

الدين والرحمة في اليهودية والبوذية

■ معز مديوني

مقدمة:

وردت كلمة «الرحمة» في تصريفاتها واشتقاقاتها وترجماتها اللاحقة في آلاف المواضع من النصوص الدينية السابقة للمسيحية، وبخاصة في نصوص الكتاب المقدس العبراني. وهذا التأكيد على هذه الخصوصية العبرانية هو ما يسمح بالتمييز بين الرحمة والإحسان والخير والحب والمودة والإكرام والإجلال والاحترام. والبحث في هذه الرحمة ضمن أفق فلسفة الدين أمرٌ لافتٌ، من حيث استدعاؤه للنظر في صلة الله بالبشر من منظور خلاصي، أو كما قال پول ريكور من حيث «استبدال الخوف من العقاب بالرغبة في التطابق مع الإرادة الإلهية»¹. ولا يمكن تعيين هذا التطابق إلا ضمن صيغة اشتراك في المفهوم بين الله والبشر، نعني تحوّل الرحمة من صفة خاصة بالإله إلى صفة بشرية. وقد طرح هذا الأمر ضرورة البحث في علاقة الرحمة بالعدل، علاقة الخير بالشر، وإمكان تصوّر تحييديّ للشر يُحدّد الله على أنه خير

Paul Ricoeur et André LaCoque, *Penser la Bible*, Paris, Seuil, 1998, p. 164.

- 1



مطلق، علاقة الرحمة بالصفح (الغفران)، ومن ثمة قراءة العهود covenants التي وردت في الكتاب المقدّس العبراني لا من منظور الناموس الموسوي؛ وإنما من منظور الرحمة الإلهية.

يَبْدُ أَنْ التاريخ الخلاصي - من منظور الديانات الشرقية القديمة - لا يقتضي بالضرورة الحديث عن علاقة الله بالبشر؛ فالبوديّة مثلاً - وعلى الرغم من المساعي التاريخية الرامية إلى تقريبها للأفق العقدي الشرقي، وكذلك صلتها التاريخية بالإله الهندي «براهما» - لا تقوم على فكرة وجود الله؛ وإنّما على علاقة البشر بأنفسهم وبالعالم الروحي. لذلك لا نجد في البوذية تصوّراً للرّحمة يجعل منها مبدأً خلاصياً، وإنّما يُدرجها ضمن تصريفات أخرى من بينها الحبّ والمعروف والتواشج والسلام. ورأس الأمر قائم على افتراض وجود أم عدم وجود بنية اعتراف confessionnal structure يوضع فيها البشر في فعلهم ونظرهم مقابل العالم الروحي، سواء كان هذا العالم الروحي خاضعاً لسلطان الله أم إلى قوّة روحية عميقة في النفس، أو خارقة تذهب إلى ما هو أبعد من المباشرة الصرفة، وتؤكّد وضعية قصوى مثل النيرفانا أو الاستتارة أو التقديس أو التوحّد بالطبيعة الإلهية. وسواء تحدثنا عن بنية اعتراف أم رفضنا الحديث عنها؛ يتعلّق الأمر في كلتا الحالتين بتعيين العلاقة بين الخير والشرّ، تأصيلاً للشرّ أم تحييداً، وبتقديم تصوّر بعينه عن الأصل والبدء، ورسم المصير البشري على ضوء هذا التصور.

لذلك يبدو الرهان الرئيس في تناول مسألة الرحمة داخل أفق فلسفة الدين متمثلاً في تناول مسألة المصير البشري. وإن لم يكن الهدف من ذلك متمثلاً بالضرورة في الدفاع عن تصوّر خلاصي للبشريّة، أو الدفاع عن سلطان خاص بالله، فإنّ ذلك لم يمنعنا من الحديث عن فلسفة للدين، تأخذ في الحسابان حياة البشر في معركتهم الدائمة ضد الشرّ والحرب والبغضاء والإقصاء والطرّد والاستعباد والتكيل ونزع الكرامة. يبدو أنّ مسألة الرحمة تتعدّى الحدود التي يطرحها الفكر الديني لتتأسّس ضمن مرادفات واستقبالات

وتضريعات أخرى تُلزمنا بنسق تفكير خارق يبحث عن الأقصى، سواء تعلّق هذا الأقصى بأعماق النفس أم الوجود أم الإلهية أم الخير، أم تعلّق بمطلب ديني أم أخلاقي، أو تعلّق بالإنسان أم بالإله أم بالحيوان وحتى النبات. نحتاج اليوم إلى تأويلية جديدة لمسألة الرحمة، تسمح بتصريفها في صلب الشأن البشري والغاية السامية للوجود.

سنعمل في هذا المقال على تعقّب مفهوم الرحمة وتحولاته، ضمن أفق العقائد الدينية القديمة غير المسيحية وغير الإسلامية؛ نعني اليهودية والبوذية والزرادشتية على وجه الخصوص. وفي الواقع كان لليهودية - عبر

يبدو الرهان الرئيس في تناول مسألة الرحمة داخل أفق فلسفة الدين متمثلاً في تناول مسألة المصير البشري. وإن لم يكن الهدف من ذلك متمثلاً بالضرورة في الدفاع عن تصوّر خلاصي للبشريّة، أو الدفاع عن سلطان خاص بالله.

تاريخها الطويل - ما يربطها بالثقافة الدينية الكنعانية القديمة؛ ولأن هذه الثقافة قائمة على بنى طقوسية، فلا بدّ من وجود منزلة للرحمة داخلها، علينا تعيينها بغاية تحديد فلسفة ممكنة للدين تسمح لنا بالتفكير في الله، ومن ثمة في الإنسان، ما دام الأمر يقوم على تطابق ممكن بينهما، وتعيين الشروط النظرية التي تجعل من مفهوم الرحمة مؤسساً لتعايش ممكن بين البشر. نعني النظر في التصريفات اللاحقة للرحمة سواء في السجلات الدينية أو في سياق علماني. ولأن الأمر يتعلّق بتناول هذه المسألة في أفق

فلسفة الدين؛ فإننا سنعمل على تجنّب الصيغة الوعظية للتحليل، على الرغم من صعوبة هذا الأمر المتعلّق بمسألةٍ ظلّت تاريخياً تحت سيطرة الواقفين خلف منابر الخطب الدينية. فأية فلسفة ممكنة للدين - يسمح بها الأفق العقيدي السابق للمسيحية - تسمح لنا اليوم بالتأسيس لمنزلة للرحمة، في مرحلة صارت فيها أشدّ إلحاحاً من قبل؟ ما قيمة الحديث عن الرحمة في أفق تعيين المصير البشري؟ وهل يمكن تحويلها إلى أساس كونيّ يسمح لنا اليوم بالتعايش رغم التنوع الثقافي الذي لا يمكن إنكاره؟ والاختلاف الذي لا يسمح البتّة باختزاله ضمن نظرية أو عملية ملزمة؟

1 - في التحديد المفهومي:

لا تحدث الرحمة - بحسب السياقات التي وردت فيها داخل الكتاب المقدس العبراني - إلا ضمن وضعية حرمان وفي علاقة بإجراء العدل والعقاب، ويعني ذلك أنها لا تكون ممكنة إلا إزاء من لا يستحقها². ولا إمكان للرحمة إلا ضمن وضعية عدم الاستحقاق هذه. وقد تأخذ كلمة الرحمة في أخلاق العرب منزلة الحلم؛ لكون هذا الأخير يعني العفو عند المقدرة. وإذا كانت الرحمة أخلاقية؛ فإن الحلم خلقي (إتقي). ولا ترد كلمة «الرحمة» في النصوص الدينية البوذية في الدلالة التي نعثر عليها في النصوص الدينية التوحيدية والإبراهيمية؛ ولكننا نجدها مرتبطة بجملة من المفاهيم الأخرى التي تؤسس لعلاقة بين البشر، وهي مفاهيم تأخذ مكان الرحمة أو هي تُصرفها ضمن معجمية أوسع من الشأن الديني. ورأس الأمر في ذلك هو أن الشأن الديني لا يتعلّق في البوذية بإقامة فرق بين كائن أعلى رحيم وكائن أدنى يتلقّى الرحمة. وطبقاً للتعريف الذي قدّمنا عن الرحمة؛ يمكن للبوذية أن تقوم على الخير أو الإحسان أو محبة الآخرين والدعوة إلى السلام والتسامح؛ ولكنه من الخطأ عدّ البوذية ديانةً تتقوم على الرحمة في دلالته الدينية الإبراهيمية، وذلك للأسباب التالية:

- ترد فكرة المصير بوضوح في النصوص الدينية البوذية؛ ف«كل الكائنات الحيّة هي صنيع أعمالها السالفة»؛ لذلك يقوم العدل أو القانون بمثابة مبدأ النظام الكوني، وهذا القانون هو ما يُشكّل الحقيقة التي «تبحث عن التجلي». وحتى وإن كان لبعض الكائنات الحيّة وعي؛ فإنّه في حاجة إلى أن يكون وعياً بشيءٍ أسمى أو بقيمة أرقى. وحينما لا يحدث ذلك يكون الوعي

2 - الحديث عن الرحمة الإلهية يقتضي عدم أهلية البشر وتأهيلهم لإرضاء الله، فالله يرحم المذنبين التائبين. ومن الخطأ من الناحية المفهومية - وبحسب نصوص الكتاب المقدس العبراني - الحديث عن رحمة للمتقين. ولا تقوم التوبة على ما يعد به البشر أنفسهم أو الله، وإنما على الثقة في الرحمة الإلهية. لذلك يعدّ مفعول الرحمة إلقاء لمفعول العدل. وربّما نحتاج إلى تبيين طبيعة هذا الوصل بين العدل والرحمة في صلب الكائن الإلهي بما يؤكّد في الآن نفسه صفتين مختلفتين لله من دون إقامة تناقض.

مجرّد تمرکز حول النفس، أو أنانية تُشكّل «موضِعاً للغلط ومنبعاً للوهم، وبذرة للشر، النفس هي مارا، المغوي، صانع الشر...». ونؤكّد هنا على ترجمة consciousness في سياق البوذية بالوعي لا بالضمير؛ فالضمير مفهوم مسيحي بالأساس، أو يمكن بناؤه على ضرب من الجمع التقليدي بين عقيدتين؛ أن نؤسس له داخل أفق يهودي مسيحي.

- الحقيقة هي التي تُخلّص البشر من الشرّ، وتنقلهم إلى عالم النيرفانا، أو السكينة. وما يحدث في هذا الشكل من الاستنارة هو تحقق الخلود رغم الموت، وتحقيق السعادة رغم الألم. ولا يوجد إله في الكون

**الحقيقة هي التي تُخلّص
البشر من الشرّ، وتنقلهم
إلى عالم النيرفانا، أو
السكينة. وما يحدث في
هذا الشكل من الاستنارة
هو تحقق الخلود رغم
الموت، وتحقيق السعادة
رغم الألم.**

يكون مسؤولاً على مجازاة الأخيار ومعاقبة الأشرار. ولكن، يوجد بوذا الذي وُلد من أجل كل كائن حيّ بفضل قوّته التأمّلية، وهو من سيحرّك «سُحب الرحمة»؛ لكي يسمح للقانون بإهماد «نار الجشع»، ولا يُمكن لقوى الشرّ (مارا) أن تقف أمامه؛ لأنه «طاهر وحكيم، محبّ ومليء بالرحمة». ولا يأخذ بوذا منزلة الإله، ولا منزلة ابن الإله، ولا علاقة له البتة بالإلهوية؛ ولكنّه اختبر التأمّل فصار مثلاً لنفس اختطفها أقصاها وغمرها عمقها واستنارت؛ ولكنها لم تنفلت بالكامل عن نفسها، وعمّا تستطيعه بالذات.

- في نصّ مذكور في بشارة بوذا، يوجد حديث عن صانع السلام، يمثّل فيه بوذا بمظهر رئيس السلام، ويضع حدّاً لحرب بين ملكين كانت ستدمّر شعبين بالكامل، وتُدمّر البشريّة التي في صلبهما. والدافع إلى الحرب هو نزاع حول جسر، وتعلّق سؤال بوذا الموجه للملكين بقيمة هذا الجسر على مستوى الإنسان الباطن. ولأنه لا قيمة للحرب على الحياة الباطنة للبشر، فالأفضل هو طلب السلام، وإنّ حياة البشر أهمّ من ركام أتربة. وهكذا يُعلن بوذا عن قوّة الرّحمة والسلام مقابل الحرب والشر. وبهذا المعنى تعني الرحمة في البوذية



الخير الذي تصنعه البشرية بنفسها، إنَّها إمكانها القائم فيها بعمق، أو إن شئنا قلنا: هي ما يضمنها «أسطقسها» (عنصرها) الخاص.

- ليست البوذية قائمة على أساس دغمائي قوامه الوحي في دلالاته التوحيدية أو الإبراهيمية، والدليل على ذلك هو أنَّ نصوصها متطورة، أو هي بمثابة الكتاب المفتوح، ولا يمكن النظر في مفهوم الرحمة بناءً على أساس دغمائي. لذلك تخرج الرحمة من الوضعية الناموسية التقليدية لتتحول إلى أثر على النفس يحدث بموجب الاستنارة؛ فلا يوجد أمر بالرحمة؛ وإنما يوجد تحقق لها مردّه التحول في الإنسان الباطن، فيكون الإنسان رحيماً حينما ينطلق من أوساطه الخاصّة. إنَّ الرحمة في البوذية بشريّة.

من هذا المنطلق تبدو «الرحمة» في البوذية مبدأً للسلام في وضعيّة يغيب فيها السلام؛ أي وضعيّة الحرب، وفي وضعيّة يكون فيها مطلوب النفس الوعي والاستنارة. وهي صفة تؤسس للسلطان الروحي لبوذا، من حيث هو كذلك بشريّ أدرك إمكاناته القصوى فيه بفضل ما بلغه من استنارة. وتظهر النفس محور كلّ المجادلات الدينية؛ لأنّها تمثّل الأمر البيّن بنفسه، أو الواقع المُعلن³. وذلك لا ينفصل - بحسب إدموند هولمس - عن تصوّر توحيدي للعالم يقوم على مفهوم المركز والنظام. وهو ليس النظام الخارق، القائم على وضعيّة ما بعديّة أو إسقاطولوجية؛ وإنما هو النظام الكامن في صلب البشر أنفسهم. وهم في ذلك لا يحتاجون إلى قانون أو وصيّة أو مبدأ إلزام؛ فالسلام البرّاني رهين السلام الجوّاني، ولهذا لم تتحوّل البوذية - كما هو الحال في المسيحيّة - إلى حركة خيريّة تقوم بأعمال رحمة أو إحسان؛ وإنّما تحوّلت إلى صوت للسلام العالمي، بغاية وضع حدّ للحروب بين البشر.

إذ نربط الرحمة بـ «الإحسان» نحتاج في الواقع إلى بيان ما يؤسسها من حيث المفهوم، وحينما نعود إلى الكتاب المقدّس العبرانيّ نعرّث على استعمالات

3 - Edmond Holmes, *The creed of Buddha*, at sacred-texts.com, p. 2 "In the East, where the soul is the supreme and fundamental reality, the identification of God with the world-soul, or soul of universal Nature, is the outcome of a movement of thought which is at once natural and logical".

عدّة للرحمة، وقد وردت هذه الكلمة في نصوص العهد القديم أكثر من 250 مرّة، في أكثر من 235 آية. في ارتباطها حصراً باللّهُ، أو يهوه في أسمائه المختلفة؛ فاللّهُ هو الكفّار 796⁴؛ أي من يمحو ويكفّر ويغطي to cover الذنوب. ولا يمكن فهم الرحمة في هذا الشّأن إلا في علاقتها بالغفران أو الصفح؛ لأنّ الصفح هو في الأصل سمة خاصة بالإله، تتحوّل إلى مبدأ تعايش بين البشر. وربّما كان ذلك هو ما دلّ عليه ملخّص الشريعة الذي نعثر عليه لاحقاً في العهد الجديد: «تحب الرب إلهك من كلّ قلبك، ومن كلّ نفسك، ومن كلّ قدرتك، ومن كلّ فكرك، وقريبك كنفسك»⁵.

ليست البوذية قائمة على أساس دغمائي قوامه الوحي في دلالته التوحيدية أو الإبراهيمية، والدليل على ذلك هو أنّ نصوصها متطورة، أو هي بمثابة الكتاب المفتوح، ولا يمكن النظر في مفهوم الرحمة بناءً على أساس دغمائي.

ولا يكون الصفح ممكناً إلا بالامتناع عن العقاب والبدء من جديد؛ تقول حنة أرندت: «إنّ الصّفح هو ما يُحاول على الأرجح تحقيق ما يبدو مستحيلًا؛ أي أن يلغي ما حدث بالفعل، وأن ينجح في إقامة بداية جديدة، حيث لا تبدو البدايات بعدُ ممكنة... الصفح هو الفعل الذي يضمن استمرار الطاقة على الفعل، البدء من جديد، في كل كائن بشري مفرد، يكون - من دون أن يصفح وأن يُصفح عنه - أشبه بإنسان

4 - سنعمد في كلّ الدلالات العبرية على قاموس سترونغ.

5 - يجمع هذا النّصّ المستمد من لوقا 10: 27 بين آيتين في العهد القديم، وهما التثنوية 6: 5 واللاويين 19: 18. يبدو أنّ اليهود احتفظوا بهاتين الوصيّتين الرئيسيتين على أساس أنّهما تمثّلان روح الناموس الموسوي. وهما تقومان على مفهوم المحبّة الموجّه نحو اللّهُ ونحو النفس ونحو القريب، على أساس أن محبّة اللّهُ تجعل من محبّة القريب مثل محبّة النفس. وقد استعمل النّصّ اليوناني فعل أغبّاو ἀγαπάω الذي يفيد المحبّة الإلهية غير المشروطة. أي إن محبّة النفس ومحبّة القريب غير ممكنة من دون محبّة اللّهُ. ولذلك لا يمكن الحديث عن مسألة الرحمة بين البشر في اليهودية أو المسيحية من دون الرحمة الإلهية. ولو عدنا إلى النّصّ العبراني المذكور في اللاويين والثنية لوجدنا أنّ فعل أغبّاو ἀγαπάω هو ترجمة للفعل العبري أخاب אָחַב، وهو يختلف عما تحيل عليه صفة «دود» דוּד التي استعملت في نشيد الأناشيد لوصف الحبيب أو العشيق.

في القصص الخيالية، توهب له أمنية واحدة، ثم من بعد ذلك يُعاقب إلى الأبد بتحقيق تلك الأمنية»⁶.

اللَّهُ هو الوديع (خاسيد) ἄσιον، وتلك صفة ترتبط فيها الرحمة بالقداسة والطهارة؛ ولذلك دلّت في هذا المعنى على المعروف τὸν، أو العفو؛ ولكنّ العفو في هذا الموضوع لا يحدث إلا انطلاقاً من أوسع قلب خارقة تذهب إلى الحدّ الأقصى، وتكشف عن بعض من طبيعة الله التي يصعب عادةً التفكيّر فيها؛ إذ تكشف عن الله الذي يشعر بالندم ويرجئ القضاء، ويوفّر بدوره الحلول للتعاطي مع عصيان البشر، لا من موقع شريعي/ناموسي، ولا من موقع التقدير المسبق predestination أو القدر اليوناني Μοῖρα؛ وإنما من موقع العناية. ولا يبدو هذا الأمر غريباً عن عقيدة تتحرّك في أفق خلاصي؛ لذلك وردت كلمة الرحمة بشكل متكرر في سفر المزامير (أكثر من مائة مرة) في علاقة بداود وهو يطلب تدخل الله، وكذلك في سفر الخروج الذي يسرد قصة خروج بني إسرائيل من مصر، وحيث يوجد ذكر لـ «كرسي الرحمة» καθέδρα (كبروث). وكرسي الرحمة إحالة على وضعية طقسية لهذه المسألة؛ لأنّه يقوم على وضعية اعتراف.

والله هو الحنّان (خانان) ἰσπν، وتقوم هذه الصفة على علاقة بين الأعلى والأدنى، بين القدوس والخاطئ، لا بمعنى التمييز بين الكائن المفارق وغير المفارق؛ لأنّ صعيد التعالي ميتافيزيقي، وهو يحيلنا على أفق يوناني بالأساس، وإنّما على ضوء التمييز بين القداسة الإلهية والفساد البشري. وأنّ يُوصف الله بالحنّان فذلك يجعل من الرحمة رهينة تواضع الله⁷. وما يؤسس لهذه الصفة هو أنّ الله رحيم (راخام) ἰσπν؛ أي هو الشفوق والمحّب. وحينما نقرن بين الرحمة والشفقة نعود إلى مفهوم الوعد الذي هو مفهوم يهودي بالأساس. ونحن عادةً ما نفهم عهد الله مع موسى على أساس ناموسي؛ ولكنّ هذا التصوّر لا يأخذ في الحسبان فشل بني إسرائيل في الالتزام بالناموس؛ لأنهم عبدوا العجل الذهبي؛ لذلك أُعيد العهد مرّة

6 - حنة أرنت، في السياسة وعداً، ترجمة معز مديوني، دار الجمل، بيروت، 2018، ص 110 - 111.

7 - التكبر صفة بشريّة، والتواضع صفة إلهية.

أخرى بناء على الرحمة وليس بناء على الناموس؛ أي بناء على وعد الله بالخلاص وليس بناء على وعد البشر بطاعة الناموس. وفي هذا الإطار، نذكر سلسلة الوعود في سفر التكوين، والتي ارتبطت أساساً بالنسل والأرض والأمم⁸؛ نعني خطّ البركة الذي بدأ مع إبراهيم واستمرّ مع نسله نحو جميع الأمم. وفي هذا يشترك البشر جميعهم في الانتماء إلى هذا الإرث الإبراهيمي، أو الوعد القائم في صلب إبراهيم.

ترتبط مسألة الرحمة في اليهودية إذن بالإيمان بالله والانتماء إلى هذا الوعد الإبراهيمي؛ بينما لا تتأسس البوذية على فكرة الإلهية؛ وإنما تؤسس

ترتبط مسألة الرحمة في اليهودية إذن بالإيمان بالله والانتماء إلى هذا الوعد الإبراهيمي؛ بينما لا تتأسس البوذية على فكرة الإلهية؛ وإنما تؤسس لإمكان الرحمة في صلب البشر أنفسهم؛ أي في صلب وعدٍ ممكن يتحقق بالانتصار على الجهل.

لإمكان الرحمة في صلب البشر أنفسهم؛ أي في صلب وعدٍ ممكن يتحقق بالانتصار على الجهل. وعلى خلاف البوذية تقوم الزرادشتية على فكرة الإلهية؛ حيث يمثل أهورا مزدا الإله الأسمى؛ لأنه من ينتصر في الأخير على قوى الظلمة⁹. وعلة هذا الانتصار تعود إلى كونه من يسع كلّ المعارف التي تمكّنه من إرساء النظام. وتمتدّ النصوص الزرادشتية طيلة ثلاث آلاف سنة. ويقتضي النظر في مفهوم الرحمة داخل هذه النصوص البحث في قصة الخلق، على النحو الذي وردت فيه داخل

السرديات الزرادشتية فيما يُعرف بكتاب الأقيستا. ونعثر في هذه السرديات على نوع من القسمة بين عالم الآلهة وعالم البشر، بين الخير والشر. ويتشكّل الخير والشرّ في صلب الصراع بين قوّتين روحيّتين رئيسيتين: (قوة الخير

8 - Walter C. Kaiser, Jr., *Toward an old testament theology*, Library of Congress cataloging-in-Publication Data, USA, 1991, p. 86.

9 - Prods Oktor skjaervo, *The Spirit of Zoroastrianism*, Translated and edited by Prods Oktor skjaervo, Yale University Press, New Haven and London, 2011, p. 8 “The return to the state of light and life is effected when, strengthened by the sacrifices offered by humans, Ahura Mazda regains command of the universe, the good deities overcome the evil ones, and the universe is healed and reborn [107; 110:1 - 2].”

(سبانتا مانيو) وقوة الشر (أنغرا أو الظلمة). وكما أسس هيرقليطس للصيرورة انطلاقاً من مبدأ الحرب، أصبح الصّراع في الزرادشتية منتجاً للحياة أو الموت. وما يهّمنا في هذا العرض هو وجود بذور لإمكان الحديث عن فكرة الخلاص أو النصر الأخير ضمن شميعة رئيسة تجمع بين عالم الألوهية وعالم الأحياء أو النظام، ذلك أنّ النظام هو الوضعية الأصلية التي يشرف عليها أهورا مزدا، حيث توجد النماذج الأصلية للكائنات¹⁰.

ومن هذا المنطلق تؤكّد الثنائية الزرادشتية على فكرة الأصل الكليّ الذي تُردّ إليه كل الأشياء الأخرى، إنها عقيدة توحيدية اثنتية. ومثلما تقوم العقيدة اليهودية على التباين بين الخير الأصليّ - وهو إلهي - والشرّ - وهو شيطاني - تقوم الزرادشتية على التباين بين الحق والباطل؛ حيث يلعب الباطل (دروج) - والذي يُشرف عليه أهريمان - دور المنتج للانحراف؛ فما يقابل الشيطان في نصوص العهد القديم وإبليس في نصوص العهد الجديد هو الإله أهريمان في النصوص المقدسة الزرادشتية. يوجد من يؤسس لنظام روحي ما؛ ولكن يوجد كذلك من يعمل على هدمه. يقول برودس أكتور سكييرو: «إن ثنائية الحق والباطل هي مواصلة للمفهوم الهندو - أوروبي القديم عن النظام والفضوى»¹¹؛ ولكنّ المشكل هو أنّ مفعول الباطل يؤثر في البشر والآلهة على حد سواء، حيث يوجد عدد لا يُحصى من الآلهة، مثل نجوم السماء¹². والفرق بين الزرادشتية واليهودية كامن في الفرق بين تصوّر الشرّ مخلوقاً (الزرادشتية)، وتصوّر يجعل منه انحرافاً عن خير أصليّ (اليهودية)¹³.

10 - م.ن.، ص 10.

11 - Ibid, p. 11 "The pair *asha - drug* clearly continues the old Indo-European concept of cosmos and chaos."

12 - *The Spirit of Zoroastrianism*, "Young Avestan deities are as numerous as the stars [16:1], and several deities are identified with stars, many of the others, no doubt, also with constellations", p. 13

13 - تقوم سردية سفر التكوين على جعل الخير مبدأً أصلياً؛ فحينما خلق الله كلّ شيء استحسنه، ولا تبدأ قصة الخطيئة إلا بعد اكتمال الخلق، حينما أغوت الحيّة آدم وحواء، ودفعتهما إلى معرفة الخير والشر. ويصوّر لنا الإصحاح 14 من سفر إشعيا قصة سقوط إبليس أو من يُسمّى بـ «زُهرة بنت الصبح»، بوصفه أجمل الملائكة. والسبب الرئيس في سقوط إبليس أو خطيئته هو أنه أراد أن يجعل كرسيه فوق كرسي الله؛ أي أن يحكم الكون.

صحيح أنّ للشيطان في الفكر اليهودي الأثر في تغيير مسار الخير الأصلي؛ من حيث إنّ السبب الأوّل لظهور الشرّ؛ ولكنّ ذلك لا يُبطل بالكامل السلطان الإلهي في رسم معالم التاريخ الخلاصي. وحتى وإن ظهرت فكرة الخطيئة الأصلية؛ لم يُمثّل الشرّ أصلاً للكون؛ بيد أنّ الأمر في الزرادشتية على خلاف ذلك؛ حيث يكون الصراع بين الخير والشرّ صراعاً بين قوتين تتجاذبان - بالقدر نفسه - النفس البشريّة. ولذلك لا تُطرح مسألة الخلاص على النحو الذي نجده في اليهوديّة، كما أنّ الحديث عن الرحمة لا يرتبط بالخلاص؛ لأنّ الخلاص من الشرّ أو الظلمة لا يحدث إلا بموجب تدخّل أهورا

صحيح أنّ للشيطان في الفكر اليهودي الأثر في تغيير مسار الخير الأصلي؛ من حيث إنّ السبب الأوّل لظهور الشرّ؛ ولكنّ ذلك لا يُبطل بالكامل السلطان الإلهي في رسم معالم التاريخ الخلاصي.

مزدا من ناحية، واشتراك البشر في هذا النصر من ناحية أخرى. ويمكننا القول: إن ما تؤسس له الزرادشتية هو مبدأ عرفاني للكون؛ بينما نجد في اليهودية تأكيداً على سلطان يهوه وخلاصه، ونجد في الفلسفة اليونانية تأكيداً على دور الحكمة، ونجد في البوذية تأكيداً على قوة الاستنارة في التأسيس للسلام. والأمر البيّن في هذا التمييز هو أنّ الرّحمة لا تتأسس في صلة وثيقة بالإله - ومن ثمة بالتاريخ الخلاصي - على أساس أن الخلاص إلهي وليس بشرياً إلا داخل النصوص اليهودية؛

فالبشر يخلّصون بفعل قوّة أعظم منهم، وذلك ما يحدث على كرسي الرحمة الذي هو المفهوم الآخر للمذبح، كما يتعيّن تأويلياً في اليهودية وفي المسيحية.

2- الرحمة في أفق تأويل التاريخ الخلاصي:

الأمر اللافت في هذه التحديدات المفهوميّة التي عرضنا هو أنّ التفكير في الرحمة يقتضي تأويلية بعينها للتاريخ الخلاصي. وحتى وإن لم تكن بعض العقائد الشرقيّة خلاصيّة؛ فإنها طرحت - بشكل جدّي - مسألة المصير البشري. ويُفهم هذا المصير على ضوء جملة من المسلّمات الأساسية، أهمّها تعيين العلاقة بين الخير والشرّ، بين السعادة والألم، بين الإنساني والإلهي،

بين الدنيا والآخرة. وفي هذا الإطار تعمل البوذية على تأكيد أربع حقائق أساسية: أولاً: أنّ الحياة في كلّ أبعادها مليئة بالألم أو العذاب. ثانياً: يعود الألم إلى الجهل وغياب الوعي بالحقيقة. ثالثاً: ضرورة وضع حدّ للألم. رابعاً: السبيل إلى ذلك هو التأمل والذهاب بالنفس إلى أقصى إمكاناتها الباطنة في ضرب من الانجذاب العميق نحو الحقيقة¹⁴. ومن هذا المنطلق تضع البوذية حللاً لمعضلة الشرّ وعذابات البشرية، ويُصبح هذا الوضع الروحيّ معياراً للتعايش بين البشر، حيث يعمل البوذيّون على بناء مجتمع متجّرد من الألم، ولا يتطوّر المجتمع على هذا النحو إلا بموجب فلسفة قوامها المراهنة على أعماق النفس البشرية وفي صلب تجربة تأملية.

لكنّ البوذية لا تتعاطى مع هذا المصير البشري من موقع الجزاء والعقاب، ولا من موقع إرضاء كائن أسمى؛ لذلك لا يخضع تأويل الرحمة فيها إلى مبدأ خلاصي يُراد منه وضع حدّ لشكل بعينه من الحياة والانتقال إلى شكل جديد من الحياة. فلا يوجد أساس إسقاطولوجي (معاديّ) لحياة البشر وبحثهم عن الحقيقة، أو عن تجاوز وضعية دنيا يسودها الألم والجهل، ولا يقوم تأويل الرحمة كذلك على مفهوم الرجاء؛ لأنه لا يقوم على علاقة بالجنة أو النار. يتأسس المصير على مفهوم النرقانا الذي هو الوضعية التي تُختطف فيها النفس بموجب التأمل إلى لحظة قصوى توجد في صُلبها، ويكون الرهان فيه على البشر أنفسهم وقدرتهم على التأمل، وليس على كائن أعلى أو من منظور عالم آخر يكون بديلاً عن هذا العالم. فالمصير هو الذهاب إلى الحدّ الأقصى من إمكانات النفس، وليس تجاوزا لها أو توحداً بكائن أعلى.

14 - يقوم هذا المبدأ البوذي على مبدأ قديم مضمّن هو وحدة الوجود (البنثوسية)؛ ذلك أنّ ارتقاء النفس روحياً لا يعني انفصالها المطلق عن أعماقها؛ وإنما ذهب إلى ما هو أعمق فيها. وقد طوّرت الصّوفيّة - عبر تاريخها هذا المبدأ حينما أكّدت على ضرب من التوحد بين الإنسان واللّه. كما أكّدت الحركة الغنوصية في كل أشكالها (اليهودية والمسيحية وغيرهما) على إمكان الارتقاء بموجب المعرفة إلى عالم الألوهيّة، أي المرحلة التي لم يعد فيها إمكان للفصل بين الذات والموضوع. ومن هذا المنطلق نكشف عن الأفق الروحي المشترك بين هذه التوجهات الدينية والفلسفية.

في مقابل هذا الأساس البشري نجد أنّ الزرادشتية واليهودية تقدّمان لنا تصوّراً مختلفاً عن المصير، قوامه مفهوم الخلاص وتدخل كائن أعلى في تعيين المصير البشري، وتقوم كلتاها على نظام طقوسي يعتمد على الذبائح. بقي أنّ وضعية الذبائح في اليهودية تعتمد على أسس تأويلية استفادت منه المسيحية لاحقاً حينما حوّلت ذلك النظام القديم إلى ظلّ للآتي¹⁵، وقرنت الرحمة بالنعمة¹⁶، وعلة ذلك هي بلوغ هذا النظام القديم لحظة تحوّلت فيها الرحمة إلى أمر إلهي، لا يكتمل إلا بتحقيق العدل بالكامل والطاعة الكاملة للناموس التي تحققت مع المسيح.

**في مقابل هذا الأساس
البشري نجد أنّ
الزرادشتية واليهودية
تقدّمان لنا تصوّراً مختلفاً
عن المصير، قوامه مفهوم
الخلاص وتدخل كائن
أعلى في تعيين المصير
البشري، وتقوم كلتاها
على نظام طقوسي
يعتمد على الذبائح.**

ونقرأ في نصوص العهد القديم: «أريد رحمة لا ذبيحة، ومعرفة الله أكثر من محرقات»¹⁷. فعلى الرغم من الدور الذي لعبته الذبائح داخل الناموس الطقوسي الموسوي في التكفير عن الذنوب، صارت غير كافية لمقاومة الغضب الإلهي. وليس الأمر مجرد رسم لحدود نظام الذبائح؛ وإنما يتعلّق بفشل البشر بعامة في الذهاب إلى ما هو أبعد من أنفسهم، وكذلك فشل تقنيات الرجاء التي يمثّل الإنسان مركزاً لها. وفي ذلك تأكيد على راديكالية الشرّ واستفحاله في

التاريخ البشري؛ فإذا كانت البوذية تقوم على التأمل القادر على بلوغ لحظة استنارة تحمل البشر إلى أقصى ما في أنفسهم؛ فإنّ اليهودية تُعلن خيبة البشر

15 - تشرح الرسالة إلى العبرانيين في أسفار العهد الجديد هذا الأمر؛ لأنّها تعدُّ كل الناموس الطقوسي في العهد القديم ظللاً أو رمزاً لما سيحدث في العهد الجديد، حيث يظهر المسيح الذبيحة الكاملة التي تأخذ مكان كلّ الذبائح الأخرى، وهو رئيس الكهنة الكامل وهو أعظم من نبيّ، ومعه «كل شيء قد أُكمل».

16 - النعمة (خاريس) Χάρις في نصوص العهد الجديد تعني الهبة المجانيّة، وهي الأثر الإلهي المباشر في سلوك البشر. لذلك لا تعني النعمة مجرد البركة أو الفضل. ولذلك فهي تلتقي بالرحمة ἔλεος التي تدلّ على الشفقة التي تقتضي تدخل كائن أعلى لتخليص البشر.

17 - سفر هوشع، 6: 6.



وفشلهم في رسم إمكانات قصوى لما بقي فيهم من خير، وذلك جرّاء راديكالية الشرّ، فـ «الجميع زاغوا وفسدوا». وقد وصف هوشع إحسانات البشر «كسحاب الصّبح وكالندى الماضي باكراً»¹⁸، سرعان ما يتلاشى تحت حرارة الشمس؛ لذلك يُحتاج في الخروج من وضعية الفشل هذه - التي استبدّت بالبشر - إلى الرحمة؛ أي إلى رحيم يلعب وظيفة المُخلّص أو الوليّ أو الفادي؛ فالله هو مُخلّص شعبه ووليّهم وفاديهم. وقد وردت كلمة «مُخلّص» أو «وليّ» ضمن اشتقاقات مختلفة أكثر من 230 مرة في نصوص العهد القديم، وهي ذات صلة بالمشيئة الإلهية.

يعني ذلك أنّ التاريخ الخلاصي يتحرّك في إطار وعدٍ، ولا نعني هنا الوعد الذي يقدمه الإنسان للإله، وإنما وعد الله للبشر، وليس ثمة من موضع آخر تتعيّن فيه الرحمة خارج هذا الوعد الإلهي. لا يعيش الإنسان بحسب ما يعد به نفسه؛ وإنما يعيش بحسب وعد الله، وهذا هو الفرق بين الأمل والرجاء؛ فالأمل هو الوعد القائم على إمكانات اللحم والدّم؛ إذ هو لا يتعدّى حدود المستقبل ولا حدود الاقتدارات البشرية، وأمّا الرجاء فهو الوعد القائم على الإيمان؛ من حيث إنّه يتعدّى المستقبل (الزمني) نحو الآخرة (الأبدية). فالرجاء إسقاطولوجي بالضرورة. وفي ذلك إبطال لمفعول النظام الطقوسي القديم؛ لأنّه لا يمكن من تحقيق الوعد؛ لذلك تأخذ الرحمة مكان الذبيحة، أو بالأحرى تمثّل المذبح الجديد الذي يتكفّل الله بترتيبه. ذلك هو ما قصده إبراهيم في حديثه عن يهوه يراه؛ أي القائم بالعناية ومن «يرى له الخروف للمحرقة»¹⁹. فالمذبح الحقيقي هو الذي يتعدّى حدود الذبيحة ليُظهر الرحمة. وإن شئنا قلنا: إن المذبح الحقيقي هو كرسي الرحمة (كبروث) المذكور في سفر الخروج؛ لأنّه يمثّل موضع التعرّف عن الله والذهاب إلى ما هو أبعد من النفس.

تعني الرحمة أنّ الحلّ في معركة الخير والشرّ قائم في تدخّل قوة عليا؛

18 - هوشع، 6 : 4.

19 - تكوين، 22 : 8.

وأنه لا يمكن للإنسان أن ينتصر على الشر الذي فيه إلا بتدخل الله، ونجد في الزرادشتية تصوّراً لهذه العلاقة بين تدخل القوة الإلهية - إله النور أهورا مزدا - ونظام الذبائح؛ فالكلمة الأصلية التي تشير إلى الإلهية هي «يازاتا»؛ أي من يستحقّ الذبائح²⁰. وفي الواقع قامت كل الديانات الشرقية على علاقة بين الذبيحة والرحمة، وقد نعثر على تشابه بين أنظمة الكهنوت الموجودة فيها²¹، ولم ترد كلمة الرحمة في نصوص الأفيستا إلا نادراً، إلى حدّ يصعب

قامت كل الديانات الشرقية على علاقة بين الذبيحة والرحمة، وقد نعثر على تشابه بين أنظمة الكهنوت الموجودة فيها، ولم ترد كلمة الرحمة في نصوص الأفيستا إلا نادراً، إلى حدّ يصعب فيه جعل الزرادشتية دين الرحمة، بالدلالة الطقسية التي وردت فيها داخل نصوص الكتاب المقدّس العبراني، أو حتّى في دلالتها اللاحقة داخل نصوص العهد الجديد، وعلى النحو الذي نتحدّث فيه عادة في صلب الأديان الإبراهيمية؛ حيث ترتبط الرحمة بالفداء²².

وردت الرحمة داخل النصوص الزرادشتية في علاقة بالذبيحة ضمن شعيرة بعينها تتعلّق بتوزيع أجزاء الذبيحة؛ حيث يُقدّم الكبد رحمةً للفقراء²³.

وردت الرحمة داخل النصوص الزرادشتية في علاقة بالذبيحة ضمن شعيرة بعينها تتعلّق بتوزيع أجزاء الذبيحة؛ حيث يُقدّم الكبد رحمةً للفقراء²³.

The Spirit of Zoroastrianism, p. 12.

- 20

Yishai Kiel, "Zoroastrian and Hindu connection to the priestly strata of the Pentateuch: The case of Numbers 31: 19-24," in *Vetus Testamentum* 63 (2013) 577-604, p. 579.

22 - يقول صبري المقدسي في الحوار المتمدّن، العدد 4083 - 2013 «وتعتقد الزرادشتية أن الله - إله الرحمة والحكمة والخالق لكل شيء حسن في العالم - ليس مسؤولاً عن الشرّ الموجود في العالم؛ لأن الشرّ من صنع إله الشرّ أهريمان، ولا يعني هذا وجود أكثر من إله؛ لأن العالم مُنقسم إلى عالم النور وعالم الظلمة، عالم الخير وعالم الشر، عالم الفوق وعالم التحت. ولذا تعتقد الزرادشتية بوجود صراع أبدي بينهما، ينتهي هذا الصراع بفوز النور على الظلمة، والخير على الشر، وفوز (أهورا مزدا) وأعوانه وملائكته على (أهريمان) وأعوانه وشياطينه».

23 - *The Spirit of Zoroastrianism*, ritual 113: 4 - 114: 1 221. From the Pahlavi Texts, *113 Animal sacrifices (Shāyist nē shāyist II)*, 4When an animal is slaughtered and cut in pieces, then the meat offering should be apportioned as follows: The cheeks, tongue, and left eye go to the divine Hōm, (...) the liver for mercy and protection of the poor, the spleen to the Life-giving Word, the forelegs to the waters, the heart to the fires, the fatty entrails to the pre-soul of the sustainers of Order, the fat-tail to the pre-soul...



كما يتعيّن الالتزام بالرحمة إزاء الحيوانات المقدّمة في إطار الذبائح²⁴. وفي معركة الخير والشرّ يمثّل الإنسان جزءاً من المعركة ضد الظلمة، وربّما كان ذلك هو الهدف من خلقه. لذلك تدعو الزرادشتية إلى رحمة واسعة تنسحب على كل كائن حي²⁵. والمقصود هنا هو الإحسان الذي لا حدّ له، والذي يقوم على استدعاء رسمي للآخر في الأفق الخاص بالنفس، ومن هذا المنطلق تصبح الرحمة في العقيدة الزرادشتية تويجاً للانتصار على الظلمة وليست شرطاً له؛ أيّ إنّنا نعيّتها في علاقة بالفعل الخير المؤسس على محبة الآخر أو الغريب. وبينما تتعيّن الرحمة في نصوص العهد القديم لا من حيث هي مجرد صفة خاصة بالله، وإنما من حيث هي الحلّ الأخير لعصيان البشر؛ وللمعركة ضد الشر؛ تتجلّى الرحمة في الزرادشتية على أنها المفعول المباشر للانتصار الله على الشرّ.

تقوم الزرادشتية على تصوّر للمصير البشري يتحقّق فيه خلاص الفكر والقول والفعل. وتلك مستويات ثلاثة تشكّل موقعاً للصراع بين الخير والشرّ، كما يرتبط هذا المصير بالحفاظ على الحياة في كل إسطقساتها (عناصرها)، والتي ظهرت في صلب الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية، ضمن ما يُعرف بالعناصر الأربعة: الماء والنار والهواء والتراب. وعلى هذا النحو لا ينفصل التفكير في المصير البشري عن مصير الحياة وعناصرها. وهذا يعني أنّ الأثر الروحي المباشر على البشر يجعلهم يحافظون على الأرض. ولسنا بصدد تدبّر مصير الأرض هنا من زاوية الفكر السياسي. وعلى الرغم من أن الزرادشتية كانت - عبر تاريخها القديم - عقيدة ملوك الفرس؛ فإنها لم تقدّم نفسها ضمن مشروع سياسي؛ يُراد منه السيطرة على الآخرين أو سياسة الأرض.

²⁴ - *The Spirit of Zoroastrianism*, 256 doctrinal issues 136: 26-28.

²⁵ - صبري المقدسي، الحوار المتمدّن، العدد 4083 - 2013: «تعتقد الزرادشتية أنه على الإنسان أن يتبع الخير، وأن يكثر من الأعمال الصالحة، النابعة من الأفكار الجيدة والأقوال الحسنة، وذلك في ممارسة الصدق الذي هو السبيل الوحيد في التقرب من الإله الواحد الحق. وبالطهارة في الأعمال والأفكار والتراحم بين الناس والمجتمعات بل حتى مع الحيوانات.. وتؤكد على الابتعاد عن الشر وعدم الأخذ بالتأثر وتمنع السلب والنهب والتخريب والتدمير».

وفي هذا الإطار نحتاج إلى عرض تصوّر للرحمة في علاقة بالمشروع السياسي؛ فالظاهر أنّ الخلط بين الأفق الديني والأفق السياسي هو ما جعل الحديث في الرحمة رهين سجلات لا مخرج منها؛ نعني بذلك أن طرح مسألة الرحمة في علاقة بالمصير البشري لا يحدث من زاوية الفكر السياسي؛ فالسياسي يعمل على تحقيق رهانات أخرى لا علاقة لها بالرحمة، ربّما يكون العدل واحداً منها. وفي هذا الإطار تُراهن البوذية على سبيل آخر غير السبيل السياسي؛ فهي تقوم على مشروع سلّمٍ دائم، يكون فيه البشر أنفسهم - وبحسب ما هو كامن في صلب أنفسهم - المسؤولين في المقام الأوّل عن مصيرهم، ويتحوّل هذا الأساس إلى مبدأ كونيّ يُراعى فيه الاختلاف بين الناس.

**تتعيّن الرحمة في
نصوص العهد القديم
لا من حيث هي مجرد
صفة خاصة بالله، وإنما
من حيث هي الحلّ الأخير
لعصيان البشر؛ وللمعركة
ضد الشر؛ تتجلّى الرحمة
في الزرادشتية على أنها
المفعول المباشر لانتصار
الله على الشر.**

وفي الاتجاه عينه طرحت النصوص الدينية العبرانية - بصرف النظر عن التدايعات السياسية اللاحقة قديماً وحديثاً - تدخّل الله من حيث هو مبدأ الرحمة المتاحة للجميع - يهوداً وأمماً - في اشتراكهم في هذا الإرث الإلهي المجسّد في الوعد الإبراهيمي. وعلى هذا الأساس عملت نصوص العهد الجديد - وضمن أفق تأويلي بعينه - على إلغاء الحدود بين البشر، طالما أنّ مسألة المصير

تقتضي مبدأ شاملاً للرحمة، لا توكل مهمة الدفاع عنه أو تحقيقه إلى الملوك أو الساسة، حتّى وإن كانت السياسة إطاراً لا غنى عنه في تحقيق التعايش بين البشر²⁶. وفي هذا الإطار نحتاج إلى فلسفة للدين تأخذ بعين الاهتمام هذه القيمة الكونية للرحمة، من حيث هي مبدأ رئيس في تعيين المصير البشري. فأية فلسفة دينية ممكنة من شأنها أن تضطلع بالتأسيس لتصوّر للرحمة يسمح للإنسانية اليوم بالخروج من صراعاتها التي هي الشرّ الحقيقي؟

26 - إن الأثر المباشر الذي لعبته «الرحمة» في دلالتها المسيحية هو قلب النظام الاجتماعي القائم في صلب الإمبراطورية الرومانية؛ فقد وفّرت المسيحية فضاءً جديداً يلتقي فيه العبيد والأسياد حول «وليمة المحبة» أو «العشاء الرباني»، وذلك طقس رئيس في الحياة الروحية.

3 - منزلة الرحمة من فلسفة الدين:

تحدّث الزرادشتية عن هبة الحياة والخلود، وتحدث اليهودية - إلى جانب قصة الخلق - عن إعادة الخلق، وتشير البوذية إلى إمكان انطفاء العذاب وسيادة السلم تأبداً للنفس المستتيرة²⁷. يبدو أنّنا إزاء نصوص لا تفكّر في المصير البشري إلا في أفق يتعدّى الحدود الماثلة في العقل السياسي، أو على الأقلّ إنها تبشّر بإمكان سياسة للعالم بشكل جديد تكون فيه الرحمة مفهوماً مركزيّاً. وفي الواقع لم يكن بالإمكان تاريخياً التفكير في هذا الأمر إلا في أفق علمانيّ قديم قوامه الفصل بين وظيفة الملك ووظيفة الكاهن، أو في أفق إتيقي قوامه الفصل بين السلوك الأخلاقي القائم على الوصايا، والأفق الخُلقي القائم على تغيير الباطن، وعلى ضرب من الضيافة التي يُستدعى فيها الغريب داخل الحيوزات الخاصة بأنفسنا.

عملت نصوص الكتاب المقدّس العبراني - وبخاصّة النصوص التشريعية - على الفصل بين وظيفة الكاهن ووظيفة الملك²⁸؛ ذلك أنّ مهمّة الملك تتمثّل أساساً في الحكم وإجراء العدل وحثّ الحرب؛ في حين أنّ وظيفة الكاهن تتمثّل أساساً في دورٍ وسيطٍ بين الله والبشر؛ إذ هو مَنْ يقوم بمهمّة التشفّع أو تقديم الذبائح التي يُقصد منها التكفير عن خطايا البشر، فلا يتعدّى الكاهن الوظيفة الطقسية والروحيّة. ولكنّ هذه الوظيفة ذات صلة بـ «كرسيّ الرحمة» الذي يأخذ منزلة مركزية في سفر الخروج، وفي تخليص الشعب من حياة العبوديّة؛ فالكاهن هو من يُدرك قيمة العدل الإلهي، ويخشى غضب الله على المذنبين؛ ولكنّه يتقدّم - على الرغم من

27 - نشير هنا إلى أنّ مفهوم الأبدية eternity هو مفهوم ديني شرقي بالأساس. وعلى الرغم من حديث اليونانيين عن خلود النفس immortality، فإنهم لم يتحدثوا عن الأبدية أو اللانهاية.

28 - يظل هذا التمييز قائماً داخل نصوص العهد الجديد، حيث قال المسيح: «اعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله» (مرقس، 12: 17). وكان هذا الردّ موضع تعجّب من طرف بعض اليهود المتشددين، الذين كانوا يحملون بدولة دينية وبالجمع بين السياسي ورجل الدين. ولهذا السبب عينه يُعدّ الجمع التاريخي بين الكنيسة والإمبراطورية فساداً لكليهما. يبدو أنّ الجمع بين السلطة الدينية والسلطة السياسية غير ممكن؛ لأنّه يجعل من مطلب الرحمة غير قابل للتحقق.

ذلك - بذبائح أمام عرش النعمة أو كرسي الرحمة، بغاية التكفير عن الذنوب والمصالحة بين الله والبشر. وفي الوقت نفسه تُهب الرحمة إلى الجميع، وهي - من حيث إنها هبة - تلتقي مع مفهوم النعمة، يقول داود الملك في سفر المزامير 145: «الربّ حنانٌ ورحيم، طويل الروح وكثير الرحمة. الربّ صالح للكلّ، ومراحمه على كلّ أعماله»²⁹.

ولهذا السبب نفترض وجود تأويلية للخروج، أو - كما قال إتيان جيلسون - ميتافيزيقا للخروج، لا تنحصر في مستوى الحدث التاريخي؛ وإنما تتحوّل إلى معيار أساسي لنظام الكهنوت، طالما أنّ الأمر يرتبط بمسألة الخلاص. وتُعدّ

الرحمة مركز هذا الإجراء التأويلي، بالنظر إلى أنّ وظيفة الكاهن تتمثّل في إيجاد حلّ لهشاشة البشر (خطيئتهم)، واستدعاء الله لتخليصهم من عبوديتهم (التي هي عبوديّة للخطيئة). ولا يقتصر ذلك على عرق أو سلالة؛ وإنما هو أمر خاص بجميع البشر³⁰.

من هذا المنطلق تتحوّل الرحمة إلى مبدأ كوني لا يمكن محاصرة حدوده القصوى؛ فهو يأخذ منزلة المفهوم العام للتعایش بين البشر، إلى حدّ يتحوّل فيه هذا التعایش إلى ضرب من

تتحدّث الزرادشتية عن
هبة الحياة والخلود،
وتتحدّث اليهوديّة - إلى
جانب قصّة الخلق - عن
إعادة الخلق، وتشير
البوذية إلى إمكان انطفاء
العذاب وسيادة السلم
تأبداً للنفس المستنيرة.

29 - المزمور 145: 8 - 9.

30 - كان هذا الإجراء محور مجادلات لاحقة بين المسيحيين واليهود. ونعثر على نصين أساسيين في تاريخ المسيحية، وهما كتاب ضد اليهود لترتوليانوس، وكذلك كتاب ضد اليهود للقديس أغسطينوس، كان المطلوب فيهما تجاوز الأساس المتمنّع الذي وضعه اليهود للرحمة، والذي ارتبط رأساً بالشعب اليهودي، من دون غيره من الشعوب الأخرى، وجعل الرحمة الإلهية خاصة بالبشر برمتهم. وحينما تتحدّث عن فتح المتمنّع اليهودي على أفق كوني يخص البشرية؛ فإننا نتحدّث عن الرحمة من حيث هي مبدأ مصالحة بين جميع البشر بفض النظر عن أسنتهم وأعرافهم وأجناسهم. ويرى ترتوليانوس أنّ تحقيق هذا الأمر لا يُحتاج فيه إلى أساس ناموسي، أو إلى وصيّة؛ وإنما قوامه الوعد السابق لموسى، وكذلك النور الطبيعي الذي لكل البشر في سعيهم إلى معرفة الله.



الضيافة، وتقوم الضيافة على استقبال الغريب والتعامل معه على أنه صنو النفس. فحينما تحقق النفس سلامها الباطن يكون بإمكانها أن تصير جزءاً من سلام شامل. ذلك هو مبدأ البوذية؛ ولكنّه كذلك مبدأ زرادشتي، حيث تقوم الإتيقا الزرادشتية على اقتدارات كل إنسان³¹. وهذا يعني أنه يوجد مشروع إنساني شامل، يُطلب فيه من جميع البشر أن يكونوا شركاء في الحفاظ على الحياة بكل عناصرها، والدفاع عن بشريتهم ضدّ كل أشكال الشرّ. وفي ذلك اشتراك في عالم أسمى من حدود ما يفرضه الواقع المباشر، وأبعد من واقع هيمنة الشرّ أو الخطيئة أو الهشاشة، سواء كان هذا العالم ألوهية أو بشرية قصوى.

وربّما كانت تلك هي هنات الفكر السياسي عبر التاريخ؛ لأنّه اهتمّ بنموذج البطل وأهمّل نموذج الخادم والحليم والرحيم، واهتمّ بالحدود السياسية وأهمّل التعايش الكوني. لذلك نحتاج اليوم إلى إحداث منقلب إتيقي في تفكيرنا السياسي، نستدعي فيه جملة من المفاهيم المهملة والمتون المنسية. ويمكن أن نعرّض على عدّة تصريفات للرحمة في أفق الضيافة؛ كأن نتحدّث مثلاً عن التسامح أو الصفح، والمبدأ الذي نجده في نصوص الكتاب المقدّس العبراني هو كامن في قصّة الخروج. ونقرأ في نصّ تشريعي للضيافة في سفر اللاويين ما يلي: «وإذا نزل عندك [م] غريب في أرضكم فلا تظلموه؛ كالوطنيّ منكم يكون لكم الغريب النازل عندكم، وتحبّه كنفسك؛ لأنّكم كنتم غرباء في أرض مصر. أنا الربّ إلهكم»³².

وعلى الرغم من أنّنا نجد من منظور الملّك أسواراً تفصل بين الداخلي والخارجي؛ فإنّنا نجد من منظور الكهنوت جسوراً بين المحليّ والغريب.

31 - *The spirit of Zoroastrianism*, 91 Darius's Testament II: Tomb of Darius at Naqsh-e Rostam (DNb) 1 = [76:1] "I am satisfied with whatever a man does or brings about according to his capabilities. That is what I really wish and what pleases me."

32 - يتعاطى الكتاب المقدّس العبراني مع بني إسرائيل في صيغة المفرد تارةً وفي صيغة الجمع تارةً أخرى.

33 - سفر اللاويين، 19: 33 - 34.

لذلك لا يُمكن تعيين منزلة الرحمة في إطار فلسفة للدين قوامها التعايش الكوني، إلاّ بمراعاة هذا الفصل بين السور والجسر. وقد عمل المسيح لاحقاً بناءً على التمييز بين الملك والكهنوت على التأسيس لمفهوم جديد يسمح بالتمييز بين معيار أرضي ومعيار سماوي، ألا وهو مفهوم الملكوت، أو ملكوت السماوات. وكان يوحنا المعمدان، وهو حلقة وصل بين العهد القديم والعهد الجديد، والسابق مباشرة لمجيء المسيح، يبشّر باقتراب ملكوت الله. ويُفهم الملكوت هنا بتحوّل رسمي في وظيفة الكاهن من وضعية طقسية ذات صلة مباشرة بنظام العبادات اليهودي إلى وضعية أوسع بكثير من ذلك تؤسس لالتقاء البشر «من كل أمة ولسان» على حدّ عبارة وردت في العهد الجديد.

ما يُنتظر من فلسفة الدين اليوم هو إحداث نقلة في تصوّر الرحمة من كونها شأنًا إلهيًا إلى كونها شأنًا بشريًا؛ فيُصبح التدخّل الإلهي لجعل الرحمة أمرًا ممكنًا - في الوقت نفسه - شرط إمكان تحوّل البشر إلى رُحماء.

وهكذا لم يعد مطلب الرحمة محاصرًا في مشروع سياسة الأرض، ولا هو خاصّ بشعبٍ أو أمةٍ؛ وإنما صار حاجة كونية. وتكمن قيمة هذه الحاجة الكونية للرحمة في حاجة البشر بعضهم لبعض؛ من حيث إنهم جماعة، أو إنهم «هم» أو «نحن» أو كلّ جامع غير مانع. وفي هذا الإطار ترى حنة أرنت أنّ الله لم يقتصر على خلق الإنسان؛ وإنما خلق الكثرة البشريّة ذكرا وأنثى، وأكدّ على أنّه «ليس حسناً أن يبقى آدم وحده»؛ فالكثرة هي من ثم مبدأ أصليّ في البشر.

ما يُنتظر من فلسفة الدين اليوم هو إحداث نقلة في تصوّر الرحمة من كونها شأنًا إلهيًا إلى كونها شأنًا بشريًا³⁴؛ فيُصبح التدخّل الإلهي لجعل الرحمة أمرًا ممكنًا - في الوقت نفسه - شرط إمكان تحوّل البشر إلى رُحماء. وهم يصيرون بموجب هذا التحوّل شركاء في الطبيعة البشريّة. ولهذا السبب

34 - وضع المسيح الرحمة في صيغة شرطية: «طوبى للرحماء؛ لأنّهم يُرحمون» (متى، 5: 7). والأمر نفسه بخصوص الضفح. وهذا يعني أنّ ما كان غير ممكن إلا بتدخّل الله صار بعد تدخّله ممكنًا بشريًا.

وجد البوذويون في بوذا مثلاً للمستنير الذي جعل الاستنارة أمراً ممكناً، ووضع بفضل استنارته شروطاً إمكان إرساء سلام كوني. كما وجد الزرادشتيون في تدخّل أهورا مزدا شرطاً لجعل التخلص من الشرّ أمراً ممكناً من منظور بشري. والأثر المباشر لهذا التدخّل الإلهي هو إصلاح أمر البشر، وجعلهم جزءاً من إصلاح أمر بشريتهم وعالمهم³⁵، فالعالم الحقيقي - كما تقول حنة أرنت - غير مخلوق؛ إنّه ما يتشكّل بين البشر بضرب من الشّرّكة.

خاتمة:

ماذا لو عانق العدل الرحمة؟ ذلك هو المطلب الرئيس لتصوّر الرحمة داخل أفق فلسفة الدين، وهو مطلب لم يرتبط بالديانات الإبراهيمية فحسب؛ وإنّما تحوّل إلى أسّ لكلّ إتيقا ممكنة: العفو عند المقدرة، وسيادة النظام والسلام، وابتلاع قوى الشرّ والظلمة داخل النور، وإصلاح أمر البشريّة داخل أفق النفس في أعماقها وفي أقصى إمكاناتها. وتصبح الشّرّكة بهذا المعنى أفقاً للالتقاء بين أنفس عميقة. وفي الواقع يعدّ هذا الأساس مقوّمًا لكلّ فلسفة دين مقبلة تتحرّك في صلب الإرث الإبراهيمي أو في صلب العقائد الشرقية القديمة والعقائد السابقة للمسيحية. ونجد اليوم أنفسنا إزاء هذا الرّهان الرئيس: تمكين البشر من بلوغ ما في أنفسهم من عمق أو ما هو أبعد من أنفسهم: أن يصيروا رحماء، وأن يتراحموا، بدلاً من الحرب والاقْتتال، أن يُدافعوا عن الحياة بدلاً من دفاعهم عن الموت، فليس ثمة ما يبرّر القتل؛ وبذلك تتحوّل الوصيّة القديمة: «لا تقتل» إلى مطلب ينبع من البشر أنفسهم؛ حيث يوصي أحدهم الآخر - من دون استحضار منطلق الوصيّة -: «لا تقتل».

35 - صبري المقدسي، مرجع مذکور، «كانت هذه بعض العقائد المهمّة للديانة الزرادشتية التي غايتها الأولى والأخيرة: خلق مجتمع عادل ومتسامح وبعيد عن الشر. وتختصر الأخلاقيات الزرادشتية في ست وصايا تقوم عليها الديانة وهي: 1 - طهارة الفكر والكلمة والعمل. 2 - النظافة والابتعاد عن النجاسات. 3 - ممارسة الرحمة والإحسانات المختلفة. 4 - الرفق بالحيوانات النافعة والأليفة. 5 - القيام بالأفعال الخيرة والنافعة. 6 - نشر التعليم بين الناس من دون تمييز».

أمكننا - انطلاقاً من تحليل مسألة الرحمة في أفق فلسفة الدين، ودخل الديانات ما قبل المسيحية الثلاث: اليهودية والزرادشتية والبوذية - أن نتجاوز حدود العرض الضيق لمضامين هذه الديانات؛ بغاية وضع أسس كونيّة للتعايش بين البشر، وذلك في عالم بات فيه أمر الشُّركة موضوع سجال لا نهاية له. يبدو أننا بلغنا مرحلة لم يعد فيها الشأن الديني في حاجة إلى أن يكون محور سجال سياسي، ولم تعد فيها العدالة حاجزاً أمام الصفح وإطلاق المأسورين. ولا يتحقّق هذا المطلب إلا بتشيط قوى النفس الباطنة ومصادرها، وفي أفق استقبال للغريب ضيافةً hospitality واستضافةً invitation له داخل عالم خاص أو داخل المحليّ، فلا يعود بعدُ غريباً؛ وإنما يصير وطنياً وأخاً وطرفاً في القسمة. فلا شُرْكة من دون قسمة، ولا قسمة من دون غياب للعدل، ولا إمكان للرحمة خارج هذين الصعيدين.

**يبدو أننا نلقي على
فلسفة الدين قولاً
ثقيلاً، وعلّة الثقل في
ضيق الأفئدة؛ فالناس
اليوم «متضيّقون في
أنفسهم ودينهم»، والعبارة
لبولس؛ أعني الضيق
الذي لا يجعلهم يحلمون
خارج حدود العالم
المرئي، أو خارج حدود
شُرْهم أو أنفسهم الجاهلة
بإمكاناتها القصوى.**

يبدو أننا نلقي على فلسفة الدين قولاً ثقيلاً، وعلّة الثقل في ضيق الأفئدة؛ فالناس اليوم «متضيّقون في أنفسهم ودينهم»، والعبارة لبولس؛ أعني الضيق الذي لا يجعلهم يحلمون خارج حدود العالم المرئي، أو خارج حدود شُرْهم أو أنفسهم الجاهلة بإمكاناتها القصوى. لذلك لا مناص من تجربة روحيّة تذهب بنا خارج النفس اللوامة والقوة الغضبيّة وما شابه ذلك من ضيق الأوساع؛ أي إنّ تحليل الرحمة لا ينفصل عن أمر رئيس؛ نعني جهل البشر بإمكاناتهم القصوى. وحينما لا نعرف حقيقة أنفسنا الباطنية فإننا نفعل ونفكر ونشعر من موقع الضيق لا من موقع الوسع، والناس «لا يعرفون ما يفعلون».

ولأنّ البشر لا يعرفون ما يفعلون هم أهلٌ للرحمة؛ لأنّ الرحمة موجّهةٌ نحو من لا يعرفون ما يفعلون، ولمن ليسوا جديرين ومؤهلّين، للمذنبين والأعداء.



فليس في الرحمة استحقاق إلا من جهة من يرحم. ولأنه رحيم، هو مستعد للخسارة، من أجل الإمكان الوحيد لبدء جديد، حيث «لا تكون البدايات بعد ممكنة». ومن هذا المنطلق بالتحديد يكمل فضل الرحمة في جعل الحلم ممكناً إتيقياً؛ أي أن نجعل منه خلقاً، وليس مجرد مزاج. وجميع الذين يعملون على الإساءة لغيرهم وتجريدتهم من كرامتهم وحقه في الوجود، إنما هم يسيئون في الواقع لأنفسهم؛ لأنهم يضعونها خارج هذا الإمكان الإتيقي؛ فهم لا يعيشون من دون أعداء، ولا حول لهم ولا قوة إلا في عدائيتهم؛ لأنهم لا يتنفسون الحياة، وليس فيهم حياة يبشرون بها الأحياء؛ وإنما يملأهم الموت الذي لا يفعل شيئاً آخر سوى أنه ينذر بنفسه، أي الموت. تلك هي دواعي المراهنة على فلسفة للدين تأخذ بالتفكير في مسألة الرحمة مأخذ الجد.