم تصنيفها إلى عدة فئات طبقاً لوظائفهم. إنها الآن محض مخلوقات لله لا أكثر. وإنها قد خلقت، كما البشر بالضبط، كي تعبد الله، وتكون من عبادته المتواضعين الطيعين له^(٤). وهكذا نرى أن الملائكة، دون أن تكف عن كونها كائنات سماوية تنتمي إلى نظام وجودي أسمى من البشر، قد نزلت إلى موقع العبيد أو الخدم لله، بالطريقة نفسها التي تكون عليها الكائنات الإنسانية العادية، وإذا كان هذا شأن الملائكة، فالأولى أن يكون شأن الجن الذين خلقوا أصلاً من أجل عبادة الله. ومن ثم، فليس هناك فرق على الإطلاق بينهم وبين البشر من هذا الاعتبار المهم، ولذا يقول الله عنهم: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦].

وفي موازاة تلك المهمة كانت مهمة الإسلام الثانية (الأخطر) هي نفى التأويلات المنحرفة للديانات السماوية، والتي أفضت إلى غلو لا يتفق مع جوهر (الألوهية)، مكرساً لعقيدة التوحيد التي مثلت أكثر الرؤى الدينية اكتمالاً، وأكثر العقائد تنزيهاً. فأول أسس عقيدة الإسلام شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله. وفي الشطر الأول من الشهادة التي ينطق بها المسلم يؤكد إيمانه بالله الواحد، فالمسلم لا يشهد الله وفقط.... وإنما يشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، فينزه الله تعالى عن الصاحبة والولد والشريك وكل شكل من أشكال الشرك بالله، وفقاً لسورة الإخلاص ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا شَيْءٌ ۝ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ۝﴾. فلا يوجد في الاعتقاد الإسلامي أى نزوع نحو الثنائية التي ميزت الديانات الأسبوية وخصوصاً الزرادشتية والمناوية؛ حيث ينفصل الشر بالله خاص مضاد للإله الخالق، أو أصل الخير. ولا يوجد ما ينم أو يقترب من الملامح البشرية للإله كما في أساطير اليونان؛ حيث الرب يعشق ويسرق ويتآمر ويخدع ويغدر ويخضع لقوانين عامة تنزل به العقوبات عند الخطأ. وأيضاً لا توجد قيود على إرادته أو حدود لعلمه كما تصور أرسطو.

ورغم التراث المشترك بين ديانات الوحي الثلاث الإبراهيمية، فإن التصوير القرآنى لـ «الله» يبعد كثيراً عن التصور التوراتى (القبلى) ليهوه. كما يتنافى مع وجود أى صلة عضوية بين الله والإنسان كما في صلة الرب بابنه وما صاحبها من نظريات عن الطبيعتين أو عن التثليث في المسيحية، فالتوكيد القرآنى على وحدانية الله لا يقل عن التوكيد على وجود الله من الأصل، لأن الإيمان بأكثر من إله يبقى أمراً مفسداً لفهم الكون، ولمعنى الضمير، ولمعرفة الإنسان بالعالم، ومن ثم لمهمته الاستخلافية على الأرض.

وهكذا كانت شريعة الإسلام بمثابة عودة فطرية إلى التجربة الدينية السامية، وإلى الخصائص المميزة لروح العنصر السامى فى تصور الوجود، واللى تحتفظ بهوة سحيفة بين طرفى الثنائية الوجودية: الله .. والإنسان، فتبقى النبى فى فلك الإنسان، وتخصه لمنطق الثنائية الوجودية ذاتها فتنفى كل لون من ألوان التشبيه أو الاتحاد، وتمنع مقدماً أى نوع من أنواع الخلط، لتخلو العلاقة بين النبى وبين الله من كل منزع تبادلٍ يقوم على الأخذ والعطاء كما كان فى اليهودية، ناهيك عن أى نزوع للتداخل والتماهى «التجسد والتثليث» كما فى المسيحية، ومن ثم يبقى طريق السير فى اتجاه واحد، من أعلى إلى أسفل .. من السماء نحو الأرض .. من الله فى اتجاه الإنسان .. من الوجود الإلهى المطلق، والعلم الإلهى المحيط، والقدرة الإلهية اللانهائية .. نحو الوجود البشرى الفانى، والإدراك البشرى النسبى، والقدرة البشرية المحدودة.

وهنا عرض القرآن الكريم أمام العرب تجربة (يوسف) فى دعوته التوحيدية ومنطقه وحبته على الصنمين ﴿يَصْحَبِي السِّجْنُ أَزْيَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهِ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [يوسف: ٣٩]. رافضا التصورات الخاطئة عن ألوهية غير الله التى نجمت من ظن اليهود أن عزيزا ابن الله، وظن النصارى أن المسيح ابن الله. فالواقع أن عزيزا ليس شخصا آخر مختلفاً عن عزرا مجدد الشريعة، والذى ينسب إلى أحبار اليهود. ويشير القرآن هنا إلى طائفة يهودية نصرانية قدست عزرا بالأسلوب المذكور، وادعت أنه غاب عن البشر ورفع إلى السماء (سفر عزرا الرابع، ١٤: ٩) أو سفر رؤيا عزرا (١: ٧)^(٥) وهو تصور يرفضه القرآن موبخا القائلين به لأنهم: «اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله ..» (الآية: ٣١).

كما استخدم القرآن أنماطا متعددة من الأدلة ضد تعاليم ألوهية المسيح وأولها الأسلوب المنطقى (الاستدلالي) فالمقدمة تشمل خصائص الرب أى الوجدانية والخلق، وأنه غير محسوس فالرب لا يأكل والمسيح يأكل، إذن المسيح ليس إله. والأسلوب الثانى استنتاج البرهان الأكبر من البرهان الأصغر، ومن الأصعب إلى الأيسر واللى استخدمها اليهود الكتبة مراراً «إذ كان الرب خلق آدم من تراب فإنه من الأسهل بالنسبة للرب خلق يسوع روحاً من مريم. والأسلوب الثالث برهان الكتاب، فعندما يذكر النصارى مواضع الكتاب الذى يستدل منها على ألوهية المسيح، شرحها القرآن بأنها تزييف للكتاب. وعندما لا تجدى كل الأدلة والبراهين يتعمد القرآن الإشارة إلى قسَم الجماعة، كما كان سائداً عند العرب قبل الإسلام. ويجد المرء نموذجاً لذلك فى سورة آل عمران، فبعد البرهان من الكبير إلى الصغير ومن خلق آدم إلى خلق المسيح وعدم قبول النصارى، يدعوهم محمد ﷺ إلى المباهلة «فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم

ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين [آل عمران: ٦١]. وعند التنفيذ يكون قسم الجماعة مساويا لحكم الرب»^(٦).

وقد جاء التفصيل القرآني الخاص بميلاد المسيح، ودعوته وحقيقته في سورة مريم التي استهلّت بذكر ﴿ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا﴾ [مريم: ٢] زوج خالة العذراء، الذي وهبه الله ابناً نبياً، بعدما كان قد شاخ وطعن في العمر، وتيقن من أن امرأته عاقر غير أن الله منحه يحيى (يوحنا المعمدان)، ثم منح العذراء ابنها عيسى، على القاعدة ذاتها التي يهب الله بها ما يريد ﴿يَهْبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنِ شَاءَ إِنشَاءً وَبَهْبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورُ﴾ [الشورى: ٤٩]. وفي سورة آل عمران، تستهل الآيات بذكر حقيقة إلهية في الكون، ترتبط على نحو خفي، أو تشير من بعيد إلى معجزة ميلاد المسيح؛ هي أن الله ﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ [آل عمران: ٦]^(٧).

ومريم القرآنية ليست ثيو توكوس، وليست أم النور الحقيقي؛ وإنما هي صديقة (قديسة) وهبتها أمها لله، من قبل أن تلدها ﴿فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ﴾ [آل عمران: ٣٦] ثم هذه العذراء الصديقة كانت بتولاً، فهي بتعبير قرآني ﴿أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا﴾ [التحريم: ١٢] فأرسل لها الله روح القدس أو الروح الأمين (الملاك جبريل) على هيئة بشرية، مثلما كان الله يرسله من بعد، إلى النبي محمد ﷺ ليعطيه القرآن: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ﴾ [النحل: ١٠٢]. ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾ [١١٣] عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١١٤﴾ [الشعراء: ١٩٣، ١٩٤] فأوصل جبريل النفخة الإلهية الخالقة إلى مريم، فحملت بالمسيح. وهكذا أبعد القرآن تماماً، أى شبهة للاتصال المباشر بين الله والإنسان. فإله أرسل من عليائه رسوله السماوى (جبريل) ليهب العذراء غلاماً من عند الله، تماماً، مثلما كانت توهب من قبل طعاماً وشراباً، وهى بالخلوة ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَمْزُجُ أَنَّىٰ لَكَ هَٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ٣٧] ومثلما سيأتيها من بعد، البلح الطرى من النخلة اليابسة ﴿وَهَرَىٰ إِلَيْكَ الْجَنَّةُ سَقَطَ عَلَيْكَ رُطْبًا جَنِينًا﴾ [مريم: ٢٥] فالمسيح هبة إلهية للعذراء مريم، جاءت على النحو الذى وهب الله به القرآن للنبي محمد، بواسطة جبريل^(٨).

وأما المسيح في القرآن الكريم، فيعرف بنفسه عندما يتحدث وهو طفل على ذراع أمه ﴿إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ ءَاتَنِي الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾ (مريم: ٣٠). وهذا يمثل رفضاً واضحاً للعقيدة الكاثوليكية عن الطبيعة الإلهية للمسيح. وبالمثل يكون واضحاً التأكيد على طبيعته البشرية في تعبيراته الذاتية المتكررة مرات عديدة: ﴿إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوا هَٰذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾ [آل

عمران: ٥١]. ويطلب المسيح من البشر الطاعة، لأنه نبي: ﴿وَجِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَتَقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا﴾ [آل عمران: ٥٠]. وتعد طاعة الأنبياء نتيجة مخافة الله. فالنبي يطلب الطاعة من البشر باسم الرب وبتكليف منه. وتلقى المسيح الكتاب، والإنجيل، لأنه نبي (الحديد ٢٧)، والمتضمن ﴿هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (٤٦) [المائدة ٤٨]. ويقول الملاك لمريم في صورة موعظة ﴿وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾ (٤٨) [آل عمران ٤٨]^(٩).

وقد كتب اللاهوتى الكاثوليكى كارل بارت فى شرحه لسورة (المائدة) عن حوار بين الرب والمسيح سوف يحدث بالأرجح طبقاً للآيتين (١١٦ و ١١٩) يوم القيامة، أى يحدث لأول مرة مستقبلاً. فالرب يجرى الحساب ويسمع من النصارى عقيدة الإيمان المدهشة. ولذلك يتوجه بالخطاب إلى المسيح الذى يُقسم كنبى مختص بالشهادة لأتباعه ويسأله: «يا عيسى بن مريم أنت قلت للناس اتخذونى وأمى إلهين من دون الله». وبرفض المسيح الاتهام ويأقراره بأنه بشر، يعد ذلك رفضاً منه بأنه أحد أطراف الألوهية المكونة من الأب والابن والروح القدس: «ما قلت لهم إلا ما أمرتنى به أن أعبدوا الله ربى وربكم» (١١٧ أ). ويتضح من الأقوال التالية، كما قيل آنفاً، إن الصورة الموصوفة هنا تدور حول الحوار بين الرب والمسيح عند الحساب. فيقول المسيح باستعادة أعماله الدنيوية: (وكنت عليهم شهيداً ما دمت فيهم فلما توفيتنى كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شئ شهيد) (١١٧ ب). وهذا يعنى أن المسيح كان مسئولاً بالشهادة عن أتباعه حتى صعوده فقط. وتوضع المسئولية من الصعود وحتى الحساب على الرب. فالرب يسمح بأن يقوم البشر بالعقيدة المضللة، وفيما بعد يقع عليهم العقاب (١١٨ - ١٢٠)^(١٠).

ولأن الدعوة إلى توحيد الله تقتضى تغيير قناعات الإنسان الجاهلى، فكان لابد من تجاوز حال الدفاع ضد الشرك إلى حال تأكيد الوحدانية، وذلك من خلال تغيير المناهج التحصيلية لتلك القناعات، بعيداً عن طريق الإجبار والإكراه، فالتوحيد لا يقل عن كونه انقلاباً اعتقادياً هائلاً، ولا يمكن أن يكون كذلك ما لم يعتمد على المرجعية الذهنية للعقل العربى، وعلى الإقناع بواسطة أساليب القول فى اللغة العربية. وقد جادل القرآن الكريم مشركى مكة مدلاً على وحدانية الله .. «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا» .. «قل لو كان معه آلهة كما يقولون لاذن لابتغوا إلى ذى العرش سبيلاً». ومن الأسماء التى قدم النص القرآنى الله عز وجل بها باعتبار ذاته ؛ اسمان لم يردا فى القرآن الكريم إلا متلازمين (الواحد، القهار) فالواحد بمقتضى الدعوة إلى

التوحيد وهى لدفع أى تفكير يجعل من الله آحاداً وما التعريف بـ (أل) سوى تعبير عن الفريدة التى تمنع أن يكون لها ثنائية من جنسها فلا يقال (الواحدان)، لأن الواحد هو المنقطع القرين، المعدوم الشريك والنظير وليس كسائر الآحاد من الأجسام المؤلفة، إذ أن كل شىء سواه يدعى واحداً من جهة، غير واحد من جهات^(١١).

ولعل الدافع الذى اقتضى أن يقدم الله نفسه بهذا النعت الدال على فرادته وتفرده فى القرآن الكريم هو أن العقل العربى بذهنيته الجاهلية لم يكن ليقبل أى تصور توحيدى بإطلاق وهو يطالع الظواهر المختلفة أمام ناظريه، والتى تدفعه تلقائياً، وإذا ما ترك لنفسه، إلى عبادة الأسباب الماورائية المتعددة لهذه الظواهر، ولذا فقد عبد النجوم تارة، والحجارة، تارة الخ. ومن ثم كان ضرورياً تحدى هذه الذهنية الجاهلية بتأكيد الفصل بين تعددية الظواهر، وبين تعددية الأسباب، وترسيخ إدراك جديد بأن تعددية الظواهر لا يتناقض مع وحدة السبب طالما أن قانونا واحداً يحكم هذه الظواهر جميعها، فهذا القانون الحاكم لحركة الكون بوحدته واتساقه هو صورة الله وليس الظواهر نفسها، على تعددها وتنافرها أحياناً.

وكذلك يقدم الله جل جلاله نفسه للذين آمنوا على أنه (الحى) فذلك بحسب معرفة العرب بهذه المفردة التى تناقض الهلاك. وتأخذ هذه المفردة فى سياقها من التعريف بـ «أل» بعداً آخر غير الوصف، وهو أن الله ليس حياً فحسب بل هو الحى الذى لا حى سواه، فكل مظاهر الحياة المعهودة هى مظاهر مؤقتة، بينما الله هو الحى الذى لا يموت، كما يقول عن نفسه: ﴿وَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِى لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ وَكَفَى بِهِ بُدْءُ عِبَادِهِ خَيْرًا﴾ [الفرقان: ٥٨]. والذى اقتضى أن يقدم الله نفسه بهذا الاسم هو غفلة الذين آمنوا عن حقيقة الله التى ترفل باليقظة الدائمة والتى من شأنها أن تضبط السماوات والأرض وما بينهما وما تحت الثرى، وما فوق الزمان والمكان، وأن ترصد الجلى والخفى من الحركات والنوايا، وكل ما توسوس به النفس للإنسان^(١٢). إن إلهاً واحداً يحيط بكل شىء، لا يبدو أنه كان واضحاً فى العقل العربى حتى نزول القرآن الكريم، لذلك توجه النص القرآنى إلى ذلك العقل بغية إعادة تشكيلة على قاعدة تتجاوز فى تكوينها مكونات العقل العربى الموروثة، حيث ترتقى الإجراءات الذهنية العربية فوق كل التصورات السائدة للألوهية باتجاه المعرفة الحق للآله الحى الذى لا يعزب عنه شىء.

وقد أُلح القرآن كثيراً فى وصف الله، تعالى شأنه، بصفتين وجوديتين محيطيتين شاملتين لمعنى الألوهية من حيث الأبدية والكمال، وهما «الأول» و«الآخر». و«الظاهر» و«الباطن». فهو الأول الذى لم يسبقه فى الوجود شىء، ومبتدأ كل شىء والآخر بعد كل شىء بغير نهاية،

والجامع بينهما أنها يدلان على الزمان؛ ومناسبة الجمع بينهما تشكيل حكم مسند بسرمدية المسند إليه... وتلك السرمدية ليست وافدة على المسند إليه بل هى أصلية فيه... وقد استخدمهما القرآن الكريم معا لأن اللغة العربية لم تفرز بتأريخها العظيم مفردة كافية للدلالة على ذات الله لأنه أجل من أن تحيط بكنهه لغة. فعندما نقول الأول أو الآخر مسندًا إلى الله فذلك يعنى أن الله قد دخل فى الحيز الزمانى وهذا محال لأنه خالق الزمان وأجل من أن يحيط به زمان، ولكن دلالة الأول والآخر هنا أنه الموجود ولا زمان، والباقى إذ ينتهى الزمان. أما الجمع بين الظاهر والباطن فالمناسبة هى كونها يحققان الكمال؛ فالظاهر هو الجلى فى الوجود، والباطن هو الخفى فى الوجود نفسه. فالظاهر يمكن بلوغه بمعاينة مظاهر الوجود البادية للعيان أو الحواس، والباطن هو الذى لا يمكن بلوغه إلا بقدرات ضرورية لتوفير إمكانيات التعمق فى بواطن الأشياء. فإذا بحثت أيها القارىء للنص القرآنى عن الله فى مظهر الوجود فالله ظاهر جلى فيه. وإذا تعمقت فى الوجود نفسه فالله باطن فيه. وهنا يمكننا أيضًا أن نقول بأن الوجود الظاهرى أو الباطنى هما وجودان مجازيان، إذ إن الموجود حقيقة هو الدليل على الله سواء كان فى مظهر الوجود أو فى باطنه. إذ إن الله خالق الوجود بتجلياته وخفياه^(١٣).

كما جادل القرآن الكريم حول تعظيم الله فوصفه، باعتبار ذاته: بأنه القيوم والمتعال، والغنى والقادر، والباقى، والعظيم والقهار، والحميد والمجيد، والقوى المتين، والعليم واللطيف والحكيم والسميع والبصير، والملك القدوس، والبر، ونور السماوات والأرض، والحق.... وغير ذلك من الصفات التى تصور الله غنيًا بنفسه، أبدىً، واسع القدرة والمعرفة، محيطًا بكل شيء، وأنه الحق وحده. وباعتباره صلته بمخلوقاته: بأنه الخالق، وبأنه المبدئ والمعيد والبارئ والمصور، والمحى والمميت، والوارث والباعث، والحافظ، ومالك الملك، والولى والمقتدر، والجبار... إلى غير ذلك من النعوت التى تبين أنه الخالق المطلق، المدبر الحاكم، الملك، الذى لا قوة ولا سلطان غير سلطانه فى الوجود. وباعتبار علاقته بالإنسان: وصفة بأنه الرحمن الرحيم، والغافر والغفور والغفار، والعفو والحليم، والشكور (يجازى الناس على حمدهم له)، والصبور، والرءوف والودود، والرقيب، والحسيب والشهيد. وأما باعتبار علاقة الإنسان به: فقد نعتته بأنه المهيمن والهادى والوكيل، والولى والوهاب، والرزاق والمجيب والمعطى والغنى يسط الرزق لمن يشاء... وغير ذلك من الأوصاف التى تدل على أن صلة العبد به صلة احتياج. فالعبد محتاج إلى عفوهِ وتدبيرهِ، والله هو الرقيب والحسيب عليه، المهيمن على العباد جميعاً، يعينهم ويهديهم. فهو مصدر الرزق بأوسع معانيته^(١٤).

وجادل القرآن كذلك حول تنزيه الله عن مشابهة المخلوقين، مدللاً على أنه لا نسبة بينه وبينهم إلا أنه موجدهم وأنهم إليه راجعون، وما ورد من ألفاظ الوجه واليدين والاستواء ونحوها له معان عرفها العرب المخاطبون بالكتاب ولم يشتبها في شئ منها، وإن ذاته وصفاته يستحيل عليها أن تبرز في جسد أو روح أحد من العالمين. لقد تحدث القرآن عن (العرش)، و(الكرسي)، وهذه كلها ليست إلا رموزاً للتقريب معنى معين أراد القرآن أن يقربه للناس بما يألّفون. والنظم القرآني نظم فني يختلف عن (السرود) الذي يتسم به أسلوب التوراة، ولا يدع للإنسان سبيلاً للتأويل، على حين أن النظم الفني للقرآن يسمح بالتأويل، بل يوجبه إيجاباً فيما يتعلق بصفات الله تعالى. لأن الله تعالى ليس كمثله شيء، وهذا يستتبع أن تكون إشارات القرآن إلى اليد والوجه، والاستواء بالنسبة لله غيرها بالنسبة للناس، وهذا لا يعنى سوى التأويل^(١٥).

وفي هذا السياق نرفض جل الجدل الكلامي، والمباحكات النظرية حول قضية الذات والصفات، وهل الأسماء التي أطلقها القرآن على الله جل شأنه هي أسماء لذاته أم لصفاته، فهي قضية مفتعلة أثار معارك فكرية واحتقانات سياسية بين الفرق الإسلامية، واستنزفت طاقاتها جميعاً في سجالات عقيمة تشبه السجلات السوفسطائية التي جسدت أزمة الفكر اليوناني بعد غروب شمس مدارس الكبري خصوصاً الأثينية، وربما أعاققتها عن التطور في المسار الذي أخذه العقل الأوروبي الحديث، بعد ذلك، نحو دراسة الطبيعة وتأملها، أي نحو التجريبية العلمية. ولعل ما نود التأكيد عليه هنا وبالأساس هو أن ما يعرف به الله كأسماء لذاته إنما يعكس قدرته الشاملة. وأن ما يعرف به كأسماء لصفاته، إنما هو تمثيل لهذه القدرة ذاتها، وفي كلتا الحالتين نحن أمام قدرة الله الفائقة المتسامية الشاملة الكاملة متعددة الجوانب والمستويات، والتي لا تحول، سواء كانت موصوفة أو مسماة، دون وحدانيته جل شأنه. فما يوجبه الإيمان على المسلم هو أن يستقر لديه حقيقة أن الله سواء بأسماء ذاته أو صفاته، لا يشبهنا، بل يستعصى على أفكارنا البشرية (ليس كمثله شيء). وأنا لا نستطيع أن نتكلم عن الله تعالى إلا من خلال رموز وإشارات، تفصح نصف إفصاح عن طبيعته التي لا يمكن التعبير عنها، وتخفيها كذلك نصف إخفاء، لأن طرائق الخطاب القرآني كلها طرائق رمزية، والقرآن دائماً ما يضرب الأمثال العظيمة حتى يتأملها المسلمون ويتدبروا معناها، وهو لا يقدم عقائده في الله بمعنى تعريف طبيعته أو تحديدها، بل يقتصر على بيان (الآيات) التي تدلل على طبيعة قدسية تتيح للإنسان أن ينخر صفة من صفاته.

وهكذا يقرن التنزيه بتحديد ذات الله أو صفاته تحديداً أقرب إلى السلب منه إلى الإيجاب،

فخشية أن تكون صفات السمع والبصر والكلام والإرادة صفات تشبيه على ما هو الحال عند الأشاعرة أصبحت صفاته سلبية خالصة «لا عنصر، ولا جنس، ولا شخص، ولا فصل، ولا خاصة، ولا عرض عام، ولا حركة، ولا نفس، ولا عقل، ولا كل، ولا جزء، ولا جميع، ولا بعض .. ولذلك اقترب التوحيد عند الفلاسفة من التنزيه عند المعتزلة تجاوزا لكل صنوف التشبيه وذهابا دائما إلى ما هو أبعد من التصور الذهني، ف(كل ما خطر ببالك فالله خلاف ذلك)»^(١٦).

وأما كون الصفات زائدة على الذات وكون الكلام صفة غير ما أشتمل عليه العلم من معاني الكتب السماوية وكون السمع والبصر غير العلم بالمسموعات والمبصرات، ونحو ذلك من الشئون التي اختلف عليها النُّظار وتفرقت فيها المذاهب فمما لا يجوز الخوض فيه إذ لا يمكن لعقول البشر أن تصل إليه .. لما علمت من انقطاع النسبة بين الوجودين. ومن ثم فهو عبث ومهلكة، عبث لأنه سعى إلى ما لا يُدرَك، ومهلكة لأنه يؤدي إلى الخطب في الاعتقاد لأنه تحديد لما لا يجوز تحديده، وحصر لما لا يصح حصره»^(١٧). وهكذا فإن القرآن يعادى الجنوح إلى شطحات التأمل في الذات الإلهية، ويصفها بأنها (إسقاطات) بشرية وضرب من تحقيق الأمانى وحسب، وتلك من عادات التخرص التي لا طائل من ورائها.

هذا التصوير لـ «الله» حتى وإن لم يحيط العقل بأعماقه وأطرافه، فليس فيه ما يرفضه العقل، بل ما يوجب، وإن لم يصل إلى كنهه وسره، فالعقل يلمس جانب الحق فيه، وواجب وجوده، وضرورة كماله، ولكنه لا يلم بالكنه أو الماهية ... ويعتقد ديكارت في صواب هذه الفكرة، لأن كل ما هو حق وكل ما هو صواب، وكل كمال يخطر ببال الإنسان منطو ومتضمن في معنى اللامتناهى. صحيح أن الإنسان لا يحيط علما باللامتناهى ويجهل أشياء كثيرة موجودة فيه، ولكن إذا كان يعرف من جهة أنه متمتع بجميع الكمالات التي لديه فكرة عنها، وإذا كان يفهم من جهة أخرى أن اللامتناهى لا يمكن أن يحيط به تمام الإحاطة بوجود متناه مثله، فإن ما لديه عنه فكرة متميزة جدا وإن تكن ناقصة»^(١٨).

ومن ثم نجح الإسلام في حل تلك القضية الصعبة الحساسة حلاً مثالياً فعرض الصورة التي تستسيغها العقول لله تعالى كأفضل ما تصوره الفلاسفة في المثل الأعلى زائداً عليه الحياة والقدرة والإرادة والكمال. وفي الوقت نفسه فإنه لم يجعله مجرد (معلومة) تفهم فهمًا يقضى عليها، ليس فقط لأن الإيمان بالغيب فيما يتعلق بصفات الله وذاته هو من عالم السمعيات الذي لا يمكن للعلم الإنساني أن يدركه، بل وأيضا لأن عدم إدراك الإنسان له يطلق روح

الاستشراف والاستطلاع والشوق والقربى ... لتلمس في تقوى شعاعاً من شمس الألوهية بين سطور القرآن. وبهذا وجد القدر المطلوب من المعلوم، والقدر المطلوب من المجهول الذى لا يناقض العقل ولكن يبقى على روح الاستطلاع والاستشراف. كما وجدت الوسيلة للانتقال من المعلوم إلى المجهول فى القرآن الكريم ومطالعة^(٩).

وهكذا تأتى الحقيقة الإلهية فى الإسلام، على العكس من كل الأفكار السابقة، (فكرة تامة) لا يتغلب فيها جانب على جانب، ولا تسمح بعارض من عوارض الشرك والمشابهة، ولا تجعل لله مثيلاً فى الحس ولا فى الضمير. وبهذا المعنى يبدو الإسلام قياساً إلى الديانات التى سبقته، من سماوية إلهية أو طبيعية وثنية نهاية حركة فى الوجود وفى الفعل متقدمة إلى الأمام، هو أيضاً وبنفس القدر حركة راجعة إلى البداية أو إلى الأصل الإبراهيمي. فالألوهية الحققة لا يمكن لها أن تتأسس على التوحيد الذى كان هو أصل الدين الحقيقى. ولأن ثمة انحرافاً وخروجاً قد حدث عن ينبوع الأصل أو (التوحيد الأولانى) بفعل قصور العقل البشرى عن استيعاب الحقيقة الإلهية المتسامية، فقد جاء الإسلام للقيام بعملية تصحيح ترد الأمور إلى نصابها وتعود بالعقل الإنسانى إلى صفاء الأصل ونقاء النبع فى لحظة بدا فيها هذا العقل أكثر نضوجاً. ولعل هذا الربط بين التصور التوحيدي المطلق للألوهية، وبين نضوج قدرة العقل البشرى يبقى أمراً جوهرياً، لأنه الجسر العميق الذى نتصوره واصلاً بين العقل والإيمان، أو بين الدين والعلم، إذ مثل التوحيد المطلق ثورة إنسانية وعقلية كبرى قادت إلى تطور جذرى فى العلوم بل وفى رؤية الوجود كله، صانعا عقلانية الإسلام الكونية.

الهوامش

- ١- غسان سليم سالم، محاور الالتقاء ومحاور الافتراق بين المسيحية والإسلام، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م، ٩١.
- ٢- المرجع نفسه، ص ٩٧.
- ٣- نفسه، ص ١١٧.
- ٤- توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ترجمة د. هلال محمد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، ومركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م، ص ١٩٥، ٤٠.
- ٥- هيربرت بوسه، أسس الحوار في القرآن الكريم .. دراسة في علاقة الإسلام باليهودية والمسيحية، ترجمة أحمد محمود هويدى، المجلس الأعلى للثقافة .. سلسلة المشروع القومى للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م، ص ٨٩.
- ٦- هيربرت بوسه، أسس الحوار في القرآن الكريم .. ، المرجع نفسه، ص ٨٦- ٨٧.
- ٧- د. يوسف زيدان، اللاهوت العربى وأصول العنف الدينى، مرجع سابق، ص ١٤٧.
- ٨- المرجع نفسه، ص ١٤٨.
- ٩- هيربرت بوسه، أسس الحوار في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص ١٦٤.
- ١٠- المرجع نفسه، ص ١٦٣- ١٦٤.
- ١١- ابن الجوزى؛ زاد المسير في علم التفسير، مكتبة التفسير وعلوم القرآن، عمان. نقلا عن: سعد كمونى، العقل العربى في القرآن، المركز الثقافى العربى، بيروت، والدار البيضاء، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م، ص ٢٤٠- ٢٤١.
- ١٢- سعد كمونى، العقل العربى في القرآن، المرجع السابق، ص ٢٣٧- ٢٣٨.
- ١٣- المرجع نفسه، ص ٢٣٢.
- ١٤- د. محمد البهى، الجانب الإلهى، من التفكير الإسلامى، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر، القاهرة، طبعة ١٩٦٧م، ص ٤٠- ٤١.

- ١٥ - جمال البناء، الإسلام والعقلانية، دار الفكر الإسلامى، القاهرة، ٢٠٠٣م، ص ٤٥.
- ١٦ - الكندى: كتاب الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ص ١٤٠ حققة وقدم له وعلق عليه أحمد فؤاد الأهوانى، دار إحياء الكتب العربية ١٩٤٨. نقلا عن: د. حسن حنفى، دراسات إسلامية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨١م، ص ١٢٥.
- ١٧ - الإمام محمد عبده، رسالة التوحيد، تحقيق محمود أبورية، دار المعارف، القاهرة، طبعة ١٩٦٦، ص ٥٦.
- ١٨ - ديكارت، التأملات فى الفلسفة الأولى، ترجمة وتقديم وتعليق د. عثمان أمين، سلسلة نفائس الفلسفة الغربية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، بدون تاريخ، ص ١٢٥.
- ١٩ - جمال البناء، الإسلام والعقلانية، مرجع سابق، ص ١٧.

الفصل الثانى

المشترك الأخلاقى .. تجليات التوحيد

يستنتج القانون الأخلاقى بشموله واتساقه من الإيمان باطراد النظام فى الطبيعة، ولكنه لا يخضع للنظام الطبيعى القائم على الضرورة. ذلك أن الإنسان المعنى بالقانون الأخلاقى هو جزء من الكون المخلوق، كالطبيعة، ولكن بينما تسير الطبيعة وفق طائفة من القوانين الحتمية استنها الله جل شأنه لها، وركبها فيها، يبقى الإنسان مستخلفاً عليها ومن ثم موزعاً بين عالمين: عالم الضرورة من ناحية باعتباره جزءاً من الخلق، وعالم الحرية باعتباره، من ناحية أخرى، خليفة للمخلوق.

من المسافة الفاصلة إذن بين عالم الضرورة وعالم الحرية ينبع القانون الأخلاقى، الذى يسير بالإنسان نحو خيره، وربما كماله، ولكن من دون إجبار، فالجبر ينفى الحرية ويذهب بالإنسان إلى فضاء «الطبيعية» ابتعاداً عن «الإنسانية». فمن الخطأ، والندم، والألم ناهيك عن الصبر على الشدائد، والتضحية فى سبيل ما يعتقد أنه حق، تنبت إنسانية الإنسان وتنمو، أما الجبر فيحيلها إلى عدم، ولو كان جبراً على «الطاعة»؛ إذ ليس الحتم فى الطبيعة سوى جبر على «الانتظام».

القانون الأخلاقى إذن ليس قانوناً فيزيقياً يفرض نفسه، حتماً وقسراً، وإنما معلم إنسانى يمارس حضوره إلهاماً وتوجيهاً، ومن ثم تعجز العين عن ملاحظته كما تلاحظ قانون الجاذبية فى الطبيعة يشد الأجسام إلى الأرض، بينما يكشف عنه العقل عندما تكون الأخلاق وضعية يرفدها فكرة الواجب. أو يشى به الدين عندما تكون الأخلاق سماوية تحكمها فكرة الحق.

غير أن الأخلاق الوضعية المؤسسة على العقل ليست بالضرورة نقيضاً للأخلاق الدينية المؤسسة على الإيمان، اللهم إلا إذا كان الدين محرفاً، أو كان العقل مراوغةً، فالفترض أن يكون تكامل العقل مع الإيمان سبيلاً إلى إدراك خلقى أعمق، بمثل ما كان توافق العقل مع الإيمان طريقاً إلى إدراك معرفي أشمل. ولا يمنع ذلك من تباين دور العقل بين النمطين الخلقين، ففي الأخلاق الوضعية يكون العقل مؤسساً وحكماً، أما في الأخلاق السماوية فلا يعدو دوره أن يكون كاشفاً ومؤولاً، فهو كاشف عن المعنى الخلقى في النص، ومؤولاً له في التاريخ.

وربما تفاوتت حظوظ الأديان، وتباينت قرائحها وقدراتها إزاء قضية تنظيم المجتمعات، أو بناء الدول، وإجمالاً درجة تحكمها في حركة الحياة الواقعية. ولكنها جميعاً تتفق على الاهتمام بالروح الإنسانية، ولا تتنازل قيد أنملة عن إلهام (البعد الجواني) الحقيقي للإنسان؛ لأن الحضارة كبناء راسخ متكامل لا يمكن لها أن تنهض إلا على الإنسان كروح شماء متسامية.

في هذا السياق كانت النزعة الاصطفائية، التي تجسد درجة دنيا ونمطاً بدائياً من الأخلاق، هي أوضح سمات الديانات القبلية أو الوثنية؛ حيث الإنسان مسئول أمام إلهه عن أخطائه التي يقترفها في حق أحد أفراد عشيرته أو مجتمعه السياسى فقط، لكنه قد يغش الغريب أو يسرقه أو يقتله دون اعتداء على حرمة الدين؛ إذ لا يرمى الإله إلا قومه وحدهم^(١)؛ لكن وفي المقابل فإن الدين التوحيدي يقدم لنا الموقف الأخلاقى الأكثر شمولية للفرد أمام الإله وأمام الناس.

ويرجع ذلك إلى أن القوانين الأخلاقية في الوحى التوحيدي تهدف إلى تحقيق مصلحة البشر جميعاً حتى من غير المؤمنين بها، فالله هو رب الجميع، وسننه في الخلق كونية، ومن ثم كانت قوانين الأخلاق عامة وشاملة وموحدة وغائية، كما أنها قوانين قبلية أو معطاة، تحيىء (قبل) السلوك الإنسانى ذاته حتى إذا ما أراد الإنسان أن يسلك طريقاً ما وجد بين يديه (القانون) الأخلاقى الموجه له. ولهذا كانت أكثر تعبيراً عن الفطرة الإنسانية قياساً إلى نمط الأخلاق الذاتية / النفعية التى تفتقد تماماً للغائية والمعنى وتقع في أسر الأنانية المموجة، أو نمط الأخلاق العقلية التى تفتقد للعاطفة الحية، وتصطدم في غاياتها بسقف عالنا المشهود والمحدود فلا تستطيع أن تستشرف الغايات البعيدة من ورائه.

وهكذا تكاد تشترك الشرائع الثلاث التوحيدية في أن أعمال المؤمن وأفعال حياته، يجب أن تكون مرتبطة بإيمانه الواعى وخشيته الله. فالأعمال والممارسات اليومية هي الدليل القاطع على مدى انسجام المؤمن مع إيمانه ومحتوى عقيدته ومبادئها. والعقيدة والقناعة المتكاملتين

الواعيتين إما أن تكونا مقياس الأعمال ومعيار الأفعال أو لا تكونا كذلك، ويكون الإيمان في هذه الحالة الثانية سطحياً غير متين. وتجربنا أسفار الكتاب المقدس، ويشاركها القرآن الكريم في ذلك، عن ثلاثة أنواع من الأفعال أو الأعمال، وهى:

أفعال السوء: تشتمل هذه الأفعال على كل أصناف الذنوب من معاصي أو شرور أو موبقات أو آثام. فآية ممارسة غير صالحة يقوم المؤمن الورع بارتكابها فكراً أو قولاً أو فعلاً، تعتبر من أفعال السوء والشر. والأفكار الشريرة التى تراود المؤمن الورع، سواء فى عقله أو فى قلبه، من حقد وكرهية وبغض وحس وتمن للغريب أو الغير بالضرر، وكل ما شابه ذلك من أفكار أو تمنيات أو رغبات، هى فى الواقع أفعال سوء وذنوب ومعاص. لأن كل ما يتوجه به الإنسان إلى قريبه، بدافع الأذى والإساءة، هو محرم فى شرع الله وتعليمه؛ لذا تأمر المسيحية مؤمنها بأن يبتعدوا عن كل شعور أو حس يتميز بالغرور والضعينة، والكبرياء والجشع، وما يمت إلى تلك الموبقات بصلة فهو بمثابة خطايا فكرية وآثام صامتة، وأحاسيس رديئة تنبع بمجملها من القلب غير الصافى والعين الرديئة والنفس الأمارة بالسوء. وهى وإن لم تتجسد أقوالاً شريرة أو أفعالاً ضارة، تبقى منزلتها بمنزلة الخطيئة والمعصية^(٢).

الأعمال الفاترة: وهى تلك التى لا تخالف لا الوصايا ولا الشرائع ولا الناموس ولا تصدر عن فعل محبة لله ولا للإنسان القريب أو الأخ. فالإنسان الفاتر هو الإنسان غير المحب، الذى يأتى بأعمال لا تتميز لا بالمحبة ولا بالمودة ولا بالحنان. كما أنها لا تنبض بمشاعر القلب التى لولاها لما بقى الإنسان إنساناً^(٣).

الأعمال الصالحة: وهى مجموعة من التصرفات والممارسات التى تنصح المسيحية بالقيام بها والعيش فى ظلها وتحت كنفها. إنها الأعمال النافعة التى لا حياة ممكنة من دون وجودها، تقوم وتنطلق من الوصايا الإلهية، وتأمربها قوانين الله وشرائعه. إنها الخير والصلاح، والمعروف والنافع، والقيم والطيب، والمفرح والسعيد، والمبهج الغنى. إنها نور الحياة وعصب العيش وذخيرة الآخرة وكنز الخلاص!.

وقد عبرت عن هذه الأنواع من الأفعال وصايا موسى العشر، والتى وردت بالعهد القديم فى صيغتين: إحداهما أكثر اتصالاً بالدين والعقيدة، وقد جاءت فى الإصحاح الرابع والثلاثين من سفر الخروج، والأخرى أكثر اتصالاً بالعادات والتشريع، وقد وردت مرتين فى الإصحاح العشرين من سفر الخروج وفى الإصحاح الخامس من سفر التثنية، وهناك فى الصيغتين توافق

في بعض القضايا، ثم اختلاف في البعض الآخر. فتتجه الصيغة الأولى للعقيدة، والصيغة الثانية للتقاليد والآداب، والأخيرة هي التي نتوقف عندها في هذا السياق وهذا نصها:

- الرب إلهك الذي أخرجك من أرض مصر، من بيت العبودية، لا يكن لك آلهة أخرى أمامي، لا تصنع لك تمثالاً منحوتاً ولا صورة مما في الأرض، لا تسجد لهم ولا تعبدهم، لأنني أنا الرب إلهك إله غيور.

- أفتقد ذنوب الآباء في الأبناء في الجيل الثالث والرابع من مبغضيّ، وأصنع إحساناً إلى ألوف من محبيّ وحافظي وصاياي.

- لا تنطق باسم الرب إلهك باطلاً، لأن الرب لا يبريء من نطق باسمه باطلاً.

- اذكر يوم السبت لتقدسه، ستة أيام تعمل وتصنع جميع عملك، وأما اليوم السابع ففيه سبت للرب إلهك، لا تصنع عملاً ما، أنت وابنك وعبدك وأمتك وبهيمنتك ونزيلك الذي دخل أبوابك؛ لأن في ستة أيام صنع الرب السماء والأرض والبحر وكل ما فيها، واستراح في اليوم السابع، لذلك بارك الرب يوم السبت وقده.

- أكرم أباك وأمك لكي تطول أيامك على الأرض التي يعطيك الرب إلهك.

- لا تقتل

- لا تزن

- لا تسرق

- لا تشهد على قريبك شهادة زور.

- لا تشته بيت قريبك، لا تشته امرأة قريبك، ولا عبده ولا أمته، ولا ثوره ولا حماره ولا شيئاً مما لقريبك (الخروج، ٢٠: ٣-١٧) و(التثنية، ٥: ٦-٢٢).

وتكاد تلخص موعظة الجبل الإنجيلية هذه الأنواع من الفعال ولكن بصيغة تبشيرية لا تحذيرية كما وردت في توراة موسى، فعندما رأى يسوع المسيح جموع الناس، صعد إلى الجبل. وما إن جلس حتى اقترب إليه تلاميذه، فتكلم وأخذ يعلمهم، قائلاً:

- طوبى للمساكين بالروح، فإن لهم ملكوت السماوات (أى جنات النعيم).

- طوبى للحزانى، فإنهم يُعزون.

- طوبى للودعاء، فإنهم سيرثون الأرض.
- طوبى للجوع والعطاشى إلى البر، فإنهم سيشبعون.
- طوبى للرحماء، فإنهم سيترحمون.
- طوبى لأنقياء القلب، فإنهم سيرون الله.
- طوبى لصانعى السلام، فإنهم سيُدعون «أبناء الله».
- طوبى للمضطهدين من أجل البر، فإن لهم ملكوت السماوات.
- طوبى لكم متى أهانكم الناس واضطهدوكم، وقالوا فيكم من أجل كل سوء كاذبين.
- افرحوا وتهللوا، فإن مكافأتكم فى السماوات عظيمة. فإنهم هكذا اضطهدوا الأنبياء من قبلكم».
- (متى، ٥: ٣-١٢).

ورغم أن بعض المسيحيين يرون فى عظة الجبل بالذات نقلة تشريعية فى المسيحية تجاوزت بها اليهودية إلى طور جديد، ويعقدون لذلك مقارنة بين الشريعة القديمة (اليهودية) والشريعة الجديدة (المسيحية)، إلا أن ما ورد فى هذه العظة أو ما يماثلها على لسان عيسى لا يمثل فى الحقيقة تشريعاً جديداً، ولا معارضة لشريعة موسى، بل ألواناً من التسامح تبدو أكثر نصوعاً بالقياس إلى شريعة موسى، اللهم سوى فى الطلاق الذى حرمه المسيح إلا لعة الزنا، وفيما يلى إيجاز لهذه المقارنة^(٥):

أ- نهت شريعة موسى عن القتل، وأما المسيح فقد ذهب إلى أبعد من ذلك، فنهى عن التفكير فى القتل أو حتى الإساءة من الأصل، فقال: «قد سمعتم أنه قيل للقديماء: لا تقتل ومن قتل يكون مستوجب الحكم. وأما أنا فأقول لكم: إن كل من يغضب على أخيه باطلا يكون مستوجب الحكم» (متى، ٥: ٢١-٢٢). «فإن قدمت قربانك إلى المذبح وهناك تذكرت أن لأخيك شيئاً عليك، فأترك هناك قربانك قدام المذبح واذهب أولاً أصطلح مع أخيك، وحينئذ تعال وقدم قربانك» (متى، ٢٣-٢٥).

ب- ونهت شريعة موسى عن الزنا، وأما المسيح فقد نهى عن كل فكرة دنسة تداعب الحس والخيال، فقال: «قد سمعتم أنه قيل للأوليين لا تزنى. أما أنا فأقول لكم: إن كل من نظر إلى امرأة لكى يشتهيها فقد زنى بها فى قلبه» (متى، ٥: ٢٧-٢٨).

ج- أباحت شريعة موسى الطلاق، وأما المسيح فألغى الطلاق الذى ما سمح به موسى إلا لقساوة قلوب قومه، وما سمح المسيح إلا بالهجر بشرط ألا يعقبه زواج جديد.

د- نهت شريعة موسى عن الحنث بالعهود والحنث بالله، أما المسيح فقد نهى عن الحلف على الإطلاق أيًا كان نوعه، فقال: «قد سمعتم أيضًا أنه قيل للأولين لا تحنث بل أوف للرب بقسمك، أما أنا فأقول لكم لا تحلفوا البتة لا بالسماء فإنها عرش الله، ولا بالأرض فإنها موطن قدميه، ولا بأورشليم فإنها مدينة الملك الأعظم، ولا تحلف برأسك لأنك لا تقدر أن تجعل شعرة منه بيضاء أو سوداء. ولكن ليكن كلامكم: نعم نعم، ولا لا، وما زاد على ذلك فهو من الشر». (متى، ٥: ٣٣-٣٧).

هـ- تساهلت شريعة موسى فاعترفت بالانتقام، وسلمت بسنة العين بالعين، أما المسيح فنصح بقبول الإهانة برباطة جأش، فمن الحمق أن ترد الكيل بالكيل والضربة بالضربة، وإنما الحكمة كل الحكمة أن تبادل بالشر الخير، فإن فعلنا فقد ركنا جمر نار على هامة المعتدى السيء، فقال: «قد سمعتم أنه قيل العين بالعين والسن بالسن، أما أنا فأقول لكم: لا تقاوموا الشرير بل من لطمك على خدك الأيمن فحول له الأيسر» (متى، ٥: ٣٨-٣٩).

و دعت شريعة موسى إلى محبة الأحياء وبغض الأعداء، وأما المسيح فقد قال بمحبة الأحياء والأعداء، فأضاف قوله: «قد سمعتم أنه قيل: أحب قريبك وأبغض عدوك، أما أنا فأقول لكم أحبوا أعدائكم، وأحسنوا إلى من يبغضكم. وصلوا لأجل من يعتكف ويضطهدكم لتكونوا بنى أبيكم الذى فى السموات، لأنه يطلع شمس على الأشرار والصالحين ويمطر على الأبرار والظالمين» (متى، ٥: ٤٣-٤٤).

ز- اكتفى الإسرائيليون بإتمام واجبات العدل لينال الإنسان النجاة، وأما المسيح فأفهم الناس أن العدل وحده يحجر القلوب إن لم تمارجه دفقة من محبة (لوقا، ١٦: ١٩-٢٠).

ولعل الأمر المؤكد فى هذا السياق هو عمق التأثير الأخلاقى للوصايا العشر على آداب السلوك المسيحية، حتى بعد امتزاجها بالهلينية. بل إن الفكر القضائى المسيحى قد تأثر بالشريعة الموسوية، التى كانت هى النموذج للتعديلات التى أدخلها قسطنطين وخلفاؤه المسيحيون فى الإمبراطورية، على قانون روما الجنائى. وقد كتب جييون فى (إنهيار الإمبراطورية الرومانية - فصل ٤٤): «لقد استقبلت شرائع موسى كمصدر إلهى للعدالة وكيف الأمراء المسيحيون قوانين عقوباتهم على درجات التسفل الخلقى والدينى». فعلى سبيل المثال، أصبح الزنا جريمة عقابها الموت، وقد لقي هذا التأثير القضائى للشريعة العبرية وازعًا قويًا فى زمن الإصلاح الدينى؛ حيث تشير مقدمة مدونة القوانين الأنجلوسكسونية إلى موسى، وإن كانت القوانين

التي تحيى بعدها لا تستين فيها علامة واضحة للتأثير. ومن الجهة الأخرى، كثيراً ما أدمجت الجماعات البروتستانتية نصائح موسى في تشريعها، وفي إعلان أصدره الزراع الألمان في عام ١٥٢٥م نجدهم يطالبون بـ «إلغاء صفة علماء القانون وأن تجرى العدالة طبقاً لشرعة موسى لأنه لا يجمل بالإنسان أن يحصل على قانون أفضل من ذلك الذي أعلنه الله». ولقد رفض المستعمرون في ماساشوستس «الولايات المتحدة الأمريكية» أن يتجهجوا مذهب المحاكمة بوساطة المحكمين لسبب أن موسى في شرائعه لم يصرح بها. وكانت عقوبة الموت للسحر ولانتهاك يوم السبت هناك وفي أماكن أخرى بين جماعات الممضين، لها ما يبررها استناداً على ما جاء في شريعة موسى. والقانون لدى لوثر سواء أكان طبيعياً أو مدنياً، كله يندمج في الوصايا العشر وأى شيء غيرها هو مجرد قوانين إدارية سواء في الدولة أو الكنيسة»^(٦). ثم إن نظام الكهنة ونظام القساوسة المسيحيين أثرت عليه مدونة اليهود الكهنوتية وتصور العبريين لوظيفة الكاهن.. ومع هذا، فإن النظام الكهنوتي المسيحي على غير شاكلة النظام العبري، لم يكن قط وراثياً ويغلب عليه العزوبة^(٧).

وعلى منوال ذلك التلاقي بين شقى الكتاب المقدس (العهد القديم، والعهد الجديد) يلتقى الكتاب المقدس والقرآن الكريم على سلم مشترك من المقاييس شبه الموحدة للأخلاق الإنسانية، وللآداب العامة الفردية والاجتماعية، ولقيم الضمير الحى، الواجب توافرها لدى كل مؤمن، مسيحياً كان أم يهودياً أم مسلماً. وهنا يمكن المقارنة بين وصايا موسى العشر، وموعظة الجبل كما عرضها إنجيل متى، وبين وصية لقمان كما عرضها القرآن مثلاً يحتذى ونموذجاً يجب على المسلم المؤمن السير على منواله في مجالات الأخلاق والآداب والقيم: ﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمَنُ لَابْنِهِ ۖ وَهُوَ يَعِظُهُ ۚ يَبْنَىٰ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ ۚ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ١٣﴾ وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَلَدَيْهِ ۖ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ ۖ وَهَنًا عَلَىٰ وَهْنٍ ۖ وَفَصَّلَهُ ۖ فِي عَامَيْنِ ۖ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَلَدَيْكَ إِلَىٰ الْمَصِيرِ ١٤ وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي ۖ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ ۖ عِلْمٌ ۖ فَلَا تُطِعْهُمَا ۚ وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا ۚ وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَىٰ ۖ ثُمَّ إِلَىٰ مَرْجِعِكُمْ فَأُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ١٥ يَبْنَىٰ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمُوتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ ۖ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ ١٦ يَبْنَىٰ أَقِمِ الصَّلَاةَ ۖ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ ۖ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ ۚ وَأَصْبِرْ ۚ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ ۖ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ ١٧ وَلَا تُصْعِرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ ١٨ وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ ۖ وَأَغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ ۚ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ ١٩﴾ [سورة لقمان، ١٣ - ١٩].

وفي سياق هذه الأصول المشتركة نجد تضامناً بين الكتب المقدسة الثلاث حول حزمة متكاملة للأخلاق الإنسانية تكاد تتفق حولها جل الحضارات في تاريخها الطويل وهي^(٨):

١- مركزية الزواج كمؤسسة حلال خيرة ومباركة، يُجمع اليهود والمسيحيون والمسلمون على اعتبارها الإطار الوحيد المسموح به (والمشروع له) لإقامة العلاقات الجنسية الزوجية بين الرجل، الزوج رب الأسرة وأب الأولاد. والمرأة الزوجة ربة الأسرة وأم الأولاد. فالزواج هو الوضع الوحيد المقبول به لقيام الأسرة، العائلة، وأرضية لنمو المجتمعات البشرية السليمة القويمة حيث تتيح تصرفات الزواج الحلال ومسالكة على اختلاف أنواعها للمؤمن أن يعيش ويتدبر حياته دونما خوف أو وجل أو تردد، أو حذر وخشية أو ندم على الوقوع في حالات الخطيئة والمعصية.

٢- تحريم الزنا، أى الامتناع عن إقامة علاقات جنسية، مهما كان نوعها، خارج إطار الزواج. فلا شهوة ولا نظرة ولا تصرف يخرج عن إطار اللياقة والاحترام والكرامة والمحبة، بل احتشام عام وخاص وعفة وطهارة ونبل وشفافية. ويتطلب كل هذا من المؤمن احتشاماً ولياقة وخفراً في الملبس والمظهر الشكلي العام، وفي تجميل الوجه والجسم، واحتشاماً ولياقة وتادباً في السلوك العام والخاص، سواء في المشية، أو النظرة أو الضحكة أو الابتسامة وهذا كله مطلوب من الرجال والنساء، سواء كانوا متزوجين أو غير متزوجين، كباراً أو صغاراً.

٣- إكرام الوالدين من آباء وأمهات وأجداد وجدات والإحسان إليهم فكراً وقولاً وفعلاً.

٤- الامتناع عن القتل، فلا قتل في الشرائع الثلاث ولا انتحار، ولا أذى للغير سواء كان هذا الأذى ضرراً جسدياً مادياً، أو نفسياً معنوياً أو اقتصادياً مالياً أو روحياً.

٥- الامتناع عن السرقة وكل ما يمت إليها بصله القرابة! فلا اختلاس ولا إساءة أمانة ولا نصب ولا احتيال، ولا تحصيل مال أو ثروات بطرق غير مشروعة كالتهريب والاتجار بالمخدرات والغش ولعب الميسر والاحتيال. أو ما شابه ذلك، من احتكار وتحكم بالأسعار والاستغلال المادى والمعنوى لأى إنسان بعيد أو قريب، مهما كان جنسه أو دينه، ووضعها الاجتماعى أو الثقافى، الدينى أو المادى.

٦- الامتناع عن الشهادة بالزور أو الكذب وما شابه ذلك من نسيئة أو كراهية وحقد أو لعن وسب وذم.

٧- رفض التقية والتدليس عملاً بالوصية الإنجيلية الشهيرة: ليكن كلامكم نعم، نعم! أو لا، لا! وكل ما زاد على هذه الصراحة أو نقص منها، فهو من الشرير (أى من الشيطان أو من إبليس). فالمؤمن ملزم بالشهادة لدينه وتعاليم كتابه دون أى مواربة أو كذب أو مسايرة، حتى ولو أدى ذلك إلى بذل حياته وسفك دمه واستشهاده.

هكذا نجد أن مفهوم الإله في الشرائع الثلاث، أخلاقي بشكل جوهري. وما دام الله إلهًا أخلاقيًا من ناحية الجوهر، فإن العلاقة بين الله والإنسان لابد من أن تكون ذات طبيعة أخلاقية أيضًا. وبتعبير آخر، إن الله يتصرف تجاه الإنسان على نحو أخلاقي، أى بوصفه إله العدل والخير. والمتوقع من الإنسان بناء على ذلك أن يستجيب لهذه المبادرة الإلهية بطريقة أخلاقية أيضًا، تتأسس على قاعدة الإيمان باليوم الآخر، والذي يؤسس بدوره لثلاثة مفاهيم / ركائز غاية في الأهمية لصيرورة الوجود الإنساني، وللأخلاق السماوية وهى ركائز .. البعث .. العدل .. والضمير، والتي تكشف عن تباينات فيما بين الشرائع الثلاث نجمت عن تباين في درجة شمول العقيدة الإلهية، وكذلك درجة التنزيه التى بلغتها في كل شريعة، حيث نمت تلك الركائز تدريجيًا وازدادت رسوخا بتوالى تلك الشرائع من اليهودية إلى المسيحية والإسلام، وهو ما سنعرض له بإيجاز فيما يلى.

أولاً: البعث والخلود.. تبرير وجودى للقيم الإيمانية

أى الحياة بعد الموت والنشور من القبور حيث يبعث الناس جميعًا بعد موتهم ليحاسبهم الله على أعمالهم في دنياهم. وهو مفهوم بالغ الحيوية في إثراء الحياة الإنسانية، فالإنسان الذى ليس له من هدف سوى الحياة نفسها حيوان ليس فيه من القيم الإنسانية الحقيقية شيء، وحياة هذا هدفها لا تستطيع أن تحمى الناس بصفة مستديمة من الملل والشعور بأن كل شيء باطل. فلكى تكون الحياة إنسانية بكل ما فى هذه الكلمة من معنى، يجب أن نجعلها تهدف إلى تحقيق غاية تبدو بصورة ما خارج نطاق الحياة البشرية، غاية غير شخصية وفوق مستوى البشر، مثل الله أو الحقيقة أو الجمال.. إن اتصالنا بهذا العالم الخالد، ولو كان من صنع مخيلتنا، يمدنا بقوة وسلام وطيد لا تستطيع القضاء عليهما مرارة الكفاح والإخفاق السطحي اللذين يعرضان لنا في حياتنا. والتأمل السعيد فيما هو خالد هو ما يسميه سبينوزا: «محبتنا الله محبة ذهنية، تلك المحبة التى هى مفتاح الحكمة لمن عرفوها ولو مرة واحدة»^(٩).

وعلى العكس، فإن الاعتقاد بأن الموت هو النهاية، وليس وراءه شيء من حياة أو حساب إنما يدفع إلى الحرص على البقاء على قيد الحياة لأطول مدة والاستمتاع بها إلى آخر مدى، حتى

يصبح هذا الاستمتاع ولو بالذائل هو المثل الأعلى للحياة. ومن ثم فقد رأى بعض المفكرين أن فكرة «خلود الروح» قد لعبت في الدين والتدين دوراً أكبر من فكرة «وجود الله». وقد لاحظ وليم جيمس ذلك عندما قال: «إن الدين في الواقع عند الأغلبية يعنى خلود الروح ليس إلا.. وإن الله هو موجد ذلك الخلود». وربما كان مارتن لوثر يفكر على هذا النحو عندما قال حانقا: «إذا لم تعتقد في اليوم الآخر، ما ساوى إهلك عندى شيئاً». وقد اتبع بعض الشعراء هذا الرأي مثل «تينيسون» الذى أعلن ذلك قائلاً: «لو أن خلود الروح غير حقيقى لكان شيطاناً مزوراً، وليس الله هو من خلقنا»^(١٠). لقد أدركت البشرية أن هناك شيئاً مخيفاً في تدفق الزمن، أدركت أن هناك لغزاً لا نستطيع أن نحله. ومع الدين التوحيدي اكتسب مفهوم البعث والخلود قيمة مركزية، وإن تباين بتباين الشرائع الثلاث اليهودية والمسيحية والإسلام.

* ففى اليهودية كانت فكرة البعث غريبة، على الإسرائيليين؛ ولذا خلت التوراة من ذكر البعث واليوم الآخر. فالأرض السفلى أو الجب، أو «شئول» هى الهاوية التى تأوى إليها الأجسام بعد الموت، ولا نجاة منها لميت ... «وإن الذى ينزل إلى الهاوية لا يصعد...»^(١١).

وهنا يظهر المعتقد التوراتى، فى الروح وأحوال الدار الآخرة، شبهاً واضحاً بالمعتقد الرافدى. فالأرواح متساوية فى مصيرها، وهى تهبط إلى «الهاوية» التى تقع بدورها تحت الأرض (العدد، ١٦: ٣٠-٣٢)، ولها أبواب تذكرنا ببوابات العالم السفلى الرافدى السبع (إشعيا، ٣٨: ١٠) وهى أرض ظلمة وديجور لا يرى أهلها نوراً (صموئيل الثانى، ٢٢: ٦)، وإليها تذهب أرواح الموتى دون استثناء (التكوين، ٣٧: ٣٥، وإشعيا، ٣٨: ١٠)، وهى عميقة وتبتلع الجميع (تثنية، ٣: ٢٢. والأمثال ١: ١٢). وإله التوراة ليس له سلطة على عالم الأموات، وأرواح الموتى هناك لا تدير وجهها إليه، ففى المزمور (١١٥: ١٧) نقرأ: «ليس الأموات يسبحون الرب، ولا من ينحدر إلى أرض السكوت. أما نحن فنبارك الرب من الآن وإلى الدهر». وفى المزمور (٨٨: ١٠-١٢) نقرأ: «أفعلحك يارب للأموات تصنع عجائب؟ أم الأخيلة تقوم تمجدك؟ هل يُحَث فى القبر برحمتك أو بحقك فى الهلاك؟ هل تعرف الظلمة عجائبك وبرك فى أرض النسيان؟». والموتى فى الدار الآخرة السفلى قد فقدوا كل صلة لهم بإله الأحياء، فلا بعث ولا نشور ولا حساب، نقرأ فى (إشعيا ٤٣: ١٧): «يضطجعون معاً لا يقومون، قد خدوا كفتيلة انطفأت». وفى (أرميا، ٥١: ٣٩) «ينامون نوماً أبدياً ولا يستيقظون». وفى أيوب (١٤: ١٠-١٢): «أما الرجل فيموت ويبلى؛ الإنسان يسلم الروح فأين هو؟ قد تنفذ الحياة من البحر والنهر يجف، والإنسان يضطجع ولا يقوم»^(١٢).

وقياسًا إلى الصدوقيين، الأكثر محافظة، الذين أولوا النصوص المكتوبة بشكل أكثر تشددًا، ولم يقبلوا الأفكار المبتدعة عن الخلود الشخصي، فإن الفريسيين، وهم فرقة كانت تضم حوالى ١, ٢ بالمائة من اليهود، كانوا منفتحين على الأفكار الجديدة، كالبعث العام للناس، حين يقوم الصالحون من الأحداث، ويشاركون الرب نصره النهائي. ورغم أن معظمهم كان من العامة، فإنهم كرسوا جهودهم للعيش معيشة الكهنة باتباع قوانين الطهارة في بيوتهم الخاصة كما لو كانوا يسكنون في المعبد^(١٣). غير أن فكرة البعث لم تستقر في خلد اليهود إلا بعد أن فقدوا الرجاء في أن يكون لهم سلطان في هذه الأرض، وربما كانت وطأة الاضطهاد في عهد أنطيوخوس هي التي فرضت على الشعب اليهودى الاعتقاد فى البعث، والذي كان قاصراً، حتى ذلك الوقت، على أقلية صغيرة تأثرت فيما يرجح بالاتصال بالأفكار الزرادشتية فى عهد الحكم الفارسي^(١٤).

فى هذا الجو بدأ إشعياء كلامه الذى يشير إلى البعث والجزاء. وأول إشارة ليوم كيوم البعث وردت فى الإصحاح الرابع والعشرين وفيه نبوءة عن يوم «يطالب فيه الرب جند العللاء فى العللاء ويجمعون جمعاً كأسارى فى سجن .. ويخجل القمر وتخزى الشمس لأن رب الجنود ملك فى جبل صهيون وفى أورشليم»، وفى الإصحاح السابع والعشرين فإن الرب يعاقب بسيفه القاسى الشديد فى ذلك اليوم «لوياثان الحية العارية، لوياثان الحية المتحوية، ويقتل التين الذى فى البحر»^(١٥). كما أخذ النبي دانيال يحذر الناس ويذكرهم بيوم البعث، ومن قوله فى ذلك: «كثيرون من الراقدين فى تراب الأرض يستيقظون، هؤلاء إلى الحياة الأبدية وهؤلاء إلى العار، إلى الازدراء الأبدى. والفاهمون يضيئون كضياء الجلد والذين ردوا كثيرين إلى البر كالكواكب إلى أبد الدهور» (دانيال، ١٢: ٣٢).

على أن اليهود عندما تكلموا عن الآخرة، لم يكونوا يعنون وجود دار للحساب على ما قدم الإنسان فى حياته الأولى، إنما كانوا يعنون بها شيئاً آخر، فالشعب اليهودى عند الباحثين اليهود قسماً، قسم عاش حياته الدنيا سعيداً حراً وهؤلاء يعدهم الفكر اليهودى قد حصلوا على الجانب المادى من رضا إلههم. أما القسم الآخر وهم الذين فقدوا هذا الجانب وعاشوا تحت سلطان الجوييم أو عاشوا فى المنفى مشردين فهؤلاء يرى الفكر اليهودى أن من حقهم أن يعودوا للحياة مرة أخرى لينالوا نصيبهم من المتعة أو النعيم^(١٦).

وهنا كانت تثور أسئلة عديدة تسمح بإجابات مختلفة .. هل كان العبريون الأبرار فقط، هم الذين يقومون أو أن الأشرار والوثنيين يشاركون أيضاً فى البعث؟ وفى الحالة الأخيرة ماذا كان مصير اليهودى، غير المؤمن، والوثنى فى الدينونة التى تسبق إقامة الملوكوت؟ هل كان يسمح

للأمم بامتيازاتها أو تفرض عليهم العبودية للعبريين؟. ومرة أخرى، ماذا هي طبيعة الحالة الوسيطة بين الموت وقيام المملوكوت؟ هل البعث قاصر على النفس فقط أو الروح المتجسدة، وماذا كان شكل جسد البعث؟ ماذا كانت وظيفة المسيا فيما يتعلق بقيامها وبالدينونة؟. وبعد أن قطع القرن الأول شوطاً، ظهر تطور آخر بعيد المدى. لقد قام الاعتقاد بأن هذه الأرض لم تكن خليفة لأن تكون مسرحاً للملكوت في كمالها، وأنه عند مجيء المسيا أو عند ختام حكمه الديني، سيخلق يهوه سماء جديدة وأرضاً جديدة وأنه بعد دينونة أخيرة، تعبر نفس العبري البار إلى حياة أبدية في الملكوت السماوي. وعلاوة على هذا، فإن مسيا يشخص أحياناً كإله إنسان، وأحياناً كأمر خارج من نسل داود، عليه أن يخلص الشعب اليهودي، من نير الرومان ويستفتح الملكوت الأرضي كمقدمة للملكوت السماوي الأبدي» (سفر الرؤيا). ومن النادر الكشف عن أى أثر في الكتابات اليهودية في القرن الأول ق.م أو القرن الأول الميلادي للسماح للأمم بدخول الملكوت^(١٧). وهكذا يبقى التوحيد كما يبقى التخصيص على الرغم من عدم توافقهما الذاتى قائمين في عقيدة المجتمع اليهودي وإن لم يحل ذلك دون نمو عقيدة البعث والخلود، نموّاً داخلياً لدى اليهود، يمكن إرجاعه إلى عوامل ثلاثة^(١٨):

أولها: الإحساس بعدالة الله، وذلك من أجل النتيجة المنطقية التي أقحمها الاختبار البشري على العقول ومؤداها أنه لا بد أن يكون لله مجال أوسع من هذا العالم يزكى فيه عدله «وبعد أن يفنى جلدى هذا وبدون جسدى أرى الله» (لاوين، ٢٠).

ثانيها: الرقى المطرد في الدين الشخصى وعلاقة الإنسان بالله «الله ليس إله أموات بل إله أحياء، لأن الكل يحبون»، وليس مستساغاً ولا مقبولاً أن أنفس البشر التي تستمع بمثل هذه الصلة مع الله تنحدر إلى اللاشيئية عند الموت «أما أنا فالبر أنظر وجهك، أشبع إذا استيقظت بشبهك» (مز امير، ١٧).

ثالثها: توقع مجيء ملكوت الله بعد كل أسباب الفشل والخيبة التي عانتها الأمة ليحقق آمالها، حتى يكون لهم نصيب في ذلك اليوم المجيد كما قال أشعيا» (إشعيا: ٢٦).

وعلى الرغم من ذلك استمر «موسى بن ميمون» أكبر مفكر يهودي ظهر في العصور الوسطى رافضاً لفكرة الخلود، إذ يقرر: «أن الخلود فكرة غير ذات موضوع، لأنها تنقض نفسها بنفسها»^(١٩). ولكنه عندما تأثر بالفلسفة اليونانية، ومن بعدها الفلسفة الإسلامية، قال بخلود الروح دون الجسد زاعماً أن هذا هو جوهر عقيدة البعث في العهد القديم، ولم يكن الخلود

عنده إلا لأرواح الصفوة العاقلة فقط»^(٢٠). وإن كان قد ذهب في كتابه «دلالة الحائرين» إلى أن كل الأجسام الكائنة الفاسدة إنما يلحقها الفساد من جهة مادتها لا غير، أما من جهة الصورة وباعتبار ذات الصورة، فلا يلحقها فساد، بل هي باقية»^(٢١).

ومن المنظور الهيجلي، فإن تلكؤ اليهود في الإيمان بخلود النفس يرجع إلى عدم الشعور بالاستقلال الفردي، وعدم حرية الروح، واعتقادهم بأن كل شئ موجود بقوة الله، وليس لوجوده من غاية سوى الشهادة على مجد الله وجلاله وعلى عرضية العالم، الأمر الذي ولد لدى الإنسان إحساسًا بتناهيه وبالهوة التي لا قرار لها والتي تفصله عن الله الواحد الجليل، الذي هو وحده غير القابل للفناء، وكل شئ متناه وغير حر وخاضع للولادة والزوال^(٢٢). غير أن هيجل يبدو هنا مغاليا، لأن ما ذهب إليه من تفسير ينطبق على الأديان السماوية الثلاث، فليس محتما أن يكون شعور الإنسان بعرضيته، وتناهيه أمام الله بجلاله وتعالیه، عائقا أمام شعوره بذاته، وفرديته، وإن كان دافعا له على الإيمان به، إيمانا بلا تناهى قدرته، وتصديقا لنص رسالته، وهو ما نراه متحققا في الإسلام، ونلتمسه في عقيدة التوحيد، التي تؤسس عليها أعلى درجات الشعور الإنساني بالفردية، ومن ثم المسؤولية والواجب.

* وفي المسيحية، ترتبط عقيدة البعث بعقيدة قيامة المسيح وملكوت الله. أما عقيدة القيامة، فهي التي تقول وفق المسيحية التاريخية بأن المسيح بعد وقت قصير من دفنه تم وعده الذي وعده قبل موته بأنه سيقوم من بين الأموات، ففي اليوم الثالث نهض قائما من بين الأموات كالسيح المقام والرب الحي، وبذلك بدد خوف أتباعه وشكوكهم» (لوقا، ٢٤: ٤٦). وظهر لهم مرارا وتكرارا مدة أربعين يوما وفتح أذهانهم ليفهموا الكتب ووعدهم بإرسال الروح القدس ليعزيهم ويرشدهم ويؤيدهم بقوة من لدنه ليكونوا شهودا له مبتدئين من أورشليم إلى أقصى الأرض (أعمال الرسل، ١: ٨). وبعد أن قال لهم: سلمت كل سلطان في السماء وعلى الأرض (متى، ٢٨: ١٨)، أرسلهم لكي يتلمذوا جميع الأمم» (متى، ٢٨: ١٩). ووعدهم بأن يكون معهم كل الأيام إلى انقضاء الدهر (متى، ٢٨: ٢٠). ثم صعد إلى السماء وقد رفع يديه وباركهم (يوحنا، ٢٠: ١٧). فاختمت حياة يسوع المسيح على الأرض بهذا النصر النهائي وتم فيه ما أعلنه الرسل يوم الخمسين، الله قد جعل يسوع هذا الذي صلبتموه أنتم، ربا ومسيحا» (أعمال الرسل، ٢: ٣٦).

وقد أكثر كتبة العهد الجديد من ذكر القيامة المجيدة للأجساد إذانا بمرکزها العظيم بين

المبادئ المسيحية وتعظيمًا لفوائدها؛ حيث وردت كلمة «قيامة» مع مشتقاتها نحوًا من مائة وإحدى وعشرين مرة، منها إحدى وعشرون تختص بالقيامة الوقتية، والمائة بالقيامة الأخيرة. هذا عدا مترادفات كالحياء وغيرها ومستلزمات كالدينونة ونحوها^(٢٣).

وأما الكيفية التي تبعث بها الأجساد في المسيحية فقريبة منها في الإسلام «فما أن ينفخ في البوق حتى تقوم الأجساد الميتة، وتسلم البحار الأموات الذين غرقوا فيها. وتتفرح الصخور والكهوف» وكل عبد وكل حر أخفوا أنفسهم في الغابر وفي صخور الجبال «وحينئذ يتقدم ملائكة الله ليفصلوا الأشرار من الأبرار فيقف الأبرار عن يمين الله، أما الهالكون الأشرار فيحشرون جميعا إلى اليسار. ويكون مصير الأولين الحياة الأبدية، بينما يكون مصير الآخرين العذاب الأبدى أو النار الأبدية المعدة لإبليس وملائكته»^(٢٤).

وهنا يؤكد (وليم ليكي) المؤرخ البريطاني على الترابط الشديد بين الأخلاق المسيحية وبين شخصية المسيح نفسه التي ألهمت قلوب البشر بالمحبة السامية: «رغم التغييرات التي حدثت على مدى ثمانية عشر قرنًا، أظهرت المسيحية قدرتها على التعامل مع كل العصور والأمم والظروف، ولم يكن المسيح نموذجًا فذًا للفضيلة فقط، بل إن السجل البسيط لسنوات دعوته وتهذيبه الثلاث كان أكثر تأثيرًا من كل بحوث الفلاسفة وكل توجيهات علماء الأخلاق»^(٢٥).

وفي السياق ذاته يقول «كينيث لاتوريت» أستاذ التاريخ المسيحي في جامعة «يل» أن تعاليم المسيح ليست وحدها التي تضعه في تلك المرتبة العالية من التميز، لكن ما يجعله متميزا هو مزج تلك التعاليم بشخصه التي لا يمكن فصلها عنه، إذ يقول لاتوريت: «لا بد أن يكون واضحًا لكل قارئ متفكر للإنجيل بأن يسوع اعتبر نفسه وتعاليمه وحدة واحدة لا تنفصم. كان معلمًا عظيمًا لتعاليم عظيمة. دارت تعاليمه عن ملكوت الله والسلوك الإنساني والله وكان شخص المسيح جوهر تلك التعاليم. لا يمكن فصل تعاليمه عن شخصه»^(٢٦).

* وأما الإسلام فيقيم بنيانه على قاعدة البعث والخلود، التي هي مطلب رئيسي لعالم الغيب. ومن الأدلة النقليّة التي أوردها القرآن على البعث ذلك الدليل المذكور في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِّن عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقَرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشَدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَّن يُّؤْتِي وَيُؤْتَىٰ وَمِنْكُمْ مَّن يُّرَدُّ إِلَىٰ أَرْدَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِن بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَىٰ الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِن كُلِّ

زَوْجَ بِهِمْ ﴿٥﴾ ذَلِكَ يَأْنِ لِلَّهِ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُخَيِّ الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٦﴾ وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّكَ اللَّهُ تَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ ﴿٧﴾ [الحج: ٥]. وعندما جادلت قريش الرسول طويلاً في البعث بالأجساد، فإن الله تعالى رد عليهم في سورة الإسراء: ﴿وَقَالُوا أَإِذَا كُنَّا عِظْمًا وَرَفْنًا أَوْنَا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا ﴿١٩﴾﴾ ﴿قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ﴿٢٠﴾﴾ أَوْ خَلْقًا مِمَّا يَكْتُمُونَ فِي بُحُورِهِمْ فَيَسْأَلُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَى هُوَ قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا ﴿٢٥﴾﴾ [الإسراء: ٥].

هذه الآيات الكريمة تقدم لنا «في دقة وإعجاز برهانين اثنين على البعث والنشور: أولهما: أن الذي استطاع إيجادنا أول مرة في هذه الحياة الأولى، هو قادر على إعادة إيجادنا مرة أخرى في حياة ثانية، فيصبح الدليل على الحياة الثانية هو حياتنا الأولى ذاتها. ولا شك أنه ما من شيء أبعد عن العقل والمنطق من أن نقر بوقوع أمر (الآن)، ثم نرفض الاعتقاد في إمكانية حدوثه مستقبلاً!.

أما البرهان الثاني الذي تقدمه لنا آيات سورة الحج، فهو مثال واقعي، نلمسه جميعاً في الواقع التجريبي، ذلك أن الأرض الميتة، ينزل الله تعالى عليها من السماء ماء فيحييها. أفليس الذي أحيانا بعد موتها بقادر على أن يحيى الموتى؟ [الحج: ٥-٧]. وهكذا فإن عقيدة البعث والخلود تشكل مقوماً محورياً في التصور الإسلامي، وإذا كانت عقيدة التوحيد تؤكد المساواة بين البشر، وترفع التفاضل بينهم، إلا بالتقوى، فكذلك عقيدة البعث تدفع الناس للعمل الصالح وتحثهم على الابتعاد عن الشر، لأنهم يعلمون أنهم سيحاسبون على كل عمل أو قول.

ولقد كان مفهوم «بعث الموتى» من بين المفاهيم الأكثر إثارة للجدل بين المكين في الأيام الأولى للإسلام، حيث رد الكثير منهم بإنكارها إنكاراً مطلقاً، مستهزئاً بما جاء به القرآن عن البعث: «من يحيى العظام وهي رميم». فهذه الجملة الموجزة تلخص موقفهم تجاه هذا المفهوم. لقد كان من وجهة نظرهم هراء خالصاً، أن يعودوا إلى الحياة ثانية في هيئة جسدية بعد زمن طويل من تحولهم إلى عظام بالية. وغالباً ما أعلنوا رفضهم هذه التعاليم بوصفها ﴿أَسْطِثْرُ الْأَوَّلِينَ﴾ [الأنعام: ٢٥] و﴿أَضَعْتُ أَحْلَامِي﴾ [يوسف: ٤٤]، وإذا حدث شيء كهذا فلن يكون كما يقولون سوى ﴿سِحْرٍ مُّبِينٍ﴾ [المائدة: ١١٠]. ولا شك في أن لموقفهم هذا تجاه مفهوم البعث الجسدي مصدره وجذوره التي تمتد بوضوح إلى رؤية هؤلاء الناس العامة والأساسية للعالم، والتي يشير إليها القرآن صراحة بآية كثيراً ما يستشهد بها: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يَمْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ [الجاثية: ٢٤]... ففي أعماق هذا الموقف نعمة عدمية عميقة أتت

من قناعة شديدة الرسوخ بأنه لا يمكن أن يكون ثمة شئ بعد الموت. وهذه العدمية هي التي دفعت عرب الصحراء أخلاقياً إلى مذهب اللذة، حيث ركز المكيون بشكل حصري وكامل على النجاح الاقتصادي في هذا العالم. لقد كانوا باختصار تجاراً أذكيا بارعين، ورجال أعمال ذوى أفق تجارى واسع، وليس لديهم رغبة على الإطلاق في معرفة شئ عن الحياة القادمة^(٢٧).

هذا التسليم بالبعث والخلود، يبقى صعباً على الفلاسفة الماديين المنكرين للروح إطلاقاً، أو الدهريين الذين ينكرون بقاء النفس بعد الموت إن سميناهم من جهة الوجود. أو الحسين أو الواقعيين أو التجريبيين المنكرين لما يعلو على التجربة أو إدراك الحواس إن سميناهم من جهة المعرفة، كما يصعب فهمه تماماً من قبل أشياع نظرية وحدة الوجود من قدماء الهنود إلى أيامنا، والقائلون بعودة النفس إلى «الكل المطلق» وفقدانها الشعور بذاتها فيه». ولكنه، أى الخلود، يبقى أمراً مفهوماً تماماً لكل من يؤمن بالله، فما دمنا قد سلمنا بوجود الله، فإن الإيمان باليوم الآخر وهو الركن الخامس للإسلام يعدو قرينه، ويصبح الإيمان بالبعث والحساب والثواب والعقاب ضرورة، بل يصير الخلود طريقاً إلى تكريس أمرين أساسيين:

أولهما هو «تعادلية الكون» للمحافظة على كل ما أوجده الخالق.. فكما أوصى الله في قرآنه بعدم الغلو والإسراف، وبالعدل، لعدم الإخلال بالتعادل الضروري لعناصر البقاء من أضخم الكواكب إلى أصغر الخلايا.. إذ لا طغيان لموجود على موجود.. فإن الله لا يلغى وجود ما أوجده، ولكنه يغير صفة الوجود، وما نسميه الموت ليس إلغاء للوجود، بل تغيير لصفته، ونقله من وجود دنيوى إلى وجود أخروى»^(٢٨).

وثانيهما هو عقلانية الوجود البشرى، لأن البعث إذ يركز على الحضور الإلهى المطلق، في مقابل الوجود الإنسانى التاريخى، إنما يلغى الحاجة إلى النظريات الإشرافية اللاعقلانية التى سعت إلى تفسير وجود الشر والعقاب المترتب عليه. فمع الإيمان بالبعث يمكن أن تؤجل عملية التكفير عن الخطايا إلى يوم الحساب ومن ثم «لا تكون هناك فائدة ترجى، عقلية أو خلقية، من النظرية المعروفة بالتقمص أو التناسخ، والمراد بها انتقال النفس العاطفة من بدن إلى آخر، أو إلى بدن حيوانى أو نباتى، على ما هو مأثور عن الهنود والفيثاغوريين وأفلاطون بحجة التطهير من أدران الشر»^(٢٩)، إذ لم تعد هناك ضرورة للتكفير عن الآثام والذنوب في عالم الشاهد.

وهكذا يقدم الإيمان باليوم الآخر معينا أكبر للإنسان على «ضبط» شهواته، ولل بشرية تصوراً يضبط وجودها، ويساعدها على التخلص من نوازعها العدوانية. ومن ثم يتقبل المسلم ما فرضه الله من قيود غير شاعر بالحرمان، لأنه مطمئن إلى أن كل متاع زائد عن الحد يتركه

الإنسان في الدنيا طاعة لله سيعوض عنه في الآخرة أضعافاً مضاعفة في جنة عرضها السماوات والأرض أعدت للمتقين، فيما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر... وأن كل ما أمر الله به فهو خير، وكل ما نهى عنه فلا خير فيه وإن زينت الشهوة للإنسان... إذ يدخل «الإيمان» في القسمة فيرطب من جفاف المقابلة بين الأخذ والعطاء.

وفي التصور الإسلامي لليوم الآخر أن الناس يقومون من قبورهم لرب العالمين حفاة عراة، وتدنو منهم الشمس، ويلجمهم العرق، وتنصب الموازين فتوزن فيها أعمال العباد، فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون. ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم في جهنم خالدون. وتنشر الدواوين وهى صحائف الأعمال، فثمة من أخذ كتابه بيمينه، ومن أخذ كتابه بشماله، أو من وراء ظهره، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿أَقْرَأْ كُتُبَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾ [الإسراء].

ثانياً: العدل.. بنية أساسية للأخلاق التوحيدية

قد تسمح الأوضاع بظهور الطغاة والظلمة والفساقين من ذوى السلطان أو الثروة الذين يُروّعون الأمنين، وينتهكون المحارم، ثم يموتون في أوج سلطانهم دون أن تنالهم يد العدالة أو أن يدفعوا ثمنًا لشروهم، وقد يضطر ضحاياهم، إن جهلاً وإن قهراً، لتشييعهم في مواكب مهيبة ودفنهم في مقابر وهياكل يقف الحراس عليها ليل نهار خضوعاً لأسلافهم وورثتهم من ذوى الجاه أو المال وقوة البطش.. فإذا جاز أن يقتصر الأمر على هذه الحياة الظالمة لتهدم كل معنى للحق، وكل مبنى للعدل.

وإزاء هذه المشكلة يقف الوعي الأخلاقي المؤسس على العقل المحض (نظرية الواجب الكانطية) حائراً إزاء عدم وحدة الفضيلة والسعادة في هذا العالم الشاهد وذلك عندما يلاحظ معاناة الناس الأخيار، بينما الذين يفتقرون إلى الأخلاق ينعمون. ويدرك، من ثم، أن الطبيعة لا تتمشى دوماً مع الأخلاقية، ويعانى هذه المشكلة باعتبارها ظلماً لا يستطيع أن يقبله، ويصر على أن: «الانسجام بين الأخلاق والطبيعة مفكر فيه على أنه كائن بالضرورة»^(٣)، أى مفترض نظرياً أو صورياً.. باعتباره مطلباً للعقل. ما يعنى أن الأخلاق العقلية قد عانت المشكلة، ولم تجد لها حلاً شافياً في الحقيقة، فتعاضت عنها، بافترض حل صوري يلبي حاجة العقل البشرى إلى الانسجام، والانتظام، ولكنه لا يحل واقعياً حاجة الوجود البشرى إلى الحق والعدل. هذا الحل هو ما يقدمه الدين التوحيدي بعدله الصارم عموماً، وإن كان ثمة تباينات بين شرائعه الثلاث تنبع من درجة التنزيه لدى كل منها.

* فاليهودية كانت ديناً تنظيمياً بامتياز، أى مجموعة من الأوامر تنظم سلوك الإنسان وتُفرض عليه عليه عن طريق الجزاء، فإما الخير أو الويل نتيجة لقبول الإنسان أو رفضه (مخافة الرب)، التى هى الحكمة كما جاء فى سفر عاموس (٩: ٧) ما يوفر أساساً لروح العدل. غير أن هذه الروح عانت من ذبول شديد يمكن تفسيره بأمور ثلاث أساسية:

الأمر الأول: هو عدم الاتساق الأخلاقى العام للديانة، فكان يهوه ينزل المصائب أو ينعم النعم على الرجال والنساء وفقاً لمشيئته وحسب، وبصورة تعسفية إلى حد ما وكأن هناك عداء شخصياً، وهو أمر يرجع إلى تشوه صورة يهوه نفسها، خصوصاً فى عصر ما قبل الأنبياء الكبار إرميا وإشعيا وحزقيال. ففى أحد نصوص سفر الخروج مثلاً يأمر يهوه بنى إسرائيل فى مصر بالسرقة قبل الخروج منها طالما أنهم أعداء لشعبه يجوز النيل منهم: «تطلب كل امرأة منهم من جارتها أو من نزيلة بيتها أمتعة فضة وأمتعة ذهب وثياباً وتضعونها على بنيكم وبناتكم فتسلبون المصريين» (خروج، ٣: ٢٢). ولا يكتفى بالدعوة إلى السرقة بل إنه كذلك يأخذ البريء بجريمة المذنب على نحوثير غرابة أحد أنبيائه من البشر فيراجع فيه. فعندما يأتى لدمار مدينتى سدوم وعمورة، يقف أمامه إبراهيم مذكراً إياه بالقواعد الأخلاقية: «حاشا لك أن تفعل مثل هذا الأمر، أن تमित البار مع الأثيم. أديان الأرض لا يصنع عدلاً؟» (التكوين، ١٨: ٢٣-٢٥).

ومن الأمثلة الأخرى الدالة على عدم الاتساق الأخلاقى أنه حدث جوع فى الأرض أيام الملك داود لمدة ثلاث سنين. وعندما طلب داود وجه ربه لمعرفة السبب، قال له: إنه غاضب على الأرض لأن سلفه الملك شاؤل كان قد ضرب أهل مدينة جبعون بعد العهد الذى كان يشوع قد قطعه لهم منذ القدم بعدم الاعتداء عليهم. فجاء داود إلى الجبعونيين وسألهم كيف يستطيع التكفير عن خطيئة شاؤل، فطلبوا منه أن يسلمهم سبعة من ذرية شاؤل يقدمونهم قرباناً للرب. فأخذ داود ولدى شاؤل من زوجته رصفة، وخمسة من أولاد ميكال ابنة شاؤل وسلمهم إلى الجبعونيين: «فصلبوهم على الجبل أمام الرب، فسقط السبعة معاً وقتلوا فى أيام الحصاد.... وبعد ذلك استجاب الله من أجل الأرض» (صموئيل الثانى: ١٢: ٣١).

وهناك قصة أخرى جاءت فى سفر القضاة تكشف إلى أى مدى يخضع العدل لمنطق الصدفة. فقد ولى القضاء على إسرائيل المدعو يفتاع الجلعداى الذى أخذ على عاتقه تخليص بنى إسرائيل من العمونيين المتسلطين عليهم. وقبل المضى إلى المعركة الفاصلة نذر يفتاع للرب أضحية بشرية يرفعها مقربة للرب إن هو نصره على أعدائه. واختار أن تكون هذه الأضحية البشرية أول شخص يخرج للقاءه بعد عودته منتصراً. فدفع الرب بنى عمون ليد يفتاع فشتت

جيشهم ومملك أروضهم. ولدى عودته إلى بيته كان أول خارج للقائه ابنته الوحيدة التي قابلته بالرقص والدفوف والغناء: «وكان لما رآها أنه مزق ثيابه وقال: آه يا بنتى قد أحزنتنى لأنى قد فتحت فمى إلى الرب، ولا يمكننى الرجوع. فقالت له: يا أبى هل فتحت فاك إلى الرب فافعل بى كما خرج من فيك، بما أن الرب قد انتقم لك من أعدائك. ثم قالت لأبيها فليُفعل بى هذا الأمر. اتركنى شهرين فأذهب وأنزل على الجبال وأبكى عذريتى أنا وصاحباتى .. وكان عند نهاية الشهرين أنها رجعت إلى أبيها ففعل بها نذره الذى نذر» (القضاء: ١١) (٣٢).

وفى سفر المزامير ثمة شكوك وشكوى لليهود من فقدان الثقة بقدرة يهوه على فرض العدل. فكتب المزمور ٩٤ يبدأ نشيده بتعنيف يهوه لنسيانه شعبه وينبئه إلى أن الأغراب يهزأون منه ويقولون إنه لا يبصر ولا يلاحظ ما يدور حوله: «يا إله النقمات. يا رب. يا إله النقمات أشرق. ارتفع يا ديان الأرض. جاز صنيع المستكبرين. حتى متى الخطاة، يارب، حتى متى الخطاة يشمتون، ييقون يتكلمون بوقاحة. كل فاعلى الإثم يفتخرون. يسحقون شعبك يارب ويدلون ميراثك ويقولون الرب لا يبصر. وإله يعقوب لا يلاحظ» المزمور (٩٤: ١-٦).

والأمر الثانى هو التعويل الشديد على دور القربان، والكهنة على حساب السلوك المستقيم. فمعظم الخطايا والآثام ذات الآثار المدمرة على حياة الجماعة، مما يرتكبه الفرد يمكن غسله بسهولة، وذلك مثل السرقة واغتصاب مال الآخرين وجحد الأمانة واليمين الكاذبة، وما على المذنب إلا أن يأتى بذبيحة إثم إلى الكاهن ليحله من ذنوبه وآثامه أمام الرب الذى يتقبل الذبيحة ويصفح عنه (٣٣). عن مثل هذا نقرأ فى سفر اللاويين: «إذا أخطأ أحد وخان خيانة بالرب وجحد صاحبه وديعة أو أمانة أو مسلوباً أو اغتصب من صاحبه، أو وجد لقطعة وجحدها وحلف كاذباً على كل شئ من كل ما يفعله الإنسان مخطئاً به ... يأتى إلى الرب بذبيحة لإثم كبشاً صحيحاً من الغنم ذبيحة إثم للكاهن فيكفر عنه الكاهن أمام الرب، فيصفح عنه فى الشئ الذى فعله مذنباً به» (اللاويين، ٦: ١-٧).

وإلى جانب طقوس التطهر الفردية، كان هناك من الطقوس طقس جمعى يمكن بواسطته غسل ذنوب بنى إسرائيل طراً، وأحد الطقوس هو تيس الخطيئة، الذى يشرحه سفر اللاويين ١٦ بالتفصيل، وهذه آخر فقراته: «ومتى فرغ من التكفير عن القدس وعن خيمة الاجتماع وعن المذبح، يقدم التيس الحى، ويضع هارون يده على رأس التيس ويقر عليه بكل ذنوب بنى إسرائيل، وكل سيئاتهم مع كل خطاياهم، ويجعلها على رأس التيس ويرسله بيد من يلاقيه إلى البرية، ليحمل التيس عليه كل ذنوبهم إلى أرض مقفرة» (اللاويين، ١٦: ٢٠-٢٢) (٣٤).

والأمر الثالث هو هيمنة النزعة الجمعية، وحقيقة أن الأنبياء كانوا يُعبرون عن العلاقة الخلقية بين يهوه وشعبه كعلاقة كلية، وليست فردية تقوم على المسؤولية الشخصية. ويرجع ذلك إلى حقيقة أن تعليم الأنبياء كان الباعث له، في كل مرحلة، هو التأزم الواقعى فى مصائر الأمة. فقد أثار التهديد الآشورى رسائل عاموس ويوشع وإشعيا، أما السبى البابلى فأثار رسالة إرمياء. وترجع مدونة القوانين التى جاءت فى سفر التثنية، التى أنفذت رسمياً عام ٦٢١ ق.م إلى عمل النبى إشعيا ومدرسته، وتتويجا لفترة من الإصلاح الدينى الذى وقع فى عهد الملك يوشيا، فشاعت فيها روح تعليمية كان هدفها عملياً إلى أبعد حد وهو جعل حياة العبريين اليومية الواقعية تتوافق مع مثل النبوة الأعلى^(٣٥). وفى هذا السياق كان الإسرائيليون ينظرون إلى الثواب والعقاب باعتباره نصراً يؤتوه على الأعداء أو بلاء يصابون به على أيدي الأقوياء، جزاء لهم على خيانة «يهوه» وعبادة غيره من أرباب الشعوب الأخرى.

* وفى المسيحية، كان ثمة تبشير بأخلاقية يراها هيكل مغايرة لأخلاقية اليهود، الذين تحولوا عبيداً (قوانين موسى).. فالناس ينبغي ألا يكونوا عبيداً للقانون، وإنما يتحقق القانون بمحبة الله فتتلاشى كل ألوان التوتر حين يُنفذ المؤمن إرادة الله بكل قلبه. والمجتمع الذى يتكون من مؤمنين من هذا الطراز هو مملكة الله، وتلك هى المملكة التى جاء المسيح مبشراً بها. وهى تقوم على الإيمان بوحدة ما هو إلهى وما هو بشرى لأن حياة واحدة بعينها تجرى فيهما، ولأن الإنسان روح، فهو لهذا فقط يستطيع أن يفهم روح الله^(٣٦).

غير أن المسيح عليه السلام يقدم صورة للعدل نعتقد فى اختزاليتها؛ إذ يقسم الوجود بين عالم الغيب الذى يعطيه للفقراء، فى مقابل عالم الشاهد الذى استمتع به الأغنياء، وذلك عندما بشر تلاميذه قائلاً: «طوباكم أيها المساكين لأن لكم ملكوت الله. طوباكم أيها الجياع الآن لأنكم تشبعون. طوباكم أيها الباكون الآن لأنكم ستضحكون. طوباكم إذا أبغضوكم الناس وإذا أفرزوكم وعيروكم وأخرجوا اسمكم كشير من أجل ابن الإنسان. افرحوا فى ذلك اليوم وتهللوا فهو ذا أجركم عظيم فى السماء لأن آباءهم هكذا كانوا يفعلون بالأنبياء. ولكن ويل لكم أيها الأغنياء. لأنكم قد نلتهم عزاءكم. ويل لكم أيها الشباعى لأنكم ستجوعون. ويل لكم أيها الضاحكون الآن لأنكم ستحزنون وتبكون. ويل لكم إذا قال فيكم جميع الناس حسناً لأنه هكذا كان آباؤهم يفعلون بالأنبياء الكذبة». (لوقا، ٦: ٢٠-٢٦).

إن النظام الإنسانى، باعتباره نظام النمو والموت هو النظام التاريخى القائم، بينما النظام الإلهى، نظام الخلود، هو النظام (القادم) ليهز هذا النظام الإنسانى ويتقاتل معه ويقهره.. إن

الإنسان لا يستطيع على الإطلاق أن يستحوذ على هذا النظام الإلهي، ولكنه يمكن أن يتكيف معه، وعندها يكون غنيا حتى لو كان فقيرا في هذا النظام. إن ثروته هي مشاركته في النظام القادم، في معاركه، في انتصاراته وهزائمه. إنه مبارك حتى لو كان معزولاً ومهاناً لأن عزلته تمت إلى هذا النظام القائم بينما يمت هو إلى النظام الآخر (القادم)!(^{٣٧}).

ولعل هذه، كما يرى باول تيليش، هي رسالة المسيح لأمم العالم: إن الله يمنح القوة للمستضعفين فتتجدد قوتهم حتى أنهم سوف يصعدون بأجنحة وكأنهم نسور.. والأمر ملئ بالمفارقة: إن الناس أشبه بالعشب لكن كلمة الله الموجهة إليهم سوف تبقى للأبد... إن الناس يعيشون في ظل قانون الخطيئة والعقاب لكن النظام الإلهي ينفذ من خلاله ويحمل الغفران... إن الناس يضعفون، يسقطون من ذروة خيرتهم الأخلاقية وقوتهم الشبابية وبمجرد أن يسقطوا ويضعفوا يجرون دوننا قلقاً ويصعدون بأجنحة وهم أشبه بالنسور، فالطابع السلبي للنظام التاريخي هو الطابع الإيجابي للنظام الإلهي. والمستضعفون واليائسون، والخطاة والمأساويون في النظام التاريخي هم الأقوياء والمنتصرون في النظام الإلهي(^{٣٨}). ويلاحظ هنا أن أخلاق العدل المسيحية تكاد تكون خاضعة لقانون الدمار الذاتي، فالنظام القائم وراء التاريخ (الإلهي) يلوح في الأفق دائماً على أنه نقيض للنظام التاريخي (الإنساني) ولا سبيل للتوفيق بينهما، لأن حضور أيهما ينفي الآخر، ولأن الإلهي أقوى بكل تأكيد، فقد اتسمت الأخلاق المسيحية بالتشاؤم، والرغبة العميقة في الانسحاب من التاريخ.

* وأما في الإسلام، فإن الحاجة إلى العدل، وإحقاق الحق لا يمكن تليتها نظرياً، وعملياً إلا عبر الإيمان باليوم الآخر كميعاد لكل الظالمين مع العدالة الإلهية، وبدونه يتهدم معنى الحق، ومبنى العدل، فلكى يكون الواجب الخلقى مفهوماً وفعالاً، يجب أن يكون الإنسان خالداً حقاً، وإلا فليس في الحياة الأرضية جزاء كاف على الأفعال الخلقية، لا من جهة الطبيعة؛ لأنها غير خلقية، وغير مميزة بين الأفعال وغير مقدرة للجزاءات، ولا من جهة المجتمع؛ لأنه لا يتناول سوى الأفعال الظاهرة، وهو مبني على الخداع، ولا من جهة الضمير؛ لأنه لا يحكم على نفسه، بل يحاول جهده التنصل من التبعة والتملص من العاقبة(^{٣٩}). ومن هذه الأوجه الثلاثة ما أكثر ما يشقى الصالح وينعم الطالح! فلا بد إذن من رادع قوى يتجاوز هذه الحياة الأرضية، ولا سبيل إليه إلا الاعتقاد بالآلوهية، والإيمان بأن للعالم صانعاً عالماً بمضمرات القلوب ومطويات الأنفس، سامي القدرة، واسع الحول والقوة قدر للخير والشر جزاء يستوفيه مستحقه في حياة بعد هذه الحياة.

وقد بلغ من أهمية العدل أن يستخدم القرآن كلمة (العدل) بديلاً عن (الحق) فالعدالة الحق مطبقاً لأنه ليس إلا إعطاء كل ذي حق حقه ووضع كل شيء موضعه ومن ثم جاء الربط بين الوزن والحق ﴿وَالْوِزْنَ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ﴾ [الأعراف: ٨] و﴿يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ [الأعراف: ٨١]. ﴿وَلَوْ أَتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾ [العنكبوت: ٧١]. وهذه الآية قمة الموضوعية، فبالإضافة إلى تسمية الله تعالى بالحق، فإنها أوضحت أن اتباع الأهواء - وهي رمز الذاتية - سوف يفسد، ليس المجتمع الإنساني فحسب ولكن السماوات والأرض أيضاً^(٤٠).

وقد يقول قائل إن نظرية العدل قديمة، نجد أصولها في فلسفة أرسطو. فالشجاعة وسط عدل بين التهور والجبن، والكرم وسط عدل بين التبذير والبخل. إلخ.. والعقل هو الذي يعين الوسط. ونقد هذا التصور يكمن في أن أرسطو قد أرجع تحديده للوسط إلى العقل، ومع أن ذلك يعين ولا شك على التحديد، إلا أن العقل في مجال الأخلاق والفضائل ليس الأداة الوحيدة أو المحكمة، فعقول الأفراد تتفاوت، وحتى إذا أدركت المكان السليم فإنها تعجز عن حمل الإنسان على الوقوف عند هذا الموقف، لأن الإنسان مركب من غرائز وعواطف، وهو يعيش وسط مجتمع وظروف وبيئات متباينة تؤثر إلى حد كبير على العقل الفردي الذي ليس هو بالطبيعة أو الضرورة أخلاقياً. وهذا هو النقص الأساسي في نظرية المعرفة لسقراط، الذي اعتقد أنه ما أن يعرف الإنسان الخير والشر ويميز بينهما حتى يفعل الخير ويتجنب الشر. ومن أجل هذا لا يدع الإسلام عملية (التعديلي) أو الوصول إلى العدل للضمير الفردي وحده، ولا يتركها تائهة.. ضائعة، ولا هو يحدد نقطة الوسط الحسابية التي تلزمها استاتيكية جامدة، ولكنه يوجهها الوجهة التي تنتهي إلى العدل فعلاً ويضع على طريقها معالم تؤدي بها إليه.

ولعل القصاص كمبدأ هو أحد المعالم الكبرى لقيمة العدل، لأنه ادعى إلى توفير الحياة البشرية، وصيانة روحها. فالقتل في شريعة الإسلام جريمة ضد المجتمع بأسره فمن قتل نفساً فكأنما قتل الأنفس جميعاً وأصبح على الجماعة الإنسانية أن تقتصر للقتل وتوقع العقاب على القاتل، فليس أردع للشر من القصاص، لأن النزعات الشريرة إذا انطلقت من عقالها دون رادع أصبحت دماراً على المجتمع الذي تسوده وخطراً على الحرية والعدالة بهار كعب في الإنسان من أنانية وأثرة تدفعانه إلى الاغتصاب والعدوان، والعقوبات الزاجرة وحدها هي التي تقرر موازين وتقمع نزعات الشر والعدوان من أن تنال الحياة بضر، أو حقوق الفرد بنقص، أو نظام المجتمع بخلل، وهي التي تكفل للحياة الاجتماعية الأمن والاستقرار والسلامة.

بل ويمثل القصاص موقفًا جدليًا بين الأخلاق / السنن اليهودية، ونظيرتها المسيحية،
 فبينما يكرس العهد القديم فكرة الأذى بالأذى، ويكرس العهد الجديد فكرة العفو، فإن القرآن
 يتركب جزئيًا من هاتين الذرتين ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا
 يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ [الشورى: ٤٠]. ويكاد التركيب يبدو مباشرًا وآليًا في بعض الأحيان، ففي
 سياق ذكر التوراة ترد في القرآن هذه الآية ﴿وَكُنَّا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ
 بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ
 بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المائدة: ٤٥].
 فالأخلاق الإسلامية تجمع بوضوح بين صرامة العدل الذي يفرض القصاص، ورحابة الرحمة
 التي تنحو إلى العفو لأن الصرامة اليهودية لا تصلح إلا لجنس معين، في ظرف معين، ولكنها
 ليست مركب كل يوم.. وكل حال. وفي الطرف المقابل فإن الحب المسيحي هو أيضًا حالة
 طارئة أو مثل أعلى ولكنه ليس المعيار الذي تقاس به التصرفات أو تدور عليه الأمور دومًا. ولو
 كان ممكنًا، فليس هو بالمبدأ الأمثل لأنه يعتمد على ملكات العواطف والأحاسيس والمشاعر
 أكثر من ملكات التفكير النزيه المحايد.

ثالثًا: الضمير.. صدى أراضى للإلهامات السماوية

مرت على الإنسان فترة من الزمن كان لا يحس فيها مطلقًا بعنصر السلوك، وذلك حين
 كان كل ما يأتيه من الأعمال يأتي عن طريق الغريزة؛ لذلك يعد شعوره لأول مرة بالسلوك أو
 الأخلاق تقدمًا هائلًا في حياة البشر، وقد صار هذا التقدم أعظم خطرٍ عندما سما الإنسان إلى
 درجة أدرك فيها أن من السلوك ما يستحسن وما يستهجن، فكان ظهور هذا الإدراك خطوة
 نحو انبثاق الضمير، فلما أخذ الضمير في النمو أصبح في النهاية قوة اجتماعية عظيمة وصار له
 بدوره أثر في ذلك المجتمع الذي أخرجه من قبل إلى عالم الوجود^(٤١).

وتزداد أهمية الضمير لكون المساحة الجوانية للإنسان شاسعة جدًا، تكاد تكون لانهائية،
 فهو قادر على أبشع أنواع الجرائم وعلى أنبل التضحيات.. إنه يحب المال حبًا جمًّا، ويأنس
 إلى الراحة والعافية وينفر من الفاقة والابتلاء، وينسى أيام الفاقة عندما يغتنى وتملكه
 الأثرة والأنانية والحرص والشح. والشيء الوحيد الذي ينقذه من سيطرة هذه العوامل هو
 الضمير^(٤٢). فالنفس المختلة تثير الفوضى في أحكام النظم، وتستطيع النفاذ منها إلى أغراضها
 الدنيئة، والنفس الكريمة ترفع الفتوق في الأحوال المختلة ويشرق نبلها من داخلها فتحسن
 التصرف والمسير وسط الأنواء والأعاصير. إن القاضي النزيه يكمل بعدله نقص القانون الذي

يحكم به، أما القاضى الجائر فهو يستطيع الميل بالنصوص المستقيمة. وكذلك نفس الإنسان حين تواجه ما فى الدنيا من تيارات وأفكار ورغبات ومصالح. ومن هنا كان الإصلاح النفسى الدعامة الأولى لتغليب الخير فى هذه الحياة. فإذا لم تصلح النفوس أظلمت الآفاق، وسادت الفتن حاضر الناس ومستقبلهم^(٤٣).

بل ويذهب بعض الفلاسفة إلى أن شقاء الضمير البشرى هو السر فى تفتق ذهن الإنسان عن النظريات الأخلاقية، والتأملات المثالية، والمدن الفاضلة؟ أليست تعاسة الوجود البشرى هى الأصل فى شتى مبدعات الروح الإنسانية من فنون وعلوم وفلسفات ومؤسسات اجتماعية؟ وإذن أفلا يحق لنا أن نقول إن الإنسان يفكر لأنه يقلق، ويفشل، ويمرض ويتألم، ويشقى، ويدرك أن وجوده قد حيكت من نسيج الفناء، ويعرف أنه لا محالة ذائق الموت؟ أو بعبارة أخرى ألا يمكننا أن نقول: إن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذى يفكر ويبحث ويفلس ويفحص ذاته وينقد حياته؛ لأنه الحيوان الوحيد الذى يعانى الشر، والهوى، والقلق، والجزع، والسأم، والانشغال، والخوف من الموت؟!^(٤٤).

وفى أغلب اللغات الأوروبية تعبر كلمة Conscience عن مفهوم «الضمير الأخلاقى»، وهى كلمة ذات شأن فى الفكر الأوروبى. إنهم يميزون فى لفظ «الضمير» بين المعنى السيكولوجى، وهو ما نترجمه فى اللغة / الثقافة العربية بـ «الشعور» (الشعور بالوجود، الشعور بالقلق، الشعور بالذات إلخ)، وبين المعنى الأخلاقى وهو ما نترجمه بـ «الضمير» وبـ «الضمير الأخلاقى» تحديداً، أى الملكة التى تصدر بها أحكام القيمة التى هى من طبيعة أخلاقية، فالضمير بهذا المعنى منبع الأخلاق^(٤٥).

ومن الذين كرسوا هذا المعنى فى الفكر الأوروبى الحديث الكاتب السويسرى (الفرنسى) جان جاك روسو الذى يقول فى الفصل الرابع من كتابه إميل: «انظروا إلى جميع أمم العالم وتصفحوا التاريخ كله، فستجدون أنه يوجد فى عدد كبير من العبادات الإنسانية والغريبة، وفى العادات والطبائع الكثيرة المختلفة المتباينة، نفس الأفكار والمعانى عن العدل والصدق والاستقامة، ستجدون لديهم جميعاً نفس التصورات عن الخير والشر... هناك إذن فى أعماق النفوس مبدأ فطرى للعدالة والفضيلة به نحكم على أفعالنا وأفعال غيرنا من الناس بالحسن والقبح. هذا المبدأ هو ما أعنيه بالضمير»^(٤٦)، فكأن العقل خاص بالمعرفة والضمير خاص بالأخلاق.

أما فحوى الضمير كما يراه جان جاك روسو، فصوت سماوى ينجيه بقوله: «أيها الضمير!

أنت غريزة إلهية، وصوت سلاوى خالد، ومرشد أمين لكائن جاهل محدود، ولكنه ذكر وحر، أنت حاكم لا يخطئ حكمه على الخير والشر، مما يجعل الإنسان شبيهاً بالله! أنت الذى تصنع سمو طبيعته وأخلاقية أفعاله، بدونك لا أستشعر فى نفسى شيئاً يسمو بى فوق الدواب، اللهم إلا الامتياز البائس لضلالى فى أخطاء بعد أخطاء بمساعدة ذهن بلا قاعدة وعقل بغير مبدأ»^(٤٧). وكما يعرفه معجم لالاند فإن الضمير هو «خاصية العقل فى إصدار أحكام معينة تلقائية ومباشرة على القيمة الأخلاقية لبعض الأفعال الفردية المعينة. وحين يتعلق هذا الضمير بالأفعال المقبلة، فإنه يتخذ شكل صوت يأمر أو ينهى، وإذا تعلق بالأفعال الماضية، فإنه يترجم عن نفسه بمشاعر السرور والرضا أو الألم والتأنيب»^(٤٨). وفى نفس الاتجاه يقول جبريل مادينه «إن الضمير الأخلاقى ليس علم الخير، وليس معرفة نظرية، على الرغم من كونه يحتوى على عناصر منها، وأنه ابتداء من معطياته تتكون النظريات الأخلاقية. إنه عاطفى بالمعنى الواسع لهذا اللفظ، وهو فى وقت واحد معاً: عقلى، وعملى، وعاطفى، إنه إرادة ونور. ويتبدى لنا على أنه تذوق الخير والشر، وخصوصاً كنفور من الشر، ورد فعل تلقائى من جانب الأنا كله وانعكاس لعاداته وطبعه وتربيته ودرجته الحالية من الأخلاقية»^(٤٩).

والضمير بالأحرى، كما يقول جوزايا رويس، هو «حاجة الإنسان البسيط فى جميع الأحوال إلى تأويل رؤيته للمثل الأعلى فى ضوء مفهوم الله أو الحياة الخيرة أو القوة الروحية التى قد تقتربها عليه تقاليد الاجتماع ودرجة نضجه الفكرى. ومهما كانت المقترحات التى يأخذ بها الإنسان البسيط فى لحظات الرؤية الواسعة، وبوصفها الرؤية الواسعة وبوصفها القانون أو الدافع أو الشيء الذى يجعل الحياة كلاً متسقاً، فإنه يراه إرادة الله أو الحقيقة التى تحقق له الخلاص إن كان الخلاص ممكناً بالفعل»^(٥٠). وإجمالاً يدلنا الضمير الأخلاقى على الشعور بالمبادئ، والتميز شبه الغريزى لقيمة الفعل الحاضر.. وهو، حسب ماثيو أرنولد: «الإيمان بذلك الشيء الذى هو غير ذواتنا والذى يعمل من أجل الخير». وكما يراه هرمان راندال: «هو جهادنا مع المسيح لتحقيق العدالة والمحبة، حيث نعرف الله حقيقة ويصبح الدين نوعاً من الشوق الأخلاقى أو الإرادة الإلهية»^(٥١). وهكذا تؤكد الفلسفة، كما يؤكد الفكر الإنسانى معنى الضمير الذى كانت الأديان التوحيدية الثلاث قد كشفت عن محوريته وإن تمايزت فيما بينها حول عمق وشكل حضوره.

* فى اليهودية، أولى الديانات التوحيدية، يمكن القول بتأخر نمو فكرة الضمير؛ لأن شأن الأخلاق ظل أسيراً للطقوس ولوائح التابو، ولم يتحرر اليهودي منها إلا خلال الأسر البابلى ومن خلال كرازة الأنبياء المتأخرين الذين قاموا بها يشبه الانقلاب الدينى حقاً.

إن الصورة غير الواضحة للإله التوراتى وتناوس سلوكه بين الخير والشر، وعدم إقامته وزناً للقواعد الأخلاقية فى تعامله مع الآخرين، وما يتبع ذلك من عدم إمكانية فهم تصرفاته ودوافعها والتنبؤ بردود أفعاله، قد جعل من الديانة اليهودية ديانة طقسية بالدرجة الأولى، ترجح إتيان الطقوس على السلوك القويم والأخلاق الحميدة. وأسفار موسى الخمسة التى أسست للشريعة اليهودية لا تحتوى فى الواقع إلا على النذر اليسير من التعاليم الأخلاقية التى ترد عرضاً فى خضم آلاف الوصايا الطقسية المفصلة إلى درجة تثير الملل. وفى الحقيقة، فإن أول وصية نزلت على موسى قبل أن يشرع بالخروج من مصر، وقبل أن يتلقى الشريعة على جبل سيناء، لم تكن وصية معتقدية ولا تعبدية ولا أخلاقية، بل كانت وصية طقسية بحته فهنا يكلم يهوه موسى وهارون قائلاً: «هذا الشهر يكون لكم رأس الشهور. هو لكم أول شهور السنة. كل جمهور إسرائيل قائلون فى العاشر من هذا الشهر تأخذون كل واحد شاة بحسب بيوت الآباء، شاة للبيت الواحد... تكون لكم شاة صحيحة ذكراً ابن سنة، ويكون عندكم تحت الحفظ إلى اليوم الرابع عشر من هذا الشهر، ثم يذبحه كل جمهور جماعة إسرائيل فى العشية. ويأخذون من الدم ويجعلونه على القائمين والعتبة العليا فى البيوت التى يأكلون فيها»^(٥٢).

والأهم من ذلك كله أن هذه الوصية الطقسية الأولى التى استهل بها يهوه شريعته قد ألحقت بها أول عقوبة قتل فى الشريعة وهذه العقوبة لم توضع على من يخل بنظام الجماعة ويهدد أمنها ولا على من يتعدى حدود قاعدة أخلاقية، بل على من يأكل خبزاً خيراً لا فطيراً خلال أيام الفصح السبعة. إن أول نفس أحل قتلها فى إسرائيل هى النفس التى تأكل الخمير لا الفطير: «فإن كل من أكل خيراً من اليوم الأول إلى السابع تقطع تلك النفس من إسرائيل» (خروج، ١٢: ١٠). وبذلك تعلن الشريعة الموسوية عن مضمونها وتوجهاتها منذ البداية، ويعلن يهوه عن مطلبه الرئيسى من عباده وهو: الخوف والخضوع وتأدية الطقوس وعدم تعدى حدود التابو. أما الأخلاق فثانوية، ويستطيع الآثم غسل ذنوبه وتجاوزاته الأخلاقية عن طريق أداء طقوس معينة لا عن طريق الاعتراف بالذنب والتوبة النصوح^(٥٣).

ونتابع فى أسفار موسى الخمسة مئات ومئات من القواعد الطقسية وحدود التابو، التى يؤدى تجاوزها إلى الموت فى كثير من الأحيان. فعدم غسل الكاهن ليديه ورجليه قبل أداء الطقوس يعرضه للموت: «فيغسل هارون وبنيه أيديهم وأرجلهم عند دخولهم إلى خيمة الاجتماع، أو عند اقترابهم إلى المذبح للخدمة ليوقدوا وقوداً للرب. يغسلون أيديهم وأرجلهم لئلا يموتوا» (خروج، ٣٠: ١٧-٢٠). كما أن ممارسة أى عمل فى يوم السبت تستوجب الموت:

«وأما اليوم السابع ففيه سبت عطلة مقدس للرب. كل من صنع عملاً في يوم السبت يقتل قتلاً» (خروج، ٣١: ١٥). ومثل العمل في يوم السبت أيضاً العمل في اليوم العاشر من الشهر السابع، فهو أمر يعاقب عليه الرب فوراً بالموت: «وأما العاشر من الشهر السابع فهو يوم الكفارة... وكل نفس تعمل عملاً ما في هذا اليوم عينه، أريد تلك النفس من شعبها» (لاويين، ٢٣: ٢٧-٣٠). إن كل خطايا بني إسرائيل يمكن غسلها بطقس تطهيري بسيط، أما تجاوز قاعدة طقسية أو حدود تابو معين فيؤدي بحياة أكثر الناس تقوى، على الفور، وهذا ما حدث لابن هارون أخى موسى، وكانا كهنة للرب يخدمان تابوت العهد في مسكنه تحت خيمة الاجتماع: «أخذ ابنا هارون كل منهما مجمرته وجعلاً فيها ناراً، ووضعاً عليها بخوراً وقرباً أمام الرب ناراً لم يأمرهما بها فخرجت نار من عند الرب وأكلتهما فماتا أمام الرب» (اللاويين، ١٠: ٢١). وفي غمرة هذا الفيض من الأوامر والتعليقات الطقسية وحدود التابو المفروضة تضعيع الوصايا العشر وبقية الأحكام الأخلاقية المبعثرة في خضم الأحكام غير المفهومة وغير المبررة^(٥٤).

فإذا ما جئنا إلى أسفار الأنبياء التي رسمت صورة شمولية لإله التوراة، وإن لم ترتق به إلى مرتبة الإله الأوحد المطلق، نجد توجهاً من إله التوراة إلى موقف متسق من مسألة الأخلاق، سواء فيم يتعلق بسلوكه الخاص أم بمطلبه الأساسى من شعبه، وتعديلاً موازياً ينحو نحو إعلاء الضمير على حساب الطقوس والتابو^(٥٥)، فعندما حُظرت عبادة الأصنام والتماثيل وما تبقى من عبادات كنعانية، وأُلغيت الهياكل المحلية دون هوادة وتركزت العبادة الدينية المحضة في معبد بيت المقدس، فإن الأواصر الاجتماعية والفرائض الدينية قد نُظمت وفقاً لروح الأنبياء، فدعا النبي أرميا إلى عبادة لا تقوم على رسميات الهيكل، وإلى العدول عن القوانين السطحية وعن الديانة التي تؤخذ من الكتب واللياذ إلى هيكل روحى وأضحيات روحية. وفي نغمات أكثر وضوحاً مما جاء بها أى نبي سابق، نادى بمطالب دين شخصي^(٥٦). حتى أن جل أولئك الذين أتوا في عصر لاحق، ليقيموا الدعوى ضد التشريع باسم القداسة الداخلية، كانوا يرجعون غالباً إلى أرميا، كمصدر للإلهام.

كما تبدى التوجه بعيداً عن الطقوس الشكلية، وباتجاه جوانية الضمير لدى النبي إشعياء القائل في سفره بلسان الرب: «لماذا لى كثرة ذبائحكم يقول الرب، أُنحمت من محرقات كباش وشحم مسمنات... البخور هو مكرهة لى، رأس الشهر والسبت ونداء المحفل... رؤوس شهوركم وأعيادكم بغضتها نفسى، صارت عللاً ثقلاً، فحين تبسطون أيديكم أستر عيني عنكم، وإن كثرت الصلاة لا أسمع. اغتسلوا تنقوا اعزلوا شر أفعالكم من أمام عيني، كفوا

عن فعل الشر» (إشعياء، ١: ١١-١٧). ويسير النبی عاموس على خطی إشعیاء فی إعلائه للأخلاق فوق الطقوس قائلاً بلسان الرب: «اطلبوا الخير لا الشر لكي تحيوا... بغضت كرهت ولست ألتذ باعتكافاتكم، إنى إذا قدمتم لی محرقاتكم وتقدماتكم لا أرضى، وذبائح السلامة من مسمناتكم لا ألتفت إليها. ابعد عني ضجة أغانيك، ونعمة ربابك لا أسمع، وليجر الحق كالمياه والبر كنهر دائم» (عاموس، ٥: ١٤، ٢١-٢٤). كما يعلن هوشع على لسان الرب: «إنى أريد رحمة لا ذبيحة، ومعرفة الله أكثر من محرقات» (هوشع، ٦: ٦).

* وفي المسيحية يبرز الضمير كركيزة أخلاقية أساسية حيث إن «الروح أيضاً يعين ضعفاتنا. لأننا لسنا نعلم ما نصلى لأجله كما ينبغي ولكن الروح نفسه يشفع فينا بأنات لا ينطق بها. ولكن الذى يفحص القلوب يعلم ما هو اهتمام الروح لأنه بحسب مشيئة الله يشفع فى القديسين» (بولس، رو، ٨: ٢٦-٢٧).

والواقع أن المسيحية قد ركزت على أن هناك ثواباً وعقاباً أبديين ينتظران الإنسان فى حياة أخرى، على اعتبار أن ما يزرعه الإنسان فى هذه الحياة الدنيا لا بد أن يحصده فى الآخرة. صحيح أن الإنسان الحثير قد يلقى فى الحياة الدنيا الكثير من المصاعب والآلام والمحن، ولكنه لا بد من أن يظفر فى الحياة الأبدية بما هو أهل له من نعيم وسعادة وغبطة روحية، وليس انتقاص المسيحية من قيمة «العالم الحاضر» سوى الوجهة الخلقية لإعلائها من شأن «الحياة الأخرى»^(٥٧).

وأما ضمانه وجود الضمير ومنبعه فهى تلك الوحدة القائمة أو التى كانت قائمة بين الإلهى والإنسانى فى شخص المسيح. ولقد عبر الوعى الدينى المسيحى عن وحدة الإلهى والإنسانى فى شكل حدث تاريخى هو التجسد، أى تجسد الله فى صورة بشرية. ويعنى هذا عند هيجل «أن الماهية الإلهية قد نزلت إلى مستوى الوجود المتعين، بيد أنها سرعان ما ستعمل على إلغاء هذا الوجود. وليس هذا الإلغاء نفياً مطلقاً، بل هو ارتقاء بهذا الوجود إلى مستوى الماهية الإلهية. ومن ثم فإن هيجل يرى فى موت الإله فى العقيدة المسيحية بعثاً حقيقياً للروح؛ لأن موت الإله ليس نفياً له وإنما نفى للوجود المتعين الذى تظاهر فيه (جسد يسوع)، ثم تحوله إلى روح كلى تعيش فى صميم الجماعة المسيحية»^(٥٨)، 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 تعال أو مفارقة.

وفى قراءة فلسفية تالية للمسيحية اعتبر هيجل الضمير عنصراً لا عقلياً فى الأخلاق

المسيحية، مؤكداً على أن الدين فيه عناصر لا عقلية «تعمل عملها في القلب والإرادة، وتساعد الإنسان على تحقيق المثل الأعلى الأخلاقي». وهو يعارض شتى النزعات التي تفسر المسيحية تفسيراً عقلانياً صرفاً مؤكداً على أن قواعد المسيحية وعقائدها لا تكفي وحدها لتحريك الإرادة، وإنما لابد من أن يضاف إلى هذه العقائد وتلك القواعد إيمان عملي بالمسيح... «وذلك هو المغزى العميق لغفران الخطايا والخلص بالمحبة الإلهية، فالأخلاق الجديدة التي بشر بها المسيح ليست أخلاقاً عقلية وإنما هي أخلاق محبة»^(٥٩). ويحدد باول تيليش الرسالة المطلوبة منا لإدراك هذه المحبة: «لا توجد رسالة على الأرض أعظم من الدعوة للمداواة وطرده الشياطين»... مداواة المرضى والضعفاء والفقراء والمساكين والمستضعفين في الأرض وطرده المادة والجشع والنهب والسلب والتكالب، وهي الشياطين التي استولت على أئمن ما في الإنسان: الروح، وحوته من إنسان (الوجود) إلى إنسان (التملك)^(٦٠).

أما جورج باركلي فيعلن عن مبدئين عظيمين للأخلاقية هما وجود إله وحرية الإنسان، إذ ينظر إلى القانون الأخلاقي لا على أنه قانون شخصي، بل على أنه إعلان عن إرادة الإله. وغاية الوجود الإنساني المشاركة في حياة الإله الأبدية بأقصى ما يستطيعه الإنسان من قدرة. وليس من الضروري أن تكون السعادة والواجب في تضارع؛ إذ إننا نبلغ السعادة في أداء واجبنا، أعنى في البحث عن الغاية التي وضعها الإله للطبيعة الإنسانية: «فالله وحده هو صانع الأشياء جميعاً والحافظ لها. ومن ثم فإنه المشرع لهذا العالم، والجنس البشري ملزم بكل روابط الواجب والمصلحة على الخضوع لقوانينه. وعلى هذا فإن الإله لم يدبر الخير الخاص لهذا الإنسان أو ذاك، أو لهذه الأمة أو تلك، أو لهذا العصر أو لغيره، بل يريد الرفاهة العامة للناس كافة وللأمم جميعاً، وللعصور كلها، وهذا ما ينبغي أن تشارك فيه الأفعال المتضافرة لكل فرد»^(٦١).

* وأما في الإسلام فإن الحضور الإلهي الشامل، في كل زمان ومكان، هو ما يدفع الإنسان إلى تكيف سلوكه مع معتقده، عندما يجي الشعور بوجود الله، ويتأكد من أن ذلك الشعور بالله يحيا في جوانيته، وهو الأمر الذي يجعل الضمير في الإسلام بمثابة إلهام صادق ينبع من خشية الله الذي يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور فمهما تخفى الإنسان واستتر فإن عين الله ساهرة ترقبه وتحصى حسناته وسيئاته: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ [الحديد: ٤]. ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَعَلَّمُوهُ مَنَاسِكَ بَيْتِهِ فَقَسَّهٖ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦].

ورغم ما أثاره بعض الباحثين من المستشرقين في القرن الماضي حول مسألة خلو اللغة العربية من كلمة تعادل Conscience، التي تترجم بـ «الضمير» دليلاً على ما اعتبروه خلو

الثقافة العربية (الإسلام) من مفهوم «الضمير الأخلاقي»، يمكن القول بأن هذا المفهوم هو صلب الأخلاق الإسلامية. فحتى مع افتراض غياب مثل هذه الكلمة، فإن غيابها لا يعنى غياب المفهوم الذى تعبر عنه، لأن غياب أى كلمة فى لغة من اللغات لا يعنى بالضرورة غياب المفهوم الذى تفيدته.

ولعل هذا ما رآه بعض المستشرقين أنفسهم مثل جولدزير، مستشهدا بقول القائل: «إن النقص أو الشغرة فى اللغة لا يفترض حتمًا نفس النقص فى القلب»، وملاحظًا أن هناك لغات ليس فيها كلمة «شكرًا» مثلاً! ويتساءل: هل هذا دليل على أنه لا مكان فيها للعرفان بالجميل. كما يشير إلى رفض الجاحظ لما تردد على لسان بعض معاصريه من أن خلو لغة الروم من كلمة «الجود» دليل على بخلهم، وأن خلو اللغة الفارسية من كلمة «نصيحة» دليل على الغش الغريزى الذى فيهم! ثم يشير جولدزير إلى أن «المعنى الأخلاقى الذى تفيدته كلمة ضمير فى اللغات الأوروبية يعبر عنه فى اللغة العربية بكلمات أخرى فى مقدمتها: القلب»^(٦٢).

ولدى محمد عابد الجابري، فإن ما ذهب إليه جولدزير صحيح تمامًا لأن كلمة «قلب» فى اللغة العربية تستعمل أحيانًا بمعنى «الضمير الأخلاقى» و«موطن» الأخلاق فى النفس، حيث يقول زهير ابن أبى سلمى فى معلقته:

ومن يوف لا يذمم ومن يهد قلبه إلى مطمئن البر لا يتجمجم

وفى القرآن آيات كثيرة تفيد هذا المعنى، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ [ق: ٣٧]. وأيضاً: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٥]. وهناك أيضاً حديث شريف يستعمل لفظ «القلب» فى المعنى نفسه الذى يدل عليه يدل لفظ «الضمير» فى اللغات الأوروبية الحديثة. إنه حديث «استفت قلبك». يروى عن أحد الصحابة أنه قال: «أتيت رسول الله وأنا أريد أن لا أدع شيئاً من البر والإثم إلا سألت عنه، فقال: «أدن يا وابصة، فدنوت حتى مست ركبتى ركبتى، فقال لى: «يا وابصة أخبرك عما جئت تسأل عنه» قلت: «يا رسول الله أخبرنى» قال: «جئت تسأل عن البر والإثم» قلت «نعم» فجمع أصابعه الثلاثة فجعل ينكت بها فى صدرى ويقول: «يا وابصة استفت قلبك، البر ما اطمأنت إليه النفس واطمأن إليه القلب، والإثم ما حاك فى القلب وتردد فى الصدر، وإن أفتاك الناس وأفتوك». وفى حديث آخر: «زاجر الله فى قلب كل مؤمن، وواعظه فى قلب كل مؤمن». وفى حديث آخر: «إذا أراد الله بعبد خيراً جعل له واعظاً من قلبه»^(٦٣).

ولا بد من الإشارة هنا إلى كلمات أخرى أستخدمت وتستخدم فى اللغة العربية بمعنى

الضمير و«الضمير الأخلاقي» تحديداً. منها لفظ «الوازع». ورد في لسان العرب: «الوازع كف النفس عن هواها، والوازع في الحرب: الموكَّل بالصفوف يزع من تقدم منهم بغير إذنه... وفي الحديث: «من يزع السلطان أكثر ممن يزع القرآن»، معناه أن من يكف عن ارتكاب العظائم مخافة السلطان أكثر ممن يكف مخافة القرآن والله تعالى». فالوازع هو الزاجر الواعظ الخ. وهناك «النفس اللوامة» الواردة في القرآن: ﴿لَا أَقِيمُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ ۖ وَلَا أَقِيمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَامَةِ﴾ [القيامة ١-٢]. يقول الزمخشري في معنى النفس اللوامة: «النفس المتقية التي تلوم النفوس فيه، (أى في يوم القيامة)، على تقصيرهن في التقوى، أو بالتى لا تزال تلوم نفسها وإن اجتهدت في الإحسان». واللوم والزجر والوعظ بمعنى واحد^(٦٤).

والإسلام يعترف بوجود الشر، وتعرض الإنسان لضغطه، وهو ما يدفع إلى الضلال والخطيئة، ولكنه يقرر أنه أضعف من أن يكون مسلطاً على الإنسان تسليط قهر وغلبة.. وإنما هو تسليط امتحان وابتلاء، يتمثل في المعركة بين الإنسان والشيطان. ودون الشيطان والغلبة في هذه المعركة حاجز قوى من الإيمان وذكر الله والاستعاذة به، واللياذ بكنفه. ﴿قَالَ رَبِّ إِنَّمَا أَغْوَيْنَنِي لِأُزَيِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَاغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ۖ﴾ [٣٩] إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ ﴿٤٠﴾ قَالَ هَذَا صِرَاطٌ عَلَىٰ مُسْتَقِيمٍ ﴿٤١﴾ إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ ﴿[الحجر: ٣٩-٤٢]﴾^(٦٥).

وهكذا لا يكون هناك أى سبيل للخداع أو التزييف، وتصبح الأخلاق الإسلامية التزام أكثر منها أوامر ونواهي، إذ تقوم على حب الله وطاعته والولاء له، لأن الإكراه على الفضيلة لا يصنع الإنسان الفاضل، كما أن الإكراه على الإيمان لا يصنع الإنسان المؤمن، حيث الحرية النفسية والعقلية هى أساس المسؤولية، والإسلام يقدر هذه الحقيقة ويحترمها وهو يبنى صرح الأخلاق، ولذلك يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١]. ويقول معللاً هلاك الأمم الفاسدة: ﴿كَذَٰبٍ ءَالِ فِرْعَوْنَ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَفَرُوا بِعَٰيٰتِ اللَّهِ فَٱخَذَهُمُ ٱللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ إِنَّ ٱللَّهَ قَوِيٌّ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ۖ﴾ [٥٣-٥٢]. ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُ لَمْ يَكُ مَغِيرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الأنفال: ٥٣-٥٢]. فما لم يكن الإيمان أساس الطاعة والحب أساس الولاء لم يكن القهر حافزاً على الالتزام، لأنه إذا ما غاب القهر غاب معه الالتزام. وليست عظمة الإنسان أساساً في أعماله الخيرة، وإنما في قدرته على الاختيار. وكل من يقلل أو يحذف من هذه القدرة يحط بقدر الإنسان.

فالخير إذن لا يوجد خارج إرادة الإنسان، ولا يمكن فرضه بالقوة: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦] ولذا لم يلجأ الإسلام إلى القسر في تعريف الإنسان معنى الخير أو توجيه سلوكه إليه وهو يحسن الظن بالفطرة الإنسانية، ويرى أن إزاحة العوائق من أمامها كافية لإيجاد جيل فاضل؟. إن فطرة الإنسان خيرة، وليس معنى هذا أنه ملاك لا يحسن إلا الخير بل معنى هذا أن الخير يتواءم مع طبيعته الأصلية وأنه يؤثر اعتناقه والعمل به كما يؤثر الطير التحليق إذا تخلص من قيوده وأثقاله^(٦٦).

ويجلى الله هذا المعنى بقوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾ (٧) ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (٨) ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾ (٩) ﴿وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ (١٠) [الشمس: ٧-١٠]. لأنه ينظر إلى هذه النفس من ناحيتين، الأولى: أن فيها فطرة طيبة تهفو إلى الخير وتسير بإدراكه، وتأسى للشر وتحزن من ارتكابه، وترى في الحق امتداد وجودها وصحة حياتها. والثانية: أن فيها - إلى جوار ذلك - نزعات طائشة، تشردها عن سواء السبيل، وتزين لها فعل ما يعود عليها بالضرر، ويسف بها إلى منحدر سحق^(٦٧). ولذا نجد القرآن بعد كل آية تصف استسلام الإنسان لهذه القوى نجد الاستثناء «إلا المصلين» أو «إلا الذين صبروا وعملوا الصالحات» فالإنسان ليس ملاكاً طاهراً ولا هو شيطان أثيم، ولكنه الكائن الذى تتوفر فيه ملكات القوة والضعف، العفة والشهوة.. وتتيسر له هداية الأنبياء وغواية الشياطين، وعمل الإسلام هو إسداء المعونة الكاملة للإنسان كى يدعم فطرته ويجلى أشعتها ويسير على هديها. وكى يتخلص كذلك - من وساوس الإثم التى تراوده وتحاول السقوط به.

ويعوّل الإسلام على فكرة التقوى فى علاجه للنفس الإنسانية ابتغاء إصلاحها، فالتقوى هى القاسم المشترك لكل التعاليم الرسالية، وإذا انتزعناها من مجتمع ما فلن يكون إسلامياً أو رسالياً حتى لو طبق كل الأنظمة الإسلامية، كما انتزعنا الروح من الكائن الحى فإن هذا الكائن الذى لا روح فيه ليس بحى حتى لو قام بكل الأعمال التى يقوم بها الكائن الحى^(٦٨)، فالتقوى ليست مجرد عمل، وإنما عمل وراء التزام وتعهد وتحمل مسئولية. وليست هى مجرد التزام، فقد يلتزم المرء بشيء أدبياً، إنما يجب أن يكون التزامه نابعا من إيمانه بالله سبحانه وتعالى وبالיום الآخر وبالرسالة. والمتقى هو الذى يجرب ويقع تحت الضغوط ولكن إرادته وعقله وبالتالى جوهر إنسانيته هو الذى يجعله يتحدى الضغوط، ويحافظ على استقامته^(٦٩). ولذا فقد هاجم أولئك الذين يحولون العبادات عن جوهرها الأخلاقى، وشدد على مفهوم النية الباطنية، كأساس جوهرى لكون العبادة حقيقية أم مزيفة، فليست العبادات مجرد طقوس وشعائر جسمية مظهرية، بل هى فى الأساس عمل روحى يهدف إلى إعادة بناء الروح فى علاقتها بالعالم

عبر ضبط علاقة الروح الإنسانى مع الألوهية كمنع للأخلاق والضمير، وكمقياس للمثل العليا: الحق، والعدل، والعلم، الرحمة، والقوة.. إلخ، التى هى أسماء الله. ومن هنا ينبغى أن نفهم الحديث النبوى: «تخلقوا بأخلاق الله». فالالتزامات الأخلاقية فى الإسلام ترمى إلى تزويد المؤمن بصفات الله الحسنى والارتفاع به فوق الشك والحيرة التى تسيطر على من يزاول حياة لا قيود فيها ولا التزام.

ومن فكرة التقوى تنبت أهمية «النية» فى الإسلام، إذ تعبر الحرية عن نفسها فى مفهومى النية والإرادة. والنية الصادقة هى الاختيار الحقيقى، فأى فعل من أفعال المسلم لا يكتسب الصلاحية الدينية إلا بخلوص النية، كما جاء فى حديث رواه البخارى: «إنما الأعمال بالنيات»^(*)، فالنية هى القاعدة الأساسية فى الإسلام حتى إذا لم تطاوعها الإرادة؛ «لأن كل عمل انعقدت عليه النية، هو عمل قد تم أدائه فى عالم الأبدية. أما أدائه البرانى، فيحمل طابعاً أرضياً، فهو مشروط ولا أصالة فيه، إنه صدفة، بل لا معنى له: «فكم من أشياء فعلناها وكنا لا نريد حقيقة أن نفعلها؟ وكم من أشياء وددنا أن نفعلها ولكن لم نفعلها قط؟. هناك إذن عالمان: عالم القلب وعالم الطبيعة. والرغبة قد لا تتحقق ولكنها حقيقة فى عالم قلوبنا، حقيقة كاملة. ومن جهة أخرى، يقع الفعل بالصدفة المحضة، فعل لم يكن مقصوداً ولكنه حدث كاملاً فى العالم الطبيعى، ولم يحدث مطلقاً فى عالم الحياة الجوانية»^(٧٠). النية حرة، أما الأداء فيخضع للقيود والقوانين والشروط. النية جميعها ملك لنا، أما الأداء فينطوى على أمور غريبة عنا، عرضية فى ذاتها، والإنسان خير ما أراد أن يكون خيراً، وفى حدود فهمه للخير حتى ولو اعتبر هذا الخير شراً فى نظر شخص آخر، والإنسان شرير ما أراد أن يفعل الشر، حتى ولو بدا فيه خير للآخرين أو من وجهة نظر الآخرين.

هذه العلاقة بين الإرادة والنية تعكس التناقض المبدئى بين الإنسان والعالم، فكل إنسان يتوق إلى أن يحيا فى اتساق مع ضميره وفقاً لقوانين أخلاقية معينة. وقد لا يكون هذا سهلاً عند البعض، إلا أن كل إنسان يقدر قيمة الاستقامة. كثير من الناس لا يعرفون سبيلاً لدفع الظلم، ولكن جميع الناس قادرون على كراهية الظلم واستهجانهم فى أفئدتهم، وفى هذا يكون معنى الندم. ليست الإنسانية فى الكمال أو العصمة من الخطأ. فأن تخطيء وتندم هو أن تكون إنساناً، فمدار القضية فى عالم الإنسان الجوانى الخاص. وهذا هو معنى عبارة سارتر التى تقول: «أن كل إنسان مسئول مسئولية مطلقة، فليس فى الجحيم ضحايا أبرياء ولا مذنبون أبرياء»^(٧١).

(*) انظر: صحيح البخارى، وكذلك: القرافى، الأمنية فى إدراك النية.

وقد يحتاج هنا من يقول: أن الإسلام لا يقصر تشريعاته وأوامره على النية وحدها، أو على الفرد بذاته، وإن به من الأوامر ما يدعو إلى الفعل، وما يتوجه إلى مجموع الناس داعياً إياهم إلى التناصح، والتلاحم، والجهاد، وغير ذلك من أفعال جماعية. ولعله صحيح القول بأن في روح الإسلام ونصه ما يدعونا إلى أخلاقية الفعل، ويدفع بنا إلى تجاوز أخلاقية النية: ﴿وَقُلْ أَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة: ١٠٥] .. «إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه».. غير أن تلك الدعوة هي بقصد إقامة المجتمع العادل المتحضر. فبدلاً من أن تصفو النية ثم يقف الإنسان عند هذا الحد، تطالب أخلاقية الفعل بنقل النية إلى فعل يؤدي. أخلاقية النية تجعل من المسلم «فرداً» صالحاً عند الله بمعيار الإيمان، ولكن أخلاقية الفعل هي التي تجعله «مواطناً» صالحاً في المجتمع بمعيار التاريخ، فأخلاقية الفعل هنا غايتها التحضر لا الإيمان، أو الحساب في الآخرة، فالحساب يبقى فردياً جوهره النية الخالصة.

الهوامش

- ١- روبرتسن سميث، محاضرات في ديانات الساميين، ترجمة د. عبد الوهاب علوب، مراجعة وتقديم د. محمد خليفة حسن، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومى للترجمة، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م، ص ٥٢.
- ٢- غسان سليم سالم، محاور الالتقاء بين المسيحية والإسلام، ١٥١ مرجع سابق، ص ١٥٢.
- ٣- المرجع نفسه، ص ١٥٣.
- ٤- نفسه، ص ١٥٣ - ١٥٥.
- ٥- د. أحمد شلبي، موسوعة مقارنة الأديان، الجزء الثانى: المسيحية، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، الطبعة الثامنة، ١٩٨٤م، ص ٢٣١ - ٢٣٣.
- ٦- و. ج. دى بوج، تراث العالم القديم، الجزء الأول، مرجع سابق، ص ٨٩، الهامش السفلى.
- ٧- (Aquinas tractate de legibus "S. Th. ii. 199 90- 108).
- استشهد به: و. ج. دى بوج، المرجع السابق، ص ٨٩.
- ٨- د. أحمد شلبي، المسيحية، مرجع سابق، ص ١٧٥، ١٦٢-١٧٦.
- ٩- برتراند رسل، نحو عالم أفضل، ترجمة ومراجعة درينى خشبة، وعبد الكريم أحمد، المركز القومى للترجمة، القاهرة، سلسلة ميراث الترجمة، ٢٠٠٧م. ص ١٩٠.
- ١٠- د. سيد عويس، الخلود، دار المعارف، القاهرة، ص ٥٥. استشهد به: جمال البناء، أسس العقيدة: الله .. الموت .. خلود الروح .. والآخرة، دار الفكر الإسلامى، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م ص ٦٣.
- ١١- عباس محمود العقاد، الله: كتاب في نشأة العقيدة الإلهية، مرجع سابق، ص ١١٠.
- ١٢- فراس السواح، دين الإنسان، دار علاء الدين، دمشق، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٢م، ص ٣٢٣-٣٢٤.
- ١٣- كارين أرمسترونج، تاريخ الكتاب المقدس، ترجمة د. محمد صفار، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م، ص ٣٧.
- ١٤- و. ج. دى بوج، تراث العالم القديم، مرجع سابق، ص ٩٩.
- ١٥- د. أحمد شلبي، موسوعة مقارنة الأديان، اليهودية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثامنة، ١٩٨٨م، ص ١٩٥.

١٦- Guignebert: The Jewish World in the Time of Jesus p. 117.

استشهد به: د. أحمد شلبي، موسوعة مقارنة الأديان، اليهودية، المرجع السابق، ص ١٩٦.

١٧- و. ج. دى بورج، تراث العالم القديم، مرجع سابق، ص ١٠٠ - ١٠١.

١٨- د. سعيد إسماعيل على، التربية عند بنى إسرائيل، سلسلة كتب التربية والحضارة، دار عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٧م، ص ٤٠.

١٩- على عزت بيغوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص ٢٧١ - ٢٧٢.

٢٠- Gilson, History or Christian Philosophy in Middle Age, New York, Random House, 1955, p.230.

استشهد به: د. محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م، ص ١٤٨.

٢١- موسى ابن ميمون، دلالة الحائرين، عارضه بأصوله العربية والعبرية د. حسين آتاوى القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، بدون تاريخ، ص ٤٨٣. استشهد به: د. محمد عثمان الخشت، المرجع السابق، ص ١٤٨.

٢٢- د. محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، ص ١٤٩.

٢٣- جمال البناء، أسس العقيدة: الله .. الموت .. خلود الروح .. والآخرة، مرجع سابق ص ١٠٠.

٢٤- د. سيد عويس، الخلود، دار المعارف، القاهرة، ص ٨٢٨١. استشهد به: جمال البناء، أسس العقيدة، المرجع السابق، ص ١٠١.

٢٥- جوش ماكديويل، يسوع المسيح .. أعظم من نجار، دار الثقافة، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٩م ص ٢٥.

٢٦- جوش ماكديويل، يسوع المسيح .. أعظم من نجار، المرجع نفسه، ص ٢٤.

٢٧- توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان فى القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ترجمة د. هلال محمد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، ومركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م، ص ١٤٩ - ١٥١.

٢٨- توفيق الحكيم، التعاقدية .. مع الإسلام والتعاقدية، مكتبة الآداب، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م، ص ٢٣٢.

٢٩- د. يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٦٦م، ص ١٣١.

٣٠- G. W. F. Hegel, Phanomenologie des Geistes, Hamburg, Johavnes Hoffmeister, 1952, S. 427.

نقلا عن: د. محمد عثمان الخشت كتاب مدخل إلى فلسفة الدين، مرجع سابق، ص ٢٥.

٣١- فراس السواح، الأسطورة والمعنى، مرجع سابق، ص ٢٥٩.

٣٢- المرجع نفسه، ص ٢٥٩-٢٦٠.

٣٣- نفسه، ص ٢٦٥.

٣٤- نفسه، ص ٢٦٥.

٣٥- و. ج. دى بورج، تراث العالم القديم، مرجع سابق، ص ٨٠.

٣٦- د. إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلى عند هيجل، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م، ص ٤٢-٤٣.

٣٧- باول تيليش، زعزعة الأساسات، مرجع سابق، ص ٤٢.

٣٨- باول تيليش، زعزعة الأساسات، نفسه، ص ٣٤.

٣٩- د. يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، مرجع سابق، ص ١٣٢.

٤٠- جمال البناء، الإسلام والعقلانية، دار الفكر الإسلامى، القاهرة، ٢٠٠٣م، ص ٨٧.

٤١- جيمس هنرى برستيد، فجر الضمير، ترجمة د. سليم حسن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبعة مكتبة الأسرة، ١٩٩٩م، ص ١٦.

٤٢- جمال البناء، الإسلام والعقلانية، مرجع سابق ص ٩٢.

٤٣- محمد الغزالى، خلق المسلم، دار القلم، دمشق، الطبعة الواحدة والعشرين، ٢٠٠٤، ص ٢١.

٤٤- د. زكريا إبراهيم، مشكلة الحياة، مكتبة مصر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٧١م، ص ٥٣-٥٤.

٤٥- محمد عابد الجابرى، العقل الأخلاقى العربى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م، ص ١١٩.

٤٦- 355-J.J. Rousseau, Emile, Liver IV Paris. Garnier 1951, pp: 351

استشهد به: محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص ١١٩.

٤٧- J. Rousseau: La profession de foi du vicaire savoyard, éd. Beaulavon, p. 146

استشهد به: د. عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٧٥م، ص ٥٤.

٤٨- د. عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، المرجع السابق، ص ٥٦.

٤٩- نفسه، ص ٥٨.

٥٠- جوزايا رويس، مصادر البصيرة الدينية، ترجمة أحمد الأنصاري، ومراجعة د. حسن حنفي، عدد ١٠٢٣ من سلسلة المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، عام ٢٠٠٧، ص ٤٦.

٥١- د. حسين فوزي النجار، الإسلام والسياسة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م، ص ٢٨٧.

٥٢- فراس السواح، مرجع سابق، الأسطورة والمعنى، مرجع سابق، ص ٢٦٤.

٥٣- المرجع نفسه، ص ٢٦٥.

٥٤- نفسه، ص ٢٦٦.

٥٥- فراس السواح، دين الإنسان، مرجع سابق، ص ٧٨-٧٩.

٥٦- ج. دى بورج، تراث العالم القديم، مرجع سابق، ص ٧٥.

٥٧- د. زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٠م، ص ١٥٢.

٥٨- Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, Lectures of 1827. Ed. P.C. Hodgson, tr. by R.F. Brown, et al., University of California Press, 1988, p. 454, 464

نقلا عن: محمد عثمان الحشت كتاب مدخل إلى فلسفة الدين، مرجع سابق، ص ٧٣.

٥٩- د. إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، نفسه، ص ٤٣-٤٤.

٦٠- باول تيليش، زعزعة الأساسات، مرجع سابق، ص ١٣.

٦١- جيمس كولنز، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، دار قباء، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م، ص ١٦٩.

- ٦٢- جولدزبير (أجناس). العقيدة والشريعة في الإسلام. ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين: دار الكتب الحديثة، مصر، ومكتبة المثنى ببغداد، الطبعة الثانية، ص ٣٨.
- ٦٣- محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مرجع سابق، ص ١٢٠ - ١٢١.
- ٦٤- المرجع نفسه، ص ١٢١.
- ٦٥- سيد قطب، خصائص التصور الإسلامى ومقوماته، دار الشروق، القاهرة، الطبعة السابعة عشرة، ٢٠٠٧م، ص ١٣٢.
- ٦٦- محمد الغزالي، خلق المسلم، دار القلم، دمشق، الطبعة الواحدة والعشرين، ٢٠٠٤، ص ٢٦.
- ٦٧- محمد الغزالي، خلق المسلم، مرجع سابق ص ٢٢.
- ٦٨- محمد تقى المدرسى، المجتمع الإسلامى .. منطلقاته وأهدافه، البداية للنشر والإعلام والتوزيع، طهران، ١٩٨٢م، ص ٦٥.
- ٦٩- محمد تقى المدرسى، المجتمع الإسلامى .. المرجع نفسه، ص ٦٦.
- ٧٠- (Jean paul sarter: huis clos in theatre (Paris: Gallimard, 1947
- نقلا عن: على عزت بيغوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص ١٨٣.
- ٧١- على عزت بيغوفيتش، المرجع نفسه، ص ١٨٠.