

الإيمان والعلم

بنهاية القرن الحادى عشر كان الفلاسفة واللاهوتيون الغربيون قد اضطلعوا بمشروع اعتقدوا أنه جديد تماما. بدأوا يطبّقون التفكير المنطقى، منهجياً، على حقائق العقيدة الإيمانية. كانت أوروبا آنذاك قد بدأت تستفيق من العصور المظلمة التى كانت قد دهمتها بعد سقوط روما، كان الرهبان البندكتيون بدير كلونى ببرغندى قد بدأوا حملة لتعليم رجال الدين والعامّة الذين كانوا، بغالبيتهم، يجهلون المبادئ الأولى للمسيحية. تم بناء مئات الكنائس فى أنحاء العالم المسيحى، حتى فى القرى والمستوطنات الصغيرة بحيث يتمكن الناس من حضور القداس والاستماع إلى القراءات الإنجيلية. دعم هذا التثقيف القيام بعناسك الحج، كان عامّة الناس أثناء تلك الرحلات الطويلة الشاقة إلى الأماكن المقدسة- القدس، روما ستنياجونو كومبستلا، كونكا، أو جلاستونبرى- يخبّرون «تحولا» ويتركون شؤون الحياة جانبا ويتوجهون إلى مراكز القداسة.

كانوا يسافرون فى مجموعات من الحجيج، مكرسين طوال الرحلة لُتْل التنسك من تقشف وإحسان والامتناع عن الجنس واللاعنف. كان الأثرياء يتقاسمون المشاق والحرمان مع الفقراء الذين كانوا بدورهم يدركون القيمة الروحية لفقرهم. وبدلاً من أن يتعلموا دقائق التعاليم الدينية، كان المسيحيون الغربيون يتعرفون على عقيدتهم كأسلوب عملى للحياة. وبنهاية القرن، شهدت أوروبا التزاماً لافتاً بين المسيحيين من عامة القوم، وبدأ الأوربيون يُصنعون هوية مسيحية غربية جديدة ومميزة.

وفى تلك الأثناء وفيما تعرف الرهبان الأوربيون على الإرث الفكرى لجيرانهم الأكثر رقىا فى العالمين البيزنطى اليونانى والإسلامى، بدأوا يفكرون ويؤدون الصلوات بأسلوب أكثر «عقلانية». كان أحد قادة الدعاة إلى تلك

الروحانية الجديدة هو أنسلم من نورماندى، رئيس أحد أكبر الأديرة مكانة بنورماندى والذى عينه ويليام روفوس أسقفا لكنتربرى بإنجلترا عام ١٠٩٣. كان قد استثاره التوجه الجديد للعقلانية وأراد أن يجعل التعاليم المسيحية التقليدية متسقة عقليا. لم تراوده قط فكرة إخضاع ولأئنه لله للبرهان العقلانى، بل إنه رأى كتاباته «تسير من خلال الإيمان إلى الفهم، بدلا من أن تسير من خلال الفهم إلى الإيمان». اعتقد أن على الرجال والنساء استخدام جميع ملكاتهم لدى مقاربتهم الله، وأراد أنسلم أن يجعل الحقائق التى تدرك بالحدس مفهومة، بحيث تشارك جميع أجزاء عقله فى تأمل الله وتفحصه. كان أوغسطين قد علم مسيحى الغرب أن أنشطتهم العقلية تعكس المقدس، وكان هذا ينطبق بخاصة على قواهم العقلانية. كان أنسلم يخاطب الله مناجيا

«أعترف يا إلهي، ممتنا، أنك صنعتني على صورتك، كي أستطيع أن أتذكرك، أفكر فيك، وأحبك». اعتقد أن هذا هو سبب وجود كل «مخلوق عقلائي»، من ثم، على الناس ألا يألوا أى جهد من أجل «تذكر، فهم، وحب الخير الأعظم».

لكن كان من الصعوبة البالغة التفكير في الله، أو حتى استدعاء أى حماس لتفحصه وتأمله. كان أنسلم يدرك تماما البلادة التي تجعل الصلوات مهمة شاقة. في سطور «المناجاة Proslogion» الافتتاحية، التي صاغها شعرا راقيا، يتأسى على حسه بالاعتراب عن المقدس. فقد تسببت نقائصه في طمس صورة الله داخله بدرجة أنه مهما حاول لا يستطيع القيام بالمهمة التي من أجلها خلق. من ثم، عليه التخلص من الكسل العقلي، وباستخدامه تفكيره المنطقي، وعقله، وخياله وعواطفه، يوقظ عقله ويستثيره. وهكذا، كانت قواه العقلانية التي عثر عليها مؤخرا، بخاصة، آلية وهبه الله إياها لإيقاظ روحه وإنارتها.

لكنه لم يكن لديه أية أوهاج عن عقل الإنسان المنطقي، وكان يعرف أنه غير قادر على فهم الله الذي لا سبيل إلى معرفته، ناجاه قائلاً: «يا إلهي، أنا لا أحاول أن أشق طريقى إلى أعاليك، لأن فهمي لا يقوى على هذا أبدا، كان فقط يريد إدراك:

«القليل من حقيقتك، المكرس لها قلبي بالفعل والتي يحبها، لأننى

لا أسعى إلى الفهم كي أكتسب الإيمان، لكننى ألزم

نفسى كي أفهم، والأكثر من هذا، فإننى على يقين من أننى

إذا لم ألزم نفسى بهذا الأسلوب فلن أفهم».

كان أنسلم مازال يستخدم الفعل «أعتقد credere» بمعناه الأصلي أى

كشأن متعلق بالقلب، مركز الإنسان، لا فعل عقلائي خالص، كما كان بالنسبة لأوغسطين، بل نشاط لا ينفصل عن الحب. ولأن معنى لفظ «العقيدة» قد تغير منذ وقت أنسلم، نجد أن الترجمة الإنجليزية «أنا أعتقد كي أفهم» للأصل اللاتيني *crdo ut intelligam*، ترجمة مضللة لأنها تترك الانطباع أن على الفرد أن يُرغم عقله على التقبل الأعمى لعدد من التعاليم غير المفهومة قبل أن يستطيع فهم الولاء للعقيدة والثقة بها. كان أنسلم يقصد معنى مختلفا تماما: ليس للحقيقة الدينية معنى بنون التزام معبرٌ عنه عملياً. ربما كانت الترجمة الأفضل هي «أنا أُشرك نفسي كي أستطيع أن أفهم». كان أنسلم يحاول التخلص من كسله في الصلاة بإشراك كل ملكاته، وكان على يقين من أنه طالما لا يُشرك نفسه فلن يستطيع الفهم. من ثم، ولكي يُشعل اهتمام القارئ، يدعو للتفكير فيما يسمى الآن «البرهان الأنطولوجي على وجود الله».

في الفصل الثاني من «المناجاة» يطلب من الله أن يساعده على أن يفهم «أنه موجود» بالأسلوب الذي تعلمه أنسلم. لم يكن دنيس ليوانق، على هذه المحاولة، لأنه لا يمكن القول إن الله «موجود» بالأسلوب الذي يستطيع البشر فهمه. لكن أنسلم كان يحاول التعبير عن بصيرة مباشرة باستخدام المصطلحات الميتافيزيقية الجديدة المنتشرة آنذاك، بأسلوب يستثير قارئ القرن الحادي عشر. عرّف الله بأنه «ذاك الشيء الذي لا يمكن التفكير في شيء آخر أكثر منه كمالات». كان يطلب من قرائه أن يفكروا في أعظم شيء بإمكانهم تخيله أو تصوره - ثم أن يعودوا ويفكروا أن الله كان أعظم كثيرا من كل هذا وأكثر كمالات. لا بد أن الله أكثر سموا من أي «شيء» يمكن للعقل البشري الإحاطة به.

كأفلاطون، كان من الطبيعي لأنسلم أن يعتقد أن طبيعة «*Ontos*»، الله

ذاتها تحوى داخلها ضرورة أن يكون الله موجودا. يتهدج قائلا: «سيدى الله، إنك (كائن) عن حق بدرجة أنه من غير الممكن أن أفكر فيك على أنك غير موجود». وبما أن التفكير كان شيئاً يحدث للشخص الذى يفكر، كانت الفكرة فى العقل لقاء حميميا مع ما هو «معروف»، من ثم، ففى عالم كان الفكر الأفلاطونى مازال يهيمن عليه، كانت مثل تلك الرؤىة متقبلة تماما. لم يكن لدى أنسلم أدنى شك فى وجود الله، من ثم، لم يكن يحاول أن يقنع شخصا متشككا. كان لا يستطيع تخيل وجود شخص «ملحد» سوى ذلك الأحمق الذى جاء ذكره فى المزامير: «قال الجاهل فى قلبه ليس إله» (مزامير ١٤: ١). اعتقد أنسلم أن فكرة الله متأصلة فى الإنسان: حتى هذا الملحد كانت لديه فى عقله فكرة عن الله وإلا لما استطاع إنكارها. وعلى الرغم من أننا نعيش فى عالم معيب، فإن لدينا تصوراً عن الكمال والاكتمال المطلقين. لكن الشيء الذى لا وجود له إلا فى العقل يمثل تناقضا مُصطلحياً، لأن التواجد على مستوى الواقع أعظم وأكثر اكتمالاً من التواجد كمجرد مفهوم عقلى:

«إذا كان هذا الذى لا شيء أعظم منه يمكن أن يفكر فيه

موجودا فى الإدراك فقط، إذن فهذا الشيء

الذى لا يمكن التفكير فى شيء أعظم منه هو شيء بالإمكان

التفكير فيما هو أعظم منه. ومن الواضح أن هذا مستحيل».

من ثم انتهى أنسلم إلى أنه لا يمكن أن يكون هناك شك فى أن هذا «الأعظم» موجود «فى الإدراك والواقع معا». لا يستطيع الشخص الذى يعيش فى العالم الحديث المختلف فكرياً الآن أن يفترض أنه بمجرد تفكيره أن لديه مائة دولار، ستتواجد النقود فى جيبه. لكن لم يكن أنسلم يحاول «إثبات»

رؤيته علميا أو منطقيًا، الأخرى أنه كان يستخدم قدراته المنطقية لإيقاظ عقله الخامل بحيث يستطيع هذا العقل «إشراك» نفسه في الحقيقة المقدسة الحلولية. وكان في صميم هذا «الإثبات» القناعة الصامته بأن أية فكرة يمكن للبشر تصورها عن الله من المحتم لها أن تكون أقل كثيرا كثيرا من حقيقته.

كانت «القراءة» بالنسبة للربان في أوروبا عصر الأوسطية لا تمارس لجرد اكتساب المعلومات لكنها كانت تدريبا روحيا مكنهم من ولوج عالمهم الباطني وهناك كانوا يواجهون الحقائق التي يكشفها الكتاب المقدس ليروا ما إن كانوا بمستوى تلك الحقائق. كانت القراءة - على انفراد أو كمجموعة في طقوس العبادة - جزءا من عملية تحول شخصي. كان الراهب يقضى، يوميا، فترة في قراءة النصوص المقدسة، ويتبصر في الصفحات إلى أن تصبح جزءا من حقيقته الباطنية. كانت القراءة تدريبا متهملاً محبباً، وكان للراهب مطلق الحرية أن يمضى فيها دونما تسرع إلى أن تشتعل «الكلمات» و«يسمع» معناها الباطني. في كتابه «الصلوات والتأملات» ذهب آنسلم بهذه الممارسة إلى مرحلة أكثر تقدما. فبدلا من الاتصال بالمقدس من خلال كلمات الإنجيل، خاطب الله مباشرة بكلماته هو. كان أيضا يكتب للرجال والنساء الذين كانوا يربون ممارسة دراسة الكتاب المقدس وتفحصه من خلال القراءة. أوضح، في تمهيد الكتاب أن تلك «الصلوات» لا يجوز «قراعتها بانفعال، بل بهدوء لا يجوز تصفحها سريعا، بل يجب أن تُستوعب أجزاء قليلة منها كل على حدة، مع تأمل عميق متمعن». للقراء حرية الانغماس في الكتاب ثم التوقف كلما أرادوا ذلك فليس الهدف هو اكتساب المعلومات بل «إيقاظ عقل القارئ على حب الله وخشيته، أو لتفقد ذاته». وبهذا النهج ستؤدي القراءة إلى لحظة تمعن، رهبة، أو بصيرة. من ثم، فمن أجل أن يستفيد القارئ، عليه

الانسحاب، عقليا وجسديا، من ضغوط الحياة اليومية، ومقاربة كل تأمل بإطارٍ عقلي متلقٍ:

«هيا أيها الرجل الصغير، ابتعد لفترة عن عمك اليومي،
اهرب للحظة من دوامة الأفكار.. ادخل إلى الغرفة الداخلية لروحك،
احجب كل شيء باستثناء الله وما سيساعدك في البحث عنه،
وحيثما توصلد الباب على العالم الخارجي، اسع إليه».

لا يستطيع الفرد مقارنة الأفكار الدينية بنفس الأسلوب الذي تسيير به أعماله، أو يشترك به في مناقشات الحياة اليومية. عليه أن يترك هذه العقلية التي يرشدها التفكير العقلاني جانبا من أجل إتاحة الفرصة لهذه الصلوات والتأملات أن «تشتعل».

لم يصل أنسلم إلى «برهانه» بواسطة عملية عقلانية منطقية صارمة. كان رهبانه قد توسلوا إليه ليمدهم بتأمل عن معنى الإيمان، وكان قد حاول جاهدا أن يجد محاجة بدئية واحدة تثبت حقيقة الله. كان على وشك أن يتوقف حينما فرضت فكرة نفسها عليه بإلحاح متزايد، وأخيرا، «وحيثما أرهقتني مقاومة إلحاحها، أتانى أخيرا ذاك الذي كنت قد يئست منه». قال إيدير، مؤرخ أنسل إن «البرهان» وصله في لحظة انتشاء اشترك فيها القلب والعقل معا: «فجأة حدث أثناء صلوات الفجر أن أنارت بركة الله قلبه، وأصبح كل شيء واضحا في عقله، وملأ كيانه كله حس بالفرح والانتشاء». استوقفت تفاصيل تلك «التجربة» كتابا كثيرين فيما بعد، لكنها لا يبدو أنها كانت موضع اهتمام كبير من أنسلم أو إيدير. كان هم أنسلم الأوحده هو عثوره على أفضل وسيلة يمكنه استخدامها كي يساعد بها الآخرين.

«بدا لي أن هذا الذي منحني كل تلك البهجة لاكتشافه، لا بد له، إذا كتبته أن يمنح نفس المتعة لمن يقرعونه». دون هذا في كتابه «المنجاة» الذي أعطاه عنواناً فرعياً «إيمان يبحث عن فهم».

لم يكن أنسلم أول من حاول الوصول إلى «برهان» على وجود الله. في القرن الثامن، كان مسلمو العصر العباسي يتمتعون بازدهار ثقافي، ألهمه التقاؤهم بالنصوص الإغريقية والسيريانية والسنسكريتية القديمة التي كانت قد تُرجمت إلى العربية. كان كثير من المترجمين من المسيحيين المحليين الذين تعاطوا في البداية مع العلوم الوضعية مثل الطب والفلك؛ ثم بعد ذلك، أولوا اهتمامهم لأعمال أفلاطون وأرسطو وأفلوطين الميتافيزيقية، بحيث أصبح إرث الإغريق الفلسفي والعلمي، تدريجياً متاحاً للعالم المتحدث بالعربية مع اهتمام خاص بالعلوم.

بدأ المسلمون بدراسة علم الفلك، والخيمياء والطب والرياضيات ونجحوا في هذا وكانت لهم اكتشافاتهم المثيرة للإعجاب. طوروا مبحثاً خاصاً بهم أسموه الفلسفة. ومثل فلاسفة القرن الثامن، أراد الفلاسفة المسلمون أن يعيشوا وفقاً للقوانين العقلانية التي اعتقدوا أنها تحكم النظام الكوني. كان هؤلاء علماء ورياضيين، وأرادوا تطبيق ما تعلموه على الدين.

بدعوا، باتباعهم نموذج الفلاسفة الإغريق، بمحاولة الإتيان ببراهينهم على وجود الله، بتأسيسهم على آراء أرسطو عن «المحرك الأول» ومبدأ أفلاطين الطولي. ومثل أنسلم، لم يخامر أياً من كبار هؤلاء الفلاسفة - يعقوب بن إسحق الكندي (ت عام ٨٧٠) ومحمد بن زكريا الرازي (ت ٩٣٠) وأبو نصر الفارابي (ت ٩٨٠) - الشك في وجود الله، لكنهم أرادوا إدماج معرفتهم العلمية في تعاليم القرآن. مارس كثيرون منهم تدريبات المتصوفين الروحية، و

وجدوا أن أساليب التركيز الوجودية وترتيل التسابيح تضيف بعدا جديدا على دراساتهم. وجد الفلاسفة الأكثر راديكالية فكرة الخلق من العدم غير مقبولة بناء على الأسس الفلسفية، لكنهم اعتقدوا أن الفلسفة والنصوص المقدسة (القرآن) طريقان صحيحان إلى معرفة الله، لأنها جميعها توفى باحتياجات أفراد مختلفين. وفي نفس الوقت، كانوا مقتنعين أن الفلسفة شكل من التدين أكثر تطورا لأنه ليس متجزرا في زمن أو مكان معين، بل يتخطى الأزمنة والأماكن. رأى أبوعلی بن سینا (٩٨٠-١٠٢٧) الفيلسوف المرموق، والذي اشتهر على نطاق واسع في الغرب، أن الرسول كان يتمتع بمعرفة مباشرة حدسية بالله تماثل تلك التي يتمتع بها المتصوفون، من ثم تمكن من تجاوز العقلانية والمنطق، لكن بإمكان الفلاسفة تنقيح فكرة المقدس وتنقيتها من الخزعبلات والصفات البشرية للحيلولة دون أن تصبح وثنية.

كانت الفلسفة تجربة علمية قيّمة ومثقفة. كان الفلاسفة المسلمون منفتحين على الأفكار الجديدة ولم يجدوا غضاضة في التعلم من الإغريق الذين اعتادوا تقديم الأضحيان للأصنام. كان الكندي قد قال إنه لا يجوز أن نخجل من الاعتراف بالحقيقة واستيعابها من أي مصدر تأتينا منه حتى لو أتتنا من خلال أجيال سابقة أو شعوب أجنبية. رأوا أنه من الخطر عزل الأفكار الدينية عن الفكر المعاصر. أصر أحد فلاسفة القرن الحادي عشر أن على الساعى إلى الحقيقة ألا يتجنب أي علم، أو يحتقر أي كتاب، أو يتشبث بتعصب بأية عقيدة. أدت هذه العقلانية الصارمة بالبعض إلى تطوير رؤية صامته راديكالية. رأى ابن سینا أن وحدانية الله تعنى أن الله في منتهى البساطة، ليس لكيونته الجوهرية صفات مميزة من ثم، فليس ثمة ما يقوله العقل عنه، حتى بالرغم من أننا نعلم أنه خير، حى، وقادر من خبرتنا الخاصة بهذه

الصفات. أما أبو يعقوب السجستاني (ت عام ٩٧١) والذي كان ينتمي للطائفة الإسماعيلية، فقد طور أسلوبا جدليا يماثل أسلوب دنيس، يقوم على توكيد أسماء الله وإنكارها.

لكن إله الفلاسفة بدا، وبأسلوب خطير، وأنه يماثل «آلهة السماء» القديمة، الذين تباعدوا، ثم اضمحلوا من وعى أتباعهم. ورغم رغبة الفلاسفة فى التكيف مع عقيدة الجماهير وإيمانهم، لكنها ظلت مسعى للأقلية، ولم تضرب بجذورها فى العالم الإسلامى. وجد غالبية المسلمين أنه من المستحيل التواصل مع إله الفلاسفة، ذلك الإله القصى المجرى الذى بدا لهم وأنه حتى على غير دراية بأن البشر موجودون، ولا صلة له بهم. وربما أن الفلاسفة أنفسهم وجدوا أن الطقوس الصوفية تساعد على جعل هذا الإله الصارم حقيقة واقعية فى حياتهم، ويبدو أن ابن سينا فى نهاية حياته كان يطور فلسفة مؤسسة على البصيرة الحدسية والعقل معا.

وهكذا فعل أبو حامد الغزالى (١٠٥٨-١١١١)، الفيلسوف الإسلامى الأهم. فيما كان نجمه يسطع فى المؤسسة الثقافية ببغداد، كان قد تعمق فى دراسة الفلسفة وأصبح بإمكانه التعاطى مع آراء الفارابى وابن سينا من منطلقاتهما. وأخيرا، أعلن الغزالى فى كتابه «تهافت الفلاسفة» أن الفلاسفة قد ناقضوا مبادئهم.

قال إنه ليس باستطاعة قوانا العقلانية سوى أن تتفحص فقط المعطيات التى يمكن ملاحظتها، ومن ثم، وفيما أن الفلسفة تلائم مجالات الرياضيات والفلك والطب، فبغير إمكانها أن تخبرنا شيئا عن المواضيع التى تكمن خارج متناول الحواس. وهكذا، فحينما يتحدث الفلاسفة عن الله فهم يتحدثون ظنا. كيف لهم إثبات نظرية الفيض (اللول) الإلهى؟ ما برهانهم على قولهم إن الله

لا يدري شيئاً عن شئون الدنيا؟ نفى تجاوزهم حدود معلوماتهم فقد تهافت الفلاسفة.

كان الغزالي يبحث عن اليقين، لكنه لم يستطع العثور عليه في أية حركة فكرية معاصرة. غدت شكوكه ثقيلة الوطأة لدرجة أنه عانى من انهيار وأجبر على التخلي عن منصبه الأكاديمي رفيع المكانة. قضى عشر سنوات بالقدس، واشترك في طقوس المتصوفين ومناهجهم التأملية، وحينما عاد إلى مهامه التدريسية أصر على أن التدريبات الروحية فقط هي التي بإمكانها أن تمدنا باليقين عن وجود الله. أما محاولة إثبات وجوده بالنهج الذي اتبعه الفلاسفة فهو تبيد للوقت: لأن الله هو الكينونة ذاتها، الحقيقة كلية الشمول، ولا يمكن إدراكه بالأسلوب الذي نتبعه في حالة الكائنات العادية التي باستطاعتنا رؤيتها وسماعها ولمسها. باستطاعتنا التقاط ومضات عن الله بتنميتنا أسلوباً مختلفاً للإدراك، كما يفعل المتصوفون حينما يرتلون أسماء الله أذكراً ويؤدون تدريبات تأملية تستولد حالة وعي مختلفة.

رأى أيضاً أن بوسع أولئك الذين لا يملكون الوقت، الموهبة، أو النزوع لهذا النمط من الروحانية، أن يجعلوا أنفسهم على وعى بالله في أدق تفاصيل حياتهم. طور الغزالي روحانية تمكن كل فرد مسلم من إدراك البعد الباطني للشريعة. عليهم أن يتعمدوا استدعاء الحضور الإلهي حينما يؤدون العادي من الأفعال من الأكل والاعتسال والاستعداد للنوم والصلاة وإخراج الزكاة وتحية بعضهم. عليهم أن يجنبوا أذانهم الفحش وقذف الآخرين، وألسنتهم الكذب؛ عليهم أن يتجنبوا لعن الآخرين وسبهم والسخرية منهم. لا يجوز لأيادهم أن تؤذي مخلوقاً آخر، وقلوبهم أن تضم الحسد والضغينة والغضب والنفاق والكبرياء. ستعمل هذه اليقظة التي تماثل تلك التي كان يمارسها الرواقيون

والإبيقوريون والبوذيون واليانيون (أتباع إحدى الديانات الهندية) - على تجسير الهوة بين مراعاة العبادات الظاهرية والالتزام الباطنى، وستحول أصغر الأفعال اليومية إلى طقس يجعل الله حاضرا فى حياة الرجال والنساء العاديين، حتى ولو عجزوا عن إثبات ذلك بأسلوب عقلانى.

يقال إن الغزالي هو أهم شخص مسلم منذ رسول الله. بعد الغزالي أصر عظماء الفلاسفة المسلمين الواحد تلو الآخر - يحيى السهروردى (ت عام ٨١٩١)، محيى الدين بن عربى (١١٦٥ - ١٢٤٠) جلال الدين الرومى (١٢٠٧ - ١٢٧٣) مير ديماد (ت ١٦٣١) وتلميذه الملا الصدر (١٥٧١ - ١٦٤٠) أصروا على وجوب المزج بين الفقه والروحانية. رأوا أن واجب الفيلسوف المقدس هو الالتزام بالعقلانية الصارمة مثل أرسطو، والروحانية مثل المتصوفين؛ فلا غنى عن العقل لدراسة العلوم والطب والرياضيات، لكن لا يمكن مقارنة الحقيقة التى تسمى على الحواس سوى بأساليب تفكير حدسية. وفى القرن الثانى عشر، لم تعد الصوفية حركة هامشية، بل إنها ظلت أسلوبا إسلاميا مهيمنا حتى القرن التاسع عشر. كان العامة يمارسون التدريبات الصوفية، وساعدهم هذا النهج على تجاوز الأفكار التبسيطة التى تخلع على الله صفات بشرية، وعلى أن يخبروا المقدس كحضور متسام داخلهم.

كان لليهود فى الدولة الإسلامية، والذين أثارت الفلسفة الإسلامية حماسهم بدرجة أن طوروا فلسفة خاصة بهم، كان لهم خبرة مماثلة: كانت غالبية كتاباتهم بالعربية، وأضافوا على اليهودية بعدا ميتافيزيقيا. كانوا منذ البداية، مهتمين بالتناقض بين إله الفلاسفة القصى، وبين إله الإنجيل المشخصن. مثلا، وجد أحد أوائل الفلاسفة اليهود، سعاديا بن يوسف ٨٨٢ - ٩٤٢) فكرة الخلق من العدم محملة بالصعوبات الفلسفية. وبشكل أساسى،

كان لدى الفلاسفة اليهود نزوع لأن يكونوا أقل راديكالية من نظرائهم المسلمين، وتركوا العلوم الطبيعية والتطبيقية خارج مجال اهتماماتهم، الذي حصروه فى المسائل الدينية، وانتهوا إلى أن الاستخدام الأساسى للعقل يجب أن ينصب على مساعدة الفلاسفة على الإتيان بشرح أكثر منهجية للحقيقة الدينية. اعتقد ميمونيس (ابن ميمون) (١١٢٤ - ١٢٠٤)، أعظم العقلايين اليهود، أن الفلسفة لا تلائم العامة، لكنها باستطاعتها فطام اليهود عن أفكارهم السطحية عن الله. طور ابن ميمون روحانية صمت أنكرت أية صفات واقعية لله، بل إنه ذهب إلى أنه ليس باستطاعتنا حتى القول إن الله خير، أو إنه موجود. فالشخص الذى يعتمد هذا الجزم سيجعل الله غير مصدق، هكذا حذر فى كتابه «دلالة الحائرين»، ومن ثم سيفقد هذا الشخص اعتقاده بالله.

لكن، مرة أخرى، فإن رب الفلاسفة كان بالغ التجريد بالنسبة لغالبية اليهود، غير قادر على تقديم أية مواساة لهم فى أوقات المعاناة والاضطهاد. وبشكل متزايد، تحولوا إلى الروحانية الصوفية للقبالة، التى تطورت فى إسبانيا أثناء القرن الثالث عشر. كان بعض رواد تلك الحركة - إبراهيم بن شموئيل أبو العافية، وإسحق دولطيف، ويوسف جيكاتيلا - قد اشتغلوا بالفلسفة لكنهم وجدوا إله الفلسفة الموهن خاليا من المحتوى الدينى. بيد أنهم استخدموا الموتيفات الفلسفية مثل الحلوية الإلهية (الفيض الإلهى لدى الفلاسفة المسلمين) لوصف العملية التى من خلالها خرج رب غير معروف بإطلاقه أسموه «بدون نهاية En Sof» من حالته غير المتاحة لأحد وجعل نفسه معروفا للبشر. ومثل الصوفية، كانت القبالة روحانية أسطورية تخيلية بوضوح. وحتى العصر الحديث، ظلت القبالة، بمدارسها المختلفة، تشكل جوهر العبادة لكثير من اليهود، وكما سنرى لاحقا، ستصبح أيضا حركة جماهيرية.

فى العالم الإسلامى، كان اليهود والمسيحيون والمسلمون يتعاونون، ويتعلمون من بعضهم. لكن فى أوروبا الغربية، وأثناء السنوات الأخيرة من حياة أنسلم، تم شن أولى الحملات الصليبية ضد الإسلام فى عام ١٠٩٦، هاجم بعض الصليبيين الجاليات اليهودية بوادى الراين، وحينما اجتاحوا القدس، فى النهاية، فى يوليو ١٠٩٩، قاموا بذبح ثلاثين ألف مسلم ويهودى، ويقال إن بحور الدماء كانت تصل إلى ركب خيولهم. كانت الحملات الصليبية أولى الأفعال التعاونية لأوروبا الجديدة فيما كانت تشق طريقها بصعوبة للعودة إلى المسرح الدولى. لقيت تلك الحملات ترحيبا من فرسان أوروبا الذين كانوا مولعين بالحروب والقتل، وأرادوا دينا عدوانيا، وظلت ولعاً رئيسيا فى الغرب حتى نهاية القرن الثالث عشر. كانت تلك الحروب، بالطبع، كارثة وثنية، وستظل إحدى أكثر التطورات جلباً للعار فى التاريخ المسيحى الغربى. كان إله الصليبيين صنماً؛ فقد كانوا قد خلقوا من خوفهم من تلك العقيدتين المنافستين وبغضهم لهما إلهاً زائفاً صنعوه على صورتهم، ومن ثم أعطوا أنفسهم صكاً مقدساً لارتكاب بشاعاتهم. جعلت الحملات الصليبية من معاداة السامية داءً عضالاً فى أوروبا وأصابت العلاقات بين الإسلام والغرب برضوض لا تندمل.

لكن ليست هذه هى القصة كاملة. فى الوقت الذى كان فيه المسيحيون يذبحون المسلمين فى الشرق الأوسط، كان بعض منهم يسافرون إلى إسبانيا للدراسة على أيدي العلماء المسلمين بقرطبة وطليطلة. هناك اكتشف هؤلاء الأوربيون أعمال أرسطو والعلماء والفلاسفة الإغريق التى كانت قد فُقدت بالنسبة لهم منذ سقوط روما. أيضاً، التقوا هناك بأعمال الفلاسفة المسلمين واليهود. قام الباحثون الأوربيون بمساعدة اليهود المحليين، بترجمة تلك

الكتابات من العربية إلى اللاتينية، وبمطلع القرن الثالث عشر، كانت تنويعه عريضة من الأعمال العلمية والفلسفية الإغريقية والعربية قد أصبحت في متناول الأوروبيين. أشعل هذا الفيض من المعرفة الجديدة نهضة فكرية. كما أن اكتشاف أرسطو بخاصة أوضح للاهوتيين الأوروبيين كيفية عرض تعاليمهم بمنهج منطقي.

يذكرنا هذا، بأنه في أي عصر، تتنوع الحياة الدينية وتتناقض - حتى داخل الفرد الواحد. مثلاً، أحد أشهر الأوروبيين في تلك الفترة كان هو فرانسيس الأسيزي (١١٨١ - ١٢٢٦). تذكرنا حياته الشخصية والمهنية أنه فيما كان بعض الأوروبيين قد شغلتهم العقلانية البحثية لم يكن لدى الآخرين وقت لأي نوع من اللاهوت، وكان تفكيرهم حُرْفياً بدرجة تفوق كثيراً حُرْفية أنسلم. بيد أن حُرْفية فرانسيس لم تكن فكرية أو عقائدية بل علمية. كان يمثل نمطا من التدين الشعبي كان ينظر إلى حياة المسيح على أنها دعوة للفعل «miqra» بشكل أساسي ولا بد من محاكاتها بكل تفاصيلها. حاكي فرانسيس في حياته فقر المسيح المدقع؛ كان هو والإخوة الرهبان الفرانسيسكان الذين اتبعوه يستجدون طعامهم، ويسبرون حفاة، ولا يقتنون أية أملاك، ويرقدون على فراش خشن بل إنه أحدث جروحاً بجسده تماثل جراح المسيح. بيد أن هذا القديس رقيق المشاعر أيد الحملات الصليبية بل إنه رافق الحملة الخامسة إلى مصر رغم أنه لم يشارك في القتال، بل اكتفى بوعظ السلطان ومحاولة تنصيره.

وكما أوضحت في البداية، ليس هدفي هو تقديم دراسة مستفيضة للدين في أية فترة، بل إلقاء الضوء على توجه بعينه - الصمت - والذي قد نجده حلا ملائما لحيرتنا الدينية الراهنة. لم يكن هذا بالطبع هو التوجه الوحيد في

التدين عصر الأوسطى، لكنه لم يكن حركة ثانوية؛ فقد دعا إليها بعض الأقوى تأثيرا من المفكرين والقادة الدينيين آنذاك. كان هذا التوجه فى الكنيسة الشرقية من إبداع أثاناسيوس، والكابودقيين، ومكسيموس، الذين كانوا موضع تجيل كأبطال للأرثوذكسية. نراه فى الغرب فى أوغسطين وأنسلم، وأيضا فى شخص توماس الإكوينى المرموق ذى التأثير الهائل.

أجهد توماس نفسه لاستيعاب العقلانية الأرسطية أكثر من أى شخص آخر. كان الإخوة الدومنيكان الذين التقاهم توماس بجامعة نابولى وهو فى الرابعة عشرة قد استحوذوا على اهتمامه. كانت تلك هى المدرسة الوحيدة فى العالم المسيحى آنذاك التى كانت تدرّس منطق أرسطو وفلسفته. وكان توماس مقررا له أن يصبح راهبا. ومثل الفرنسيسكان، كان الدومنيكان رجالا لزمانهم؛ لم يكن هؤلاء رهبانا منعزلين فى صوامع أديرتهم، لكنهم عاشوا حياة فقر إنجيلية وسط عالمهم وسخّروا أنفسهم لخدمة الناس. وبعد صراع مع عائلته، انضم توماس إلى الدومنيكان، ودرس فى جامعة باريس على يد ألبرت الكبير (١٢٠٠ - ١٢٨٠) الذى كان يكمل درجة الماجستير فى أرسطو. ومثل الفلاسفة المسلمين، كان الإكوينى منفتحا على التغيير والأفكار الجديدة. كان يستشهد بالفلاسفة العرب واليهود فيما كان غالبية معاصريه لايزالون مكرسين للحملات الصليبية. أدمج فى كتاباته الغزيرة العلوم الجديدة مع العقيدة التقليدية فى وقت كان أرسطو لايزال شخصية خلافية.

من الصعب قراءة توماس اليوم. كان يستخدم لغة الدراسات الميتافيزيقية الجديدة، وكان أسلوبه جافا، مكبوحا، ومكثفا، لكنه كان واثقا. فى غضون مائة عام، كان للمناخ الفكرى أن يتغير ويصبح اللاهوتيون أكثر حذرا من العقل، لكن توماس لم يجد أية غضاضة أو يتردد فى كتابة تعبيرات جازمة

قاطعة عن الله. اعتقد أن ابن ميمون كان مخطئاً في إصراره على أنه من الصواب فقط لدى الحديث عن الله استخدام مصطلحات نفى تقول ما ليس هو الله. بالنسبة لتوماس - كما كان الحال بالنسبة لدينيس الذي كان توماس يكن له إجلالا عظيما - فإن الكلام الجازم وصمت النفي كان كلاهما ضروريا للحديث عن الله. ويصفته «الكيونونة» ذاتها، فإن الله هو مصدر كل شيء موجود، من ثم، فكل ما هو مصنوع في صورة الله باستطاعته إخبارنا شيئاً عنه. رأى أنه من الجائز أيضا استخدام أساليب المنطق والاستدلال الجديدة المثيرة لكن بشرط واحد مهم: لا بد للاهوتي أن يدرك، كلما أتى بتعبير عن الله، أنه قاصر بشكل حتمي. فحينما نتفحص الله، فنحن نفكر في ما هو غير متناول الفكر، حينما نتحدث عن الله، فنحن نتحدث عما لا يمكن للمفردات أن تحتويه. ويكشفه عن القصور المتأصل للكلمات والمفاهيم، فلا بد وأن يحول اللاهوتي المتحدث وجمهوره إلى حالة من الرهبة الصامتة. وحينما يطبق العقل على العقيدة، فلا بد أن يتضح أن من نسميه «الله» ليس في متناول إدراك العقل البشرى. وإذا عجز اللاهوت عن تحقيق ذلك، سيصبح ما ينص عليه عن المقدس وثنيا.

اعتقد الإكويني أنه ليس حتى باستطاعة الكشف «التنزيل» أن يخبرنا شيئاً عن الله، بل إن مهمته كانت جعلنا ندرك أنه لا سبيل إلى معرفة الله. أوضح هذا بقوله إن أقصى ما يمكن أن تصل إليه معرفة الإنسان، هو أن يعرف أننا لا نعرف الله:

«فقط أنذاك نكون قد عرفنا الله حقا، حينما نعرف أنه

أسمى بكثير من أي فكر بشرى عن الله..

ومن منطلق حقيقة أن ثمة أشياء عن الله
تخطر للإنسان، وتتخطى حدود عقله، يقوى اعتقاده
أن الله يفوق كثيرا كثيرا ما باستطاعته التفكير فيه.

فحتى المسيح تسامى على إدراكنا المفاهيمي وأصبح خارج متناول المعرفة.
أثناء صعوده إلى السماء، اختفى في سحابة تلقته، واستقبل في مملكة خارج
متناول عقولنا. وكما قال القديس بولس، فقد أصبح أعلى بكثير من أى اسم
بإمكاننا تسميته. من ثم، فقد كشف الصعود عن حدود معرفتنا؛ حينما غادر
المسيح العالم. حُجِبَ «الكلمة» عنا مرة أخرى وسيظل دائماً لا سبيل إلى
معرفته، ولا سبيل إلى تسميته.

يمكن النظر إلى ضخامة كم كتابات الإكويني بصفتها حملة لمجابهة النزوع
إلى تدجين تسامى المقدس. وهو في هذا يتبع خطى دنيس بشكل مطلق. لكن،
ففيما كان لاهوت دنيس يقوم على العبادات، فإن توجه توماس للصمت كان
متجذرا في العقلانية الليتافيزيقية الجديدة. يجب النظر إلى تحليلاته الطويلة،
والمعقدة، كما قد تبدو للقارئ الحديث، على أنها طقوس فكرية تقود العقل
خلال مناهات للفكر تصل ذروتها في الحقيقة السرية الغامضة. ظل تأثير
توماس على الفكر الكاثوليكي هائلا، لكنه أضحى الآن مضحكة للملحدين
(وإحراجا لبعض اللاهوتيين) وذلك بسبب القصور الواضح للخمسة «براهين»
التي طرحها إثباتا لوجود الله.

تأتى هذه «السبل» الخمسة كما كان توماس يفضل أن يسميها، في
مستهل أشهر أعماله «Summa theologiae». كان هذا كتابا إرشاديا
يقصد به «تعريف المبتدئين بما علمنا إياه الله بإيجاز ووضوح بقدر ما يسمح

به المحتوى»، ويبدأ بأهم سؤال: هل يوجد رب؟ اعتقد توماس أن هذا يحتاج إلى إثبات، لأنه، وعلى الرغم من أن المعرفة بالله متأصلة، فغالباً ما تكون غامضة بل ويعوزها الصقل. ينأى توماس بوضوح بنفسه عن «البرهان الأنطولوجى» الذى قال به أنسلم. قال إن الافتراض بأن «الله موجود» ليس بدهياً بإطلاقه لكنه «بحاجة إلى أن يصبح جلياً من خلال الأشياء الأكثر وضوحاً لنا، أى آثاره». كان بولس قد قال لأهل إفسس «وما عظمة قدرته الفائقة نحونا نحن المؤمنين حسب عمل شدة قوته، الذى عمله فى المسيح إذ أقامه من الأموات..» (إفسس ١: ١٩ - ٢٠). من ثم، بالإمكان الجدل بدءاً «من الآثار المرئية ووصولاً إلى الأسباب المخفية» وذلك لأنه، وكما قال أرسطو، فإن لكل نتيجة (أثراً) سبباً (علة)، من ثم «فإن آثار الله كافية لإثبات وجوده». لكن مبدأ الخلق من العدم كان يعنى أن المخلوقات «ليست كافية لمساعدتنا على فهم كنه الله». من ثم، يُخبر توماس تلاميذه، قبل أن يطرح «براهينه» أنه، ويسبب عدم وجود سبيل بإطلاقه لمعرفة كنه الله، لا نستطيع تحديد ما نحن بصدده محاولة إثباته:

«حينما نعلم أن شيئاً «كائن» يبقى لنا أن نتقصى بأى أسلوب

هو كائن، كى نعرف ما يكونه. لكن وبما أننا فى حالة الله

لا نستطيع معرفة من يكونه، لكن فقط ما لا يكونه ، لا نستطيع

التفكير فى أسلوب كينونته، بل فى أسلوب ما لا يكونه. من ثم،

علينا أولاً أن نسأل بأى أسلوب هو لا يكون، ثانياً،

كيف يمكن أن يكون معروفاً لنا، وثالثاً، كيف يمكننا أن نتحدث عنه.»

لا نستطيع التحدث عن الله ذاته، باستطاعتنا فقط الحديث عن مشروطية

مخلوقاته التى جاءت من العدم.

وبعد أن نص على هذا الشرط المؤسس على الصمت، يطرح توماس بياجيز، بل بلا مبالاة أحيانا، «الطرق» الخمسة التي يمكننا بها الجدال من مخلوقاته لنثبت وجود «ما يسميه الناس الله». ليست تلك «الطرق» أصلية.. فالأول يقوم على أساس برهان أرسطو على «المحرك الأول»: نرى فى جميع الأنحاء حولنا أشياء تتغير، ونظرا لأن كل تغير يتسبب فيه شىء آخر، فلا بد أن تتوقف سلسلة السبب والنتيجة فى مكان ما. لا بد أن نصل إلى «العلة الأولى» التي لا يغيرها أى شىء. والبرهان الثانى مرتبط عن كذب بالأول، ويقوم على أساس طبيعة السببية: لا نلاحظ أبدا وجود شىء يتسبب فى ذاته، من ثم، لا بد أن يكون هناك سبب أو علة أولى «التي يسميها الجميع الله». أما «الطريق» الثالث فيستند إلى محاجة ابن سينا عن «الكينونة الضرورية» وهو الذى لا بد أن يكون موجودا بذاته ولا يدين بكينونته لشىء خارج ذاته، وهو العلة فى أن الأشياء الأخرى يجب أن تكون. أما «الطريق» الرابع فمحاجة أخلاقية تستند إلى أرسطو: ثمة أشياء أفضل من غيرها، وأكثر صدقا، وأكثر سموا، تفترض تراتبية التمييز هذه، مسبقا، وجود كمال غير مرئى يسمو على الجميع. أما مصدر البرهان الخامس فهو اعتقاد أرسطو أن لكل شىء فى الكون «غاية نهائية» التي هى «هيئة» كينونته. يخضع كل شىء للقوانين الطبيعية كى يصل إلى هدفه وغايته الصحيحة، ولا يمكن لنظامية هذه القوانين أن تقوم على الصدفة. لا بد أن من يوجهها «هو كينونة يملك وعيا وإدراكاً مثلما تفترض حركة السهم وجود رام، وهذه «الكينونة هى ما نسميها الله».

لم يكن توماس بصدد محاولة إقناع متشكك بوجود الله. كان يحاول فقط أن يجد إجابة عقلانية عن السؤال المبدئى: لماذا يوجد شىء بدلا من ألا يوجد أى شىء؟ تقول «الطرق» الخمسة جميعها، بأسلوب أو آخر، إنه لا يمكن

للأشياء أن يأتي من لا شيء (من العدم). يختتم توماس حاجته بالقول إن: المحرك الأول، العلة الكفاء، الكينونة الضرورية، الكمال الأعلى، والرقيب الذكي، كلها «ما يسميه الناس الله». ويبدو وكأن الغبار قد انقشع، لكن، وبمجرد أن بدأ توماس وأنه قد سوَّى الموضوع نجده يسحب السجادة من تحت أقدامنا.

يذهب مباشرة ليوضح أنه على الرغم من أن باستطاعتنا أن نبرهن على أن «ما نسميه الله» (حقيقة لا نستطيع تعريفها) لا بد وأنه «موجود» فليس لدينا فكرة عن دلالة لفظ «موجود» في هذا السياق. باستطاعتنا الحديث عن الله بصفته «الكينونة الضرورية».. إلخ، لكننا لا ندري ما يعنيه هذا. ينطبق الأمر ذاته على صفات الله. «الله هو البساطة ذاتها»، وهذا يعنى، أنه وبخلاف الكائنات الأخرى التي نعرفها لا يتكون من أجزاء. فالإنسان، مثلاً، كائن مركب: له جسد وروح، لحم، وعظم وجلد. للإنسان صفات: صالح، عطوف، بدين، طويل، لكن، ولأن صفات الله تتطابق مع جوهره، فليس له صفات: فليس «خيراً» إنه الخير ذاته. لا نستطيع تخيل «وجود» كهذا، من ثم، فليس باستطاعتنا معرفة وجود الله بأكثر مما نعلم كيف نُعرفه، لأنه لا يمكن تصنيف الله بصفته من هذا النوع أو ذاك، هكذا يوضح توماس. بإمكاننا معرفة الكائنات لأن باستطاعتنا تصنيفها كأنواع - نجوم، أفيال، أو جبال. ليس الله مادة، أى من «نوع الأشياء التي يمكن أن توجد مستقلة» عن مثيلاتها الفردية. لا نستطيع أن نسأل ما إن كان ثمة رب، وكأنا الرب هو أحد أفراد نوع معين. ليس الرب، ولا يمكن أن يكون، ضمن نوع من الأشياء الأخرى.

كل «البراهين» التي اجتمعت كانت لتوضح لنا أنه ليس ثمة فى مجال تجربتنا ما يمكنه أن يخبرنا ما يعنيه «الله». وبسبب هذا الذى لا نستطيع

تعريفه، فإن ثمة كوناً من الممكن ألا يكون قد وُجد به شيء؛ لكننا لا نعرف ما هذا الذى برهنا على وجوده. فإننا، ببساطة، قد برهنا على وجود «سر» أو لغز. لكن توماس رأى أن هذا تحديداً هو ما يجعل «الطرق الخمسة» لاهوتاً جيداً. إن سؤال لم يوجد شيء بدلاً من عدم وجود أى شيء؟ سؤال جيد، ولا يتوقف البشر عن طرحه، لأن طبيعتنا تجعلنا ندفع بعقولنا إلى أقصى مداها بهذا الأسلوب.

لكن الإجابة - «ما يسميه الجميع الله»- هي شيء لا نعرفه، بل لا نستطيع حقاً أن نعرفه. كان توماس يشارك أوغسطين رأيه عن العقل الأسمى «intellectus». فى هذه البراهين، نجد العقل وقد وصل إلى أقصى مدى له، يسأله أسئلة لا إجابة لها، ويجهد نفسه باتجاه ذروة الذرى «الومضة» القدسية. وحينما يُدفع بالعقل إلى مداها، يقرب ذاته رأساً على عقب، لا يصبح للمفردات معنى، وتلزم الصمت. بل إن علماء الفيزياء اليوم حينما يتفحصون الكون يضعون عقولهم فى مجابهة العالم المظلم الذى لم يُخلق والذى لا نستطيع سبر أغواره. هذه هي الحقيقة التى لا سبيل إلى معرفتها والذى يطلب توماس من قرائه أن يواجهوها بالدفع بعقولهم إلى النقطة التى ليس فى وسعهم تجاوزها.

يريد توماس أن يقول إننا نعرف أننا نتحدث عن «الله» حينما نتعثر لغتنا وتفشل. وكما أوضح أحد اللاهوتيين المحدثين «إن اختزال الكلام إلى الصمت هو ما يسمّى لاهوتاً»، لم يكن عدم وجود سبيل إلى المعرفة محبطاً. أشار توماس إلى أنه باستطاعة الناس أن يجدوا البهجة حينما تقوِّض قدراتهم العقلانية. لم يتوقع من تلاميذه أن «يعتقدوا» فى الله، فقد كان مازال يستخدم الفعل credere ليعنى به الثقة والالتزام، ويعرّف الإيمان بصفته القدرة على

التعرف على حقيقة المتسامى، القدرة على النظر أسفل سطح الحياة وإدراك بعد مقدس صادق - بل إنه أكثر صدقية - من أى شىء آخر فى نطاق تجارينا. لم يكن هذا «التعرف» يعنى الخضوع الفكرى. فقد رأى أن الإيمان هو القدرة على تقدير الحقائق غير الإمبريقية (الملموسة) والابتهاج بها، تلك الحقائق التى نلمح وميضها فى العالم. ومثل أى لاهوتى قبل حدائى، أوضح توماس أن اللغة التى نستخدمها للتحدث عن الله لا يمكن سوى أن تكون قياسية، لأن مفرداتنا تشير إلى مصنفات محدودة زائلة. يمكننا الحديث عن كلب طيب، كتاب جيد، شخص صالح ونعرف ما نعنيه، لكننا حينما نقول إن الله خير فقط بل هو الخير ذاته، نفقد سيطرتنا على معنى ما نقوله. كان توماس يعرف أن عقائدنا عن الله هى مجرد بُنى مفاهيمية بشرية. حينما نقول «الله خير» أو «الله موجود» فليست هذه إفادات عن وقائع. إنها تقريبية لأنها تطبق لغة تصلح لمجال معين على شىء مختلف تماما. أيضا فإن جملة «الله هو خالق العالم» قياسية، لأننا نستخدم لفظ «خالق» خارج سياقه البشرى. من المستحيل البرهان على أن الكون قد خُلِقَ من العدم أو العكس: «ليس ثمة إثبات على أن البشر والسموات والصخور لم تكن موجودة دائما»، هكذا أصر توماس، ومن ثم «فمن المستحسن أن نتذكر هذا كي لا يحاول أحد إثبات ما لا يمكن إثباته، ويمنح غير المؤمنين أسبابا للسخرية، بحيث يعتقدون أن الأسباب التى نوردها هى سبب إيماننا».

بحلول القرن الثالث عشر، كان نهج دنيس القائم على الصمت قد أصبح مركزيا فى فهم الله فى الغرب. عبّر اللاهوتيون والمرشدون الروحيون عن النهج بأسلوب مختلف، لكن الدينامية الجوهرية ظلت كما هى، ولم تتغير. كان بوناقتورا (١٢٢١-١٢٧٤) فرنسيسكانيا إيطاليا قام بالتدريس فى باريس.

كان معاصرا لتوماس الإكويني، ثم أصبح رئيسا عاما لرهبة الفرنسيسكان. قد يبدو، لأول وهلة، لاهوت بوناغنتورا مختلفا تماما. كانت روحانية الفرنسيسكان مؤسسة على حياة المسيح مع تركيز خاص على آلامه، بدلا من التركيز على الميتافيزيقيات الجديدة. كان تجسيدها الحي هو مؤسسها فرانسيس الأسيزي (١١٨١ - ١٢٢٦) الذي حاول محاكاة فقر المسيح وتواضعه ومعاناته في كل تفاصيل حياته. رأى بوناغنتورا في القديس فرانسيس تجليا للمقدس، وتجسيدها لبرهان أنسلم الأنطولوجي. رأى أن فرانسيس قد حقق قداسة، بدرجة أصبح معها من الممكن لأتباعه، حتى أثناء حياته «أن يروا وأن يفهموا أن الأفضل هو.. ما لا يستطيع أحد تخيل ما هو أفضل منه». من ثم، أسس بوناغنتورا لاهوته بجزم على خبرته الدينية. ربما يتوقع البعض أن يكون مثل هذا النهج جازما كليا. ومثل جميع معاصريه كان بوناغنتورا ينظر للعالم أجمع على أنه رمز حي لخالقه. ومثل الكتاب المقدس، فإن «كتاب الطبيعة» له معنى روحاني وآخر حرفي، ويشير المعنى الأخير خارج حدود نفسه إلى المعنى الأول. في كتابه «رحلة العقل إلى الله»، الذي يعتبر أعظم أعماله، أوضح بوناغنتورا كيف يجب أن تسهم جميع مباحث المناهج الجامعية - العلوم الطبيعية، الفنون الجميلة والتطبيقية، المنطق، الأخلاق، الفلسفة الطبيعية - في صعود العقل والقلب هذا. لكنه، ومثل أوغسطين، كان بوناغنتورا يعرف أنه ليس بإمكاننا البقاء مركّزين على العالم الخارجي. ففي النهاية «سيكون علينا أن ندخل إلى عقولنا صورة الله - صورة روحانية وأزلية داخلنا». وبهذا الأسلوب، سنكتشف رؤية للمقدس تحطم مدركاتنا المسبقة وتقلب أساليب تفكيرنا وإبصارنا رأسا على عقب.

كان توماس ينزع إلى جعل النفي والجزم مرحلتين متتاليتين في النقاش.

كان يقول شيئاً مثبتاً عن الله - ثم ينتقل إلى نفيه. أما بالنسبة لبوناقتورا، فكان النفي والإنكار متزامنين، في الفصلين الأخيرين من كتابه «رحلة العقل والقلب».. يدعو قراءه إلى التمعن في أكثر من صفتين من صفات الله سموا، وجوده، وخيره، وسنجد أن لا أمل لنا في فهم أيهما. ومثل دنيس وتوماس، أوضح بوناقتورا بما لا يدع مجالاً للشك أنه من غير الدقة القول بأن «الله موجود» لأنه ليس «موجوداً» بنفس أسلوب أى كائن. لكن الكينونة ذاتها لا يمكن إلا أن تنطبق على الله وحده. ليس لدينا أى فكرة عن ماهية الكينونة: فهي ليست موضوعاً للتفكير - وحقاً لا يمكن أن تكون كذلك. فنحن نخبر الكينونة فقط كوسيط نعرف من خلاله الكائنات الفردية، وهذا يجعل من الصعوبة الجمة علينا فهم كيف يمكن لله أن يكون حقيقياً:

«وهكذا، فإن العقل وقد اعتاد على الظلمة في الكائنات، وعلى

أشباح الأشياء المرئية، يبدو وأنه لا يرى شيئاً حينما

يحدق في نور الكينونة. لا يستطيع أن يفهم أن ذلك الإظلام ذاته

هو الاستنارة القصوى لعقولنا، تماماً مثلما تبدو العين

التي تنظر للضوء الخالص وأنها لا تبصر شيئاً».

ولجابهة ذلك، علينا قول أشياء متناقضة عن الله كي نخترق هذا الجدار المفاهيمي. رأى بوناقتورا أن الكينونة هي «الأول والآخر؛ الأزلى والحاضر بقوة؛ بالغة البساطة والأعظم في أن، إنه واحد أحد وأيضاً بالغ التنوع». في البداية، يبدو وأن كلاً من هذه الصفات تلغى الصفة التالية، لكن، مع الفحص التمعن ننتبين أن التناقضات الظاهرية تعتمد على بعضها تبادلياً: الله حاضر في كل شيء لأن الكينونة أزلية؛ بالغ التنوع لأنه واحد أحد. وبهذا الأسلوب

تتحلل مصنقات الفكر العادية إلى «متناقضات متسقة»، ونخبر الوحدة الموجودة وراء متضادات الحياة الأرضية.

رأى أن الشيء ذاته ينطبق على تفحص الثالوث المقدس. ومثل الكابدوقيين، علم بوناثنتورا قراءه أن يبقوا على عقولهم تتحرك باستمرار بين الواحد والثلاثة ولا يحاولوا إزالة التناقض المتأصل أو تسويته: «لا تعتقدوا أن بإمكانكم فهم ما لا يمكن فهمه». على الأفراد أن يستخدموا صدمة ذلك التعقيد المتناقض للتخلص من أساليب تفكيرهم المعتادة وإلا غفلوا عن هدف العقيدة الثالوثية التي تصبو «إلى رفعك والوصول بك إلى أعلى درجات الإعجاب».

بإمكاننا أن نرى تلك التناقضات المتضادة كلياً في شخص المسيح الكشف الأسمى لله، الذي يوحد بين «الأول والآخر» الأعلى والأدنى بأسلوب لا يستطيع العقل التعاطى معه:

«يضم الأزلى البشرى المقيد بالزمان.. يضم الحقيقى فى

أقصى حالاته هذا الذى عانى أعظم معاناة ومات، يضم

الأكثر كمالاً وعظمة والعادى المبتذل، هذا الذى هو واحد أحد

وبالغ التنوع فى أن يضم الفرد المركب والتمايز عن الآخرين».

لا يجعل المسيح «كلمة الله» الذى تجسد، المقدس مفهوماً بل العكس هو الصحيح: تقودنا الكلمة التى نطقها الله حتماً إلى ظلام عدم المعرفة لأن المسيح ليس هو نهاية رحلة المسعى الدينى لكنه فقط «الطريق» الذى يقودنا إلى «الأب» الذى لا سبيل إلى معرفته. هذا الكشف الأعظم، وبدلاً من أن يجعل كل شيء أكثر وضوحاً، يدفع بنا إلى ظلمة هى نوع من الموت. رأى

بوناقتنورا أن معاناة المسيح «الكلمة» وموته جسّد تَشْطَى لغتنا في الحديث عن الله وفشلها. ليس ثمة وضوح، ليس ثمة يقين، وليس ثمة معلومات تختص بها. علينا ترك تلك التوقعات غير الناضجة وراعا. وكما يوضح بوناقتنورا في الفقرة التي يختتم بها «رحلة العقل». نحن أيضا:

«علينا أن نموت وتلج هذا الظلام. فلنُخْرِسُ كل مشاغلنا وتخيلاتنا فلننتقل من هذا العالم إلى الأب (يوحنا ١٣: ١)، بحيث حينما تتاح لنا رؤية الأب يمكننا أن نقول مع فيلبس «كفانا» (يوحنا ١٤: ٨) لأن من يحب هذا الموت باستطاعته أن يرى الله، لأنه من الحقيقي تماما أن الرجال لن يروا الله ويعيشوا.»

بيد أنه، وبعد جيل واحد من توماس وبوناقتنورا، حدثت نقلة تتعلق بإدراك الله. تركزت تلك النقلة في شخص جون دون سكوت (١٢٦٥-١٣٠٨) الخلاقى. كان سكوت فيلسوفا فرانسيسكانياً، وكان يلقي محاضراته، في قاعات جامعة أكسفورد التي كانت تكتظ بالمستمعين. نقد لاهوت توماس حيث رأى أنه جعل من المستحيل لأى أحد أن يقول شيئاً ذا معنى عن الله. كان سكوت على قناعة أن باستطاعة العقل البرهان على وجود أى شىء وأنه باستطاعتنا، ومن خلال قوانا الطبيعية وحدها، التوصل إلى فهم كافٍ لله. كان هذا هو المبدأ الذى يحكم فلسفة سكوت، المعيار الذى يقرر حقيقة أى من أفكاره، أو زيفها. لكنه رأى أن هذا «اللاهوت الطبيعى» يصبح منطقياً فقط إذا عرفنا ما نعنيه حينما نقول إن «الله موجود». من ثم أصر سكوت على أن اللفظ «موجود» أحادى المعنى. أى أنه له «نفس المعنى الأساسى» سواء طبقناه على الله أو الرجال، النساء، الجبال، الحيوانات أو الأشجار.

كان توماس، كما نعرف، يرى أن باستطاعتنا استخدام ألفاظ مثل «الحكمة» «الوجود» «الخير» على سبيل القياس فقط حينما نتحدث عن الله.

لكن سكوت رأى أن هذا غير كافٍ. رأى أن ثمة ألقاظا مثل «بعيد» أو «مرهق» لا يمكن أن تنطبق على الله، لكن، إذا لم تكن المصطلحات مثل «الحكمة» «الكينونة» والخير» أحادية المعنى لدى الحديث عن الله والمخلوقات «لن يستطيع الفرد أن يكون مفهوما عن الله بأسلوب طبيعي» - وهذا خطأ. قال إن جميع الفلاسفة الوثنيين والمسيحيين اتفقوا على أن الله كائن من نوع ما، ولم يختلفوا إلا بشأن نوع «الكائن» الذي هو الله. كان لدى جميعهم نفس المعنى حينما قالوا إن الله «موجود» هذا على الرغم من أن الوثني قد يعتقد أن الله نار، فيما ينكر المسيحي هذا.

كان توماس قد اعتبر أن نمط التفكير هذا قد يؤدي، بأسلوب ضمنى، إلى الوثنية: إذا افترضنا أن الله، وبمعنى ما، مجرد كائن، يصبح من السهل إسقاط أفكارنا الخاصة عليه وخلق إله على صورتنا. لكن سكوت تجادل بالقول إننا، فى واقع الأمر، نستمد فهمنا لله من معرفتنا لمخلوقاته. فإننا نعلم ما «الكائن» أو «الحكمة» وحينما نطبق تلك المفردات على الله فإننا ببساطة نُنقِيها من كل الشوائب وأوجه القصور؛ ثم ننسبها إلى «الكمال الأكمل، وبهذا المعنى ننسبها إلى الله». من الحقيقى أن وجود الله أزلَى لا محدود، ووجود المخلوقات زائل محدود، لكن هذا اختلاف فى الدرجة فقط: لله أسلوب للوجود أكثر كثافة، مثلما أن اللون الأحمر القانى أكثر احمراراً من اللون القرنفلى، رغم أن كليهما يشتركان فى الحمرة. ليس ثمة هوة وجودية (أنطولوجية) تفصل بين الله ومخلوقاته، فكلها موجودة بالرغم من أن لله النسبة الأكبر من الكينونة. اتهم النقاد المحدثون سكوت بأنه قلّص تسامى الله وجعل منه كائنا أكبر أو أفضل منا. حاول سكوت نفسه مجابهة الاعتراض القائل بأنه رأى أزية الله ولا محدوديته على أنها مجرد امتداد للزائل المحدود بأن أصر على

أن الأزلية واللانهائية الكاملة ليست مركبة ولا يمكن إضافة شيء إليها. لكنه، وكمحاوله نهائية، تخطى عن ملاذ «الصمت» التقليدي، بأن أصر على أننا بإمكاننا أن نعرف الكثير عن الله «بأسلوب وصفي» كان هذا رأياً سبب الكثير من التغيير. تبع آخرون رغبة سكوت في وجوب استخدام لغة لاهوتية واضحة محدودة تقوم على أسس يمكن إثباتها.

عكست محاباة سكوت للاهوت طبيعي يقوم على أساس كاد يكون علمياً تغيراً جوهرياً في تدريب اللاهوتيين. في عام ١٢٧٧، وبعد مرور مجرد أربعة أعوام على وفاة توماس، أدانت هيئة الكهنوت الكاثوليكية الفرنسية ١٢٧٧ فرضية، وكانت بعض تلك الإدانات موجهة لتوماس نفسه. كان ثمة انقلاب ضد تعليم أرسطو بالجامعات وخوف شائع من أن فيزياء أرسطو تحد من قدرة الله الكلية وحرية، لأنه، إذا كان على الله أن يتطابق مع قوانين أرسطو الطبيعية، فلا يمكن أن يكون كلي القدرة.

من الواضح أن الناس كانوا قد بدأوا يفكرون في الله بصفته مجرد كائن آخر، جزءاً من النظام الكوني، ومن ثم، كان مثل هذا التناقض (بين كونه مجرد كائن وبين السمو الكلي والقدرة الكلية) مستحيلاً. توحى إدانات ألف ومائتين وسبع وسبعين فرضية أن بعض اللاهوتيين أرادوا مجابهة مثل تلك الأفكار الباعثة على القلق بزعم أن بوسع الله فعل ما يشاء. قالوا إنه على الرغم من أن أرسطو رأى أن الطبيعة تبغض الفراغ، فبإمكان الله تحريك النظام الكوني برمته وأن يجعل منه نظاماً مستقيماً الأجزاء، إن أراد، ويترك فراغاً تبعاً لذلك، لم يكن وجود الأرض مركزاً للكون ضرورياً، وباستطاعة الله أن يخلق عدداً لا محدوداً من العوالم الأخرى.

كان المقرر الجامعي يتطلب من الطلبة دراسة المنطق، والرياضيات والعلوم

الأرسطية قبل البدء فى دراستهم اللاهوتية. من ثم، لم يعد جيل الشباب يألّفون التفكير القياسى القديم، لأن العلوم الطبيعية كانت تقتضى أن تكون اللغة شفافة وأحادية المعنى. لم يعودوا ينظرون إلى التعاليم بصفتها رمزية، بل على أنها حقيقية حرفياً ولا بد أن تخضع للتحليل الدقيق والتفحص. مثلاً، لم يكن لدى ويليام أوكهام (١٢٨٥ - ١٣٤٩) شك، مثل سكوت، فى أنه بالإمكان استخدام ألفاظ مثل «الوجود» «القدرة» أو «الخضوع» بنفس المعنى لدى الحديث عن الله ومخلوقاته. أصر أرسطو على أن لكل مجال من مجالات الدراسة أحكامه ومنطقه، وعلى أنه من الخطأ تطبيق أحكام أحد العلوم ومناهجه على علم آخر. لكن المدرسين بدأوا فى التخلّى عن هذه الممارسة وكان لدى الطلبة الذين يصلون إلى مرحلة دراسة اللاهوت، إمام جيد بالتفكير العلمى بدرجة جعلتهم يحاولون حل المشاكل اللاهوتية رياضياً. كانوا يقيسون الإرادة الحرة والخطيئة والجدارة وفقاً لقوانين التناسب ويحسبون بدقة درجة اختلاف الله عن مخلوقاته، وفرض إمكانية أن يخلق الله، بأسلوب متتالٍ، عوالم أفضل لا متناهية، وكم عدد الملائكة الذين يمكنهم الجلوس على طرف الإبرة.

حاولت إدانات ١٢٧٧ فرضية وقف هذا التوجه، لكن نتيجتها كانت عكسية. أدى الاهتمام الجديد بفكرة «قدرة» الله (التي تم تصورها على أنها شكل أكثر فعالية من «القدرة» التي نعرفها) إلى موضحة جديدة للتفكير الافتراضى. بدأ الباحثون يتخيلون جميع الأشكال من الإنجازات العبثية التي بوسع الله أن يحققها، وكانت تلك متقبلة لأنها كانت من الواضح مجرد نظريات تصورية افتراضية محضة. وقع بعضهم أسرى فكرة إمكانية وجود فضاء شاسع بين النجوم اعتبره الفيلسوف الفرنسى نيكولا أورسم (١٢٢٠ - ١٣٨٢) تجلياً

لضخامة الله الهائلة. تخيل البعض الله وقد خلق فراغاً بقضائه على المادة الموجودة في النظام الكوني، وتساءلوا هل ستنهار الأجرام السماوية المحيطة بالأرض فيما تحاول الطبيعة ملء هذا الفراغ؟ أو، إذا ألقى بحجر في هذا الفراغ، فهل سيتحرك في خط مستقيم؟ لم يعتقد هؤلاء الفلاسفة أنهم قادرون على حل تلك المسائل: بل حقا، فإن تأكيدهم على قدرة الله الكلية كان يقول نقيض ذلك. لكنهم، وبدون تعمد منهم، مهدوا الأرض للثورة العلمية في القرنين السادس عشر والسابع عشر حيث تفحصت العبقريات الرائدة التضمنيات الرياضية للأسئلة التي أثّرت في الفترة المتقدمة لتلك الفلسفة الدينية بشأن الأفكار التي كانت تُطرح على سبيل الافتراض المحض.

أدت الفرضيات المبهمة للفلاسفة من أمثال سكوت وأوكهام إلى حدوث صدع بين اللاهوت والروحانية مازال قائماً حتى اليوم. وجد البعض، أثناء القرن الثالث عشر ذلك اللاهوت جافاً ومثبطاً بدرجة بدأوا معها التفكير أن بإمكانهم التوصل إلى الله بتجاهل العقل كلية. فبدلاً من النظر إلى المحبة والمعرفة على أنهما يكملان بعضهما، أو حتى على أنهما متمازجان بالأسلوب التقليدي، بدأ الناس ينظرون إليهما على أن كلا منهما قصري لا يتمازج مع الآخر. كان المتصوفون، حتى القرن الرابع عشر، لاهوتيين مهمين أيضاً. كان لاهوت الكادوقيين، وديس وأوغسطين وبونافنتورا لا ينفصل عن تفحصهم الروحاني للمقدس. لكن، لم يكن لأي من متصوفى العصور الوسطى المتأخرة ويدايات العصور الحديثة - يوهان تولر (١٣٠٠ - ١٣٦١)، هنري سوسو (١٢٩٥ - ١٣٦٦) جان فان رويزيروك (١٢٩٣ - ١٣٨١) ريتشارد رول (١٢٩٠ - ١٣٤٨) وچوليان من نوريتش (١٢٤٣ - ١٤١٦) ومارجورى كمب (ف) (١٣٦٤) وچان بوجرسون (١٣٦٣ - ١٤٢٩) وسانت كاثارين من سينا

(١٣٤٧ - ١٣٨٠) وتريزا الأقبيلية (١٥١٥ - ١٥٨٢) ويوحنا الصليبي (١٥٤٢ - ١٥٩١) لم يكن لهم إسهامات تذكر في دراسة اللاهوت.

لكننا نجد في القرنين الرابع عشر، والخامس عشر، وبالعكس ما كان متبعاً سابقاً، أن الناس بدأوا يطورون نمطاً من الصلوات الخاصة مكرسة بأسلوب شبه حصري لتنمية حالات عاطفية زخمة، وتخلوا أن تلك حالات يخبرون أئناها الله. كانت هذه الروحانية الجديدة انعزالية أحياناً، بدلاً من أن تكون جماعية، لم تُبدِ اهتماماً بالآخرين. كانت الصلاة، بالنسبة للناسك والشاعر الإنجليزي ريتشارد رول إحساساً جسدياً. أعلن بعذوبة في مستهل قصيدته «نار الحب»: ليس باستطاعتي أن أخبركم مدى دهشتي في المرة الأولى التي شعرت فيها بالدفء ينساب إلى قلبي»:

«كان دفناً حقيقياً أيضاً، ليس متخيلاً، وشعرت به وكأن

النيران قد اشتعلت فيه فعلاً. أدهشني الأسلوب الذي

تصاعدت به الحرارة، وكيف أن ذلك الحس الجديد أتى

معه بارتياح غير متوقع، كان عليّ أن أبقى على تحسس صدري

لأؤكد من أنه ليس له سبب جسماني. لكنني بمجرد

أن أدركت أنه باطني المصدر تماماً، وأنه ليس لهذه النار

سبب مادي أو هي نتاج خطيئة، لكنها

هبة من الخالق، غمرتني بهجة عارمة، وأردتُ لحي أن يكون أعظم».

كانت هذه الروحانية «توقاً ملحاً»، «حلاوة داخلية» أشعلت «وهج» «القلب»

«نفحة من الارتياح» و«حباً بالغ الاتقاد». سمع رول موسيقى سماوية ليس

بإمكان الأذن الخارجية سماعها، أطلقت فيضاً من الحس الممتع ماهاه مع

حب الله. لم يكن لديه وقت للأهوتيين الذين اعتبرهم «غارقين في مستنقعات من التساؤلات التي لا تنتهى»، واعتقد أنهم حمقى لأن دافعهم الوحيد هو «الخيلاء». كان رول يَكِيل الإهانات لأى أحد ينطق بأوهى نقد لأسلوب حياته غريب الأطوار، إهانات قاسية لا تماشى مع أوصافه الرخيمة له. كان هذا التأكيد على الأحاسيس الجسدية، يناظره، وبأسلوب غريب، نزوع اللاهوتيين المتأخرين، الذين كانوا قد غدوا يتشككون فى قدرة العقل على التسامى على الظواهر الحسية. كان لهذه «الروحانية» الجديدة أن تُترجم الخطاب الرمزي التقليدى عن الحالة الباطنية إلى تفحص حُرْفى لحالات نفسية يمكن ملاحظتها وقياسها، والتي أصبحت هدفا فى حد ذاتها.

ترك رول انطبعا عميقا على معاصريه، لكن الكثيرين منهم شعروا بعدم الارتياح لذلك التَبَلُّ العاطفى الذى كان يتناقض مع المبادئ الأساسية لطبيعة التجربة الدينية. وكما رأينا، كان من المفترض للمتفحصين أن يرتقوا على عواطفهم كى يتفحصوا المناطق الأكثر عمقا فى النفس البشرية. رفض رول أن يكون له مرشد روحى يمكنه تعليمه الأساليب الخاصة، والتوجهات المغروسة بعناية التى كانت ستمكنه من التسامى على أساليب الإدراك المعيارية. تصرُّ كل الموروثات أن على المتصوف أن يدمج بأسلوب صحى، روحانيته مع متطلبات الحياة العادية. يصر ممارسو البوذية التأملية (الزُّن) على أن التأمل يجعلهم أكثر تنبها لما يحيط بهم واستجابة له. لكننا نجد أن رول، فى كتاباته، يتراوح بين حالات النشوة المثيرة، التى تكاد تكون هوساً، وبين الاكتئاب الساحق. أصبح لاحقا يعانى من اللعثة، وكان يجد أن المهمة التى كان من المفترض أن باستطاعته إنجازها فى نصف ساعة تستغرق نهارا بأكملها. نجد أن معاصرتة العظيمة، القديسة كاثرين من سينا (١٢٤٧-)

١٣٨٠) سقطت ذات مرة في النار حينما اعترتها نوبة انتشاء مغشية أثناء إعدادها الطعام. كان لهذا السلوك غير المتوازن أن يصبح محل إعجاب متزايد في بوائز معينة. ومثل رول، رفضت كاترين الخضوع للتوجيه الروحاني الذي كان من الممكن أن يساعدها على تجنب مناطق النفس الوعرة والإغراق فيها.

لم يكن من المفترض أبداً للمشاعر الجامحة أن تكون هدف المسعى الروحاني: يصرّ البوذيون أن على الفرد بعد أن يصل إلى الاستتارة، أن يعود/ تعود إلى السوق ويمارس التعاطف مع جميع الكائنات الحية. ينطبق هذا أيضاً على الرهبان والراهبات المسيحيين الذين كان عليهم خدمة مجتمعاتهم؛ بل إن حتى النساك كانوا يقومون بإرشاد عامة الناس المحليين الذين كانوا يقصدونهم طالبين المشورة في أمورهم الدنيوية والدينية. لكن رول رفض بشدة مشاركة الآخرين أمورهم، ولم يؤدِّ به تأمله وتفحصه إلى تفهم رحيم للآخرين واحترام لهم قائم على تفريغه ذاته وتجرده منها - المحك الحقيقي للتجربة الدينية في جميع العقائد الكبرى. وفيما تعمق الصدع بين الروحانية واللاهوت. سينظر عدد أكبر وأكبر من الناس إلى فيض العاطفة الجياشة المحبة والمواسية على أنها دلالة على رضا الله.

لم يشعر المتصوف والواعظ الألماني الدومينيكانى جوهانس إكهارت (١٢٦٠-١٣٢٧) بالارتياح لهذا التطور. رأى أنه أياً كان ما يعتقده المتصوفون من أمثال رول، فإن النفس التي تُحس لا يمكن أن تكون منتهى المسعى الديني، وذلك لأنه حينما يحقق العقل المفكر ذاته في العقل الأسمى يكون قد خَلَف النفس وراءه. بالنسبة لإكهارت كان العقل مازال «المكان» الذي يلمس فيه المقدس البشري؛ في العقل الأسمى، تصل «أنا» إلى نهايتها، ويبدأ

«الله». وبهذا ننتقل إلى حالة هي «لا شيء» لأن ليس في خبرتنا ما يماثلها. من ثم، فإن هذا العقل الأسمى، جوهريا، لا يمكن أن يُسمّى، تماما مثل الله:

«لا هو هذا ولا ذاك، وعلى الرغم من ذلك فهو شيء»

أعلى من هذا وذاك كعلو السماء عن الأرض. لذا، فأننا

أطلق عليه أسماء أجمل مما كنت قد أطلققتها عليه أبدا، لكن على

الرغم من ذلك.. فهو محرر من جميع الأسماء، عارٍ من جميع

الأشكال، خالٍ وحرٌّ بالكامل. مثلما أن الله ذاته خالٍ وحرٌّ..

إنه أحدٌ، وبسيط بالمطلق، مثلما أن الله واحدٌ وأحد وبسيط،

بدرجة أن الإنسان لا يستطيع النظر إليه بأي أسلوب.»

رأى أن العقل الأسمى «لا شيء» لأنه توقف عن أن يكون نفسه وغدا وليس

«بينه مشترك مع أي شيء بإطلاقه.. إنه أرض غريبة صحراء.»

وفيما تشبث المتصوفون من أمثال رول «بالصورة - النار، الحرارة،

التأغيمات السماوية» - ويدوا مهووسين بقصصهم الشخصية، دعا إكهارت

إلى تباعد ليس فقط عن الذات، لكن أيضا عن «الله الذي أراد رول وأمثاله

تملكه والتمتع به. رأى أن التباعد هو نوع من تفرغ الذات المنظم، الذي يأتي

بنا إلى «الصمت» و«صحراء» العقل. علينا التخلص من الصور، المفاهيم

والتجارب التي اعتادت ملء فراغنا الباطني، وإذا جاز التعبير، أن نحفر فراغا

باطنيا يجذب الله إلى داخل النفس. لم يعط إكهارت أهمية روحية للقضاء

الخالي الذي كان قد أسر اللاهوتيين المتأخرين. فقد تبغض الطبيعة الفراغ،

لكن خوانا الباطني سيجذب «اللاشيء» الذي هو الله، بما أن «كل شيء يتوق

إلى الوصول إلى مكانه الطبيعي.»

لكن إكهارت كان مقتنعا أن هذا كله يمكن أن يتحقق من خلال البنى المعيارية للحياة المسيحية. لم ير ثمة حاجة إلى أسلوب حياة مخصوص. كان الناس الذين يرتبطون «بأساليب» روحانية متفردة، كتلك الموجودة آنذاك، «يعثرون على الأساليب» ويفقدون الله، الذي تخفيه «الأساليب». لا يريد الشخص المتباعد عن حق «تجربة» للحضور المقدس، بل إنه حقا «لا يريد أن يعرف الله الذي يعيش في داخله، أو يخبره، أو يدركه». لا بد أن يكون الاكتشاف الذي يصله العقل الأسمى نوعا من «العودة إلى الوطن» لا نزوة تجريبية غرائبية، بما أن ذلك الاكتشاف هو تذكر أفلاطوني لهوية كانت معروفة، ثم فقدت. أما الرغبة في الله التي يشعر بها الأفراد فلا يمكن أن تكون سوى احتياج للذات، تُستولد من الصور التي نملأ بها الفراغ داخلنا. إذن، فإني «إله» نعثر عليه بهذا الأسلوب لا يتعدى «كونه صنما يسبب لنا الاغتراب عن أنفسنا».

«لأنك إذا كنت تحب الله كإله، كروح، كشخص كصورة- فلا بد أن يختفى كل هذا! إذن، كيف لي أن أحبه؟ لا بد أن تحبه لا كإله، لا روح، لا شخص، لا صورة، بل كما هو - «واحد» أحد، خالص، صافٍ، مضيء، منفصل عن كل ازدواجية، وفي هذا «الواحد» الأحد، نغطس إلى الأبد، خارج «شيء ما» وإلى «لا شيء».

تبين لغة إكهارت الدينامية، التي تتأرجح بحماس بين الجزم والصمت، أن هذا التحول، ولأنه تحديدا ليس «خبرة» عاطفية، فمن المتعذر وصفه بالكلمات. ورغم اللاهوت الفلسفي الجديد، فقد كان نهج دنيس الجدلي مازال متأصلا في اللاهوت الأوروبي، نراه في كتابات شخصين إنجليزيين مختلفين جدا من القرن الرابع عشر. كان لجوليان من مدينة نوريتش (١٢٤٢-١١٤١٦)، التي لم تكن قد تدرجت كلاهوتية إلمام تام بالصمت حتى في كتاباتها الأكثر جرما

حينما نتحدث عن المسيح نجدها تستخدم الصور الذكورية والأنثوية تبادليا كى تدفع بالقارئ خارج أطر المصنفات المعتادة. نجدها تقول «فى أمنا، المسيح، نمو ونتطور، برحمته، يصلحنا ويستردنا؛ ومن خلال آلامه، وموته وقيامته وحدنا مرة أخرى مع كينونتنا. وهكذا تعمل أمنا برحمة لكل الأطفال الذين يستجيبون له ويطيعونه». أما الكاتب المجهول الذى ألف «سحابة عدم المعرفة» والذى قام بترجمة «اللاهوت الروحانى» لدنيس إلى الإنجليزية، فعلى الرغم من أنه ينحى بموروث الصمت باتجاه فكر القرن الرابع عشر الجديد، إلا أنه يراه جوهريا للحياة الدينية. رأى أننا إذا أردنا أن نعرف الله، فلا بد أن نلقى بجميع الأفكار عن الثالوث، العذراء مريم، حياة المسيح، قصص القديسين - التى هى مفيدة تماما فى حد ذاتها - نلقى بها تحت «غمامة نسيان» كثيفة.

فى البداية، يوضح الكاتب أن المبتدئ لن يواجه سوى الظلام «وإذا جان التعبير، سحابة من عدم وجود سبيل إلى المعرفة». وإذا سأل «كيف لى أن أفكر فى الله، وفيما هو؟» يجب المؤلف «لا أعرف، لأنك بهذا السؤال قد أتيت بى إلى نفس الظلام، سحابة عدم المعرفة ذاتها حيث أريد أن أكون». باستطاعتنا التفكير فى كل شىء، لكن «فى الله ذاته لا يستطيع أى إنسان أن يفكر». لم تكن حالة «عدم المعرفة» هذه هزيمة، بل إنجازا؛ لقد وصلنا إلى هذه النقطة بأن مضينا نُعلم، وبلا هوادة، إل هنا جميعه ونشذ به حتى اختزلت الصلوات فى مقطع واحد «الله» أو «الرب». لم يكن هذا بالأمر السهل. اندفع العقل ليمأل الفراغ الذى كنا نحاول خلقه داخلنا ب «أفكار مدهشة عن رحمة الله» وذكّرنا «بلطفه وحبه، بركته ورحمته» «لكننا إذا لم نصم أذاننا عن جلبة التعبد التى تعودنا عليها، سنعود إلى حيث بدأنا. فى تلك الأثناء، على المبتدئ الاستمرار فى الصلوات، والطقوس، و«الدراسة المقدسة» والقراءة المتأنية

للإنجيل مثله مثل الجميع. ليس هذا ما كان إكهارت قد أسماه طريقاً روحياً خاصاً، بل كان ممارسة ينبغي أن تشكل جوهر جميع العبادات الروتينية والممارسات الروحانية للحياة المسيحية، في رأى الكاتب.

يرى الكاتب أننا إذا تأبرنا فإن العقل المفكر سيتراجع ويتيح للحب أن يحتل مكانه. وهنا نرى التوجه الجديد للفصل بين المعرفة وعواطف الحب والمودة: «من ثم، سأترك كل شيء أستطيع التفكير فيه، وأتخير حبي الذي يأتي دونما تفكير» هكذا يقول الكاتب «لماذا؟ لأننا نستطيع أن نحب الله، لا أن نفكر فيه، بإمكاننا من خلال الحب أن نمسك به ونحتفظ به، لكن هذا لا يحدث أبداً من خلال التفكير». بيد أننا نجد أن عادة الصمت مازالت قوية بدرجة أن المؤلف يبدأ مباشرة فى تفكيك فكرة «الحب» ويشرح ما ليس هو الحب. ليس ثمة توهج، أو موسيقى سماوية، أو حلاوة داخلية فى «السحابة». وحقاً، يبدو أن الكاتب كان يفكر فى نموذج رول حينما هاجم بقوة فكرة تجربة حب الله الزخمة. يحذر المبتدئين أن يحترزوا من الحرفية العبثية لتلك الروحانية الجديدة. فقد يتناهى إلى أسمعهم أحاديث كثيرة عن مشاعر خاصة مختلفة. «كيف يتوجه الرجل بقلبه إلى الله فى توق دائم للشعور بحبه. ومباشرة، يفهمون هذه الكلمات بسذاجة. ليس بالمعنى الروحانى المقصود، بل بمعنى جسدى ومادى، ويجهدون قلوبهم داخل أجسادهم بأسلوب أحمق»، بل إن البعض يشعر بـ «توهج غير طبيعى». من «المستحيل أن نشعر تجاه الله بنفس الحب الذى نشعره لمخلوقاته؛ فإن الإله الذى يهيم به من يُسمون بالمتصوفين هو ببساطة نتاج خيالهم الجامح».

من الواضح أن تلك «الروحانية الزائفة» كانت تمثل مشكلة. حينما يُخبر المؤلف المبتدئين أن عليهم التوقف عن كل النشاط العقلى «الخارجى» يمضى

ليوضح أنهم لا يعرفون معنى العمل «الباطنى»، من ثم فهم «يؤدونه بأسلوب خاطئ». لأنهم يحولون عقولهم الجسدية إلى داخل أجسادهم. وهذا شئ غير طبيعى، ويجهدون أنفسهم وكأنما يحاولون الإبصار روحيا بأعينهم الجسدية». يرى أن من المؤلم رؤية سلوكهم العبثى هذا. فهم يحدقون فى الفضاء، ويبدون كالمخابيل، ويجلسون رابضين «وكانما هم أغنام غبية» و«يميلون برعوسهم جانبا وكانما ثمة دودة فى أذنهم». لكن يتم الوصول إلى الحالة «الباطنية» فقط من خلال نهج «النسيان». ولهذا السبب لن يخبر المؤلف تلاميذه أن يبحثوا عن الله داخلهم، ويضيف قائلاً: «ولا أريد منكم أيضا أن تكونوا خارج أنفسكم، فوقها، أو إلى جانبها». وحينما يرد عليه أحد تلاميذه بضيق: «أين لى أن أكون؟ وفقا لك، فى اللامكان؟» يجيبه المؤلف إنه مصيب تماما «فأنا أريدك فى اللامكان! لم؟ لأنك حينما لا تتواجد فى أى مكان جسدياً فأنت فى جميع الأنحاء روحياً». لم يكن ثمة مفردات لوصف نوع الحب هذا. فإن الشخص الذى يدفع بنفسه فى عملية «النسيان» سيرى ثنائية «الباطن» و«الظاهر» «اللامكان» و«كل مكان». لكن اللامكان ليس «مكانا» داخل النفس، إنه خارج أطر التجارب الدنيوية:

«من ثم تخل عن «كل مكان» هذا، وعن «كل شئ» لصالح هذا «اللامكان» و«اللاشئ» لا تقلق إذا لم تستطع سبر أغوار هذا اللاشئ»، فأنا أحبه أكثر لهذا السبب. إنه مُجَزِّ فى حد ذاته بدرجة أن أى قدر من التفكير لن يوفيه حقه». قد يبدو هذا «اللاشئ» مثل الظلمة، لكنه فى الواقع «نور روحانى ساحق يُعِمُّ الروح التى تخبُّره». من ثم، فعلى المبتدئ أن يكون مستعدا «للانتظار فى الظلام طالما كان هذا ضروريا» ولا يعى سوى «مقصد بسيط ثابت للانبساط باتجاه الله ومحاولة الوصول إليه».

يكن «تفريغ الذات kenosis» في جوهر روحانية «الغُمامة». يقول المؤلف لتلميذه إن عليه، وبدلاً من السعى إلى حالات خاصة من الانتشاء السعى إلى الله لذاته، لا «إلى ما تريد أن تحصل عليه منه». لكن نهج تفريغ الذات كان في سبيله أن يصبح شيئاً من الماضي. كان اللاهوتيون يشعرون بمزيد من الأهمية الذاتية، وكان المتصوفون أكثر استغراقاً في ذواتهم. كان هذا الاستقطاب الجديد في سبيله إلى إنتاج المزيد من اللاهوتيين المفكرين والمتصوفين المحبّين. شعر دنيس الكارثوزي وهو راهب فلانكي من القرن الخامس عشر على درجة كبيرة من العلم، بالقلق من هذا التغيير. تذكر أن لاهوت التصوف القديم كان متاحاً لجميع المؤمنين أياً كانت درجة تعليمهم أو جهلهم؛ كان جزءاً من طقوس العبادة العادية، من حياة الجماعة، وممارسة الإحسان. لكنه وجد أن لاهوت سكوت وأوكهام لا يفهمه سوى المتخصصين. كان لاهوت عدم وجود سبيل إلى معرفة الله قد حفز التواضع؛ لكن فرضيات المدرّسين (السلكوستانيين) المتزمتين الجديدة وتكهناتهم بدت وأنها تزيد من خيلائهم، وأصبح بإمكان أي شخص لديه الذكاء الكافي تلقيها دونما اعتبار لمكانته الأخلاقية. كان اللاهوت في سبيله إلى أن يصبح نظرياً جافاً، لكن بدون نهج الصمت، كان يواجه خطر أن يصبح وثنياً. كانت أوروبا على حافة تغيير اجتماعي، ثقافي، سياسي، فكري كبير. وفيما كانت تلج العالم الحديث شهدت الروحانية تراجعاً كبيراً، بل ربما أنها ستجد من الصعوبة بمكان أن تستجيب للتحديات بأسلوب مبتكر.