

عقيدة التالوت القويمة

بحسب الآراء العلمية السليمة

بقلم

المرحوم الكان وليم تمبل جردنر

رئيس الجمعية الاسقفية بمصر سابقاً

طبعة ثالثة منقحة

راجمها

القس ا. ه. طمس

صدر عن جمعية نشر المعارف المسيحية

بمصر والقدس

S.P.C.K.

طَبِيعُ فِي مَطْبَعَةِ اِسْمَاعِيلِ السَّيِّدِيَّةِ

الديباجة الاصلية

كما كتبها المرحوم المؤلف

باسم الله الواحد المثلث الافانيم

اما بعد فهذه حلقة جديدة من سلسلة المباحث التي لا تزال
جميعتنا تنشرها باللغة العربية لفائدة ابناء الناطقين بالضاد. وهي
تحتوي على فصول متتابعة كنا قد نشرنا بعضها رواية متتابعة
والبعض الآخر مقالات متواصلة في مجلة الشرق والغرب بحثنا فيها
بحثاً مستفيضاً في عقيدة الثالوث وعدم مناقضتها للعقل السليم
والفلسفة الصحيحة ولما كانت قد صادفت اقبالاً من الجمهور رأينا
ان نجتمعها على حدة وننقحها تنقيحاً كبيراً ونقدمها للجمهور كتاباً
صغيراً في حجمه، كبيراً في فائدته. فاملنا ان يحوز قبول القراء. والله
حسب ونعم الوكيل

وليم تمبل جردنر

رئيس الجمعية الاسقفية بمصر

فهرست الكتاب

صفحة

١	الباب الاول — الاعتراضات على عقيدة الثالوث
١	الاعتراض الاول والرد عليه
٧	الاعتراض الثاني والرد عليه
١٥	الاعتراض الثالث والرد عليه
١٨	الاعتراض الرابع والرد عليه
٢٢	الاعتراض الخامس والرد عليه
٢٧	الباب الثاني — عقيدة الثالوث تسهل بعض المضلات الدينية
٢٧	الله والخلق
٣٢	الله الخالق ولا سيما خالق الانسان
٣٩	الباب الثالث — عقيدة تجسد الكلمة
٣٩	المبحث الاول — التجسد
٤٠	الاعتراض الاول
٤١	الاعتراض الثاني
٤٣	الاعتراض الثالث
٥٠	الاعتراض الرابع
٥٤	الاعتراض الخامس
٥٩	الباب الرابع — كفارة الكلمة المتجسدة

ابواب الاول

الاعتراضات على عقيدة الثالوث

الاعتراض الاول والرد عليه

الاعتراض الاول على عقيدة الثالوث هو القول بان نسبة الابوة والبنوة الى الاله مخلّة بشرفه الاقدس يمكن قسمة هذا الاعتراض الى قسمين :

(١) ان مثل هذه الكلمات تشير الى التوالد الجسدي

(٢) انها تقتضي التسايع الزمني

وكلا الامرين مخلّ بوحدة الاله

(١) فجواباً على هذا تقول ان من امعن النظر في هذين الاعتراضين ثبت له بطلانهما . اذ يجب التمييز بين الابوة والتوالد . لان الاب شيء والوالد شيء آخر . فكل اب يجوز ان يدعى والداً ولكن ليس كل والد اباً لان الوالدية (أو التوالد) امر يشترك فيه الانسان والحيوان — بل النبات أيضاً وكل ما يلد نوعاً من جنسه . فن المضحكات اذاً ان تقول ان السمكة الفلانية هي « اب » السمكة الاخرى أو ان هذا النبات هو « اب » ذاك . فعندما نزرع بذرة في

الارض لا نفتكر في النبات الذي انبت تلك البذرة وبالنتيجة
النبات الذي ينمو منها . وهذا يبين جلياً اننا عندما نتكلم عن اب
وابن بشريين لا يكون لمعنى التوالد الا محل ثان في أذهاننا . اما
المحل الاول فتشغله اعتبارات ادبية محضة أو علاقات روحية بين
كائنين أدبيين ومن تلك العلاقات المحبة (وهي اولها واهمها)
والاكرام والمناجاة المتبادلة والتبادل الكامل المبارك ووحدة الطبيعة
والصفات والارادة والاتفاق في العمل وتناسب الوظائف . هذا
واننا نشير هنا الى الابوة والبنوة الكاملتين وهو امر نادر في هذا
العالم . على اننا كثيراً ما رأينا هذه الامور في الالباء والابناء
الارضيين . فهل في هذه الصفات في حد ذاتها ما هو محل بشرف
الله الاقدس من الوجهة الادبية ؟ كلا لعمرى . اما كون هذا الامر
يقتضي التعدد فرجىء الكلام عليه الى ما بعد . ولكن من الوجهة
الادبية لا نخال احدأ ينكر ان الصفات الادبية التي ذكرناها تليق
جميعها بالله ولا نشك انه تعالى لهذا السبب استعمل لفظي الابوة
والبنوة لكي يفهمنا العلاقة بينه وبين كلمته الازلية . ولولا ذلك
لانصرف العقل الى تصوير تلك العلاقة صورة فلسفية محضة كما
فعل فيلو الفيلسوف اليهودي ولتجردت العقيدة حينئذ من كل

فائدة روحية وادبية تفيد النفس . ولكن الواقع ان دعوة الله والكلمة اباً وابناً متحدين بروحهما المتبادل قد دفع الانسان الى البر والقداسة في المعيشة العائلية واره معنىً جديداً للمحبة والمشاركة في الافكار بشرط ان يفسح لهذه الافكار مجالاً رحباً في القلب أيضاً ولا يقصره على العقل فقط

ونرى مما تقدم اننا قد دفعنا نصف الاعتراض الثاني أيضاً وهو القائل بان الابوة والبنوة تقتضيان التابع الزمني وانه بناء على ذلك لا يكون الابن ازلياً كالاب بل يكون قد وجد بعده وان الله اصبح (ولم يكن في الازل) اباً. ولكن قولنا ان التوالد دون الابوة لا علاقة له بكائن روحي يقتضي الاعتقاد بانه لا محل للقول بالتابع . فاذا حصرنا افكارنا في الوجهة الادبية فقط من الابوة والبنوة مجردتين من التوالد نجدهما متبادلتين متلازمتين وبعبارة أخرى انهما متعاصرتان . وباعتبار الله ازليتان . فاذا سلمنا بان في الله انتسابات ازلية لم تبق صعوبة في استعمال لفظي اب وابن في الكلام عن الله وكلمته باعتبار ادبي محض وهذان الاب والابن هما متحدان بروحهما المتبادل أي الروح القدس

ورب معترض يقول ألا تعلمون ان مسألة الابوة والبنوة

باعتبار الله عثرة في سبيل المسلمين . ونفورهم من مثل هذا المعتقد
 يجري مجرى الدم في عروقهم فليس من الحكمة استعمال ألفاظ
 (كلاب والابن) لا يدركها الجميع مع انها لم توضع في الاصل الا
 كرمز الى حقيقة ازلية لا بمعنى انها الحقيقة بكاملها . اما الآن فان
 استعمال هذه الالفاظ يفضي الى عكس المقصود فلماذا لا يعدل عنها
 الى ألفاظ أخرى اكثر موافقة وادل على الحقيقة ؟

نقول اننا لا يجوز لنا ان نتلاعب بتعابير قائلها الله وقررها
 في كتابه لان استمرارها في الكتاب المقدس واستعمال الكنيسة لها
 يجعلانها بمثابة دستور حي يجب الاحتفاظ به فاذا أهملنا هذه
 التعابير من ديانتنا لانبث أن نرى الناس يهملون جانباً كبيراً من
 الحقيقة الرامزة هي اليها فيضيع المعنى المدلول عليه واذا فقد معنى
 الابوة باعتبار الله من الديانة فقد الكثيرون أثمن شيء عندهم في الدين
 ورب قائل يقول : - اذاً يستحسن استعمال لفظة «اب»
 بمعناها العام فنسمي الله اباً بمعنى انه يحب الناس ويسد اعوازمهم كما
 يفعل الاب مع بنيه ؟

نقول انه مما يستحق الملاحظة ان المسلمين ينفرون حتى من
 هذه التسمية وذلك بين حقيقة الفرق بين اعتقادهم في الله واعتقادنا

فيه كالأب السماوي . وقد ورد ما يؤيد دعوانا في مسند احمد بن حنبل جزء ٦ وجه ٢١ نص^(١) للصلاة الربانية كما صادق عليها نبي المسلمين وقد حذف منها قوله «أبانا» - ذلك النداء الذي افرح ألوف الخطاة وغير أفكارهم عن الله. وهذا يدل على انك اذا طويت كشفاً عن مذهب ابوة الله الازلية وتلاعبت بلفظتي «آب» و«ابن» فلا تلبث ان تجرد الله من صفات الابوة باي اعتبار كان. وكذلك اذا انكرت بنوة المسيح الازلية لا تلبث ان تجرد النفس من تلك البنوة باي اعتبار كان وهذا مما يثبت له العقل والتاريخ - لا الاعتقاد فقط

والحق انه من المحزن جداً ان يتكلم نبي المسلمين بشدة عن أمور لم يدركها تماماً ولا شك انه خلط (كما يتضح من القرآن) مذهب الابوة عند المسيحيين والعلاقات الازلية بين الاب والابن والروح القدس بمذهب وثنيي مكة القائلين بان لله بنات الهات . اما

(١) « ربنا الله الذي في السماء تقدس اسمك . امرك في السماء والارض اللهم كما امرك في السماء . فاجعل رحمتك علينا في الارض اللهم رب الطيبين . اغفر لنا عيوبنا وذنوبنا وخطايانا ونزل رحمة من رحمتك وشفاء من شفائك » (عن عبد الله عن فضالة بن عبيد الانصاري عن وهي رقية)

قوله (لم يلد ولم يولد) فلا يبعد ان يكون موجهاً للمكيين لا للمسيحيين لان نبي المسلمين اما انه لم يفهم عقيدة الثالوث تمام الفهم أو انه كان يحارب عقائد ينكرها كلا المسلمين والمسيحيين. لانه بيان من القرآن نفسه ان الثالوث حسب رأي نبي المسلمين مؤلف من اب وابن وامٍ هي مريم العذراء!

ان حالة اليهود في زمن الرسل وحالة المسلمين اليوم ودأماً ليستا متشابهتين من هذه الوجهة تماماً فان اليهود على رغم انهم كانوا موحدين وانهم كانوا يتدرجون الى مذهب التنزيه المطلق فان أسماهم كانت قد ألفت ألفاظاً «كالله الاب» أو «ابن الله» كما يظهر من درس التوراة حيث تستعمل هذه الالفاظ للدلالة على أية علاقة شديدة ونسبة وثيقة بين الله والامة المختارة ثم بين الله والملك المسوح وأخيراً بينه وبين المسيح المسيا المنتظر. فقد كان من السهل اذاً على تلاميذ المسيح الاثني عشر الموحدين وعلى غيرهم من المدركين كبولس مثلاً أن يفسروا تلك الالفاظ بمعناها الروحي - أي النسبة الازلية الكائنة بين الله وكلمته المتجسدة. والحق ان المسلمين أنفسهم يعتقدون بإمكانية ازلية الكلمة اذ يقولون بازلية القرآن وخلاصة الرد على الاعتراض الاول اننا اذا حذفنا معنى التوالد

من الابوة الروحية كأنها لا تطابق كائناً روحياً لم يبق لقولنا أب وابن سوى اعتبارات أدبية تليق بالله. وهذا الحل يحل لنا أيضاً مشكلة الآب والابن باعتبار التابع الزمني. ويبين لنا ان العلاقة بينهما متبادلة وبالنتيجة ازلية

ولكن لا يزال هنالك صعوبة اخرى وهي التعدد باعتبار الله الواحد وفيها بحثنا الآن

الاعتراض الثاني والرد عليه

رب معترض يقول « ان التمييز يناقض التطابق في حد ذاته وكذلك التعدد يناقض الوحدة »

نقول ان الحقيقة هي عكس ذلك. فليس في عالم الحقائق تطابق بدون تمييز ولا وحدة بدون تعدد. فليس اذاً في الوحدة الثلاثة الاقانيم ما يناقض العقل بديهياً بل بالعكس ان الفلسفة القديمة والحديثة تشير ضرورة الى فكر كهذا لمن أراد الاعتقاد باله حقيقي

وقد أثبتت لنا الفلسفة الحديثة بالخصوص ان النسبة والتناسب هما قوام الكينونة. وليت شعري هل النسبة سوى تمييز أو تعدد في الوحدة؟ فكلام عظم التناسب كانت الحقيقة أتم وتوع الوحدة

أسمى . وبالعكس — اذا أردنا ان نتصور وحدة بدون تمييز يكون الفكر مجرد خيال وهي كالنقطة الهندسية لا مقاس لها بل هي فكر مجرد كالصفر . وقد قال هيجل الفيلسوف الشهير ان كائناً من هذا القبيل هو في الحقيقة غير كائن . وان الوجود والعدم في هذه الحالة سيان

فهل ننسب الى الله أضعف أنواع الوجود وأفرغها دلالة وتقول انه كائن غير متميز الوحدة؟ أم تقول عنه انه اسمى الكائنات وأرفعها وأغناها؟ — فلا شك اذاً ان لوحدة الله تناسباً في الجوهر ولكن ليس مع العالم المحدود أو مع كائن آخر خلافة لان تناسباً كهذا يجعل المخلوق إلهاً ثانياً فالتناسب الجوهرى الازلي اذاً يجب ان يكون داخلياً أي ضمن وحدة الله ذاته . وهذه الوحدة يجب ان تكون ذات تنوع وامتيازات لثلاث تكون فكراً مجرداً . ولا يجب ان الوحدة الالهية تكون متممة فقط لبعض المقتضيات العقلية من مثل فرض علة مطلقة غير معلولة وهو منتهى ما وصل اليه علم «الكلام» في الدين الاسلامي على ما يظهر

وتتقدم الآن الى أبعد من ذلك لنبين كيف انه بمقدار التمييز أو التنوع في الوحدة تكون تلك الوحدة سامية . واذا تمكنا من

اثبات هذا نكون قد أثبتنا القول بان الله الذي هو أسمى الكائنات
وحدة هو أسمائها ايضاً في التنوع الازلي

اذا تمنع الانسان في الطبيعة (التي يجد فيها ظل الله) يرى ان
الاشياء التي لا يكون التنوع أو التميز في وحدتها سامياً لا يكاد
يصح ان تنسب اليها وحدة بمعنى الكلمة . خذ الحجرة مثلاً . فهي
لها وحدة ما لانها حجرة . ولكن ما اقل قيمة هذه الوحدة ! واذا
رضختها شطرين لا تكون قد مسست وحدتها (الا بالاعتبار
الحسابي) لانها لا تزال حجرة وان تكن قد جزأتها الى شطرين

ولتلفت الآن الى الاشياء الحية وهي المعروفة بالملكة
العضوية أو الآلية فترى الامور على خلاف عظيم . ولكن هنا
ايضاً نرى انه كلما ارتقى التميز أو التنوع كانت الوحدة أسمى
ولنبداً بأسفل درجات المملكة الحية ولنأخذ النبات مثلاً
حيث يكون التنوع على اقله والوحدة بسيطة كوحدة الحجر تقريباً .
خذ الطحلب مثلاً . فهذا النبات يمكن تقطيعه بدون الحاق ضرر
بصفته الجوهرية

وكما صعدنا في سلم المملكة النباتية نرى انه كلما ازداد تنوع
الوحدة كان جوهر حقيقتها أسمى أى اننا (اولاً) لا يمكننا ان نجزئها

بدون الذهاب بحياتها أي بذاتيتها . (ثانياً) ان كلا منها يختلف عن الآخر كل الاختلاف بحيث انه متفرد في ذاته . وهذان هما قوام الوحدة الحقيقية أي وجود الذاتية وعدم قبول التجزئة

وهذا يصدق على الاجناس العليا من الانواع الحية حيث نجد لتلك الانواع شعوراً أو وجداناً - نغني بتلك الانواع المملكة الحيوانية . فزى ان التنوع قليل جداً في الحيوانات السفلى وبالتالي وحدتها ضعيفة . فمن تلك الحيوانات ما يمكن تجزئته بدون قتله فيعيش كل من تلك الاجزاء مدة ، فوحدة تلك الحيوانات هي من النوع الأدنى لان التنوع فيها قليل جداً . وكما قل تنوع الوحدة قلت أهميتها وقيمة اضمحلالها

وكما صعدنا في سلم التنوع ارتقى الشعور فيتولد فيما بعد العقل وترى التنوع يزداد كثيراً جداً وترداد معه حقيقة الوحدة الجوهرية وبالتالي يزداد ايضاً تفرداها وعدم امكان تجزئتها ويقول علماء الحيوان ان افراد تلك الانواع تختلف في الذاتية عن بعضها كما تختلف افراد النوع الانساني تقريباً . سل مدير حديقة الحيوانات فيخبرك عن حقيقة هذا . يقول لك ان كل فرد هو فريد في ذاته . ثم انه لا يخفى ان كل فرد يحتوي على تنوع سام في الوحدة (كما

عرفناها) وهذا التنوع هو داخلي. ويبلغ التنوع معظمه في الانسان حتى يكاد يفوق حد التصور فهو اذاً قريب من الكمال في الوحدة. والخلاصة:

ان قيمة الوحدة الحقيقية تزداد في المملكة الحية بالازدياد في التنوع الداخلي. فالانسان هو وحده حقيقة اكثر من نبات اللفت مثلاً وهو اسمى منه تنوعاً ايضاً

واذا كان ما تقدم ينطوي على مبدأ ما فلا بد ان ذلك المبدأ يساعدنا على البحث في موضوعنا. لاننا اذا عممناه الى ذلك الكائن الذي فيه قد كملت الحياة والوجدان وهو متفرد مطلقاً وغير قابل للتجزئة (وبالاختصار) يتم جميع شروط الوحدة الكاملة (وذلك الكائن هو الله الواحد الاحد) أفليس من المنتظر ان يبلغ فيه التنوع الداخلي درجة تفوق حد التصور كما ان وحدته تفوق كل وحدة حقيقية كائنة؟ قلنا ان تنوعه الداخلي يفوق حد التصور لانه لا يدرك ادراكاً جلياً ولكن لا شك في كونه حقيقة ناصعة. وهذه صفة التنوع الرموز اليه في عقيدة الثالوث فهو لا يدرك ولكنه حقيقة لا ريب فيها

فالوحدة العظمى المقدسة اذاً من حيث هي العظمى يجب ان

تتصف بأعظم تنوع يتناول ثلاثة «وجدانات» وهي الاقانيم الثلاثة في الثالوث المقدس اذ اننا لا يمكننا أن نتصور تنوعاً أعظم من هذا ولا ان نكتفي بتنوع أقل منه . فبالتالي لا يمكننا أن نتصور وحدة أسمى من هذه . وهي الوحدة التي ننسبها الى الاله الواحد الاحد المبارك

(١) قد يعترض المسلم بقوله انه لا يجب تشبيه الخالق بالخلق في أية حالة كانت . فان من مميزات الاله انه « مخالف » تعالى عن أن يشبه بخلقته يديه

تقول اننا قد بحثنا في هذا الاعتراض بالاسهاب في كتابنا «التنزيه الاسلامي» حيث أثبتنا عقم هذا المذهب أي مذهب المخالفة الذي يجعل الله فكراً منفياً بحيث لا يمكن أن نقول عنه شيئاً على الاطلاق . وفضلاً عن ذلك فان المسلم خير من المذهب الذي يذهب به . لان الله بموجب ذلك المذهب ليس هذا ولا ذاك وأما المسلم فيقول ان الله كائن حي ذو علم وارادة وهلم جرا فكأنهم بذلك يثبتون له أوجه شبه لا أوجه مخالفة مجردة . ولا فائدة من القول ان لا شبه بين علم الله وعلمنا لان علمه تعالى يفوق كل علم سواه ولا يمكن ان يقاس . والحق انه لو لم يكن هنالك شبه فلماذا يدعون العلمين

باسم واحد؟ أليس الأصوب أن يتركوا المباحكة ويقولوا إن الله كائن علمه يفوق علمنا إلا أن هنا لك أوجه شبه لأنه خلق الإنسان على صورته فيصح إطلاق اسم مشترك على بعض صفات الناس وصفاته تعالى دلالة على وجود تناسب. نعم إن الخوف يقتضي مزيد الحذر ولكن الديانة المسيحية لا تتجاوز الحدود. ففي الأمر الذي نحن بصدده يكون قولنا أننا لا يمكننا أن نكتفي بوحدة مجردة سداً لثغرة عقلية ضرورية بل اسمى وحدة هي ما بلغ التنوع فيها معظمه كما قلنا فأى كفر أو الحاد في هذا؟

(٢) قد يقول المعارض أن الإسلام يقول بتعدد الصفات كالرحمة والعدل وغيرها من الصفات الداخلة في حيز الوحدة الالهية ولكنه ينكر «تقنين تلك الصفات» إنكاراً باتاً ولنا على هذا الاعتراض ملاحظات

منها أن تعديد الصفات لا يسد الثغرة التي تكلمنا عنها لأنه عوضاً عن أن يقرر اسمى تنوع ممكن تصوره يقرر اضعف تنوع يتصوره الفكر فالصفات في حد ذاتها ليست شيئاً وهي فكر مجرد. فالرحمة والعدل وغيرها من الصفات ليست إلا وجوهاً مختلفة للعمل الالهي فيكمين زيادتها أو انقاصها. وهذا يدل على كون تعددها

ليس متوقفاً على حقيقة راهنة كما هي متوقفةً على ارادة الناظر اليها وانّ ما يطلبه الفكر هو تعدد أو تنوع حقيقي كحقيقة الوحدة نفسها لا تنوع يتوقف على ارادة الناظر الى ذلك الامر

اما الملاحظة الثانية فهي ان الديانة المسيحية لا «تقم» الصفات كما يتوهم الماسمون. وهذا الوهم أي زعمهم اننا نجعل «الآب» موضع العدل مثلاً «والابن» موضع الرحمة وهلم جرا خطأ محض قديم العهد في كتب الاسلام يجب ازالته من الازهان اذ لا أساس له في التوراة ولا في علم اللاهوت

(٣) وربّ معترض يقول ان تنوع الوحدة لا يكون الا في الماديات فقط. ولكننا نجد من الجهة الاخرى ان روحانية الكائنات تزداد اطراداً بتنوع كل درجة كلما ارتقينا في سلم الخلائق الحية فغير الحية فالحاسة فالعاقلة. فاذا يمنعا اذاً من القول باننا عند وصولنا الى الوحدة العليا— أي الله الذي هو روح محض ولا محل للمادة فيه— نجد من الممكن اطلاق التنوع على وحدته. على ان هذا التنوع يفوق تنوع سائر الخلائق بدرجة تفوق التصور. وبعبارة أخرى انه تعالى فائق في تنوعه كما هو فائق في وحدته. ولا شك ان هذا

التنوع في الاقائيم أو الوجدانات ينطبق على المبدأ الذي وضعناه
حالة ان التنوع في الصفات المجردة لا ينطبق كذلك

(٤) ولقد يقول معترض باننا متى تركنا عالم الماديات زال من

أمام نظرنا عالم الخلائق الآلية وزال معه البرهان المتوقف عليها
والجواب على ذلك — لماذا نرفض نسبة «الآلية» الى الاله

ولا نرفض نسبة «الوجود» أو «الحياة» اليه فالوجود صفة يحوز
نسبتها الى أدنى أنواع الاشياء. والحياة هي صفة للخلائق الحية

سواء كانت من النوع الأدنى أو الأعلى. ومع ذلك فاننا ننسب

كلا الوجود والحياة الى ذات الله. فلماذا لا ننسب اليها ايضاً
«الآلية» (الوحدة المتنوعة) وهي ترداد كلما ارتقين سلم الخلائق

الحية؟

وهذا السؤال يفضي بنا الى الاعتراض الثالث على عقيدة التثليث

المسيحية وهو نسبة التركيب والتجزئة الى جوهر الله

الاعتراض الثالث والرد عليه

واذا قيل ان التثليث يقتضي نسبة التركيب والتجزئة الى جوهر

الله. قلنا كلا. وما يأتي يكفي لدحض هذا الاعتراض

اعلم ان الاشياء القابلة للتجزئة هي التي يمكن تجزئتها بدون

ملاشاتها كالحجرة مثلاً فانك تستطيع ان تجزئها الى شطرين ومع ذلك تظل حجرة كما كانت . وكذلك الآلات الميكانيكية يمكن تجزئتها وتحليل أجزائها بدون ملاشاتها اذ يمكن اعادة تركيبها كما كانت قبلاً بدون ملاشاتها ابداً . فترى اذاً ان من الاشياء ما يمكن تجزئته بطرق مختلفة بدون ملاشاة جوهرية . اما الاشياء الآلية أو العضوية (انظر الفصل السابق) فان الحالة فيها تختلف اذ لا يمكن تجزئتها وانما يستطاع تجزئة مادتها فقط

ويتضح هذا جلياً اذا أخذنا زهرة مثلاً وقسمناها الى شطرين فهل يمكن اعاتها الى زهرة كما كانت ؟ كلا لاننا في الحقيقة لم نجزئها بل لاشيناها . وما يبقى من القطع المائتة لا يسمى زهرة ولا يمكن جمعها معاً كما كانت لان نفس الزهرة قد تلاشت

وكذلك اليد اذا بترناها من الجسد لا تبقى يداً بل هي مجموعة لحم وعضلات وعظام في شكل اليد . ولكنها ليست يداً لان من شروط اليد ان تكون متحدة بالجسم وان تتصل بالدماغ بواسطة الاعصاب فتشاطر الجسم كله الحياة . اما القول بأن اليد هي جزء الجسم فهو صحيح وغير صحيح في آن واحد . صحيح باعتبار الشكل أي ان اليد تبقى بشكل يد بعد فصلها عن الجسم . وغير صحيح

باعتبار الجوهر أي أنها لا تعود تؤدي وظيفة اليد . فتسميتها «يداً» هو من قبيل تجريد المسمى عن بعض الاعتبارات وترك البعض الآخر

فنعيد القول إذاً بان من الممكن تجزئة المادة باعتبارها غير آلية او عضوية اما العضوية فلا يمكن تجزئتها مع حفظ كيانها بل لا بد من ملاقاتها فيجوز القول بان الأشياء الآلية لا يمكن تجزئتها بالمرّة بل تقطيعها فقط وافنائها . ونفس الأشياء الأرضية الآلية لا يمكن تجزئتها ولا تقطيعها لو كانت غير مادية . اما باعتبار المادة في حد ذاتها فيمكن تقطيعها كما قلنا . اما جوهر الله فغير مادي فهو اذا غير قابل للتجزئة بأي معنى كان من معاني الكلمة

والاشياء الارضية الآلية اما ان توجد بكمال طبيعتها وان تفي . وليس هناك حالة ثالثة متوسطة كقبول التجزئة كما قلنا . وبما ان الله غير قابل للفناء فلا يمكن ان يوجد الا بكمال طبيعته — اي انه آب وابن وروح وقدس دائماً ابداً

وكما رأينا سابقاً ان « العضو » يختلف عن « الجزء » كل الاختلاف اذ لا يحيا الا متحداً بالكل فكم بالحري لا يجوز ان نعتبر الاب والابن والروح القدس اجزاء (وحاشا لله !) بل هم

اعضاء وحدة متبادلة الارتباط غير قابلة الانفصال. وليس في هذا ما
ينافي كون ذات الله ثلاثة اقانيم ممتازة بعضها عن بعض بل بالعكس
يثبت هذه الحقيقة لان هذه الاقانيم تكون وحدة الله الكاملة
وتحققه لنا - ليس كائناً ذا وحدة هندسية عقيمة بل كائناً سامياً
كامل الوحدة الحقيقية له المجد الى ابد الأبد
والخلاصة ان ذات الله ليس لها اجزاء وان يكن لها «أعضاء»
فلا يمكن تجزئتها

الاعتراض الرابع والرد عليه

وهناك اعتراض رابع على عقيدة التثليث يتعرض له كثيرون
من اتباع هذه العقيدة وهو القول بأن التثليث يتزل الاله منزلة
«الجنس» ويجعله مؤلفاً من ثلاثة أفراد الهة والعياذ بالله «
ان هنالك أمرين يبينان خطأ الذين يبدون هذا الاعتراض .
وقبل ان نبينهما يجدر بنا ان ننظر في هذا الاعتراض . فالجنس هو
ضرب يعم كثيرين من نوعه . فالإنسان مثلاً جنس وهو يعم عمراً
وزيداً وعبيداً وهلم جراً . فاذا جعلنا الله جنساً نكون قد جعلنا
وحدته وحدة جنسية واعضاءها الثلاثة الهة ثلاثة (ونستغفر الله)
كما ان عمراً وزيداً وعبيداً هم ثلاثة رجال

وها نحن نذكر الامرين اللذين أشرنا اليهما

(١) ان الجنس ليس له وجود جوهري على الاطلاق . فهو تجريد او تعميم يطلق على افراد كثيرين مرتبطين معاً بخواص مشتركة . أما الله فليس تعميماً ولا تجريداً بل هو اسمى حقيقة حية فهما تكن اقانيم الثالوث الاقدس لا يمكن ان تكون افراداً مرتبة بحسب مثل هذا التجريد أو التعميم وعليه تكون تهمة المسامين للمسيحيين بأنهم يعبدون ثلاثة الهة تهمة ساقطة

نعم ان المجادلات الفلسفية قد طالت بخصوص ماهية هذه الاجناس العامة . هل هي تجريد مجرد الفاظ تشير الى علاقات مشتركة بين الاعضاء وبعبارة اخرى هل هي أسماء وضعت لتسهيل التنسيق والتبويب ؟ هذا هو مذهب «الاسمين» وقد وافق عليه بعضهم باعتبار وجود الاجناس المحسوس . الا انهم حرصوا على حفظ حقيقة معينة بخلاف الفلاسفة «الاسمين» بقولهم ان الجنس هو صورة حقيقية تتولد في الفكر لا مجرد اسم وقد كان هؤلاء الفلاسفة يعرفون بالفلاسفة «التصوريين» . ولقد قال ارسطو بوجوب الاعتقاد بحقيقة وحدة الجنس التي تنطوي عليها اختلافات الافراد ولذلك دعى اتباع ارسطو الفلاسفة «الحسين» (اي

الحقيقيين) ولكنهم انكروا ان مذهبهم يقتضي نسبة جوهر للجنس اي ان الجنس وحدة ذات جوهر . وافلاطون هو الفيلسوف الوحيد الذي ذهب هذا المذهب وقال ان هذه الاجناس كالانسان والحيوان هي حقائق ذات جوهر وانها تشغل عالماً نموذجياً فائق الاحساس وانها حقيقة كسائر الاشياء الحقيقية بل اكثر من ذلك لانها الحقيقة الوحيدة وما الحصان او الرجل الفرد بالنسبة اليها الا كظل وهو مدين بماله من الحقيقة لما يمثله ويطابقه في العالم النموذجي الفائق الاحساس ولذلك دعي هؤلاء بالفلاسفة «النموذجيين»

على ان هذه مباحث فلسفية بعيدة عن غرضنا الآن ولعلنا نجد الاختلافات المشار اليها شديدة التعقيد لا تستحق العناية الكبير . ومع هذا فان هذه المناقشات قد جرت في سبيلها سيول الدماء ويطول بنا شرح اسباب تلك الشدة وسبب ذكرنا لهذه الامور انما هو ان نبين ان الله الذي هو اسمى الحقائق ليس جنساً يشتمل على انواع على الاطلاق مهما كان المعنى الذي نؤول به « الجنس » بحسب آراء الفلاسفة المذكورين الذين اشرنا اليهم ، الا اذا استثنينا افلاطون وليس عنده ما يعضد اراءه الغريبة التي هي

خيالية أكثر منها فلسفية فلما كان الله لا مجرد اسم أو فكر ولا جوهرًا معنويًا بل هو اسمى الحقائق الحية لا يمكن أن يكون الاله «جنسًا» وبالنتيجة لا يمكن أن تكون اقانيم الثالوث الاقدس «افرادًا» (أي آلهة) لجنس عام (أي الله) وهكذا تكون تهمة تثليث الاله ساقطة

(٢) اما الأمر الثاني الذي يظهر لنا فساد الاعتراض فهو ان الجنس (كالانسان مثلاً) مهما بلغت حقيقته من الكمال لا يتأثر أبداً من هلاك فرد من افراد نوعه الذين يتألف منهم . وبعبارة أخرى اننا يمكننا ملاشاة توما وحسين وحناء وعمرو وزيد وعبيد ومع ذلك يظل الجنس كما كان بدون اقل ضرر يمكن الحاقه به . وهذا يثبت لنا ان الجنس ليس في الحقيقة وحدة حقيقية حية مرتبطة بوجود اعضائها ولكن هذا ما نراه بكل احترام في وحدة الله الذي هو اسمى كائن حي . فهو واحد في اقانيمه الثلاثة ولا يمكن لاي اقنوم منهم ان يكون منفصلاً لان كلاً منهم انما يوجد متحداً ومرتبطةً وكائناً بالآخر . فالاب اذاً هو ذات الله الواحد . والابن هو ذات الله الواحد والروح القدس هو ذات الله الواحد . وبعبارة أخرى انهم ليسوا ثلاثة آلهة بل هم إله واحد له المجد الى أبد الابدين آمين

الاعتراض الخامس والرد عليه

(٥) والاعتراض الاخير هو قولهم ان النتيجة التي وصل النصارى اليها هي ان الاب والابن والروح القدس هم - كل منهم - ذات الله . حسناً ! ولكن هذا يدل على انه ليس من امتياز حقيقي بين الآب والابن والروح القدس اذ يستحيل ان ننسب الى احد هؤلاء الاقانيم شيئاً يمتاز به خصوصاً . وبعبارة أخرى لا يصح القول بان احد هؤلاء الاقانيم يستطيع أن يفعل ما لا يفعله غيره . وهذه الحقيقة تقضي الى مناقضات عظيمة . كما أوضح ذلك احد افاضل المسلمين في كتاب ظهر منذ مدة غير بعيدة

وهاك ما جاء فيه بهذا الشأن: «واعلم ان قول النصارى ان الله واحد في الذات ثلاثة في الاقانيم محال . لانهم يعتقدون ان كل اقنوم يمتاز عن الآخر بخواص كثيرة . فالاول يمتاز بخاصة الابوة والثاني بالبنوة وباللول او التجسد . والثالث بالانبثاق . وان الامتياز بينهم حقيقي بحيث ان ما يثبتونه لاحدهم لا يمكن ان يثبتوه للآخر . اذا عرفت هذا اقول : الشيء الذي به الامتياز اذا ثبت لاحد الاقانيم فهو ثابت لذاته . واذا ثبت لذاته فهو ثابت لذات الله تعالى . وبما انه علة للامتياز فلا يمكن ان يثبت للاقنوم الآخر واذا

لم يثبت له لم يثبت لذاته . وإذا لم يثبت لذاته لم يثبت لذات الله .
وعليه يكون الشيء الواحد ثابتاً للذات وغير ثابت لها . فمثلاً إذا
قلنا ان الاب حل أو تجسد أي ان ذاته حلت أو تجسدت كانت
ذات الله حالة أو متجسدة . ولكن الاب لم يحل ولم يتجسد فذات
الله لم تحل ولم تتجسد وعليه تكون ذات الله حالة أو متجسدة وغير
حالة ولا متجسدة وهذا تناقض ظاهر البطلان »

تقول رداً على هذا الاعتراض اننا كثيراً ما نجد مناقضات
منطقية عديدة في كلا الماديات والعقليات . كالزمنية والازلية .
والامتداد واللانهاية . وغير ذلك من المناقضات العظيمة المعروفة
عند الفلاسفة بالمناقضات العقلية وهي في الحقيقة مما لا يستطيع
اجتنابه . فلا يجب ان يتزعزع ايماننا بوجود تناقض ظاهري في
عقيدة الثالوث في الوحدة . أو ليس نفس القلب الموضوع به
الاعتراض مما يدل على انه عقيم تافه لا محل له ؟

والغريب ان المؤلف نفسه لا يقدر ان يتوصل من امثال هذه
المناقضات فقد بحث في موضع آخر في تركيب المادة حتى وصل
الى الجوهر الفرد وبحث فيما اذا كان الجوهر الفرد قابلاً للتجزئة
أم لا وهل له امتداد أم لا . فبعد محاولته ان يثبت ان الجوهر الفرد

لا يمكن تجزئته الى ما لا نهاية له قال اننا عند تجزئتنا المادة لا بد أن تقف عند حد وهذا الحد اما ان يكون له امتداد أو ليس له امتداد. فان كان له امتداد فالعقل يتصور قبوله للقسمة اذا لم يبق الا القول بانه لا امتداد له . واذا ثبت هذا علمت ان جميع الاجسام مركبة من اجزاء لا امتداد لها مطلقاً ولكن لها وضع معين فهي مثل النقط الهندسية وانما تمتاز عنها في انها أشياء وجودية لا وهمية !

هذه هي النتيجة التي استنتجها المؤلف وهي الاساس الذي يبنى عليه كل حججه وبراهينه وهي في صدر كتاب غايته دحض الفلسفة المادية واثبات الديانة الاسلامية

ولاشك ان التناقض (اذا كان ثمت تناقض) في عقيدة الثالث ليس شيئاً مذكوراً في جنب هذا التناقض الغريب فالمؤلف يدعي ان المادة تتألف من جواهر لا امتداد لها مع ان الامتداد هو اشهر خواص المادة واهمها كما يدل على ذلك اسم «مادة» نفسه ولا يخفى ان الاشياء التي لا امتداد لها هي صفر واذا جمعت اصفار لأصفار فالمجموع لا يكون الا صفراً بخلاف ما يقوله المؤلف من ان مجموع الجواهر الفردة (وهي على زعمه اصفار) يؤلف

المادة ! ترى كم يجب ان نضم من الجواهر الفردة التي لا امتداد لها الى امثالها لكي يحصل عندنا مادة ذات امتداد ؟ — هذا وان من السهل ان نستنتج تناقضات عظيمة أخرى مضحكة من هذا القبيل . على انه لا نسلم ان المسئلة مفصلة باعتبار الثالث بدرجة اشكالها هنا فاذا تمسكنا بالنتيجة التي وصلنا اليها بعد اجهاد الفكر رأينا ان هنالك نظرية يمكن تطبيقها على الاله وليست صعبة الادراك وهي نظرية « العضوية الروحية » التي تحل جميع الصعوبات التي اشار اليها المؤلف . ففي كل كيان عضوي نرى ان الجوهر يعمل في كل عضو عملاً خاصاً . فاذا كانت عيني ترى فانا كلي أرى . اما أذني فلا ترى

ومع هذا فلا يصح القول بانني أرى ولا أرى في آن واحد . بل يصح القول بانني أرى بعيني ولا أرى باذني في آن واحد . فمجموعي اذاً يستفيد من عمل عيني

ان العضو اذا أتى عملاً ما فالجوهر كله — مجموعاً — يأتي ذلك العمل والاعضاء تشترك . على ان هذا لا ينافي ان لكل عضو عملاً خاصاً أو وظيفة خاصة . فاذا تألم عضو واحد تألم سائر المجموع . على ان هذا لا يمنع ان يتألم كل عضو ألماً خاصاً . وبعبارة أخرى

اننا نرى ان ما دعاه المؤلف المذكور تناقضاً قد أصبح حقيقة—أي
ان من الاشياء ما يعمل ولا يعمل في آن واحد

ولسنا نقول ان العضوية الروحية هي الموافق تطبيقها كل
الموافقة على الاله وانما نعتقد انها أسمى نظرية يمكن تطبيقها اذا أردنا
ان نؤمن باله حيّ . ولا شك ان الحقيقة هي أسمى من ان تتصورها
مداركنا الا ان هذا انما يجعل مقالنا اتم صدقاً وهو ان لكل اقنوم
من أقانيم الله وظيفة خاصة وانه يعمل في جميع هذه الاقانيم . فهو قد
يتجسد مثلاً في اقنوم الكلمة ابنه بدون نسبة ذلك التجسد الى الآب
أو الروح القدس

فاذا صح ان للجسم العضوي المحدود وحدة حقيقية وأعضائه
تحيا في بعضها وفي ذاتها العامة واذا صدق هذا فكم بالحري الاله غير
المحدود!

فذهب الثالث اذاً لا يؤثر فيه الانتقاد من هذه الوجهة فقد
بطل اذاً الاعتراض الاخير

الباب الثاني

عقيدة الثالوث

تسهل بعض العضلات الدينية

الله والخلق

قد رأينا مما سبق ان عقيدة الثالوث بدلاً من جعلها الاعتقاد بالله من الامور العسرة هي في الحقيقة تزيل بعض المشاكل التي يجدها الانسان في الأديان الموحدة ومنها الاسلام نفسه . فمن تلك المشاكل اننا اذا تفاضينا عن عقيدة التثليث لا نستطيع ان ندرك السبب الذي من أجله خلق الله العالم مع انه تعالى مكثف بنفسه قائم بذاته . ألم يكن خلقه للعالم ضاراً بصفة القيام بالذات ؟ والحق ان جميع علماء الاسلام ودارسي عقائده يدركون وجهة هذه العضلة وما عقيدة الصدور وقدم العالم التي جاء بها أئمتهم وقول صوفيتهم « كنت كنزاً مخفياً الخ » الا أدلة قاطعة على حقيقة تلك العضلة . ولكن لو نظرنا فيها باعتبار عقيدة التثليث لرأوا الاشكال أخف جداً فلنلخص هنا أولاً المشاكل المترتبة على العقيدة الاسلامية بخصوص الخلق

(١) كيف استطاع الاله الخالق ان ينتقل من حيز التنزه عما سواه الى قيامه بالخلق وصورته خالقاً؟ أليس ذلك «صيورة» بكل معنى الكلمة؟

(٢) ان قدرة الله لم يكن يمكن ان تظهر قبل الخلق لأنها انما ظهرت بالخلق . فالقدرة اذا كانت «امكانية» لا عاملة . ولا يخفى ان «الامكانية» لا يمكن أن تغني صاحبها عن العمل بل هي باعتباره نقص . فاذا قلنا ان عمل الخلق كان لازماً لاجراج قدرة الله من حيز «الامكان» واطلاق حرية العمل فقد نسبنا الى الله النقص والاعتماد على الغير

(٣) ان الخلق في هذه الحالة هو بدء علاقة أو نسبة بين الخالق وما سواه . على ان بدء التعلقات هو بمثابة بدء حياة جديدة لكائن ما فهو مناقض لمذهب التنزيه كل المناقضة

(٤) ان التعلقات بين كائنين تقتضي الأثر أو الانفعال المتبادل بوجه من الوجوه . فالكلام بين اثنين يقتضي ان السامع يسمع صوت مخاطبه . وهذا مخالف لمذهب التنزيه اذ كيف يمكن للاله المطلق ان يخرج عن حيز الفعل ويدخل حيز الانفعال بهذه الكيفية

اما عقيدة الثالوث التي جاء بها المسيح فانها تقلل هذه المشاكل ان لم نقل انها تزيلها كما ترى مما يأتي :

(١) انها تعلن لنا الها ذا قدرة ازيلية ظاهرة من خلال عملها الأزلي . فالمحبة جوهر ذاته وقد كانت عاملة منذ الأزل فيه ولا صفة أشد عملاً من صفة المحبة . ولذلك عند ما خلق الله العالم لم ينتقل من طور العمل الامكاني الى طور العمل الفعلي — أي أنه لم يكن هنالك مجال للقول بالصيرورة — بل كان يعمل بمقتضى صفته الأزيلية . فالخلق كان نتيجة تلك المحبة التي كانت ترغب في وجود سعادتهم . وقد كان (أي عمل الخلق) صادراً عن المحبة وهي ملخص مجموعة صفات الذات عاملة لا ممكنة فقط وظاهرة لا كامنة منذ الأزل

(٢) ان الاعتقاد باله مثلث الأقانيم يدل على ان خلق العالم لم يكن بدء تعلقات الذات . لأنها تجعل الله ذا علاقات منذ الأزل . وتلك العلاقات تفوق أسمی انواعها المعروفة في الأشياء الحادثة أو المخلوقة على الأرض وليس خلق عالم ذي علاقات حادثة سوى صدى التعلقات الأزيلية الكائنة في ذات الله

(٣) إن الاعتقاد باله مثلث الأقانيم يزيل الصعوبة الناشئة عن نسبة الانفعال والتقيد والتأثر الى الله — الامر المناقض للتنزيه المطلق .

والذي لا بد منه اذا نسبنا فعل الخلق الى الله . فهذه الصعوبة تفقد أهميتها عند الاعتقاد بالثالوث اذ قد رأينا ان الذات الالهية تقتضي وجود علاقات وان التقيد انما هو قابلية العلاقات والانتسابات . فجميع الانتسابات هي قيود بنوع ما وتقتضي التأثير والتأثر والفعل والافعال . والذات (أي الله الذي هو آب وابن وروح قدس) هي مقر تلك الانتسابات المباركة .

ترى لماذا نخشى من التصريح بهذه الامور؟ ان المحبة الحقيقية والحرية الحقيقية لا تقتضيان التجرد من القيود والانتسابات . أجل ان المحبة والحرية تقتضيان التقيد الذاتي وقد كان جميع ذلك موجوداً في ذات الاله منذ الازل لان «الله محبة» ذات اقانيم ثلاثة—الآب والابن والروح القدس .

ثم ان الطوبى الحقيقية تلوح من خلال العمل وقبول أثر العمل . فالتأثر لا يخطط من شأن الله بل ان الذات تقتضيه والمحبة والطوبى تستلزمانه .

وكذلك العواطف فان ضمير الانسان وقلبه وحاجاته تتطلب الهاً لا يقف بعيداً غير مكترث بل يكون ذا عواطف على ان عقل الانسان كثيراً ما حاذر نسبة هذه الصفة الواجبة الى الله زعماً

منه ان الله منزّه عن ان تؤثر فيه أمور الانسانية البتة . فعقيدة
الثالث التي تقول ان «الله محبة» تبعد تلك المخاوف لان المحبة وهي
في حد ذاتها أسمى اتواع الحياة تقتضي ظهور العواطف المقدسة .
فالعواطف انما هي امر لازم لكيان الله الادبي

فنرى مما تقدم ان المشكل الذي يعترض بعض العقول —
ومؤداه ان الله معرض للتقيد والتأثر والانفعال (وبالنتيجة للضعف
والنقص) قد ازالته عقيدة الثالث . لان التعليقات التي ترتبت على
خلق العالم لم تكن الا بالامر الجديد عند الله اذ كانت ازلية فيه
نظراً لوجود الاقانيم . ولم تكن لتخط من مجده تعالى وقد كانت
موجودة بقطع النظر عن خلق العالم فهي اذاً من كيانه وبواسطتها
يعلن ذاته لنا . فلما خلق العالم واقام تعلقات بينه وبين الاشياء المخلوقة
وكل ما يترتب على ذلك من تقيد وتأثير وتعرض للعواطف — لم
يكن ذلك بالامر الجديد عليه بل انما اعلن ذاته خلقيقته اعلاناً
متعلقاً بالزمان

الله الخالق

ولا سيما خالق الانسان

أما باعتبار خلق الله للطبيعة البكماء فقد يسلم بان الله لم يقيد نفسه لانه انما خلق شيئاً تحت مطلق تصرفه قابلاً للأثر ولكن غير قادر على احداث اثر . و اقل حركة منه انما هي بامر الله . وبما ان ذلك المخلوق شيء ميكانيكي فليس بينه وبين خالقه أوجه شبه . ولكن ما عسانا ان نقول عن الانسان خليفة الله العاقلة المتصفة بالعلم والقدرة والوجدان ؟ هل في امكاننا ان تتغاضى عما بينه وبين الله من اوجه الشبه باعتبار هذه الامور وكيف تتم المخاطبة بينه وبين الله مع العلم بان التخاطب يقتضي ان يكون بين المخاطب والمخاطب بعض الشبه ؟ فاذا نظر الحيوان الى الرسوم الهير وغليفية مثلاً فانه لا يدرك لها معنى ولا يرى فيها سوى علامات مرسومة . ولكن الانسان اذا نظر اليها أدرك ان لها معنى وذلك لوجود تناسب بينه وبين الذين رسموها . وقس على ذلك النبوة ايضاً فانها تقتضي وجود شبه بين الله والانسان — الامر الذي ينفيه وينكره

التنزيه المجرد على رغم تسليم انصاره بوجوب التخاطب — وفي ذلك من التناقض ما لا يخفى على العقل السليم

ولكن المسلم يقول ان العالم بما فيه من انسان وحيوان انما هو آلة في يد الله. على ان هذا القول لا يزيل المشاكل العقلية التي أشرنا اليها سابقاً فضلاً عن ان مثل هذه الفلسفة تجرد الله من صفة الحب اذ ليس أحديجب الآلة الميكانيكية وان تكن الآلة تحت مطلق قدرته. وكذلك لا معنى للقول بان الآلة الميكانيكية تحب صانعها حتى على فرض انها تعقل وتدرک ارادته. ألا ترى ان في الامر اشكالاً يستوجب احد امرين — فاما ان تسلم بان عقل الانسان حقيقي (وفي هذه الحالة لا مناص من القول بان الله لا يعطي فقط بل يأخذ أيضاً. ولا يخاطب فقط بل يُخاطب أيضاً. ولا يعرف فقط بل يُعرف أيضاً. ولا يتكلم فقط بل يسمع أيضاً) وجميع ذلك نوع من التأثير ويناقض مذهب التنزيه المطلق. او ان تقول بان عقل الانسان ميكانيكي كإرادته فيكون كانه يظهر انه يسمع حالة ان الله هو الذي يسمع. ويظهر كانه يتكلم حالة كون الله هو الذي يكلم نفسه. ويظهر كانه يعلم حالة كونه يحلم. فوجدانه اذاً عدم وذاتيته مضمحلة وهو نفسه يشبه شخصاً في رواية يتحرك

ويفتكر ويتكلم مع انه في الحقيقة لا وجود له الا في مخيلة الكاتب الاسلامي . فمن هذين الامرين لا شك ان الاول يجب ان يختار والثاني يرفض واذا كانت الحالة كهذه يجب ان يقال انه اذا كان التنزه المطلق لا يتفق مع خلق الطبيعة فانه بالاولى لا يمكن ان يتفق مع خلق كائن روعي كالانسان

والحق يقال اننا كثيراً ما نرى ان بعضاً من أئمة المتمسكين بمذهب التنزيه المطلق يذهبون الى القول بان الله هو الحقيقة الوحيدة الكائنة وكل ما سواه وهم . ولهذا يسمون الله « الحق » بمعنى ان كل ما سواه باطل . فهم اذاً من القائلين بمذهب وحدة الوجود وهم لا يعلمون . وفلسفتهم اشبه بفلسفة الهنود اذ يعتبرون كل ما في العالم ما خلا الله سراً باغاً زائلاً . فترى ان المغالاة في التنزيه تصل بقائله الى تطرف مناقض والى توحيد لا يفهم منه ان الله (وحيد) في نوعه بل انه « الواحد الذي لا يوجد ثان له » ومنكرا وجود جميع المظاهر الكونية .

هذه هي المشاكل العقلية والادبية التي تفضي اليها عقيدة الاسلام في الله ولا سيما باعتبار خلق الانسان . ولو نظرنا اليه تعالى بنظر المسيح فاعتبرناه أباً وابنًا وروحاً قدساً زال الاشكال

وانتهت الصعوبة . ولقد رأينا ان النظر اليه تعالى باعتبار عقيدة
 الثالث واعتباره محبة يسهل لنا اعتباره خالقاً للعالم أجمع ولا سيما
 للانسان الذي له قوة الفكر والذاكرة ومعرفة النفس كالنفس
 ومعرفة الغير كالغير والضمير والعقل — وبعبارة مختصرة الانسان
 الذي له دون سائر المخلوقات (على ما نعلم) عقل وهو قادر على
 الصلاة وعلى اظهار روح الشكر والمحبة . فهو بهذه الاعتبار على
 صورة الله وشبهه . وفي الختام لا بد لنا من ذكر الامور الآتية :—
 (١) لو فرضنا ان الله خلق كائناً وأودع فيه صفة الحب حالة
 كونه تعالى خالياً من المحبة الحقيقية فيكون كأنه قد خلق كائناً
 أعظم منه لان المحبة أثنى ما في العالم . ولكننا قد رأينا ان الله محبة
 فلا عجب انه أوجد في الانسان الذي خلقه صفة الحب

(٢) اذا كان لله غاية في خلقه العالم فهي اظهار مجده تعالى —
 وليس المقصود من « مجده » قوته لان اظهار القوة في حد ذاتها
 أمر عقيم . واما اظهار قوة المحبة فبخلاف ذلك . ولو اقتصر الله على
 خلق النظام الشمسي فقط أو خلق المملكة المعدنية أو النباتية
 لكانت الخليفة غير تامة . ولماذا ؟ لان تلك الخلائق لا يمكنها ان
 تدرك وجود الله او ان تحبه أو تمجده أو تسعى لتتمثل به . ولهذا لم

تقف الخليفة عند حد الحيوانات السفلى بل تعدتها الى الانسان الذي هي خاضعة له وهو تاجها وفيه يستيقظ الخلق كما يستيقظ العقل من حلم مبهم . وان لله في الانسان مخلوقاً يخاطبه ويسمعه — مخلوقاً يشبهه

اننا نعلم ان هذا الشبه مكروه عند المسلم لانه يناقض عقيدة الوحداية التي يتمسك بها . ولكن انكار ذلك يستلزم طبعاً انكار امكان التخاطب والمحبة بين الله والانسان لان المخاطبة كما رأينا تستلزم وجود شبه روحي بين المتخاطبين والمحبة تقتضي ذلك الشبه طبيعياً . لذلك قال الكتاب المقدس ان الله « خلق الانسان على صورته » (تكوين) . وقال أيضاً « ... لبستم (الانسان) الجديد الذي يتجدد للمعرفة حسب صورة خالقه » (كولوسي ١٠:٣)

ان عبارة التكوين قد وردت في حديث يعلمه جميع علماء الاسلام ولعله قد حيرهم . ومن أراد ان يعلم شدة رغبتهم في تأويله تأويلاً ينطبق على فلسفتهم فعليه بمراجعة مشكاة الانوار للعلامة الغزالي (وجه ٣٤) ويؤخذ من وجود هذا الحديث عند المسلمين انهم هم انفسهم يريدون ان يوجدوا صلة بين الله والانسان الا ان رغبتهم هذه لا يمكن ان تتم الا في الديانة المسيحية

(٣) ان عقيدة الثالث تدلنا على انه ليس فيها ذكر شيء جديد فان الله رأى في كلمته «رسم جوهره» أو صورة أقنومه منذ الازل (عبرانيين ١: ٣). فابداعه عالماً يكون أرقى كائناته شبيهاً به تعالى لا يعد شيئاً غريباً بل هو ينطبق على جوهر الله وذاته

قال البحاثة الآب لويس شيخو في كتابه «تفنيد التزوير» (صفحة ١٠) «ان مرجع تعاليم النصارى في الثالث الاقدس الى ان الله عز وجل الواحد الصمد ذا الجلال والكمال والفرد الذي لا يمكن تقسيمه او تجزئته البتة هو اله عاقل يعرف حقيقة ذاته الالهية منذ الازل وبعرفته لها معرفة تامة لا تخل في شيء عن جوهره يفيض على تلك الصورة مجموع كماله كأنه هي وكأنها هو . تلك كلمته الازلية القائمة بذاتها التي لا تقع تحت قول كن . ولانها صادرة عنه متولدة منه عقلياً دون حركة ولا مكان ولا زمان باقية فيه بلا انفصال دعوناها كلمة ودعوناها اباً كما ندعو معقول عقلنا الذي ينتجه ذهننا ابن فكرنا او كلمته . وهذه الكلمة تلفظها شفاهنا دون ان تفارق عقلنا وانما كلمتنا عرض وليس في الله تعالى عرض . فلا بد من القول ان كلمة الله اله كمصدرها . ولما كان الابن يشابه الآب وهو صورته الجوهرية وجب ان تكون علاقة بين الاب وكلمته

فيحب صورته وتنجذب الصورة الى مولدها . وهذه العلاقة ليست
 عرضاً بل جوهرأ وهو الروح القدس الحب المتبادل بين الاب
 وابنه المنبثق من كليهما » (اه)

والخلاصة ان ما يراه المسلم مشكلا نراه نحن امراً سهلاً للغاية
 (أي ان المخلوق العاقل يقتضي التقيد باعتبار الله بوجه خاص) لاننا
 أدركنا ان المحبة انما تعيش بشرط التقيد

الباب الثالث

عقيدة تجسد الكلمة

المبحث الاول

التجسد — هل ينافي العقل ؟

ولننظر الآن في عقيدة التجسد من سائر اوجها لنرى هل هي مناقضة للعقل وهل تزيد الاعتقاد في الله اشكالا؟ وسنرى مما يلي ان انكار هذه العقيدة يزيد الايمان بالله حي صعوبة

فلنبسط هنا اولاً اعتراضات القوم على مذهب التجسد

(١) هل تم التجسد لاقنوم الابن دون الآب؟ فان كان قد تم لاقنوم الابن فكيف يصح القول بان الله تجسد؟

(٢) اننا اذا اعتقدنا بالتجسد فلا مناص لنا من القول بالصيرورة

اي بالانتقال من حالة الى اخرى

(٣) ان التجسد يقيد الله بقيود مكانية

(٤) ان التجسد يقيده ايضاً بقيود زمانية

(٥) ان التجسد ينزل الله الى حيز المادة اذ يجعله ضمن حدود

الانسوت

(٦) ان التجسد يفضي الى القول بضعف الله ومعاناته الآلام

الاعتراض الاول

اوضحنا في دفع الاعتراض الثالث (صفحة ١٥) انه من الممكن ان ننسب الى كل من الاقائيم الثلاثة وظائف خاصة به بدون تجزئة الذات وذلك لان الاقائيم وان امتازت بعضها من بعض فانها واحدة في الذات . فكل عمل يأتيه احدها يجوز نسبته الى الله الذي هو وحدة الاقائيم . وبعبارة اخرى ان الذات الالهية اذا ارادت اتيان امر اتحدت الاقائيم على ارادة ذلك الامر والدعوة اليه وقضت باتمامه . ولكن ذلك لا يمنع ان يتم ذلك العمل بواسطة احد تلك الاقائيم . اذ « لا يعمل الابن من نفسه شيئاً الا ما ينظر الآب يعمل » (يوحنا ٥: ١٩) اي ان الآب يعين كل عمل ويشاءه ويشترك في ما يترتب عليه مع ان اتمام ذلك العمل يكون بواسطة الكلمة . فليس في الامر اذاً شيء من المناقضات كما انه لا مناقضة في قولنا ان زيداً فعل الشيء الفلاني ونحن نعلم ان عقله هو الذي قضى بذلك العمل ولكن يده هي التي نفذته

واعتبر ذلك في امر التجسد . فالابن الكلمة هو الاقنوم الذي تجسد . والآب هو الذي اراد ذلك التجسد ورسم خطته وقد

تم بالهام الروح القدس وبهذا الاعتبار نستطيع ان نقول بان الله
تجسد ولكننا لا ننسب التجسد الى اقنوم الآب او اقنوم الروح
القدس

والمسيحيون يقرون بان في هذه العقيدة سرّاً يفوق العقول
ولكنه لا يناقضها

ولنورد لايضاح ذلك مثلاً آخر . فنفسي بملئها هي في يدي
التي اكتب بها . ولكنها ليست محصورة في اليد . كذلك يقال ان
الله بملئه في يسوع المسيح ولكن الذات لم تكن محصورة في شخص
الانسان يسوع المتجسد . وكلا الامرين سر عظيم

واذا انكر معترض ان نفسي كلها هي في يدي سألته : « اي
جزء من نفسي هو في يدي واي جزء منها ليس كذلك ؟ » وهل
يمكن تجزئة النفس ؟ كلا ! فقد ثبت اذن ان ملء الذات كان في
اقنوم المسيح ومع ذلك لم يكن محصوراً فيه

الاعتراض الثاني — التجسد والصيرورة

جاء في الانجيل قوله « والكلمة صار جسداً » وقد اعترض
المعارضون على هذه الآية فقالوا انها تقول بصيرورة الذات جسداً
مع انه لا يجوز نسبة الصيرورة اليه تعالى لانه كأن

لاحظ ان الآية لا تقول ان الكلمة تحول الى جسد .
والكنيسة منذ اول عهدها حتى هذا اليوم قد رفضت مذهب
الاستحالة بهذا المعنى فان لاهوت الكلمة لم يتحول الى جسد بل
اتخذ ناسوتاً . نعم ان نص الآية يقول ان الكلمة « صار » جسداً .
فما معنى ذلك ؟

ان الصعوبة هنا متعلقة بالصعوبة التي اشرنا اليها سابقاً اي
التي نجدها في ادراك مسألة الخلق والتعلقات . وبعبارة اخرى انها
مظهر من مظاهر ذلك الاشكال الاصلي . وقد اثبتنا سابقاً ان ذلك
الاشكال واقع في كلتا النصرانية والاسلامية فلا مسوغ لاعتراض
المسلمين على المسيحيين به . بل هو واقع في كل ديانة موحدة يعتقد
اتباعها بوجود اله عالم خالق الارض والسموات

فكل من نسب الخلق الى الله فقد نسب اليه الصيرورة بوجه
من الوجوه بمعنى ان الله عند خلقه العالم « صار » خالقاً

واذا قال المعارض بان الخلق كان في فكر الله وان فعل الخالق
كان بمثابة تنفيذ لذلك الفكر قلنا ان هذا التأويل لا يقلل الاشكال
وان اختلفت الالفاظ فان الصعوبة تتخذ حينئذ هذا الشكل وهو

« ان الذي كان خالقاً بالامكان صار خالقاً بالفعل » او قولنا « ان الذي كان خالقاً بالفكر صار خالقاً بالعمل »

والنتيجة اننا اذا سلمنا بان الخلق تم اي انه انتقل من حيز العدم الى حيز الوجود فقد نسبنا الى الله نوعاً من الصيرورة . فيكون الخالق قد انتقل من عدم الخالقية الى الخالقية وهو ما نعبر عنه بالصيرورة فعلى ذلك لا بأس من القول بان الكلمة صار جسداً

الاعتراض الثالث

والاعتراض الثالث هو قولهم ان الاعتقاد بالتجسد يقيد الله بالحدود المكانية

ان علاقة الله بالمكان وصفة حدود المكان في حد ذاتها من الامور الخارجة عن حدود التصور . وقد حاول الفلاسفة مراراً ان يحددوا المكان أو يبينوا ماهيته فلم يستطيعوا . فذهب بعضهم الى انه شيء حقيقي وآخرون انه اعتبار مجرد وزعم غيرهم انه قيد لازم تتجلى فيه الحواس ويتعلق وجوده عليها أي انه لا وجود للمكان الا باعتبارها . فهو والحالة هذه وجهة لازمة لحصول الادراك أو الشعور . ومهما يكن فان هذا يظهر لك جهل الذين يحاولون ان يتفلسفوا في تبيان علاقة الله بحدود المكان واظهار ما اذا كان الله

تعالى يلاً حيزاً او هو منزّه عنه او متعال عليه . وغاية القول اننا نشغل حيزاً والله تعالى علاقة بنا فله تعلق اذاً بالحيز بوجه من الوجوه وليس في وسع الانسان ان يشرح كيفية ذلك على الاطلاق وليت شعري من ذا الذي يستطيع ان يبين كيف ثبت الله علاقته بالحيز المكاني وكيف يحل في ذلك الحيز . وما هي الطريقة لذلك ؟

(١) نرى اولاً ان تنازل الله للخلق والتعلق والوحي قد اقتضى ضرورة نسبة الاعتبارات المكانية اليه . بل ان نفس افكارنا واقوالنا وافكار الوحي واقواله تشهد لهذه الحقيقة . ذلك باعتبار اعلانه لنا بعض الامور كإشارته الى «العرش» و«السماء» و«ارسال رسول» و«الرؤية» و«السمع» وغير ذلك من الامور المنسوبة اليه تعالى فان لكل من هذه الاشارات وامثالها تعلقاً بالحيز المكاني يمثل لنا صوراً مكانية

ويستوي في هذا كلام المسلم والمسيحي اذ ان كلاهما يلجأ الى امثال تلك الالفاظ للتعبير عن بعض الحقائق . فالمسلم يقول ان الله مستو على العرش تحمله الملائكة وتطوف به ملائكة اسمى وتحيط به من فوق ومن تحت وحواليه ملائكة آخرون وهلم

جرا. أفلا يتصور المسلم حيناً مكانياً عند دخوله الجنة ووقوفه امام الله لدى العرش ومشاهدته وجهه تعالى؟ لا شك انه يتصور ذلك. أو ليس في ذلك تقييد بحيث يظهر كأنه مقيد بحيز مكاني وان لم يكن في الحقيقة كذلك؟ فكلا التقييد والظهور بمظهر التقييد سواء بهذا الاعتبار. فالله مقيد في اعتبارنا بقيود مكانية. فالله اذاً — بقطع النظر عن تجسد كلمته — مقيد في ذهن الانسان ومخيلته بقيود مكانية كأنه متجسد تجسداً أعم من التجسد المادي

(٢) على اننا اذا سلمنا بان الله يتراءى لاذهاننا كأنه مقيد بمحدود مكانية حالة كونه منزلها عنها بطريقة لا تدركها العقول. وان ذلك التراءى ينطوي على شيء من الحقيقة أمكننا ان نتدرج من ذلك الى القول بان في الامكان ظهور بهاء الله لعين البشر ظهوراً امكانياً محسوساً بحيث لا يكون ذلك الظهور صورة خيالية فقط بل صورة تدركها الحواس. وبعبارة اخرى ان الله يستطيع ان يظهر بجزء معين من الحيزا اكثر من غيره بدون ان يحصر في ذلك المكان. ومن ذا الذي ينكر امكان ذلك؟ ألسنا نقول احياناً ونشعر ان الله «معنا»؟ وهل ينكر أحد انه سبحانه وتعالى تراءى للبشر قديماً بصورة نور أو سحابة أو عمود دخان وجعل القوم يعتقدون بحضوره في

ذلك المظهر المكاني؟ وفضلاً عن ذلك — هل يعتقد احد ان ظهوره تعالى في ذلك المظهر استنفد كل حضوره بحيث لم يعد في الامكان ان يكون حاضراً في موضع آخر؟ ان موسى رأى النار في العليقة وسمع صوتاً يناديه منها. واسرائيل رأى السحابة النارية في قدس الاقداس وكلاهما سجد معتقداً ان الله حاضر فيما رآه (وذلك كان الواقع) ولكن لم يخطر ببال احد منهما ان السموات كانت لحظتئذ خالية من حضور الله بل وجدا نفسيهما بازاء سر غامض ذي وجهتين متناقضتين ظاهراً لا حقاً

وكذلك القول في ملاك الحضرة

والاسلام عالم بهذه الغوامض قدر علم النصرانية بها. فقد جاء في حديث عن النبي انه شعر مرة بأصابع الله على رأسه. فقوله شعر بتلك الاصابع بمثابة قوله (شعر) بها في مكان معين

وهذا يفضي بنا الى عقيدة التجسد في المسيح. وهي نفس ذلك السر. ولكن حالته اسمى واشرف فانه يمثل ذات الله في حيز مكاني مع انه ليس في الحيز — متعلق الحضور بموضع معين ولكن غير محصور — مؤثراً في الحواس ولكن منزها عنها — معلناً لنا ولكن محجوباً بواسطة الاعلان. فيجب ان تقبل كلتا

الحالتين ونسجد لله . فالتلاميذ كانوا ينظرون جسم المسيح ولم يروا الله اذ لا احد يراه ولكنهم رأوا ذلك الذي كان فيه ملء الاله . اما طريقة ذلك فلا نعلمها ولا يمكننا ان ندركها كما هي في نظر الله اذ من يستطيع ان يدرك الاشياء كما هي في نظره تعالى ؟

واخيراً : اذا اعتبرنا روح الانسان غير مادية عرضت امامنا مثل تلك المشا كل . فانها في الظاهر محدودة في الجسد . ومع ذلك من ذا الذي يستطيع ان يعتبرها متحيزة ؟ هل يمكن قياسها ومعرفة حجمها ومقدار الحيز الذي تشغله ؟ وهل هي ذات شكل ؟ واذا خرجت من الجسم هل تصعد الى فوق ام تنزل الى تحت ام تخرج من النافذة ام تطير شرقاً ام غرباً ام تذهب الى موضع آخر ؟ جميع هذه الاسئلة تبين لنا سخافة القول بان الروح متحيزة وعلى ذلك فهي مقيدة بالجسم وهي ايضاً منزهة عن الحيز وذلك مشكل عظيم واذا كان هذا الامر على رغم صحته وثبوته غريباً على المدارك فلماذا ننفي وجود علاقة كهذه بين الله والمادة عموماً او الانسان خصوصاً ؟ ان هذا الامر انما هو احد الاسرار الغامضة التي تفوق الادراك ولكنها لا تناقضه

قد اعترف علماء المسلمين انفسهم بان العلاقة بين النفس

والمادة من المشاكل العسرة فقد جاء في كتاب المضمون الصغير الموسوم بالاجوبة الغزالية في المسائل الاخرية للغزالي ما يأتي: —
«قيل له (اي للغزالي) وما حقيقة هذه الحقيقة (اي حقيقة الروح) وما صفة هذا الجوهر وما وجه تعلقه بالبدن؟ أهو داخل فيه أو خارج عنه؟ أو متصل به؟ أو منفصل عنه؟ قال (رضي الله عنه) لا هو داخل ولا هو خارج ولا هو منفصل ولا متصل. لان مصحح الاتصاف بالاتصال والانفصال الجسمية والتحيز. وقد انتفيا عنه فانفك عن الضدين كما ان الجماد لا هو عالم ولا هو جاهل لان مصحح العلم والجهل الحياة فاذا انتفت انتفى الضدان. (فقيل له) هل هو في جهة؟ فقال هو منزّه عن الحلول في المحال والاتصال بالاجسام والاختصاص بالجهات فان كل ذلك صفات الاجسام واعراضها والروح ليس بجسم ولا عرض في جسم بل هو مقدس عن هذه العوارض. (فقيل له) لم منع الرسول عليه السلام عن افشاء هذا السر وكشف حقيقة الروح بقوله تعالى قل الروح من امر ربي؟ فقال لان الافهام لا تحتمله لان الناس قسمان عوام وخواص. اما من غلب على طبعه العامية فهذا لا يقبله ولا يصدقه في صفات الله تعالى. فكيف يصدقه في حق الروح الانسانية؟

ولهذا انكرت الكرامية والحنبلية ومن كانت العامة اغلب عليه ذلك وجعلوا الاله جسماً اذ لم يعقلوا موجوداً الا جسماً مشاراً اليه. ومن ترقى عن العامة قليلاً نفى الجسمية وما اطاق ان ينفي عوارض الجسمية فاثبت الجهة. وقد ترقى عن هذه العامة الاشعرية والمعتزلة فاثبتوا موجوداً لا في جهة. (فقيل له) ولم لا يجوز كشف هذا السر مع هؤلاء؟ فقال لانهم أحالوا ان تكون هذه الصفات لغير الله تعالى. فاذا ذكرت هذا لبعضهم كفروك. وقالوا انك تصف نفسك بما هو صفة الاله على الخصوص فكأنك تدعي الالهية لنفسك. (فقيل له) فلم أحالوا ان تكون هذه الصفة لله ولغير الله تعالى أيضاً؟ فقال لانهم قالوا كما يستحيل في ذوات المكان ان يجتمع اثنان في مكان واحد يستحيل أيضاً ان يجتمع اثنان لا في مكان. لانه انما استحال اجتماع جسمين في مكان واحد لانه لو اجتمع لم يتميز أحدهما عن الآخر. فكذلك لو وجد اثنان كل واحد منهما ليس في مكان فبم يحصل التمييز والعرفان؟ ولهذا أيضاً قالوا لا يجتمع سوادان في محل واحد حتى قيل المثلان يتضادان. (فقيل) هذا اشكال قوي فما جوابه؟ قال جوابه انهم اخطأوا حيث ظنوا ان التمييز لا يحصل الا بالمكان. بل يحصل التمييز بثلاثة أمور. أحدها

بالمكان كجسمين في مكانين . والثاني بالزمان كسوادين في جوهر واحد في زمانين . والثالث بالحد والحقيقة كالأعراض المختلفة في محل واحد مثل اللون والطعم والبرودة والرطوبة في جسم واحد فان المحل لها واحد والزمان واحد ولكن هذه معان مختلفة الذوات بحدودها وحقائقها فيتميز اللون عن الطعم بذاته لا بمكان وزمان . ويتميز العلم عن القدرة والارادة بذاته وان كان الجميع شيئاً واحداً . فاذا تصور اعراضاً مختلفة الحقائق فبأن يتصور اشياء مختلفة الحقائق بذواتها في غير مكان أولى» (انتهى)

فواضح مما تقدم ان للروح علاقة مع الحيز المكاني بطريقة لا تدركها العقول . اما القول بأنها منافية للعقول فقول مناف للحقيقة كما رأيت فلماذا لا يجوز ان يوجد بين الله والعالم المادي علاقة تشبه هذه العلاقة وان تتم تلك العلاقة في تجسد الكلمة ؟

الاعتراض الرابع

ولرب معترض يقول ان التجسد يقيد الاله بحدود الزمن . ولما كان الزمن والحدوث يتضمن كل منهما الآخر فالتجسد يقيد الاله بالحدوث

فالجواب على هذا الاعتراض شبيه بجوابنا على مشكلة الحيز.

اي انه ان كان هنالك اشكال فهو كائن بطبيعة الحال في مسألة خلق العالم . ف مجرد القول بان الله خلق عالماً محدوداً وهو يديره بنظام محدود يجعل الله مقيداً بالخيز الزمني نوعاً ما سواء كان في نظر المسلم أو المسيحي أو اليهودي . وان اقوال الله وافعاله وافكاره انما تتمثل لنا بصورة متلاحقات زمنية اي انها اشبه بحلقات متصلة بسلسلة الزمان فلها ماض وحاضر ومستقبل . والقرآن من اوله الى آخره مملوء بذكر حوادث تقييد الله تعالى بالقيود الزمنية اذ يعزو اليه اموراً فعلها أو لا يزال يفعلها أو سيفعلها . ولما كان اللفظ بمثابة مرآة للمعنى وكلمات الله تعبر عن افكاره فقد قيدنا فكر الله بالصيغ الزمانية . واذا قيدنا الفكر فقد قيدنا المفكر نفسه . واذا كان الزمان والحدوث يتضمن احدهما الآخر فان الله بتقييده نفسه بنظام زمني قد قيد نفسه بالحدوث

ولسنا ننكر ان هذه الاستنتاجات لا تقضي بنا الى كل الحق فان الله منزّه في الحقيقة عن الزمن . ولكن كلا المسلم والمسيحي عاجز عن ادراك هذه الحقيقة . ولهذا لا نرى للمسلم حقاً بعزو هذه الشبهة الى الديانة المسيحية مع انها كائنة في الديانة الاسلامية أيضاً . واذا قال المسلم ان تقييد الله تعالى بالحدود الزمنية على الوجه

المار ذكره انما هو في الظاهر فقد قلنا يجوز ان نعتبر للتجسد أيضاً وجهة باطنة ووجهة ظاهرة . فالوجهة الزمنية هي حقيقة بقدر ما الزمن هو حقيقي . والوجهة الابدية لا يستطيع أحد ادراكها . واذا حاول المسلم ان يتنصل من هذا المشكل بقوله ان الحوادث واعمال الله واقواله وأفكاره وان وقعت في الزمن فانها لا تؤثر في ذات الله أو فكره تعالى لان جميعها كانت مدونة في اللوح المحفوظ أي انها كانت في فكر الله منذ الازل فلم يكن لها ماض ولا حاضر ولا مستقبل — نقول ان هذا التأويل لا يجدي فتيلاً اذ لا بد للمسلم من التمييز بين وجود العالم خيالياً في فكر الله تعالى ووجوده وجوداً حقيقياً محسوساً والا فان العالم أزلي كذات الله . واذا سلم المسلم بوجود فرق صح القول بان الله بعد ان اخرج العالم من حيز الفكر الى حيز المحسوس قيد نفسه نوعاً ما بقيود زمنية وما يترتب عليها من النتائج على الوجه المار ذكره

واذا ادعى المسلم ان الذات شيء والصفات شيء آخر وان ذات الله منزهة عن الوقت حالة ان صفاته يجوز ان يكون لها تعلق بالحوادث بدون ان يمس ذلك بتنزهه تعالى — نقول انه قد يمكن ان يكون في هذا الرأي شيء من الصحة ولكنه يتناول الفكر في

حد ذاته أي فكر الانسان لا الاله فقط . فقد ذهب الفلاسفة الى ان في ذات الانسان شيئاً منزهاً عن الزمن والدليل على ذلك انه لو لم تكن الاعمال والافكار والذات نفسها داخلة في الحيز الزمني لاستحال على الانسان تمييز الحوادث ولتعذر عليه ان يفرق بين الامور فيندفع اذ ذاك مع تيار الحيز الزمني بدون فكر او ادراك كما تندفع اوراق الشجر بمجرى النهر . فلا بد اذاً هنالك من وجود نقطة ثابتة منزهة عن الزمن تمكن الانسان من تمييز ما هو غير ثابت ولا بد له من موقف منزّه عن الزمن ليدرك به الزمن . وما يصدق على الله يصدق أيضاً على روح الانسان . وهذا الفكر يعين على ادراك عقيدة التجسد اذ انه يثبت ان في الانسان اعتباراً غير زمني هو أساس ذاته ولعله كان حلقة الاتصال بين الطبيعتين الالهية والزمنية في شخص الكلمة المتجسدة يسوع المسيح

والخلاصة ان التجسد هو وجهة خاصة من وجوه المشكلة العامة بل انما هو من توابع الترتيب الذي تنازل الله بموجبه فقيّد نفسه عند خلقه العالم وسنه ناموساً لارادته

الاعتراض الخامس

وهو قولهم ان التجسد ينسب الضعف والمسؤولية الى الله تعالى

لا يأذن لنا الوقت ان نطيل الكلام على هذا الاعتراض
ولكننا سنبحث فيه بالاسهاب عند الكلام عن الكفارة .
فيكفي ان تذكر هنا

(١) ان المفعولية في حد ذاتها هي من الصفات اللازمة للفاعلية.
ولذلك لا بد للاله الحي من الاتصاف بها . وقد اثبتنا سابقاً ان إله
المسيحيين المثلث الالقائيم هو متصف بكلتا الفاعلية والمفعولية في
ذاته وهذا يدحض زعم الذين يقولون ان الكفارة تقتضي المفعولية
(٢) قد أثبتنا أيضاً ان انتساب الله الى العالم واتصاله به يقتضيان
المفعولية بمعنى ان الخلق لا يربط فقط المخلوق بالخالق بل يربط
أيضاً هذا بذاك . وبعبارة أخرى ان تعلق الله بالعالم يقتضي ان تكون
العلاقة بين الخالق والمخلوقات عموماً (وبين الخالق والمخلوقات العاقلة
خاصة) علاقة متبادلة وذلك لان لكل فعل أثراً لازماً والفاعلية
لا يمكن ان تتجرد عن المفعولية ابداً

(٣) أما قولهم ان التجسد ينسب الضعف الى الله فعار عن

الحقيقة لان العالم الطبيعي غير العالم الادبي فما يكون ضعفاً في ذاك قد يكون قوة في هذا والعكس بالعكس . ولما كان مصدر التجسد مستقراً في العالم الادبي لم يكن من المدهش ان يظهر للعين البشرية بمظهر الضعف . ولكن «ضعف» الله أقوى من قوة البشر

الكفارة — ملاحظات عامة

قلنا مراراً سابقاً اننا حلما نهجر اوجه الامور الادبية تغيير اعتبارات. الموضوع تغييراً عظيماً ولذلك يجب ان نغير طريقة البحث والاستقراء لئلا نسقط في الخطأ فالحيز الطبيعي (أو المادي) يبدأ ببداية العلاقة المتبادلة بين شيئين غير عاقلين (كالعلاقة بين دقائق الحجر) . أو بين شيئين أحدهما عاقل والآخر غير عاقل (كالعلاقة بين اللاعب وكرة اللعب). فواضح ان هذه العلاقة أو النسبة المتبادلة هي ميكانيكية محضة ولا صلة لها بالحيز الادبي . وأما الحيز الادبي فان الافعال أو الصفات الداخلة في منطقته لا بد ان تكون صادرة عن خلائق حية عاقلة ولذلك يجب تغيير اعتبار الضعف والقوة وتنقيحه . ففي الحيز الطبيعي أو المادي مثلاً ترى القوة صادرة عن استخدام العضلات أو ما أشبه . فهل نقول ان القوة الادبية أيضاً صادرة عن مثل ذلك المصدر أو بان حفظ السلطة الادبية لا يتم الا

باستخدام القوة البدنية ؟ كلا ! ان طرق حفظ السلطة الادبية قد تظهر للبعض كأنها صادرة عن ضعف ولكن الوسائط الادبية مع ضعفها الظاهري اكثر وادق واعظم تنوعاً من الوسائط المادية

هذا وان الهوة العظيمة بين الاسلام والنصرانية هي ان المسلم يجعل العلاقة بين الله والانسان علاقة مادية (وهذا يجعل الخلائق العاقلة خلائق غير عاقلة) حالة كون المسيحية تجعل الانسان خليفة اديّة عاقلة ولذلك لا بد ان تكون العلاقة بينه وبين خالقه اديّة أيضاً . والسلطة التي يستخدمها الله على الانسان ليست سلطة مادية مطلقة بل اديّة . وهذا بيت قصيد الخلاف بين الاسلام والنصرانية فتي زال زال معه كل خلاف آخر لان ما يراه المسلم ضعفاً يراه المسيحي قوة وما يراه ذلك قوة يراه هذا ضعفاً . على ان هذه الاختلافات في الآراء تبلغ أشدها عند الكفارة بصلب المسيح . وجبل الجلجثة هو ميدان النضال بين النصرانية والاسلام . فالصلب في نظر المسلم واليهودي هو تجديف على الله لانه ينسب العجز والضعف اليه تعالى . وأما المسيحي فانه يرى فيه نصرّة لم يشهد العالم مثلها قط لانه يعلم ان « ضعف » الله أقوى من قوة الانسان و « ضعف » الوسائط الادبية أقوى من قوة الوسائط غير الادبية

ان الحاكم الجائر قد يخضع رعيته لسلطته بالوسائل المادية كالاسلحة والجيوش الخ . ولكن هل هذه هي الطريقة التي يجب ان يستعملها الاب الحكيم مع أولاده؟ أيجوز له ان يشهر سيفه في وجه طفله عندما يأمره بشيء؟ ألا يجب ان يستخدم الصبر وطول الاناة والسلطة الادبية لاختضاعه؟ قس هذا على ما بين الله والانسان

أجل . ان الله يستخدم الصبر وطول الاناة فالصبر يفضي الى الاحتمال والاحتمال يقتضي «المفعولية» ولا يخفى ان الصفات الادبية لا يمكن تجريدها من أمثال الصبر والاحتمال والمفعولية وغيرها . وقد جاء في الكتاب المقدس آيات كثيرة تدل على صبر الله وطول أناته كقوله « أم تستهين بغنى لطفه وطول أناته غير عالم ان لطف الله انما يقتادك الى التوبة؟ » وقوله أيضاً : « في كل ضيقاتهم تضايق وملاك حضرته خلصهم »

فاذا سلم المسلم بان الانسان شرير عاق وان الله محب رحيم فلا يمكن والحالة هذه ان ينكر الطرق السامية التي يستخدمها الله لردع ذلك الانسان الشرير . ومن هنا يتضح لنا ان المحبة والقداسة

(١) ليستا صفتين متضادتين (او الرحمة والعدل حسب قول بعضهم). بل هما وجهتان لشيء واحد. فالمحبة لا تهمل الخاطيء ما لم تفعل من اجله كل شيء في طاقتها والقدااسة لا تقبل الخاطيء ما لم تتحقق وتجعل الخاطيء يتحقق مقدار خطاياه — ليس لاجل ذاتها بل لاجل الخاطيء. وبعبارة اخرى ان القدااسة تشير الى ما يجب عمله والمحبة تشير الى ما سيعمل — القدااسة هي المحبة. والمحبة هي مقدسة فان لم تكونا كذلك فلا فائدة من كل منهما البتة. وهكذا قل في علاقة الله في المسيح مع الانسان. الامر الذي افضى الى الصلب. واذا علمت ذلك فلتتقدم الى الكلام عن الكفارة

(١) تنبيه: ان المحبة والقدااسة هما اوسع الالفاظ معنى ويدلان على اسمى الصفات الالهية. اما الرحمة والعدل فيختصان بالمحاكم. ونطاقهما اضيق من نطاق المحبة والقدااسة. اجل ان الله هو قاض ولكنه ليس قاضياً فقط. وهنا وجه الغلط عند المسلمين فانهم يجعلون الله قاضياً فقط اما النعمة والغضب فينظر اليهما باعتبار اختلاف تأثيرهما في الانسان. وعلى كل فان هنالك فرقاً كبيراً بين غضب أب محب وغضب قاضٍ او ملك. فان العامل في الاول هو المحبة التي تفوق كل قانون. والعامل في الثاني هي القوانين التي هي دون المحبة

الباب الرابع كفارة الكلمة المتجسد

عن خطية العالم

رأينا سابقاً الفرق الاساسي بين رأيي المسلمين والنصارى في ذات الله . واثبتنا ان الرأي الاسلامي ينفي الصفات الادبية عن الله تعالى ويدخل صفاته في الحيز المادي ويجعل علاقته مع ارواح خليقته علاقة خارجية ميكانيكية غير اديية حالة كون الرأي المسيحي يصوره بصورة كأن ادبي يتصف بكل الامور التي يجب ان يتصف بها كأن مثله ويظهر بكل المظاهر التي تقتضيها طبيعته . ومع ذلك فان سعيه لاختبار تلك الامور وظهوره بالمظاهر المختلفة لا يؤثران في رفعته ومقامه ابداً ولا يحطان من مجده الاقدس لان مجده الاقدس يقتضي امثال تلك الامور

وقد رأينا ايضاً انه عند ما تؤثر الخطية في العلاقة الكائنة بين الكائن الاعظم ونفوس خليقته الروحية لا يبقى هذا الكائن كما كان قبل دخول الخطية لانها تؤثر فيه . ولا يستنكف احد من هذا الكلام لاننا رأينا في مبحث سابق ان المفعولية لا تشين الله ابداً

بل ان الاسلام نفسه ينسبها الى الخالق فلا حرج علينا اذا قلنا ان
 ان الخطيئة تؤثر في الله (والقرآن نفسه ينسب اليه تعالى الانفعال
 بالغضب) الا ان السؤال الأهم هو كيف يحدث ذلك التأثير؟
 الجواب :- بكل طريقة يصح اسنادها الى كائن ادبي في حد ذاته
 ذي علاقات ادبية متبادلة مع خليفة يديه . فقد جاء في التوراة ان
 الله يتأثر من سلوك بنيهِ فيظهر الغضب او المحبة او الرحمة او الحزن
 وهلم جراً . ولكن المسلم ينكر ذلك مع انه ينسب الغضب الى
 الله تعالى . واذا لم يبق لديه ما يحتج به قال ان نفس الغضب هو
 من مظاهر النعمة المبنية على الارادة المجردة

عود - ان الفلسفة والوحي يعلماننا بان الله يظهر الغضب
 والرافة والمحبة والحزن وغير ذلك بالنسبة الى الانسان الخاطيء .
 وان جميع هذه الصفات مظاهر مختلفة لشيء واحد فغضب الله مثلاً
 ليس كغضب المشتري على من يتعدى شريعته بل هو استياء اب
 بار او كائن آخر طاهر كامل . فمثل الاول مثل اب ارضي قد جلب
 ابنه العار عليه بسوء سلوكه . ومثل الثاني مثل رجل تام الاستقامة
 يخدعه صديقه . أو مثل امرأة محصنة يكلمها رجل بذيء باقوال
 بذينة . أو ليس في ذلك نار غضب تخيف المذنب حتى لقد يتمنى

لو تفتح الارض فاها وتبتله أو لو تنقض عليه الجبال وتصرعه .
 واذا كان غضب الانسان ذا تأثير بهذا المقدار فكم يكون تأثير
 غضب الله ؟ على ان الغضب في جميع هذه الأحوال ليس الا عاطفة
 أدبية أي انه مظهر من مظاهر الكائن الادبي وليس كغضب ملك
 جائر على رعيته أو قاض أو مشترع على من يتعدى القانون ولا هو
 شبيه بانتقام آله من رجل قد اساء استعمالها — بل هو غضب كائن
 كامل في البر والقداسة . والمحبة انما تزيد في هول ذلك الغضب .
 هذا هو تأويل غضب الله بكل مظاهره المذكورة في الكتاب
 المقدس بحسب اعلان المسيح ولا شك ان القوة التي سيستخدمها
 الله عند دينونة العالم لا تختلف في جوهرها عن القوة الادبية
 المحضة المعطاة لكل رجل بار وامرأة مستقيمة

وهذه الصفات تمكنا ان نلاحظ ظهورها في الانسان على
 التتابع . فنرى الام تظهر الغضب فالرأفة فالمحبة فالحزن اذا دفعها الى
 ذلك سوء سلوك ابنها مثلاً . ولكن اذا دققنا النظر في جميع هذه
 الاحوال نرى ان هذه الصفات مرتبطة بعضها ببعض . وان هي
 ظهرت في الانسان على التتابع . أما في الاله فانها تظهر معاً بحيث
 لا يمكن تصورها الا مرتبطة بعضها ببعض . فالمحبة ليست سوى

مطالبة الله خليقة يديه . والرأفة ليست سوى اعترافه بضعف تلك الخليقة وشقاقها . والحزن ينتج عن اساءتها الى محبته تعالى وبعبارة اخرى انه مظهر المحبة المساء اليها . ونحن نقول انه اذا كان الله لا يتصف بهذه الصفات فاننا لا نرضى به الها . ولكن الحمد لله ان أقوال اشعياء وهو شع وارميا ولا سيما يونان تدلنا على ان التوراة تعلمنا انه متصف بها باجلى بيان

واذا اتضح ذلك امكننا ان نطبق هذه الاقوال على قضية التجسد والكفارة . وقد رأينا سابقاً ان التجسد انما هو الوجهة الخاصة لحلول الله العام وهو تنازل الله به للحلول بين البشر والارتباط معهم بعلاقات متبادلة . فالكفارة اذاً انما هي وجهة خاصة من موقف الله العام بازاء الانسان الخاطيء وهي تمثل لنا ايضاً حزن الله ورأفته وغضبه ومحبته ظاهرة في الاقنوم المتجسد بل هي مظهر الصبر الازلي على الاثم والخطية باعتبار المكان الزمان كما ان التجسد ايضاً هو مظهر الجوهر الازلي باعتبار المكان والزمان . وان عواطف المسيح الظاهرة باعتبار الزمان والمكان انما هي مظهر من عواطف الله في الازل وبعبارة اخرى ان الغضب والمحبة والرأفة والحزن التي ظهرت في المسيح باعتبار الزمان والمكان انما

هي مظاهر لنفس الصفات في الاله الازلي مما يفوق ادراكنا .
فالتجسد يقول «ان الله كان في المسيح .» والكفارة تزيد على ذلك
بقولها «مصالحا العالم لنفسه»

فاعمال المسيح في الجسد اذاً هي نفس أعمال الله ولكن
باعتبار الزمان والمكان والانسان وهذا يبين لنا غلط اولئك
اللاهوتيين الذين صوروا الله بمظهر أب قاس غضوب ثم المسيح
بمظهر ابن لطيف محب . ففي عمل المحبة والفداء بواسطة التآلم (أي
احتمال الآلام) نرى الاله واحداً أي اباً وابناً وروحاً قدساً . لانه
هكذا احب الله العالم ولان الله كان في المسيح

فالكفارة اذاً هي عمل صادر من نفس طبيعة الله لا شيء
خارجي عنها تمكن الله به ان يغفر خطايا الانسان كما يزعم البعض
وهكذا كفارة الابن المتجسد في شخص المسيح هي الطريقة الوحيدة
التي بها يمكننا ان ننال الخلاص ولكنها ليست طريقة او خطة
«خارجية» مادية وضعها الله ليتمكن من عمل ما لم تقدر طبيعته ان
تعمله . بل هي واسطة «داخلية» تعبر عن تلك المحبة في ذات الله
التي بدونها لم يمكن الخلاص . فالله لكونه الهاً لم يسهه الا ان
«يحتمل» الانسان ثم يسعى لخلاصه ثم يتجسد في ذات كلمته ليحارب

الخطية في هذا العالم. وهكذا احتمل في كلمته المتجسدة فعل الخطية ونتيجتها كانسان وعانى موت الجسد. وهذا يفضي بنا الى النظر فيما اذا كان في وسعنا ان ندرك السر بجلاء

ان المسيح جاء الى هذا العالم مسلحاً بالاسلحة الادبية فقط ليحارب الخطية بسيف البر والروح لا بقوات طبيعية مادية. فانه وهو في اخرج ساعة من حياته أنكر على اتباعه استخدام الاسلحة المادية وهكذا تزه نفسه عن استخدام الطريقة التي سعى بها غيره لاختضاع العالم للملكوت الله لانه رأى انه لا يجدي في ذلك غير الاسلحة الادبية

ومع ذلك فان المسلم يرى في مثل سلوك المسيح هذا ضعفاً وعجزاً! واما الانسان الذي يدرك قيمة الاسلحة الادبية وقوتها فانه يقدر فعل المخلص حق قدره

فال حرب بين المسيح والخطية كانت حرباً ادبية محضة لم تستعمل فيها الا الاسلحة الادبية. ولو استدعى المسيح قوات السماء أو التجأ الى معجزة على الصليب فتزل عنه أو لجأ الى القوة المدنية ونجح في استخدامها ما كانت الحرب ادبية محضة وبعبارة أخرى ان الخطية في هذه الحالة كانت تظل في الحقيقة منتصرة ولكن

نصرة المسيح الاديبة ضربت الخطية الضربة القاضية وهكذا
انفتح للانسان باب الخلاص

فالمسيح أذن للخطية ان تنشب انيابها فيه واتاح لها ان تظهر
في شخصه المقدس الكامل لتظهر حقيقتها للناس وبغضها لله
ورغبتها في اهلاك الجميع ولو قصر المسيح عن احتمال اثارها حتى
النهاية ما انكشفت حقيقتها للعالم ولا بانث نتائجها . فلكي تظهر
نتائجها للعيان لم يسهه الا ان يحتمل تلك النتائج التي هي العقاب
والموت . حينئذ فاز بالنصرة التامة فانه بعد ان افرغت الخطيئة كل
كل ما في وسعها اثبت الفادي للعالم انها لم يبق لها شوكة . ولو انه
انتصر عليها قبل ان تفرغ جام غضبها على هامته ما كانت نصرته
تعتبر تامة . لان المغلوب لا يعتبر نفسه مغلوباً الا اذا فشل بعد
استخدام كل قواه لا بعضها . ولا يخفى ان منتهى قوة الخطية هي
الموت فلان تمام النصر عليها أذن لها ان تلجأ الى منتهى قوتها
المذكورة وبعبارة اخرى انه خضع لشوكة الخطية مدة لكي
تكون غلبته عليها نهائية ابدية

فهل مات الله اذا؟ ان في هذا السؤال مغالطة وايهاً ما . فان الله
باعتبار كونه روحاً لا يموت . لان نفس ارواحنا في حد ذاتها لا

تموت. ولكن كل كائن ذي روح وجسد يموت بانفصال الروح عن جسده فلا يصح ان نقول اذا ان الله مات ولا ان كلمته ماتت. وانما نقول ان كلمته المتجسدة في شخص المسيح ماتت. وما زاد على ذلك فن الشرير

هكذا تم خلاص العالم. وعند ما يدرك الخاطئ الكفارة يجد من خلالها ان الخطية هي ألد اعداء الانسان فيبغضها كما يبغضها الله وان الله بغفرانه لذلك الخاطئ لا يقترب امرأ غير ادبي لانه مع المغفرة يمنح ذلك الانسان حياة جديدة مملوءة برأ وقداسة. اجل، ان الله اذا غفر للخطيء الذي لا يتوب عن شره يفعل اثماً—وحاشا له ذلك لانه يقوض بذلك الغفران اركان البر والقداسة

ويمكننا ان نقول ان الصليب اعلن ماهية الخطيئة وزرع في القلوب بذور البغض لها وهكذا استخرج منها الخلاص. ففكر الانسان بشأن الخطية عند الصليب هو فكر الله ايضاً. والى هذا يشير الكتاب بقوله «ودم يسوع المسيح يطهرنا من كل خطية». اجل انه يطهر ضمير الانسان ويقول له بما انه قد ادرك حقيقة خطيته وحكم عليها فقد غفرها له الله وبرره وأعاده الى سابق علاقته

معه. وبعبارة أخرى انه صالحه مع نفسه وجعل في داخله سلاماً —
سلام الله الذي يفوق كل عقل

وخلاصة القول انه لا شيء في العالم كان يمكنه ان يحمل على
انقاذ الانسان الا قداسة الله الكاملة الأزلية . ولا شيء يمكنه ان
يحمل ما احتمله الله في المسيح سوى محبته الكاملة الأزلية .
فالقداسة والمحبة، والغضب والرافة، والعدل والرحمة، قد اجتمعتا في
الصليب