الفصل السابع

الأديان المتعالية

- الديانة اليهودية
- الديانة المسيحية
- الدين الإسلامي

obeikandl.com

obeikandl.com

الديانة اليهودية

نشأت اليهودية في الحضارة المصرية، والوعي الديني عند العبرانيين مسبوق بالوعي الديني عند المصريين.

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

ونظرًا لأن اليهودية تؤمن بأن الإله الواحد ذا الجلال هو إله الشعب اليهودي فقط، فإنها ديانة مانعة على نحو مطلق[1]. وهم إذ اعتقدوا أن الإله اليهودي «يهوه» إله خاص بهم، لم يستطيعوا أن يتصوروا أن مفهوم الألوهية أكثر اتساعًا من أن يكون خاصًّا بشعب دون شعب، أو بجنس دون جنس، ولذا فإن اليهودية تفتقر لمفهوم «رب العالمين»، وقد أخرجت من دائرتها سائر أفراد النوع الإنساني، ولم تسمح بدخول أحد من غير جنسهم إلى ملتهم، ونظرت إلى أفرادها باعتبارهم «شعبًا خاصًّا تم اختياره من قبل الله»[2].

وقد دفع هذا الموقف الأناني المستحوذ على الألوهية ـ إن صح التعبير ـ بعض الفلاسفة إلى تفضيل ديانة الشرك على توحيد طفولي مثل الذي ظهر في اليهودية المحرفة، فقد ذهب الفيلسوف الفرنسي شارل رنوفييه (١٨١٥ – ١٩٠٣م)، في مفتتح حياته الفكرية، تحت تأثير صديقه لوي

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

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

مينار، مؤلف «أحلام وثني متصوف»، إلى أن دين تعدد الآلهة أفضل بسبب تفوقه الأخلاقي على المذهب التوحيدي ذي الطابع القومي والحصري، نظير مذهب اليهود في التوحيد»[٣].

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

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

ومع ذلك فقد آمنت اليهودية بالله ذي الجلال والسمو، خالق الطبيعة وسيدها والأساس الأول والمطلق[٤]. وتصور اليهوديةُ اللهَ متجردًا من الشكل ولا ماهية له سوى الماهية الروحية المحضة، بالتعارض مع العالم والطبيعة، وتعتق الروحي من كل رباط له بالحسي والطبيعي، وتحرره من قيود الوجود المتناهي، وقدمت المثال النموذجي للجليل، فلأول مرة بالفعل تختفي فكرة التناسل، فكرة الولادة الطبيعية، لتحل محلها فكرة الخلق من قبل قوة روحية[٥] «قال الله للنور: كن، فكان!». ولا ريب في أن الرب السيد، الجوهر الواحد، يتظاهر للخارج، لكن تظاهره يأتي في منتهى النقاء، لا جسديًّا: إنه الكلمة المعبرة عن المفكر بوصفه قوة روحية، بأمرها يسقط للحال كل ما هو موجود في حال من طاعة خرساء، بيد أن الله لا ينتقل إلى هذا العالم المخلوق وكأنه بالفعل واقعه، بل يبقى في وحدته المتوحدة، من دون أن تتولد عن هذا الانفصال ثنائية حقيقية، فما هو خارجي هو صنيعه الذي لا يتمتع بأي استقلال عنه، وهو لا يوجد إلا ليكون شاهدًا على حكمته ورأفته وعدله، وليس الواحد حاضرًا في أشياء الطبيعة، لكن أشياء الطبيعة هذه ما هي إلا أعراض

(٣) إميل برهييه، الفلسفة الحديثة، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٧م)، ص٨٣-٨٤. د. مراد وهبة، المعجم الفلسفي (القاهرة، دار قباء، ١٩٩٩م)، ص٦٦٢. د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج١/ ص٥٢٥.

(4) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 365

(5) Ibid., p. 1-360.

عاجزة، وأقصى ما في مستطاعها أن تنم عن ظاهر الماهية، بدل أن تكون تجسدها الحقيقي، وما دام الله الواحد مفصولًا على هذا النحو عن عالم الظواهر العينية ومثبتًا في ذاته، وما دام العالم الخارجي، من جهته، متعينًا على هذا النحو كعالم متناهٍ وثانوي المنزلة، فإن عالم الطبيعة وعالم الإنسان يظهران للمرة الأولى فارغين من الألوهية(٦).

لكن من الملاحظ أن هذا الإله لا يطلب ـ رغم الوصايا العشر ـ إصلاح النية الباطنة، وكل ما يؤكد عليه هو مجرد الالتزام الظاهري بالأوامر. ومن ثم فإن اليهودية تفتقر إلى أهم تصور ديني؛ «لأن الإله الذي يرغب فقط في طاعة الأوامر التي لا تحسن مطلقًا من النية الأخلاقية كما هو مطلوب، هو في الواقع بعد كل هذا، ليس هو الكائن الأخلاقي الذي نحتاج لتصوره من أجل الدين»(٧).

وكل الأوامر والنواهي في التشريع اليهودي لا تتعدى كونها قوانين إلزامية بأفعال خارجية، غير مستندة إلى مفهوم النية الأخلاقية الباطنة. ولا شك أن الوصايا العشر في التوراة(٨) تتمتع بقيمة أخلاقية ما، بيد أنها لا تزال مفتقرة إلى النية الباطنة. وما يوجد في اليهودية من مبادئ أخلاقية، لم يأتِ من اليهودية الصميمة، لأنها انتقلت إليها في العصر الهليني وما بعده.

واليهودية بعد تحريفها لا تخرج عن أن تكون دولة سياسية دنيوية لشعب تجمعه الرابطة العرقية(٩). والطبقة الكهنوتية اللاهوتية تدعي استمداد تعاليمها من الإله. لكن هذا الإله الذي يستمدون تعاليمهم منه يتصورنه على أنه حاكم زمني لا يعمل من خلال ضمير ولا يسيطر على الضمير(١٠).

ومن الثابت الآن في النقد التاريخي للكتب المقدسة أن كتب اليهود من أكثر الكتب تعرضًا للتحريف والزيادة والتبديل والحذف عبر عصور مختلفة، ورواياته مليئة بالتناقض. ولن نستدل

(٦) قارن: هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ج٢/ ص ١٨٢. وهيجل، محاضرات في علم الجمال، ج ٢/ ص١١٠.
(7) Kant, Religion Within the Limits of Reason alone, PP. 8 - 117.
(٨) خروج ٢٠: ٣ – ١٧. وهذا النص في شكله الحالي لا يمكن أن يعود – من وجهة نظر علم النقد التاريخي ـ لعصر موسى، غير أن أهم الأوامر فيه تعكس بالتأكيد الروحية اليهودية البدائية. قارن: ميرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ترجمة عبد الهادي عباس، (سوريا، دار دمشق، ١٩٨٧م) ج ١/ ص ٢٢٢ وما بعدها.
(9) Kant, Religion Within the Limits of Reason alone, PP. 116.
(10) Ibid.

هنا بابن حزم في كتابه «الفصل في الملل والأهواء والنحل»؛ بل نستدل بإسبينوزا في كتابه «رسالة في اللاهوت والسياسة».

ومن الأدلة على تناقضات كتبهم المقدسة هو ـ كما يبين النقد التاريخي المقارن ـ هو أن موقف اليهودية – كما وصلت إلينا في العصر الحديث ـ من مفاهيم الله والآخرة والمبادئ الأخلاقية، يوجد به كثير من اللبس والتضارب، وعلى سبيل المثال: فإن موقفها من الآخرة غامض ويثير كثيرًا من التضارب حتى بين الفرق اليهودية ذاتها.

ففي حين تنكر فرقة الصدوقيين القيامة والثواب والعقاب في الآخرة ذاهبة إلى أن النفس تموت مع الجسد[١١]، فإن فرقة الفريسيين تؤمن بخلود النفس وقيامة الجسد ووجود الأرواح[١٢]، ومكافأة الإنسان ومعاقبته في الآخرة بحسب صلاح حياته الأرضية أو فسادها. ويسير في هذا الاتجاه نفسه تلك الطائفة التي أصدرت كتاب أخنوخ (وقد تكون الأسينية القديمة). على أنه وإن فسرت بعض الطوائف اليهودية القيامة تفسيرًا ماديًّا، إلا أن كتاب أخنوخ يقدم لنا عرضًا فيه الكثير من الروحانية، فعندما تقوم أنفس الموتى من الجحيم، لتعود إلى الحياة، فإنها ستدخل في الكون الذي تغير والذي يحفظه الله للعالم الآتي. وهذا هو المفهوم الذي سيقدمه إنجيل متى فيما بعد: «في القيامة سيكونون كالملائكة في السماء»[١٣].

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

أما النصوص التي تؤيد البعث والقيامة، فهي كثيرة، حيث جاء في سفر دانيال: «وكثير من الراقدين في تراب الأرض يستيقظون، هؤلاء إلى الحياة الأبدية وهؤلاء إلى العار للازدراء الأبدي»[١٤].

وفي سفر أشعياء: «تحيا أمواتك تقوم الجثث»[١٥].

(١١) متى ٢: ٢٣ – ٣٣، وأعمال الرسل ٢٣ – ٥.
(١٢) أعمال الرسل ٢٣: ٨.
(١٣) متى ٢٢: ٣٠.
(١٤) سفر دانيال ١٢: ٢.
(١٥) سفر أشعياء ٢٦: ١٩.

كما تظهر عقيدة القيامة والإيمان بالثواب والعقاب ضمنًا في سفر أيوب[١٦]. وفي المزامير حيث يتم التعبير عن رجاء الحياة الآتية مع الله وفي حضرته[١٧].

وكما يقول الأب كزافييه ليون دوفر اليسوعي، فإن صورة القيامة التي يستخدمها حزقيال وأشعياء يجب أن تفهم فهمًا واقعيًّا: إن الله سيجعل الأموات يصعدون من الجحيم لكي يشتركوا في الملكوت[١٨]. ومع ذلك فإن الحياة الجديدة التي سيدخلون فيها، لن تكون شبيهة بحياة العالم الحاضر: إنها ستكون حياة ذات طبيعة متجلية[١٩]. وذلك هو الرجاء ـ كما جاء في المكابيين[٢٠] ـ الذي يساند الشهداء في وسط محنتهم، فقد تنتزع منهم الحياة الجسدية، إلا أن الله الذي يخلق، هو أيضًا الذي يقيم[٢١]. وأما بالنسبة للأشرار، بالعكس، فلن تكون هناك قيامة للحياة[٢٢]. هذا مع أن نص دانيال يشير إلى قيامة الأشرار للعار والازدراء الأبدي!

وتتعارض الآيات السابقة بوضوح مع الاتجاه العقائدي في سفر الجامعة الذي يؤكد عقيدة الفناء وإنكار اليوم الآخر، يقول: «اذهب كل خبزك بفرح واشرب خمرك بقلب طيب لأن الله منذ زمان قد رضي عملك. لتكن ثيابك في كل حين بيضاء ولا يعوز رأسك الدهن... كل ما تجده يدك لتفعله افعله بقوتك لأنه ليس من عمل ولا اختراع ولا معرفة ولا حكمة في الهاوية التي أنت ذاهب إليها»[٢٣].

والموت الذي ليس بعده بعث ليس مسئولية الله، بل مسئولية الإنسان، وجاء نتيجة وقوعه في الخطيئة. فقد خلق الله الإنسان لكي يحيا لا ليموت، وحذره من الخطأ الذي إن وقع فيه كان جزاؤه الموت، وقال له: «وأما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها»، لكن توجد شجرة أخرى بجانب شجرة المعرفة في جنة عدن هي شجرة الحياة، ولم يكن ثمة تحريم إلهي يدور حولها، إنها لا تؤدي دورًا في قصة السقوط ذاتها، لكن الإنسان طرد من جنة عدن لأن شجرة الحياة موجودة

(١٦) سفر أيوب ١٩: ٢٥ – ٢٧.
(١٧) المزامير (مثلًا: ١٦: ٩ – ١١، ١٧، ١٥، ٤٩: ١٥، ٧٣: ٢٤).
(١٨) الأب كزافييه ليون دوفور اليسوعي، معجم اللاهوت الكتابي (بيروت، دار المشرق، ١٩٨٦م) ص ٦٤٤.
(١٩) دانيال ١٢: ١٣.
(٢٠) أسفار المكابيين موجودة في الترجمة السبعينية، وهي النسخة اليونانية وتحتوي على ١٤ سفرًا زيادة على النسخة العبرية، وأسفار المكابيين غير موجودة في النسخة العربية المعتمدة على النسخة العبرية. وتزيد الكاثوليكية على العهد القديم بعض الأسفار منها المكابيين.
(٢١) مكابيين ٧: ٩ و ١١ و ٢٢، ١٤: ٤٦.
(٢٢) مكابيين ٧: ١٤.
(٢٣) سفر الجامعة ٩: ٧ و ١٠.

هناك وكان بوسعه أن يستعيد الخلود بأكل ثمارها. ويورد فريزر Frazer فرضًا يفسر به سبب وجود مثل هذه الشجرة بجانب شجرة المعرفة، فالإنسان يظهر في القصة الأصلية ـ التي قصد بها تفسير فنائه ـ وقد خُلق غير فانٍ وغير خالد، ثم أتيح له الخيار بين ثمار أي من الشجرتين، وإذ تضلله الحية باختيار شجرة المعرفة التي هي بالفعل شجرة الموت[٢٤].

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

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

لا، فقد شقت عقيدة تناسخ الأرواح ـ كما يقول جاك شورون[٢٥] ـ طريقها كذلك إلى اليهودية، مع أن الفلاسفة اليهود قد هاجموها بصفة عامة. وهي تظهر في مذهب القبالة Cabala[٢٦]، وجاءت بأسلوب منتظم في كتاب الزهر Zohar.

وعندما تأثر فلاسفة اليهود بالفلسفة اليونانية، ومن بعدها الفلسفة الإسلامية، قال موسى ابن ميمون بخلود الروح دون الجسد زاعمًا أن هذا هو جوهر عقيدة البعث في العهد القديم، ولم يكن الخلود عنده إلا لأرواح الصفوة العاقلة فقط. وهذا حسب ما قاله جيلسون[٢٧]. لكن يلاحظ أن ابن ميمون ذهب في «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[٢٨].

---

(٢٤) سير جيمس فريزر، الفولكلور في العهد القديم (نيويورك، تودور، ١٩٢٣م)، ص ١٥ – ١٩. وله ترجمة باللغة العربية قامت بها د. نبيلة إبراهيم (القاهرة، الهيئة العامة للكتاب) وقارن: جاك شورون، الموت في الفكر الغربي، ترجمة كامل يوسف حسين، مراجعة د. إمام عبد الفتاح (الكويت، عالم المعرفة، ١٩٨٤م)، ص ٨٩.

(٢٥) جاك شورون، الموت في الفكر الغربي، ص ٩٠.

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

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

(٢٨) موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، عارضه بأصوله العربية والعبرية د. حسين آتاي (القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، بدون تاريخ) ص ٤٨٣.

وهكذا نرى أن مسألة الآخرة في كتب اليهود مليئة باللبس كما أنها مليئة بالتناقض.

وإذا ما انتقلنا إلى تسجيل تحفظ جديد نجد أن مفهوم العبادة في اليهودية من أكثر المفاهيم إثارة للبس، لأن العبادة اليهودية لم يكن لها شكل محدد ثابت في كل العصور؛ إذ تعرضت لتغير وتبدل مستمرين في كثير من المراحل التاريخية المتقدمة والمتأخرة. وعلى سبيل المثال: فإن غير قليل من عباداتهم وشرائعهم ترجع إلى زمن الأسر ببابل، وثمة دراسات عديدة تقارن بين معتقدات وشرائع ما بين النهرين وبين اليهودية. وفي العصر الإسلامي دخلت على اليهودية كثير من الشعائر الإسلامية، ولقد أفاض في ذلك نفتالي فيدر في كتابه «تأثير الإسلام في العبادة اليهودية» إفاضة مدعمة بالنصوص والأدلة التاريخية[٢٩].

وإذا كانت ثمة دلالات كثيرة لما تعرضت له عبادات اليهودية من تبدل وتغير، فإن الدلالة التي يلزم تسجيلها هنا من بين تلك الدلالات هي غياب المصداقية والأصالة التي لا بد من توافرها في أي معتقد أو شرعة دينية. وفي النهاية، نؤكد أن التحليل السابق يصدق على اليهودية بعد موسى، وليس على اليهودية الموسوية، لأن اليهودية الموسوية بعيدة عن هذا الحكم، ولا سيما إذا وضعنا في حسابنا الرواية القرآنية التي تفرق بشكل حاسم بين اليهودية كدين دعا إليه موسى وبين الشعب الإسرائيلي الذي لم يغير اليهودية فحسب بعد موسى، بل حاول الضغط على موسى وهارون من أجل الاقتباس من شعائر الأمم الأخرى، وهو ما قاومه موسى بحسم. وإذا كانت اليهودية الموسوية حسب الرواية القرآنية تجمع شروط الدين، فإن الشعب الإسرائيلي بماديته ودنيويته هو الذي حولها إلى تنظيم سياسي.

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

تشير أساطير اليهود إلى أن هيكل الرب، أي مسكن الإله، يقع في مركز العالم بوسط القدس الواقعة بمركز الدنيا؛ فقدس الأقداس الذي يقع في وسط الهيكل بمثابة سُرَّة العالم، وأمامه حجر الأساس: النقطة التي خلق الإله العالم عندها، والهيكل هو كنز الإله مثل جماعة إسرائيل، أثمن

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

من السموات والأرض، بل إن الإله قرَّر بناء الهيكل بكلتا يديه بينما خلق السموات والأرض بيد واحدة.

ولما هدم الهيكل في ٧٠ م ولم يستطع اليهود إعادة بنائه ابتدعوا جملة من الأساطير جعلوها عقائد وطقوسًا لهم منها «لا بد من ذكر الهيكل المهدوم عند الميلاد والموت، وعند الزواج يحطم أمام العروسين كوب فارغ لتذكيرهم بهدم الهيكل وقد ينثر بعض الرماد على جبهة العريس لتذكيره بهدم الهيكل».

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

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

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

وقام نبي الله داود عليه السلام بشراء أرض من «أورنا» اليبوسي ليبني عليها هيكلًا مركزيًّا. وتولَّى ابنه سليمان عليه السلام مهمة البناء التي أنجزها من الفترة ٩٦٠ – ٩٥٣ق.م؛ ولهذا سُمِّي «هيكل سليمان» أو «الهيكل الأول».

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

هياكل في أماكن متفرقة، وهو ما شتَّت مركزية العبادة، وأفقد الهيكل كثيرًا من أهميته، وهجم فرعون مصر «شيشنق» على مملكة يهودا، ونهب نفائس الهيكل، كما هاجمه «يو آش» ملك المملكة الشمالية ونهبه هو الآخر، وقد هدم «بُخْتَ نَصَّر» البابلي هيكل سليمان عام ٥٨٦م، وحمل كل أوانيه المقدسة إلى بابل.

أما الهيكل الثاني فقد قام «زروبابل» أحد كبار الكهنة الذين سمح لهم الإمبراطور الفارسي «قورش» بالعودة إلى فلسطين بإعادة بناء الهيكل في الفترة ٥٢٠ ـ ٥١٥ ق.م. إلا أن هذا الهيكل تعرَّض للنهب من قبل «أنطيوخوس» الرابع في القرن الثاني قبل الميلاد، وبنى فيه مذبحًا لزيوس «الإله الأب عند الإغريق»، ثم تلاه بومبي الإمبراطور الروماني، وبعده نهبه براسوس أيضًا.

ثم بني الهيكل للمرة الثالثة على يد الملك «هيرود» (٢٧ ق.م) الحاكم الروماني لفلسطين، وبدأ في بنائه عام ٢٠ – ١٩ق.م إرضاءً لليهود.

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

ثم هدمه تمامًا «تيتوس» عام ٧٠ م. وقد حرث تحته حتى يزيل كل معالمه[٣٠].

ويذهب الفقه اليهودي إلى أن الهيكل لا بد أن يُعاد بناؤه، وتقام شعائر العبادة القربانية مرة أخرى، فقد تمَّ تدوين هذه الشعائر في التلمود مع وصف دقيق للهيكل، ويتلو اليهود في صلواتهم أدعية من أجل إعادة البناء، والآراء تتضارب مع هذا، حول مسألة موعد وكيفية بناء الهيكل في المستقبل، والرأي الفقهي اليهودي الغالب أنه يتعين عليهم الانتظار إلى أن يحلَّ العصر المشيحاني بمشيئة الإله، وحينئذ يمكنهم أن يشرعوا في بنائه، ومن ثَم يجب ألا يتعجَّل اليهود الأمور ليقوموا ببنائه، فمثل هذا الفعل من قبيل التعجيل بالنهاية[٣١].

ويذهب موسى بن ميمون الفيلسوف اليهودي إلى أن الهيكل لن يُبْنى بأيدٍ بشرية، كما ذهب راش إلى أن الهيكل الثالث سينزل كاملًا من السماء، ويرى فقهاء اليهود أن جميع اليهود مدنَّسون

(٣٠) انظر: معجم اللاهوت الكتابي، ص ٨٢٧ –٨٣١. وقاموس الكتاب المقدس، ص ١٠١٢– ١٠١٥.
(٣١) راجع المراجع السابقة نفسها.

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

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

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

ومن وجهة النظر اليهودية أن حائط المبكى هو الحائط العلوي المتبقي من هيكل سليمان الذي هدم للمرة الثانية سنة ٧٠ م، ويعتبر هذا الحائط من أقدس الأماكن الدينية عند اليهود في الوقت الحاضر، وسُمِّي كذلك لأن الصلوات حوله تأخذ شكل العويل والنواح، ولقد جاء في الأساطير اليهودية أن الحائط نفسه يذرف الدموع في التاسع من آب (أغسطس) وهو تاريخ هدم الهيكل ويزعم التلمود الكتاب المقدس عند اليهود أن الإله نفسه ينوح ويبكي وهو يقول تبًّا لي لقد سمحت بهدم بيتي وتشريد أولادي، ولقد حاول اليهود عبر التاريخ الاستيلاء على الحائط عن طريق الشراء بالمال، كما حاولوا مع فلسطين كلها. وأخيرًا وقع تحت سيطرتهم عندما استولوا على شرقي القدس في حرب ٦٧، والصواب أن هذا الحائط هو حائط البراق الذي ربط عنده النبي ﷺ البراق الذي أسري به من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى.

الديانة المسيحية

تقوم العقيدة المسيحية على عقيدة التثليث، ويعني التثليث أن الله واحد، وفي الوقت نفسه هو ثلاثة أقانيم متساوية في الجوهر[٣٢]: الآب، والابن، والروح القدس. فالآب هو الذي خلق العالم بواسطة الابن[٣٣]، والابن هو الذي أتم الفداء وقام به، والروح القدس هو الذي يطهر القلب والحياة. غير أن الأقانيم الثلاثة تشترك معًا في جميع الأعمال الإلهية على السواء.

وقد عرف قانون الإيمان المسيحي هذه العقيدة بالقول: «نؤمن بإله واحد: الآب والابن والروح القدس إله واحد متساوين في القدرة والمجد». وفي طبيعة هذا الإله الواحد تظهر ثلاث خواص أزلية، يعلنها الكتاب في صورة شخصيات (أقانيم) متساوية. ويلخص قاموس الكتاب المقدس عقيدة الثالوث كالآتي:

١- يقدم الكتاب المقدس من وجهة نظر المسيحيين ثلاث شخصيات يعتبرهم شخص الله.

٢- يصف الكتاب المقدس هؤلاء الثلاثة بطريقة تجعلهم شخصيات متميزة الواحدة عن الأخرى.

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

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

٥- الشخصيات الثلاث (الآب والابن والروح القدس) متساوون[٣٤].

ولا تظهر عقيدة التثليث واضحة كل الوضوح في العهد القديم كما تظهر في العهد الجديد. وقد أشير إلى التثليث في التكوين[٣٥] حيث ذكر «الله» و«روح الله» إلخ[٣٦]، والحكمة الإلهية المتجلية فى الأمثال[٣٧] تقابل الكلمة في يوحنا[٣٨]. وهي تشير إلى الأقنوم الثاني في اللاهوت، وتطلق الصفات الإلهية على كل أقنوم من هذه الأقانيم على حدة.

---

(٣٢) متى ٢٨: ١٩.
(٣٣) مزامير ٣٣: ٦، وكولوسى ١: ١٦، وعبرانيين ١: ٢.
(٣٤) انظر: قاموس الكتاب المقدس (القاهرة، دار الثقافة، ١٩٩١م) ص ٢٣٣.
(٣٥) التكوين: ص ١.
(٣٦) قابل: مزامير ٣٣: ٦ ويوحنا ١: ١ و ٣.
(٣٧) الأمثال: ص٨.
(٣٨) يوحنا:ص١.

وكلمة ثالوث أو التثليث نفسها لم ترد في الكتاب المقدس، ويظن أن أول من صاغها واخترعها واستعملها هو ترتليان في القرن الثاني للميلاد. ثم ظهر سبيليوس (الذي تعتبره المسيحية السائدة مبتدعًا) في منتصف القرن الثالث وحاول أن يفسر العقيدة بالقول: «إن التثليث ليس أمرًا حقيقيًّا في الله لكنه مجرد إعلان خارجي، فهو حادث مؤقت وليس أبديًّا»، ثم ظهر آريوس (الذي هو أيضًا مبتدع من وجهة نظر المسيحية السائدة) ونادى بأن الآب وحده هو الأزلي بينما الابن والروح القدس مخلوقان متميزان عن سائر الخليقة، ثم جاء إثناسيوس الذي رفض هذه النظريات ووضع أساس العقيدة المسيحية التي قبلها واعتمدها مجمع نيقية عام ٣٢٥ م، ومن بعدها أصبحت هي العقيدة السائدة، وهي المشار إليها أعلاه، والتي تؤمن بالثالوث الآب والابن والروح القدس كأقانيم ثلاثة حقيقية أبدية في طبيعة الله. ولقد تبلورت هذه العقيدة الإثناسيوسية على يد أوغسطين في القرن الخامس، وصارت هي عقيدة الكنيسة الفعلية من ذلك التاريخ حتى الآن[٣٩].

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

وتذهب الكنيسة اليعقوبية الشرقية إلى أن للمسيح مشيئة واحدة وطبيعة واحدة إلهية Monophysitism، وبسببهم انعقد مجمع خلدوقنية ٤٥١م ليقرر أن المسيح له طبيعتان (إلهية وإنسانية)، وهذا هو مذهب الكنيسة الكاثوليكية الغربية التي تقول: إن للمسيح مشيئة واحدة One Will وطبيعتين (إلهية وإنسانية)[٤٠]. فانفصلت الكنيسة الشرقية عنهم. وأراد هرقل Heraclius التوفيق بين الكنيستين لتوحيد إمبراطوريته، ومن أجل هذا أصدر في عام ٦٣٨م منشورًا يعرض فيه التوفيق بين المذهبين بالاعتقاد أن للمسيح مشيئة واحدة وطبيعة واحدة. ووافق البابا هونوريوس Honorius الأول على هذا الاقتراح، وأضاف إلى ذلك قوله إن مسألة الإرادة الواحدة أو الإرادتين Wills Two «مسألة أتركها للنحويين لأنها من المسائل القليلة الخطر». ولكن رجال الدين في الغرب نددوا بموقفه هذا؛ ولما أصدر الإمبراطور كنستانس Constans الثاني منشورًا (٦٤٨م) يبدي فيه ميله إلى هذا المذهب رفضه البابا مارتن الأول Martin. فأمر الإمبراطور حاكم رافنا أن يقبض على البابا ويأتي به إلى القسطنطينية، ولما لم يذعن البابا لرغبة الإمبراطور نفي إلى شبه جزيرة القرم، وبقي

(٣٩) انظر: قاموس الكتاب المقدس، ص ٢٣٣.

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

فيها إلى أن مات في عام ٦٥٥م. ورفض المجلس المسكوني السادس الذي اجتمع في القسطنطينية عام ٦٨٠م المذهب الجديد وحكم على البابا هونوريوس بأنه يحابي الخارجين على الدين. ووافقت الكنيسة الشرقية التي آلمها استيلاء المسلمين على بلاد الشام ومصر التي تدين بمذهب اليعقوبيين، على هذا الحكم[٤١].

وتحتل عقيدة الفداء مكانًا جوهريًّا في المسيحية، وهي تعني أن المسيح يفتدي المؤمن به من الإثم والخطيئة، حيث تم استبدال تقديم الذبائح غير العاقلة بالذبيحة الشخصية والاختيارية وهي المسيح ابن الله «أفاض للموت نفسه»[٤٢]، وقدم للجماعة أفضل خدمة[٤٣]، فيسوع «لم يأتِ ليُخدم بل ليَخدم، وليبذل نفسه فداءً عن كثيرين»[٤٤]، وذبحه هو وسيلة للخلاص. وإذا كان موت المسيح على الصليب وآلامه يعتبر إذلالًا ما بعده إذلال[٤٥]، فهو أيضًا ـ وفي الوقت نفسه ـ يعتبر فعل طاعة ومحبة سامية، ما دام قد قبل مثل هذه الميتة بإرادته التامة. فبذلك يفدي المسيح البشرية ويقتنيها لأبيه. فالله أرسل ابنه الوحيد في جسد يطابق جسد البشر كل المطابقة، وفي ابنه وبواسطته تحقق الفداء. هكذا انتصر الله ـ في اعتقاد المسيحية التاريخية ـ على الخطيئة، التي تصور فيها الشيطان أنه ملك إلى الأبد: أي في الجسد، في الوضع الإنساني الأرضي الذي أصبح مركز خطيئة، إذ إن المسيح المخلص قد تحمل بطريقة كاملة وضع البشر الجسدي، ثم انتصر عليه بالموت اختيارًا. وهكذا يتم إصلاح عمل الخطيئة الضار، وتعاد البشرية لحالتها الأولى، وقد افتداها الله بابنه[٤٦].

أما عقيدة القيامة، فهي التي تقول ـ وفق المسيحية ـ بأن المسيح بعد وقت قصير من دفنه، تمم وعده الذي وعد به قبل موته بأنه يقوم من بين الأموات... ففي اليوم الثالث نهض قائمًا من بين الأموات كالمسيح المقام والرب الحي، وبذلك بدد خوف أتباعه وشكوكهم[٤٧] وظهر لهم مرارًا

(٤١) ول ديورانت، قصة الحضارة، ج١٤/ ص ٣٥٢-٣٥٣.
(٤٢) أشعياء ٥٣: ١٢.
(٤٣) أشعياء ٥٣: ١١ بحسب الترجمة السبعينية.
(٤٤) متى ٢٠: ٢٨، ومرقس ١٠: ٤٥.
(٤٥) فيليبي ٢٠: ٨.
(٤٦) انظر: إبراهيم فارس، سبيل المسيح (بيروت، دار منهل الحياة، ١٩٨٨م)، ص ١٨٥ وما بعدها. وعوض سمعان، كفارة المسيح (القاهرة، كنيسة قصر الدوبارة، ١٩٨٨م) ص ٩٨ وما بعدها. والأب كزافييه ليون دوفور اليسوعي، معجم اللاهوت الكتابي، ص ٥٩٥.
(٤٧) لوقا ٢٤: ١٣ – ٤٩. ويوحنا ٢٠: ١١ – ٢١: ٢٢.

وتكرارًا مدة أربعين يومًا وفتح أذهانهم ليفهموا الكتب ووعدهم بإرسال الروح القدس ليعزيهم ويرشدهم ويؤيدهم بقوة من لدنه ليكونوا شهودًا له مبتدئين من أورشليم إلى أقصى الأرض[٤٨]. وبعد أن قال لهم: سُلِّمْتُ كل سلطان في السماء وعلى الأرض[٤٩]، أرسلهم لكى يتلمذوا جميع الأمم[٥٠]، ووعدهم بأن يكون معهم كل الأيام إلى انقضاء الدهر[٥١]. ثم صعد إلى السماء وقد رفع يديه وباركهم[٥٢]. فاختتمت حياة يسوع المسيح على الأرض بهذا النصر النهائي وتم فيه ما أعلنه الرسل يوم الخمسين «أن الله قد جعل يسوع هذا الذي صلبتموه أنتم، ربًّا ومسيحًا»[٥٣].

وفي «أعمال الرسل» أن الروح القدس قد تدفقت ـ بعد رفع المسيح ـ على جماعة الرسل المشكلين لأول كنيسة، إتمامًا لوعد المسيح بإرسال المعين الذي ينوب عنه. قال المسيح مخاطبًا الرسل: «إن يوحنا عمد الناس بالماء، أما أنتم فستتعمدون بعد أيام قليلة بالروح القدس... وحينما يحل الروح القدس عليكم تنالون القوة، وتكونون لي شهودًا في أورشليم واليهودية كلها، وفي السامرة، وإلى أقاصي الأرض[٥٤]. ولقد تحقق هذا الوعد، حيث كان ـ كما جاء في «أعمال الرسل» ـ «الإخوة مجتمعين معًا فى مكان واحد، وفجأة حدث صوت من السماء كأنه دوي ريح عاصفة. فملأ البيت الذي كانوا جالسين فيه. ثم ظهرت لهم ألسنة كأنها من نار، وقد توزعت وحلت على كل واحد منهم، فامتلئوا جميعًا من الروح القدس»[٥٥].

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

(٤٨) أعمال الرسل ١: ٨.
(٤٩) متى ٢٨: ١٨.
(٥٠) متى ٢٨: ١٩.
(٥١) متى ٢٨: ٢٠.
(٥٢) لوقا ٢٤: ٥.
(٥٣) أعمال الرسل ٢: ٣٦.
(٥٤) أعمال الرسل ١: ٥ – ٨.
(٥٥) أعمال الرسل ٢: ٢ – ٤.

والنموذج الأول المؤيد هو نموذج ليبنتز، فرغم كل تحديات الشك التي واجهتها عقيدة التثليث في القرن السابع عشر، ظل ليبنتز يدافع عنها وفق التقليد اللاهوتي المسيحي ضد اعتراضات العقلانيين الخلص. ومع هذا لم يحاول أن يثبتها ببراهين محكمة وضرورية، بل اكتفى فقط بدفع الشكوك والرد على التفنيدات في كل كتاباته التي تعرضت لهذه العقيدة. وكتب وهو في سن التاسعة والعشرين تقريبًا نصًّا بعنوان «الدفاع عن الثالوث» Defensio trinitatis، وكان هذا الدفاع ضد منكري الثالوث، أي ضد طائفة السوسينيين socinians الذين أنكروا الثالوث؛ لأنهم لايقبلون أية عقيدة تتعارض مع نظام الطبيعة. ويذكر ليبنتز في «أبحاث جديدة في الفهم الإنساني» أنه قرأ ذات مرة لستجمان Stegmann السوسيني نصًّا ميتافيزيقيًّا(٥٦). وإذ يرفض ما جاء في هذا النص فإنه يؤكد أن السوسيينين: «قد تسرعوا جدًّا فى رفض أي شيء غير منسجم مع نظام الطبيعة، ما داموا لم يستطيعوا أن يبرهنوا بشكل جازم على استحالته»(٥٧).

وفي الوقت نفسه الذي يستنكر فيه ليبنتز موقف منكري الثالوث، يستنكر أيضًا موقف خصومهم الذين تطرفوا في إثبات هذه العقيدة؛ إذ «دفعوا السر إلى حافة التناقض؛ وفى هذه الحالة إنهم يلطخون الحقيقة التي يحاولون الدفاع عنها»(٥٨). ويقدم ليبنتز مثلًا على ذلك بالبحث الذي قرأه للأب فابرى Fabry(٥٩). بعنوان «الخلاصة اللاهوتية Summa theologie»، والذي أنكر فيه ـ مثل بعض اللاهوتيين الآخرين ـ المبدأ العظيم القائل: «إن الأشياء المساوية لشيء ثالث يكون كل منها مساويًا للآخر». ومن وجهة نظر ليبنتز، فإن الأب فابري يمنح الفرصة المناسبة للخصوم دون

(٥٦) هو كريستوفر ستجمان Christopher Stegmann وهو غير جوشوا ستجمان Joshua Stegmanm (١٦٣٢ – ١٥٨٨م) الذي كان لوثريًّا. والأول المذكور أعلاه في المتن كان سوسينيًّا من مفكري ألوهية المسيح، وقد أشار إليه ليبنتز في «العدالة الإلهية» على أنه كريستوفر ستجمان، وهذا يؤكد تحديدنا لاسمه الأول. ولقد كان هو الأخ الأصغر لجواكيم ستجمان Goachim stegmann الذي كان كذلك من القائلين بعدم ألوهية المسيح وكتب عددًا من الأعمال الرياضية واللاهوتية. أما كريستوفر فقد كتب عملًا بعنوان: Dyas Philosophica وربما يكون هو النص الميتافيزيقي الذي أشار إليه ليبنتز في المتن. انظر الحاشية التى كتبها ألفريد ج. لانجلي في:

Leibnitz, New Essays concrning human understanding, Translated by A.G. Langlely, New York, Macmillan & company, 1896. P. 585.

(57) Ibid. , P. 586.

(58) Ibid .

(٥٩) فابري (١٦٨٨ – ١٦٠٧م)، رياضي فرنسي، وفيلسوف، من الجزويت، وصار كبير الكهنة المكلفين بالنظر في الخطايا التي يحتفظ البابا بحق الحكم فيها، وذلك في مجمع التوبة الرسولي بروما (وهي محكمة كاثوليكية مهمتها النظر في القضايا الروحية الخاصة). وله مؤلفات عديدة، من بينها الكتاب الذي أشار إليه ليبنتز أعلاه الذي كتبه سنة ١٦٦٩م في ليونز Lyons. انظر حاشية لانجلي: Ibid .

أن يفكر في هذا، ويحطم كل طرق الاستدلال على اليقين. وفي المقابل، يؤكد ليبنتز أن من الأحرى القول بأن هذا المبدأ قد طبّق تمامًا بشكل سيئ، بدلًا من المسارعة برفضه تمامًا؛ لأن الإيمان لايمكن أن يضع نظامًا عقائديًّا يناقض مبدأ «بدونه تصبح كل عقيدة وإثبات ونفي تافهة. ولذلك يلزم أن تكون كل قضيتين صادقتين في الوقت نفسه غير متناقضتين كلية، وإذا كانت (أ – ج) ليستا هما الشيء نفسه، فمن الواضح على نحو ضروري أن تكون (ب) المتطابقة مع (أ) مأخوذة من ناحية أخرى غير تلك الناحية التي أُخذت بها (ب) المتطابقة مع (ج)[٦٠].

إن ليبنتز حريص على ذلك المبدأ العظيم الذي رفضه الأب فابري بحجة الدفاع عن عقيدة الثالوث، مثلما هو حريص على عقيدة الثالوث؛ ومن ثم فإنه حاول رفع التناقض بين ذلك المبدأ وعقيدة الثالوث على النحو الذي رأيناه أعلاه في «أبحاث جديدة في الفهم الإنساني»، وقام بالمحاولة نفسها في «العدالة الإلهية»؛ حيث قال: «إن هذا المبدأ يشكل العنصر الأساسي لكل المنطق، وإيقافه يعني أنه لايمكننا من الآن فصاعدًا منطقة أو تبرير العقيدة. وعليه فحينما يقول أحد إن الآب هو الله، وإن الابن هو الله، وأن الروح القدس هو الله، ورغم هذا فلا يوجد إلا إله واحد، وأن الثلاثة يختلفون عن بعضهم البعض، فإن ذلك لا بد أن يجعل المرء يعتبر أن كلمة الله لها معنى في البداية غير ذلك المعنى الوارد في نهاية التقرير، إن معنى الله بالنسبة للآب ليس هو المعنى نفسه بالنسبة للروح القدس. ويدل المعنى في الواقع على الجوهر الإلهي، ثم يدل على الألوهية المشخصة أو الشخص الإلهي. وعمومًا، ينبغي على المرء أن يكون حذرًا ولايتخلى عن الحقائق الضرورية والأزلية بقصد دعم الطقوس أو الأسرار الدينية، خشية أن يتخذ أعداء الدين من هذه الحجج ذريعة لشجب الدين وأسراره»[٦١].

هذه كانت إحدى طرق ليبنتز للدفــاع عن عقيدة الثالوث، وثمة طريقة أخرى، تتمثل في التمييز بين ما هو مناقض للعقل وما هو فوق العقل، أما النوع الأول فهو المناقض للحقائق الحتمية واليقينية المطلقة، والنوع الثاني هو المناقض فقط لما اعتاده الإنسان، ويتجلى عندما لايستطيع العقل أن يفهم عقائد المسيحية مثل «الثالوث المقدس والمعجزات التي اختص بها الله فقط»[٦٢]. ويعد

(60) Ibid , P. 587.

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

(62) Ibid ,. P. 88.

هذا التمييز بين ما هو مناقض للعقل وما هو فوق العقل، ضروريًّا من أجل إنقاذ عقيدة الثالوث عند ليبنتز؛ لأنه يكفي القول بأنها فوق العقل حتى يقف العقل متواضعًا أمامها معترفًا بعجزه عن فهمها، ومن ثم يقلع عن مناقشتها، ويتقبلها في صمت.

وإذ يضع ليبنتز عقيدة الثالوث فوق العقل، فإنه يؤكد في الوقت نفسه أنها غير مناقضة له. لكنه من ناحية أخرى، يرفض أية محاولة فلسفية من أجل بيان تطابقها مع العقل بالبراهين العقلية والطبيعية؛ لأنه يخشى على العقيدة من مثل هذه المحاولات متسائلًا: ماذا سيكون الحال إذا جاء أحد وأثبت زيف وسخف البراهين الفلسفية على تطابق عقيدة الثالوث مع العقل؟ ولهذا فإنه يرى أن من الأفضل عدم إثبات الثالوث بالفلسفة، والاكتفاء بالرد على اعتراضات الخصوم، أى أنه يفضل الدفاع عن أسرار المسيحية ضد الانتقادات بمنهج سلبي؛ إذ يكتفي ببيان عدم تناقضها مع العقل، ويرفض أية محاولة من أجل إثبات هذه الأسرار فلسفيًّا ببراهين إيجابية؛ خوفًا من بيان سخف وزيف هذه البراهين مستقبلًا. ومن هنا، فهو ينبذ ويفند كل محاولة اجتهدت من أجل أن تفلسف العقيدة المسيحية في الثالوث أو غيره من الأسرار المستغلقة على الفهم الإنساني، يقول: «لهذا استهجن اللاهوتيون المدرسيون ريموند لولي Raymond Luly لأنه شرع في إثبات الثالوث بواسطة الفلسفة... كذلك بارثو لوميوس كيكرمان Bartholomaeus Keckermann الكاتب المنتسب إلى حزب الإصلاحيين الذي قام بمحاولة من النوع نفسه مع الأسرار نفسها، وكان الاستهجان الذي وقع عليه من جانب بعض اللاهوتيين المحدثين مماثلًا لما وقع على كيكرمان. لذا، فإن الاستهجان سيقع على هؤلاء الذين سيحاولون تفسير أسرار الدين وجعلها مفهومة، ولكن المدح سيكون من نصيب هؤلاء الذين سيكدحون من أجل مناصرة تلك الأسرار الدينية ضد اعتراضات الخصوم»[٦٣].

والنموذج الثاني هو النموذج الناقد الذي قدمه كَنْت؛ فقد لاقت المسيحية نقدًا شديدًا على يديه، ووقعت في عنت من جراء ذلك لا مثيل له، حيث رفض كَنْت سلطة الكتاب التاريخية، وشكك في دقة الحواريين في الرواية عن المسيح، كما شكك في دقة كاتبي الأناجيل من غير الحواريين، وقال: إن الإيمان بالوحي يجب ألا يفرض على أنه ضروري للنجاة أو للخلاص.

(63) Ibid.. P. 106.

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

المسيح المثالي بوصفه المثل الأعلى للإنسانية ليس له وجود تاريخي حقيقي، بل نال هذه المكانة في تاريخ البشرية بطريقة غير معلومة، ويجب الإيمان به من وجهة نظر العقل العملي المحض، كواقعة موضوعية في العقل الإنساني(٦٤)، دون الاعتقاد في واقعة تاريخية محددة تشير إلى حلول اللاهوت في الناسوت أو تجسد ونزول ابن الله بمعنى حقيقي إلى هذا العالم، ودون الإيمان بالولادة غير الطبيعية، ولا بالتثليث، أو الفداء، أو المعجزات. وإذا كان كَنْت يستبقى أسماء تلك العقائد التي لها معنى حقيقي في المسيحية التاريخية، فإنه يحملها معاني عقلية محضًا، ويعتبرها مجرد رموز ذات دلالة أخلاقية فحسب، ويستبعد منها أي مضمون مجاوز للعقل وحدوده كما تشكلت في نقد العقل المحض ونقد العقل العملي ونقد ملكة الحكم.

وحتى نتبين بعد الشُّقة بين تصورات كَنْت للمسيحية المؤولة عقلانيًّا وبين المسيحية المتحققة في التاريخ، فلنقدم تصورات كَنْت لعقائد تلك الأخيرة، وسنرى كيف أنه يوجه ضرباته المتلاحقة لكل عقيدة منها تلو الأخرى. وأول تلك الضربات يوجهها لعقيدة العقائد في المسيحية، وهي تجسد الإلهي في الإنسانى، حيث يرى أن النظر إلى المثل الأعلى الأخلاقي بوصفه إنسانًا ـ إلهًا، يحبط قيام الأخلاقية؛ لأنه من غير المنطقي أن نطلب من الإنسان الطبيعي أن يحتذي حذو إنسان آخر يتمتع بموهبة إلهية تعمل طبيعة مؤازرة له؛ لأنه بإمكان الإنسان الطبيعي أن يحتج بأنه ليس له اليقين ولا الإرادة التي يتمتع بها ذلك المثل الأعلى والتي تكفل له أن يضحي راضيًا بكل الإغراءات الدنيوية، وأن يضحي بنفسه في سبيل ذلك الملكوت الغائب؛ ومن ثم فإن المسيح العقيدي يتحول من حجة على إمكانية قيام الأخلاق إلى حجة على استحالتها؛ لأن هذه الشخصية الإلهية الخارقة لا تصلح أساسًا لقيام ديانة أخلاقية؛ لأن قوتها الإلهية تخلصها من الضعف الإنساني، وانتصارها هو الانتصار البديهي في معركة محسومة؛ لأن طبيعة هذا المسيح العقائدي وصفاء إرادته الفولاذية تتفوقان على الطبيعة البشرية جدًّا، ومن ثم يمارس الأخلاق بشكل تلقائي فطري دون أي جهد، ومن المستحيل لطبيعة لها مثل هذا التفوق الإلهي أن تسقط في الخطيئة. وهكذا، فإنه لا توجد

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

مقارنة بين هذا الإنسان الإلهي والإنسان الطبيعي، والمسافة بينهما كبيرة بشكل مطلق، وبالتالي فإن مثل هذا الإنسان الإلهي لا يصلح أن يكون قدوة للإنسان الطبيعي. إن القدوة الحقيقية هي في الإنسان الطبيعي الكامل؛ لأن القدوة لا بد أن تأتي من نفس الجنس؛ ولذا نقول ـ مثلًا ـ إن الملائكة لا تصلح أن تكون قدوة أخلاقية للإنسان؛ لأنها من طبيعة مجاوزة. ويبدو واضحًا اتفاق المنطق الكَنْتي مع المنطق القرآني في طبيعة القدوة الأخلاقية التي لا يجوز أن تكون إلا في شخص من الجنس نفسه، يقول القرآن: ﴿ وَقَالُوا۟ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ ٱلْأَرْضِ يَنۢبُوعًا ﴿٩٠﴾ أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ ٱلْأَنْهَٰرَ خِلَٰلَهَا تَفْجِيرًا ﴿٩١﴾ أَوْ تُسْقِطَ ٱلسَّمَآءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِىَ بِٱللَّهِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ قَبِيلًا ﴿٩٢﴾ أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّن زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَىٰ فِى ٱلسَّمَآءِ وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَٰبًا نَّقْرَؤُهُۥ ۗ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّى هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا ﴿٩٣﴾ وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓا۟ إِذْ جَآءَهُمُ ٱلْهُدَىٰٓ إِلَّآ أَن قَالُوٓا۟ أَبَعَثَ ٱللَّهُ بَشَرًا رَّسُولًا ﴿٩٤﴾ قُل لَّوْ كَانَ فِى ٱلْأَرْضِ مَلَٰٓئِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَلَكًا رَّسُولًا ﴿٩٥﴾ ﴾ [الإسراء: ٩٠- ٩٥].

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

إذن، فعقيدة التجسد والولادة غير الطبيعية لهذا السبب غير ذات فائدة عملية من الناحية الأخلاقية، الأمر الذي يحتم إعطاءها معنى عقليًّا يتيح لها مشروعية أخلاقية، ويفتح أمامها سبيل الوصول إلى قلب الدين وجوهره الأخلاقي. وهذا المعنى هو نوع من الإيمان الأخلاقي العملي بابن الله على نحو مجازي بوصفه فكرة الكمال الأخلاقي في الله منذ الأزل، دون أي تصديق بحدوث تجسد تاريخي لها؛ لأن اعتبار المسيح التاريخي جامعًا للإلهي والإنساني يعد تعجيزًا للإنسان الطبيعي عن البلوغ العملي للمثل الأخلاقي[٦٥].

أما عقيدة التثليث، فيرى كَنْت أنها غير ذات فائدة أخلاقية؛ لأن المرء لن يترتب على إيمانه بأن الله ثلاثة أو حتى عشرة أقانيم أي مردود عملي في الحياة الأخلاقية. ولا يرفض كنت فقط الإيمان بحرفية هذه العقيدة لأنها تجاوز العقل، ولا يوجد عليها برهان نظري، بل لأنه لا يوجد عليها

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

كذلك برهان عملي، فلا العقل النظري المحض ولا العقل العملي المحض بقادر على تبريرها[٦٦]. ونظرًا لأن كَنْت يذهب إلى أن الأساس في الدين هو العمل؛ إذ ليست عقائد الدين هي ما ينبغي الإيمان به، بل ما يمكن التسليم به بالنظر إلى هدفه الأخلاقي ـ فإنه يعتبر أن العقيدة التي لا ينشأ عنها عمل أخلاقي لا تمثل ركنًا من أركان الدين.

وتحتل عقيدة الفداء مكانًا جوهريًّا في المسيحية، لكن يرفضها كَنْت لأنه إذ يعتبر الخطيئة مسئولية فردية، حسب نتائج العقل العملي، فإنه يترتب على هذا أن كل إنسان يلزم أن يكفر عن نفسه، لا أن يكفر عنه آخر. وإذ يرفض كَنْت فكرة توارث الخطيئة إيمانًا بمسئولية كل إنسان عن أفعاله هو فقط، يرفض كذلك فكرة الفادي باعتباره آتيًا لكي يخلصنا من خطيئة ارتكبها آباؤنا. فلا الخطيئة التي طرد من أجلها آدم من الجنة هي خطيئتنا ولا الفداء هو الذي قمنا به. وربما لسنا بحاجة هنا لتفصيل القول في أن موقف كَنْت من هذه المسألة هو موقف القرآن عينه؛ حيث يقول: ﴿ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿١٦٤﴾ ﴾ [الأنعام: ١٦٤].

وحتى يخفف كَنْت من وطأة موقفه على عامة المؤمنين بعقيدة الفداء، فإنه يؤولها لكي تصير مقبولة وفي حدود العقل المحض؛ إذ يرى أن الفداء رمز لعملية التبرير التي يقوم بها الإنسان التائب أمام الله، ومن ثم يتحمل الآلام التي نتجت عن أفعاله الشريرة، وفي هذا يتمثل الرمز في عقيدة آلام المسيح. وموت الإنسان القديم هو موت للنية الشريرة، وصلب الجسد يرمز إلى وأد الشهوات غير الطيبة[٦٧].

أما عقيدة القيامة، فيصرح كَنْت بأنها عقيدة لا يستسيغها العقل. ولا يقبل كَنْت منها إلا الاسم، ويعطيها مضمونًا عقلانيًّا؛ إذ يعتبرها لا تعدو مجرد صورة تمثيلية ترمز لقيام الأخلاق وبداية قيام حياة جديدة خيرة في ضوئها. ويرفض كَنْت قيامة الجسد بوجه عام لعدم وجود ضرورة عقلية تحتم بقاءه إلى الأبد، فضلًا عن أن الهوية الشخصية غير مرتبطة بالجسد المادي ارتباطًا ضروريًّا[٦٨].

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

(67) Ibid., PP. 9 – 68.

(68) Ibid., PP. 23 - 119.

أما ملكوت الله الذي يتحدث عنه المسيح في الأناجيل، فيعطي كَنْت له معنى رمزيًّا، فهو ليس عالـمًا آخر، وإنما هو ملكوت الأخلاق القائمة على العقل المحض والذي يحكمه الدين الخالص الذي يفتح ذراعيه للإنسانية جمعاء. ومع أنه مثل أعلى إلا أنه يمكن تحقيقه على الأرض[٦٩].

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

الله هو الروح العيني، والروح العيني له مراحل ثلاث تتوازى مع مراحل الفكرة الشاملة، التي هي عبارة عن الكلي، ثم الجزئي الذى يخرج من الكلي، ثم الفردي الذي يمثل عودة الجزئي إلى الكلي واتحاده معه.

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

١ – الله في ذاته قبل خلق العالم، وهذا يقابل الكلي (مملكة الآب).

٢ – ثم خلق العالم وحفظه، وهو يقابل الجزئي الذي خرج من الكلي (مملكة الابن).

٣– وأخيرًا الكنيسة (مملكة الروح) التي هي ممثلة للعنصر الثالث أو اللحظة الثالثة المعبرة عن رجوع الجزئي إلى الكلي والتصالح معه في الفردي.

وهكذا، كما أن للفكرة الشاملة أبعادًا ثلاثة، هي الكلي، والجزئي، والفردي، فإن لله أبعادًا ثلاثة هي: الآب، والابن، والروح القدس، وكما أن الفكرة الشاملة تمر بحالات ثلاث، ومع ذلك تظل هي هي في كل حالة، أى أن كل حالة تعبر ـ كما يشير ستيس ـ عن الفكرة في 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 كاملًا متكاملًا. ولقد سبق لهيجل في علم المنطق أن برهن على أن للفكرة لحظات ثلاثًا، وكيف أنها مع ذلك تظل واحدة، فكل لحظة تعبر عن الفكرة بأكملها[٧٠]، وما ذلك إلا ليتوازى الاستنباط المنطقى مع عقيدة التثليث (الآب، والابن، والروح القدس.. إله واحد)؛ الأمر الذى لا يدع مجالًا في أن هيجل مَسحن المنطق ومَنطق المسيحية في آن واحد.

(69) - Ibid., PP. 124 - 6.

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

•مملكة الآب

مملكة الآب هي إشارة للأقنوم الأول من الأقانيم الثلاثة التي يعتبرها هيجل ممثلة لعقيدة الدين المطلق، وهي الفكرة في ذاتها ولذاتها، أو فكرة الله في ذاته ولذاته[٧١].

ويمكن أن نفكر في الله ـ عند هيجل ـ بوصفه اللامتناهي قبل خلق العالم على حدة دون غيره، أي نفكر فيه وهو في ذاته ولذاته، وهذا الأسلوب يتشابه مع الأسلوب الذي استعمله هيجل عندما أراد أن يعرف المنطق، فذهب إلى أن المنطق «يجب فهمه نظريًّا باعتباره منظومة العقل، باعتباره مملكة الفكر المجرد، مملكة الحقيقة الموجودة في ذاتها ولذاتها، بدون قناع أو غطاء. من هنا يجوز القول إن هذا المضمون هو تمثيل لله، على ما هو عليه فى ماهيته الأزلية قبل خلق الطبيعة والروح المتناهي»[٧٢].

والله من حيث هو آب يعتبر مجردًا وكليًّا، وفي التمثيل الديني يعتبر خالق العالم الذي لا بداية، إنه هو فعل التجلي الأزلي تحديدًا[٧٣].

ومن ثم، فهو بوصفه المبدأ الرئيسي للوجود، وبوصفه فعلًا خلاقًا سرمديًّا، لا بد أن يتجلى أو يتموضع أو يتخارج، أي لا بد أن يتخارج في العالم، مثلما يخرج الجزئي من الكلي في علم المنطق. وهذا ما تصوره المسيحية وغيرها من الأديان الإبراهيمية بواسطة استخدام التشبيه أو التمثيل القائل بخلق العالم. ويعني هذا أنه لا يمكن أن يصبح الفكر المحض روحًا عينيًّا، أي يصبح موجودًا لذاته إلا إذا خرج عن ذاته وباينها واغترب عنها[٧٤]. ولا ينبغي أن يفهم من ذلك أن هيجل يقول بخروج العالم من اللوغوس، بل إنه يؤكد على أن العالم واللوغوس حقيقة واحدة وأن هناك تطابقًا بين الوجود والفكر، أي أن هيجل يرفض ثنائية العالم والله، ولا مجال عنده لمفهوم تعالي الله ومفارقته للعالم. ومن ثم، فإنه حين يتحدث عن الله بدون العالم فإنما يقوم بعملية تجريد للفكر المحض القائم في ذاته عن وجوده من أجل الغير. لأن الله عنده لا يكون الله بدون العالم. وهذا ليس مقررًا فقط في «محاضرات في فلسفة الدين» وإنما كذلك في «موسوعة العلوم الفلسفية»

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

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

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

(74) Ibid., PP. 6 – 432.

التي تؤكد في فقراتها الأخيرة أن ثالوث المنطق والطبيعة والروح ليسوا لحظات متباينة منفصلة، وإنما وحدة كلية ديالكتيكية واحدة، وهذا ما عبرت عنه المسيحية بصورة تشبيهية تمثيلية ـ من وجهة نظر هيجل ـ في عقيدتها الأساسية (الآب، والابن، والروح القدس.. إله واحد)[٧٥].

على هذا النحو، يحل هيجل أول شفرة من شفرات العقيدة المسيحية؛ حيث قابل وناظر أول أقنوم من الأقانيم وهو الآب مع أول لحظة من لحظات الفكر الشاملة وهي لحظة الكلي أو الفكرة في ذاتها ولذاتها. ومن ثم، يكون قد كشف الأساس العقلي المنطقي من وجهة نظره لأول أقنوم من الأقانيم الثلاثة. ومن هنا، نفهم سبب مهاجمة هيجل للتيار العقلاني الآخر المضاد للمسيحية في عصر التنوير، والذي يرى أن عقيدة التثليث تناقض العقل ومبدأه الأصيل عن عدم هوية الأضداد، بينما يرى هيجل معقولية العقيدة المسيحية؛ لأن العقل عنده يقوم على مبدأ هوية الأضداد كما اتضح من علم المنطق الجدلي، في حين أن مبدأ الهوية أو مبدأ التناقض أو مبدأ الثالث المرفوع الذي يستند إليها عقلانيو عصر التنوير الرافضون للتثليث إنما هي مبادئ الفهم المتناهي فحسب وليست مبادئ العقل في كليته الشاملة، طبعًا من وجهة النظر الهيجلية. لكن وجهة نظر حركة التنوير أن مبدأ الهوية والمبادئ المشتقة منه هي مبادئ العقل الأصيل، وليست مبادئ للفهم المتناهي فحسب. ومن ثم، فهي ترفض المعتقد المسيحي، بل تستاء من محاولة مثل محاولة هيجل[٧٦]، رغم أن محاولة هيجل لعقلنة المسيحية، لم تمنعه من اعتبار العقائد المسيحية مجرد صور ورموز تمثيلية تعبر بشكل قصصي عن الحقائق العقلية الديالكتيكية، وهذا ما يرفضه المسيحي بطبيعة الحال.

•مملكة الابن

لما كان الآب لا يمكن أن يعرف إلا بوصفه المبدع الأزلي؛ لأن الروح المطلق في أساسه فعل إبداعي، فإن من الضروري أن يتموضع، ومن ثم فإن الفكرة تظهر في الطبيعة وفي الروح المحدود.

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

وتتمثل الضرورة المنطقية التي تجعل الفكرة تخرج من ذاتها إلى الغير، في أن من طبيعة الفكرة الاغتراب والاختلاف والانشقاق، وهي بحكم جوهرها مبدأ فاعل، فاعليتها تعبر عن نفسها في

(75) Hegel, Enzyklopadie der philosophichen Wissenschaften, Para.7- 575.

(76) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion , PP. 485 – 489.

الظهور والتجلي، بحكم تضمنها لتناقضات داخلية، تدفعها نحو التحرك والتغير، فتتحول إلى نقيضها. ولذا، فإن الفكرة تتحول إلى الطبيعة والروح المحدود.

وهذا يشكل مملكة الابن في أول منشئها، حيث يخلق الله العالم والإنسان كجزء منه، لكن هذا الخلق ليس زمنيًّا، وإنما هو تطور منطقي داخل الروح ذاته، أي أنه ليس خلقًا بالمعنى الحرفي المفهوم من الكتاب المقدس، وقصة الخلق في سفر التكوين هي تمثيل لحقيقة تخارج الفكرة عند هيجل.

وخروج الطبيعة والروح المحدود (أي الإنسان) عن الله، يعبر عن أن الله هو نفسه وهو أيضًا غيره، والإنسان ذو روح محدود، ومن ثم ينفصل عن الله، لكنه من جهة أخرى متضمن لطبيعة الإلهية؛ لأن الله خلقه على صورته، أي أنه مخلوق خالق. إذن، فهذه اللحظة الثانية من حياة الفكرة. هي لحظة خروج الجزئي من الكلي بلغة المنطق الهيجلي، وخروج الابن من الآب بلغة اللاهوت المسيحي، وهي لغة مستخدمة أيضًا عند هيجل، وهي أيضًا لحظة التجسد والظهور، لحظة الانشقاق، لحظة خلق الطبيعة، لحظة خلق الروح المحدود... بشرط أن نفهم هذا الخلق بمعنى منطقي، أي يعبر عن ضرورة منطقية، وليس فعلًا في الزمان، أي ليس حدثًا تاريخيًّا[٧٧].

والإنسان في مبدئه يتمتع بالبراءة الأولى، لكنه انقطع مع هذه البراءة، وانشق عن الطبيعة، واختلف مع الله، وهذا هو معنى انقسام الروح على ذاتها، والوقوع في الشر، ومعاناة الألم والشقاء في العالم. وهو ما عبرت عنه قصة السقوط، تلك القصة التي تمثل من وجهة نظر هيجل[٧٨] الاتجاهات العامة للمعرفة في حياة الروح، فحياة الروح في مرحلتها الطبيعية والغريزية، كانت ترتدي ثوب البراءة والبساطة وسرعة التصديق، غير أن ماهية الروح ذاتها تعني امتصاص هذه الحالة المباشرة في شيء أعلى. إن ما هو روحي يتميز عما هو طبيعي، كما أنه يتميز بصفة خاصة عما هو حيوان، فالحياة الروحية لا تتسم بأنها مجرى متصل محض من النزوع، وإنما هي تنقسم على نفسها لكي تحقق ذاتها. غير أن وضع الحياة المنقسمة هذا لا بد بدوره أن يُطمس، فتشق الروح بنشاطها الخاص طريقًا جديدًا لكي تتوافق مرة أخرى. ومن ثم، يكون الاتفاق النهائي اتفاقًا روحيًّا، أي أن مبدأ العودة إنما يكون في الفكر، وفي الفكر وحده، فاليد التي أحدثت الجرح هي نفسها التي تداويه. وتحكي قصة السقوط أن آدم وحواء كانا يعيشان في جنة عدن، حيث نمت

(77) Ibid., PP. 6 - 432

(78) Hegel, Enzyklopadie der philosophichen Wissenschaften, Par. 24.

والترجمة العربية ١، ص ١٠٩.

شجرتان: شجرة الحياة، وشجرة معرفة الخير والشر. وتقول القصة إن الله حرم عليهما الأكل من شجرة المعرفة. أما الشجرة الأخرى فقد لزمت القصة الصمت بصددها. ويدل تحريم الأكل من شجرة المعرفة دلالة واضحة على أن الإنسان يجب ألا يطلب المعرفة، وعليه أن يستمر فى حالة البراءة الأولى.

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

ولا يجد هيجل شكًّا فى أن براءة الأطفال تحوي جانبًا مدهشًا ومثيرًا للإعجاب، فهذه البراءة تعرفنا بما ينبغي أن تفوز به الروح الناضجة لنفسها. فليس انسجام الطفولة إلا منحة من الطبيعة، بينما الانسجام الثاني يتوقف على الكدح والمكابدة والاجتهاد والتضحية؛ حيث يلزم أن يأتي بعد جهد جهيد من الروح وارتقائها في مضمار التهذيب والثقافة. ولذا قال المسيح: «الحق أقول لكم، إن لم ترجعوا وتصيروا مثل الأطفال فلن تدخلوا ملكوت السموات»[٧٩]. إنه قول يشير إلى هذا المعنى في اعتقاد هيجل، أي أنه لا يريد منا أن نظل أطفالًا بل أن نصل بجهدنا إلى مرحلة الانسجام الثانية.

ويؤكد هيجل أن الوقوع في الانشقاق ويقظة الوعي تنبع من طبيعة الإنسان ذاتها، وهو في ذلك يختلف عما ترويه قصة السقوط في الكتاب المقدس عندما نسبت تخلي الإنسان عن وحدته الطبيعية إلى غواية خارجية هي الحية.

ويعيد التاريخ نفسه مع كل فرد من أفراد الإنسانية. وفي العقيدة المسيحية ترى الحية في معرفة الخير والشر تشبهًا بالله، وأن هذه المعرفة ذاتها هي التي يشارك فيها الإنسان عندما ينفصل عن وحدة وجوده الغريزي ويأكل من الشجرة المحرمة. ويدلهما أول تفكير لهما بعد استيقاظ الوعي أنهما عراة، ويعتبر هيجل هذه الصورة ساذجة وعميقة في وقت واحد؛ لأن الإحساس بالخجل يشهد بوضوح على انفصال الإنسان عن حياته الطبيعية والحسية، ولا يصل الحيوان أبدًا إلى مثل

(٧٩) إنجيل متى، إصحاح ١٨، آية ٣.

هذا الانفصال، وبالتالي لا يشعر بأي خجل، وعلينا أن نبحث عن الأصل الروحي والأخلاقي للملابس في شعور الإنسان بالخجل، وهو شعور لا تمثل الحاجة المادية الخالصة بالنسبة له إلا مسألة ثانوية. ولقد نتج عن انشقاق الإنسان عن الطبيعة وعدم إطاعته الأمر الإلهي، اللعنة أو الشقاء، ولكي يخرج الإنسان من هذا الشقاء عليه أن يحول العالم ويتعامل معه بالعمل بالكدح، أما المرأة فلا بد من أن تلد بالألم والمعاناة. وإذا كان العمل قد جاء نتيجة الانقسام، فإنه هو نفسه وسيلة الانتصار على هذا الانقسام، لأن الحيوان لا يقوم إلا بالتقاط المواد التي تشبع حاجاته أينما وجدها، أما الإنسان فهو على العكس من ذلك لا يستطيع أن يشبع حاجاته إلا من خلال عمله هو، ومن خلال إنتاج الوسائل الضرورية التي تمكنه من هذا الإشباع. وهكذا تجد أن الإنسان ـ وفق التحليل الهيجلي[٨٠] ـ في تعامله مع الأشياء الخارجية لا يتعامل إلا مع نفسه، والعمل هو الذي يعيد إليه وحدته مع الطبيعة، بيد أنها ليست وحدة اندماجية مثلما كان الحال في البداية، وإنما وحدة يتخللها انفصال يتمثل في شعور الإنسان بأنه مختلف عن الطبيعة التي يعمل على الاتحاد بها.

وحسب العرض الهيجلي في الموسوعة لا تنتهي قصة السقوط بطرد آدم وحواء من الجنة بل هي تستمر لتخبرنا أن الله قال: «هو ذا الإنسان قد صار كواحد منا عارفًا الخير والشر»[٨١]، أي أن المعرفة أمر إلهي ولم تعد عملًا الآن مثل الماضي، وتدحض هذه الآية فيما يرى هيجل الزعم القائل بأن الفلسفة تهتم بتناهي الروح فحسب ـ فالفلسفة معرفة، ومن خلال المعرفة حقق الإنسان لأول مرة شعوره الأصلي بأنه صورة الله، وهذا يعني أن الإنسان ـ من زاوية المعرفة ـ لا متناهٍ وخالد. لكنه في الجانب الطبيعي متناهٍ وفانٍ، وهذا ما يقرؤه هيجل في بقية الآية السابقة والتي تذكر أن الله طرد الإنسان من جنة عدن بعد أن أكل من شجرة المعرفة حتى لا يأكل من شجرة الحياة»[٨٢]: «والآن لعله يمد يده ويأخذ من شجرة الحياة أيضًا ويأكل ويحيا إلى الأبد، فأخرجه الرب الإله من جنة عدن».

ورغم أن هيجل يقبل العقيدة المسيحية القائلة بأن طبيعة الإنسان شريرة، وأنها موصومة بما يسمى بالخطيئة الأولى، فإنه لا يقبل التسليم بالقصة التي تقدم الخطيئة كنتيجة لفعل عرضي قام به

---

(80) Hegel, Enzyklopadie der philosophichen Wissenschaften, Par. 24.

والترجمة العربية ج١/ ص ١١٢.

(٨١) سفر التكوين، إصحاح ٣: ٢٢.

(٨٢) قارن: Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion , P. 444.

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

الإنسان الأول؛ لأن الفكرة الشاملة ذاتها عن الروح تكفي لتبين لنا أن الإنسان شرير بطبعه. ومن الخطأ حسب هيجل أن نتخيل أنه يمكن أن يكون خلاف ذلك، وعند هذا الحد فإن سلوك الإنسان ـ من حيث وجوده وأفعاله، وبوصفه مخلوقًا من مخلوقات الطبيعة ـ ما كان ينبغي ألا يكون. أما بالنسبة للروح فمن واجبها أن تكون حرة، وأن تحقق نفسها بنشاطها الخاص، وليست الطبيعة بالنسبة للإنسان إلا نقطة بداية عليه أن يغير شكلها.

وبناءً على هذا، فإن هيجل يرى أن العقيدة المسيحية عن الخطيئة الأصلية حقيقة عميقة، رغم أن عصر التنوير الحديث يفضل الإيمان بأن الإنسان خيِّر بطبيعته، وأنه يسلك سلوكًا صوابًا بمقدار ما يواصل الالتزام بطبيعته الحقيقية. ويفسر هيجل شرية الإنسان بإرجاعها إلى اللحظة التي تخلى بها عن طريق الوجود الطبيعي المحض؛ فهي التي وضعت التفرقة بينه كفاعل واعٍ لذاته وبين عالم الطبيعة. غير أن هذا الانقسام ـ رغم أنه يشكل عنصرًا ضروريًّا في فكرة الروح نفسها ـ فإنه ليس هو الهدف النهائي للإنساني؛ لأن النشاط المتناهي للفكرة والإرادة ينتمي كله إلى حالة الانقسام الداخلي هذه، وفي مثل هذه الدائرة المتناهية يسعى الإنسان وراء غايات خاصة، ويستمد من داخله مادة لسلوكه. وبينما يسعى وراء هذه الغايات حتى النهاية، وبينما تبحث معرفته وإرادته عن ذاته، وهي هنا ذاته الضيقة بغض النظر عن الكلي، فإنه في هذه الحالة يكون شريرًا وشره ذاتي. وإذا كان يبدو أن لدينا هنا شرين، فإنهما في الحقيقة شر واحد؛ لأن الإنسان من حيث هو روح ليس مخلوقًا من مخلوقات الطبيعة، وهو حين يسلك على هذا النحو ويسير وراء رغبات الشهوة، فإنه يريد أن يكون كذلك. ومن ثم، فإن شر الإنسان الطبيعي لا يشبه الحياة الطبيعية عند الحيوانات[٨٣].

إذن، يمكن القول إن هيجل يعتبر الشر هو ما يصدر عن الإنسان عندما يتبع ما هو جزئي، ويبتعد عما هو كلي. ويمثل الابتعاد عما هو كلي، لحظة الاختلاف داخل الحياة الإلهية وفي العالم، بكل ما يترتب عليه من طرد وسقوط، ويعقب لحظة الاختلاف هذه لحظة أخرى هي المصالحة، لحظة عودة الجزئي إلى الكلي، عودة الإنسان إلى الله. ومضمون هذه المصالحة يتمثل في اتحاد الحقيقة المطلقة والذاتية الفردية الإنسانية؛ فكل إنسان هو الله، والله إنسان فردي. ويترتب على ذلك أن كل إنسان فرد هو أن يكون هدفًا في خدمة الله وأن يبقى متحدًا مع الله. ويترتب على ذلك أيضًا

(83) Hegel, Enzyklopadie der philosophichen Wissenschaften, Par. 24.
والترجمة العربية ج ١/ ص ١٠٩ وما بعدها.

بالنسبة إلى الإنسان، وجوب تحويل هذا المفهوم ـ الذي هو في الأصل محض موجود في ذاته ـ إلى واقع، أي أن يكون هدف وجوده الاتحاد بالله وبلوغ هذا الهدف. فإذا ما بلغ هذا الهدف فعلًا، صار روحًا ولا متناهيًا. والواقع أن ذلك غير ممكن ما لم يتصور هذا الاتحاد على أنه واقعة بدائية، على أنه الأساس الواقعي للطبيعة الإلهية والبشرية. ويعتبر هذا الهدف من المسلمات التي يصادر عليها الوعي الديني المسيحي الذي يعتقد بأن الله ذاته صار بشرًا، جسدًا، وتجلى كإنسان فرد[٨٤] بحيث إن التصالح المنشود، بدل أن يبقى محض تجريد لا سبيل إلى معرفته إلا من خلال مفهومه، وجد تحققه الموضوعي بعرض ذاته للإدراك الحسي في شكل فرد إنساني وجد وجودًا فعليًّا. وتشكل هذه الفردية اللحظة الفاصلة؛ لأنها تكشف لكل إنسان أن تصالحه الفردي مع الله ليس محض احتمال، وإنما واقع مرهون تحققه بإرادة كل إنسان. لكن نظرًا لأن الوحدة ـ من حيث هي مصالحة روحية بين آناء متعارضة ـ ليست نتيجة لمحض تقارب مباشر، فإن السيرورة التي بفضلها يغدو الوعى روحًا حقًّا لا بد أن تتم في داخل كل ذات بوصفها تاريخها. هذا التاريخ هو تاريخ الإنسان الفرد الذي يتجرد من فرديته الروحية والجسدية، فيتألم ويحتضر، ولكنه ينتصر على الآلام والموت ويبعث إلى الحياة ثانية مثل الله المحاط بهالة المجد، كروح واقعي ـ إن يكن ما يزال له ما بوصفه ذاتًا متعينة، وجود فردي ـ فإنه في الواقع، وفي قلب طائفة المؤمنين المنتمي إليها، هو الله والروح جوهرًا[٨٥].

ولا يتجلى تصالح الذاتية الفردية والله في صور تساوق مباشر، بل فى صورة تساوق يتحقق بعد المرور بالآم لامتناهية، وعلى حساب عزوفات وتضحيات وإلغاء جميع العناصر الحسية والمتناهية والذاتية.

ويشكل المتناهي واللامتناهي هنا حزمة غير قابلة للتجزئة، ولا يسع المرء أن يكون فكرة عن العمق الحقيقي للمصالحة وعن قوة التوسط إلا بالاستناد إلى جسامة التعارض المطلوب حله. ومن الممكن القول ـ حسب هيجل ـ إن كل ألوان الحدة والنشاز الكامنة في الآلام وأشكال العذاب والتجارب المؤلمة هي من طبيعة الروح ذاتها. وتؤلف سيرورة الروح ـ منظورًا إلهيًّا في ذاتها ولذاتها ـ ماهية الروح ومفهومه بوجه عام. والغرض منها أن تمثل للوعي التاريخ العام الذي لا بد

(84) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion , PP. 5- 454.

(٨٥) هيجل، ومحاضرات في علم الجمال، ج٢/ ص ٣٥٧.

أن يدور في كل وعي فردي[٨٦]. وبما أن تحقق الروح في الفرد هو لحظته الأساسية، ونمط تظاهره الرئيسي، فإن ذلك التاريخ العام ذاته لا يمكن أن يتجلى إلا فى صورة تاريخ فردي، تاريخ ولادة فرد من الأفراد وآلامه وموته وانبعاثه، مع حفاظه ـ رغم هذه النقلة الفردية ـ على مدلول تاريخ الروح المطلق والكلي. إن منعطف حياة الله هذه هو ذلك الذي يخسر فيه وجوده الفردي ويكف معه عن أن يكون ذلك الإنسان المتعين. ومن ثم، فإن المنعطف يتمثل في سيرة آلام المسيح وعذابه على الصليب وجلجلة الروح ونكال الموت.

ويتكشف التظاهر الخارجي والجسدي والوجود المباشر، عن أنها واقعة يقف منها الفرد ـ من خلال الآلام والأوجاع ـ موقف نفي، لكي يتمكن من التسامي إلى الحقيقة الإلهية عن طريق هذه التضحية بالحسي وبالفردية الذاتية. وبالفعل يعلو الجسم الأرض والطبيعة البشرية الهشة في مدارج السمو والقداسة بحكم أن الله ذاته هو الذي يتجلى من خلال هذا الجسم وهذه الطبيعة التي هي كذلك موضوع نفي[٨٧].

ولقد عبر الوعي الديني المسيحي عن وحدة الإلهي والإنساني في شكل حدث تاريخي هو التجسد، تجسد الله في صورة بشرية، ويعني هذا عند هيجل أن الماهية الإلهية قد نزلت إلى مستوى الوجود المتعين[٨٨]، بيد أنها سرعان ما ستعمل على إلغاء هذا الوجود المتعين. وليس هذا الإلغاء نفيًا مطلقًا، بل هو ارتقاء بهذا الوجود إلى مستوى الماهية الإلهية. ومن ثم، فإن هيجل يرى في موت الإله في العقيدة المسيحية بعثًا حقيقيًّا للروح؛ لأن موت الإله ليس نفيًا له وإنما نفي للوجود المتعين الذي تظاهر فيه، ثم تحوله إلى روح كلي تعيش في صميم الجماعة المسيحية، فالروحي ما هو إلا نفي دائم للوجود الطبيعي والتاريخي، أي أنه ما هو إلا هذه العملية التي تتجاوز بها الروح ذاتها إلى ما وراءها على نحو محايث مباطن دون أي تعالٍ أو مفارقة. وهذا وإن يقتضي الشعور بألم الشقاء إلا أنه في الوقت نفسه ارتقاء إلى مستوى الروح الكلي. وما الشقاء إلا نتيجة للحركة التي يرتقي بها المتناهي إلى اللامتناهي، والجزئي إلى الكلي. أي أن الوعي الشقي لحظة ضرورية تكمن في عملية ارتقاء الوجود المتناهي إلى الوجود الكلي، وموته فيه. وفي هذا الموت للوجود المتناهي يتجلى الكلي؛

(٨٦) المصدر السابق، ص ٣٦٢.

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

(88) Ibid., PP. 8 - 454.

لأن اللامتناهي ليس كذلك إلا بالمتناهي، والمطلق لا يضع ذاته إلا بأن ينفي هذه الذات، بأن يضع نقيضها، ثم يسلب هذا النفي مرة أخرى(٨٩).

على هذا النحو، نجد أنفسنا ونحن نعرض للتحليل الهيجلى لعقيدة موت الله في المسيحية ـ نجد أنفسنا في صميم الحدس الهيجلي، أي نفي النفي، نفي المطلق لذاته ثم نفيه لهذا النفي؛ فالمصالحة بين اللامتناهي والمتناهي لا تحدث إلا بأن يأخذ كل جوانب تناهيه، أي يأخذ الإلهي شرط الإنساني، ويمر بجوانب تناهيه المختلفة من ولادة وشقاء وصلب وآلام وموت، بحيث تصبح حياة الإنسان وموته هما حياة وموت الله نفسه.

فموت الله هو تمثيل للحظة السلب بوصفها برهة لازمة في حياة الروح عند هيجل، لكن الموت من جهة أخرى لا يجوز أن يعتبر عند هيجل إلا حالة انتقالية، في الطبيعة الإلهية، مرحلة نحو تصالح الروح مع ذاته ونحو انصهار الإنساني والإلهي، الكلي والذاتية الظاهرية. ولذا، فإن هذا الموت لا بد أن يموت، وذلك هو شرط البعث الحقيقي للروح. والموت وكل جوانب التناهي ليست خارجة عنه، ومن ثم فإنها لا تقف حجر عثرة أمام الاتحاد مع الله، يقول هيجل: «الله ذاته قد مات» كما قال لوثر في أحد أناشيده. على هذا النحو، تم التعبير عن إدراك أن البشري، والتناهي، والغيرية، والضعف، والسلب، كلها موجودة في الله، وتمثل مرحلة في ما هو إلهي. إن التناهي، والسلب، والغيرية، لا توجد خارج الله، ولا تشكل الغيرية حاجزًا أمام الاتحاد مع الله. لقد تم الوعي بأن الغيرية، السلب، لحظة في الألوهية ذاتها. هنا تظهر أرقى فكرة روحية»(٩٠).

وينظر هيجل إلى موت الله باعتباره مؤشرًا على الحب الأعظم، الذي هو وحدة الإلهي والإنساني؛ لأن الحب الحقيقي هو تناول الشخص عن ذاته من أجل الآخر، ومن هنا فإن موت الله هو تحقيق للحب المطلق؛ لأن اللامتناهي تنازل عن لاتناهيه، وعانى من كل جانب تناهي المتناهي، لكن المتناهي نفسه تخلى عن وجوده المتعين وصعد إلى مستوى الكلية الإلهية. وفي هذا إدراك وتحقيق لقمة المصالحة. ولقد كان صلب المسيح (الإله – الإنسان) هو علامة هذا التصالح، ودليلًا على أن الله ليس خالقًا فحسب وإنما هو محبة أيضًا.

إن الوعي الديني التنزيهي ليس بحاجة لمثل هذا النوع من الوحدة التي تتحدث عنه الفلسفة الهيجيلية، تلك الوحدة التي تقتضي موت إلهه! حتى ولو على سبيل التمثيل؛ لأن في ذلك ردة إلى

(89) Ibid., P. 464 ff.

(90) Ibid.,P. 468 ff.

مرحلة الأديان البدائية في مصر وسوريا والتي كانت تعتبر الموت لحظة ضرورية بالنسبة لله على نحو ما تجلى في عقيدة أوزوريس المصرية وعقيدة أدونيس السورية، فالإله يتضمن هنا سلبه، أي أنه يموت!

فالمسيحية كما تشكلت بعد المسيح، في أجيالها الأولى، ما هي إلا صورة جديدة من تلك العقائد القديمة ملقحة بمفهوم الإله اليهودي، وهذا ما يشير إليه أورسيل ماسون عندما يقرر أن الأجيال المسيحية الأولى قامت بالتأليف المنتظر منذ زمن طويل بين إله الساميين، ومفهوم الإله عند الإيجيين والأسيانيين، في شخصية المسيح المثالية. وإذا كان يهوه هو التعبير المباشر، القريب، عن الإله – الآب، فإن الآلهة التي تعذبت من أجل إنقاذ الإنسانية سواء كانت فريجية أم سورية أم مصرية، هيأت لإنشاء مفهوم الإله الابن، مفهوم الإله الذي يعاني الموت من أجل إنقاذ الإنسانية[٩١].

•مملكة الروح

مملكة الروح هي الأقنوم الثالث، أو العنصر الثالث، إنها الجماعة[٩٢]، فإذا كان العنصر الأول هو الآب، هو الفكرة بالنسبة إلى ذاتها في كليتها المجردة، وانحصارها الذاتي، الفكرة قبل أن تتقدم نحو التقسيم الأولي، نحو الآخرية. وكان العنصر الثاني هو الابن، هو الجزئية، هو الفكرة في ظهورها، في تخارجها إلى حد أن يتحول الظهور الخارجي عائدًا إلى اللحظة الأولى ويعرف كفكرة إلهية، كهوية بين الإلهي والإنساني... إذا كان ذلك فإن العنصر الثالث هو الوعي بالله بوصفه روحًا، وهذه الروح توجد وتحقق ذاتها في الجماعة[٩٣].

واللحظة الأولى في العنصر الثالث هو الأصل المباشر للجماعة. إنه انسكاب أو تدفق الروح القدس[٩٤] على الجماعة.

ويعني انتقال الروح القدس إلى الجماعة عند هيجل أن حقيقة المسيح قد صارت كامنة في الجماعة نفسها، ولم تعد هذه الحقيقة غريبة عنها، بل إن الجماعة ذاتها أصبحت هي هذه الحقيقة،

(٩١) أورسيل ماسون، فلسفة الشرق (باريس، الكان ١٩٣٨م)، ص ٢٤. عن فيلسيان شالي، موجز تاريخ الأديان، ترجمة حافظ الجمالي (دمشق، دار طلاس، ١٩٩١م)، ص ٢٢٥.

(92) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, P. 470.

(93) Ibid., P. 73.

(94) Ibid., P. 470.

وتحولت الروح إلى جماعة كلية واعية بذاتها. وإذا كان المسيح يمثل لحظة المصالحة بين اللامتناهي والمتناهي، بين الإلهي والإنساني، فإن الجماعة هي المعبرة عن هذه المصالحة في التاريخ، حيث انتقل إليها فعل المصالحة واستبطنته، أي أن حقيقة المسيح صارت حاضرة فيها، وأصبحت الجماعة هي المسيح الكلي؛ إذ تحولت حضرة المسيح الحسية المرتبطة بالزمان والمكان إلى حضرة روحية في صميم الجماعة، ومن ثم غدت الجماعة هي الحاملة للروح القدس، «الروح القدس يوجد بالفعل فى كنيسة الله. وإذا كانت مملكة الآب هي الفكرة المنطقية، أو هي الله قبل أن يخلق العالم، في حين أن مملكة الابن هي الفكرة في الآخر، أي هي الطبيعة، فإن مملكة الروح بوصفها اللحظة الثالثة، وهي لحظة الفردية، هي وحدة اللحظتين السابقتين؛ لأن الكنيسة هي من ناحية روح الله الخالص، ولكنها كذلك من ناحية أخرى، موجودة وجودًا فعليًّا في العالم، فهي مملكة الله على الأرض»[٩٥].

ولقد انتهجت هذه الكنيسة الأساليب والطقوس التي تعينها على بقاء هذه الروح باستمرار، وهنا تتجلى العبادة في المسيحية ـ عند هيجل ـ بوصفها حركة صاعدة من المتناهي إلى اللامتناهي، من الإنسان إلى الله، بوصفها فعلًا حرًّا يحيي الروح، على عكس العبارات في الديانات القديمة التي كانت أفعالًا غير حرة، غير قادرة على العلو بالنفس خارج نطاق الطبيعة، نحو اللامتناهي، لأن الروح كانت إما خواءً وعدمًا، وإما غارقة في الطبيعة.

وهنا يبدو أن هيجل ينسى الجانب الوثني الأسطوري في المسيحية الكاثوليكية، وعندما جاء البروتستانت تبينوا هذا وانقلبوا على الكاثوليكية واعتبروها أكبر وثنية في التاريخ. وربما يبدو ظاهرًا لقارئ تاريخ الأديان أن التثليث له أصل في ديانة أوزوريس وإيزيس وحورس، بل إن صورة إيزيس وهى تحمل حورس وجدت طريقها إلى المسيحية في صورة مريم وهى تحمل عيسى عليه السلام كما أن التثليث له نظير في الوثنية الهندوسية؛ إذ يوجد تشابه رقمي بين الثالوث الهندوسي القديم والثالوث المسيحي الأحدث؛ وليس من الجائز اعتمادًا على التشابه الرقمي اعتبار هذا التثليث الهندوسي مساويا تماما للتثليث المسيحي. فالأقانيم الثلاثة في المسيحية الحالية: الآب، الابن، الروح القدس، ليست آلهة ثلاثة منفصلا كل واحد منها عن الآخر بل هى إله واحد.

لكن من ناحية أخرى يمكن المقارنة بين العقيدة الهندوسية وبين العقيدة المسيحية مقارنة تقريبية؛ فكما يتوجه المسيحي الورع بالدعاء إلى العذراء، أو إلى قديس من القديسين، فكذلك

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

الترجمة العربية، ص ٧٠٠.

الهندوسي يتوجه بالدعاء إلى «كالي» أو «راما» أو «كرشنا» أو «جانيش». وترى معظم الكنائس في البلاد المسيحية قد أقيمت تكريمًا لمريم أو لأحد القديسين. ولقد شاهدت في الصين أحد المعابد البوذية تقدس إلهة وهى تحمل بوذا وهو في طفولته، وهم يتوجهون إليها بالدعاء ويكتبون أمانيهم في ورق يضعونها أمامها! ومن المعروف أن البوذية سابقة تاريخيًّا على المسيحية.

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

ويمكن أن نتحدث عن التأثر بالعنصر الوثني في العقيدة السورية القديمة؛ فتلك العقيدة مبينة على أسطورة الإله الشاب أدونيس الذي يموت، ويظل ميتا ثلاثة إيام، ثم يسترد حياته مرة ثانية! وفكرة الاحتفال بقيامة الإله موجودة في العديد من الديانات الأخرى. كما يمكن أن نتحدث عن أن تجسد الإله في الإنسان، تعبير عن عقائد تشبيهية قديمة في صورة جديدة. ولا شك أن الأيقونات والتماثيل وصكوك الغفران ووساطة رجال الدين بين الإنسان والله، تعتبر انحدارا إلى الوثنية.

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

الدين الإسلامي

هنا يرتقي الوعي في تصور الألوهية، ويتحول الدين من التوحيد غير الخالص إلى التوحيد الخالص، ومن الإله القومي (نسبة إلى القوم) إلى الإله العالمي، ومن التوحيد المعقد الملغز إلى التوحيد الواضح والصرف.

هنا يتحول الدين من الاستدلال بخوارق الطبيعة إلى الاستدلال بنظام الطبيعة، ولا يستخدم منطق الحس، بل منطق البرهان، ويصبح مبدأ عدم التناقض هو السائد كمقياس للتمييز داخل النص. ويرفض النص الديني المعجزات الحسية كدليل على صحته، ويعتمد على نوع جديد هو

المعجزة البيانية، ويرفض الكتاب دليل صحته من خارجه أي يرفض الاستعانة بالمعجزات الحسية، ويقدم دليلًا من داخله، وهو البيان والبرهان وعدم التناقض. ثم يطالب بالتحقق من صحته بطريقة أخرى هي التطابق بين ما يقوله وما يدل عليه الواقع الخارجي للكون والإنسان من قوانين وحقائق، وهذه نقطة جديدة فالتحقق من الصدق الداخلي عن طريق البرهان العقلي والاتساق الداخلي، والتحقق من الصدق الخارجي عن طريق فحص مدى التطابق مع الوقائع الخارجية، وليس بالمعجزات الحسية. ومع ذلك يعترف بالمعجزات المؤقتة بالزمان والمكان للديانات السابقة لأنها كانت تخاطب أهل عصور لا يفهمون إلا الدليل الحسي الخارق، لكنه يفضل لنفسه معجزة ذات طابع مستمر يمكن أن يتحقق من صدقها أهل العصور القادمة (انظر: فصل المعجزات).

هنا نصل إلى الإسلام، ومعه نصل إلى أفق جيد ومختلف للدين، فمعه ولأول مرة بين الأديان يتم تحكيم الحس والتجربة والعقل الصريح؛ فالإسلام نفسه يخاطب العقل الصريح، ويحتكم إلى مبادئه الفطرية ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٤﴾ ﴾[الرعد:٤]، كما أنه يستشهد بالتجربة سواء كانت إنسانية أو طبيعية أو تاريخية، ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٤﴾ ﴾[العنكبوت:٢٠]، ﴿ وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ﴿٢٠﴾ ﴾[الذاريات:٢٠]، ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ﴾ [يوسف:١٠٩]... إلخ. ويستند الإسلام إلى المحسوس للوصول إلى اللامحسوس، ويعتبر الحواس الإنسانية سبيلًا من سبل الوصول إلى الحقيقة إذا استخدمت بشكل سليم، ولذا فإن الضالين يسيئون استخدام حواسهم ﴿ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا ﴾ [الأعراف: ١٧٩].

وفي الإسلام صار للعقيدة الإلهية معنى مختلف؛ فالله تعالى في الإسلام ليس قوميًّا ولا حصريًّا؛ فلا هو خاص بقوم دون قوم ولا هو محصور في أمة دون أمة. فالله في الإسلام (رب العالمين) ... (رب الناس* ملك الناس * إله الناس). ومن ثم، فالتوحيد الإسلامي ليس قوميًّا ولا حصريًّا، بل هو عالمي ومنفتح على الطبيعة والكون والناس أجمعين. فالإسلام (كما عبر عنه القرآن والسنة الصحيحة) يقدم تصورًا للإله على أنه إله الناس أجمعين وربهم، سواء كانوا مؤمنين أو كافرين، مطيعين أو عصاة. وهذا التصور ضد التصورات العقدية الأخرى التي تنظر إلى الإله على أنه إله خاص بقوم دون قوم. ومن ثم، فإن التسامح كموقف أخلاقي يكمن في عقيدة الألوهية الإسلامية، على عكس اليهودية المحرفة التي يكشف موقفها من الألوهية عن موقف غير متسامح من الأمم الأخرى؛ لأن الإله في اليهودية هو إله بني إسرائيل فقط، وهم شعبه المختار!

ويقوم التصور العقدي في الإسلام على عقيدة الإيمان بالله بوصفه الموجود الحق لذاته الذي لا يقبل وجوده العدم؛ فهو القديم الذي لا بداية لوجوده، وهو الباقي الذي لا نهاية لوجوده[٩٦]. فهو الموجود الأول الذي سبق وجوده كل وجود، فكان تعالى وحده ولا شيء معه، ثم خلق ما شاء من مخلوقاته؛ قال تعالى:

﴿ هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلۡبَاطِنُۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ ٣ ﴾ [الحديد: ٣].

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

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

وهو واحد لا شريك له؛ لأنه لو كان له صانعان أو أكثر لوقع بينهما تمانع وتدافع وذلك خفض إلى الفساد ويؤدي إلى عجز أحدهما والعاجز لا يصلح أن يكون إلهًا. فإذا تعذر إثبات صانعين كان واحدًا ضرورة.

والأدلة العقلية والطبيعة على وجود الله متعددة في القرآن الكريم، منها قول الله تعالى:

﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِي رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيۡرِ عَمَدٖ تَرَوۡنَهَاۖ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۖ وَسَخَّرَ ٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَۖ كُلّٞ يَجۡرِي لِأَجَلٖ مُّسَمّٗىۚ يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَ يُفَصِّلُ ٱلۡأٓيَٰتِ لَعَلَّكُم بِلِقَآءِ رَبِّكُمۡ تُوقِنُونَ ٢ وَهُوَ ٱلَّذِي مَدَّ ٱلۡأَرۡضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِيَ وَأَنۡهَٰرٗاۖ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ جَعَلَ فِيهَا زَوۡجَيۡنِ ٱثۡنَيۡنِۖ يُغۡشِي ٱلَّيۡلَ ٱلنَّهَارَۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ ٣ وَفِي ٱلۡأَرۡضِ قِطَعٞ مُّتَجَٰوِرَٰتٞ وَجَنَّٰتٞ مِّنۡ أَعۡنَٰبٖ وَزَرۡعٞ وَنَخِيلٞ صِنۡوَانٞ وَغَيۡرُ صِنۡوَانٖ يُسۡقَىٰ بِمَآءٖ وَٰحِدٖ وَنُفَضِّلُ بَعۡضَهَا عَلَىٰ بَعۡضٖ فِي ٱلۡأُكُلِۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ ﴾[الرعد: ٢-٤].

وقال تعالى: ﴿ أَمۡ خُلِقُواْ مِنۡ غَيۡرِ شَيۡءٍ أَمۡ هُمُ ٱلۡخَٰلِقُونَ ٣٥ أَمۡ خَلَقُواْ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَۚ بَل لَّا يُوقِنُونَ ٣٦ أَمۡ عِندَهُمۡ خَزَآئِنُ رَبِّكَ أَمۡ هُمُ ٱلۡمُصَيۡطِرُونَ ٣٧ ﴾ [الطور: ٣٥-٣٧].

(٩٦) عبد الحميد بن باديس، العقائد الإسلامية، ص٥٥.

﴿ قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَٰلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٩﴾ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ ﴿١٠﴾ ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴿١١﴾ فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴿١٢﴾ ﴾ [فصلت: ٩-١٢].

والله ليس بجوهر لأن الجوهر متجزئ وتحله الحوادث، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا. وليس بجسم؛ لأن الجسم مؤلف من الجوهر وإذا بطل كونه جوهرًا بطل كونه جسمًا ضرورة. وليس بعرض؛ لأن العرض لا قيام له بذاته بل هو مفتقر إلى جسم يقوم به، والله ﷻ قائم بذاته غير مفتقر إلى أي شيء.

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

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

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

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

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

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

ولا يقال له «لم فعل؟»؛ لأن «لم» تقال لمن فعل لعلة أو حاجة أو ضرورة، وهو منزه عن ذلك.

ولا يمكن للإنسان أن يحيط بطبيعة المقصد الإلهي؛ فهو لا يستطيع أن يدخل علمه ـ سبحانه ـ.

وهو ليس في جهة ولا تحويه الجهات في العالم؛ لأن الجهات حادثة وهو الذي خلقها، فلو صار مختصًّا بجهة بعدما خلقها لكان يتخصص بمخصص وذلك باطل.

وهو أيضًا ليس خارج العالم؛ لأنه لو كان كذلك لكان محاذيًا للعالم وكل محاذٍ بجسم إما أن يكون مثله أو أكبر أو أصغر وكان ذلك تقديرًا يحتاج إلى مقدر، تعالى عن ذلك. ورفع الأيدي إلى السماء عند الدعاء إنما ترفع؛ لأنها قبلة الدعاء كالتوجه إلى الكعبة في الصلاة، ووضع الوجه على الأرض عند السجود وإن لم يكن الله ﷻ في الكعبة ولا تحت الأرض.

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

واستواء الله على العرش حق وصدق عند المسلمين، ويؤمنون به ويعتقدونه على الوجه الذي أراده الله ولا يشتغلون بكيفيته.

فالله ـ سبحانه ـ لا يقدره فهم؛ ولا يصوره وهم، ولا يدركه بصر، ولا عقل، ولا يبلغه علم، وكل ما خطر ببالك فهو بخلافه[٩٧]. وقد اتفق المسلمون الأوائل على أن الله ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله[٩٨]، وهو لا ينتهي إليه وهم ولا يحيط به علم[٩٩]، والله تعالى لا يعلم كيف هو إلا هو ـ سبحانه وتعالى ـ[١٠٠]. والسلف متفقون على أن البشر لا يعلمون لله حدًّا وأنهم لا يحدون شيئًا من صفاته، قال أبو داود الطيالسي: كان سفيان وشعبة وحماد بن زيد وحماد ابن سلمة وشريك وأبو عوانة لا يحدون، ولا يشبهون، ولا يمثلون، يروون الحديث ولا يقولون «كيف؟»[١٠١]. فالكيف مجهول كما قال الإمام مالك.

ولا يوجد تغير في ذاته، ولا وزير له، ولا شريك، ولا مدبر له، ولا نظير له، ولا معين، ولا قرين، ولا حاجب، ولا بواب، ولا فوق، ولا تحت، ولا يمين، ولا يسار، ولا أمام، ولا وراء، ولا خاطر، ولا رأي ولا حظ فيما أعطى، ولا ندم فيما وهب؛ لأن هذه الأشياء من أمارات الحدوث وهو قديم منزه عن جميع الحادثات وعن تغيره من حال إلى حال. ولا والد له ولا ولد ولا صاحبة؛ لأن الوالد سبب لحدوث الولد، وهو قديم لا يحدث له والولد جزء الوالد وهو صمدي لا يقبل التجزؤ والانقسام، والزوجة لمن جارت عليه الشهوة وهو ـ سبحانه وتعالى ـ منزه عنها. ولا زيغ في أحكامه ولا ميل في قضائه وقدره؛ لأنه عادل على نحو مطلق. وهو حي لا تأخذه سنة ولا نوم،

---

(٩٧) انظر: جمال الدين أحمد بن محمد بن محمود بن سعيد الغزنوي، كتاب أصول الدين، تحقيق عمر وفيق الداعوق (بيروت، دار البشائر الإسلامية، ١٩٩٨م).

(٩٨) ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية (بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة الرابعة، ١٣٩١ هـ) ص ٩٩.

(٩٩) المرجع السابق، ص ١١٩.

(١٠٠) المرجع السابق، ص ١٢٠.

(١٠١) المرجع السابق، ص٢٣٩- ٢٤٠.

عالم بجميع المعلومات كليتها وجزئياتها، لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات العلا ولا في الأرضين السفلى؛ لأنه لو لم يكن عالـمًا لكان موصوفا بضده وهو الجهل وذلك نقص، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا[١٠٢].

وهو الغني بذاته عن جميع الموجودات، وهي المفتقرة كلها ابتداءً ودوامًا إليه[١٠٣]؛ لقوله تعالى:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ ﴿١٥﴾ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ ﴿١٦﴾ وَمَا ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ بِعَزِيزٍ ﴿١٧﴾ ﴾ [فاطر: ١٥-١٧].

﴿ قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ ﴾[الأنعام:١٤].

يقول تعالى:﴿ قُلْ إِنَّمَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٠٨﴾ ﴾ [الأنبياء:١٠٨]، ففي هذه الآية يقول تعالى: قل يا محمد: ما يوحى إلي من ربي هو أنه لا إله لكم يجوز أن يعبد إلا إله واحد لا تصلح العبادة إلا له،ولا ينبغي ذلك لغيره، فهل أنتم مذعنون له أيها المشركون العابدون الأوثان والأصنام بالخضوع لذلك ومتبرئون من عبادة ما دونه من آلهتكم[١٠٤].

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

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

(١٠٢) انظر: جمال الدين أحمد بن محمد بن محمود بن سعيد الغزنوي، كتاب أصول الدين، تحقيق عمر وفيق الداعوق (بيروت، دار البشائر الإسلامية، ١٩٩٨م).
(١٠٣) المرجع السابق، ص ٥٨.
(١٠٤) الطبري، جامع البيان، ج١٧/ ص١٠٧.

يصدر عنه، بل الموجودات كلها أسباب ومسببات. والشرع كله أسباب ومسببات، والمقادير أسباب ومسببات، والقدر جارٍ عليها متصرف فيها؛ فالأسباب محل الشرع والقدر. والقرآن مملوء من إثبات الأسباب. ولو تتبعنا ما يفيد إثبات الأسباب من القرآن والسنة لزاد على عشرة آلاف موضع، ولم نقل ذلك مبالغة بل حقيقة، ويكفي شهادة الحس والعقل والفطرة؛ ولهذا قال من قال من أهل العلم: تكلم قوم في إنكار الأسباب فأضحكوا ذوي العقول على عقولهم، وظنوا أنهم بذلك ينصرون التوحيد فشابهوا المعطلة...»[١٠٥].

ومن هذه الآيات التي ربط الله فيها بين الحوادث على أساس السببية قوله تعالى: ﴿ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخۡرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزۡقٗا ﴾[البقرة:٢٢]، ﴿ وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَنۢبَتۡنَا بِهِۦ حَدَآئِقَ ذَاتَ بَهۡجَةٖ.. ﴾ [النمل: ٦٠]، ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتۡ سَحَابٗا ثِقَالٗا سُقۡنَٰهُ لِبَلَدٖ مَّيِّتٖ فَأَنزَلۡنَا بِهِ ٱلۡمَآءَ فَأَخۡرَجۡنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِۚ... ﴾ [الأعراف: ٥٧].

والله في الإسلام وأغلب الفلسفات العقلية، هو السبب الكافي للخلق، يقول تعالى: ﴿ أَمۡ خُلِقُواْ مِنۡ غَيۡرِ شَيۡءٍ أَمۡ هُمُ ٱلۡخَٰلِقُونَ ﴿٣٥﴾ ﴾ [الطور: ٣٥]. والسبب الكافي حسب تعريف ليبنتز ينص على أنه «لا واقع يمكن أن يكون حقًّا أو موجودًا، ولا حكم يمكن أن يكون حقًّا، إلا ويكون هناك سبب كافٍ لكونه كذلك لا على خلافه، وإن كانت الأسباب في الغالب لا يمكن أن تكون معروفة لنا»[١٠٦]؛ فبهذا المعنى فالله ـ تعالى ـ هو السبب الكافي للوجود.

وينظر الإسلام إلى الكون على أنه محكوم بالغائية Teleology، حيث يرى أن كل الظواهر تحدث من أجل غاية، وأنه لا شيء في الكون يحدث عبثًا. فلكل شيء علل، والأسباب أو العلل متنوعة. وفي القرآن الكريم تأكيد على الغائية، قال تعالى: ﴿ أَفَحَسِبۡتُمۡ أَنَّمَا خَلَقۡنَٰكُمۡ عَبَثٗا ﴾[المؤمنون:١١٥]. وقال سبحانه وتعالى: ﴿ أَيَحۡسَبُ ٱلۡإِنسَٰنُ أَن يُتۡرَكَ سُدًى ﴿٣٦﴾ ﴾[القيامة: ٣٦]. وقال: ﴿ وَمَا خَلَقۡنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴿٣٨﴾ مَا خَلَقۡنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ ﴾ [الدخان: ٣٨- ٣٩]. وربط القرآن الكريم بين الحوادث على أساس العلة الغائية، مثل قوله تعالى: ﴿ وَأَنزَلَ

(١٠٥) ابن القيم، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، تحقيق محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي (بيروت، دار الفكر، ١٣٩٨ هـ) ص ١٨٨ -١٨٩.

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

﴿ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخۡرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزۡقٗا ﴾ [البقرة: ٢٢]، ﴿ وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَنۢبَتۡنَا بِهِۦ حَدَآئِقَ ذَاتَ بَهۡجَةٖ .. ﴾ [النمل: ٦٠]، ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتۡ سَحَابٗا ثِقَالٗا سُقۡنَٰهُ لِبَلَدٖ مَّيِّتٖ فَأَنزَلۡنَا بِهِ ٱلۡمَآءَ فَأَخۡرَجۡنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِۚ ... ﴾ [الأعراف: ٥٧].

وفي الإسلام نزعة إنسانية؛ وتظهر تلك النزعة من خلال تصوير القرآن للإنسان على أنه كائن مكرم، وأن انحداره يأتي نتيجة أفعاله، وأنه أيضًا بأفعاله يظل جديرًا بالكرامة، قال تعالى: ﴿ وَلَقَدۡ كَرَّمۡنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلۡنَٰهُمۡ فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِ وَرَزَقۡنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلۡنَٰهُمۡ عَلَىٰ كَثِيرٖ مِّمَّنۡ خَلَقۡنَا تَفۡضِيلٗا ﴿٧٠﴾ ﴾ [الإسراء: ٧٠]. ﴿ لَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ فِيٓ أَحۡسَنِ تَقۡوِيمٖ ﴿٤﴾ ثُمَّ رَدَدۡنَٰهُ أَسۡفَلَ سَٰفِلِينَ ﴿٥﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَلَهُمۡ أَجۡرٌ غَيۡرُ مَمۡنُونٖ ﴿٦﴾ ﴾ [التين: ٤- ٦].

وتقوم النزعة الإنسانية على التوازن بين الجانب المادي والروحي؛ فلا ينبذ الإسلام متع الحياة الدنيا، ديانات شرق آسيا أو غيرها من الديانات الرهبانية ﴿ وَٱبۡتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنۡيَاۖ وَأَحۡسِن كَمَآ أَحۡسَنَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَۖ وَلَا تَبۡغِ ٱلۡفَسَادَ فِي ٱلۡأَرۡضِۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُفۡسِدِينَ ﴿٧٧﴾ ﴾ [القصص: ٧٧].

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

وينص القرآن بشكل قاطع على الحرية في الاعتقاد؛ حيث يقول الله تعالى: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ ﴾ [البقرة: ٢٥٦]. ومع أن الدين الحق واحد، فقد سمح القرآن بتعددية الأديان في قوله: ﴿ لَكُمۡ دِينُكُمۡ وَلِيَ دِينِ ﴿٦﴾ ﴾ [الكافرون: ٦]، بل اعتبر الاختلاف بين الناس أمرًا طبيعيًّا وسنة من السنن الكونية، يقول تعالى: ﴿ وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخۡتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَۚ وَلِذَٰلِكَ ﴾ [هود: ١١٨- ١١٩].

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

الرسول نفسه، حيث يروي الطبري[١٠٧] عن ابن عباس: أن رجلًا من بني سالم ابن عوف يقال له «الحصين»، كان له ولدان مسيحيان وهو مسلم، فسأل الرسول ﷺ أن يرغم ولديه على الإسلام، بعد أن أصرا على التمسك بالمسيحية، فنهاه الرسول عن ذلك، ونزلت آية: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ ﴾ [البقرة: ٢٥٦].

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

وكان لهذا المبدأ انعكاس مثالي على بعض الفقهاء، لدرجة أن الشافعي اختلف مع أبي حنيفة حول مدى جواز مفاتحة الزوج المسلم لزوجته غير المسلمة في مسألة اعتناق الإسلام؛ فقد رأى أبو حنيفة جواز ذلك بشرط عدم الإكراه، بينما رأى الشافعي أنه لا يجوز أن يعرض الزوج الإسلام على زوجته «لأن فيه تعرضًا لهم، وقد ضمنا بعقد الذمة ألا نتعرض لهم»[١٠٨]. وهذا يؤكد نزوع الفقهاء الكبار نحو احترام حرية الاعتقاد.

وفي الإسلام، تأكيد على مركزية الفردية الإنسانية Individualism، وأنها قيمة في حد ذاتها، وأن الفرد شخصية مستقلة منفصلة عن الآخرين، وهو غاية في ذاته، سواء على مستوى النظرية الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية.

ومع مركزية الفردية في الإسلام، فثمة توازن بينها وبين النزعة الجماعية دون طغيان لطرف على طرف، ومن ثم فالفردية لها معانٍ سلبية وأخرى إيجابية، فإذا كانت تنتهي إلى الأنانية فهي مرفوضة في الإسلام، باعتباره يحث على الإيثار ﴿ وَيُؤۡثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ وَلَوۡ كَانَ بِهِمۡ خَصَاصَةٞۚ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفۡسِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ٩ ﴾ [الحشر: ٩]، وإن كانت تقوم على تصدع فكرة الجماعة والاتحاد، فهي أيضًا مذمومة ﴿ وَيُؤۡثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ وَلَوۡ كَانَ بِهِمۡ خَصَاصَةٞۚ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفۡسِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ٩ ﴾ [الحشر: ٩]، لكن إن كان المقصود منها هو تأكيد إنسانية الإنسان وعدم ذوبان شخصيته، فالإسلام يدعو إلى تأكيد الكرامة الإنسانية الفردية، ﴿ لَقَدۡ خَلَقۡنَا

(١٠٧) الطبري، جامع البيان، ج٢/ ص٥٤.
(١٠٨) د. عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام (العراق، مكتبة المثنى، ١٩٨٥م) ص٦٢٩.

ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾ ﴾ [التين: ٤]، ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾ ﴾ [الإسراء:٧٠]. ويتعامل الإسلام مع كل فرد باعتباره معبرًا عن الإنسانية كلها ﴿ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ﴾ [المائدة:٣٢]. وكل فرد في الإسلام مسئول عن أفعاله، ﴿ وَنَرِثُهُۥ مَا يَقُولُ وَيَأْتِينَا فَرْدًا ﴿٨٠﴾ ﴾ [مريم: ٨٠]، ﴿ وَكُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فَرْدًا ﴿٩٥﴾ ﴾ [مريم: ٩٥]، كما أنه يؤكد المسئولية الفردية بجوار المسئولية الجماعية على ما هو معروف من فرض العين وفرض الكفاية...إلخ.

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

يصف هيجل بأنه دين التوحيد المحض والبساطة فى الاعتقاد؛ حيث ينظر إلى الله باعتباره إلهًا مجردًا وليس عيانيًّا، ومع ذلك فإنه لا يزال محملًا بشيء من صفات الإله اليهودي ولا سيما الغيرة. وأدت بساطة المعتقد الإلهي إلى ذيوع الإسلام بين شعوب مختلفة، بيد أن تجريد وتعالي هذا المعتقد قد أدى إلى استبعاد السببية والاستدلال، كما أن هذا التجريد هو المسئول عن نبذ الإسلام للوسائط التشبيهية والتجسيمية وتحريم التصوير التجسيمي، درءًا لمشابهة أعمال الله. كما يصف هيجل الإسلام بالخشوع والصورية الأمر الذي أدى إلى غياب روح الحرية، وشيوع الضرورة أو الجبر، والتعصب، والرغبة في السيطرة على العالم بالجهاد الحربي! وربما يكون السبب في عدم دقة وزيف التصور الهيجلي للإسلام، يرجع إلى خلط هيجل بين الإسلام والأتراك والعرب، بين الإسلام كنظرية وكتصور للحياة وبين بعض الممارسات التاريخية. فضلًا عن قصور الإطلاع، والاكتفاء بمعرفة الإسلام من خلال الصور السائدة عنه فى الغرب، ولقد كان يجب على هيجل كفيلسوف

كبير أن يعمل على تحرير وتمحيص التصور الغربي للإسلام، حتى يبرأ الأصل من شبهات الصور المزيفة له.

والتجريد الإسلامي لا يعود إلى ترقي الوعي بالإلهي، وإنما يعود إلى الانبساط الصحراوي الذي لا يمكن أن يتشكل فيه شيء في بنية ثابتة![١٠٩] وما من شك أن تفسير هيجل يفتقد إلى الدقة؛ لأنه لو كان الانبساط الصحراوي هو المسئول عن نبذ التجسيم والتشكل في الإسلام، لما وجدت عبادة الأصنام وتجسيد الإلهي في البيئة الصحراوية قبل الإسلام، فالعرب هم العرب، والصحراء هي الصحراء قبل الإسلام وعند ظهوره، ومع ذلك كان هناك تجسيم وبنيات ثابتة. فإذا ما جاء الإسلام بالتجريد، فليس من المقبول عقليًّا تفسير ذلك تفسيرًا جغرافيًّا سطحيًّا، ولا سيما إذا كان هذا التجريد كما هو معلوم من التاريخ النبوي مصادمًا بعنف لطبيعة الشعور العربي الذي كان مرتبطًا بالتجسيم الوثني للإلهي قبل الإسلام.

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

* * *

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

obeikandl.com

obeikandl.com

المؤلف في سطور

أ. د. محمد عثمان الخشت

١ـ أستاذ فلسفة الدين بكلية الآداب-جامعة القاهرة.

٢ـ المستشار الثقافي لجامعة القاهرة.

٣ـ المشرف الفني على الدراسات العليا بجامعة القاهرة.

٤ـ أشرف على عدد كبير من رسائل الماجستير والدكتوراه في مقارنة الأديان وفلسفة الدين وفلسفة السياسة والفلسفة الحديثة والمعاصرة.

٥ـ شارك في عدد كبير من المؤتمرات وورش العمل الدولية.

٦ـ عضو العديد من الجمعيات العلمية المصرية والدولية.

٧ـ مستشار لبعض المراكز البحثية والإعلامية.

● **من مؤلفاته:**

١ـ المعقول واللامعقول في الأديان، القاهرة، دار نهضة مصر، ٢٠٠٦.

٢ـ الإسلام والوضعية والاستشراق في عصر الأيديولوجية، القاهرة، دار نهضة مصر، ٢٠٠٧.

٣ـ الشخصية والحياة الروحية في فلسفة الدين عند برايتمان، دار قباء الحديثة، سنة ٢٠٠٦.

٤ـ الإله والإنسان: إشكالية التشابه والاختلاف، دار قباء الحديثة، الإيداع سنة ٢٠٠٦.

٥ـ مقارنة الأديان: الفيدية،البرهمية، الهندوسية، القاهرة، مكتبة ابن سينا، ١٩٩٦.

٦ـ فلسفة العقائد المسيحية، القاهرة،دار قباء، ١٩٩٨.

٧ـ الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، القاهرة،دار قباء،١٩٩٧.

٨ـ مدخل إلى فلسفة الدين. القاهرة، دار قباء ، ط٣ مزيدة بمعدل الضعف ومنقحة،٢٠٠٣.

٩ـ العقائد الكبرى، دمشق، دار الكتاب العربي، ٢٠٠٩.

obeikandi.com

١٠ـ الموسوعة الوسيطة في الديانات والفرق والمذاهب والحركات المعاصرة. كتابة ومراجعة وتدقيق وتعديل كثير من المواد العلمية عن الفرق والمذاهب، الرياض، دار إشبيليا للنشر والتوزيع، (تحت الطبع).

١١ـ حركة الحشاشين:تاريخ وعقائد أخطر فرقة سرية في العالم الإسلامي، القاهرة،مكتبة ابن سينا،١٩٨٨.

١٢ـ الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة،(كتابة كل الجزء الخاص بالمفاهيم والتيارات الحديثة والمعاصرة)، السعودية، الندوة العالمية، الإصدار الثالث، تحت الطبع.

١٣ـ العقلانية والتعصب، دار نهضة مصر، الإيداع سنة ٢٠٠٧.

١٤ـ العقل وما بعد الطبيعة بين فلسفتي هيوم وكانط. بيروت، دار التنوير، ٢٠٠٥.

١٥ـ أقنعة ديكارت، دار قباء ١٩٩٨.

١٦ـ الميتافيزيقا: قراءات نقدية، القاهرة،دار الثقافة العربية، ٢٠٠٩.

١٧ـ فن كتابة البحوث العلمية وإعداد الرسائل الجامعية. القاهرة، مكتبة ابن سينا، ١٩٩٠.

١٨ـ كيف تكتب بحثًا علميًّا؟ القاهرة، نهضة مصر، ٢٠٠٧.

١٩ـ مناهج البحث، بيروت، دار الأمير، ٢٠١٠.

٢٠ـ المجتمع المدني، هيئة قصور الثقافة، ٢٠٠٤.

٢١ـ المجتمع المدني والدولة، نهضة مصر،٢٠٠٦.

٢٢ـ الشائعات، القاهرة، مكتبة ابن سينا، ١٩٩٦.

٢٣ـ مفاتيح علوم الحديث وطرق تخريجه، القاهرة، مكتبة القرآن، ١٩٨٧.

٢٤ـ الدليل الفقهي، القاهرة، مكتبة ابن سينا، ١٩٨٤.

٢٥ـ الفلسفة الحديثة: قراءات نقدية، دار الثقافة العربية، طـ٨، ٢٠٠٩.

٢٦ـ ترجمة الموسوعة البريطانية للأديان، القاهرة، مكتبة الشروق، ٢٠١٠ تحت الطبع.