الجزء الرابع

تحول الحقبة في القرون الوسطى

هـا نحـن أولاء نبـادر إلى الإمساك بمفاتيح إحـدى مهماتنا المركزيـة: نبادر إلى متابعـة التطور المعقد للعقل الغربي من محطة النظـرة المسيحية في القرون الوسطى إلى العـالم إلى مواقع النظـرة العلمانية الحديثة إلى هذا العـالم، وهي مسيرة تحول ملحمي طويلة كان الفكر الكلاسيكي سيؤدي فيها دوراً محورياً.

أمجـاد الحضـارة الكلاسيكيـة والأمبراطوريـة الرومانية كانت ذكريـات بعيدة، بالنسبـة إلى الغرب في القرون الوسطى المبكر. فالهجرات البربرية لم تكن قد اكتفت بتدمـير نظـام الغرب ونسف سلطتـه المدنية، بل كانت قد قطعـت أشواطاً بعيدة على صعيد استئصال أي حياة ثقافية عليا وقامت، خصوصاً بعد التوسع الإسلامي، بقطع سبل وصول الغرب إلى النصوص الإغريقية الأصلية. وعلى الرغم من وعيهم لمكانتهم الروحيـة الاستثنائية في روعتها، فإن المسيحيين الواعـين ثقافياً في العصور الوسطى المبكـرة كانوا يدركون أنهم كانـوا يعيشون في غداة مظلمة كئيبـة لعصر ذهبي زاخر بالثقافة والعلم. إلا أن عدداً قليلاً من هؤلاء نجح في إبقاء الشعلة الكلاسيكية مضيئة في الأديـرة الكنسية. ففي تلـك الحقبة المضطربة سياسيـاً واجتماعياً، كانت الحوزة الدينية المسيحية هي التي وفرت ملاذاً محمياً مكّن الدراسات العليا والأبحاث المعمقة الجادة من الاستمرار والتطور في جو من الأمان.

بالنسبـة إلى العقـل في القرون الوسطـى كان التقدم الثقافي يعنـي قبل كل شيء،

ويستدعي، استعـادة النصوص القديمة مع معانيها. فآباء الكنيسة المسيحية القديمة كانـوا قد رسخوا تقليداً فاعلاً وناجحاً قضـى بعدم رفض الإنجازات الوثنية القديمة كلياً، وبالعمل، بدلاً من ذلك، على إعادة تفسيرها وفهمها في إطار الحقيقة المسيحية، وذلـك هو الأساس الذي استند إليه أوائل خوارنة العصـر الوسيط، حين عكفوا على مواصلـة مـا يشبه الدراسـات البحثيـة. وفي الأديرة، بـات نسخ المخطوطـات بأيدي كثـيرة نمطاً أنموذجياً من أنماط العمـل اليدوي. إن رجل دولة أرستقراطياً وفيلسوفاً مسيحياً في ساعات غروب شمس روما القديمة يدعى **بويتيوس**[34] حاول حفظ التراث الفكـري الكلاسيكي للأجيال القادمة، ونجح جزئياً، وبعد موته أوائل القرن السادس انتقلـت كتاباته ومؤلفاته اللاتينية عن الفلسفـة الأفلاطونية والأرسطوطاليسية، كما عـن اللاهوت المسيحي، إلى التراث الرهبنـي، وعكف على دراستها أجيال من باحثي العصـر الوسيط. وبالمثل فـإن شارلمان أقدم، بعد إنجاز عمليـة توحيد الجزء الأكبر مـن أوروبا عن طريق الاجتياح العسكري لبنـاء الدولة المسيحية الغربية أواخر القرن الثامـن، على تشجيع نهضـة دراسات وأبحاث ثقافية مستنـدة إلى المُثُل الكلاسيكية، قدر استنادها إلى نظيرتها المسيحية.

إلا أن الباحثـين كانـوا نادرين، منابع الثقافـة شحيحة، والنصوص الكلاسيكية الأصليـة غير متوافرة بأكثريتها، علـى امتداد النصف الأول مـن العصور الوسطى. وفي ظـل هذه الشـروط كان التقدم الفكـري بالنسبة إلى الشعـوب الغربية المندمجة ببعضهـا حديثاً عملية بطيئة وشاقة. فمجـرد تعلم مفردات وقواعد لغة الأمبراطورية المهزومـة، وإتقان أنماط تفكيرها عالية التطور أساسـاً، واستحداث منهجية تعليمية سليمة، كانت سلسلة من المهمات الخطيرة، المتطلبة قروناً من الجهود البحثية.

ولم تكـن هذه هـي العقبات الوحيدة؛ لأن الأولوية المطلقـة للعقيدة المسيحية نسبة إلى جملـة الهمـوم العلمانيـة أدت إلى إحبـاط أي انخراط موسع في الفكـر والثقافة الكلاسيكيـين بحـد ذاتهما ومن منطلقاتهمـا الخاصة. فالطاقـات الفكرية للرهبان الطليعيين بقيت مستغرقة في تأمل الكتاب المقدس الذي كان من شأنه أن يمكن العقل من التقاط المعنى الروحي **للكلمة**، دافعاً الروح نحو الاندماج الصوفي بالسماء. وهذا

البحث والفرع الدراسي الرهبني المتجذر في لاهوت آباء الكنيسة القدماء لم يتمخض عن أي رغبة ذات شأن في التوجه نحو الأطراف البعيدة عن المركز متابعة لاهتمامات فكرية أخـرى لم تكن مؤهلة إلا للتطفل على بؤرة التأمل الداخلي المعزولة. إن مطالب العـالم الآخر ظلت شاغلـة لاهتمام المسيحيـين المؤمنين، وأدت من ثـم، إلى كبت أي اهتمـام جـدي وملزم بكل من الطبيعـة، أو العلوم، أو التاريـخ، أو الأدب، أو الفلسفة؛ إكراماً لعيون هذه الفروع المعرفية ذاتها. ونظراً لأن حقائق الكتاب المقدس كانت كلية الشمـول، فإن تطور العقل البشـري لم يحظَ بالتَّطْيِيب والتشجيـع، إلا لتحقيق هدف الفهم الأفضل لألغاز التعاليم المسيحية ومعتقداتها.

غـير أن النشاط الثقافي في الغـرب ما لبث، مع حلول منتصـف العصر الوسيط، نحـو عـام 1000، حيث باتت أوروبا، أخـيراً، متمتعة بقدرٍ معين مـن الأمن السياسي بعد قرون من الغزوات وانعدام التنظيم، أن بدأ يتسارع على عدد من الجبهات: زادت الكتلـة السكانيـة، تحسنت الزراعة، تنامـت التجارة داخل القـارة وخارجها، صارت الاتصـالات مع الثقافتـين الإسلامية والبيزنطية الجارتين أكثر تكـرراً، مدن وبلدات انبثقـت جنباً إلى جنب مع طبقة عليا متعلمة، نقابات وجمعيات تشكلت، ونهوض عام علـى صعيـد الرغبة في تحصيـل المعرفة والعلـم أفضى إلى تأسيـس الجامعات. كان العالم الإقطاعي القديم الجامد يخلي مكانه لشيء جديد.

كانـت سلسلة التشكيـلات الاجتماعية الجديدة –النقابات، الـكارات، المشاعات، الأخويـات– مستنـدة إلى خطوط أفقية وأخويـة، بدلاً من السلطـة العمودية والأبوية السابقـة للأسياد علـى الأتباع، وطقوس موافقتها قائمة على التوافـق الديمقراطي بـدلاً من القسم المكرس كنسياً الذي كان أساس التبعية الإقطاعية. تمت إعادة قولبة الحقوق والمؤسسات السياسية من منطلقات أكثر علمانية. الإجراءات القضائية باتت أقـرب إلى اعتمـاد البرهنة العقلانية، بدلاً من التعذيب. عـالم الطبيعة اكتسب قدراً متزايـداً مـن الواقعية، بالنسبـة إلى العقل في القـرون الوسطى، متجليـاً بوضوح في الإباحية والواقعية الجديدة بقصة الوردة Roman de la Rose لجان دو ميون بمقدار تجليه في استخدام اللاهوتيين الواسع لكلمة يونفيرستياس للدلالة على الكون الملموس،

بوصفـه مجمعاً متجانساً موحداً، في تناغم سماوي للتنوع الطبيعي. أما الأدب والفكر القديمـان، من **تيمايوس** Timaeus و**أفلاطون** إلى آرس **آماتوريا** Ars Amatoria و**أوفيد** فاهتـدت إلى زبائن متذوقين. راح الشعـراء الغنائيون منهم والملكيون يتغنون بأنمـوذج جديد من الحـب الرومانتيكي الآسر للروح بين أفراد أحرار في تمرد ضمني علـى التقاليـد الإقطاعية السائـدة، القائمة على النظـر إلى الـزواج، بوصفه ترتيباً اجتماعياً – سياسياً تباركه الكنيسة. ثمة إحساس أعمق بالتاريخ والحركية التاريخية مـا لبث أن استيقظ، وتم التعبير عنه، ليس فقط في روايات المدونين الجدد للأحداث السياسية المعاصرة، بل وفي وعـي اللاهوتيين الجديد لمسيرة تطور الكنيسة التقدمية مع مرور الزمن. على مستويات عديدة في وقت واحد، كانت الآفاق في القرون الوسطى تتسع بسرعة.

تمثـل مـا كان منطوياً على أهمية استثنائية في هذا التطـور الثقافي بظهور سلسلة مـن الابتكارات التقنية الرئيسة في الزراعـة والفنون الميكانيكية، وفي طليعتها توظيف منابع جديـدة للطاقة (الطاحونة الهوائية، الدولاب المائـي، طوق الحصان، المهماز، المحـراث الثقيل). ومع مثل هذه الاختراعات، بدأت عمليـة استغلال البيئة الطبيعية بمهـارة وحيوية غير مسبوقتين. آيات التقدم التقنـي سلطت الأضواء على قيمة ذكاء الإنسـان من أجل التحكم في قوى الطبيعة والحصـول على معارف مفيدة. بدا العالم خاضعـاً لعملية أنسنة من خلال توظيف العقـل، وأثبت الأوروبيون أنهم خارقو المهارة والغنى على هذا الصعيد. أما الإنتاجية المتصاعدة الناجمة عن ذلك، فلم يتخلف عن حفز انبثاق ونمو نوع من المجتمع الزراعي البدائي المستند إلى اقتصاد كفاف في تربة الثقافـة الديناميكيـة والتقدمية لذروة العصور الوسطـى الأوروبية. إن الغرب الفتي، والمسيحـي البربـري، كان ينبثق، من خـلال مشروعه الخاص، ليـبرز بوصفه مركزاً مفعماً بالحيوية للحضارة.

اليقظة السكولاستيكية (المدرسية)

مـع قيـام الثقافة الغربية بالتحـول، شهد موقف الكنيسـة الكاثوليكية من التعليم العلمـاني والحكمـة الوثنية هو الآخر تغييراً أساسياً. مـا لبثت حاجة المسيحية الأولى

إلى التميز واكتساب القوة من خلال اعتماد قدر أكثر، أو أقل من الابتعاد عن الثقافة الوثنية أن فقدت بعضاً من إلحاحها. فمع تحول الجزء الأكبر من القارة الأوروبية إلى المسيحية، باتت مرجعية الكنيسة الروحية والفكرية هي العليا. لم تعد مصادر المعرفة والثقافة الأخرى تشكل تهديداً ذا شأن، ولا سيما إذا ما استطاعت الكنيسة إذابتها في بوتقتها الشاملة الخاصة. يضاف إلى ذلك أن رهبان الكنيسة تسنى لهم، مع ازدهار أوروبا المتزايد، مزيد من الوقت لمتابعة اهتمامات فكرية، سرعان ما تعرضت بدورها لمزيد من الحفز؛ جراء الاحتكاكات المتنامية مع مراكز المعرفة الشرقية الأقدم -في الأمبراطوريتين البيزنطية والإسلامية- حيث حُفظت المخطوطات القديمة للتراث الهليني إبان عصور أوروبا الأكثر ظلاماً. وفي ظل هذه الظروف الجديدة، بدأت الكنيسة تتولى رعاية تقاليد بحثية وتعليمية على مستويات غير عادية من الاتساع، والنشاط، والعمق.

ومما ميز هذا التغيير الحاصل في المناخ الثقافي نشوء وتطور مدرسة في فرنسا أوائل القرن الثاني عشر بدير القديس الأوغسطيني فكتور. وعلى الرغم من بقائه كلياً داخل دائرة تقاليد الصوفية الرهبنية والأفلاطونية المسيحية، فإن هيو من دير القديس فكتور أقدم على اقتراح الأطروحة التعليمية الثورية القائلة: إن المعرفة العلمانية المتركزة على الغوص في واقع العالم الطبيعي تشكل أساساً ضرورياً للتأمل الديني المتقدم، بل وحتى للنشوة الصوفية. رفع هيو شعار: «تعلم كل شيء؛ ولن تلبث أن تكتشف لاحقاً أن لا شيء زائد». أما هدف الفنون الليبرالية السبعة -**ثلاثي** (القواعد، البلاغة، والجدل) ورباعي (الحساب، والموسيقا، والهندسة، والفلك)- فتمثل في «استعادة صورة الرب فينا». ومن هذا الالتزام الجديد بالتعليم انبثق تأليف البحوث الموسوعية (**السومّاي Summae**) في القرون الوسطى العظيمة الهادفة إلى الإحاطة بالواقع كله، تلك البحوث التي قام هيو بتأليف الأول. والمفهوم التعليمي نفسه ما فتئ أن أصبح أساس تطور الجامعات في طول أوروبا وعرضها، تلك الجامعات التي كانت جامعة باريس (المؤسسة نحو عام 1170) أبرزها. برزت (البايديا) التربية الإغريقية على المسرح في ثوب جديد.

وهكذا، فإن اهتمام الغرب المتزايد بالعالم الطبيعي وبقدرة عقل الإنسان على فهم ذلك العالم وجد دعماً مؤسسياً وثقافياً مناسباً لمشروعه الجديد. وفي هذا السياق غير المسبوق من التعليم المتمتع برعاية الكنيسة، وتحت تأثير القوى الأكبر المنشّطة لعملية النهوض الثقافي للغرب، بات المسرح جاهزاً لحصول انقلاب جذري في جملة المنطلقات الفلسفية لوجهة النظر المسيحية: داخل رحم الكنيسة في القرون الوسطى بدأت الفلسفة المسيحية المنكرة للعالم، التي صاغها **أوغسطين** والمستندة إلى **أفلاطون** تخلي مكانها لمقاربة مختلفة جذرياً للوجود، مع قيام المدرسيين (السكولاستيكيين) عملياً بتلخيص الحركة من **أفلاطون** إلى **أرسطو** في تطورهم الفكري الخاص.

وشرارة ذلك الانقلاب اندلعت في القرنين الثاني عشر والثالث عشر مع قيام الغرب بإعادة اكتشاف الكنز العظيم لمؤلفات **أرسطو**، التي حفظها المسلمون والبيزنطيون، وتُرجمت الآن إلى اللغة اللاتينية. ومع هذه النصوص التي اشتملت فيما اشتملت على الميتافيزيقا (الماورائيات)، والفيزياء، ودي **أنيما** (عن الروح)، جاءت ليس فقط التعليقات العربية الحصيفة، بل ومؤلفات أخرى عن العلوم الإغريقية، لعل أبرزها مؤلفات بطليموس. إن لقاء أوروبا العصر الوسيط المباغت مع عالم علمي متطور، عالم موسوعي في شموله، متماسك بإتقان، كان مذهلاً ومزيغاً للبصر، بالنسبة إلى ثقافة بقيت غافلة إلى حدٍّ كبير عن وجود مثل هذه الكتابات والأفكار قروناً من الزمن. ومع ذلك فقد كان لأرسطو مثل هذا التأثير غير العادي تحديداً؛ لأن تلك الثقافة كانت على هذا المستوى الجيد من الإعداد الذي مكّنها من التعرف على النوعية الممتازة لإنجازه. فعمليات تلخيصه العبقري (للمعارف العلمية)، وتصنيفه لأصول الخطاب المنطقي، وثقته بقوة الذكاء الإنساني، كانت، جميعاً، متناغمة مع التوجهات الجديدة للنزعتين العقلانية والطبيعية الصاعدتين في الغرب في القرون الوسطى، كما كانت جذابة بالنسبة إلى العديد من مثقفي الكنيسة، ممن تطورت قدراتهم على المحاكمة إلى مستويات غير شائعة من الحدة بفضل تعليمهم المدرسي الطويل في ميادين السجال المنطقي حول ألغاز العقيدة ودقائقها. وهكذا، فإن وصول النصوص الأرسطوطاليسية إلى أوروبا لقي الترحيب من قبل جمهور مميز، وسرعان ما بات **أرسطو** يُلقب بـ «الفيلسوف» [المعلم الأول]. كان من شأن هذا التحول في رياح

الفكر في القرون الوسطى أن يتمخض عن نتائج بالغة الخطورة.

راحت الجامعات تتطور، في ظل رعاية الكنيسة، إلى مراكز تعليمية مرموقة يتجمع فيها الطلاب من جميع أطراف أوروبا للدراسة والاستماع إلى محاضرات الأساتذة ومناقشاتهم. ومع تطور المعرفة صار موقف الباحثين من العقيدة المسيحية أقل إلغاء للعقل وأكثر نزوعاً إلى التأمل الذاتي، واستخدام العقل لمعاينة بنود الإيمان والدفاع عنها، وقد سبق لرئيس أساقفة كانتروبوري آنسلم أن وظفه في القرن الحادي عشر، وفرع المنطق خصوصاً، وقد كان جدلي القرن الثاني عشر الملتهب أبيلار رائده، وسرعان ما بلغ القمة على صعيدي شعبية التعليم وأهمية اللاهوت كليهما. ومع صدور كتاب **أبيلار: نعم ولا (Sic et Non)**، وهو تجميع لبيانات ظاهرة التناقض صادرة عن مرجعيات كنسية مختلفة، صار مفكرو العصر الوسيط أكثر انشغالاً بالتعددية المحتملة للحقيقة، بالحوار بين آراء متنافسة، وبالقدرة المتنامية لعقل الإنسان على تمييز العقيدة الصحيحة. لم يكن ذلك يعني التشكيك في الحقائق المسيحية؛ كان يعني، بالأحرى، إخضاع هذه الحقائق للتحليل. ومما قاله آنسلم: «يبدو لي أننا مهملون وغافلون إذا لم نجهد لفهم ما نحن مؤمنون به، بعد أن أصبحنا راسخي الإيمان بعقيدتنا».

يضاف إلى ذلك أن الجامعات نجحت، بعد صراع طويل مع السلطات المحلية الدينية منها والسياسية، في انتزاع حق تشكيل مدنها، أو جماعاتها الجامعية الخاصة من الملوك والبابوات. فمع حصول جامعة باريس على إجازة ميثاقية خطية من الكرسي الرسولي في 1215، ثمة بُعد جديد توغل في الحضارة الأوروبية، حيث باتت الجامعات الآن مراكز للثقافة مستقلة نسبياً مكرسة لتحصيل المعرفة. وعلى الرغم من أن اللاهوت والدوغما المسيحيين توليا رئاسة عملية التحصيل، فإن هذين اللاهوت والدوغما سرعان ما تعرضا بدورهما لقدرٍ متزايد من الاختراق من قبل الروح العقلانية. تلك كانت التربة الخصبة التي تلقفت الترجمات الجديدة لمؤلفات أرسطو، وللتعليقات العربية عليها.

بداية بادرت بعض المرجعيات الكنسية إلى مقاومة الاقتحام المباغت للفلاسفة الوثنيين، ولا سيما كتاباتهم عن الفلسفة الطبيعية والميتافيزيقا؛ خشية تعرض

الحقيقة المسيحية للانتهاك. غير أن الحظر المبكر على **أرسطو** ما لبث أن أفضى إلى تسريع فضول الباحثين والحفز على قدرٍ أعمق من الدراسة للنصوص الممنوعة. وعلى أي حال، فإن **أرسطو** لم يكن سهل التجاهل والرفض؛ لأن مؤلفاته المعروفة سلفاً في المنطق، وقد سبق **لبويتيوس** أن نقلها، كانت قد عُدت ذات مرجعية منذ بدايات العصور الوسطى، مشكلة واحداً من أسس الثقافة المسيحية. وعلى الرغم من هواجس الكثير من اللاهوتيين المحافظين، فإن هموم الثقافة الفكرية كانت متزايدة الأرسطوطاليسية، من حيث الطابع وإن لم يكن على صعيد المضمون بعد، ومع مرور الزمن صارت قيود الكنيسة رخوة. إلا أن المواقف الجديدة كانت كفيلة بإحداث تغيير جذري في طبيعة الفكر الأوروبي وتوجهاته.

طالما تركز الانشغال الرئيس للفلسفة في القرون الوسطى على ربط الإيمان بالعقل، وصولاً إلى تفسير حقائق العقيدة (الدوغما) المسيحية المتجلية والدفاع عنها بالاستناد إلى التحليل العقلاني. كانت الفلسفة وصيفة اللاهوت وخادمته، كما كان العقل مترجم الإيمان. كان العقل، إذًا، تابعاً للإيمان، غير أن فهم أوائل السكولاستيكيين لـ «العقل» بوصفه تفكيراً منطقياً سليماً بدأ يكتسب معنى جديداً، مع التعرف على **أرسطو** والتركيز الجديد على العالم المرئي: بات العقل الآن يعني ليس المنطق وحسب، بل والملاحظة والاختبار التجريبيين، أي معرفة العالم الطبيعي. ومع المدى المتزايد الاتساع لمجال الفيلسوف الفكري، ما لبث التوتر بين العقل والإيمان أن شهد تصاعداً جذرياً. باتت أوجه مطردة التزايد لحقائق أشياء ملموسة بحاجة للتوفيق مع متطلبات العقيدة المسيحية.

إن الجدل الحاصل بين هذا العقل الجديد والإيمان، بين معرفة الإنسان للعالم الطبيعي وعقائد الوحي السماوي الموروثة، برز بحجمه الكامل في كتابات الفيلسوفين اللذين توجا القرن الثالث عشر: **ألبروتوس ماغنوس**، وتلميذه **توما الإكويني**. الرجلان كلاهما كانا شديدي الالتزام باللاهوت التوراتي، غير أنهما بقيا، مع ذلك، مهتمين بالعالم المادي، ومتعاطفين مع تأكيد **أرسطو** للطبيعة، وللجسد، وللذكاء الإنساني. لم يكن باحثو العصر الذهبي للسكولاستيكية هؤلاء قادرين على معرفة

العواقب النهائية لأبحاثهم الفكرية لإدراك كل ما هو موجود. غير أنهم نجحوا، إذ تصدوا مباشرة لهذا التوتر بين توجهين متضاربين - إغريقي ومسيحي، عقلي وإيماني، طبيعي وروحي، في تمهيد الطريق، داخل جامعات أواخر العصور الوسطى، أمام الانبهار الهائل في النظرة الغربية إلى العالم بسبب الثورة العلمية.

كان ألبرتوس المفكر في القرون الوسطى الأول الذي ميز بحسم بين معرفة مستمدة من اللاهوت من ناحية ومعرفة مستقاة من العلم من ناحية ثانية. فاللاهوتي هو الخبير في شؤون الإيمان، أما في القضايا الأرضية المبتذلة، فإن العالم يعرف أكثر. شدد ألبرتوس على القيمة المستقلة للمعرفة العلمانية، وعلى الحاجة إلى الإدراكات الحسية، والملاحظات التجريبية التي يمكن للمرء أن يسند إليها معرفته بالعالم الطبيعي. ومن وجهة النظر هذه، فإن فلسفة أرسطو عُدت أعظم إنجازات العقل الإنساني الطبيعي الناشط، دون الإفادة من أي إلهام مسيحي.

بعد أن كان ألبرتوس قد التقط القوة الفكرية للفلسفة الأرسطوطاليسية، واعتمدها بنداً ضرورياً على لائحة المنهاج الجامعي، بقيت للإكويني المهمة الفلسفية المتمثلة في الاستيعاب التوفيقي للتحدي الإغريقي. والإكويني هذا، وهو القس الدومنيكي الورع، ابن الأسرة الإيطالية النبيلة، سليل الغزاة النورمانديين واللومبارديين، تلميذ المؤسسات التعليمية في نابولي، وباريس، وكولونيا، ومستشار روما، كان واقفاً على مدى اتساع الحياة الثقافية الأوروبية وحيويتها، وقد أدى وظيفته التعليمية المحورية بجامعة باريس، بؤرة غليان الثقافة الغربية. سائر القوى الفاعلة في القرون السابقة مباشرة أطلقت خطابها الكامل عبر الإكويني. ففي حياته الوجيزة نسبياً كان سيقوم بصياغة نظرة عالمية نجحت على نحوٍ مسرحي في تكثيف وتلخيص عملية تحويل إدارة العصور الوسطى للفكر الغربي حول محورها، نحو توجه جديد كان من شأن العقل الحديث فيه أن يكون الوريث والوصي.

ضالة توما الإكويني المنشودة

ربمـا كان الولع -بالتركيبة التوفيقيـة- الذي عاشه **ألبرتوس والإكويني** حتمياً، بالنسبـة إلى أمثالهمـا في مثل تلك اللحظة التاريخية، حيث كانـا واقفين بين الماضي والمستقبـل: مشدودين مغناطيسياً باتجاه فتح العـالم الطبيعي، مع مستوى جديد من الكفاءة الذهنية، مع بقائهما، برغم ذلك، مشحونين بإيمان لا يتزعزع، إيمان متجدد فعلاً بالوحي المسيحـي. يضاف إلى ذلك أن خصوصية تلك الحقبة، وهذين الرجلين تحديداً هي التي جعلت هذين الولاءين - الإيمان بالكتاب المقدس من ناحية والمراهنة علـى العـالم الطبيعي وعلى عقـل الإنسان مـن الناحية الثانية - يبـدوان متضافرين يتبـادلان الدعـم، بدلاً من أن يكونا متناقضـين. كان **ألبرتوس والإكويني**، كلاهما، عضويـن في الطائفـة الدومنيكانية، ومشاركين من ثـم في تدفق مستمر وواسع لحملة إنجيليـة محمومـة، قادها قبـل جيل واحـد دومنيـك وفرنسيس الأسيسـي. وطائفتا التوسل والاستجداء الدومنيكية والفرنسيسكانية كانتا قد أضفتا على مسيحية العصر الوسيط، لا حيوية جديدة وحسب، بل وقيماً جديدة أيضاً.

تضافـر فرح فرنسيس الصـوفي بالصداقة المقدسة للطبيعة، مـع رعاية دومنيك للبحث الأكاديمي في خدمة الكتاب المقدس، مع قيامهما، كليهما بإزالة الحدود الفاصلة بـين رجال الدين والعامة، مع صيغهما الأكـثر ديمقراطية في الإدارة الداخلية المانحة لقـدرٍ أكبر من الاستقلال الفـردي، مع دعوتهما إلى هجر حـوزة الرهبنة والانطلاق للوعـظ والتعليم بكل نشـاط وفاعلية في طول العالم وعرضه، تضافر هذا كله لتشجيع انفتـاح جديـد على الطبيعة والمجتمع، علـى نعمتي العقل والحريـة الإنسانيتين. وقبل كل شـيء، فإن هـذا الإقحام الجديد للإيمان الرسـولي أدى إلى دعم نوع من الحوار المباشـر بين الوحـي المسيحي والعالم العلمـاني، مع الاعتراف مجـدداً بوجود علاقة حميمـة بين الطبيعة والنعمـة. ففي عيون الإنجيليين لم تكن كلمـة الرب حقيقة نائية معزولـة بعيـداً عن حياة البشـر اليومية، بل على علاقة مباشـرة بجملة خصوصيات التجربة الإنسانية اللصيقـة. وبمقتضى طبيعته بالذات كان الكتاب المقدس يستدعي الدخول في العالم[36].

كان وريثـا هذا التقارب الديني مع مـا هو علماني، **ألبرتوس والإكويني**، قادرين، بقدرٍ أكبر من الحرية، على تطوير تلك الجوانب من التراث اللاهوتي المسيحي، وهي

موجودة حتى في **أوغسطين**، التي تؤكد ذكاء الخالق الإلهي، وما ينتج عنه من نظام وجمال في العالم المخلوق. كان ذلك قاب قوسين أو أدنى من استنتاجهما القائل: إن من شأن تحقيق قدرٍ أكبر من استكشاف العالم وفهمه أن يفضي إلى قدرٍ أكبر، بالمثل، من معرفة الرب واحترامه. ونظراً لاستحالة وجود أكثر من حقيقة صحيحة واحدة مستمدة من الرب الواحد، فليس من شأن أي شيء يكشف عنه العقل أن يكون متناقضاً، آخر المطاف، مع العقيدة اللاهوتية. ما من شيء صحيح وثمين، وإن تم التوصل إليه عن طريق ذكاء الإنسان الطبيعي، يمكن أن يبقى، في النهاية، غريباً عن وحي الرب؛ لأن كلاً من العقل والإيمان صادران عن المنبع نفسه. إلا أن **الإكويني** ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، إذ أكد أن الطبيعة نفسها قادرة على توفير فهم أعمق لحكمة السماء، وأن من شأن أي استكشاف عقلاني للعالم المادي أن يميط اللثام عن القيمة الدينية الكامنة في هذا العالم، ليس بوصفه انعكاساً باهتاً لما فوق الطبيعة، بل بشروطه الخاصة بالذات، نظاماً طبيعياً قابلاً للفهم، عقلانياً جرى اكتشافه في واقعه الوثني المدنس.

سارع اللاهوتيون التقليديون إلى الاعتراض على النظرة العلمية الجديدة؛ لأن اكتشافها المزعوم لقوانين منتظمة حاسمة تحكم الطبيعة بدا مقلِّصاً لخلق الرب الحر، مهدِّداً أيضاً مسؤولية الإنسان وحاجته إلى الإيمان بالعناية الإلهية. فتأكيد قيمة الطبيعة بدا انتهاكاً لتفوق الرب وسموه. وبالاستناد إلى تعاليم **أوغسطين** فيما يخص سقوط الطبيعة والحاجة إلى نعمة الرب الإنقاذية في آرائهم، فإن اللاهوتيين المحافظين هؤلاء رأوا تصور العلم الجديد الإيجابي والحتمي للطبيعة تهديداً هرطقياً لجوهر العقيدة المسيحية.

غير أن **الإكويني** بقي مصراً على أن من شأن التعرف على نظام الطبيعة أن يعزز فهم الإنسان لقدرة الرب على الخلق، دون أن يختزل بأي من الأشكال قدرة السماء الكلية التي كان يراها متجلية في عملية خلق مستمرة وفقاً لأنماط منظمة خاضعة لسيادة الرب وهيمنته. وفي هذا الإطار، قضت مشيئة الرب بأن يتحرك كل مخلوق تبعاً لطبيعته الخاصة، مع منح الإنسان بالذات أسمى درجات الاستقلال جراء ما

يتمتع به من ذكاء عقلاني. لم تكن حرية الإنسان مهددة، لا من القوانين الطبيعية، ولا من علاقته مع الرب، بل بقيت، بالأحرى، جزءاً من نسيج النظام الذي أوجدته السماء. وحقيقة انتظام الطبيعة أتاحت للإنسان فرصة تطوير علم عقلاني كان من شأنه أن يوصل عقله إلى الرب.

بالنسبة إلى الإكويني، لم يكن العالم الطبيعي مجرد مسرح مادي بليد يشغله الإنسان مدة وجيزة، بوصفه غريباً لصياغة مصيره الروحي. كذلك لم تكن الطبيعة الخاضعة لحكم مبادئ غريبة عن هواجس الروح. كانت الطبيعة والروح، بالأحرى، وثيقتي الترابط فيما بينهما، حيث تاريخ هذه على مساس بتاريخ تلك. والإنسان نفسه كان هو المركز المحوري للدائرتين، «مثل أفق لما هو مادي من جهة ولما هو روحي من جهة ثانية». وإضفاء قيمة على الطبيعة لم يعنِ، في نظر الإكويني، انتهاكاً لتفوق الرب وسموه. فالطبيعة ثمينة، بالأحرى، مثلها مثل الإنسان، تحديداً؛ لأن الرب أنعم عليها بالوجود. أن تكون أحد مخلوقات الخالق لم يكن ليعني أي انفصال عن الرب، لعله يشي، في الحقيقة، بنوع من العلاقة معه. يضاف إلى ذلك أن نعمة السماء لا تفسد الطبيعة، بل توصلها إلى الكمال.

كذلك كان **الإكويني** مقتنعاً بأن مَلَكَتي العقل والحرية الإنسانيتين كانتا ثمينتين بحد ذاتيهما، وبأن من شأن تحقيقهما أن يؤدي إلى مضاعفة خدمة مجد الخالق. واستقلال الإنسان على صعيدي الإرادة والعقل لم يكن محدوداً بواقع قدرة الرب الكلية، كما لم يكن انبثاقهما الكامل نوعاً من ادعاء القوة الباطل من قبل المخلوق في مواجهة الخالق. فهاتان الصفتان الخاصتان كانتا، بالأحرى، مستندتين إلى طبيعة الرب بالذات؛ بوسع الإنسان، بفضل علاقته الفريدة بالخالق، أن يتمتع بطاقات ذهنية وإرادية مستقلة شبيهة.

بادر **الإكويني** إلى إعلان أساس جديد لكرامة الإنسان وطاقته، متأثراً بمفهوم **أرسطو** الغائي لعلاقة الطبيعة بالشكل الأعلى وبالفهم الأفلاطوني الجديد للواحد كلي الاختراق والطغيان: ففي الطبيعة الإنسانية، بوصفها من صنع السماء، ثمة طاقة

للتحرك النشط باتجاه التوحد الكامل مع الركن اللانهائي لوجود الإنسان، الذي كان مصدر كل التطور نحو إيصال الطبيعة إلى الكمال. حتى لغة البشر جسدت حكمة السماء، وكانت، من ثم، أداة جديرة، قادرة على مقاربة أسرار الخلق ومعالجتها. ومن هنا، فإن عقل الإنسان قادر على العمل في إطار الإيمان مع التحرك، في الوقت نفسه، وفقاً لمبادئه الخاصة. إن الفلسفة قادرة على الاستناد إلى فضائلها الخاصة بعيداً عن اللاهوت، ولكن في حالة تكامل معه في الوقت نفسه. حصلت نعمتا الذكاء والحرية الإنسانيتان على الوجود والقيمة من الرب بالذات؛ لأن سخاء الأخير اللانهائي أتاح لمخلوقاته فرصة المشاركة في كيانه، كلاً وفق جوهره المميز، وبمقدور الإنسان أن يفعل ذلك إلى الحد الأقصى لإنسانيته الموصوفة بتطورها الأبدي.

في قلب رؤية الإكويني كان إيمانه بأن من شأن تجريد الإنسان من هذه القدرات الخارقة أن يعني التجرؤ على تقليص القدرة اللانهائية للرب نفسه، وعلى اختزال طاقة الخلق الكلية عنه. فالنضال في سبيل حرية الإنسان ومن أجل تحقيق القيم الإنسانية تحديداً إن هو إلا ترسيخ لإرادة السماء. كان الرب قد خلق العالم مجالاً ذا غايات كامنة، ولبلوغ غاياته النهائية، وكان لا بد للإنسان من أن يحقق إنسانيته تحقيقاً كاملاً. يبقى الإنسان طرفاً مستقلاً من أطراف كون الرب، واستقلاله بالذات يمكنه من العودة بحرية إلى منبع الجميع، وبالفعل فإن الإنسان لا يستطيع أن يحب الرب بحرية، أن يحقق مصيره الروحي الرفيع، ما لم يكن حراً حقاً.

ما لبث تقويم الإكويني لطبيعة الإنسان أن امتد إلى جسم الإنسان، وهو تقويم أثّر في توجهه المعرفي (الأبستمولوجي) المميز. فعلى النقيض من موقف **أفلاطون** المعادي للمادية، الذي انعكس على لهجة جزء كبير من اللاهوت الأوغسطيني التقليدي، نجح الإكويني في استحضار مفاهيم أرسطوطاليسية؛ تأكيداً لمقاربة جديدة. لا شك في أن الروح والطبيعة في الإنسان قابلتان للتمايز، إلا أنهما ليستا إلا وجهين لكل متجانس: إن النَّفْس هي شكل الإنسان، والجسد مادته. جسد الإنسان، إذًا، ضروري داخلياً

بالنسبة إلى وجوده[37]. ومن وجهة النظر المعرفية، فإن من مصلحة الإنسان أن تكون نَفْسُه متحدة مع جسده؛ لأن ملاحظات الإنسان المادية وحدها هي القادرة على تفعيل طاقات فهمه الكامنة للأشياء. كثيراً ما كرر **الإكويني** اقتباس عبارة: «أشياء الرب الخفية تُرى بوضوح... من خلال الأشياء المصنوعة» من رسالة **بولس** إلى أهل رومية. فخفايا السماء التي جعلها الإكويني مشتملة على «الأنماط الأبدية» لدى **أوغسطين** و**أفلاطون** تبقى مستغلقة ما لم تتم مقاربتها عبر التجربة، عبر ملاحظة ما هو مرئي وخاص. ومن خلال معايشة الخاص عبر الحواس، يستطيع عقل الإنسان أن يتحرك قدماً نحو العام الذي يجعل الخاص قابلاً للفهم. إن تجربة الحواس وملكة الذكاء، كلتيهما، ضروريتان، إذًا، للمعرفة، فكل منهما تغني الأخرى وتزودها بالمعلومات. وخلافاً لما كان أفلاطون يوحي به، فإن الإحساس والذكاء ليسا، بالنسبة إلى **الإكويني** خصمين في عملية البحث عن المعرفة؛ إنهما شريكان. ومثل أرسطو، اعتقد **الإكويني** أن عقل الإنسان عاجز عن التواصل المباشر مع المُثُل المتعالية، وهو بحاجة إلى التجربة الحسية؛ لإيقاظ معرفته الكامنة للكليات.

تماماً كما دأبت نظرية المعرفة لدى الإكويني على تأكيد قيمة، بل حتى ضرورة تجربة هذا العالم بالنسبة إلى معرفة الإنسان بعمق، فإن نظرية الوجود عنده قامت على تأكيد القيمة الجوهرية لوجود هذا العالم وأساسيته[38]. فالأشياء المحسوسة ليست موجودة، بوصفها مجرد صور لا واقعية نسبياً، وظلالاً سرابية للأفكار الأفلاطونية؛ لعلها منطوية، بالأحرى، على واقعية ذات شأن تخصها، كما سبق **لأرسطو** أن زعم. إن الأشكال متجسدة أصلاً في المادة، متحدة مع المادة لإنتاج كل مركب. غير أن الإكويني هنا تجاوز النزوع الأرسطوطاليسي إلى رؤية الطبيعة منفصلة عن الرب، مجادلاً بأن من شأن أي فهم فلسفي أعمق لمعنى الوجود أن يربط العالم المخلوق بالرب ربطاً كاملاً. وتثبيتاً لهذا، بادر **الإكويني** إلى إعادة استحضار مفهوم «المشاركة» الأفلاطوني في هذا السياق الجديد: لجملة المخلوقات واقع جوهري حقيقي؛ لأنها تشارك في **الوجود** الذي هو، بالنسبة إلى الرب، الأساس اللانهائي المكتفي ذاتياً لكل ما هو كائن. وما جوهر الرب، تحديداً، إلا وجوده، إلا فعل كينونته اللانهائي الكامن في عمق الوجود

المحدود لسائر المخلوقات، التي لكل منها جوهره الخاص به.

يبقى جوهر كل شيء، النوع المحدد لكينونته، معيار مشاركته في الوجود الفعلي الذي أنعم الرب به عليه. ما يكونه أي شيء وواقع أنه كائن بالمطلق وجهان متمايزان لأي كيان مخلوق. في الرب فقط ثمة بساطة مطلقة؛ لأن ما يكونه الرب وواقع كيانه هما الشيء نفسه: الرب هو «الكينونة نفسها» – كينونة بلا حدود، ومطلقة، وفوق مستوى التعريف والتحديد. ففي حين أن كل مخلوق هو مركب من جوهر ووجود، نرى أن الرب وحده ليس مركباً؛ لأن جوهره وجود بحد ذاته. للمخلوقات وجود؛ أما الرب فهو هو الوجود. الوجود بالنسبة إلى المخلوقات ليس نابعاً من الذات، وهنا بالذات تكمن عقيدة الإكويني الفلسفية الأساسية: المصادفة المطلقة الجامعة بين العالم المحدود ومانح لا نهائي للوجود.

وهكذا، فإن الرب لم يكن، بالنسبة إلى **الإكويني**، المثال أو الشكل الأعلى الدافع للطبيعة إلى الأمام وحسب، بل الأساس الفعلي لوجود الطبيعة أيضاً. فكل من أرسطو والإكويني رأى الشكل أو المثال مبدأ فاعلاً – لا بنية مجردة، بل حركية متجهة نحو التحقق؛ والخلق كله مدفوع بديناميكية نسبة إلى الشكل أو المثال الأسمى، الرب. ولكن، في حين أن رب **أرسطو** كان منفصلاً وغير آبه بالخلق الذي كان هو محركه الثابت والراسخ، فإن جوهر رب **الإكويني** الحقيقي تمثل في الوجود. قام الرب بنقل جوهره إلى خلقه الذي ما لبث كل حدث من إحداثه أن أصبح واقعاً بمقدار تلقيه لفعل الوجود الصادر عن الرب. بهذه الطريقة فقط بات المحرك الأول الأرسطوطاليسي وثيق الارتباط الحقيقي بالخلق الذي زوده بالقوة الدافعة. ومن الجهة المقابلة، بهذه الطريقة فقط بات المتعالي الأفلاطوني وثيق الارتباط الحقيقي بالعالم التجريبي القائم على التعددية والتدفق.

بالاستناد إلى التطورات الفلسفية الحاصلة في التراثين العربي والمسيحي – الأفلاطوني الجديد (اللذين كانا، جنباً إلى جنب مع مؤلفات **أوغسطين وبويتيوس**، المصدرين الرئيسين لمعارفه عن **أفلاطون**)، ولا سيما إلى فكر الصوفي المسيحي من الشرق القديم الذي انتحل اسم **ديونيسيوس** الآريوباغاسي، كان **الإكويني** يطمح

إلى تعميـق أرسطو عبر استخدام مبادئ أفلاطونية. إلا أنه رأى أيضاً أن الأفلاطونية بحاجـة إلى مبـادئ أرسطوطاليسيـة. وبالفعل، فإن نظرية المشاركـة الأفلاطونية لم تكتسـب، في نظر **الإكويني**، معناهـا الميتافيزيقي الكامل إلا بعـد تعميقها وصولاً إلى مبـدأ الوجـود ذاته، فيما وراء مختلف أنمـاط الكينونة التي يمكـن للوجود أن يتجلى عبرهـا. وعملية التعميق هذه تطلبت سياقـاً أرسطوطاليسياً لطبيعة حائزة على كيان فعلـي – واقع متحقق مـن خلال عملية صيرورة الطبيعة المطـردة، من خلال حركتها الديناميكيـة من القـوة (الاحتمال الكامـن) إلى الفعل. وهكذا، فـإن الإكويني ألقى الضـوء على تكاملية الفيلسوفين اليونانيين، تكامليـة مطلق **أفلاطون** الروحي الرفيع وطبيعـة أرسطـو الواقعيـة ديناميكيـاً، تكاملية تحققـت عن طريق توظيـف مشاركة أفلاطون نسبة، لا إلى الأفكار بل إلى الوجود. وحين فعل هذا إنما خطا شوطاً إضافياً على طريق تصويب **أرسطو** عبر إظهار أن الأفراد الملموسين لم يكونوا مجرد مضامين منفصلة، بل متوحدين فيما بينهم وموحدين مع الرب من خلال انخراطهم المشترك في الوجـود. بـل وقد أسهم أيضاً في تصويب **أفلاطون** عـبر القول إن إرادة السماء لا تخص الأفكار وحدها، بل تطول الأفراد على نحوٍ مباشر، أولئك الأفراد الذين خُلق كل منهم على صورة الرب ليسهم، كل في حدود معينة، في فعل وجود الرب اللامحدود.

وهكـذا، فـإن **الإكويني** أضفى على الـرب وحده ما أضفاه أفلاطـون على الأفكار عمومـاً، غـير أنه قام، عبر فعله هـذا، بإضفاء المزيد من الواقعيـة على عملية الخلق التجريبيـة. وبما أن «الكون» يعني المشاركة في الوجـود، وبما أن الوجود نفسه هو هبة كيـان الرب بالذات، فإن كل مخلـوق يتمتع بواقعية حقيقية مستنـدة إلى أساس واقع الـرب اللامحدود. ليست الأفكار، بمعنى ما، سوى أمثلة لخلق الرب، تصاميم شكلية في عقـل الرب؛ أما على أعمـق المستويات، فيبقى الرب الأنمـوذج الحقيقي والنهائي للخلـق، وما سائر الأفكار إلا أصـداء لذلك الجوهر الأسمى. جميع المخلوقات تشارك أولاً، وعلـى نحوٍ أهـم في طبيعة الرب، كل بطريقته الخاصة المحـدودة المعينة، معبراً عن جزء من تنوع الرب وكماله اللامحدودين. وبمفهوم **الإكويني** لم يكن الرب شيئاً، وكيانـاً يحتل المرتبة الأولى في سلسلة كيانـات أخرى، بمقدار ما هو الفعل اللامحدود

للوجود (esse) الذي يستمد كل شيء كيانه منه. في المحصلة، قام الإكويني بمزاوجة واقع **أفلاطون** المتعالي، مع واقع **أرسطو** الملموس من خلال الفهم المسيحي للرب، بوصفه الخالق المحب اللامحدود، للرب الدائب على منح كيانه لخلقه مجاناً. وأقدم، بالمثل، على المزاوجة بين التأكيد الأرسطوطاليسي لدينامية الطبيعة والإنسان الغائية، الساعية قدماً إلى المزيد من التحقق الكامل من جهة، والتأكيد الأفلاطوني لانخراط الطبيعة في واقع متعالٍ أسمى، عبر إدراك السماوي في حالة كمال مطلق يفوق الوصف، مصراً، مع ذلك، على منح جوهره – أي الوجود – للمخلوقات التي لا تلبث أن تُدفع ديناميكياً نحو التحقق؛ لأنها تحدد، وتنخرط في الكينونة، التي هي، بطبيعتها، نزوع ديناميكي باتجاه المطلق. من جهة ثانية، كما في الأفلاطونية الجديدة الخلق كله يبدأ ويبدأ وينتهي مع الواحد الأعلى يتقدم ويعود إليه. إلا أن الرب، بالنسبة إلى الإكويني، لم يضف الكينونة على العالم بفعل الفيض الضروري والحتمي، بل نتيجة فعل محبة شخصية حرة. والمخلوق لم ينخرط في الواحد فقط، بوصفه فيضاً بعيداً شبه واقعي، بل في «الكينونة» (esse) بوصفه كياناً فردياً حقيقياً مئة في المئة خلقه الرب.

حذا **الإكويني**، إذًا، حذو أرسطو في اعتباره للطبيعة، لواقعها وديناميكيتها، للكيانات الفردية، ولضرورة تجربة الحواس المعرفية. إلا أنه بإيمانه بخلود النَّفْس الفردية، بوعيه الراسخ لواقع متعالٍ أسمى، وبحساسية الروحية القوية المنصبة على رب محب، بوصفه مصدر الكينونة اللامحدود وهدفه، واصل التراث الأوغسطيني للاهوت في القرون الوسطى، فبات أكثر شبهاً **بأفلاطون وأفلوطين**. ولكن تميز **الإكويني** عن أفلاطون وأوغسطين فيما يخص الأفكار والمعرفة الإنسانية كان بالغ الأهمية؛ لأنه كرس اعتراف العقل المسيحي المكشوف بالقيمة الجوهرية للاختبار الحسي والنزعة التجريبية، اللذين كان **أفلاطون وأوغسطين** قد جرداهما من القيمة لمصلحة الاستنارة المباشرة من الأفكار المتعالية. لم ينكر الإكويني وجود الأفكار، لعله اكتفى، بالأحرى، وجودياً، بإنكار كونهما مكتفيين ذاتياً بعيداً عن الواقع المادي (حاذياً حذو **أرسطو**) وتمتعهما بمكانةٍ إبداعية، بعيداً عن الرب (على غرار

التوحيدية المسيحية وقيام **أوغسطين** بإقحام الأفكار على العقل الخلاق للرب). أما معرفياً فقد أنكر قدرة ذكاء الإنسان على معرفة الأفكار مباشرة، مؤكداً حاجة الذكاء إلى التجربة الحسية لتفعيل فهم ناقص، ولكنه ذو معنى للأشياء من منطلق تلك النماذج الأصلية السرمدية. إذا أراد الإنسان أن يعرف ولو معرفة ناقصة ما يعرفه الرب معرفة كاملة، فإن عليه أن يفتح عينيه على العالم المادي.

بالنسبة إلى **الإكويني**، كما بالنسبة إلى **أرسطو**، نحن نعرف الأشياء الملموسة أولاً، ثم نستطيع أن نعرف الكليات الكونية. أما بالنسبة إلى **أفلاطون وأوغسطين**، فإن العكس كان صحيحاً. فنظرية المعرفة عند **أوغسطين** قامت على اليقين المعرفي القائل: إن الإنسان قادر على معرفة الحقيقة جراء تنوُّره مباشرة من الداخل بنور معرفة أفكار الرب المتعالية. فهذه الأفكار تؤلف اللوغوس [الكلمة]، المسيح، معلم أوغسطين الداخلي، المشتمل على جميع الأفكار والدائب، داخلياً، على تنوير ذكاء الإنسان وهدايته. وعلى الرغم من أن **الإكويني** كان سيحتفظ بجوانب من وجهة نظر أوغسطين، فإنه لم يستطع تبني اعتماد **أفلاطون** المعرفي على الأفكار وحدها. فالإنسان مادة كما هو روح، ولا بد لإدراك الإنسان من أن يعكس المبدأين كليهما: المعرفة مستمدة من الاختبار الحسي لأشياء خاصة ملموسة، يمكن تجريد أشياء عامة منها، ولمثل هذه المعرفة مصداقيتها؛ لأن العقل الإنساني يبادر، إذ يتعرف على ما هو عام في أشياء منفردة، إلى الانخراط فكرياً، وإن مداورة، في النمط الأصلي الذي اعتمده الرب في خلق ذلك الشيء. وهنا أقدم **الإكويني**، مرة أخرى، على دمج **أفلاطون بأرسطو** عن طريق مماهاة قُدرة النفس على مثل هذا الانخراط مع ذكاء **أرسطو** الفاعل، أو **النوس** (nous) العقل الفياض – برغم معارضته الشديدة لمفسري **أرسطو** الذين أرادوا جعل النوس (العقل الفياض) كياناً منفصلاً واحداً مشتركاً بين جميع البشر، الأمر الذي كان من شأنه أن ينزع نحو إنكار الذكاء الفردي والمسؤولية الأخلاقية، جنباً إلى جنب مع خلود النفس الفردية.

سلّم **الإكويني** بأن نوعاً من الواقع يمكن أن يعزى إلى الأفكار، بوصفها أنماطاً أزلية في العقل الإلهي، شبيهة بالأشكال الموجودة في عقل أي مهندس عمارة قبل إنشائه للمبنى، غير أنه أنكر أن بوسع الكائنات الإنسانية أن تعرفها في هذه الحياة (الدنيا).

فقط ذكاء أكثر كمالاً (أي ملائكية) يمكن أن ينعم بنوع من التواصل المباشر مع مفاهيم الرب الأبدية والتقاطها آنياً. أما الإنسان الأرضي، فلا يفهم الأشياء إلا في ضوء تلك الأنماط الأزلية، مثلما يرى الأشياء في ضوء الشمس تماماً. وليس العقل في غياب التجربة الحسية سوى لوح أبيض، في حالة قابلية لاستيعاب الأمور القابلة للفهم. أما التجربة الحسية في غياب الذكاء الفاعل، فمن شأنها أن تبقى غير قابلة للفهم، عمياء عملياً. وعلى الإنسان، في وضعه الحالي، أن يركز ذكاءه الفاعل، الذي ينطوي في داخله على ما يشبه النور السماوي، وعلى تجربته الحسية مع العالم المادي إذا أراد أن يحاول التقاط الحقيقة، ومن تلك المحطة يستطيع أن يتقدم عبر وسيلة المحاكمة الجدالية بالطريقة الأرسطوطاليسية. ففي فلسفة الإكويني لا تلبث الأفكار أن تتراجع إلى الخلفية، ويتم التشديد، بدلاً منها، على التجربة الحسية، بوصفها الأداة التي توفر الصور الحسية الخاصة التي يضيئها الذكاء الفاعل، وصولاً إلى تجريد سلسلة من الأصناف أو المفاهيم القابلة للفهم.

جاء **الإكويني**، إذًا، بنوع من الحل لإحدى أكثر مشكلات الفلسفة المدرسية (السكولاستيكية) مركزية ودواماً، مشكلة الكليات. تميزت عقيدة الكليات في القرون الوسطى المبكرة بكونها عقيدة «واقعية» - أي، أن الكلي موجود بوصفه كياناً فعلياً. ومنذ أيام بوتيوس بقي الرأي منقسماً بين قائل: إن الكلي واقعي بالمعنى الأفلاطوني، بوصفه مثالاً متعالياً مستقلاً عن الجزئي الملموس، وقائل: إن الكلي إن هو، بالمعنى الأرسطوطاليسي، إلا شكل حلولي كامن كامل التلازم مع تجسده المادي الإفرادي. وفي ظل تأثير أوغسطين بقي تفضيل التفسير الأفلاطوني دارجاً، غير أن واقع الكليات ظل، في الحالين كليهما، يحظى بالتأكيد على نحوٍ عام إلى درجة أن آنسلم، مثلاً، كان يجادل منطلقاً من وجود الفكرة إلى وجود الجزئي الخاص، المشتق من الفكرة. غير أن روتشلينوس، أحد معاصري آنسلم وأستاذ آبيلار، دأب على انتقاد الإيمان بأي كليات فعلية، مؤكداً أن هذه -الكليات- لم تكن سوى كلمات أو أسماء (نومينا) - وصولاً إلى إنطاق المذهب الإسماني في الفلسفة. وبالإفادة من فروق صاغها ألبرتوس ماغنوس، حاول الإكويني، جاهداً حل النزاع عبر القول بامتلاك الأفكار لثلاثة أنواع من الوجود: نماذج في عقل الرب مستقلة عن الأشياء

أنتي رَمْ (ante rem)، أشكال في الأشياء قابلة للفهم إن ره (in re) ومفاهيم في عقل الإنسان مشكلة تجريداً من الأشياء بوست رم (post rem).

هذه الفروق المعرفية الدقيقة مع أخرى شبيهة كانت مهمة بالنسبة إلى **الإكويني**؛ لأن الطبيعة وعمليات المعرفة الإنسانية منطوية مباشرةً، في نظره، على أمور ذات أهمية لاهوتية وازنة. يستطيع الإنسان، في رأي **الإكويني**، أن يجهد لمعرفة الأشياء كما هي؛ لأن الأشياء ومعرفة الإنسان لها، على حدٍّ سواء، يتحدان من قِبَل، ويعبران عن، الكينونة المطلقة: الرب، مثلهما مثل الإنسان، نفسه. وعلى غرار **أفلاطون وأرسطو**، كان الإكويني مؤمناً بإمكانية حصول المعرفة الإنسانية لاقتناعه بوجود نوع من التماهي النهائي بين الكينونة والمعرفة. فالإنسان قادر على معرفة أي شيء عن طريق إدراك وجهه الشكلي أو الكلي. وهو متمتع بقابلية الإدراك هذه، لا لمجرد أن عقله مطبوع بكيانات عليا منفصلة، بأفكار، بل لأن عقله هو حائز على عنصر أعلى، «أنبل»، يمكّنه من تجريد كليات نافذة وصحيحة من الانطباعات الحسية. وما هذه القابلية إلا نور الذكاء الفاعل – **لومن إنتلكتوس آجنتيس** (Lumen intellectus agentis). وضوء عقل الإنسان يستمد قوته من الحقيقة السماوية المتضمنة لجملة الأنماط الأزلية لسائر الأشياء جميعها. وحين أنعم الرب بهذا الضوء على الإنسان، فإنه قد منحه القدرة على معرفة العالم، تماماً كما سبق للرب أن كان قد أنعم على سائر الكيانات، بوصفها مفاعيل محتملة لفعل المعرفة، بنعمة قابلية أن تكون مفهومة. عقل الإنسان قادر، إذًا، على إصدار أحكام صحيحة.

ومع ذلك، فإن **الإكويني** ظل يرى أن هناك، بسبب العلاقة بين الكينونة والمعرفة، شيئاً أعمق مغزى في عملية الإدراك الإنساني. فمعرفة شيء ما هي، بمعنى ما، حيازة ذلك الشيء من قبل المدرِك. نجحت النفس في تلقي شكل ذلك الشيء واستيعابه. بمقدور النفس أن تعرف الشيء من خلال تلقي جانبه الكلي، ذلك الجانب الذي يمثل كلاً من لحظاته – شكل الشيء بمعزل عن تجسيده المادي الذي يجعله فريداً. وكما سبق **لأرسطو** أن قال: إن النفس هي، بمعنى من المعاني، جميع الأشياء؛ لأنها خُلقت بطريقة تمكنها من استيعاب الكون. إلا أن أرقى حالات هذه المعرفة رآها **الإكويني** متمثلة

برؤيــة الرب – لا حالة التأمل الفلسفي التي عدّها **أرسطو** غاية الإنسان القصوى، بل الرؤيــة الجمالية السامية لدى النزعة الصوفية المسيحية. وعبر توسيع دائرة معرفته الخاصــة، لا يلبث الإنسان أن يزداد شبهاً بالرب، وما غاية الإنسان المرجوة الحقيقية إلا التشبــه بالرب. وبمــا أن الكينونة الخالصة والمعرفة النقيــة تعبران، كلتاهما، عن الــرب (حيــث المعرفة تشكل «الكينونة لذاتهــا، بالنسبة إلى الكيــان» الإضاءة الذاتية للكيــان)، ونظراً لأن كياناً محدوداً منخرطًا، على نحوٍ جزئي، في تلك الأمور المطلقة، فــإن كل فعــل معرفة لم يكن مجرد توسيــع لكيان المرء الخاص وحســب، بل انخراطاً متناميــاً في طبيعــة الرب. وبمعرفة الوجــود في المخلوقات، يتمكــن العقل من اكتساب معرفــة موضوعية –وإن ناقصــة أبداً– للرب، بالإفادة من عقــد المقارنة بين الكينونة المحدودة والكينونة اللامحدودة. ينطوي سعي الإنسان إلى المعرفة، في نظر الإكويني، إذًا، على مغزى ديني عميق: فطريق الحقيقة إن هي إلا طريق الروح القدس.

يكمــن سبــب التأثير الخارق الــذي مارسه الإكوينــي بالنسبــة إلى الفكر الغربي، خصوصــاً، في قناعته بــأن من شــأن الممارسة الحصيفــة لذكاء الإنســان التجريبي والعقــلاني، هــذا الذكاء الــذي دأب اليونانيون علــى تطويره وشحــذه، أن تقدم الآن خدمــة رائعة للقضية المسيحية. فــإدراك ذكاء الإنسان الثاقــب لزحمة المخلوقات في هــذا العالم – لنظامها، لديناميكيتها، لكونهــا موجهة، لمحدوديتها، لاعتمادها المطلق علــى مــا هو أكبر – هو الذي أماط اللثام، عند نقطــة الذروة في هرم الكون التراتبي، عــن وجود كينونة عليــا لامحدودة، محرِّك ثابــت وسبب أول: رب الديانــة المسيحية. فالــرب هو السبب الدائم لكل ما هو موجود، هو الشرط النهائي اللامشروط لكينونة سائر الأشياء جميعها. تبين أن النتيجة الأخيرة للبحث الميتافيزيقي، هذا البحث الذي كان اليونانيــون رواده الطليعيــين، متطابقة مع حصيلة البحــث الروحي، هذا البحث الذي كانت المسيحية تعبيره الحاسم. صحيح أن الإيمان أسمى من العقل، ولكنه ليس معارضــاً له، بل هما يتبادلان الإغناء بالفعل. فبدلاً مــن رؤية مساعي العقل العلماني نقيضــاً مهدِّداً لحقائق الإيمان الديني، اقتنع **الإكوينــي** بأن من المتعذر على الطرفين

أن يكونا في صراع وبأن من شأن تضافرهما أن يفضي، إلى وحدة أعمق. وهكذا، فإن **الإكويني** رد على تحدي الجدل (الديالكتيك) الذي ساقه المدرسي الأسبق **آبيلار**، منفتحاً بذلك على تدفق الفكر الهليني.

صحيح أن الفلسفة العقلانية لم تستطع وحدها أن تقدم برهاناً مقنعاً يثبت صحة جميع الحقائق الروحية التي كشف عنها الكتاب المقدس وعقيدة الكنيسة، غير أنها كانت قادرة على تعزيز الفهم الروحي لقضايا لاهوتية، تماماً مثلما استطاع اللاهوت تدعيم الفهم الفلسفي لأمور دنيوية. ولأن حكمة الرب مخترقة لجميع مناحي الخلق، فإن معرفة الواقع الطبيعي لم يسعها إلا أن تعظّم عمق الإيمان المسيحي، وإن بطرق قد لا تكون معروفة سلفاً. من المؤكد أن فلسفة العقل الطبيعي لا تستطيع وحدها تحقيق الاختراق الكامل لأعمق معاني الخلق. ولهذا، فإن الوحي المسيحي كان ضرورياً. ذكاء الإنسان كان ناقصاً، أغرقه السقوط في الظلمة. ومن أجل مقاربة أسمى الوقائع الروحية، لا بد لفكر الإنسان من التماس نور الكلمة النازلة بالوحي؛ ووحده الحب قادر على بلوغ اللامحدود. غير أن المشروع الفلسفي بقي مع ذلك عنصراً حيوياً في سعي الإنسان طلباً للفهم الروحي. وإذا ظل **أرسطو** في نظر **الإكويني** (كما **أفلاطون** في نظر أوغسطين) مفتقراً إلى أي تصور مناسب للخالق، فإن **الإكويني** نجح في الاهتداء إلى كيفية البناء على موروث أرسطو، دائباً في الوقت نفسه على تصويب هذا الموروث وتعميقه، كلما دعت الضرورة - سواء بإدخال تصورات أفلاطونية جديدة، باستخدام الرؤى الخاصة للوحي المسيحي، أو بالاستناد إلى فطنته الفلسفية الخاصة. وهكذا، فإن **الإكويني** أضفى على الفكر الأرسطوطاليسي أهمية دينية جديدة، أو نجح الإكويني، كما سبق أن قيل، في هداية **أرسطو** إلى المسيحية وتعميده. غير أن ما يبقى صحيحاً بالقدر نفسه هو أن **الإكويني** نجح، على المدى الطويل، في هداية مسيحية العصر الوسيط إلى **أرسطو**، كما نجح في الهداية إلى القيم التي يمثلها **أرسطو**.

نجح تقديم **أرسطو** إلى غرب العصر الوسيط عن طريق **الإكويني** في فتح نوافذ الفكر المسيحي على القيمة المتجذرة والديناميكية الذاتية الكامنتين في هذا العالم، وفي الإنسان وفي الطبيعة، دون التخلي في الوقت نفسه عن التعالي

الأفلاطوني للاهوت الأوغسطيني. من المفارقات، في رأي **الإكويني**، أن من شأن فهم **أرسطو** أن يمكّن اللاهوت من أن يصبح أكثر «مسيحية» مكتملة، أكثر تناغماً مع لغز التجسد بوصفه الاتحاد الخلاصي الجديد بين الطبيعة والروح، بين الزمن والأبد، وبين الإنسان والرب. بوسع الفلسفة العقلانية والدراسة العلمية للطبيعة أن تغنيا اللاهوت والإيمان بالذات، مع تحققهما بهما في الوقت عينه. لعل الأنموذج المثالي هو «نزوع دنيوي ذو أساس لاهوتي ولاهوت منفتح على العالم». لغز الكينونة، في رأي الإكويني، لغز بلا قرار، ولكنه منفتح على الإنسان، انفتاحاً مشِعاً، وإن ناقصاً على الدوام، عبر التطوير المخلص لذكاء هذا الإنسان الذي هو من نعم الرب: يقوم الرب، إذًا، بدفع الإنسان إلى الأمام من الداخل باتجاه التماس الكمال، باتجاه التمتع بقدرٍ أكبر من الانخراط في المطلق، وباتجاه تجاوز نفسه للعودة إلى منبعه[39].

نجح الإكويني، إذًا، في احتضان المعارف الجديدة، وفي استيعاب جميع النصوص المتوافرة، وفي إلزام نفسه بالمهمة الفكرية الهرقلية (العملاقة) المتمثلة في التوحيد الشامل للنظرتين العالميتين اليونانية والمسيحية، وإذابتهما في بوتقة **جامعة** عظيمة، حيث تتزاوج جملة الإنجازات العلمية والفلسفية للقدماء مع الرؤية السائدة للاهوت المسيحي. جاءت فلسفة الإكويني أكبر من مجرد حاصل جميع أجزائها، فقد كانت تركيبة مفعمة بالحياة نجحت في إيصال عناصرها المختلفة والمتنوعة إلى مستوى جديد من التعبير، كما لو أن الرجل كان قد تحرى نوعاً من الوحدة المضمرة في التيارين، فبادر إلى العمل من أجل استخراج هذه الوحدة بقوة العقل المجردة.

مزيد من التطورات في أوج العصور الوسطى

موجة الفكر العلماني الصاعدة

لم يشارك الجميع الإكويني ثقتَه المتفائلة بجمع العقل إلى الوحي. فلاسفة آخرون، متأثرون بالمعلق العربي الأعظم على مؤلفات **أرسطو** ابن رشد، فقد كانوا يعلّمون هذه المؤلفات دون أن يروا أي إمكانية لنوع من التنسيق المطرد بين استنتاجاته العلمية والمنطقية من ناحية وحقائق الدين المسيحي من الناحية المقابلة. وهؤلاء الفلاسفة

«العلمانيون» لاحظوا، من مركزهم في كلية الفنون بباريس وبقيادة **سيغر البرابانتي**، الاختلافات والتناقضات الظاهرة بوضوح بين معتقدات أرسطوطاليسية معينة وبين نظيرتها في الوحي المسيحي، خصوصاً مفاهيم أرسطوطاليسية محددة، مثل مفهوم العقل الواحد المشترك بين سائر البشر (المنطوي على القول بفناء النفس الإنسانية الفردية)، مفهوم أبدية العالم المادي (المتناقض مع قصة الخلق في سفر التكوين)، والقول بوجود عدد كبير من الوسطاء بين الرب والإنسان (القائم على إلغاء المفاعيل المباشرة لمشيئة السماء). أصر سيغر وزملاؤه على وجوب إخراج ملكوت العقل والعلم، بمعنى من المعاني، من دائرة اللاهوت إذا كان العقل الفلسفي والإيمان الديني متناقضين، وصولاً إلى كون قائم على «حقيقة - ثنائية». اصطدمت رغبة الإكويني في التوصل إلى حل جذري بين الطرفين، إذًا، بمعارضة ليس فقط موقف الأوغسطينيين التقليديين الرافضين لتطفل العلوم الأرسطوطاليسية جملة وتفصيلاً، بل وفلسفة ابن رشد التي رآها **الإكويني** معادية لأي نظرة عالمية مسيحية متماسكة وقاطعة للطريق على إمكانية اعتماد أي تفسير مسيحي أصيل **لأرسطو**. غير أن النظرة الأرسطوطاليسية ما لبثت أن بدأت، مع توافر ترجمات أفضل لكتابات **أرسطو**، ومع فصلها التدريجي عن التفسيرات والتأويلات الأفلاطونية الجديدة التي طالما بقيت غارقة في بحارها، تحظى بقدرٍ أكبر من الاعتراف، بوصفها كوزمولوجيا طبيعية غير جاهزة للذوبان المباشر في بوتقة أي نظرة مسيحية صريحة.

في مواجهة هذا الاندلاع المقلق لنوع من الاستقلال الفكري في الجامعات، سارعت المرجعيات الكنسية إلى شجب الفكر الجديد. وشاعرة بخطر إشاعة العلمنة المتمثل في علم وثني أرسطوطاليسي - عربي، بعقل إنساني مستقل، وبنزوع هذا العقل إلى احتضان الطبيعة المدنسة، اضطرت الكنيسة لاتخاذ موقف ضد التفكير المعادي للاهوت البادئ بالانتشار. حقائق العقيدة المسيحية خارقة، تنتمي إلى ما فوق الطبيعة، ولابد من حمايتها ضد دسائس العقلانية الطبيعية. لم يكن **الإكويني** قد نجح في حل الخلافات المحتدمة بين المعسكرات المتعارضة، وما لبث الصدع أن زاد عمقاً بعد موته المبكر في 1274. وبالفعل، فإن قائمة الأطروحات المحظورة التي أصدرتها الكنيسة بعد

ثلاث سنوات كانت مشتملة على بعض الموضوعات التي درج **الإكويني** على تعليمها. وهكذا، فإن الهوة الفاصلة بين جبهتي أنصار العقل وأنصار الإيمان المتقاتلتين زادت عمقاً؛ لأن الكنيسة قطعت سبل التواصل بين مفكري العلوم واللاهوتيين التقليديين، تاركة المعسكرين في حالة من العزلة المتزايدة والريبة المتعاظمة فيما بينهما، إذ أقدمت على النقد والشجب الأوليين، ليس فقط لآراء العلمانيين، بل ولأفكار **الإكويني**.

لم يؤدِ حظر الكنيسة إلى وقف التفكير الجديد. في نظر عدد كبير من الفلاسفة، كان الباب قد فُتح، والمسألة قد طُرحت. فبعد تذوق مدى قوة الفكر الأرسطوطاليسي، راح هؤلاء الفلاسفة يرفضون العودة إلى الأمر الواقع السابق. أدركوا أن واجبهم الفكري هو اتباع الأحكام النقدية للعقل الإنساني، حيثما قادت، ولو كان ذلك متناقضاً مع يقينيات الإيمان التقليدي. لم يكن الأمر أمر شك بحقائق الإيمان في النهاية، غير أن مثل هذه الحقائق لم تكن قابلة، بالضرورة، للتسويغ والتبرير بالعقل الخالص المتمتع بمنطقة الخاص واستنتاجاته الخاصة والصالح للتطبيق على مجال ربما لا علاقة له بالإيمان. بات احتمال وقوع الطلاق بين اللاهوت والفلسفة وارداً بوضوح. وما إن يتم فتح علبة باندورا* البحث العلمي حتى يصبح إغلاقها متعذراً.

غير أن سلطة الكنيسة كانت، في هذه القرون الأخيرة من العصور الوسطى، لا تزال آمنة وقادرة على استيعاب بعض الانشقاقات والتصدعات المذهبية، دون تعريض هيمنتها الثقافية للخطر. فبالرغم من الانتقادات المتكررة الصادرة عن الكنيسة، بقيت الأفكار الجديدة شديدة الجاذبية ومتعذرة الكبت الكلي، حتى بين صفوف مثقفي الكنيسة الورعين. وبعد نصف قرن من موت **الإكويني** قامت المرجعيات الهرمية الكنسية بإعادة تقويم حياته ومؤلفاته وتكريسه باحثاً أكاديمياً - قديساً. تم شطب جميع التعاليم التوموية (نسبة إلى توما **الإكويني**) من قائمة الأطروحات المدانة. وعبر الاعتراف بإنجاز **الإكويني** الاستثنائي المذهل على صعيد تفسير أرسطو من منطلقات مسيحية، باشرت الكنيسة إدخال هذه الأرسطوطاليسية المعدّلة و«المدوزنة» في صلب العقيدة الكنسية، مع بقاء **الإكويني** أكثر شراحها مرجعية ونفوذاً. وهكذا، فإن **الإكويني** وأتباعه المدرسيين وزملاءه نجحوا في شرعنة **أرسطو** عبر إنجاز العملية

* باندورا (Pandora) امرأة أرسلها زيوس عقابًا للجنس البشري، بعد سرقة بروميثوس للنار، وأعطاها علبة (Pandora's box) ما إن فتحتها بدافع الفضول، حتى انطلقت منها جميع الشرور والرزايا، فعمت البشر، ولم يبق فيها غير الأمل (المُرَاجِع).

التفصيلية الشاقة لتوحيد العلم، والفلسفة، والكوزمولوجيا، مع العقيدة المسيحية. لولا تلك العملية التوحيدية لبقيت إمكانية إذابة قوة النزعتين القومية والطبيعية الإغريقيتين في بوتقة ثقافة شديدة المسيحية، مثل الغرب في القرون الوسطى موضع شك. غير أن التراث الأرسطوطاليسي ما لبث، مع قبول الكنيسة التدريجي له، أن رُفع إلى مرتبة تكاد توازي مرتبة العقيدة المسيحية.

الفلك ودانتي

مع اكتشاف **أرسطو** جاءت أيضاً أعمال **بطليموس** في الفلك، شارحة التصور الكلاسيكي للسماوات، حيث الكواكب دائرة حول الأرض في مدارات متبلورة أحادية المركز، ومع جملة التصويبات والتعديلات الرياضية الإضافية القائمة على الأفلاك المتداورة، الشاردة، والمناظرة. وعلى الرغم من التباينات بين الملاحظة والنظرية ظلت تبرز وتتطلب حلولاً جديدة، فإن نظام **بطليموس** بقي سائداً، بوصفه علم الفلك المعروف الأكثر تطوراً، القابل للتكيف في التفاصيل مع الحفاظ على بنيته الأساسية. وقبل كل شيء، وفر هذا النظام رواية علمية مقنعة بقصة الرؤية الطبيعية للأرض، بوصفها ثابتة مع دوران السماوات من حولها. وإذا ما أُخذت معاً، فإن مؤلفات أرسطو وبطليموس قدمت أنموذجاً إرشادياً (بارادايماً) كوزمولوجياً شاملاً يمثل أفضل علوم الحقبة الكلاسيكية، أنموذجاً كان قد هيمن على العلوم العربية، ثم ما لبث أن اكتسح الجامعات في الغرب.

منذ القرنين الثاني عشر والثالث عشر حتى التنجيم الكلاسيكي الذي قنَّنه **بطليموس** كان يُعلَّم في الجامعات (مقروناً، في الغالب، بالدراسات الطبية)، وقد عمل ألبرتوس والإكويني على إدخاله في سياق مسيحي. وبالفعل، فإن التنجيم لم يختفِ كلياً خلال حقبة العصور الوسطى، متمتعاً بين الحين والآخر بالرعاية الملكية والبابوية والسمة البحثية، ومشكِّلاً الإطار الكوني لنوع من التراث الباطني المقيم ومتزايد الفاعلية. إلا أن لاهوتيي أوج العصور الوسطى بادروا، بعد أن كفت الوثنية عن أن تكون تهديداً مباشراً للمسيحية، بقدرٍ أكبر من الحرية والصراحة، إلى التسليم بأهمية التنجيم في نظام الأمور، ولا سيما إذا ما تم أخذ أصوله الكلاسيكية

وتصنيفاته الأرسطوطاليسية -البطليموسية في الحسبان. فالاعتراض المسيحي التقليدي على التنجيم- على إنكاره المضمر للإرادة الحرة والنعمة الإلهية (الحظ) - رد عليه **الإكويني** في **خلاصة اللاهوت** (سومّا ثيولوجيا)، حيث أكد أن للكواكب تأثيراً على الإنسان، خصوصاً على طبيعته المادية، ولكن مع بقاء هذا الإنسان قادراً، من خلال توظيف العقل والإرادة الحرة اللذين هما من نعم الرب، على التحكم في أهوائه وعواطفه، وصولاً إلى التحرر من الحتمية التنجيمية. ولأن أكثرية الأفراد لا تجيد الإفادة من هاتين النعمتين فتبقى، من ثم، خاضعة لقوى الكواكب ونفوذها، فإن المنجمين قادرون على إطلاق نبوءات عامة دقيقة. إلا أن النَّفْس كانت تملك حرية الاختيار، تماماً مثل امتلاك الإنسان الحكيم، في رأي المنجمين، للقدرة على التحكم بنجومه. بقي **الإكويني**، إذًا، محافظاً على الإيمان المسيحي بالإرادة الحرة ونعمة السماء، مع الاعتراف بالتصور الإغريقي لقوى السماء.

نجح التنجيم، ملتصقاً بعلم الفلك، في الارتقاء من جديد إلى مراتب عليا، بوصفه علماً شاملاً، مؤهلاً لإماطة اللثام عن قوانين الطبيعة الكونية العامة. فالكرات الكوكبية -القمر، عطار، الزهرة، الشمس، المريخ، المشترى، زحل- لم تكن إلا سماوات متعاقبة محيطة بالأرض ومؤثرة في الوجود الإنساني. وبداهة **أرسطو** الأساسية التي تقول: «لا بد لغاية كل حركة من أن تكون واحدة من الكتل الإلهية المتحركة في السماء» كانت داعمة للكوزمولوجيا الكلاسيكية المستعادة. ومع تواصل الترجمات عن اللغة العربية خلال الأجيال المتعاقبة، تمكنت جملة التصورات الباطنية والتنجيمية الملفقة في الحقبة الهلينستية، المؤولة والمفسرة في المدارس الإسكندرانية والتقاليد الرهبنية، والمصوَّرة أكثر على أيدي العرب، تدريجياً، من تحقيق نفوذ واسع الانتشار بين صفوف مثقفي العصور الوسطى.

ولكن النظرة العالمية القديمة لم تستكمل اجتياحها للنفس المسيحية، حيث لم يجرِ صقلها وإغناؤها بالمعاني المسيحية، إلا بعد إقدام دانتي على احتضان الكوزمولوجيا الأرسطوطاليسية - البطليموسية التي أضفاها المدرسيون على الديانة المسيحية. آتياً بعيد الإكويني على صعيدي الزمن والمزاج، ومسترشداً مثله بحكمة أرسطو العلمية،

أنجز دانتي في قصيدته الملحمية المعروفة **الكوميديا الإلهية** (**لاديفينا كوميديا**) ما شكل الأنموذج الإرشادي (البـارادايم) الأخلاقي، الديني، والكوزمولوجي (الكوني) للحقبـة في القرون الوسطى. من نواحٍ كثيرة، مثلت **الكوميديا** إنجازاً غير مسبوق في الثقافـة المسيحيـة. وبوصفها مأثرة مدعمة من مآثر الخيـال الشعري، جاءت ملحمة دانتـي متسامية علـى جملة التقاليد في القـرون الوسطى - بمهارتهـا الفنية الأدبية، بتوظيفهـا البليغ للهجة العامية، برؤيتها النفسية (السايكولوجية) الثاقبة وابتكاراتها اللاهوتيـة، بتعبيرها عـن النزعة الفردانية المتزايـدة عمقاً، بإعلانهـا لراية الشعر والمعرفـة، بوصفهمـا اثنتين مـن أدوات فهم الديـن، بمماهاتها المضمـرة للأنثى مع المعرفة الصوفية للرب، وبتعظيمها الأفلاطوني الجريء للايروس (الشبق الجنسي) الإنسـاني في سيـاق مسيحي. غير أن مـا كان منطوياً على أهميـة استثنائية بالنسبة إلى تاريـخ النظـرة العالميـة الغربية تمثل في عـدد معين من التعديـلات والترميمات لهندسـة عمارة الملحمة الكوزمولوجية. فمن خلال استيعـاب بنى أرسطو وبطليموس العلميـة وإضفائها على صورة خيالية مفعمة بالحيـاة للكون المسيحي، نجح دانتي في خلق ميثولوجيا كلاسيكية - مسيحيـة واسعة محيطة بالخلق كله، ميثولوجيا مرشحة لممارسة تأثير ذي شأن -ومعقد- على الخيال المسيحي اللاحق.

في نظر دانتي، كما في نظر العصر الوسيط عموماً، كانت السماوات ملغزة وخفية مـن ناحية وذات معنـى إنساني من ناحيـة ثانية. فكون الإنسـان الصغير أو الجزئي إن هـو إلا انعكاس مباشـر للكون الكلي الكبـير، وما الكرات الكوكبيـة إلا سلسلة من تجسيـدات القـوى المختلفة المؤثرة في مصـير الإنسان وقَدَره. قـام دانتي بإغناء هذا التصـور واستكماله عبر توظيف الشعر لتوحيد عناصر اللاهوت المسيحي المحددة مع عناصـر التنجيم الكلاسيكي المحددة بالمثل. فالكرات العنصرية والكوكبية الصاعدة التي تغلف الأرض المركزية، في **الكوميديا**، تتكلل في الكرة الأعلى المشتملة على عرش الـرب، في حـين تنحدر دوائر الجحيم العاكسة لكرات السمـاء بالمقلوب باتجاه النواة الفاسـدة للأرض. وهكذا، فإن الكـون الأرسطوطاليسـي ذا المركزيـة الهندسية ما لبـث أن أصبح صرحاً رمزياً عملاقـاً للملحمة الأخلاقيـة في المسيحية، حيث يحتمل

الإنسان موقعه بين النعيم والجحيم، بين الجنة وجهنم، معلقاً بين مثوييه الأثيري والأرضي، متوازناً على المحور الأخلاقي فيما بين طبيعتيه الروحية والمادية. سائر الكرات الكوكبية البطليموسية باتت الآن ذات مرجعيات مسيحية، مع تولي طبقات معينة من الملائكة على اختلاف مستوياتهم المسؤولية عن حركات كل من الكرات، بل وحتى عن تصويباتها المدارية المختلفة. عكفت **الكوميديا** على تصوير مجمل الهرم التراتبي المسيحي للوجود كله - متدرجاً من الشيطان وجهنم في الأعماق المظلمة للأرض المادية، مروراً بجبل المطهر، ومنه عبر الفصائل الملائكية المتعاقبة، وصولاً إلى الرب الأعلى في الفردوس على الكرة السماوية الأعلى، مع بقاء وجود الإنسان الأرضي عند نقطة الوسط الكوزمولوجية، مرسومة جميعاً بكل إتقان في إطار المنظومة البطليموسية - الأرسطوطاليسية. فكان الكون المسيحي الناتج رحماً كونياً سماوياً كلياً استقرت البشرية في مركزه بأمان واطمئنان محفوفة من كل الجهات بكينونة الرب كلية العرفان وكلية القدرة. تمكن دانتي، إذًا، مثل الإكويني، من بلوغ تنظيم استثنائي الشمول للكون، من تحقيق تحويل تبجيلي مسيحي قروسطي لنظام الكون المطروح من قبل الإغريق.

غير أن قوة وحيوية هذه المزاوجة الإغريقية - المسيحية بالذات ما لبثتا أن تمخضتا عن تشجيع نوع من الانعطاف النقدي غير المتوقع في مسار أحداث الروح الثقافية. فالعقل في القرون الوسطى دأب على رؤية العالم المادي رمزاً دالاً على لبّه، وكانت تلك الرؤية قد اكتسبت خصوصية جديدة، مع إقبال مثقفين مسيحيين على احتضان **أرسطو** وتبني العلوم الإغريقية. ما لبث استخدام دانتي للكوزمولوجيا البطليموسية - الأرسطوطاليسية أساساً بنيوياً للنظرة العالمية المسيحية أن ترسخ بسهولة في الخيال المسيحي الجماعي، وقد بات كل جانب من جوانب المشروع العلمي الإغريقي مشحوناً بدلالة دينية. في عقول دانتي ومعاصريه، كان التنجيم واللاهوت مترابطين ترابطاً غير قابل للانفصام، وجملة العواقب الثقافية المترتبة على هذه التركيبة الكوزمولوجية كانت أساسية: فأي تغيير مادي أساسي كان من شأن علماء فلك مستقبليين أن يبادروا إلى إدخاله على ذلك النظام -مثل القول بأرض متحركة-

نتيجــة ابتكار علمي مجرد، كان مرشحاً لتهديد تماسك الكوزمولوجيا المسيحية كلها. إن الشمولية الفكرية والرغبة في الكونية الثقافية المميِّزتين جداً للعقل المسيحي في أوج العصور الوسطى، والدائبتين على إدخال، حتى التفاصيل الدقيقة للعلوم الكلاسيكية في الحظيرة المسيحية، كانتا تقودان ذلك العقل إلى اتجاهات كانت ستثبت لاحقاً أنها مثقلة بإشكاليات جادة.

علمنة الكنيسة وصعود التصوف الشعبي

في أوج العصــور الوسطــى، كانت النظــرة العالمية المسيحية لا تــزال من المسلمات غــير الخاضعــة للمساءلة. غــير أن مكانة مؤسســة الكنيسة كانت قــد باتت مثار قدر أكــبر من السجال. فبابوية روما التي كانــت قد عززت مرجعيتها في أوروبا بعد القرن العاشــر، كانــت قد بدأت تدريجياً تضطلع بدور سياسي بالــغ الأهمية في شؤون الدول المسيحيــة. ومع حلول القرن الثالث عشر كانت سلطــات الكنيسة خارقة للعادة، حيث كانت البابوية تتدخل تدخلاً فاعلاً في قضايا الدول وشؤونها في طول أوروبا وعرضها، وتجنــي مــوارد طائلة من المؤمنين؛ دعمــاً للأبهة المتعاظمة لبــلاط البابوية وجهازها البيروقراطــي العمــلاق. ومــع حلول أوائــل القرن الرابــع عشر كانت نتائــج مثل هذا النجاح الدنيوي واضحة من ناحية ومثيرة للقلق من ناحية ثانية. صحيح أن المسيحية كانت قد أصبحت قوية ولكنها أدمنت المساومة.

من الواضح أن السلطات الهرمية الكنسية كانت أميل إلى التحرك بدوافع مالية وسياسيــة. وسيادة البابا الزمنيــة على الدول (الولايات) البابويــة في إيطاليا أدت إلى توريــط الكنيسة في سلسلة من المنــاورات السياسية والعسكرية التي أفضت غير مــرة إلى تعقيد فهمها الروحي لذاتها. يضاف إلى ذلــك أن حاجات الكنيسة المالية المفرطة كانت على الدوام تضع أعباء ثقيلة ومتعاظمة على كواهل الجماهير المسيحية المؤمنــة. ولعل الأسوأ من كل ذلك هــو أن علمانية البابوية وفسادها الفضائحي كانا يؤديــان إلى إفقادها تماسكها الروحي في نظر المؤمنين. (**فدانتي** نفسه كان قد ميز بــين الفضيلــة الروحية والهيئات الكنسيــة، واضطر لإيداع أكثر مــن مسؤول كنسي كبــير في نار جهنم، جراء خيانتهم لمهمة الكنيســة الرسولية). فنجاح الكنيسة على

صعيد السعي لفرض الهيمنة الثقافية، بدوافع روحية بداية، بالذات، كان الآن يعمل على تقويض أسسها الدينية.

وفي الوقت نفسه، كانت الأنظمة الملكية العلمانية في الدول القومية الأوروبية قد سارت، تدريجياً، على طريق امتلاك القوة وتحقيق التجانس، وصولاً إلى وضع بات فيه ادعاء البابا للمرجعية الشاملة والعامة يفضي، حقاً، إلى نزاعات جدية. وجدت الكنيسة في أوج ثروتها وتوسعها العالمي نفسها فجأة بين براثن قرن من التمزق الهيكلي الشديد – مع انتقال البابوية إلى أفنيون الخاضعة للسلطة الفرنسية أولاً («الأسر البابلي») وما أعقب ذلك من وجود اثنين، ثم ثلاثة، من البابوات مدعي الأحقية، في وقت واحد («الانشقاق الكبير»). ومع بقاء السلطة البابوية المقدسة على هذا النحو الفاضح تحت رحمة القوى السياسية المشاكسة، والأبهة الدنيوية، والطموح الشخصي، تعرض دور الكنيسة الروحي الفعلي لقدر متزايد من التهميش والوحدة المسيحية الغربية لقدرٍ خطر من التهديد.

خلال سنوات علمنة الكنيسة المتسارعة نفسها، أواخر القرن الثالث عشر والقرن الرابع عشر، ثمة موجة غير اعتيادية من الحمى الصوفية اكتسحت أجزاء واسعة من أوروبا، وخصوصاً من حوض الراين، جارَّة في طريقها الآلاف من الرجال والنساء، من الناس العاديين جنباً إلى جنب مع القساوسة، والرهبان، والراهبات. وهذا التدفق الديني القائم على حدة الإيمان، ومركزية المسيح، واستهداف بلوغ الاتحاد الداخلي المباشر مع السماء، انطلق في جانب كبير منه، دون أي اعتبار لبِنى الكنيسة القائمة. فالحافظ الصوفي المسيحي الذي اهتدى لدى **الإكويني** ودانتي إلى تعبير لاهوتي على مستوى ذي شأن من التعقيد الفكري اكتسى طابعاً فاعلاً وإيمانياً أكثر نقاء لدى العامة من سكان أوروبا الوسطى. والنزعة الفكرية ذات الحصافة الكبيرة أدت دوراً هنا أيضاً في شخص **مايستر إكهارت**، كبير معلمي الحركة، الذي استمدت رؤيته الميتافيزيقية سنداً فلسفياً من **الإكويني** والأفلاطونية الجديدة، والذي بدت صياغته للتجربة الصوفية، أحياناً، عنصر تهديد لحدود التزام الأصول (الأرثوذكسية): «العين التي يراني الرب بها هي العين التي أراه أنا بها، فعيني وعينه واحدة». غير أن تأثير مواعظه المسموعة على نطاق واسع، كما تأثير تعاليم تلميذيه **يوهان تاولر**

وهاينريش سوسو، لم يكن فكرياً أو عقلانياً في المقام الأول، بل أخلاقياً ودينياً. فقد انصب اهتمام هؤلاء، قبل كل شيء، على التنوير الديني المباشر وحياة مقدسة قائمة على المحبة والخدمة المسيحيتين.

إلا أن الكنيسة نفسها بدت، مع مثل هذا التأكيد على التواصل الداخلي مع الرب، بدلاً من الحاجة إلى القرابين المؤسسية وأشكال العبادة الجماعية للكنيسة، أقل أهلية لالتزام المشروع الروحي. وبعد أن باتت التجربة الدينية المتقدمة ميسّرة مباشرة، حسب رأي أولي الرأي، للعامة كما لرجال الدين، فإن الخوري والقسيس لم يعودا يُعدان وسيطين ضروريين للفاعليات الروحية. وبالمثل، فإن اللاأهمية النسبية للكلمات والعقل في سياق علاقة النفس بالرب جعلت التطورات المتطرفة في عقلانيته للاهوت والحصافات المدعية لعقيدة الكنيسة تبدو ترفاً لا طائل وراءها. من الضفة المعاكسة للقضية، من الضفة المدرسية، ولكن بتأثير مماثل، كان العقل والإيمان يزدادان تباعداً باطراد.

انطوى التباعد المتنامي بين المثل الأعلى للروحانية المسيحية وواقع مؤسسة الكنيسة على قدرٍ كبير من الأهمية المباشرة. في نظر وعاظ الصوفية الجدد والأخويات العامية يحتل الورع الشخصي مرتبة أعلى من النشاط الكنسي، تماماً كما تتفوق التجربة الداخلية على الملاحظة الخارجية. فالكنيسة الحقيقية، جسد المسيح، باتت الآن متزايدة التماهي مع النفوس المتواضعة للمؤمنين والمتمتعين بنعمة التنوير، بدلاً من الهيئات الكنسية التراتبية المكرسة. ثمة تأكيد جديد للإنجيل، وللكتاب المقدس، وللإيمان بكلمة الرب بوصفها ركيزة لتلك الكنيسة الحقيقية، بدأ يحل محل تأكيد مؤسسة الكنيسة للعقيدة الجامدة (الدوغما) والسيادة البابوية. تمت الدعوة إلى حياة عزوف وبساطة، بوصفها الطريق السليمة الموصلة إلى الرب، على النقيض من حياة الغنى والنفوذ التي ينعم بها شاغلو المناصب ذوات الامتيازات في أجهزة المؤسسة الكنسية.

جميع هذه الثنائيات المجربة على نطاق واسع أوحت بنوعٍ من القطيعة المحتملة مع البنية التقليدية للكنيسة في القرون الوسطى. غير أن تلك القطيعة لم تتم بعد.

المنخرطون في العملية مسيحيون صادقو الإيمان مسلّمون عموماً بعدم الحاجة إلى أي تمرد فاعل ضد الكنيسة. وحيثما جرى التماس الإصلاح والتجديد، كما فعلت أعداد غير قليلة من الحركات الدينية الرئيسة خلال المدد الأخيرة من العصور الوسطى، كان الأمر يبقى عموماً محصوراً داخل الإطار الكنسي القائم. غير أن بذرة كانت قد غُرست. حياة المسيح والرّسُل عدت أنموذجاً إرشادياً للوجود الروحي، غير أن تلك الحياة لم تبدُ لا ممثّلة ولا متوسطة من جانب سلسلة البنى المعاصرة للكنيسة الكاثوليكية. والاستقلال الروحي الجديد الذي اعتمده صوفيو حوض الراين، كما فعل آخرون في إنجلترا والأراضي المنخفضة، كان ميالاً إلى تكليف الكنيسة بدور ثانوي في المجال الروحي الحقيقي. ومع حلول انعطافة القرن الثالث عشر كان يواكيم الفيوري قد أطلق رؤيته الصوفية النافذة للتاريخ، مقسوماً إلى ثلاث أحقاب من الروحانية المتزايدة، عصر الأب (العهد القديم)، وعصر الابن (العهد الجديد والكنيسة)، وعصر قادم للروح، حين سيكون العالم كله قد ذاب في بوتقة السماء، ولن تعود ثمة أي ضرورة لمؤسسة الكنيسة أو الكنيسة المهيكلة.

ومع التأكيد الجديد لعلاقة الفرد المباشرة والخاصة بالرب فقدت الصيغ والضوابط الهيكلية المتطورة للكنيسة قيمتها في ذات اللحظة التي جعلت علمنة الكنيسة رسالة هذه الأخيرة تبدو متزايدة الانكشاف أمام المساءلة. ومع وصول الحقبة في القرون الوسطى مراحلها الأخيرة، اهتدت صرخات الإصلاح الجدية، وهي دائمة الحضور في تاريخ الكنيسة، إلى صوت قوي جسدته طائفة متنوعة من الشخصيات -**دانتي**، **مارسيليوس البادواوي**، **ديتريش النميمي**، **جون ويكلف**، **يان هوس**- وأصبحت، في نظر المؤسسة الكنسية، ذات طابع متزايد الهرطقة باطراد.

المدرسية (السكولاستيكية) النقدية ومحلاق أوكم

فيما كان تيار ثقافي معين، مثلته النزعة الصوفية العامية الجديدة، يتقدم نحو الاستقلال الديني، واصل التيار المدرسي تطويره اللافت للفكر الغربي، مستلهماً **أرسطو**. وإذا كان دور الكنيسة الروحي قد بات غائماً فإن دورها الفكري لم يكن أقل ضبابية. من جهة، دأبت الكنيسة على دعم المشروع **الأكاديمي** البحثي بمجمله

في الجامعات، حيث كانت العقيدة المسيحية تُشرح وتُفَسَّر بمنهج منطقي غير مسبوق بصرامته وبأفق متزايد الاتساع، ومن الجهة الأخرى، بقيت الكنيسة شديدة الحرص على إخضاع ذلك المشروع للتحكم والرقابة، إما عبر الشجب والقمع، أو من خلال إضفاء الثوب العقديّ على تجديدات معينة، كتلك التي ابتكرها **الإكويني**، كما لو كانت تقول: «إلى هنا فقط، لا أبعد» [«خط أحمر» بلغة العصر]. غير أن البحث المدرسي، في ظل هذه الأجواء الضبابية، تابع طريقه، متمخضاً عن المزيد من المعاني الوازنة المتنامية باطراد.

عموماً، كانت الكنيسة قد قبلت **بأرسطو**. إلا أن اهتمام الثقافة الجديد بهذا الفيلسوف لم يقف عند حدود دراسة مؤلفاته؛ لأن ذلك الاهتمام ما لبث أن أوحى بقدرٍ أوسع، قدر مطرد الاتساع، من الاهتمام بالعالم الطبيعي، وبقدرٍ متنام من الثقة بقوة عقل الإنسان. كانت الأرسطوطاليسية في العصور الوسطى عَرَضاً أكثر منها سبباً للروح العلمية المتطورة في أوروبا. ثمة مدرسيون في إنجلترا، مثل روبرت غروستسته وتلميذه روجر بيكن، كانوا قد بدؤوا يجرون تجارب علمية (مدفوعين جزئياً بتقاليد باطنية، مثل السيمياء والتنجيم)، مطبقين المبادئ الرياضية المتمتعة بأسمى آيات التقدير في التراث الأفلاطوني على ملاحظة العالم المادية، كما أوصى **أرسطو**. وهذا التركيز الجديد على التجربة المباشرة والمحاكمة ما لبث أن أخذ يقوض استثمار الكنيسة الحصري في مرجعية النصوص القديمة – الأرسطوطاليسية منها جنباً إلى جنب مع التوراتية وتلك العائدة لآباء الكنيسة. راح **أرسطو** يتعرض للمساءلة من منطلقاته الخاصة، في أمور خاصة إن لم يكن على مستوى المرجعية الإجمالية. تم عرض بعض مبادئه على محك التجربة فوُجدت مفتقرة إلى الدقة، جرى تحري مغالطات منطقية في براهينه، وتم إخضاع مجموع مؤلفاته للمعاينة الدقيقة.

راحت مناقشات المدرسيين النقدية الشاملة لأرسطو واقتراحاتهم العبقرية لفرضيات بديلة تصوغ روحاً فكرية جديدة، ومتزايدة الإدراك، وشكّاكة، ومنفتحة على التغيير الأساسي. راحت عمليات سبرهم، خصوصاً، تخلق أجواء فكرية ليس فقط مشجعة على نظرة تجريبية، ميكانيكية، وكمية إلى الطبيعة، بل ومرشحة، مع

الزمن، لاستيعاب التحول الجذري الضروري في النظرة لتصور أرض متحركة بقدرٍ أكبر من السهولة. ومع حلول القرن الرابع عشر، استطاع مدرسيّ طليعيّ مثل الباحث والقسيس الباريسي **نيكول الأورسمي** أن يدافع عن الإمكانية النظرية لأرض دائرة (وإن بقي شخصياً رافضاً لها)، من منطلق الدقة المنطقية المجردة القائمة على طرح حجج أصيلة ضد **أرسطو**، فيما يخص النسبية البصرية والأجسام الساقطة – حجج كان سيقوم بتوظيفها لاحقاً كل من **كوبرنيك وغاليليو**؛ لدعم نظرية مركزية الشمس. ولتجاوز الصعوبات التي طرحتها نظرية الحركة الصاروخية لدى أرسطو، قام جان بوريدان، أستاذ الأورسمي، بتطوير نظرية دفع أو زخم، طبقها على الظواهر السماوية والأرضية على حدٍّ سواء، نظرية كانت ستفضي مباشرةً إلى ميكانيك غاليليو وقانون الحركة الأول لدى نيوتن[40].

ظل **أرسطو** يوفر قاموس المصطلحات، والمنهج المنطقي، والروح التجريبية المتعاظمة للفلسفة المدرسية. غير أن المفارقة هي أن مرجعية **أرسطو** بالذات كانت، بحضها على مثل هذه المعاينة المركزة، دائبة على الإسهام في عملية إطاحتها اللاحقة. والمحاولة الحساسة والفاعلة الرامية إلى المزاوجة بين العلم الأرسطوطاليسي ومعتقدات الوحي المسيحي غير القابلة للشك هي التي راحت تتمخض عن كل الذكاء النقدي المرشح للانقلاب، آخر المطاف، على المرجعيتين القديمة والكنسية كلتيهما. استعادياً، لم تكن خلاصة (سومّا) **الإكويني** سوى إحدى الخطوات الأخيرة في مسيرة العقل في القرون الوسطى باتجاه الاستقلال الفكري الناجز.

هذا الاستقلال الجديد ما لبث أن تأكد على نحوٍ استثنائي بالغ الروعة في القرن الرابع عشر من خلال شخصية **وليم أوكم** الغريبة، شخصية إنسان متطرف الحداثة من ناحية، ولكنه كلي في القرون الوسطى من الناحية المقابلة. إنه فيلسوف وقسيس بريطاني وُلد بعيد موت الإكويني، نظر إلى الأمور بحماسة الدقة العقلانية التي تميز بها الأخير، غير أنه توصل إلى استنتاجات مختلفة بحدة. بادر أوكم خدمة لإعلاء شأن الوحي المسيحي، إلى توظيف منهج منطقي عالي التطور من جهة وتجريبية

معززة من جهة **ثانية**. غير أن **أوكم** هذا ما لبث، غداة قيام الكنيسة بإدانة العلمانيين الباريسيين، أن ركز جهده، قبل كل شيء، على حصر الكفاءة المفترضة لعقل الإنسان الطبيعي، بالتقاط الحقائق الكونية العامة. ومع أن مقاصده كانت معاكسة مئة في المئة، فإن **أوكم** أثبت أنه كان المفكر المحوري في مسيرة أواخر العصر الوسيط المتحركة باتجاه النظرة الحديثة. وعلى الرغم من أن العقل الحديث نفسه كان سيقوم، إلى حدٍّ كبير، بإزاحة جملة النزاعات الفكرية ذات العلاقة به جانباً، بوصفها هرطقات غير ذات شأن لمدرسية متدهورة وبالية، فإن تلك المعارك النظرية المبهمة تحديداً هي التي كان لا بد من خوضها قبل أن يتمكن الفكر الحديث من إنجاز مراجعته الجذرية لمعرفة الإنسان والعالم الطبيعي.

تمثل المبدأ المركزي، والأكثر أهمية، لفكر أوكم، في إنكاره لواقع الكليات خارج العقل واللغة الإنسانيين. راح أوكم يجادل دافعاً تأكيد **أرسطو** لأولوية الخصوصيات الملموسة الوجودية على الأشكال أو المُثُل الأفلاطونية إلى حده المنطقي الأقصى، قائلاً بعدم وجود أي شيء سوى كيانات فردية، وبأن التجربة الملموسة وحدها قادرة على تشكيل أساس للمعرفة، وبأن الكليات موجودة، لا بوصفها كيانات خارج العقل، بل على أنها مفاهيم ذهنية فقط. تمثل ما هو حقيقي، في التحليل الأخير، بالشيء الخاص خارج العقل، لا بتصور العقل لذلك الشيء. وبما أن على المعرفة كلها أن تستند إلى ما هو واقع، ونظراً لأن الوجود الواقعي كله إن هو إلا وجود كيانات فردية، فإن على المعرفة، إذًا، أن تنصب على الجزئيات الخاصة. إن التصورات أو المفاهيم الإنسانية ليست مستندة إلى أي أساس ميتافيزيقي فيما وراء الجزئيات الخاصة الملموسة، وليس ثمة أي تطابق ضروري وحتمي بين الكلمات والأشياء. من هنا بالذات، نجح أوكم في إضفاء قوة وحيوية جديتين على الموقف الفلسفي للاسمانية (للنومينالیزم) [بطبعتها النظرية]، التي رأت أن الكليات لم تكن سوى أسماء أو مفاهيم ذهنية، لا كيانات فعلية. كان **روسيلّينوس** قد اعتمد موقفاً مماثلاً في القرن الحادي عشر، غير أن الاسمانية لم يكن مقدراً لها أن تضطلع بدور مركزي في مسيرة تقدم العقل الغربي وتحوّله، إلا بدءاً بزمن **أوكم**.

في الجيل الذي سبق أوكم، كان مدرسيّ بارز آخر عُرف بـ «الدكتور الشاكر» يدعى دانز **سكوتوس**، قد نجح في تعديل نظرية الأشكال أو المثل الكلاسيكية باتجاه الفرد الملموس بتأكيد أن لكل جزئية خاصة «هويتها» (**هايتشيتاسها**) الفردية الخاصة الحائزة على واقع موضوعي، إضافةً إلى مشاركة الجزئي في الكلي – أو، بتعبير أدق، إضافة إلى انخراطه في طبيعة مشتركة. ونوعية التفريد الشكلية المضافة هذه رآها سكوتوس ضرورية؛ لتمكين الفرد من امتلاك قدرة على الفهم بشروطه الخاصة، بمعزل عن شكله الكلي (وإلا فإن من شأن الفرد بالذات أن يكون غير قابل للفهم، ربما حتى بالنسبة إلى العقل الإلهي). كذلك رأى مبدأ التفريد هذا اعترافاً ضرورياً بحق إرادة الإنسان الفردية الحرة، وهذه التعديلات البعيدة عن الكليات الثابتة والنزعة الحتمية أفضت بدورها إلى تشجيع الاهتمام بالملاحظة والتجريب ورفع مستوى التمايز بين الفلسفة العقلانية والحقيقة الدينية.

غير أن أوكم بقي مصراً على إنكار أي تطابق بين مفهوم الإنسان والموجود الميتافيزيقي، على الرغم من أن سكوتوس، مثل أكثرية أسلافه وصولاً إلى أوغسطين، كان قد افترض وجود مثل هذا التطابق المباشر والفعلي. فقط الكيانات الفردية الملموسة واقعية، في حين أن الطباع العامة (سكوتوس) المقولات القابلة للفهم (**الإكويني وأرسطو**)، أو الأشكال [المُثُل] المتعالية (أفلاطون) لم تكن سوى تخيلات متصوَّرة مستمدة من الواقع الأولي. بالنسبة إلى أوكم لم يكن أي كلي إلا عبارة دالة على جانب متصور معين من جوانب أحد الكيانات الفردية الملموسة، الواقعية، دون أن يشكل أي كيان ميتافيزيقي بحد ذاته. تم صراحة إنكار وجود أي نظام منفصل، مستقل لواقع مأهول بكليات أو أشكال (مُثُل). وهكذا، فإن أوكم قطع شوطاً على طريق استئصال آخر موجود، وأي استدلال ذي علاقة بكليات واقعية، متعالية كانت أم فياضة، إن هو إلا حرث في البحر (زيف في زيف). ولكثرة وقوة ما دأب أوكم على تكرار المبدأ الفلسفي القائل: إن «الكيانات ليست للمضاعفة أكثر مما هو ضروري» (نون سونت مولتبليكاندا أنتيا برايتر نيسسيتاتم) وقد صار هذا المبدأ يعرف باسم

«**محلاق أوكم**» [أو قانون البُخل عند أوكم][41].

بالنسبة إلى **أوكم**، ليست الكليات موجودة، إذًا، إلا في عقل الإنسان، وليس ثمة أي كليات في الواقع. إنها مفاهيم جرّدها العقل بالاستناد إلى ملاحظته التجريبية لأفراد متشابهين إلى هذا الحد أو ذاك. ليست الكليات أفكار الرب الموجودة سلفاً المدبِّرة لعملية خلقه للأفراد؛ لأن الرب مطلق الحرية على صعيد خلق أي شيء بأي طريقة تحلو له. فقط مخلوقاته موجودة، لا أفكاره عن مخلوقاته. وبالنسبة إلى أوكم كفَّتْ القضية عن أن تكون مسألة ميتافيزيقية حول كيفية خروج أفراد فانين سريعي الزوال من أرحام أشكال (مُثُل) متعالية حقيقية، وأصبحت مسألة معرفية حول كيفية انبثاق مفاهيم كلية مجردة من حقيقة أفراد واقعيين. فـ «الإنسان» كنوع لا يرمز إلى كيان واقعي مميز بذاته، بل إلى نوع من وجه الشبه المشترك لدى عدد كبير من البشر الأفراد، كما يراهم العقل. إنه تجريد ذهني، وليس كياناً واقعياً. لذا فإن مشكلة الكليات هي قضية معرفية، وقواعدية (لغوية)، ومنطقية – ليست قضية ميتافيزيقية أو وجودية (أونطولوجية).

أقدم **أوكم**، حاذياً، مرة أخرى، حذو **سكوتوس** أيضاً على إنكار إمكانية الانتقال من أي إدراك عقلاني لحقائق هذا العالم إلى أي استنتاجات ضرورية وحتمية عن الرب أو قضايا دينية أخرى. إن العالم مشروط بإرادة الرب كلية القدرة وغير القابلة للتحديد. فيقين الإنسان الوحيد مستمد، إذًا، من الملاحظة الحسية المباشرة، أو من مقدمات منطقية جلية ذاتياً، لا من تخمينات عقلانية حول وقائع غير مرئية وجواهر كلية. وبما أن الرب حر في أن يخلق الأشياء أو يحددها وفقاً لإرادته، فإن أي ادعاء بشري لمعرفة الكون يقيناً، بوصفه تعبيراً منظماً لجواهر متعالية إن هو إلا محض استنساب من الألف إلى الياء. إن الرب قادر على خلق الأشياء بالطريقة التي تعجبه، دون الحاجة إلى استخدام أي أدوات وسيطة مثل مواهب الذكاء السماوية لدى المدرستين الأرسطوطاليسية والتوماوية (نسبة إلى توما الإكويني). وُهب الإنسان حقيقتين: حقيقة الرب، وقد جاء بها الوحي، وحقيقة العالم التجريبي وهي مأخوذة من

التجربة المباشـرة. وبعدهما، أو فيما بينهما، لا يستطيع الإنسان أن يدعي شرعاً بلوغ أي معرفة، ومن دون الوحي ما كان ليستطيع معرفة الرب. وكذلك لا يستطيع الإنسان اختبـار الرب تجريبيـاً بالطريقة نفسها التي يختبر بها الموضـوع المادي الماثل أمامه. ولأن المعرفة الإنسانية كلها قائمة على أساس الحدس الحسي بجزئيات ملموسة، فإن شيئاً خلف الحواس، مثل وجود الرب، ليس ممكناً الكشفُ عنه إلا بالإيمان.

حسب فهم **أوكم**، دأبت حتميـة الفلسفة والعلوم اليونانيتين وأسبابهما الضرورية، تلـك الفلسفة والعلوم اللتين حـاول الإكويني إذابتهما في بوتقـة الدين المسيحي، على فرضـ قيود عشوائية على خلق الرب الذي لا حدود لحريته، وهذا عارضه **أوكم** بقوة. أخفقـت هذه الفلسفة في الاعتراف بالحـدود الفعلية لعقلانية الإنسان. في رأي **أوكم**، معرفـة الطبيعـة كلها مستمدة فقط ممـا يصل عبر الحواس. صحيـح أن العقل أداة قـوة، إلا أن قوته كامنة فقط نسبة إلى التلاقي التجريبي مع الحقائق الملموسة للواقع «الموضوعـي». لا يتوافر عقل الإنسـان على أي نور إلهي يمكّن الذكاء الفاعل، كما علم **الإكويني**، مـن تجـاوز الحواس إلى حكم كلـي صحيح، متجـذر في الكينونة المطلقة. مـن المتعذر القول: إن أياً من العقل والعالم منظم بطريقـة مترابطة ترابطاً متناغماً يمكـن العقل من معرفة العالم من خلال كليات فعلية تحكم العارف والمعروف كليهما. ولانعـدام أي وجود ظاهـري إلا للجزئيات، ودون أي علاقة متعاليـة أو تجانس بينها، فإن العقل التأملي والميتافيزيقيا يبقيان دون أي أساس فعلي.

في غياب التنوير الداخلي، أو أي وسيلة أخرى من وسائل اليقين المعرفي، مثل ضوء الذكاء الفاعل عند الإكويني، فإن موقفاً ارتيابياً متجدداً قائماً على الشك من المعرفة الإنسانية كان حتمياً وإلزامياً في الوقت نفسه. فنظراً لأن الدلائل المباشرة للموجودات الإفراديـة هـي وحدها التي توفر أساسـاً للمعرفة، وبما أن تلـك الموجودات مشروطة بقدرة كلية إلهية لا تعرف معنى الحدود المفروضة على فاعليتها الإبداعية – أي شيء ممكن بالنسبة إلى الرب – فـإن معرفة الإنسان محدودة، إذاً، بالعارض والتجريبي، وليسـت، أخيراً، معرفة ضرورية وكلية على الإطلاق. فإرادة الرب ليست مقيدة ببنى

العقلانيــة البشرية؛ لأن حريتــه الإرادية المطلقة وقدرته الكليــة تمكّنانه من أن يقلب مــا كان شراً إلى خير، والعكس بالعكــس، إذا ما شاء. ليس ثمة أي ترابط إلزامي بين كــون الرب المخلوق بحرية ورغبة الإنسان في عالم قابل للفهم عقلانياً. وحدها دعاوى الاحتمــالات مشروعة، في أفضل الأحوال. بوسع العقل البشري أن يقوم باستعراضات منطقيــة صارمة علــى أساس التجربة المباشرة، ولكن من شــأن تلك التجربة، لكونها مشروطة بإرادة الرب الحرة، أن تضفي صفة النسبية، بالضرورة، على يقين المنطلق المطلق. ولأن أونطولوجيا **أوكم** تخص الأفراد الملموسين حصراً، فإن من الواجب النظر إلى العــالم التجريبي من وجهــة نظر مادية حصرياً. أما مبــادئ **أرسطو وأفلاطون** التنظيمية الميتافيزيقية، فلا يمكن استخلاصها من التجربة المباشرة.

ذلك هو ما دفع **أوكم** إلى مهاجمة عقلانية المدرسيين السابقين اللاهوتية التأملية، بوصفهــا منافية للمنطق والعلم (لأنها قائمة على استخــدام كيانات زائفة غير قابلة للبرهنــة مثــل الأشكال أو المُثُل لتفســير كينونات فردية)، وخطرة علــى الدين (لأنها تقوم على افتراض معرفة أسباب الرب أو على وضع حدود نظام أو علل متوسطة على خلقه الحر المباشر، مع إعلاء شأن الميتافيزيقا الوثنية في مواجهة الإيمان المسيحي). وعلى هذا النحو نجح صاحبنا في تمزيق الوحدة التي صاغها الإكويني بقدرٍ كبير من الجهــد والتعب. في نظر **أوكم** ثمــة حقيقة واحدة وصفها الوحي المسيحي، حقيقة فوق الشك من ناحية، وبعيدة عن متناول الإدراك العقلاني من ناحية ثانية، وهناك حقيقة أخرى قائمة على التوفيق بين وقائع جزئية خاضعة للملاحظة يصفها العلم التجريبي والفلسفة العقلانية. وهاتان الحقيقتان ليستا، بالضرورة، مستمرتين.

بمعنــى من المعاني، اتخذ **أوكم** موقفي المعارضــة والتأييد كليهما من حركة القرن السابــق العلماني. أعلن بقوة صيغة جديدة لكون الحقيقة الثنائية، صيغة ذات حقيقة دينيــة وحقيقة علمية، صيغة قائمة عملياً على نســف الجسر بين اللاهوت والفلسفة. غير أن العلمانيين السابقين كانوا قد أيدوا مثل هذا الفصل؛ لأنهم لم يكونوا مستعدين لحصــر الفلسفــة اليونانيــة والعربية بمرتبــة دنيا تابعة عنــد اشتباكها مــع العقيدة

المسيحيــة. أما **أوكم** فقــد أراد، على العكس من ذلك، أن يحافـظ على تفوق العقيدة المسيحيــة وأولويتها -ولا سيما حرية الرب المطلقة وقدرته الكلية، بوصفه خالقاً- عن طريــق رســم الحدود الصارمــة للعقل الطبيعــي. إلا أن **أوكم** أقــدم، إذ فعل ما فعله، علــى نفي ثقة **الإكويني** بأن من شأن خلق الــرب أن يبقى منفتحاً بدفء على الجهود الإنسانيــة الراميــة إلى تحقيق الفهــم الكلي. بالنسبــة إلى كل من **الإكوينــي وأوكم**، كليهما، تعين على عقل الإنسان أن يكيف تطلعاته الفكرية طبقاً لحقيقة أن واقع الرب ومعرفــة الإنسان العقلانية بعيــدان أحدهما عن الآخر بعداً لا نهائياً. إلا أن أوكم رأى ضرورة رسم حد أكثر حسماً وصرامة، في حين أبقى الإكويني هامشاً لنوع من المعرفة العاكفــة علــى مقاربة لغز السماء ودعــم الفهم اللاهوتي. كان مــن الممكن استخدام منطق وضعي بعناية وتواضع في مقاربة العالم التجريبي، أما إضاءة الحقائق العظيمة لإرادة الــرب، وإنقاذه، وخلاص الموهوب بكرم، فلم تكن ممكنة إلا بالوحي. ليس ثمة أي استمرارية قابلة للفهم إنسانياً بين ما هو تجريبي وما هو سماوي إلهي.

كانــت صرامة **أوكم** المنطقية متناظرة مع صرامتــه الأخلاقية. في مواجهة البهاء الدنيــوي لبابوية أفنيون، فضّل حياة الفقــر المدقع؛ التماساً للكمال الروحي المسيحي، حاذيــاً حذو المسيح، والرســل، و**فرنسيس الأسيسي**. **فأوكــم** نفسه كان فرانسسكانياً متحمســاً، دفعتــه قناعته الدينيــة، حتى إلى المخاطــرة بالتعرض للحرمــان من قبل البابــا إذا ما بدت سياســات الأخير متضاربة مع الحقيقــة المسيحية. وفي سلسلة من المجابهــات المصيرية مع البابوية أَصَرّ **أوكم** ليس فقط على الدفاع عن الفقر الجذري ضــد الغنى العلماني (الدنيــوي) لمؤسسة الكنيسة الهرمية، بــل وعلى الدفاع عن حق الملــك الإنجليزي في فرض الضرائب على أملاك الكنيسة (كما سبق ليسوع أن امتثل للسلطة الزمنية قائلاً: «أعطوا قيصر ما لقيصر»، على شجب قيام الكنيسة بانتهاك الحريــة المسيحيــة الفردية، علــى نفي شرعية العصمــة البابوية، وعلــى إيجاز جملة الظــروف المختلفــة التي من شأنهــا أن تجيز عزل البابــا وإنزاله عن عرش البابوية شرعــاً. انطــوت قصة العلاقــة الملحمية بــين **أوكــم** والكنيسة على أصــداء مستقبلية لسلسلة من الملاحم الدرامية القادمة.

إلا أن تأثير أوكم تجلى بأقوى صوره الأكثر مباشرة على الصعيد الفلسفي؛ لأن التوتر في القرون الوسطى المتنامي فيما بين العقل والدين بدأ يتفاقم في تأكيده الشديد للاسمانية. ومن المفارقات أن عمق إيمان **أوكم** بحرية الرب كلية الجبروت، مضافاً إلى إحساسه الحاد بالدقة المنطقية، ما لبث أن قاده إلى صياغة موقف فلسفي لافت بحداثته. في رأي أوكم لا يستطيع المرء أن يفترض وجود رابط أساسي بين عقل الإنسان وعقل الرب. من شأن التجربة والعقل أن يكونا قادرين على تقديم معرفة محدودة عن العالم في جزئياته، ولكن دون توفير أي معرفة مؤكدة عن الرب؛ لأن مصدر هذه المعرفة الأخيرة الوحيد هو كلام الرب ذاته. من شأن الوحي أن يوفر اليقين، ولكن الأخير غير قابل للتأكيد إلا عبر الإيمان والنعمة الإلهية، لا من خلال العقل الطبيعي. من حق العقل وواجبه أن يركز على الطبيعة بدلاً من الرب؛ لأن الطبيعة، وحدها، تزود الحواس ببيانات ملموسة تمكّن العقل من تأسيس معرفته عليها.

لم يترك **أوكم** أي جسر بين عقل الإنسان ووحي السماء، بين ما يعرفه الإنسان وما يؤمن به. إلا أن تأكيده الذي لا يعرف معنى المساومة لجملة أشياء هذا العالم الفردية الملموسة، ثقته بقدرة عقل الإنسان ومنطقه على تثبيت كيانات ضرورية وتمييز الأدلة ودرجات الاحتمال، وموقفه القائم على الشك من طرائق التفكير التقليدية والمكرسة مؤسسياً، جميعاً كانت عوامل تشجيع مباشر للمشروع العلمي. حقاً، بات العلم، بفضل مثل هذا المنطلق الثنائي، متمتعاً بحرية التطور، وفقاً لمساره الخاص بقدرٍ أقل من الخوف من أي تناقض عقدي محتمل، أقله إلى حين البدء بمساءلة الكوزمولوجيا من الألف إلى الياء. لا غرابة في أن كلاً من بوريدان والأورسمي، وهما اثنان من أكثر مفكري العصور الوسطى العلميين أصالة، كان يعمل في مدرسة باريس الاسمانية التي كان **لأوكم** فيها نفوذ محوري. وعلى الرغم من أن اهتمامات أوكم بقيت منصبة في المقام الأول على الفلسفة بدلاً من العلوم الطبيعية، فإن إلغاءه للتطابق الثابت بين مفهوم الإنسان والحقيقة الميتافيزيقية، وتأكيده لكون الوجود كله وجوداً فردياً، أسهما في فتح العالم المادي أمام التحليل المتجدد. بات الاحتكاك المباشر بالجزئيات الملموسة المؤهلة للتغلب على التوسط الميتافيزيقي عبر الكليات المجردة. ومن اللافت أن طريقة **أوكم** في الفلسفة عُرفت باسم **الطريق الحديثة (فيا مودرنا)** على النقيض

من طريقة **الإكويني وسكوتوس** التي عُرفت باسم **الطريق القديمة (فيا أنتيكوا)**، مع انتشار التحالف بين الاسمانية والتجريبية المتمثل في أفكار أوكم عبر الجامعات في القرن الرابع عشر (برغم الانتقادات البابوية).

وهكذا، فإن الوحدة الميتافيزيقية المفترضة منذ زمن طويل بين المفهوم والكينونة بدأت تنهار. ففرضية أن عقل الإنسان يعرف الأشياء عن طريق إدراك أشكالها الأصلية فكرياً - إما عبر الاستنارة الداخلية بأفكار متعالية، كما في حالة **أفلاطون** وأوغسطين، أو من خلال تجريد الذكاء الفاعل لكليات كامنة من جزئيات مدركة حسياً، كما في حالة أرسطو والإكويني - باتت تواجه تحدياً. ففي غياب ذلك الافتراض المسبق المعرفي، لم تعد جملة المنظومات الطموح بشمولها، تلك المنظومات التي صاغها مدرسيو القرن الثالث عشر، ممكنة. ومع إحلال الدليل التجريبي محل التخمين المجرد أساساً للمعرفة، راحت جملة المنظومات الميتافيزيقية السابقة تبدو متزايدة العجز عن الإقناع. ومع أن النظرة العالمية في القرون الوسطى المؤسِّسة - المسيحية والأرسطوطاليسية - استمرت على حالها، فإن تفسيرات جديدة، أكثر نقدية، برزت الآن، مفضية إلى تفكيك التركيبة السابقة وتوليد تعددية فكرية جديدة. في قضايا كثيرة، حل الاحتمال محل اليقين، مع شروع التجربة، وقواعد اللغة، ومبادئ المنطق في إلحاق الهزيمة بالميتافيزيقيا.

بشّرت رؤية **أوكم** بالطريق التي كان العقل الغربي سيسير فيها لاحقاً. وتماماً مثلما آمن بضرورة فصل الكنيسة سياسياً عن العالم العلماني؛ إكرامًا لتماسك الطرفين وحريتهما المشروعة، آمن بضرورة تمييز حقيقة الرب لاهوتياً عن الواقع التجريبي. بهذا فقط كان من شأن الحقيقة المسيحية أن تحافظ على قدسيتها المتعالية، وبهذا فقط كان من شأن طبيعة العالم أن تُدرك إدراكاً صحيحاً بشروطها الخاصة، بكل خصوصيتها، وجزئيتها، وعرضيّتها. هنا بالذات تكمن الأسس الجنينية -المعرفية منها والميتافيزيقية، جنباً إلى جنب مع الدينية منها والسياسية- لتغييرات مقبلة في النظرة العالمية الغربية من صنع الإصلاح (الديني)، والثورة الصناعية، والتنوير.

مـا إن بلغـت الرؤيـة في القـرون الوسطى ذروتهـا في مؤلفـات **الإكويني ودانتي** وأعمالهمـا إذًا، حتى بدأت الروح المغايرة كليـاً لحقبة جديدة تنبثق، مدفوعة بالقوى ذاتها التي سبق لها أن حققت التركيبة السابقة. شكلت مآثر العصر الوسيط العظيمة تتويجاً لتطور فكري كان موشكاً على اقتحام عوالم جديدة، حتى وإن عنى ذلك خروجاً من دائـرة البنية التعليمية والإيمانيـة الراسخة للكنيسـة. إلا أن حداثة أوكم المبكرة كانت، مع ذلك، سابقة لعصرها. ومن المفارقات أن ثقافة هذه الحقبة الجديدة كانت ستتلقـى دافعهـا الأولي الرئيس، لا من خـط المدرسية في القـرون الوسطى، والعلوم الطبيعيـة، وأرسطو، بل من قطب آخر للنزعة الإنسانيـة (هيومانيزم) الكلاسيكية، مـن الأدب وأفلاطون تمت إعادة إحيائـه. وتماماً كما كان **أوكم** خلفاً فلسفياً معارضاً **للإكويني**، كان بترارك، المولود في العقد نفسه الذي باشر فيه دانتي كتابة الكوميديا الإلهية، مطلع القرن الرابع عشر، خلفاً أدبياً معارضاً لهذا الأخير.

ميلاد النزعة الإنسانية من جديد

بترارك

شكلت لحظة مبادرة بترارك إلى النظر نحو الخلف لمعاينة الأعوام الألف المنقضية منـذ انهيار روما القديمـة ورؤية تلك الحقبـة الزمنية كلها عصـر انحطاط للعظمة الإنسانيـة ذاتهـا، عصر انطفـاء للروعة الأدبيـة والأخلاقية، عصـر «ظلام» لحظة محورية وانعطافية في تاريخ الغرب الثقافي. على النقيض من القحط والفقر السائدين، دأب بترارك على استحضار الكنوز الثقافية الهائلة للحضارة الإغريقية - الرومانية، استحضار عصر ذهبي واضح زاخر بالعبقرية الإبداعية واتساع الأفق الإنساني. عبر القـرون، ظل دارسو العصر الوسيط عاكفين على عمليـة إعادة الاكتشاف التدريجية للمؤلفات القديمة واستيعابها، أما الآن فقد أقدم بترارك على إحداث انقلاب جذري في توجـه ذلك الاستيعـاب وطابعه. فبـدلاً من اهتمـام المدرسيين بالمنطـق، والعلم، **وأرسطـو**، وبالضـرورة الدائمة لإضفاء الثوب المسيحي علـى التصورات الوثنية، راح بـترارك وأتباعـه يكتشفون كنوزاً ثمينـة في سائر كلاسيكيات القدمـاء الأدبية - من شعر، ومقالـة، ورسالة، وتاريخ وسيرة، وفلسفة في صيغة حـوارات أفلاطونية رشيقة

بدلاً من قالب دراسات وبحوث أرسطوطاليسية جافة - ويسارعون إلى احتضانها بشروطها الخاصة، لا على أنها بحاجة إلى تعديل مسيحي، بل بوصفها نبيلة ومُلهمة تماماً، مثل ما كانت مصدر إشعاع الحضارة الكلاسيكية. فالثقافة القديمة كانت ليس فقط منبعاً للمعرفة العلمية وقواعد الخطاب المنطقي، بل وعامل تعميق وإغناء للروح الإنسانية. قامت النصوص الكلاسيكية بتوفير أساس جديد لتقويم الإنسان؛ شكلت البحوث الكلاسيكية جسم «العلوم الإنسانية». أقدم بترارك على مباشرة مهمة الاهتداء إلى مآثر الثقافة القديمة العظيمة -مؤلفات **فيرجيل وشيشرون، وهوراس وليفي، وهوميروس وأفلاطون**- واستيعابها، لا على مجرد اصطناع نسخة عقيمة عن أساتذة الماضي، بل على زرع النار الأخلاقية والإبداعية نفسها التي سبق لأولئك الأساتذة أن أجادوا التعبير عنها في أعماق نفسه. كانت أوروبا قد نسيت تراثها الكلاسيكي النبيل، فجاء بترارك يدعو إلى استحضاره. ثمة تاريخ مقدس جديد كان يجري تثبيته، ثمة وصية إغريقية -رومانية لا بد من وضعها بجانب الوصية اليهودية- المسيحية.

هكذا بدأ بترارك عملية إعادة تثقيف أوروبا. كان من شأن التفاعل المباشر مع كبار أساتذة الأدب اللاتيني والإغريقي العظماء أن يشكل مفتاح التوسيع الجذري لأفق العقل الأوروبي المعاصر. بات من الممكن الآن الاعتراف، لا باللاهوت المسيحي فقط، بل **وبالآداب الإنسانية** الكلاسيكية أيضاً، منبعاً للرؤية الروحية والتطور الأخلاقي. وفيما كانت تعاليم الكنيسة قد أصبحت ذات صفة فكرية متزايدة ومجردة، أحس بترارك بالحاجة إلى تعاليم أقدر على عكس زحمة صراعات وتقلبات أعماق الإنسان العاطفية والخيالية الإبداعية. فبدلاً من الصيغ العقدية الجاهزة لوصف الإنسان والرصانات الكهنوتية لتثقيفه؛ تحول بترارك نحو الاستبطان والملاحظة البعيدين عن التزمت؛ طلباً للغوص في عمق الشرط الإنساني، ونحو حياة غنية زاخرة بالأدب والفعل، جنباً إلى جنب مع عزلة رهبنية لتعليمه. جرى تمييز **الدراسات الإنسانية** (ستوديا هبومانيتاتيس) ورفعها إلى مستوى **الدراسات اللاهوتية** (ستوديا ديفينيتاتيس). والآن، في ظل الأنموذج الكلاسيكي الذي تم إحياؤه عاد الشعر والخطابة، والأسلوب، والفصاحة، والقدرة على الإقناع، عاد ذلك كله أهدافاً جديرة بحد ذاتها، ولوازم

ضروريــة للنفــوذ الأخلاقي والمعنــوي. في نظر بــترارك كانت رشاقــة التعبير الأدبي وشفافيتــه تعكسان رشاقــة النفس وشفافيتها. في غمرة الانشغــال البطيء، الموسوس بالعمل مــع الكلمات والأفكار، في زحمة الاستكشــاف الحساس لكل صدى من أصداء العاطفــة والإدراك، ما لبث نهج الأدب أن أصبح نهجاً روحياً؛ سعياً إلى الكمال الفني الذي يستوجب التماساً لكمال نفسي موازٍ.

وفي حين أن حساسية دانتي كانت، بمعنى من المعاني، قد توجت الحقبة في القرون الوسطــى ولخصتهــا، نظر بــترارك إلى الأمام نحو عصــر مستقبلي وقــام بفرضه، جالبــاً نوعاً من البعث في مجالات الثقافة، والإبــداع، والعظمة الإنسانية. وفيما كُتبت قصائــد دانتي الشعرية بروح الاحترام التــي ميزت جيوش المهنيين والحرفيين مغفلي الأسمــاء الذين بنوا الكاتدرائيات في القرون الوسطــى المستلهمة من الرب والمبدعة؛ إكرامًا لعين مجده الأعظم، فإن أعمال بترارك كانت مدفوعة بروح جديدة، مستلهمة من القدمــاء ومبدَعة كرمى لعين إغناء الإنسان نفسه ومجــده الأعظم، هذا الإنسان الــذي هو المركز النبيل لخلق الرب. وفيما ظل دانتي والمدرسيون متركزين على الدقة اللاهوتية والمعرفة العلمية للعالم، أصر بترارك على الانشغال، بدلاً من ذلك، بأعماق وعيــه الخاص وتعقيداته. بقي تركيزه سايكولوجيــاً (نفسياً)، إنسانياً، وجمالياً، بدلاً من أن ينصب على بناء المنظومات الروحية والعلمية.

لا يعنــي ذلــك أن بترارك كان بعيداً عن الروح، أو حتى عن التزمت، فمسيحيته لم تكــن، في النهاية، أقل ورعــاً ورسوخاً من نزعته الكلاسيكيــة. لم يكن **أوغسطين**، في نظــر بترارك، أقــل أهمية من فيرجيل، ومثل سائر كبــار مزاوجي التراثين المرموقين الآخرين، كان بترارك مؤمناً بكون المسيحية تحقيقاً سماوياً وإلهياً للوعد الكلاسيكي. كان أسمــى مُثُل **بــترارك** العليا هو **الورع العــارف (دوكتابييتاس)**. فالورع مسيحي، موجــه نحو الرب، غــير أن العرفان معزِّز لذلك الورع، وهــو مستمد من الاطلاع على مؤلفــات القدماء الكلاسيكيين. إن التيارين – تياري المسيحية والثقافة الكلاسيكية – يشــكلان تناغماً عميقاً، ويكتسب الإنسان رؤية روحية أوسع إذا ما نهل منهما كليهما. وفي رأي بترارك، فإن شيشرون حين تكلم عن «إله واحد ووحيد حاكماً وصانعاً لجميع

الأشياء» فإنه لم يفعل ذلك «بطريقة فلسفية فقط، بل بطريقة تكاد تكون مسيحية في الصياغة إلى درجة أنه يخيل إليك أحياناً أنك تصغي، لا إلى فيلسوف وثني، بل إلى أحد الرسل والحواريين».

ما كان جديداً في العصور الوسطى لم يتمثل بأي افتقار إلى الروحانية في بترارك، بل، ربما، بالطابع الإجمالي لمقاربته حياة الإنسان. فمتطلبات مزاجه الديني بقيت في عراك إبداعي متواصل مع رغبته في الحب الرومانتيكي الحسي، في النشاط العلماني في الأوساط الدبلوماسية والبلاطية الرفيعة، في العظمة الأدبية، وفي المجد الشخصي. هذا الوعي التأملي الذاتي لغنى حياة الإنسان وتعدد أبعادها، مع تعرفه على نوع من روح القرابة لدى كبار كتاب العصور القديمة، هو الذي جعل **بترارك** أول فرسان النهضة.

عودة أفلاطون

سارع باحثون كثيرون مدفوعين بدعوة بترارك، إلى الانطلاق؛ بحثاً عن مخطوطات القدماء الضائعة. وكل ما كانوا يوفَّقون إلى اكتشافه كان يجري جمعه، وتحريره، وترجمته بعناية لتوفير أساس على أكبر قدر ممكن من الدقة والمصداقية لرسالتهم الإنسانية. وقد تزامن هذا النشاط مع وتيرة أكثف من الاتصالات مع العالم البيزنطي، الذي كان قد حفظ جزءاً كبيراً من التراث الإغريقي كما هو، والذي كان باحثوه الأكاديميون قد بدؤوا يهجرون القسطنطينية، متوجهين إلى الغرب تحت تهديد الغزو التركي. بدأ باحثو الغرب يدرسون اللغة الإغريقية ويتقنونها، وسرعان ما وصلت إلى إيطاليا **حوارات أفلاطون**، و**تساعيات أفلوطين**، ومؤلفات رئيسة أخرى من التراث الأفلاطوني والثقافة اليونانية الكلاسيكية باللغة اليونانية.

ما لبث حصول الغرب المفاجئ على هذه الكتابات أن عجّل إحياءً أفلاطونياً شبيهاً بعملية إعادة اكتشاف **أرسطو** السابقة. كانت الأفلاطونية قد نجحت، بالطبع، في اختراق الفكر المسيحي في الغرب منذ الأعوام الأولى للعصور الوسطى، مجلوبة أولاً من قبل **أوغسطين وبويتيوس**، ومن خلال فيلسوف القرن التاسع **جون سكوتوس إيرغينا** وترجمته لأعمال **ديونيسيوس الآريوباغي**، مع تعليقاته عليها لاحقاً. تمت

إعـادة إحيـاء وإنعاش الأفلاطونية من جديـد في مدارس شارتر وسـان – فكتور في نهضـة القـرن الثاني عشر، وقد تجلـت بوضوح في فلسفة مايستر إيـكارت الصوفية. حتـى الـتراث المدرسـي المتشـدد لآلبرتوس والإكويني كان لا يـزال، برغـم تركزه الضـروري على تحدي استيعاب **أرسطو**، أفلاطوني المزاج بعمق. غير أن هذه لم تكن، على الـدوام، إلا أفلاطونية غير مباشرة، أفلاطونية مشبعـة بشحنة مسيحية عالية، أفلاطونيـة معدلة من خلال **أوغسطـين** وآباء كنيسة آخريـن: أفلاطونية تم التعرف عليهـا عن بُعـد، مترجمة أكثر الأحيـان، منقولة عبر التلخيصـات والاقتباسات بلغة أخرى وعقلية مختلفة، ونادراً بكلمات مؤسسها بالذات. لم يكن يتوفر لبترارك نفسه، وهو التواق لتحقيق إحياء أفلاطوني بالاستناد إلى تلميحات واردة في كتابات شيشرون و**أوغسطـين**، المترجمون الضروريون في القرن الرابع عشر. وعملية استعادة المؤلفات اليونانية الأصلية وانقاذها، كانت مفاجأة جديدة بالنسبة إلى أوروبا الغربية في القرن الخامـس عشر، وثمة إنسانيون مثل **مارسيليو فيتشينو وبيكو ديلاّ** ميراندولا كرسوا أنفسهم عن طيب خاطر، وبحماسة لنقل هذا التيار إلى معاصريهم.

قـام التراث الأفلاطـوني بتزويد الإنسانيـين بقاعدة فلسفية شديـدة التوافق مع عاداتهـم وتطلعاتهم الفكرية. بدلاً من تجريـدات المدرسيين الجدد القياسية المدققة والذهنيـة الجافـة في الجامعـة، وفـرت الأفلاطونية نسيجـاً غني التطريـز، زاخراً بالخيـال الخصب وسمو الروح. وفكـرة أن الجمال مكوِّن جوهري من مكوّنات البحث عن الحقيقة النهائية، أن الخيال والرؤية أهم على ذلك الصعيد من المنطق والعقيدة الجامـدة، وأن بوسـع الإنسـان تحصيل معرفة مباشـرة بأشياء سماويـة – مثل هذه الأفكار منطوية على قدرٍ كبير من الجاذبية بالنسبة إلى الحساسية الجديدة المتنامية في أوروبا. يضاف إلى ذلك أن حوارات **أفلاطون** كانت، هي نفسها، عيوناً أدبية بالغة الروعـة والإتقان، خلافاً لحال دراسـات التقليد الأرسطوطاليسي – المدرسي الغليظة الباعثـة على الضجر، ما جعلها قادرة على استثارة حماسة الإنسانيين لآيات البلاغة الخطابية وقدرة الإقناع الجمالية.

كان **أرسطو والإكويني**، كلاهما، قد تعرضا للتجميد على أيدي المدرسيين الجدد،

ففقدا جزءاً كبيراً من بريقهما بالنسبة إلى الإنسانيين الجدد. فالمدرسية الجديدة (المتأخرة) ازدهرت في أجواء أكاديمية، مطبوعة بمواصفات كثيراً ما دأبت على المبالغة الواصلة إلى حدود الرسم الكاريكاتوري في تصوير دقة الإكويني الفكرية وصرامته التحليلية اللتين تكادان تفوقان طاقة البشر. كان الفضول الفكري المنفتح الذي أبداه **أرسطو** و**الإكويني** في عصريهما قد تمخض عن نتاجات فكرية ما لبثت أن تحولت لاحقاً على أيدي خلفائهما إلى منظومات مغلقة، ناجزة، وجامدة. ونجاح عمل الإكويني واتساعه بالذات لم يتركا إلا القليل لأتباعه يقومون به، فلم يترك سوى إعادة حرث الحقل نفسه. مهابة الاحترام الزائد لكلمات الأستاذ المعلم أفضت حتماً إلى تقليص إمكانية البحث الأكاديمي الخلاق. حتى حيثما وُجد صراع ونقد، كما بين التوماويين، والسكوتيين، والأوكميين، فإن الحوار المدرسي كان يبدو، لمن هو خارج الحلبة، منحطاً إلى درك الجدل الذي لا يعرف معنى التوقف حول دقائق تفصيلية عقيمة. و**الطريق الحديثة** (فيا مودرنا) التي أطلقها أوكم كانت استثنائية النزوع إلى مثل هذه الخلافات الدقيقة، حيث كان التماس الدقة في المصطلحات والحرص على المنطق الشكلي يحلان محل اهتمام **الطريق القديمة** (طريق القدماء - فيا أنتيكوا) بالشمولية الميتافيزيقية. وبعد تألق أوكم، وبوريدان، والأورسمي ومعاصريهم في القرن الرابع عشر، كانت **الطريق** الحديثة نفسها قد فقدت جزءاً كبيراً من زخمها الأصلي. ومع حلول القرن الخامس عشر بدأت شعلة المدرسية السكولاستيكية الفكرية تخبو. وهكذا، فإن تدفق التراث الأفلاطوني جاء دليل هبوب رياح فتية ورحابة دائبة على إعادة إنعاش الفكر الأوروبي وتفعيله. ورداً على وقوع الجامعات في أسر تزمت فكري متخلف وراكد، جرى تأسيس أكاديمية أفلاطونية بفلورنسة في النصف الثاني من القرن الخامس عشر، تحت رعاية **كوسيمو دي مديتشي**، وبقيادة **فيتشينو**، سرعان ما أصبحت الحوزة المزدهرة للبعث الأفلاطوني.

في الأفلاطونية والأفلاطونية الجديدة اكتشف الإنسانيون تراثاً روحياً غير مسيحي ذا عمق ديني وأخلاقي بدا مناظراً لما لدى المسيحية نفسها من هذا العمق. فالأفلاطونية الجديدة تشي بوجود دين كوني شامل أو كلي، ربما كانت المسيحية تجليها

الأقصى ولكنه ليس الوحيد. ومن خلال دفع مغزى رأي **بترارك بشيشرون** خطوة إلى الأمـام، كتب **إيراسموس** عن استصعابه العزوف عـن عبادة **سقراط** وتقديسه، مثل أي قديـس. شكلـت قوائم كتب الإنسانيـين المطلوبة للقراءة الموسعـة فجأة دليلاً على وجـود تقليد يحض على الاطلاع، وعلـى امتلاك رؤية فكرية، روحية، وإبداعية، تقليد تجلـى ليس عند كلاسيكيي الإغريـق وحسب، بل وعبر التاريخ الحضاري من أوله إلى آخره - تجلى في مآثر **هوميروس**، في خطب زرادشت، في كابالا اليهود، في النصوص البابليـة والمصرية - بوحـاً عابراً للثقافات أذاع «لوغوسـاً» (عقلاً) دأب على التعبير المستمر والكوني عن نفسه.

مـع تدفق هـذا التقلد جـاءت رؤية جديدة للإنسـان، وللطبيعـة، وللسماء. راحت الأفلاطونيـة الجديـدة، بالاستنـاد إلى تصـور **أفلوطـين** للعـالم فيضاً مـن الواحد المتعـالي، تصـور الطبيعـة مشحونـة بالقداسة، تعبـيراً نبيلاً عن نفـس العالم. بدت النجـوم والكواكـب، والضـوء، والنباتـات، وحتى الصخـور ذات بعد مقدس. أعلن إنسانيو الأفلاطونية الجديدة أن نور الشمس هو نور الرب، كما المسيح هو نور العالم، حيـث يكون الخلق كله غارقاً في بحر من القداسـة وتكون الشمس ذاتها، منبع الضوء والحياة، حائزة على مواصفـات إلهية. حظيت النظرة الفيثاغورسية القديمة القائلة بكـون منظم وفـق أشكال وصيغ رياضيـة متعالية بقدرٍ مكثف مـن الاهتمام المتجدد، ووعدت بالكشف عن أن الطبيعة ذات ذكاء صوفي يتحدث بلغة الأرقام والهندسة. عاد بستـان العالم فتاناً، حيث قوى السحر والمعـاني المتعالية كامنة في كل جزء من أجزاء الطبيعة.

كذلك حظي تصور الإنسانيين الأفلاطوني الجديد للإنسان بقدرٍ موازٍ من التكريم. فقـد بدا، وهو الحائز على ومضة إلهيـة، مؤهلاً لأن يكتشف في داخله صورة الألوهية اللانهائيـة. بدا كوناً مصغراً جزئياً نبيلاً مجسّـداً للكون السماوي الكلي الكبير. أكد فيتشينو في كتابه **لاهوت أفلاطون** أن الإنسان ليس فقط «وكيل الرب» بطاقاته الأرضية العظيمـة، بل و«يكاد أن يكـون متمتعاً بعبقرية مؤلف السماوات نفسها» من حيث مدى ذكائـه. **وفيتشينو**، ذلك المسيحي الورع، بالـغ في إطرائه نفس الإنسان مضفياً عليها

قابليــة «التحول، بمعنى من المعاني، إلى الأشيــاء كلها، بل وحتى إلى إله... عن طريق الذكاء والإرادة، بالإفادة من هذين الجناحين الأفلاطونيين التوءمين».

ومع اكتســاب الإنسان الآن، في ضوء الماضي الكلاسيكي الذي تمت إعادة إحيائه، لوعي جديد بدوره النبيل في الكون، تكشف أيضاً معنى جديد للتاريخ. قام الإنسانيون بتبنــي التصور الإغريقــي -اليوناني القديم للتاريخ دورانيــاً لا خطياً، كما في النظرة اليهوديــة- المسيحية التقليدية ورأوا حقبتهم ميــلاداً جديداً خارجاً من رحم الظلام البربــري للعصور الوسطى، عودة إلى المجد القديم، فجر عصر ذهبي آخر. وفي نظر إنسانيــي الأفلاطونيــة الجديدة، لم يكن هــذا العالم، وكذلك الإنســان، ساقطاً، كما سبق له أن بدا **لموسى وأوغسطين**.

ربمــا كان بيكو ديلا ميرانــدولا الشاب واللامع أنجح تلخيــص مكثف لهذه الروح القائمة على التوفيقية الدينية، وسعة الاطلاع، والاستصلاح المتفائل لألوهية الإنسان المحتملــة. عــام 1486، وهو في الثالثــة والعشرين من العمر، أعلــن بيكو عن اعتزامه الدفــاع عن تســع مئة أطروحة مقتبسة مــن مجموعة متنوعة من الكتــاب اليونانيين، واللاتــين، واليهود، والعرب، ودعا باحثين من سائر أرجاء أوروبا إلى روما؛ للمشاركة في سجال مفتــوح، وألّف للمناسبة كتابه الشهير **خطاب عن جلال** الإنسان. وفيه قام بيكــو بوصف الخلق، مستنداً إلى **التكويــن** (سفر التكوين في العهد القديم) من جهة **والتيمايوس** من جهة ثانيــة، بوصفهما مرجعين أوليين، إلا أنه ما لبث أن تجاوزهما: فحــين كان الــرب قد استكمــل إنجاز خلــق العالم، بوصفــه الهيــكل المقدس لحكمته الإلهيــة، ارتأى أخــيراً خلق الإنسان الذي كان من شأن دوره أن يتمثل في إغراق جلال عمــل الرب العظيم في بحر من التأمل، والإعجــاب، والمحبة. غير أن الرب ما لبث أن اكتشف عدم بقاء أي نماذج أصلية ليصنع الإنسان بها، فقال لآخر مخلوقاته:

> اسمــع يــا آدم: لم نعطك أي مــكان ثابت، أي شــكل يخصك وحدك، أي وظيفة خاصة، ولهذا السبب، يمكنك امتلاك وحيازة، حسب رغبتك ورأيك، أي مكان، وأي شكل، وأي وظيفة كما يحلو لك. إن طبيعة المخلوقات الأخرى، وقــد باتت محسومــة، محصورة داخل حــدود رسمناها نحن [الــرب]. أما

أنت، غير المحصور بأي حـدود، فسوف تبادر بنفسك إلى تقرير مواصفات طبيعتـك الخاصة، وفقاً لإرادتك الحرة، هـذه الإرادة التي وضعتك بيدها. أسكنتـك مركز العـالم تيسيراً لك متابعة كل ما هـو موجود في هذا العالم. لم نجعلـك سماويـاً، ولا أرضيـاً، ولم نجعلـك فانيـاً ولا خالـداً، لتمكينك، بوصفك مقولب نفسك وصانع ذاتك الأكثر حرية والأوفر شرفاً، من صياغة شخصك وفق الصيغة المفضلة لديك. ستكون قادراً على النزول إلى أشكال الكينونـة الدنيا، التي هي الحيوانات المتوحشة؛ ستكون متمتعاً بنعمة الولادة مـن جديـد من رحم حكم نفسـك أنت في قالب الكائنـات الأسمى التي هي كائنات ربانية[42].

نعـم، مُنح الإنسان الحرية، والتحوليـة، والقدرة على تغيير الذات: أكد **بيكو**، إذًا، أن الإنسـان كان، في الديانات الباطنية القديمة، قـد رُمز إليه بشخصية **بروميثوس** الأسطورية العظيمة. كان الرب قد أنعم على الإنسان بنعمة القدرة على تحديد موقعه في الكـون بحرية، وصولاً حتى إلى نقطة الصعود إلى التوحد الكامل مع الرب. فمعنى مجـد الإنسان، قدراتـه الفكريـة، وقابليته للارتقـاء الروحي غير الملوثـة بالخطيئة الأصليـة التوراتية على ما يبدو، لـدى الإغريق الكلاسيكيين، بدأ ينتعش من جديد في وجدان الإنسان الغربي وقلبه.

بات نمط تحصيل المعارف عن الكون، هو الآخر، مختلفاً. بات الخيال يحتل أعلى المراتـب علـى سلم الطيف المعرفي، دون أي نظير على صعيد القدرة على التعامل مع الحقائق الميتافيزيقية. بات الإنسـان، عبر الاستخدام المنضبط للخيال، قادراً على تمكـين وعيه من إدراك تلك الأشكال (المُثُل) الحيـة المتعالية الآمرة للكون. وهكذا، فـإن العقـل عاد قادراً على استعـادة أعمق آيات تنظيمه الخاص، وعلى التوحد مع الكون من جديد. وخلافاً للمدرسيين، بتجريبيتهم وملموسيتهم المتزايدتين، اكتشف إنسانيـو الأفلاطونيـة الجديدة معنـى أنموذجياً أصلياً في كل واقـع ملموس، وظفوا الأساطير أدوات إيصال رؤى ميتافيزيقية وسايكولوجية، وظلوا دائمي الرصد لمعاني الأشياء الخفية.

غداة قيام الأفلاطونية الجديدة باستيعاب التنجيم وضم آلهة الوثنيين إلى هيكل الواقع، راح إنسانيو النهضة يوظفون بانثيون الآلهة الكوكبية أنماطاً للخطاب الخيالي. ثمة مدرسيون بارزون، مثل اسماني القرن الرابع عشر الأورسمي، كانوا قد عارضوا مزاعم المنجمين التنبؤية، غير أن التنجيم عاد، بتأثير الإنسانيين، إلى الازدهار -في أكاديمية فلورنسة، وفي بلاطات الدوائر الأرستقراطية الملكية، وفي الفاتيكان. ومع أن الرب اليهودي- المسيحي بقي هو صاحب اليد العليا، فإن آلهة الإغريق والرومان وإلهاتهم وُهبوا حياة وقيمة جديدتين في مخطط الأشياء. انتشرت خرائط الأبراج على نطاق واسع، وباتت الإشارات إلى القوى الكوكبية والرموز البرجية كلية الحضور. صحيح أن علم الأساطير (الميثولوجيا)، علم التنجيم (الإسترولوجيا)، والنزعة الباطنية لم تغب قط، حتى عن الثقافة في القرون الوسطى الرشيدة (الأرثوذكسية): وثمة الاستعارات والصور المجازية الفنية، وثمة أسماء أيام الأسبوع المأخوذة من الكواكب، ثمة تصنيف العناصر والأمزجة، وثمة جوانب كثيرة أخرى للعلوم والفنون الليبرالية المنعكسة جميعاً في حضورها المستمر، غير أنها الآن تمت إعادة اكتشافها في ضوء جديد أسهم في إعادة تفعيل مكانتها الكلاسيكية من جديد. استعاد الآلهة جلالاً مقدساً، إذ قُدمت أشكالهم في لوحات وتماثيل بجمالية وحساسية تضاهيان نظيرتهما في الصور القديمة. بدأ الناس ينظرون إلى الميثولوجيا الكلاسيكية نظرتهم إلى حقيقة دينية نبيلة تخص أولئك الذين عاشوا قبل المسيح، نظرتهم إلى ميثولوجيا بحد ذاتها، حتى أصبحت دراستها صيغة أخرى من صيغ **التثقيف الديني** (دوكتا بييتاس). **ففينوس** الوثنيين، إلهة الجمال، تمت استعادتها، بوصفها رمز جمال الروح، أنموذجاً أصلياً يسهم في استثارة محبة الرب في النفس في عقل الرب، بما يمكّن من النظر إليها على أنها تجلٍّ بديل **لمريم العذراء**. ثمة صور ومبادئ أفلاطونية تمت إعادة تصورها في أثواب مسيحية، وثمة آلهة وأنصاف آلهة إغريقية تم النظر إليها على أنها ملائكة مسيحية، وجرى التسليم بأن أستاذ **سقراط** في الندوة: **ديوتيما** كان يستلهم الروح القدس. ثمة توفيقية مرنة بدأت تنشأ؛ إسهاماً في احتضان حشد متنوع من التقاليد ووجهات النظر، مع اعتناق الأفلاطونية إنجيلاً جديداً.

فيما كانت المدرسية دائبة بنشاط على دفع عجلة العقل العقلاني في التراث الأرسطوطاليسي إلى الأمام، وفيما كانت الطرق الإنجيلية وفرق حوض الراين الصوفية دائبة على رفد القلب الروحي في التراث المسيحي البدائي، بادرت المدرسة الإنسانية إلى استحضار الذكاء الإبداعي القائم على الخيال لدى التراث الأفلاطوني، وراحت سائر هذه التطورات تتقدم عبر شعابها المختلفة نحو إعادة بناء علاقة الإنسان بالسماء. أضفت الإنسانية شرفاً جديداً على الإنسان، معنى جديداً على الطبيعة، وأبعاداً جديدة على المسيحية، ولكن مع قدرٍ أقل من صفة الإطلاق. حقاً، كان الإنسان، الطبيعة، والتراث الكلاسيكي قد تم إلباسها جميعاً ثوب القداسة والألوهية في المفهوم الإنساني الذي استثار حركة توسيع جذرية لرؤية الإنسان ونشاطه إلى ما وراء الأفق في القرون الوسطى، وذلك ما شكل تهديداً للنظام القديم على نحوٍ لم يحسن الإنسانيون توقعه سلفاً.

مع إعادة اكتشاف تراث روحي متطور وقابل للحياة ولكنه غير مسيحي، ما لبثت فرادة الوحي المسيحي المطلقة أن أصبحت نسبية وتعرضت مرجعية الكنيسة الروحية للتقويض المضمر. يضاف إلى ذلك أن تمجيد الإنسانيين لباطنية وغنى الخيال الإنساني الفردي تجاوز الحدود الدوغمائية (العقدية الجامدة) لصيغ روحانية الكنيسة التقليدية المصرة على التبرُّء من أي خيال خاص فالت من القيود، بوصفه خطراً خدمة للطقوس، والصلوات، والتأملات المنصبة على أسرار ومعجزات العقيدة المسيحية، المحددة مؤسسياً. وبالمثل فإن تأكيد الأفلاطونية الجديدة للقداسة الكامنة في الطبيعة كلها شكل تحدياً للنزوع اليهودي. المسيحي الأرثوذكسي (الرشيد) نحو القول بتعالي الرب المطلق، وبقداسته الفريدة وألوهيته الكاملة التي لم يتم كشف النقاب عنها إلا في أمكنة خاصة مثل جبل سيناء أو الغولغاثا (الجلجلة) في الماضي التوراتي البعيد. كذلك كانت جملة المضامين الاشتراكية (القائمة على الإيمان بتعدد الآلهة) للكتابات الإنسانية الأفلاطونية الجديدة التي بدت إشارتها إلى الزهرة (فينوس)، زحل (ساتورن)، أوبروميثوس دالة على ما هو أكثر من صور مجازية مناسبة، مثيرة لقدرٍ استثنائي من الإزعاج.

ومما انطوى على قدرٍ مكافئ من الإزعاج للاهوتيين المحافظين أن الأفلاطونيين الجدد يؤمنون بالومضة الإلهية غير المخلوقة في الإنسان، التي تستطيع العبقرية الربانية من خلالها أن تستولي على الشخصية الإنسانية، فترفع الإنسان إلى قمم الألق الروحي وقوة الإبداع. وفي حين أن هذا التصور، مثله مثل جملة الميثولوجيات القديمة القائمة على تعدد الآلهة، قد وفر أساساً وحافزاً لعبقرية النهضة الفنية الناشئة (كان ميكال آنجلو، مثلاً، أحد تلاميذ فيتشينو في فلورنسة)، فإنه أسهم أيضاً في اختزال حصر الكنيسة للقداسة والألوهية بالرب وحده وبالمؤسسات الكنسية المقدسة. إن رفع الإنسان إلى مرتبة موازية لمرتبة الرب، كما جاء على لسان فيتشينو وبيكو، بدا متناقضاً مع الثنائية المسيحية الأرثوذكسية المحددة بقدرٍ أكبر من الصرامة فيما بين الخالق والمخلوق، ومع عقيدة السقوط. كان من السهل تفسير بيان بيكو في **الخطاب** حول قدرة الإنسان على تحديد كينونته على أي من مستويات الكون بما في ذلك التوحد مع الرب، دون أي ذكر لمخلص وسيط، على أنه هرطقة وعدوان على المؤسسة المقدسة القائمة.

لا غرابة، إذًا، أن لجنة بابوية دانت سلسلة من أطروحات **بيكو**، أو أن البابا فرض حظراً على الاجتماع الدولي العلني الذي كان قد خطط بيكو له. ومع ذلك فإن هيئة الكنيسة في روما قطعت شوطاً كبيراً في تحمل، بل وحتى احتضان الإحياء الكلاسيكي، خصوصاً مع وصول رجال مثل ميديتشي فلورنسة إلى السلطة البابوية وشروعهم في استخدام موارد الكنيسة لتمويل المآثر الفنية العظيمة للنهضة (مصدرين صكوك غفران، مثلاً، للإسهام في تسديد تكاليفها). كان لدى بابوات النهضة ما يكفي من الولع بالحركة الثقافية الجديدة، بإغناءاتها الكلاسيكية والعلمانية للحياة، حتى بدت رعاية الكنيسة الروحية للكتلة الأكبر من النفوس المسيحية مهملة تماماً في الغالب. كان الإصلاح (الديني) هو الذي سيتعرف على جميع التجاوزات التي درجت الحركة الإنسانية على تشجيعها ضد العقيدة المسيحية الرشيدة –من قبيل القول: إن الطبيعة ذات قدسية كامنة، بالحسية وتعددية الآلهة الوثنيين، بتأليه الإنسان، بدين كوني شامل– وسيدعو، من ثم، إلى منع النهضة من إضفاء الصفة الهلينية على

المسيحيــة. ومع ذلك فإن المحتجـين البروتستانت كانوا في الوقت نفسه سيبنون على أساس نفس تلك الانتقـادات الإنسانية للكنيسة، كما على قاعـدة حركات المطالبة بالإصـلاح الروحي والمؤسسي. ما لبثت الحساسية الدينية الجديدة لدى الإنسانيين أن أعادت تفعيل الحياة الروحية للثقافة الغربية تماماً عند منعطف بدئها بالاهتراء تحت وطأة علمنة الكنيسة والعقلانيـة المتطرفة لجامعات أواخر العصور الوسطى. غـير أن هذه الحساسيـة كانت أيضاً مرشحة، عبر تأكيـد سلسلة من القيم الدينية الهلينية – المسيحية المختلطة، لاستثارة رد فعل يهودي – مسيحي طهري متزمت ضد هـذا الاجتياح الوثني للدين التقليدي المقدس الـذي لا يعرف سوى الوحي الإنجيلي سنداً.

لم تكـن العواقـب العلمية المترتبة علـى البعث الأفلاطوني أقل شأنـاً من نظيرتها الدينية. فمعـاداة الإنسانيين للأرسطوطاليسية تمخضت عـن تدعيم تحرك الثقافة نحو الاستقلال الفكري عن المرجعية متزايدة العقدية الجامدة (الدوغمائية) للتراث الأرسطوطاليسـي المهيمن على الجامعات. وبقدرٍ أكبر من التخصيص، كان من شأن تدفق نظرية **فيثاغورس** الرياضية، حيث القياس الكمي للعالم قادر على إماطة اللثام عـن نظام مقدس منبثـق من الـذكاء الأسمى، أن يلهـم مباشرةً **كوبرنيـك** وخلفاءه عـبر **غاليليـو ونيوتـن** في جهودهـم الرامية إلى اخـتراق أسرار الطبيعـة وألغازها. قامت الرياضيات الأفلاطونيـة الجديدة، متضافرة مع العقلانية والتجريبية الوليدة للمدرسيين الجدد بتوفير أحد المكوِّنات الأخيرة اللازمة لانبثاق الثورة العلمية. وإيمان كوبرنيك وكبلر الأفلاطوني الجديد الراسخ والعنيد بأن الكون المرئي متطابق، ومفسّر بصيغ رياضية بسيطة، ورشيقة هو الذي ألزمها بإطاحة نظام المركزية الأرضية المعقد ومتزايد الصعوبة لعلم الفلك البطليموسي.

كذلـك تأثـر تطـور الفرضيـة الكوبرنيكيـة بإضفـاء الأفلاطونيين الجـدد صفة القداسـة علـى الشمس، كما تجلـى عند **فيتشينـو** خصوصاً. والزخـم الفكري الذي وظفه **كوبرنيك** وخصوصاً **كبلر** لتحويل الكون القائم على مركزية الأرض تلقى دفعاً ذا شـأن مـن إدراكهما الأفلاطوني الجديـد للشمس، بوصفها عاكسـة لرئيس الآلهة

المركزي، مع الكواكب الأخرى والأرض دائرة حولها (أو متحركة حركات عبادة حولها كما قال كبلر). كانت **جمهورية أفلاطون** قد أعلنت عن اضطلاع الشمس في الملكوت المرئي بنفس دور فكرة الخير السامية في الملكوت المتعالي. ونظراً للنعم غير المحدودة مـن ضوء، وحياة، ودفء النابعة من الشمس، أكثر كيانات السماوات ألقاً وقدرةً على الخلـق، ما من جسم آخر بدا مضاهياً لها على صعيـد الاضطلاع بدور مركز الكون. يضـاف إلى ذلـك، وخلافاً للكـون الأرسطوطاليسي النهائي أو المحـدود، أن الطبيعة اللانهائية لرئيـس الآلهة الأعلى عند الأفلاطونيين الجـدد، والخصوبة اللامحدودة علـى صعيد الخلق، كانتا تشيـان باتساع مناظر للكون بما زاد من عمق الهوة الفاصلة عـن البنية المعمارية التقليدية للكوزموس (الكـون) في القرون الوسطى. وتبعاً لذلك، فـإن كاردينـال الكنيسة المتبحـر وعالم الرياضيـات، الفيلسـوف في منتصف القرن الخامـس عشـر: نيكولاس كوسا، طرح فكـرة أرض متحركة كجزء مـن كون لا نهائي أفلاطوني جديد بلا مركز (أو كلي المركز).

وهكذا فـإن حركة البعث الأفلاطونية لدى الإنسانيين امتـدت آنياً إلى قلب عملية خلـق الحقبـة الحديثة، ليـس فقط عبر إلهـام النهضة ذاتها - مع مـا تمخضت عنه الأخـيرة من إنجازات فنيـة، ونزعات توفيقية فلسفية، ودعـوات إلى تقديس عبقرية الإنسان - بل ومن خلال عواقبها المباشرة وغير المباشرة بالنسبة إلى كل من الإصلاح (الديني) والثورة العلمية أيضاً. ومع استعادة جملة المصادر والمراجع المباشرة للخط الأفلاطـوني، باتـت المسيرة في القـرون الوسطى مكتملة بمعنى من المعـاني. إن شيئاً شبيهـاً بالحالة الإغريقية القديمة للتـوازن والتوتر بين **أرسطو وأفلاطون**، بين العقل والخيـال، بين الحلول (الكمون) والتعالي، بـين الطبيعة والروح، بين العالم الخارجي والنفـس الداخليـة، كان بادئاً بالظهـور في الثقافة الغربية - حالـة استقطاب زادتها المسيحية نفسها تعقيداً وكثافة بجدلها (ديالكتيكها) الداخلي الخاص. ومن رحم هذا التوازن القلق، ولكن الخصب، كان سيخرج العصر اللاحق.

على العتبـة

خلال الحقبة في القرون الوسطى الطويلة، كانت حالة نضج جبارة قد تحققت داخل

البنية المسيحية على جميع الجبهات، الفلسفية، والسايكولوجية، والدينية، والعلمية، والسياسية، والفنية. فمع حلول أوج العصور الوسطى المتأخرة، كان هذا التطور بادئاً بتحـدي حدود تلك البنية. كان النمو الاجتماعي والاقتصادي الخارق قد وفر أساساً رحباً لمثل هذه الحركية الثقافية، التي لقيت مزيداً من الحفز وقوة الدفع جراء قيام أنظمة الحكم الملكية العلمانيـة المتنافسة مع الكنيسة بتعزيز سلطتها السياسية. من قلـب النظام الإقطاعي كانت قد نشأت ونمت سلسلة من المدن، النقابات، والكارات، والروابط، والدول، والتجارة الدولية، وطبقة تجارية جديدة، وكتلة فلاحية متحركة، وبِنـى وهيكليات تعاقدية وحقوقية جديدة، وبرلمانات، وحريات تعاونية، وصيغ مبكرة لأنظمـة حكـم دستوريـة وتمثيليـة. ثمـة إنجـازات تكنولوجية مهمـة تحققت وتمت إشاعتهـا. حصل تقدم كبير على أصعدة البحث والتعليم، داخل الجامعات وخارجها على حدٍّ سواء. بدأت التجربة الإنسانية في الغرب تحقق مستويات جديدة من الإتقان، والتعقيد، والاتساع.

وقـد تجلى طابع هذا التقدم على الصعيد الفلسفـي في تأكيد الإكويني الاستقلال الديناميكـي الجوهـري للكائـن الإنسـاني، لأهميـة العـالم الطبيعـي الوجـودي (الأنطولوجـي)، ولقيمة المعرفة التجريبية، بوصفها جميعاً عناصر حقيقية وجوهرية في الكشـف عن السر الإلهـي. وعلى نحوٍ أعم، تأكد هذا الطابـع في تطوير المدرسيين الطويل والسجالي للنزعتين الطبيعيـة والعقلانية، وفي **خلاصاتهم** الموسوعية المذيبة للفلسفـة والعلم الإغريقيين في البوتقة المسيحية. وقـد بات واضحاً للعيان في الإنجاز المعمـاري الذي لا يضاهي للكاتدرائيات القوطية وفي ملحمة دانتي المسيحية العظيمة. كان صارخاً في العلوم التجريبية المبكرة التي استحدثها وطرحها بيكون وغروسبتست، في تشديـد أوكم علـى الاسمانية والفصل بين العقل والإيمـان، وفي إنجازات بوريدان **والأورسمي** النقدية في العلوم الأرسطوطاليسية. كان من الممكن رؤية طابع هذا التقدم في صعـود الصوفية العامية والتدين الخاص (الباطنـي)، وفي الواقعية والرومنتيكية الجديدتين في كل من المجتمع والفنون، في علمنة المقدس، كما تتجلى في تمجيد الحب الخلاصي والإنقاذي من قِبَل التروبادوريين والشعراء. وكان من الممكن قياسه بانبثاق

حساسيات بالغة التعقيد، والحصافة، والفطنة، والصفاء الجمالي، مثل حساسية بترارك، ولا سيما في صياغته لمزاج بالغ الفردانية ديني التوجه وعلمانية في الوقت نفسه. كان واضحاً في إحياء الإنسانيين للأدب الكلاسيكي، استعادتهم للتراث الأفلاطوني، ولتأسيسهم في أوروبا لتعليم علماني مستقل للمرة الأولى منذ سقوط الأمبراطورية الرومانية. وربما كان ذلك التقدم متجلياً بأوضح أشكاله في الصورة البروميثوسية الجديدة للإنسان التي أطلقها كل من بيكو وفيتشينو. ثمة استقلال روحي جديد ومتعاظم كان ظاهراً في كل مكان، معبراً عنه بأساليب متفرعة غالباً، ولكنها متوسعة دائماً. ببطء، وبألم، ولكن بكثير من الروعة، مع قوة يتعذر الإفلات من قبضتها، كان العقل الغربي منخرطاً في عملية الانفتاح على كون جديد.

كانت عملية الحَضْن في القرون الوسطى للثقافة الأوروبية قد اقتربت من عتبة حاسمة، لن تعود بعدها قابلة للاحتواء في البنى القديمة. وبالفعل فإن مسيرة اختصار نضج الغرب التي استغرقت ألفاً من السنين كانت موشكة على تأكيد ذاتها في سلسلة من الزلازل الثقافية الهائلة المرشحة للتمخض عن ميلاد العالم الحديث.

obeikandl.com

obeikandl.com

الجـزء الخامـس

النظرة الحديثـة إلى العالـم

كانت النظرة الحديثـة إلى العالم نتاج تلاقٍ غير اعتيادي لجملة أحداث، وأفكار، وشخصيات، كانت، على تنوعها المتضارب، تجسد رؤية شديدة الإلزام عن الكون وعن مكان الكائن الإنساني فيه – رؤية جديدة جذرياً من حيث الطابع، وزاخرة بالمفارقات مـن حيث العواقب. تلك العوامل ذاتها كانت تعكس، بل وتُحدِث، تغييراً بالغ العمق في الشخصيـة الغربية. ولفهم الانبثاق التاريخي للعقل الحديث، سنبادر الآن إلى معاينة زحمـة الأحقاب الثقافية المتداخلة تشابكاً والمعروفـة بالنهضة، والإصلاح (الديني)، والثورة العلمية.

النهضـة

تكمـن ظاهـرة النهضة في نوعية تعبيراتها غير المسبوقـة بمقدار ما هي كامنة في التنـوع المجرد لهذه التعبيرات. ففي غضون جيل واحـد أنتج **ليوناردو**، **مايكل أنجلو**، **ورفاييـل** مآثرهـم، اكتشـف **كولومبوس** العالم الجديـد، تمرد لوثر علـى الكنيسة الكاثوليكية، وأطلـق حركة الإصلاح الديني، واكتشـف كوبرنيك فرضية كون شمسي المركـز، وأعطى إشارة بـدء الثورة العلمية. ومقارنة بأسلافـه في القرون الوسطى بدا النهضوي مقذوفاً بغتة إلى مرتبة تكاد أن تكون فوق إنسانية، خارقة. بات الإنسان قـادراً علـى اختراق أسرار الطبيعـة وتأملها، في الفن كما في العلـم، بقدرٍ لا يضاهى

من الإتقان الرياضي، من الدقة التجريبية، ومن القوة الجمالية الملغزة. كان قد وسّع العـالم المعروف على نحوٍ هائل، قد اكتشف قارات جديـدة، ودار حول كوكب الأرض. بات قادراً على تحدي السلطات التقليدية وتأكيد حقيقة مستندة إلى محاكمته هو. بات قادراً على تذوق وتقويم كنوز الثقافة الكلاسيكية، مع بقائه شاعراً بقدرته على تجاوز الحـدود القديمة وصولاً إلى إماطة اللثام عن عوالم جديدة كلياً. سائر فنون الموسيقا متعددة الأصوات، المأساة والملهاة، الشعر، الرسم، الهندسة المعمارية، والنحت – بلغت مستويات جديدة مـن التعقيد والجمال. باتت العبقرية ونزعـة الاستقلال الفرديتان ظاهرتين على نطاق واسع. ما من مجال من مجالات المعرفة، الإبداع، أو الاستكشاف بدا بعيداً عن متناول الإنسان.

مـع مجيء عصر النهضة، صارت حياة الإنسـان في هذا العالم منطوية على قيمة أصليـة مباشـرة، وعلى قدرٍ من الإثـارة، وعلى مغزى وجودي، يـوازي بل ويحل محل التركيز في القرون الوسطى على مصير روحي ينتمي إلى العالم الآخر. لم يعد الإنسان عـديم الشأن نسبـة إلى الرب، الكنيسة، أو الطبيعة. علـى جبهات كثيرة، في مجالات متنوعـة من النشاط الإنساني، بـدا إعلان بيكو لشرف الإنسان وكرامته متحققاً. من بداياتهـا مع بـترارك، **بوكاتشيو، بروني، والبرتي** إلى أواخـر ممثليها مع **شكسبير، سيرفانتيس**، بيكـون، وغاليليو، مـروراً **بإيراسموس، مـور، ماكيافيلـي، ومونتاني**، لم تتوقـف النهضـة عن إنجاب قمم جديدة على صعيد الإنجـاز الإنساني. ومثل هذا التطور الاستثنائي المدهش للوعي والثقافة الإنسانيين، لم يكن قد حصل منذ المعجزة الإغريقيـة القديمة لحظة ولادة الحضارة الغربيـة بالذات. حقاً، وُلد الإنسان الغربي ولادة جديدة.

من الخطأ، ربما، مع ذلك رؤية انبثاق النهضة نوراً وبهاءً من الألف إلى الياء، لأنها جاءت في أعقاب سلسلة مـن الكوارث الحقيقية، وازدهرت في زحمة سلسلة متواصلة مـن الانتفاضـات والهزات. فبدءاً بمنتصـف القرن الرابع عشر، قـام وباء الطاعون الأسود باكتساح أوروبا، وأودى بحياة ثلث سكان القارة، مقوِّضاً، على نحوٍ قاتل، توازن العناصـر الاقتصادية والثقافية التي كانت قد تحملت وطأة حضارة العصر الوسيط.

كثيرون اعتقدوا أن غضب الرب قد نزل على العالم. حرب المئة سنة بين إنجلترا وفرنسا كانت صراعاً متمادي التدمير، فيما تعرضت إيطاليا لعمليات التخريب والتلف؛ جراء غزوات متكررة وصراعات داخلية دامية. كان القراصنة، قطاع الطرق، والمرتزقة دائمي الحضور. النزاعات الدينية اكتسبت أبعاداً دولية. كساد اقتصادي بالغ القسوة، بقي شبه شامل وعام على امتداد عقود من الزمن. كانت الجامعات مصابة بعلل التلكس وتصلب الشرايين. ثمة أمراض جديدة دخلت أوروبا عبر مرافئها، وأنزلت ضرباتها الموجعة. السحر الأسود وعبادة الشيطان ازدهرا، مثلهما مثل الجَلْد الجماعي: رقصة الموت في المقابر، القداس الأسود، محاكم التفتيش، عمليات التعذيب، والإعدام حرقاً. الدسائس الكنسية كانت دارجة، وقد اشتملت على أحداث مثل عملية اغتيال مدعومة من البابا أمام مذبح كاتدرائية فلورنسة في أثناء القداس الاحتفالي يوم أحد الفصح. جرائم القتل، الاغتصاب، والسطو كثيراً ما كانت وقائع يومية، المجاعات والأوبئة أخطاراً سنوية. كان تهديد قيام جحافل الأتراك باجتياح أوروبا ماثلاً في أي لحظة. كان ثمة فيض من التوقعات الكارثية الرؤيوية. والكنيسة نفسها، مؤسسة الغرب الثقافية الأساسية، بدت لكثيرين بؤرة الفساد الفعلية، بعيدة عن التماسك الروحي بنيةً وهدفاً. تلك هي خلفية مظاهر الانحطاط الثقافي، العنف، والموت، الشاملة التي كانت شاهداً على «الميلاد الجديد» للنهضة.

وكما مع الثورة الثقافية في القرون الوسطى قبل بضعة قرون، ثمة اختراعات تقنية لعبت دوراً محورياً في إنشاء الحقبة الجديدة. أربعة اختراعات خصوصاً (وجميعها ذات أسلاف مشرقية) كانت قد انتشرت على نطاقٍ واسع في الغرب مع مجيء هذا الزمن، وقد انطوت على تبعات ثقافية بالغة الأهمية: **البوصلة المغناطيسية**، التي أتاحت المشروعات الملاحية العظيمة التي فتحت كوكب الأرض أمام الاستكشاف الأوروبي؛ البارود الذي أسهم في زوال النظام الإقطاعي وصعود النزعة القومية؛ الساعة الميكانيكية التي أحدثت انقلاباً حقيقياً في علاقة الإنسان بالزمن، بالطبيعة، وبالعمل، فاصلة ومحرِّرة بنية الفاعليات الإنسانية عن هيمنة إيقاعات الطبيعة، ومنها على التوالي؛ **وآلة الطباعة** التي أفضت إلى زيادة هائلة في التعليم، جعلت

الكلاسيكيات القديمة والمؤلفات الحديثة على حدٍّ سواء في متناول أيدي جمهور متزايد الاتساع باطراد، وأنزلت ضربة كبيرة باحتكار رجال الدين الطويل للتعليم.

كل هذه الاختراعات كانت دائبة بقوة على التحديث، وصولاً إلى العلمنة في جميع آثارها. فالصعود المدعوم بالمدفعية للدول القومية المنفصلة ولكن المتجانسة داخلياً مهد الطريق ليس فقط أمام الإطاحة بالبنى الإقطاعية في القرون الوسطى، بل وأمام تمكين القوى العلمانية من تحدي الكنيسة الكاثوليكية. وبتأثير موازٍ في مجال الفكر، أتاحت آلة الطباعة فرصة الانتشار السريع للأفكار الجديدة والثورية في الغالب عبر أوروبا. ولولا هذه الآلة لبقيت حركة الإصلاح الديني محصورة بنزاع لاهوتي ثانوي نسبياً في واحد من أقاليم ألمانيا النائية، ولظلت الثورة العلمية، وهي المعتمدة على التواصل الدولي فيما بين أعداد كبيرة من العلماء، مستحيلة تماماً. يضاف إلى ذلك أن انتشار الكلمة المطبوعة وتضاؤل الأمية أسهما في ظهور مزاج ثقافي جديد مطبوع بصيغ تواصل واختبار شخصية وخاصة، غير جماعية أو مشاعية، مما شجع تنامي النزعة الفردية. وكل من القراءة الصامتة والتأمل المنعزل ساعد على تحرير الفرد من طرائق التفكير التقليدية، ومن التحكم الجماعي بالتفكير، بعد أن بات القراء الأفراد الآن قادرين وحدهم على الوصول إلى طيف واسع من الآراء وأشكال التجربة الأخرى.

تقدمياً في نتائجه بالمثل كان تطور الساعة الميكانيكية التي أصبحت بمنظومتها المضبوطة بدقة من العجلات والمسننات أنموذجاً إرشادياً للآلات الحديثة، مسرِّعة تقدم الابتكار الميكانيكي وعمليات بناء المكائن من جميع الأنواع. وما لا يقل أهمية عن ذلك أن الانتصار الميكانيكي الجديد وفَّر مثالاً مفهومياً ومجازياً أساسياً لعلم الحقبة الجديدة الناشئ -بل لمجمل العقل الحديث في الحقيقة- مشكلاً بعمق بنية النظرة الحديثة إلى الكون والطبيعة، إلى الكائن البشري، إلى المجتمع المثالي، وحتى إلى الرب. وبالمثل فإن الاستكشافات الكوكبية التي جعلتها البوصلة المغناطيسية ممكنة دفعت حركة التجديد الفكري دفعاً بالغ القوة، عاكسة ومشجعة التقصي العلمي الجديد للعالم الطبيعي، ومضاعفة تأكيد شعور الغرب بأنه الجبهة البطولية للتاريخ

المتحضر. وعن طريق الكشف الواضح وغير المتوقع لأخطاء الجغرافيين القدامى وجهلهم، نجحت اكتشافات المستكشفين، وأضفت على العقل الحديث إحساساً جديداً بكفاءته الخاصة، بل وحتى بتفوقه على كبار أساتذة القديم السابقين الأفذاذ - مقوِّضة، على الطريق، مرتكزات جميع المرجعيات التقليدية. ومن هؤلاء الجغرافيين الذين تم إنزالهم عن عروشهم كان **بطليموس** الذي ما لبثت مكانته في الفلك أيضاً أن تأثرت سلباً. وبدورها فإن البعثات والحملات الملاحية تطلبت معارف فلكية أدق، واختصاصيي فلك أحذق، ممن كان سيبرز من صفوفهم كوبرنيك. أدى اكتشاف قارات جديدة إلى توفير إمكانيات جديدة للتوسع والنمو الاقتصاديين والسياسيين، ومنه إلى إحداث انقلاب جذري في البنى الاجتماعية الأوروبية. ومع تلك الاكتشافات كانت أيضاً ملاقاة سلسلة من الثقافات، الأديان، وأنماط الحياة الجديدة، ما أدخل في الوعي الأوروبي روحاً جديدة مفعمة بالنسبية القائمة على الشك، فيما يخص كمال وعصمة افتراضاته التقليدية الخاصة. راحت آفاق الغرب -الجغرافية، الذهنية، الاجتماعية، الاقتصادية والسياسية- تتغير وتتسع على نحوٍ غير مسبوق. متزامناً مع مظاهر التقدم هذه كان ثمة تطور سايكولوجي ما لبث أن تمخض عن إخضاع الشخصية الأوروبية، بادئاً في ظل الأجواء السياسية والثقافية الاستثنائية السائد في إيطالي عصر النهضة، لعملية تحول فريدة حبلى بفيض من الاحتمالات.

كانت دول المدن الإيطالية في القرنين الرابع عشر والخامس عشر - فلورنسا، ميلانو، البندقية، أوربينو، وغيرها.، من نواحٍ كثيرة، أكثر المراكز الحضرية تقدماً في أوروبا. تضافر مشروع تجاري فاعل من ناحية، وتجارة متوسطية مزدهرة من ناحية ثانية، مع احتكاك متواصل بحضارات الشرق الأقدم من ناحية ثالثة لرفد دول المدن هذه بتدفق غير مسبوق التركيز لسيل من الكنوز الاقتصادية والثقافية. ويضاف إلى ذلك أن ضعف بابوية روما في صراعاتها مع الأمبراطورية الرومانية المقدسة المشاكسة ومع الدول القومية الصاعدة في الشمال، كان قد أفرز في إيطاليا أوضاعاً سياسية مائعة. إن الحجم الصغير لدول المدن الإيطالية، استقلالها عن السلطة المكرسة خارجياً، وحيويتها التجارية والثقافية تضافرت جميعاً لتوفير أرضية سياسية مناسبة لازدهار روح جديدة لنزعة فردية جريئة، خلاقة، وعديمة الرحمة

في الغالب. وفيما كانت حياة الدولة تتحدد، في الأزمان الغابرة، ببنى سلطة موروثة وبقانون مفروض من التراث أو من مرجعية عليا، باتت القابلية الفردية مع الفعل والفكر السياسيين المدروسين صاحبةَ اليد العليا والقول الفصل. باتت الدولة نفسها تبدو شيئاً يتعين استيعابه وتشغيله بإرادة الإنسان وذكائه، وفقاً لفهم سياسي أدى إلى جعل دول المدن الإيطالية رواد الدولة الحديثة.

وهذه القيمة المضافة إلى النزعة الفردية والعبقرية الشخصية عززت ميزة مشابهة لدى الإنسانيين الإيطاليين، الذين كانت قيمتهم الشخصية مستندة أيضاً إلى القابلية الفردية، والذي كان مَثَلهم الأعلى هو بالمثل الإنسانَ المتحرر متعدد الوجوه. فالمثل الأعلى في القرون الوسطى الذي كانت الهوية الشخصية فيه ذائبة إلى حد كبير في كتلة النفوس المسيحية الجماعية خبا لمصلحة نمط أكثر بطولة وثنية – لمصلحة الإنسان الفرد بوصفه مغامراً، عبقرياً، ومتمرداً. وأفضل تحقيق للذات الغنية الدسمة لم يتم من خلال أي انسحاب من العالم، بل عن طريق حياة زاخرة بالعمل الدؤوب في خدمة دولة المدينة، في النشاطات البحثية والفنية، في المشاريع التجارية، وفي التفاعلات الاجتماعية. باتت الثنائيات القديمة تُرى في إطار وحدة أوسع: في إطار نشاط في العالم جنباً إلى جنب مع تأمل حقائق أبدية؛ ولاء للدولة، للعائلة، وللذات جنباً إلى جنب مع إخلاص للرب والكنيسة؛ متعة جسدية جنباً إلى جنب مع سعادة روحية؛ ازدهار جنباً إلى جنب مع فضيلة. هاجراً مَثَل فقر النساك الأعلى أقبل النهضوي على احتضان نِعَم الحياة التي توفرها الثروة الشخصية، وازدهر جيش من الباحثين والفنانين الإنسانيين في المناخ الثقافي الجديد الممول من جانب النخب التجارية والارستقراطية الإيطالية.

جملة التأثيرات المتضافرة للحركية السياسية، للثروة الاقتصادية، للبحث العلمي الواسع، للفن الحسي، وللحميمية الاستثنائية مع جملة من الثقافات القديمة، وتلك العائدة إلى شرق المتوسط، كانت جميعاً عامل تشجيع لروح جديدة واسعة العلمانية في الطبقة الحاكمة الإيطالية، ممتدة إلى قلب الحَرَم الداخلي للفاتيكان. بنظر المتدينين كانت ثمة وثنية ولا أخلاقية معينتان راحتا تطغيان على الحياة الإيطالية. وقد تجلى

الأمر ليس فقط في جملة البربريات والدسائس المحسوبة على الصعيد السياسي، بل وفي الدنيوية المنفلتة والطليقة لاهتمامات النهضوي بالطبيعة، بالمعرفة، بالجمال، وبالترف لذاتها، كرمى لعيونها بالذات. وهكذا فإن فضل تطور شخصية غربية جديدة مميزة يعود إلى جذورها المنغرسة في ثقافة إيطاليا النهضوية الديناميكية. وهذه الروح المطبوعة بالنزعة الفردية، بالعلمانية، بقوة الإرادة، بتعدد الاهتمامات والدوافع، بالتجديد الإبداعي، وبالرغبة في تحدي القيود والحدود التقليدية المفروضة على النشاط الإنساني، سرعان ما بدأت تنتشر في طول أوروبا وعرضها، راسمةً قسمات الشخصية الحديثة.

غير أن الكنيسة الكاثوليكية نفسها نجحت، بمعنى ملموس تماماً، بالرغم من كل ما في العصر من طغيان للعلمانية، في بلوغ إحدى قمم المجد في زمن النهضة. فباسيليقا القديس بطرس، كنيسة البابا سكستوس، والستانزا ديلا سيغناتورا في الفاتيكان، تقف جميعاً أوابد مدهشة تخلِّد لحظات الكنيسة الأخيرة بوصفها صاحبة السيادة المؤكدة بلا جدل بالنسبة إلى الثقافة الغربية. هنا بالذات جرى التعبير عن الجلال والأبهة الكاملين لتصور الكنيسة الكاثوليكية الذاتي، ذلك الجلال الشامل لسفر التكوين والملحمة التوراتية (سقف كنيسة سكستوس)، للفلسفة والعلم الإغريقيين الكلاسيكيين (مدرسة أثينا)، للشعر والفنون الإبداعية (البارناسوس)، وصولاً إلى التاج أو القمة المتمثلة باللاهوت والمجلس (البانثيون) الأعلى للمذهب الكاثوليكي في المسيحية [انتصار الكنيسة (**لا دسبيوتا دل ساكرامنتو**)]. جرى هنا إضفاء نوع من التجسيد الخالد على مسيرة القرون، على تاريخ النفس الغربية. فبتوجيه وإرشادات البابا الملهم. وإن البعيد كلياً عن أنموذج رجال الدين **يوليوس الثاني** أنجز فنانون متعددو المواهب مثل **رافاييل**، **برامانته**، **ومايكلانجلو**، رسم، نحت، تصميم، وبناء أعمال فنية ذات مستويات لا تضاهى من الجمال والقوة تمجيداً للرؤيا الكاثوليكية الجليلة. وهكذا فإن الكنيسة الأم، الوسيطة بين الرب والإنسان، رحم الثقافة الغربية، باتت الآن جامعة وموحدة لسائر عناصرها المتنوعة: لليهودية والهلينية، للمدرسية والإنسانية، للأفلاطونية والأرسطوطاليسية، وللأسطورة الوثنية والوحي الإنجيلي

- التوراتـي. ثمة **خلاصة** (**سومّا**) تصويرية تمت كتابتها بلغة رسوم ولوحات النهضة الفنيـة، أذابت في بوتقتها جملة العناصـر الجدلية المؤلِّفة للثقافة الغربية، وصولاً إلى تشكيل تركيبة متعالية. بدا وكأن الكنيسة سارعت، متنبهة في عمق لاشعورها لتحريفها المقـدر الوشيك، إلى استنفار أرقى أشكال فهمها الثقافي الذاتي من داخلها، واهتدت إلى فنانين ذوي مرتبة سماوية جلية لتجسيد تلك الصورة.

غير أن ألق الكنيسة الكاثوليكية هذا في زحمة حقبة كانت دائبة بقوة على احتضان العـالم العلماني والحاضر لم يكن إلا نوعـاً من أنواع المفارقات التي كانت على الدوام إحدى السمات المميزة للنهضة. فالمكانة الفريدة التي تشغلها النهضة ككل في التاريخ الثقـافي مستمدة في جزء كبير منهـا من موازنتها ومزاوجتهـا المتزامنتين لعدد كبير مـن الأضـداد: المسيحي والوثنـي، الحديث والكلاسيكـي، العلمـاني والمقدس، الفن والعلم، العلم والدين، الشعر والسياسة. كانت النهضة عصراً بذاته من جهة ومرحلة انتقالية من جهة ثانية. كانت قروسطية وحديثة دفعة واحدة، إذ كانت لا تزال شديدة التديـن (**فيتشينـو، مايكلانجلـو، إيراسموس، مـور، سافونـارولا، لوثـر، لويـولا، تريـزا الأفيلاويـة، يوحنا الصليـب**)، مع بقائها دنيوية يتعـذر إنكارها (**ماكيافيلي، تشللـيني، كاستليوني، مونتاني**، [أفراد من عائلتي] المديتشي والبورغيا، أكثر بابوات النهضة). وفي الوقت الذي شهد صعود الحساسية العلمية وازدهارها بالذات، شهدت العواطف الدينية هي الأخرى ثورة، وفي نوع من التضافر غير القابل للفصل (بين تلك الحساسية وهذه العواطف) أكثر الأحيان.

كانـت عملية قيام النهضة باستيعاب التناقضات التي سبق لبشائرها أن تجلت في المُثُـل العليـا البترارکية الواردة في **دوكتـا بييتاس**، قد تحققـت الآن في أعمال باحثين دينيـين مثل ايراسموس وصديقه توماس مور. ومع إنسانيي النهضة المسيحيين قدمت آيـات الهزء والضبـط، النشاط الدنيوي والتبحر الكلاسيكـي خدمات كبيرة للقضية المسيحيـة بأشـكال ومستويـات لم تشهدهـا الحقبة في القـرون الوسطـى. ثمة نزعة إنجيليـة مطلعة ومسكونية بدت هنـا حالّة محل ألوان الـورع الدوغمائية لعصر أكثر بدائيـة. ثمة نمط تفكير ديني نقدي حـاول إزاحة الخرافة الدينية الساذجة. تم جَمْعُ

الفيلسـوف **أفلاطـون** إلى الرسول الحواري **بولس** وإذابتهمـا في بوتقة واحدة لإنتاج فلسفة مسيحية (**فيلوسوفيا كريستي**) جديدة.

إلا أن فـن النهضة ربمـا كان الأفضل تعبـيراً عن تناقضات العصـر ووحدته. ففي أوائـل القرن الخامس عشر، فقط واحدة في كل عشريـن لوحة كانت مرشحة لأن تكون ذات موضـوع غـير ديني. أما بعـد قرن من الزمـن فقد تضاعف العـدد خمس مرات. حتـى داخل الفاتيكان باتت رسـوم لعاريات وآلهة وثنية تقابل الرسوم المجسدة للمادونا والمسيـح الطفـل. جرى تمجيد الجسـد الإنساني بجمالـه، بتناسقـه، وبتناسبه، ولكن خدمـة لموضوعات دينيـة أو بوحاً بحكمة خلق الرب. كُرس فـن النهضة لتقليد الطبيعة بدقـة، وكان مؤهلاً فنياً لواقعية طبيعية غير مسبوقـة، وإن بقي في الوقت نفسه ناجحاً في رسـم الأسرار المقدسة، في تصوير الكائنات الروحية والأسطورية بل وحتى الأشكال الإنسانيـة المعاصرة بقدرٍ معين من البهاء الذي يفوق الوصف وكمال الشكل. وبالمقابل، فإن تلك المقدرة على رسم ما هو خفي كان من شأنها أن تبقى مستحيلة لولا التجديدات والابتكارات الفنية (التقنية) - إدخال الرياضيات على هندسة المكان، المنظور الخطي، المنظور الهوائي أو الجوي، المعرفة الذرية، تشياروسكورو **سفوماتو** - التي تطورت جراء السعـي إلى واقعيـة الإدراك الحسـي والدقة التجريبيـة. وهذه الإنجـازات في الرسم والتصويـر ما لبثـت بدورها أن أطلقت لاحقـاً أشكالاً من التقـدم في التشريح والطب، وراحت تبشر بإضفاء الصفة الرياضية الشاملة على العالم المادي جراء الثورة العلمية. لم يكـن تصوير فـن النهضة لعالم جوامد مترابطة عقلانيـاً في فضاء موحد مرئي من وجهة نظر موضوعية واحدة أمراً هامشياً بالنسبة إلى انبثاق النظرة الحديثة.

ازدهرت النهضة بالاستناد إلى نوع من «التجميع» الصارم «للأجزاء» دون الحفاظ على أي خطوط فاصلة دقيقة بين مجالات المعرفة والتجربة الإنسانيتين. كان ليوناردو أول الرواد - فناناً التزم التماس المعرفة قدر التزامه السعي من أجل الجمال، استخدم سلسلـة طويلة من الأساليـب والأدوات دائم الانخراط النهـم في بحوث علمية واسعة المـدى. إن قيام **ليونـاردو** بتطوير واستخدام العين التجريبيـة المؤهلة لالتقاط العالم

الخارجي بوعي أعمق وبدقة جديدة كان في خدمة الرؤية العلمية بمقدار ما كان مفيداً للتمثيل الفني، مع السعي إلى تحقيق الغرضين على نحوٍ مشترك في «علم الرسم» عنده. تكشف فنه عن تعبيرية روحية خارقة صاحبت، وتغذت من، دقة فنية (تقنية) متطرفة في التصوير. ولعل من مميزات النهضة الفريدة أنها أنجبت الإنسان الذي قام ليس فقط برسم **العشاء الأخير والعذراء والصخور**، بل وعكف أيضاً في دفاتره على صياغة وإنطاق الركائز الأساسية الثلاث -التجريبية، الرياضيات، والميكانيك- التي كانت ستهيمن على التفكير العلمي الحديث.

كذلك أيضاً حاول **كوبرنيك وكبلر**، بالاستناد إلى سلسلة ابتكارات أفلاطونية جديدة وفيثاغورسية، التوصل إلى حلول لمشكلات في الفلك كان من شأنها تلبية حاجات جمالية، وفقاً لإستراتيجية ما لبثت أن قادتهما إلى كون المركزية الشمسية. وما لم يكن أقل أهمية هو الدافع الديني القوي، متضافراً عادةً مع أطروحات أفلاطونية، ذلك الدافع الذي بقي محركاً قوياً بالنسبة إلى أكثرية كبار شخصيات الثورة العلمية وصولاً إلى نيوتن. ففي عمق جميع هذه الفاعليات كانت تكمن الفكرة نصف الناضجة لعصر ذهبي أسطوري بعيد كانت فيه جميع الأشياء معروفة جنات عدن، الأزمان الكلاسيكية القديمة، حقبة سابقة مأهولة بكبار أهل الحكمة. غير أن سقوط البشرية من مرتبة النور والنعمة هذه كانت قد جلبت معها ضياعاً مؤلماً للمعرفة. واستعادة المعرفة باتت، إذًا، ذات مغزى ديني. ومرة أخرى، تماماً كما تلاقت الديانة، الفنون، والأسطورة لدى قدماء اليونان في أثينا الكلاسيكية، وتفاعلت بروح العقلانية والعلوم الإغريقية الجديدة واليونانية بالقدر نفسه، تم بلوغ هذا الترابط والتوازن العجيبين في النهضة.

وعلى الرغم من أن النهضة كانت، بمعانٍ كثيرة، نتاجاً مباشراً لثقافة أوج العصور الوسطى الفنية والمزدهرة، على جميع الأصعدة، بين منتصف القرن الخامس عشر وأوائل القرن السابع عشر، فإن قفزة واضحة الضخامة وضوحاً لا لبس فيه تحققت في التقدم الثقافي للغرب. أما العوامل المسهمة المختلفة فيمكن استحضارها استعادياً وإيرادها على النحو الآتي: إعادة اكتشاف الحضارات القديمة، الحيوية التجارية،

شخصية دولة المدينة، جملة الاختراعات التكنولوجية، وما إلى ذلك. غير أن المرء يبقى، بعد الإتيان على جميع «أسباب» النهضة هذه، شاعراً بأن الزخم والاندفاع الجوهريين للنهضـة كانا شيئاً أكبر وأعظم من أي من هذه العوامل، ومنها جميعاً مجتمعة. تشي سجلات التاريخ، بدلاً من ذلك، بأنه كان ثمة انبثاق قوي على نحوٍ متزامن وعلى عدد كبير من الجبهـات لوعي جديد – واسع الأفق، متمرد، حيوي، خلاق، فرداني، طموح بجمـوح غالباً، فضولي، واثق بالـذات، ملتزم بهذه الحياة وبهذا العالم، مفتح العينين مفعم بالشك، موهوب، ونشيط – له علة وجوده الخاصة، وينطلق من قوة أكبر وأشمل مـن أي تجميع لحشـد من العوامـل السياسيـة، الاجتماعية، التكنولوجيـة، الدينية، الفلسفية، أو الفنية. من غير المصادفة بالنسبة إلى طابع النهضة (ولا هو بعيد، ربما، عـن إحساسها الجديد بمنظور فني) أن يكون مؤرخو النهضة نجحوا، خلافاً لباحثي العصر الوسيط الذين رأوا التاريخ مقسوماً إلى مرحلتين، قبل المسيح وبعده، مع بقاء زمانهـم مفصولاً بخطوط ضبابية فقط عن الحقبـة الرومانية لميلاد المسيح، نجاحاً حاسماً في امتلاك نظرة جديدة إلى الماضي: تم إدراك التاريخ وتحديده للمرة الأولى بوصفـه بنيانـاً مؤلفاً من ثلاث طبقات: قديمة، وسطى، وحديثـة، مع التمييز الدقيق والحـاد للحقبتين الكلاسيكية وفي القرون الوسطـى، والنظر إلى النهضة نفسها على أنها طليعة العصر الجديد.

راحـت جملة الأحداث والشخصيات تختلـط وتتفاعل على مسرح النهضة بسرعة مذهلة، بل وعلى نحوٍ متزامن. **فكولومبوس وليوناردو** وُلدا، كلاهما، في نصف العقد نفسه (1450. 1455) الذي شهد اختراعَ مطبعة غونتبرغ، سقوطَ القسطنطينية مع ما تمخض عنه من تدفق سيل من الباحثـين اليونان على إيطاليا، وانتهاء حرب الأعوام المئـة التي أقدمت خلالها كل من فرنسا وإنجلترا على اجتراح وعيها القومي. وكذلك فـإن عقـدي (1468 – 1488) اللذيـن شهدا انتعاش أفلاطونية أكاديميـة فلورنسة الجديـدة في أوجـه خلال فترة حكم **لورنـزو الكبير**، كانا أيضـاً شاهدين على ميلاد **كوبرنيك، لوثر، كاستيليوني، رافييل، دورَرْ، مايكلانجلو، غيورغيوني، ماكيافيلي، سيزاربورجيـا، زفنغلـي، بيزارّو، ماجلان، ومـور**. وفي الفترة نفسها اتحدت مقاطعتا **آراغـون وكاستيـل بـزواج فيرديناند وإيزابيـلا** لتأسيس الدولـة الإسبانية، آل عرش

إنجلترا لأسرة **تيودور**، بدأ **ليوناردو** حياته الفنية بإنجاز صورة الملاك في لوحة عمادة المسيح **لفيرّوتشيو**، ولوحته هو بعنوان **عبادة المجوس** بعد ذلك، رسم **بوتّيتشللي** لوحتي **البريمافيرا وميلاد فينوس**، كتب **فيتشينو اللاهوت الأفلاطوني (تيولوجيا بلاتونيكا)** ونشر الترجمة الكاملة الأولى لأعمال أفلاطون في الغرب، تلقى **إيراسموس** تعليمه الإنساني الأول في هولندا، وقام **بيكو ديلا ميراندولا** بتأليف بيان إنسانية النهضة، **خطاب حول شرف الإنسان**. ما هو أكثر من مجرد «أسباب» كان يفعل فعله هنا. ثمة ثورة عفوية متعذرة الاختزال في الوعي كانت مندلعة، طابعةً جُلَّ مناحي الثقافة الغربية بطابعها. وفي خضم أحداث ملحمية كبرى واضطرابات تشنجية ملأى بالألم، وُلد الإنسان الحديث في عصر النهضة، «متعلقاً بأذيال سُحُب المجد».

الإصلاح الديني

جاء اندلاع حركة الإصلاح الديني البروتستنتي التاريخية في أوروبا مع وصول روح النزعة الفردية النهضوية إلى مجالات اللاهوت والعقيدة الدينية في داخل الكنيسة، متجسدة بشخص راهب أوغسطيني ألماني يدعى **مارتن لوثر**. كانت النهضة قد وفقت بين الثقافة الكلاسيكية والمسيحية في رؤية واحدة وإن لم تكن منهجية. غير أن التدهور الأخلاقي المتواصل للبابوية في الجنوب ما لبث أن جوبه بموجة صاعدة جديدة من التدين الفاعل في الشمال. وأسهمت التوفيقية الثقافية المسترخية المتجلية في احتضان كنيسة النهضة للثقافة الإغريقية - الرومانية الوثنية (بما في ذلك ما تطلبه هذا الاحتضان من رعاية ذات تكاليف هائلة) في التعجيل بانهيار سلطة الكنيسة الدينية المطلقة. متنكباً سلاح القوة الأخلاقية العاصفة لواحد من أنبياء العهد القديم، بادر **لوثر** إلى المجابهة المتحدية لإهمال بابوية الكنيسة في روما الصارخ للعقيدة المسيحية الأصلية الموحى بها في الإنجيل. وبحفز من عصيان لوثر نشأ رد فعل ثقافي لا يقاوم ما لبث أن طَغَى على القرن السادس عشر مؤكداً الدين المسيحي من جديد بحزم مع العمل في الوقت نفسه على تمزيق وحدة العالم المسيحي الغربي إرباً.

تمثل سبب الإصلاح الديني القريب بمحاولة البابوية تحويل المآثر المعمارية والفنية المجيدة لأوج النهضة عن طريق اعتماد أسلوب بيع صكوك الغفران المشبوه لاهوتياً. كان

الراهب الجوال تتزل، الذي أدى بيعه لصكوك الغفران بألمانيا إلى استثارة غضب لوثر ودفعه في 1517 إلى إذاعة أطروحاته الخمس والتسعين، قد مُنح صلاحيات واسعة من قبل البابا الميدتيشي **ليو العاشر** من أجل جمع الأموال لبناء باسيليقا القديس بطرس. وأي صك غفران كان طياً لعقوبة على خطيئة بعد الصفح عن الذنب كنسياً - وهذه ممارسة كنسية متأثرة بالعادة الألمانية ما قبل المسيحية القائمة على إبدال عقوبة الجريمة الجسدية بغرامة مالية. ولمنح مثل هذه الصكوك كانت الكنيسة تسحب من رصيد الحسنات التي راكمتها أعمال الخير التي قام بها القديسون، وكان المستفيد يقدم، بالمقابل، تبرعاً للكنيسة. وهذه الممارسة، وهي عملية طوعية وشعبية شائعة، مكّنت الكنيسة من جمع الأموال اللازمة لتمويل الحملات الصليبية وبناء الكاتدرائيات والمشافي. في البداية كانت مطبقة فقط على العقوبات المفروضة من الكنيسة في هذه الحياة (الدنيا)، ثم ما لبثت هذه الصكوك أن أصبحت، في أيام **لوثر**، تُمنح للإعفاء من عقوبات فرضها الرب في الحياة الأخرى، بما فيها الإعفاء المباشر من عقوبة المرور بالمطهر (الحاجز بين الجنة والنار). ومع صيرورة صكوك الغفران قادرة حتى على غسل الخطايا، بات سر التوبة المقدس بالذات موضوع مساومة صريحة.

غير أن وراء أكمة صكوك الغفران كانت ثمة أسباب أكثر جذرية للثورة البروتستنتية - كانت ثمة العلمنة السياسية المتمادية لمؤسسة الكنيسة، تلك العلمنة الدائبة على تقويض تماسك المؤسسة الروحي مع توريطها في سلسلة من الصراعات الدبلوماسية والعسكرية؛ شيوع التدين العميق مصحوباً بالفقر المدقع بين صفوف مؤمني الكنيسة، على النقيض من حال كهنوت بعيد عن التقوى في الغالب، ولكنه متمتع بالامتيازات على الصعيدين الاجتماعي والاقتصادي؛ صعود النظام الملكي، النزعة القومية، والتمرد الألماني المحلي على الطموحات الكونية الشاملة لبابوية روما وإمبراطورية آل هابسبورغ الرومانية المقدسة. غير أن السبب الأكثر مباشرة، تولي الكنيسة رعاية الثقافة الراقية على نطاق واسع، يقوم فعلاً بتسليط الضوء على عامل أعمق خلف الإصلاح (الديني)، ألا وهو المزاج المعادي للهلينية الذي حاول لوثر توظيفه لتطهير المسيحية وإعادتها إلى قاعدتها الإنجيلية الأصلية الصافية. فالإصلاح (الديني) لم

يكن بعيداً عن أن يشكل نوعاً من رد الفعل «اليهودي» الصافي أو الطهري ضد الدوافع الهلينية (والرومانية) للثقافة النهضوية، للفلسفة المدرسية، ولجزء كبير من مسيحية ما بعد الرسل والحواريين عموماً. إلا أن العنصر الأكثر أساسية في تكوين الإصلاح ربما تمثل بمزاج صاعد لنزعة فردية متمردة، عازمة على تقرير مصيرها ذاتياً، ولاسيما الاندفاع المتنامي نحو الاستقلال الفكري والروحي، الذي بات متطوراً إلى محطة توفير فرصة اتخاذ موقف انتقادي قوي وفاعل ضد أعلى مرجعيات الغرب الثقافية، ضد كنيسة روما الكاثوليكية.

كان لوثر شديد الإصرار على التماس إنقاذ رب كريم في مواجهة كل هذا القدر مما يشير إلى النقيض، مما يشير إلى حكم الرب المُهلك وغرق لوثر في بحر من الخطايا. أخفق لوثر في الاهتداء إلى تلك النعمة في ذاته أو في أعماله، كما لم يهتد إليها في الكنيسة - لا في أسرارها، لا في هيكليتها الهرمية، ولا في صكوك غفرانها البابوية بالتأكيد. لم يكن ثمة، آخر المطاف، سوى الإيمان بقدرة الرب على الإنقاذ كما تجلت عبر المسيح في الكتاب المقدس، وحده ذلك الإيمان، ما شكل أساس تجربة الخلاص عند لوثر، وتلك هي الصخرة الحصرية التي أقام عليها كنيسته الجديدة لمسيحية تم إصلاحها. أما إيراسموس، ذلك الإنساني النقدي حتى العظم، فكان يحلم، في المقابل، بإنقاذ وحدة الكنيسة ورسالتها عن طريق تصويبها من الداخل. غير أن مؤسسة الكنيسة، الغارقة في أمور أخرى، بقيت شديدة البلادة إزاء مثل هذه الحاجات، في حين بادر لوثر، بقدرٍ موازٍ من الشدة، إلى إعلان ضرورة حصول نوع من الانشقاق والاستقلال الكاملين عن مؤسسة بات يراها بؤرة وملاذاً للمسيح الدجال.

لم ير **البابا ليو العاشر** في عصيان لوثر سوى «شجار خوري» آخر، وأرجأ طويلاً توجيه أي رد مناسب على المشكلة. غير أن لوثر أقدم، حين تلقى، بعد نحو ثلاث سنوات من نشر الأطروحات الخمس والتسعين، أخيراً، الرسالة البابوية التي طالبته بالإذعان، أقدم على حرق هذه الرسالة أمام الملأ. وفي الاجتماع التالي للدايت (المجلس التشريعي) الملكي أعلن إمبراطور إمبراطورية هابسبورغ الرومانية المقدسة **تشارلز الخامس** أنه واثق من أن راهباً واحداً لا يمكنه أن يكون على حق في إنكار صواب

المسيحية كلها خلال الأعوام الألف السابقة. وبالرغم من رغبته الشديدة في الحفاظ على وحدة الدين المسيحي بادر إلى فرض الحرمان الملكي على **لوثر** بوصفه هرطقياً حين جوبه برفض الأخير العنيد للتوبة. إلا أن عصيان لوثر اللاهوتي الشخصي، معززاً بالأمراء والفرسان الألمان المتمردين، سرعان ما اتسع حتى أصبح انتفاضة دولية. استعادياً، كانت عملية التحام الديانة المسيحية بالدولة الرومانية القديمة قد برهنت على أنها سلاح ذو حدين أسهم في صعود الكنيسة الثقافي من ناحية كما في انحطاطها اللاحق من ناحية ثانية. فالوحدة الثقافية الطاغية، في أوروبا، التي نجحت الكنيسة الكاثوليكية في الحفاظ عليها على امتداد ألف سنة باتت ممزقة تمزيقاً يتعذر رتقه.

إلا أن معضلة **لوثر** الدينية الشخصية كانت هي الشرط الضروري للإصلاح (الديني). من منطلق إحساسه الحاد بالغربة والرهبة أمام كلي الجبروت، رأى **لوثر** أن الإنسان كله هو الفاسد والمحتاج إلى عفو الرب، لا مجرد خطايا جزئية قابلة للشطب الواحدة بعد الأخرى بأفعال وعبادات مناسبة تحددها الكنيسة. لم تكن الخطايا الجزئية إلا أعراضاً لمرض أكثر حساسية في نفس الإنسان المفتقرة إلى التعافي. لا يستطيع المرء ابتياع الخلاص قطعة قطعة، بالمفرق، عن طريق أعمال الخير، أو من خلال شرائع التوبة وغيرها من الأسرار، بله صكوك الغفران الفضائحية الشنيعة. والمسيح وحده قادر على إنقاذ الإنسان، و إيمان الإنسان **بالمسيح** وحده قادر على تبرئة الإنسان أمام **الرب**. فقط على هذا النحو يمكن تحويل الاستقامة المرعبة لرب يغلي غضباً، دائب، وهو على صواب، على إحالة الخطيئة على الهلاك الأبدي، إلى الاستقامة الرؤوفة لرب واسع الصدر مسامح، دائب على إغراق المؤمنين بالمكافآت المجانية والبركات الأزلية. وكما اكتشف **لوثر** مبتهجاً في رسالة **بولس** إلى أهل رومية، فإن الإنسان لم يكسب الخلاص؛ بل وهبه الرب مجاناً لأولئك الذين يعمر الإيمان قلوبهم. ومنبع ذلك الإيمان المنقذ إن هو إلا الكتاب المقدس، حيث تجلت رحمة الرب في صلب **المسيح** افتداء للإنسانية. هنا فقط يستطيع المؤمن المسيحي أن يجد سبيل خلاصه. والكنيسة الكاثوليكية -بممارستها السوقية- التجارية اللئيمة

القائمة على الزعم بإمكانية التصرف بنعم الرب، توزيع حسنات القديسين، العفو عن خطايا الناس، وتحريرهم من ديون ترتبت عليهم في الحياة الأخرى، مقابل أموال محصلة لأغراضها الخاصة غير الدينية غالباً، مع الإصرار في الوقت نفسه على العصمة البابوية – لا يمكنها أن تكون إلا أداة دَجَل واحتيال. ما عادت الكنيسة مؤهلة للتمتع بالاحترام بوصفها وسيلة الحقيقة المسيحية المقدسة.

جميع الزيادات التي أضفتها كنيسة روما على المسيحية، وهي ليست موجودة في العهد الجديد باتت عرضة لقدرٍ وقور من الانتقاد، بل والإلغاء الكامل في الكثير من الأحيان من جانب البروتستنت: ما تراكم خلال القرون من الأسرار، الشعائر، والفنون؛ جملة البنى التنظيمية؛ التراتبية الكهنوتية ومرجعيتها الروحية؛ لاهوت المدرسيين الطبيعي والعقلاني؛ الإيمان بالمطهر، بعصمة البابا، بعفة الرهبان، بالاستحالة الأفخارستية، برصيد حسنات القديسين، بعبادة **مريم العذراء** الشعبية، وبالكنيسة الأم ذاتها أخيراً. وهذه كلها كانت قد أصبحت على طريق نقيض من الحاجة المسيحية الفردية الأولية إلى الإيمان بنعمة المسيح المخلِّصة: لا تتم التبرئة إلا عن طريق الإيمان. كان لا بد من تحرير المسيحي المؤمن من أصفاد النظام القديم الظلامية، لأنه لا يستطيع أن يتمتع بنعمة الرب ما لم يصبح مسؤولاً مسؤولية مباشرة أمامه. ليس ثمة الآن أي مصدر لأي مرجعية لاهوتية سوى المعنى الحرفي للكتاب المقدس. أما التطورات المذهبية المعقدة والبيانات الأخلاقية الصادرة عن مؤسسة الكنيسة فغير ذات أهمية. فبعد قرون من الإمساك بالسلطة الروحية دون أي منازع نسبياً، لم تعد كنيسة روما الكاثوليكية، مع كل ما لديها من بضاعة وتجهيزات، وعلى نحوٍ مباغت، تُعد مسؤولة عن الرخاء والصلاح الدينيين للبشرية.

دفاعاً عن الكنيسة ووحدتها المستمرة، راح لاهوتيون كاثوليك يجادلون أن مؤسسات الكنيسة السرية ثمينة وضرورية، وأن تراثها المذهبي المفسِّر والمطوِّر للوحي الأصلي ينطوي على مرجعية روحية أصيلة. لاشك أن الإصلاحات الأخلاقية والعملية في الكنيسة الحالية باتت ضرورية، إلا أن قدسيتها وصدقيتها المتجذرتين مازالتا سليمتين. وزعم هؤلاء أن من شأن كلمة الرب، في غياب تراث الكنيسة، أن تكون أقل

قوة في العالم وأقل قابلية للفهم من قبل المؤمنين من المسيحيين. فمن خلال إلهام الروح القدس المتجسد في مؤسسات الكنيسة، تستطيع الأخيرة استخلاص وتأكيد عناصر الحقيقة المسيحية غير المعلنة بصراحة كاملة في النص الإنجيلي. فالكنيسة في أولى مراحلها الرسولية كانت، بالفعل، قد سبقت العهد الجديد، أنتجته، وقامت، فيما بعد، بتكريسه على أنه كلام الرب المستلهَم.

غير أن دعاة الإصلاح عارضوا قائلين: إن الكنيسة كانت قد أحلت الإيمان بعقيدة الكنيسة محل الإيمان بشخص المسيح. وبذلك كانت قد أفسدت قوة الوحي المسيحي الأصلي، واقترفت حماقة وضع الكنيسة في منتصف علاقة الإنسان بالرب. فقط الاحتكاك المباشر بالإنجيل يستطيع أن يمكّن النفس البشرية من التواصل مع المسيح.

في الرؤية البروتستنتية لا أساس للمسيحية الحقيقية «سوى الإيمان»، و«سوى النعمة الإلهية»، و«سوى الكتاب المقدس». ومع أن الكنيسة الكاثوليكية تسلّم فعلاً بأن تلك هي أسس الدين المسيحي، فإنها تزعم أن مؤسسة الكنيسة، بأسرارها، بهيكليتها التراتبية الكهنوتية، وبتراثها العقدي، مرتبطة عضوياً وديناميكياً بتلك الركيزة -ركيزة الإيمان بنعمة الرب، كما تجلت في الكتاب المقدس- وفي خدمة قضية نشر ذلك الإيمان وترويجه. كذلك اعترض **إيراسموس** على **لوثر** قائلاً بعدم جواز إسقاط إرادة الإنسان الحرة وأفعاله الفاضلة كلياً من الحساب بوصفها عناصر في عملية الخلاص. درجت الكاثوليكية على رؤية نعم السماء من ناحية وحسنات الإنسان من ناحية ثانية وسائل في عملية الخلاص، ولا يجوز النظر إليها على أنها متعارضة، وأن طرفاً واحداً منهما فقط فاعل حصرياً. والأهم من كل شيء أن الكنيسة ظلت تجادل مؤكدة عدم وجود أي تضارب بين تراث المؤسسة (الكنسية) والإيمان المستند إلى الكتاب المقدس. فالكاثوليكية توفر، على العكس من ذلك، الوعاء الحي لظهور الكلمة في العالم.

أمـا بنظر دعاة الإصلاح فإن الممارسـة العملية للكنيسة كانت شاهداً على تكذيب ادعاءاتهـا المثالية، على كون أجهزتها التراتبيـة فضائحية الفساد، وعلى بقاء تراثها العقدي بعيداً جداً عن الوحي الأصلي. وكان من شأن إصلاح مثل هذه البنية السافلة مـن الداخل أن يكون عديم الجدوى عملياً من ناحية وخاطئاً لاهوتياً من ناحية ثانية. راح لوثـر يجـادل على نحو مقنع دفاعاً عن دور الـرب الحصري في الخلاص، تأكيداً لعجز الإنسان الروحي، لإفلاس مؤسسة الكنيسة، ولمرجعية الكتاب المقدس الحصرية. سادت الروح البروتستنتيـة في نصف أوروبا وانكسر النظام القديم. لم تعد المسيحية الغربية حصرية الكاثوليكية، ولا أحادية، ولا مصدراً لأي وحدة ثقافية.

تمثلـت مفارقة حركة الإصـلاح (الديني) الاستثنائية بطابعهـا الغامض أساساً، لأنهـا كانـت في الوقت نفسـه رد فعل ديني محافظ من جهة وثـورة تحرير جذرية من جهة ثانية. فالبروتستنتية التي اجترحها **لوثر، زفنغيلي، وكالفن** أعلنت إحياء مؤكداً لمسيحيـة -يهودية قائمـة على الكتاب المقدس- أحادية دون لبس، مؤكدة لكون رب **إبراهيـم وموسى** الأسمى، كلي القـدرة، المتعالي، و«الآخر»، مع بقاء الإنسان ساقطاً، عاجـزاً، محكوماً سلفـاً إما بالهلاك أو الخلاص، وكلي الاعتمـاد، في حالة الأخير، علـى رحمـة الرب في انعتاقـه. وفيما كان **الإكويني** قد طرح فكرة انخـراط الإنسان في جوهـر الرب اللانهائي والحر، وشدد علـى الاستقلال الإيجابي، الذي هو هبة من الرب، للطبيعـة الإنسانية، قال الإصلاحيون بسيادة الرب المطلقة على خلقه في ضوء أكثر ثنائية، حيـث ظلت خطيئة الإنسان الأصلية تجعل إرادة الإنسان المستقلة عديمة الفاعليـة ومشاكسـة فطرياً. وعلـى الرغم مـن أن البروتستنتية كانـت متفائلة فيما يخصـ الرب، الحافظ الرحيم مجاناً وبسخـاء للنخبة، فإنها بقيت عنيدة التشاؤمية ورسختهـا فيمـا يتعلق بالإنسان، ذلـك «القطيع المتزاحم من المخـازي» (**كالفن**). إن الحرية الإنسانية شديدة الارتباط بالشر إلى درجة بقائها محصورة بقابلية الاختيار بـين درجات متباينة من الخطيئة. وبنظر الإصلاحيين لا يشي الاستقلال إلا بالشرك والارتـداد عن الدين القويم. وما من حرية وسعادة حقيقيتين للإنسان إلا في الامتثال

لمشيئة الرب، ومثل هذا الامتثال لا ينشأ إلا من نعمة الإيمان التي هي هبة من الرب. لا شيء مما يفعله الإنسان وحده قادر على جعله أكثر قرباً من الخلاص. كما يتعذر تحقيق تنويره من خلال الدعاوى العقلانية للاهوت المدرسي الملوث بالفلسفة اليونانية. الرب وحده قادر على التنوير الحقيقي، الكتاب المقدس وحده يميط اللثام عن الحقيقة الصادقة. وفي مواجهة حفلات الغزل بين النهضة ومسيحية مهلينة أكثر مرونة، مع أفلاطونية وثنية بديانتها الكونية الشاملة وتأليهها للبشر، دأب لوثر، **وكالفن** بقدرٍ أكبر من المنهجية، على إعادة ترسيخ وتأسيس نظرة يهودية – مسيحية على مستوى أعلى من التحديد الصارم، الأخلاقية المتزمتة، والأوغسطينية الثنائية وجودياً (انطولوجياً).

يضاف إلى ذلك أن هذا التأكيد المجدد لمسيحية تقليدية «نقية» اكتسب زخماً إضافياً عبر الثقافة الأوروبية جراء الإصلاح المضاد الكاثوليكي حين بادرت الكنيسة الكاثوليكية، بدءاً بمجلس ترنت في القرن السادس عشر، إلى التنبيه أخيراً إلى الأزمة وسارعت بحيوية إلى إصلاح نفسها من الداخل. عادت البابوية في روما ذات دوافع دينية، بل وبشيء من التشدد، وعادت الكنيسة إلى إعلان أساسيات العقيدة المسيحية من جديد (مع الحفاظ على هيكلية مرجعية الكنيسة السرية) من منطلقات تضاهي نظيرتها لدى البروتستنت الذين تعارضهم من حيث التزمت والتعصب الكفاحيين. وهكذا تمت على ضفتي الانقسام الأوروبي، في الجنوب الكاثوليكي والشمال البروتستنتي، عملية الإعادة الفاعلة لتأسيس المسيحية الأصولية (الأرثوذكسية) في غمرة رد فعل ديني محافظ على ما جلبته النهضة من نزعات وثنية هلينية، طبيعية، وعلمانية.

غير أن تمرد الإصلاح (الديني) على الكنيسة، بالرغم من كل الطابع المحافظ لهذا الإصلاح، كان تحركاً ثورياً غير مسبوق في الثقافة الغربية – ليس فقط بوصفه عصياناً اجتماعياً وسياسياً ناجحاً ضد بابوية **روما** ومؤسسة الكنيسة، مع بقاء الإصلاحيين متمتعين بدعم الحكام العلمانيين لألمانيا وبلدان شمالية أخرى، بل بوصفه، أولاً وقبل كل شيء، تأكيداً للضمير الفردي في مواجهة الإطار الكنسي

الراسـخ من المعتقـدات، الطقوس، الشعائـر، والبنى التنظيميـة. فمسألة الإصلاح (الدينـي) الأساسية مرتبطة بحوزة المرجعية الدينيـة. ففي النظرة البروتستنتية، لا يمتلك البابـا ولا المجالس الكنسية صلاحية تحديد العقيدة المسيحية روحياً. وقد تحـدث لوثر بدلاً من ذلك عن «رهبنـة جميع المؤمنين»: عن بقـاء المرجعية الدينية كامنـة، آخـر المطاف، وعلى نحوٍ حصـري، في كل فرد مسيحـي، عاكف على قراءة الإنجيـل وتفسـيره وفقاً لوجدانه الفـردي الخاص في سياق علاقتـه الشخصية مع الرب. فحضور روح القدس، بكل حريتها المحررة، الملهمة مباشرة، وغير المؤسسية، كان لا بـد من تأكيده لدى كل مسيحي في مواجهة القيود والأصفاد الخانقة والقاتلة لكنيسة روما. إن استجابة المؤمن الفردي الداخلية لرحمة المسيح، لا الآلية الكنسية المعقدة للفاتيكان، هي التي تؤسس للتجربة المسيحية الصحيحة.

إن ثبـات تلاقـي **لوثر** الفردي مع الـرب بالذات هو الذي كان قـد أدى إلى كشف النقـاب عن جـبروت الرب الكلي من ناحية ورحمته من الناحيـة المقابلة. والنقيضان المميِّـزان للبروتستنتيـة، الذات الإنسانية المستقلة من جهـة والإله كلي القوة من جهة ثانيـة، وثيقا الترابط على نحوٍ يتعذر فصلـه. كانت حركة الإصلاح (الديني) شاهداً علـى بروز الفرد بمعنيين: وحده خارج الكنيسة، ووحـده أمام الرب مباشرة. وكلمات لوثـر المشحونة حماسة أمام المجلـس التشريعي (الدايت) الإمبراطـوري كانت بياناً جديداً عن الحرية الشخصية في الدين:

مـا لم أكن مقتنعـاً بالكتاب المقدس والعقـل البسيط -وأنا لا أسلـم بسلطة البابا والمجالـس، لأنهما متناقضان- فإن ضمـيري أسير كلمة الرب. أنا لا أستطيع ولا أريد الارتداد عن أي شيء، لأن معاكسة الوجدان ليست صحيحة ولا آمنة. ساعدني يا رب! آمين.

كان الإصلاح (الديني) تأكيداً جديداً وحاسماً للنزعة الفردية المتمردة - للوجدان الشخصـي، لـ «الحريـة المسيحية»، للحكم الخاص النقدي ضد المرجعيـة الأحادية لمؤسسـة الكنيسة - وبهذا الوصف ضاعف الإصلاح (الديني) من دفع حركة النهضة إلى خـارج الكنيسـة والشخصيـة في القرون الوسطى‌تـين. ومع أن الصفـة اليهودية

المحافظة للإصلاح (الديني) لم تكن إلا رد فعل على النهضة بجوانبها الهلينية والوثنية اللاحقة، فإن إعلان الإصلاح (الديني) الثوري للاستقلال الشخصي شكل، على مستوى آخر، استمراراً للاندفاعة النهضوية - ما جعله عنصراً عضوياً، وإن كان مناقضاً جزئياً، من عناصر مجمل ظاهرة النهضة. إن حقبة شهدت كلاً من النهضة والإصلاح (الديني) كانت ثورية حقاً، ولعل روح **العصر** (الزايتغايست) البروميثوسية هذه هي التي مكنت قوة التمرد اللوثري من أن تتكاثر بسرعة متجاوزة كل الحدود التي توقعها أو حتى التي رغب فيها. فالإصلاح (الديني) لم يكن، في النهاية، إلا تعبيراً استثنائي الوضوح عن تحول ثقافي أكبر جارٍ على قدمٍ وساق في العقل والروح الغربيين.

نجدنا هنا في مواجهة مفارقة الإصلاح (الديني) غير العادية الأخرى. مع أن طابعه الأساسي كان دينياً على نحوٍ شديد الكثافة والغموض، فإن تأثيراته النهائية في الثقافة الغربية كانت مُعَلْمنة بعمق، وبأشكال متعددة، متبادلة التعزيز. وحين نجح الإصلاح (الديني) في إطاحة مرجعية الكنيسة الكاثوليكية اللاهوتية وهي المحكمة العليا المعترف بها بالنسبة إلى المعتقدات الدينية الجامدة، إنما فتح الطريق في الغرب أمام التعددية الدينية، فنزعة الشك الدينية، وصولاً، آخر الأمر، إلى الانهيار الكامل للنظرة المسيحية إلى العالم، تلك النظرة التي بقيت متماسكة ومتجانسة حتى ذلك الوقت. ومع أن مرجعيات بروتستنتية مختلفة كانت ستحاول إعادة التأسيس لصيغتها الخاصة من صيغ العقيدة المسيحية بوصفها الحقيقة الدوغمائية العليا والصحيحة وحدها، فإن أولى مقدمات إصلاح لوثر -رهبنة جميع المؤمنين ومرجعية الوجدان الفردي في تفسير الكتاب المقدس- ما لبثت أن أدت، بالضرورة، إلى قطع الطريق على أي نجاح قابل للدوام لأي جهود مبذولة من أجل فرض أصوليات (أرثوذكسيات) جديدة. ما إن تمت إزاحة الكنيسة الأم جانباً حتى بات أي ادعاء جديد لامتلاك رؤية معصومة مصنفاً في خانة اللاشرعية. وقد كانت النتيجة المباشرة للتحرر من الهيكل القديم تحرراً جلياً من التدين المسيحي المحموم، أضفى على حيوات التجمعات البروتستنتية الجديدة معنى روحياً طازجاً وقوة كاريزمية. إلا أن البروتستنتي المتوسط

الـذي لم يعد أسير الرحم الكاثوليكي المؤلف من الطقوس الكبرى، التراث التاريخي، والمرجعيـة السرية المقدسة، ما لبث، مع مـرور الزمن، أن تُرك مع قدرٍ أقل نسبياً من الحمايـة ضد تقلبات الشـك الخاص والتفكير العلمـاني. فمنذ **لوثـر** وصاعداً، بات إيمـان كل مؤمـن متزايد الدعم الذاتي باطراد؛ وجملة مَلَـكات العقل الغربي النقدية كانت تزداد حدة يوماً بعد آخر.

يضـاف إلى ذلـك أن **لوثر** كان قـد تتلمذ على التراث الإسمـاني الذي غرس فيه روح الشك بمحاولة أوائل المدرسيين الرامية إلى الجَسْر بين العقل والإيمان باللاهوت العقلاني. برأي لوثر لم يكن ثمة أي «وحي طبيعي» صادر عن العقل البشري الطبيعي في معرفتـه وتحليله للعـالم الطبيعي. وحاذياً حذو أوكم، كان لوثـر يرى عقل الإنسان بعيـداً جـداً عن إدراك مشيئة الـرب وإنقاذه المجاني إلى درجة بـدت معها محاولات اللاهـوت المدرسي على هذا الصعيد تواقحـاً سخيفاً. ما من تجانس أصيل بين العقل العلمـاني والحقيقة يكون ممكناً، لأن تضحيـة المسيح على الصليب لم تكن إلا حماقة بالنسبـة إلى حكمـة العالم. الكتـاب المقدس وحده قادر على تزويـد الإنسان بالمعرفة اليقينية والمنقذة لطرق الرب. وهذه التأكيدات تنطوي على عواقب مهمة وغير متوقعة بالنسبة إلى العقل الحديث واستيعابه للعالم الطبيعي.

أسهـم قيـام الإصـلاح (الدينـي) باستعادة لاهـوت إنجيلي معظمـه في مواجهة لاهـوت مدرسـي في تطهير العقل الحديث مـن الأفكار الهلينية، حيـث كانت الطبيعة مخترقـة بعقلانيـة إلهية وأسباب نهائيـة. وهكذا فإن البروتستنتيـة وفرت ثورة ذات سيـاق لاهوتي نجحـت في تعزيز الحركة التي أطلقها **أوكم** بعيـداً عن نظرة المدرسية الكلاسيكيـة، داعمـة بذلك تطور علـم جديد عن الطبيعـة. والتمييـز المتزايد الذي اعتمده الإصلاحيون بين الخالق والمخلوق – بين مشيئة الرب الغامضة وذكاء الإنسان المحـدود، وبـين تعالي الرب وعرضية العالم – مكّن العقـل الحديث من مقاربة العالم بإحساسـ جديد بطابع الطبيعة الأرضي تماماً، مـع مبادئها التنظيمية الخاصة التي قـد لا تكون متطابقة تطابقاً مباشراً مع افتراضات الإنسان المنطقية حول حكم الرب الإلهي. وحصر الإصلاحيين لعقل الإنسان بمعرفة تنتمي إلى هذا العالم كان بالتحديد

الشرط المسبق لاقتحام تلك المعرفة. كان الرب قد أقدم سخاءً وعلى نحوٍ مجاني بخلق العالم، مختلفاً تماماً عن ألوهيته اللانهائية الخاصة. من الممكن إذن إدراك ذلك العالم وتحليله لا وفقاً لانخراطه الطقسي المفترض في أنماط سماوية ثابتة، كما في الفكر الأفلاطوني الجديد والمدرسي، بل، بالأحرى، طبقاً لعملياته المادية الديناميكية المميزة الخاصة، بعيداً عن أي إشارة مباشرة إلى الرب وواقعه المتعالي.

وبتحرير العالم من وهم الألوهية الكامنة، استكمالاً للعملية التي أطلقها إجهاز المسيحية على الأرواحية الوثنية، أتاح الإصلاح فرصاً أفضل لمراجعته الجذرية في ضوء العلم الحديث. ثم أصبحت الطريق ممهدة لاعتماد نظرة متزايدة الطبيعية إلى الكون (الكوزموس)، بالتحرك أولاً إلى خالق الألوهية العقلانية البعيد، ووصولاً، أخيراً، إلى قيام اللاأدرية العلمانية باستئصال كل حقيقة ما ورائية. حتى تجديد الإصلاح لإخضاع الطبيعة الإنجيلي لدنيا الإنسان، كما ورد في التكوين ساهم في هذه العملية، إذ شجع إحساس الإنسان بكونه الذات العارفة في مواجهة موضوع الطبيعة، وبكونه مفوضاً من السماء بممارسة سيادة الأخيرة على العالم الطبيعي - اللاروحي إذن. ومع تأكيد عظمة الرب وتميزه نسبة إلى خلقه، جرى أيضاً إبراز عظمة الإنسان وتميزه نسبة إلى باقي الطبيعة. وكان من شأن إخضاع الطبيعة لخدمة الإنسان أن يُعد واجباً دينياً، مكتسباً مع الزمن زخماً علمانياً يخصه بوصفه شعور الإنسان بالقيمة الذاتية والاستقلال، مع مواصلة سلطاته السيادية تناميها على امتداد مسيرة الحقبة الحديثة.

ثمة تأثير إضافي غامض بالمثل للإصلاح في العقل الحديث انطوى على موقف جديد من الحقيقة. في النظرة الكاثوليكية تجلت أعمق الحقائق سماوياً أولاً كما هي واردة في الإنجيل ثم أصبحت أساس النمو المستمر للحقيقة عبر التراث الكنسي - حيث قام كل من أجيال لاهوتيي الكنيسة مستلهماً روح القدس بالعمل على ذلك التراث واجتراح عقيدة مسيحية أعمق. فبمقدار ما نجح ذكاء الإكويني الفاعل في تناول الانطباعات الحسية وتوظيفها لصياغة مفاهيم قابلة للفهم، نجح ذكاء الكنيسة الفاعل في تناول التراث الأساسي وتوظيفه لاجتراح صياغات أكثر نفاذاً للحقيقة الروحية. أما من وجهة النظر البروتستنتية فإن الحقيقة كامنة أخيراً

وموضوعياً في كلمة الرب السماوية، ووحدة التزام تلك الحقيقة الثابتة وغير القابلة للتغيير قادر على جلب اليقين اللاهوتي. وحسب هذه النظرة لم يكن تراث كنيسة روما سوى ممارسة طويلة متزايدة التدهور نحو الأسوأ في عملية التشويه الذاتي لتلك الحقيقة الأولية. و«الموضوعية» الكاثوليكية لم تكن سوى ترسيخ مبادئ متوافقة مع المطالب الذاتية للعقل الكاثوليكي، لا مع الحقيقة الخارجية بالغة القدسية للكلمة. والعقل الكاثوليكي كان قد أصبح شديد التشوش والتشوه، جرَّاء استيعابه اللاهوتي للفلسفة اليونانية، وهي منظومة فكرية غريبة جذرياً عن الحقيقة الإنجيلية.

وهكذا فإن مبادرة العقيدة البروتستنتية إلى استعادة كلمة الرب غير القابلة للتغيير في الإنجيل، تمخضت عن رعاية تشديد جديد على الحاجة إلى اكتشاف حقيقة موضوعية محايدة، بعيدة عن أهواء التراث وتشويهاته في العقل الحديث الناشئ. وقد دعمت بذلك نمو عقلية علمية نقدية. ومثل هذه الحماسة للحقيقة المبرأة من المصلحة دأبت على إغناء العقل البروتستنتي، والعقل الحديث عموماً، ومن ثم على صعيد مجابهة عقائد متجذرة بجرأة، إخضاع سائر المعتقدات لنقد جديد واختبار مباشر، مواجهة الواقع الموضوعي دون وساطة أي تصورات تقليدية مسبقة أو مرجعيات راسخة. إلا أن الكلمة نفسها كان من شأنها أن تصبح، مع مرور الزمن، خاضعة لتلك الروح النقدية الجديدة، فتكون العلمانية هي المنتصرة.

حقاً، كان من شأن أساس مناشدة الإصلاحيين للحقيقة الموضوعية بالذات أن يتمخض عن انهيارها الجدلي. فتشديد لوثر على المعنى الحرفي للكتاب المقدس بوصفه الأساس الموثوق الوحيد لمعرفة خلق الرب كان من شأنه أن يثير أمام العقل الحديث توتراً مستحيلاً مع تصديه للتجليات اللاإنجيلية بامتياز التي سرعان ما كانت العلوم العلمانية ستبادر إلى ترسيخها. ثمة حقيقتان متناقضتان بوضوح -أو أقله غير متطابقتين- كان لا بد من الحفاظ عليهما معاً وفي وقت واحد، حقيقة دينية وأخرى علمية. كان لا بد لإنجيل الأصوليين من زيادة سرعة التصدع المتطور فيما بين الإيمان والعقل كما عاشه العقل الغربي وهو يسعى إلى احتواء العلم واستيعابه. صحيح أن الإيمان المسيحي كان عميق الجذور ما جعل نبذه الكامل أمراً بالغ الصعوبة، غير

أن الاكتشافات العلمية لم تكن، هي الأخرى، سهلة الإنكار. ومع مرور الزمن كانت كفة الأخـيرة -الاكتشافات العلمية- أكثر رجحاناً بما لا يقاس مع نظيرتها العائدة للأولى -الإيمان المسيحي- من حيث الأهمية الفكرية - النظرية والعملية على حدٍّ سواء. وفي أثنـاء عمليـة التحول والرجحان تلـك كان «إيمان» الغرب سيتعرض هـو نفسه لعملية تحـول وإعـادة تحالف مع الطرف المنتصر. وعلى المدى الطويـل، كان من شأن إعادة تأسيس لوثر الحماسية لتديُّن قائم على أساس الكتاب المقدس أن يساهم في مضاعفة زخم نقيضه العلماني.

انطـوى الإصـلاح (الديني) علـى تأثـير آخـر في العقـل الحديـث كان مناقضاً للأصوليـة (الأرثوذكسية) المسيحية. فدعوة لوثـر إلى أولوية استجابة الفرد الدينية كان مـن شأنهـا أن تفضي تدريجيـاً وعلى نحوٍ محتـوم إلى إحساس العقل الحديث بباطنيـة الحقيقة الدينية، بفردانية الحقيقة الأخيرة، وبالدور الطاغي الذي تضطلع به الذات الشخصية في تحديد الحقيقة وحسمها. ومع مرور الوقت، بات مبدأ التبرير البروتستنتـي عـبر إيمان الفرد بالمسيح يبـدو أكثر تأكيداً لإيمان الفـرد منه للمسيح - لأهميـة الأفكار الشخصية، مثلاً، بـدلاً من صلاحيتها الخارجية. تزايدت صيرورة الذات معيـار الأشياء، ذاتية التحديـد وذاتية التشريع والشرعنـة. تزايدت صيرورة الحقيقـة حقيقة كمـا تعيشها الذات وتختبرها. وهكذا فـإن الطريق التي دشنها لوثر كانـت ستعبر ربـوع نزعة التقوى والورع إلى فلسفة النقـد الكانطية والمثالية الفلسفية الرومنطيقية وصولاً، آخر المطاف، إلى الذرائعية (البراغماتية) الفلسفية والوجودية أواخر الحقبة الحديثة.

كانت حركة الإصلاح (الديني) تتعلمن أيضاً في إعادة استنفار الولاءات الشخصية. من قبل، كانت كنيسة روما الكاثوليكية قد حافظت على ولاء جُل الأوروبيين العام، وإن السجـالي أحياناً. أما حركة الإصلاح (الديني) فقـد نجحت لأسباب تعود بأكثريتها إلى أنهـا تزامنت مع الصعود القوي للنزعة القومية العلمانية وروح العصيان الألمانية المعاديـة للبابويـة والأمبراطورية الرومانية المقدسة، ولاسيمـا ضد محاولات الأخيرة

الرامية إلى فرض سلطتها على أوروبا كلها. مع الإصلاح (الديني) تعرض الطموح والحلم الكونيين بالأمبراطورية الكاثوليكية، أخيراً، للهزيمة. أما التمكين الناتج لسلسلة من الأمم والدول المختلفة المنفصلة في أوروبا فقد حل الآن محل المثل الأعلى القديم المتمثل بوحدة العالم المسيحي الغربي، وجاء النظام الجديد مطبوعاً بقدرٍ بالغ العدوانية والشراسة من التنافس. لم تعد ثمة أي سلطة أعلى، دولية أو روحية، تكون سائر الدول المنفردة مسؤولة أمامها. يضاف إلى ذلك أن جملة اللغات القومية الخاصة، وقد دفعتها آداب النهضة خطوة إلى الأمام، زادت قوة مقارنة باللاتينية التي كانت من قبل اللغة الكونية الشاملة لسائر المتعلمين، ما فرض ترجمات عامية محلية جديدة للإنجيل، وترجمتي لوثر ولجنة الملك جيمس إلى الألمانية والإنجليزية في الطليعة. ما لبثت الدولة العلمانية المنفردة أن أصبحت الوحدة الأساسية للسلطة الثقافية، جنباً إلى جنب مع نظيرتها السياسية. كانت اللحمة الكاثوليكية الجامعة لأوروبا قد تفككت.

ومما لم يكن أقل أهمية تلك التأثيرات الإصلاحية المعقدة في الآليات السياسية - الدينية، داخل الفرد كما في قلب الدولة على حدٍّ سواء. فمع مبادرة حكام علمانيين إلى تحديد أديان مناطقهم وبلدانهم راح الإصلاح (الديني) دونما قصد ينقل السلطة من الكنيسة إلى الدولة، تماماً كما نقلتها من الخوري إلى العامي - العادي. ولأن عدداً كبيراً من الملوك الرئيسين اختاروا أن يبقوا كاثوليكاً، فإن محاولاتهم المتواصلة لمركزة السلطة السياسية وجعلها مطلقة دفعت البروتستنت إلى التحالف مع الهيئات المقاومة - النبلاء، رجال الدين، الجامعات، الأقاليم، المدن - الساعية إلى الحفاظ على، حرياتها المنفصلة أو زيادتها. ذلك هوَ السبب الكامن وراء ارتباط القضية البروتستنتية بقضية الحرية السياسية. فالشعور الإصلاحي الجديد القائم على المسؤولية الذاتية الدينية الشخصية ورهبنة جميع المؤمنين أدى أيضاً إلى حفز تنامي الليبرالية السياسية والحقوق الفردية. وفي الوقت نفسه، تمخض تمزق أوروبا على الصعيد السياسي، بالضرورة، عن إعلاء شأن مستوى جديد من التنوع الفكري والديني. ومن رحم جميع هذه العوامل خرجت سلسلة متلاحقة الحلقات من

النتائج السياسية والاجتماعية ذات التأثير العلماني المتزايد: أولاً كان تأسيس كنائس منفصلة متماهية مع الدول، ثم جاء فصل الكنيسة عن الدولة، التسامح الديني، وهيمنة المجتمع العلماني الكاملة أخيراً. ومن رحم تديُّن الإصلاح الدوغمائي المتزايد عداء لليبرالية ما لبثت، مع الزمن، أن خرجت ليبرالية العصر الحديث التعددية القائمة على التسامح.

كانت للإصلاح (الديني) آثار أخرى غير متوقعة ومتناقضة دافعة باتجاه العلمنة. وعلى الرغم من خفض الإصلاحيين الأوغسطيني لمرتبة قوة الإنسان الروحية المتجذرة، فإنهم كانوا أيضاً قد أضفوا على الحياة الإنسانية في هذا العالم أهمية جديدة في السياق المسيحي للأمور. وحين أقدم لوثر على استئصال التقسيم التراتبي التقليدي بين الرهبان والعامة، وقرر في تحدٍّ صارخ للقانون الكاثوليكي، أن يتزوج راهبة سابقة ويصبح أباً لأسرة، أسبغ على جملة فاعليات وعلاقات الحياة العادية معنى دينياً لم يسبق له أن حظي بأي تأكيد من جانب الكنيسة الكاثوليكية. حل الزواج المقدس محل العفة مثلاً مسيحياً أعلى. باتت الحياةُ البيتية، تنشئةُ الأطفال، الأعمالُ اليدوية الدنيوية، وجملةُ الوظائف ذات العلاقة بالوجود اليومي أكثر بروزاً بوصفها ميادين ذات أهمية تساعد الروح على النمو عمقاً واتساعاً. بات العمل المهني على اختلاف اختصاصاته المتنوعة رسالة مقدسة، مثله مثل الرهبنة وحدها في العصور الوسطى. وبرأي كالفن، كان لا بد لأي مهنة دنيوية يتولاها مسيحي من أن تتم بحميّة روحية وأخلاقية من أجل تحقيق ملكوت الرب على الأرض. كان لا بد من عدّ العالم لا تعبيراً حتمياً عن مشيئة الرب، يتم التسليم السلبي به بإذعان وورع، بل على أنه الميدان الذي كان واجب الإنسان الديني الملح فيه هو الامتثال لإرادة الرب عبر مساءلة كل جانب من جوانب الحياة، كل هيكل من الهياكل الاجتماعية والثقافية، وتغييره وصولاً إلى الإسهام في تحقيق الكومنولث المسيحي.

ومع ذلك فإن هذا التمجيد الديني لما هو علماني كان سيتعين عليه أن يكتسب طابعاً مستقلاً ذاتياً، بعيداً عن الدين. ما لبث الزواج، مثلاً، بعد أن تحرر من تحكم الكنيسة بوصفه سراً مقدساً كاثوليكياً وبات خاضعاً لتنظيم القانون المدني، ما لبث،

مـع الزمـن، أن أصبح عقـداً علمانياً مـن حيث الجوهر، عقـداً يتم إبرامـه وفسخه بقـدر أكبر من اليسر، أمراً خاضعاً لفقدان طابعـه الطقسي بقدرٍ أكبر من السهولة. وعلـى مدى اجتماعي أوسع أسهمـت الدعوة البروتستنتية إلى أخـذ هذا العالم بقدرٍ أكـبر مـن الجدية، وإلى إعادة النظر في المجتمع وتبنـي التغيير في التغلب على العداء الديني التقليدي لكل من هذا العالم والتغيير على حدٍّ سواء، وصولاً إلى إكساب النفس الحديثة الجنينية التكريس الديني وإعادة البناء الداخلية اللذين كانت بحاجة إليهما لدفـع عجلـة التقدم الحديثـة والليبرالية في العديـد من المجالات، مـن السياسة إلى العلـوم. غير أن هذا الاندفاع القوي على صعيـد التأثير في العالم ما لبث، مع الزمن، أن أصبـح مستقلاً، ليس فقط متحرراً من قبضة محركه الديني الأصلي، بل ومنقلباً، آخـر المطاف، ضد القلعـة الدينية بوصفها صيغة أخرى، وصيغـة استثنائية الرسوخ، من صيغ الاضطهاد والظلم التي لا بد من إلحاق الهزيمة بها.

ثمـة نتائج اجتماعية مهمـة للإصلاح (الدينـي) باتت واضحة أيضـاً في علاقته المعقدة بالتطور الاقتصادي لجملة أمم أوروبا الشمالية. فتشديد المذهب البروتستنتي علـى الانضباط الأخلاقي والكرامة المقدسـة لعمل الإنسان في العالم تزاوجا بنوع من الخصوصيـة في الإيمـان الكالفني بالقَـدَر المكتوب سلفاً، بما يمكّـن المسيحي الكادح (والقلـق)، المحروم مـن ملاذ التسويغ الطقسـي لدى الكاثوليكي، مـن الاهتداء إلى دلائـل تشير إلى أنـه من بين النخبة إذا ما استطاع بنجاح وبـلا هوادة أن يلزم نفسه بالعمل الانضباطي وبرسالته الدنيوية. كثيراً ما عُدت الإنتاجية المادية إحدى ثمار هذا المسعى الذي يُقْدِم دون تردد، بالتضافر مع المطالبة (البيوريتانية) الطهرية بالعزوف الزاهد عن المتعة الأنانية والتبذير الطائش، على خدمة قضية تراكم رأس المال.

وفيمـا كان السعي إلى النجاح يُعد، تقليدياً، تهديداً مباشـراً للحياة الدينية، فإن الطرفين، السعي إلى النجاح التجاري من ناحية والحياة الدينية من الناحية المقابلة، مـا لبثا أن باتا يُعدان ويجـري التسليم بأنهما متبادلا النفع. أحياناً وعلى نحوٍ انتقائي أقدمـت العقيدة نفسهـا على التحول أو التشدد تبعاً للمـزاج الاجتماعي والاقتصادي

السائـد. ففي غضون بضعة أجيال، كانت أخلاق العمل البروتستنتية، جنباً إلى جنب مـع الانبثاق المتواصـل لنزعة فردية مقتحمـة وحركية، قد اضطلعت بـدور رئيس في تشجيـع نمو طبقـة وسطى مزدهرة اقتصاديـاً مرتبطة بصعود النظـام الرأسمالي. وهـذه الأخـيرة -الطبقـة الوسطـى-، هي الدائبـة على التطـور سلفـاً في دول المدن الإيطاليـة النهضويـة، حظيت بالمزيد مـن الدفع من عدد كبير مـن العوامل الأخرى - تراكم الثروة المتدفقة من العالم الجديد، التوغل في أسواق جديدة، الكتل السكانية المتناميـة، وسلسلـة من التطـورات الجديدة علـى صعيد التنظيمـات والتكنولوجيات الصناعيـة. ومع الزمن، كان جـزء كبير من التوجهات الروحيـة الأصلية للانضباط البروتستنتـي قد أصبح متركزاً على هواجـس أكثر علمانية، كما على المكافآت المادية المحققة نتيجة إنتاجية هذا الانضباط. باتت الحماسة الدينية، إذًا، في خدمة الحيوية الاقتصادية، التي صارت مندفعة ذاتياً.

أمـا الإصلاح (الدينـي) المضاد فلم يتخلف، بدوره، وبالمثـل، عن تحقيق تطورات غـير متوقعة في اتجاه معاكـس لما هو مقصود. فحملة الكنيسـة الكاثوليكية الصليبية الرامية إلى إصلاح الذات والتصدي لانتشار البروتستنتية، أخذت أشكالاً كثيرة، من إحيـاء محاكم التفتيش إلى الإصلاحات العملية والكتابات الصوفية ليوحنا الصليبي وتيريـز الآفيليـة. إلا أن الإصلاح (الدينـي) المضاد بقي في المقـام الأول تحت قيادة طائفـة اليسوعيين، وهي طائفة كاثوليكيـة احترفت الولاء الكفاحـي للبابا واجتذبت أعـداداً ذات شأن من ذوي الإرادات القوية والخلفيـات الفكرية المتطورة. ومن جملة نشاطات هؤلاء المختلفة في العالم العلماني الهادفة إلى أداء رسالتهم الكاثوليكية، تلك الرسالـة المتراوحة بين العمل التبشيري البطولي فيما وراء البحار وتوجيه الانتقادات المتواصلـة مـع تدبير الدسائـس السياسية البيزنطيـة في البلاطـات الأوروبية، تولى اليسوعيـون مسؤولية تعليـم النشئ الجديد، ولاسيما أبناء الطبقـة الحاكمة، لإيجاد نخبة كاثوليكية جديدة. سرعان ما أصبح اليسوعيون المعلمين والأساتذة الأكثر شهرة في القـارة الأوروبيـة. غير أن إستراتيجيتهم بقيت، علـى أي حال، منطوية ليس فقط

على تلقين الإيمان واللاهوت المسيحيين، بل ومجمل البرنامج الإنساني (برنامج العلوم الإنسانية وسائر الآداب والفنـون) المستمد من النهضة والحقبة الكلاسيكية – الآثار الأدبية اللاتينية واليونانية، البلاغة والخطابة، المنطق والميتافيزيقا، الأخلاق، العلوم والرياضيـات، الموسيقـى، وصولاً حتى إلى فنون التمثيل والمبـارزة اللائقة بالنبلاء – جميعـاً في خدمة تطوير «جنـدي مسيحي» مثقف: إنسان مسيحـي منضبط أخلاقياً، مثقـف ليبرالياً، وذكي نقدياً قـادر على تفنيد الهرطقـات البروتستنتية وإعلاء شأن تراث التعليم الكاثوليكي الغربي العظيم.

مئـات المؤسسات التعليمية شيدت من قبل اليسوعيـين على طول أوروبا وعرضها، ثـم ما لبثت أن تكررت بسرعة على أيدي قـادة بروتستنت متنبهين إلى ضرورة تعليم المؤمنـين. وبهذه الطريقة تمت إدامة تراث العلـوم الإنسانية الكلاسيكية المستند إلى المؤسسة التربوية الإغريقية المعروفة باسم (البايديا) على نطاق واسع خلال القرنين التاليـين، موفـراً للطبقـة المتعلمـة المتنامية مـن الأوروبيين مرجعية جديـدة للوحدة الثقافية لحظة تعرض المرجعيـة القديمة، المسيحية، للتمزق، بالذات. غير أن النزوع غـير الأرثوذكسـي الشديد إلى التعدديـة الفكرية، الشك، بل وحتـى الثورة كان لا بد مـن أن ينشأ لدى المتعلمين الأوروبيين نتيجة لمثـل هذا البرنامج الليبرالي القائم على تعريضـ الطـلاب لعدد كبير من وجهات النظـر المصاغة ببلاغـة وفصاحة، الوثنية منهـا والمسيحية، وعلى الغرس المنهجي المنظم للعقلانيـة النقدية. لا غرابة، إذًا، أن غاليليو وديكارت، فولتير وديدرو، تخرجوا جميعاً في مدارس يسوعية.

هنا بالذات كان التأثير الأخير والأكثر حسماً في علمنته لحركة الإصلاح (الديني). فمـع تمـرد لوثر انشطر الصرح في القـرون الوسطى للمسيحيـة إلى نصفين، ثم إلى أجـزاء كثيرة، وصولاً آخر الأمر إلى تدمير الذات مع انخراط فرق جديدة في معارك التقاتـل عبر أوروبا في بحر من الغضب المنفلـت. كانت الفوضى الناجمة عن ذلك في

حيــاة أوروبا الفكرية والثقافية خطيرة. راحت الحروب الدينية تعكس نزاعات عنيفة بــين طوائف دينية متكاثرة باطراد حول تصور أي منها للحقيقة المطلقة كان سيسود. باتــت الحاجــة إلى رؤية مفسِّــرة وموحِّــدة مؤهلة للتعــالي على الصراعــات الدينية المستعصيــة على الحــل ملحة وواضحة علــى نطاق واسع. تلك هــي حالة الاضطراب الميتافيزيقــي الحاد التي تمخضت عن انــدلاع الثورة العلمية، تطورهــا، وصولاً، آخر المطاف، إلى تسجيل انتصارها في العقل الغربي.

الثـورة العلميـة

كوبرنيـك

كانــت الثورة العلمية التعبير الأخير عن النهضــة من ناحية وإسهامها الحاسم في النظــرة العالمية الحديثة من ناحية ثانية في الوقت نفسه. وكوبرنيك المولود في بولونيا والمتعلم في إيطاليا عاش ذروة النهضة. ومع أنه كان مقدراً لها أن تصبح مبدأ الوجود الــذي لا يحتمل الجدل للنفس الحديثة، فــإن العقيدة المركزية لرؤياه بقيت غير قابلة للتصــور بالنسبة إلى أكثرية الأوروبيين خلال حياتــه. أكثر من أي عامل منفرد آخر، كانــت الرؤية الكوبرنيكية هي التي استفزت ورمــزت إلى القطيعة الأساسية العاصفة مع الكون القديم والوسيط وصولاً إلى نظيره في الحقبة الحديثة.

كان كوبرنيك عاكفاً على البحث عن حل جديد لمشكلة الكواكب القديمة قِدَم الزمن: مشكلة تفسير الحركات الكوكبية الشاذة أو الضالة بوضوح عن طريق معادلة رياضية بسيطــة، واضحة، رشيقة. ولنا أن نستذكــر أن الحلول المقترحة من بطليموس وجميع مــن جاؤوا بعده، وهي حلول مستندة إلى كون أرسطوطاليسي مركزي - أرضي، كانت قــد تطلبت استخدام أعداد متزايدة باطراد من الأدوات الرياضية - النواقل، أفلاك كــبرى وصغرى، دوائر أحادية المركز، دوائر مختلفة المراكز - سعياً إلى إضفاء معنى علــى المواقــع المرصودة مع الحفاظ علــى قاعدة الحركة الدائريــة المنتظمة القديمة. وحــين كانت حركة أحــد الكواكب لا تبدو سائرة في دائرة كاملــة، كانت دائرة أخرى، أصغــر تضاف، يدور حولها الكوكب افتراضياً مــع استمراره في الدوران حول الدائرة الأكبر. ثمة اختلافات إضافية حُلت عن طريق جمع الدوائر، إبدال مراكزها، إضافة

مركـز آخر تكون الحركة منه منتظمة، وهكذا. وكل عالِم فلك جديد كان، في مواجهة شـواذ جديـدة متناقضة مـع المخطط الأساسـي، يحاول حل هذه الشـواذ عن طريق إضافة المزيد من التحسينات - فلك صغير آخر هنا، دائرة مختلفة المركز هناك.

ومـع مجيء عصر النهضـة كانت الإستراتيجية البطليموسيـة قد أنجبت، بتعبير كوبرنيـك «غـولاً» - تصوراً بعيداً عـن الرشاقة مثقلاً على نحوٍ مفـرط بقي، بالرغم مـن جميع الإضافات التصويبيـة الآنية المعقدة، عاجزاً عن تفسـير، أو التنبؤ بمواقع الكواكـب المرصـودة بدقـة موثوقـة. لم يعـد الاقتصـاد المفهومي الأصلـي للأنموذج البطليموسـي موجـوداً. يضـاف إلى ذلك أن علمـاء فلك يونانيين، عـرب، وأوروبيين مختلفـين استخدموا مناهج ومبادئ متباينـة، تركيبات متنوعة من الأفلاك، الدوائر مختلفة المراكز، أدوات التعديل والموازنة، حتى أصبحنا بصدد حشد باعث على الإرباك مـن النُّظُـم المستندة إلى بطليموس. بات علم الفلك، بافتقـاره إلى أي تناغم نظري، مثقـلاً بعـدم اليقين. يضاف إلى ذلـك أن تراكم ملاحظات العديد مـن القرون منذ زمن بطليموس كانت قد كشفت عن انحرافات أكثر وأسوأ عن النبوءات البطليموسية، حتـى بـدا الكوبرنيك أن هناك استحالة متزايدة لتمخض أي تعديل جديد على ذلك النظـام عن أي جدوى. إن الحفاظ المستمر على الفرضيات القديمة كان يقطع طريق الاحتسـاب الدقيق لحركات الأجرام السماويـة الفعلية على علماء الفلك. وهكذا فإن كوبرنيك توصل إلى استنتاج يقول بوجوب أن يكون علم الفلك الكلاسيكي مشتملاً، أو حتى قائماً على أساس خطأ جوهري ما.

كانـت أوروبا النهضة بحاجة ماسة إلى تقويم (روزنامـة) أفضل، والكنيسة التي كان هذا التقويم ضرورياً لا يمكن الاستغناء عنه بالنسبة إليها في سلسلة من القضايا الإداريـة والشعائريـة أو الطقسية، تولـت إصلاحه. ومثل هذا الإصـلاح كان متوقفاً علـى الدقة الفلكية. ولـدى سؤاله عن المشكلة من قبل البابا، رد كوبرنيك مؤكداً على أن الوضـع المرتبـك القائم لعلم الفلك هو الذي يحـول دون أي إصلاح فاعل مباشر. وبراعة كوبرنيك الفنية بوصفه عالم فلك وأستاذ رياضيات أهّله للتعرف على مواطن الخلـل في الكوزمولوجيـا المعتمـدة. غير أن هـذا وحده لم يكن ليجـبره على اجتراح نظـام جديد. أي عالم فلك آخـر على مستوى موازٍ من الكفاءة كان من شأنه أن يرى

مشكلة الكواكب معضلة غير قابلة كلياً للحل، شديدة التعقيد وأكثر استعصاء من أن يحيط به أي نظام رياضي. لعل انخراط كوبرنيك في المناخات الفكرية والثقافية الأفلاطونية الجديدة النهضوية – وتحديداً اعتناقه للقناعة الفيثاغورسية القائلة: إن الطبيعة قابلة للفهم من منطلقات رياضية بسيطة متناغمة ذات مواصفات سرمدية، متعالية – هو العامل الأول والأهم الذي حفزه وقاده نحو التجديد. فالخالق السماوي، صاحب الأعمال الخيرة والمنتظمة في جميع الأمكنة، يتعذر عليه أن يكون منحرفاً وشاذاً مع السماوات بالذات.

مستثاراً بمثل هذه الاعتبارات، عكف كوبرنيك بدأب على مراجعة جميع الكتابات العلمية القديمة التي استطاع تحصيلها، والتي كانت بأكثريتها قد باتت متوفرة حديثاً في ظل حركة إحياء الإنسانيات وانتقال المخطوطات الإغريقية من القسطنطينية إلى الغرب. وجد كوبرنيك أن عدداً غير قليل من الفلاسفة اليونانيين، ولاسيما من ذوي الخلفيات الفيثاغورسية والأفلاطونية، كانوا قد طرحوا فكرة أرض متحركة، بالرغم من أن أياً منهم لم يكن قد طور الفرضية لإيصالها إلى خواتيمها الفلكية والرياضية الناجزة. ومن ثم فإن التصور الأرسطوطاليسي القائم على القول بمركزية الأرض لم يكن الحُكَمَ الوحيد لدى المرجعيات الإغريقية المحترمة. متسلحاً بإحساس علاقة القربى هذه مع تراث قديم، ومستلهماً تصور الإجلال الأفلاطوني الجديد للشمس، وحاصلاً على المزيد من الدعم من التقويمات النقدية للفيزياء الأرسطوطاليسية لدى مدرسيي الجامعة، أقدم كوبرنيك على صياغة فرضية تقول بمركزية الشمس مع أرض كوكبية وتمكّن، رياضياً، من فكفكة جميع الملابسات وحلها.

على الرغم من عبثية الابتكار الظاهرية، فإن تطبيقه ما لبث أن تمخض عن نظام ظن كوبرنيك أنه أفضل نوعياً من نظيره البطليموسي. سرعان ما نجح أنموذج المركزية الشمسية في تفسير الحركة اليومية الظاهرة للسماوات والحركة الحولية للشمس على أنهما ناجمتان عن الدوران اليومي للأرض حول محورها ودورانها السنوي حول الشمس المركزية. بات مظهر الشمس والنجوم المتحركة قابلاً للإدراك على أنه ناجم على نحوٍ خادع عن حركات الأرض ذاتها. ومن ثم فإن الحركات

السماوية العظمى ليست، إذًا، إلا انعكاساً لحركة الأرض بالاتجاه المعاكس. وعلى الاعتراض التقليدي القائل بأن من شأن أي أرض متحركة أن تكون معطِّلة لذاتها ولما فوقها من أشياء، رد كوبرنيك مؤكداً أن نظرية المركزية الشمسية تفرض، بالضرورة، حركة بالغة السرعة من جانب السماوات الأكبر على نحوٍ هائل، حركة من شأنها أن تتمخض، افتراضياً عن مستوى أسوأ من التعطيل.

عدد كبير من المشكلات الخاصة التي طالما كان التراث البطليموسي قد ابتُلي بها بدت أيسر حلاً بنظام قائم على مركزية الشمس. فالحركات الأمامية والخلفية البادية للكواكب نسبة إلى النجوم الثابتة، ومستويات ألفها متباينة، التي دأب علماء الفلك على استخدام عدد كبير من الحيل الرياضية لتفسيرها، باتت الآن قابلة للفهم بقدرٍ أكبر من السهولة نتيجة رؤية تلك الكواكب من أرض متحركة – ما كان من شأنه أن ينتج المظاهر الراجعة دون الاستخدام الافتراضي لأفلاك تدويرية رئيسة. كان من شأن أرض متحركة أن تؤدي آلياً إلى جعل المدارات الكوكبية المنتظمة حول الشمس تبدو للراصد الأرضي حركات غير منتظمة حول الأرض. كذلك لن تعود أدوات التعديل والموازنة ضرورية، وهي حيلة بطليموسية رآها كوبرنيك مرفوضة تماماً من منطلقات جمالية، لأنها تنتهك قانون الحركة الدائرية المنتظمة. جاء ترتيب كوبرنيك الجديد للكواكب خارجياً، بدءاً من الشمس –عطارد، الزهرة، الأرض والقمر، المريخ، المشتري، وزحل– ليحل محل الترتيب التقليدي القائم على مبدأ مركزية الأرض، وليوفر حلاً بسيطاً متسقاً للمشكلة المحلولة خطأ من قبل، مشكلة السبب الكامن وراء ظهور كوكَبَيْ عطارد والزهرة قريبين دائماً من الشمس. وتفسير هذه المشكلات وشبيهاتها أوحى بقوة لكوبرنيك بتفوق نظرية المركزية الشمسية على النظام البطليموسي. جرى إنقاذ المظاهر (وإن على نحوٍ تقريبي مؤقتاً)، وبقدرٍ أكبر من الرشاقة المفهومية. وعلى الرغم من إيحاء الفطنة بالعكس، بله التراث الذي قارب العشرين قرناً من العمر، فإن كوبرنيك بات مقتنعاً بأن الأرض متحركة فعلاً.

وبعد قيامه بتثبيت الصياغة الأولى لأطروحته في مخطوطة قصيرة، مخطوطة كومنتاريولوس، بادر إلى توزيعها على أصدقائه في وقت مبكر يعود إلى عام 1514. وبعد عقدين من الزمن، تم إلقاء محاضرة عن مبادئ نظامه الجديد في روما على

مسمع البابا الذي عبر عن موافقته. وعلى الأثر جرى تقديم طلب رسمي لإجازة النشر. ومع ذلك فإن كوبرنيك بقي خلال الجزء الأكبر من حياته عازفاً عن النشر الكامل لفكرته غير الاعتيادية. (لاحقاً اعترف كوبرنيك، في مقدمته **للدي ريفوليوسيونيبوس**، المهداة للبابا، بامتناعه عن الكشف للملأ عن رؤياه المخترقة لأسرار الطبيعة خشية تعرضها للاحتقار من جانب غير المطلعين - مستحضراً الممارسة الفيثاغورسية القائمة على التكتم الصارم في مثل هذه الأمور). غير أن أصدقاءه ولاسيما تلميذه الأقرب ريتيكوس تغلب على أستاذه فسُمح له أخيراً بأخذ المخطوطة الكاملة من بولونيا إلى ألمانيا لطباعتها. وفي اليوم الأخير من حياته، في عام 1543، تم جلب نسخة من العمل المنشور إلى كوبرنيك.

غير أن المؤشرات الدالة في أوروبا في ذلك اليوم، بل وحتى خلال عدد غير قليل من العقود اللاحقة، على أن ثورة غير مسبوقة في النظرة الغربية إلى العالم كانت قد بدأت، بدت ضئيلة جداً. فبنظر جل الذين سمعوا بالأمر بدا التصور شديد التناقض مع التجربة اليومية، قوي احتمال الخطأ، إلى درجة جعلته غير جدير بالنقاش الجدي. غير أن المعارضة ما لبثت أن بدأت تتصاعد مع شروع عدد قليل من علماء الفلك المؤهلين في رؤية خطاب كوبرنيك مقنعاً؛ والمضاعفات الدينية للكوزمولوجيا الجديدة هي التي سارعت إلى استثارة الهجمات الأكثر شراسة.

رد الفعل الديني

في البدء لم يأت ذلك الاعتراض من الكنيسة الكاثوليكية. فكوبرنيك كان كاهناً ذا موقع في إحدى الكاتدرائيات الكاثوليكية ومستشاراً محترماً لكنيسة روما. كان ثمة مطران وكاردينال بين أصدقائه المطالبين، بإلحاح، بالنشر. وبعد موته، لم تنأ الجامعات الكاثوليكية بنفسها عن استخدام كتاب **الدي ريفوليوسيونيبوس** في دروس الفلك. يضاف إلى ذلك أن التقويم الغريغوري الجديد الذي اعتمدته الكنيسة استند إلى حسابات مطابقة لنظام كوبرنيك. ومثل هذه المرونة الواضحة لم تكن بعيدة كلياً عما هو مألوف، لأن كاثوليكية روما كانت، على امتداد الجزء الأكبر من العصور الوسطى والنهضة، قد أتاحت هامشاً ذا شأن للتأمل الفكري. وبالفعل فإن هذا الهامش

كان أحد الأسباب الرئيسة الكامنة وراء الانتقاد البروتستنتي للكنيسة. فبرأي البروتستنت، كانت الكنيسة، عبر اتساع صدرها، بل وحتى تشجيعها، لاستكشاف ما لدى الإغريق من فلسفة، علوم، وتفكير علماني، بما في ذلك التفسير المجازي الهليني للكتاب المقدس، قد سمحت بتلويث المسيحية الطاهرة والحقيقة الحَرْفيّة للإنجيل.

إن عداء إصلاحيي البروتستنت هو الذي تصاعد أولاً وبأكبر قدرٍ من العنف، وهو أمر قابل للفهم: ففرضية كوبرنيك جاءت متناقضة مع ما ورد في عدد من فقرات الكتاب المقدس حول ثبات الأرض ورسوخها، والكتاب المقدس كان مرجع البروتستنتية المطلق الوحيد. ومساءلة الوحي الإنجيلي من قبل العلوم الإنسانية لم تكن أقل وقاحة وعجرفة فكرية من الهلينة والسفسطة التفسيرية اللتين كان الإصلاحيون شديدي الاحتقار لهما في الثقافة الكاثوليكية. لذا فإن البروتستنت كانوا سريعين في التعرف على التهديد الكامن في فلك كوبرنيك، وشجب هذا الخروج على الدين. حتى قبل نشر الدي ريفوليوسيونيبوس، نعت لوثر كوبرنيك بـ «فلكي مغرور» ارتكب حماقة السعي إلى قلب مجمل علم الفلك رأساً على عقب متناقضاً تناقضاً فضائحياً مع الإنجيل المقدس. وسرعان ما بادر إصلاحيون آخرون مثل ميلانشتون وكالفن إلى الالتحاق بركب لوثر، وراح بعضهم يوصي باتخاذ تدابير زجرية متشددة لقمع الهرطقة الشنيعة. ومقتبساً فقرة من سفر الأناشيد تقول «العالم هو الآخر راسخ، ولا يمكن تحريكه»، طرح **كالفن** السؤال الآتي: «ومن سيجرؤ على وضع مرجعية كوبرنيك فوق مرجعية الكتاب المقدس؟» وحين أقدم ريتيكوس على حمل مخطوطة كوبرنيك إلى نورمبرغ لنشرها، أجبره الإصلاحيون باعتراضهم على الذهاب إلى مكان آخر. وحتى في لايبزيغ حيث ترك الكتاب مع البروتستنتي أوسياندر لنشره، أصر الأخير على إضافة تصدير مغفل دون علم كوبرنيك يؤكد أن نظرية المركزية الشمسية لم تكن سوى طريقة احتسابية معقولة ولا يجوز أخذها مأخذ الجد بوصفها رؤية واقعية لقصة السماوات.

ربما نجحت الخدعة في إنقاذ عملية النشر، إلا أن كوبرنيك كان بالغ الجدية في الحقيقة، كما يتضح من أي قراءة متأنية للنص. ومع حلول عصر غاليليو أوائل القرن السابع عشر، أحست الكنيسة الكاثوليكية -مدفوعة بشعور متجدد بالحاجة إلى أصولية

(أرثوذكسية) عقدية- بضرورة اتخاذ موقف محدد ضد الفرضية الكوبرنيكية. وكما كان مـن الممكن بالنسبة إلى الإكويني وقدماء آبـاء الكنيسة ألا يترددوا في النظر إلى التفسير المجازي لسلسلة الفقرات الإنجيلية المعنية، وعدّه باطلاً وصولاً إلى استئصال التناقض الظاهر مـع العلم، كانت الحرفية المتزمتة المتشـددة لدى لوثر وأتباعه، قد سارعـت إلى تفعيل موقف مشابـه في الكنيسة الكاثوليكية. طرفا الصراع باتا راغبين في ضمان ثبات ورسوخ لا يعرف معنى المساومة فيما يخص الوحي الإنجيلي.

يضاف إلى ذلك أن الذنب بالتداعي كان مؤخراً قد ألحق الضرر بسمعة الكوبرنيكية في قضيـة الفيلسوف الأفلاطوني الجديد الصـوفي غيوردانو برونو الذي كان قد دأب علـى نشر صيغة متقدمـة من نظرية المركزية الشمسية كجزء مـن فلسفته الباطنية، ولكـن محاكم التفتيش لاحقته فيما بعد وحكمت عليه بالإعدام جراء هرطقته. فآراؤه المعلنـة حول وجوب اتباع الإنجيل لتعاليمه الأخلاقيـة لا من أجل ما في من علم فلك، وحـول وجوب تعايش سائر الأديـان والفلسفات في ظل التسامـح والتفاهم، لم تلق إلا القليـل من الحماسة لدى أربـاب التفتيش. وفي الأجواء المحمومة للإصلاح (الديني) المضاد، لم تكن مثل هذه الآراء محبذة في أفضل الأحوال، وفي حالة برونو الذي كانت شخصيتـه مشاكسة وشاذة مثلما كانت أفكار بعيـدة عن الرشاد (غير أرثوذكسية)، كانـت فضائحيـة. من المؤكـد أن كون الإنسان نفسـه صاحـب الآراء الهرطقية بشأن الثالـوث وقضايـا لاهوتية حيوية أخرى عاكفاً في الوقت نفسـه على التبشير بالنظرية الكوبرنيكيـة لم يحمل أي فأل خير. وبعد إعـدام برونو حرقاً بالنار في 1600 (وإن لم يكن ذلـك بسبب تعاليمه القائلة بمركزية الشمس)، راحـت الكوبرنيكية تبدو نظرية أشـد خطراً -بالنسبة إلى كل من المرجعيـات الدينية وأساتذة الفلك- الفلاسفة، كل لأسبابه المختلفة.

ومـع ذلك فإن النظرية الجديدة لم تكتـف بالتناقض مع الإنجيل، بل بات واضحاً أن الكوبرنيكيـة خطـر أساسي على مجمل الإطار المسيحـي للكوزمولوجيا، اللاهوت، والأخـلاق. فمنذ قيام المدرسيين ودانتي باحتضان العلـوم الإغريقية وإغنائها بمعانٍ دينية، كانت النظرة المسيحية إلى العالم قد أصبحت وثيقة الارتباط، على نحوٍ يتعذر

فصلـه، بكَوْن أرسطوطاليسـي - بطليموسي قائم على مركزية الأرض. أما الثنائية الجوهرية بين العالمين السماوي والأرضي؛ التركيبة العظيمة للسماء (الجنة)، الجحيم (جهنم)، والمطهر (الحاجز بينهمـا)، الكُرات الكوكبية الدائرة مع جيوش ملائكية، وعرش الرب السماوي فوق الجميـع؛ وملحمة الحياة الإنسانية المتمركزة محورياً بين السماوات الروحية والأرض المادية - فقد كانت، جميعاً، مرشحة للمساءلة أو التدمير الكامـل من جانب النظرية الجديدة. حتى بإخراج البنية الفوقية في القرون الوسطى المعقـدة من الحساب، باتت المبادئ الأكثر أساسيـة للديانة المسيحية عُرْضة للدحض جـراء التجديـد الفلكي. إذا كانت الأرض متحركة حقاً، فإنها لم تعـد قابلة لتشكيل البؤرة المركزية **للكَوْن** (**الكوزموس**). باتت الفرادة والأهمية المطلقتين لتدخل المسيح في التاريخ الإنساني متطلِّبتين، على ما يبدو، فرادة وأهمية مناظرتين للأرض. فمعنى الافتداء بالذات، وهو الحدث المركزي لا في تاريخ الإنسان وحسب بل وفي تاريخ الكون، بدا مطروحاً للنقاش. بدا اعتناق الكوبرنيكية موازياً للإلحاد. وبنظر مستشاري البابا شـكل كتاب حوار حـول نظامين عالميين رئيسين **لغاليليو**، وهـو المرحب به بحرارة في طـول أوروبا وعرضها، تهديداً منطوياً على تأثيرات أسوأ «من لوثر وكالفن مجتمعين» في العقول المسيحية.

مع وصول الديـن والعلم إلى هذا المستوى من التناقض الواضح -وهو علم بدائي، مجـرد نظرية جديدة- لم يكن ثمة أي شك لدى سلطـات الكنيسة حول النظام الذي كان سينتصـر. منتبهة إلى جملة المضاعفـات اللاهوتية العويصة للفلك الكوبرنيكي، ومبتليـة بقـدرٍ إضافي من الجمـود الدوغمائي جراء عقود من الصـراع مع الإصلاح (الدينـي) والهرطقة، بادرت الكنيسة الكاثوليكية إلى تجميع واستنفار قواها القمعية الكبيرة وأصرت على شجب وإدانة فرضية مركزية الشمس بعبارات شديدة الوضوح: تم إدراج كتابـي الـدي ريفوليوسيونيبوس والحـوار في قائمة الكتـب الممنوعة؛ قامت محاكـم التفتيش باستجواب غاليليـو، إجباره علـى التراجع، ووضعه تحـت الإقامة الجبريـة؛ كوبرنيكيون كاثوليـك كبار طُردوا مـن وظائفهم وحُرموا؛ سائـر التعاليم والكتابات المؤيدة لفكرة حركة الأرض تم حظرها. مع النظرية الكوبرنيكية كان التوتر

الذي طال أمده بين العقل والإيمان في العقيدة الكاثوليكية قد تفجر أخيراً.

كبلر

غير أن الانتصار العلمي للكوبرنيكية كان بادياً للعيان لحظة تعرض غاليليو للإجبار على الارتداد، إذ سرعان ما كانت المحاولات الرامية إلى قمعها من جانب المؤسسات الدينية، الكاثوليكية منها والبروتستنتية، ستبدأ بالانقلاب عليها والتحول ضدها. إلا أن ذلك الانتصار لم يبد، في السنوات الأولى من عمر مركزية الشمس، مؤكداً. ففكرة أرض متحركة كانت عموماً تقابل، إذا ما لوحظت أساساً، بالسخرية لدى معاصري كوبرنيك كما على امتداد القرن السادس عشر كله. يضاف إلى ذلك أن مؤلَّف دي ريفوليوسيونيبوس كان على درجة من الغموض (ربما المقصود) وشديد التطلب لمستويات عالية من المهارة التقنية الرياضية ما أبقاه عصياً على فهم الكثير حتى من علماء الفلك، وأبقى فرضيته المركزية مرفوضة لدى الأكثرية الساحقة. غير أن هؤلاء وأولئك من العاجزين عن الفهم والرافضين للفرضية لم يكونوا قادرين على تجاهل مدى ما تحلى به العمل من إتقان، بل وسرعان ما بدأ يُشار إلى مؤلِّفه بوصفه «بطليموساً ثانياً». خلال العقود الآتية، راحت أعداد متزايدة من علماء الفلك والمنجمين ترى خرائط كوبرنيك ومخططاته واحتساباته مفيدة، بل وضرورية. ثمة جداول فلكية جديدة مستندة إلى عمليات رصد أحدث نُشرت مستخدمة مناهجه، ونظراً لأن هذه الجداول كانت متفوقة تفوقاً ظاهراً على نظيرتها القديمة فإن الفلك الكوبرنيكي قطع أشواطاً إضافية. غير أن مشكلات نظرية كبيرة ظلت تنتظر حلولاً.

غير أن كوبرنيك كان ثورياً بقي محافظاً على جملة من الافتراضات التقليدية المعيقة لنجاح فرضيته المباشر. وعلى نحوٍ خاص بقي مؤمناً بالفكرة البطليموسية القائلة: إن على الكواكب أن تتحرك حركة دائرية منتظمة، ما اضطر نظامه أخيراً لاعتماد ما لا يقل من التعقيد عن نظام بطليموس. ولجعل نظريته مواكبة للملاحظات، كان كوبرنيك لا يزال بحاجة إلى سلسلة من الأفلاك والشوارد الثانوية. بقي محافظاً على مدارات بلورية أحادية المركز محركة للكواكب والنجوم إضافةً إلى عناصر مادية ورياضية أساسية مستمدة من النظام البطليموسي القديم. ولم يكن بعد قد اهتدى

إلى ردود مناسبة على موانع مادية تعترض فكرة أرض متحركة، مثل عدم سقوط الأشياء الأرضية عن كوكب الأرض ببساطة وهو سابح في الفضاء.

وعلى الرغم من الصفة الثورية لفرضية كوبرنيك، فإن أرضاً كوكبية كانت هي التجديد الرئيس الوحيد في الدي ريفوليوسيونيبوس، وهو عمل بقي، فيما عدا ذلك، في إطار التراث الفلكي القديم والوسيط. كان كوبرنيك قد أحدث القطيعة الأولى مع الكوزمولوجيا القديمة، وأثار بذلك المشكلات جميعها التي كان سيتعين حلها على كل من كبلر، غاليليو، ديكارت، ونيوتن قبل أن يتمكنوا من طرح نظرية علمية شاملة مؤهلة لاستيعاب فكرة أرض متحركة وتمثُّلها. ثمة كانت زحمة من التناقضات الداخلية في فكرة أرض متحركة في كون (**كوزموس**) محكوم، فيما عدا ذلك، بجملة افتراضات أرسطوطاليسية وبطليموسية، كما تركها كوبرنيك. ونظراً لالتزامه بحركة دائرية منتظمة فإن نظام كوبرنيك لم يكن أبسط أو حتى أكثر دقة من نظام بطليموس. غير أن النظام الجديد كان، رغم بقاء سلسلة من المشكلات، متمتعاً بقدرٍ معين من التناظر والتجانس المتناغمين اللذين لفتا أنظار عدد من علماء الفلك اللاحقين - وفي طليعتهم كبلر وغاليليو. لعل ما كان سيجتذب ذينك المؤيدين الحاسمين للقضية الكوبرنيكية هو التفوق الجمالي لا الدقة العلمية النفعية، قبل كل شيء. دون انحياز فكري ناجم عن محاكمة جمالية محددة بمعايير أفلاطونية جديدة، كان من الوارد بقوة ألا تكون الثورة العلمية قد حدثت، بالشكل الذي أخذته بكل تأكيد.

كانت رؤية كبلر، وهو شديد الإيمان بالطاقة المتعالية للأرقام والأشكال الهندسية، للشمس صورةً لكبير الآلهة، وولعه بـ «تناغم الكرات» السماوي، متأثرة بقدرٍ أكبر من الدوافع الأفلاطونية الجديدة مقارنة بكوبرنيك. كتب كبلر إلى غاليليو مذكراً إياه بـ «أفلاطون وفيثاغورس، أستاذينا الحقيقيين». كان يؤكد بأن كوبرنيك كان قد حدس بشيء أكبر مما كانت نظرية مركزية الشمس قادرة، راهناً، على التعبير عنه، وبأن من شأن الفرضية الكوبرنيكية، شرط تحريرها من الافتراضات البطليموسية التي لا تزال معششة في الدي ريفوليوسيونيبوس، أن تقود العلم العلمي إلى **كون (كوزموس)** جديد، منظم ومتناغم على نحوٍ بديع، كون مؤهل لأن يعكس مجد الرب وجلاله

مباشـرة. كذلك كان كبلر وريث كتلـة واسعة من الملاحظات الفلكية الدقيقة دقة غير مسبوقـة جمعها **تيتشتو دو براي**، سلفه في منصب عالم الرياضيات والفلك الملكي في بلاط إمبراطور رومـا المقدسة[43]. متسلحاً بهذه المعلومات وبإيمانه الراسخ بالنظرية الكوبرنيكيـة، انطلق كبلر في طريق اكتشاف سلسلة مـن القوانين الرياضية البسيطة التي كان من شأنها أن تحل مشكلة الكواكب.

علـى امتـداد نحو عشـر سنوات، عكـف كبلر بدأب علـى تطبيق جميـع المنظومات الافتراضية الممكنة للدوائر التي استطاع اجتراحها، متركزاً خصوصاً على كوكب المريخ، علـى ملاحظات براي. وبعد عدد مـن الإخفاقات، اضطر لاستنتـاج أن شكلاً هندسياً آخـر غير الدائرة يجب أن يكون الشكل الصحيح لمـدارات الكواكب. ولكونه متمكناً من نظريـة القطوع المخروطية القديمة التي طورهـا إقليدس وأبولونيوس، نجح كبلر أخيراً في اكتشـاف أن الملاحظات مطابقة تماماً لمدارات آخذة أشكال القطوع الناقصة بدقة، مـع بقاء الشمس أحـد المركزين وحركة كل كوكـب بسرعة مختلفة تبعـاً للمسافة التي تفصلـه عـن الشمس -الأقرب مـن الشمس هو الأسـرع، والأبعد عنها هـو الأبطأ- مع مساحـات متكافئة ممسوحة في أزمان متساوية. طالما كانت المقولة الأفلاطونية القائمة علـى إطراء اتساق الحركـة مفسَّرة على الدوام من منطلق قياس الفلك الدائري - بُعْدٌ مساوٍ على القوس في فترات متساوية من الزمن. وكان هذا التفسير قد أخفق في النهاية، رغـم براعـة سلسلة طويلة من الفلكيين على امتداد ألفـي سنة. غير أن كبلر ما لبث أن اكتشف صيغة جديدة أكثر حذاقة من الاتساق جاءت مطابقة لرصيد المعلومات: إذا ما تم رسـم خط من الشمس نزولاً إلى الكوكب على مداره المنحرف أو الإهليلجي، فإن من شـأن ذلك الخـط أن يسبح عبر مساحات متساوية من ذلـك الإهليلج في فترات زمنية متساويـة. وتبعـاً لذلك تصور واجترح قانونـاً جديداً، أظهر فيه أن المـدارات الكوكبية المختلفـة كانـت مترابطة فيما بينهـا بنسب رياضيـة دقيقة - نسبة مربعـات الفترات المدارية مكافئة لنسبة مكعبات وسطي بعدها عن الشمس.

وهكذا فإن كبلر تمكن أخيراً من حل مشكلة الكواكب القديمة وإثبات صحة النبوءة

الأفلاطونية غير العادية عن أفلاك موحدة، متسقة، ومنتظمة رياضياً - مبرِّراً بذلك الفرضيــة الكوبرنيكية. فمع إحلال المدارات الإهليلجية محــل الدوائر البطليموسية، وإحــلال المساحات المتكافئة محل الأقواس المتساوية، بــات كبلر قادراً على الاستغناء عن حشد الحيــل، الشوارد، المدارات الأحادية، وغيرها من الأدوات التصويبية. ولعل الأكــثر أهمية من ذلك كله هو أن شكله الهندسي الوحيد البسيط ومعادلته الرياضية الوحيــدة البسيطــة الخاصــة بالسرعة تمخضا عــن نتائج متطابقة تمامــاً وبدقة مع الملاحظــات الأكــثر صرامة - وهو أمر لم يكن قد سبق لأي مــن الحلول البطليموسية السابقة، رغم كل أدواتها العرضية، أن أنجزه. كان كبلر قد عكف على جمع قرون من الملاحظات المتنوعة والعصيــة أكثر الأحيان على التفسير للسماوات وتكثيفها في عدد قليــل من المبــادئ الوجيزة الشاملة التي وفرت أدلة مقنعة علــى أن الكون منظم وفقاً لإيقاعات رياضية رشيقة. أخــيراً تناغمت البيانات التجريبية مع المحاكمة الرياضية المجــردة تناغمــاً مثالياً. ولعل ما انطوى علــى أهمية خاصة بالنسبــة إلى كبلر هو أن النتائــج العلمية الأكثر تقدماً جاءت تؤكد صحة نظرية كوبرنيك من ناحية والصوفية الرياضية لدى قدماء الفلاسفة الفيثاغورسيين والأفلاطونيين من ناحية ثانية.

يضــاف إلى ذلــك أنه، للمرة الأولى، أفضى حل رياضــي لمعضلة الكواكب مباشرة إلى تفسير مــادي للسماوات وأجرامها من منطلق حركــة معقولة فيزيائياً. فمدارات كبلر الإهليلجية كانت حركات منتظمة مستمرة لشكل موحد. أما النظام البطليموسي المعقد القائم على دوائر لامتناهية التداخل فلم يكن متوفراً على أي نظير في التجربة اليومية. ولهذا السبب فإن الحلول الرياضية للتقليد البطليموسي ظلت تُعد في الغالب تركيبــات غائيــة دون أي ادعاء نهائــي لوصف الواقع المــادي. إلا أن كوبرنيك كان قد جــادل مدافعــاً عن واقعيــة تركيباتــه الرياضية. ففي الجــزء الأول مــن كتاب **الدي ريفوليوسينيبوس**، ألمح إلى التصور القديم للفلك بوصفه «قمة الرياضيات وتاجه». ومــع ذلك فإن أحداً، بمن في ذلــك حتى كوبرنيك، لم يقدم سوى منظومة معقدة غير مقنعة لسلسلة من الدوائر المتراكزة والشوارد تفسيراً للظواهر.

غير أن حدس كوبرنيك وخطابه الرياضي الناقص ما لبثا أن أثمرا مع كبلر. للمرة

الأولى في مجال فلك الكواكب كانت المظاهر قد أُنقذت «حقاً»، لا غائياً وحسب. وبالفعل فإن كبلر نجح في إنقاذ الظواهر بالمعنى التقليدي من ناحية، كما نجح، من ناحية أخرى، في «إنقاذ» الفلك الرياضي نفسه عن طريق إظهار علاقة الرياضيات المادية الحقيقية بالسماوات - قابليتها لإماطة اللثام عن الطبيعة الفعلية للحركات المادية. ترسخت الرياضيات لا بوصفها أداة مجردة من أدوات التنبؤ الفلكي، بل بوصفها عنصراً متجذراً في عمق الواقع الفلكي. كان كبلر يرى، إذًا، أن الزعم الفيثاغورسي القائل بأن الرياضيات هي مفتاح فهم الكون قد تم إثبات انتصاره، مما أدى إلى كشف النقاب عن الجلال الخفي سابقاً لخلق الرب.

غاليليو

مع الاختراق الذي حققه كبلر كان من شأن الثورة الكوبرنيكية أن تنجح، مع الزمن، على نحوٍ شبه مؤكد في دنيا العلوم من خلال التفوق الرياضي والتنبؤ المجرد. غير أن الصدف شاءت أن يقوم غاليليو في بادوا، عام 1609، عام إقدام كبلر في براغ على نشر قوانينه الخاصة بحركة الكواكب بالذات، بتوجيه منظاره المبني حديثاً نحو السماوات، ونجح، عبر ملاحظاته المدهشة، في تزويد علم الفلك بالأدلة الجديدة نوعياً، التي طالما كان قد عرفها منذ أيام القدماء. وكل واحدة من ملاحظاته - سلاسل الوديان والجبال على سطح القمر، البقع المتحركة على الشمس، الأقمار الأربعة الدائرة حول المشتري، أطوار الزهرة، العديد «الذي لا يُصدق» لنجوم درب اللبانة المنفردة- فسرها **غاليليو** على أنها برهان قوي مؤكد لصحة نظرية مركزية الشمس الكوبرنيكية.

إذا كان سطح القمر غير مستوٍ، مثل سطح الأرض، وإذا كانت الشمس مرقطة ببقع تظهر وتختفي، فإن هذه الأجرام ليست تلك الأشياء السماوية الكاملة، غير القابلة للإفساد، وغير القابلة للتغيير في الكوزمولوجيا (علم الأكوان) الأرسطوطاليسية - البطليموسية. وبالمثل، إذا كان المشتري جسماً متحركاً ومتمتعاً في الوقت نفسه بالقدرة على امتلاك أربعة أقمار تدور حوله فيما تبقى منظومته الكلية دائرة في

فلـك أكبر، فإن الأرض قادرة، إذًا، علـى فعل الشيء نفسه مع قمرها الخاص – بما يدحض الزعم التقليدي القائل بعدم قـدرة الأرض على الدوران حول الشمس، وإلا فـإن القمـر كان قد خرج من مدارها منذ زمنٍ طويل. ومـن جديد، إذا كانت أطوار الزهرة مرئية، فذلك يعني أن على الزهرة أن تكون دائرة حول الشمس، وإذا كانت مجموعـة درب التبانـة، التـي تراها العين المجـردة وهجاً سديمياً فقـط، قد أثبتت أخيراً أنها مؤلفة من حشد كبير من النجوم الجديدة، فإن الطرح الكوبرنيكي الذي يتحـدث عن كون أكـبر بكثير (لتفسير غياب التغير الظاهـري لمواقع النجوم سنوياً بالرغـم من دوران الأرض حول الشمس) يبدو أكثر إقناعاً إلى حدٍّ كبير. وإذا كانت مجموعة الكواكب باتت تبدو وعبر المناظير ذوات كتل معتبرة بسطوح ممتدة دون أن تكـون نقط ضوئية مجردة، وكانت أعـداد أكبر من النجوم مرئية دون أي امتدادات فـإن ذلك هـو الآخر يؤيد الطرح الذي يقول بوجود كـون أكبر بما لا يقاس من ذلك الـذي درجت الكوزمولوجيا التقليدية على افتراضه. وبعد بضعة أشهر من مثل هذه السلسلـة من الاكتشافات والاستنتاجات، سـارع غاليليو إلى تأليف كتابه سيدريوس نونكيوس (رسـول النجوم)، معلناً ملاحظاتـه الأولى على الملأ. أثـار الكتاب ردود أفعال قوية في الأوساط الفكرية الأوروبية.

مـع توفر مرقب (تلسكوب) غاليليو لم يعد النظر إلى نظرية مركزية الشمس على أنها مجرد صيغة احتسابية مريحة. باتت مدعومة ببراهين مادية مرئية. يضاف إلى ذلـك أن المرقب أماط اللثام عن السماوات بكل ماديتها الفظة – كفت عن كونها بقعاً متعاليـة من الأنوار السماوية، وعادت أشياء ملموسـة قابلة للمعاينة التجريبية تماماً مثـل الظواهر الطبيعية على كوكب الأرض. أما الممارسـة الأكاديمية العريقة القائمة على المحاججـة والرصد حصرياً من داخل حدود التفكـير الأرسطوطاليسي فراحت تخلي مكانها لنمط جديد من معاينة جملة الظواهر التجريبية بعين نقدية. كثيرون لم يسبـق لهم أن كانوا منخرطين في أي دراسـات علمية أقدموا على اقتناء المرقب ليروا بأنفسهـم طبيعة الكون الكوبرنيكي الجديد. وبفضل المرقب وكتابات **غاليليو** المقنعة، صـار الفلـك ذا أهمية حيوية بالنسبة إلى أعداد أكبر مـن منتسبي دوائر المختصين.

فالأجيال المتعاقبة من أوروبيي أواخر النهضة وما بعد النهضة بدأت تجد، وهي متزايدة الشكوك حول المرجعية المطلقة للمعتقدات التقليدية القديمة منها والكنسية، النظرية الكوبرنيكيــة لا مقنعة فقط بل ومحرِّرة. ثمة عالَمٌ سماوي جديد كان يُفْتَح أمام العقل الغربــي، تماماً مثلما كان العــالم الأرضي الجديد ينفتح أمام مكتشفي كوكب الأرض. ومــع أن النتائج الثقافية لاكتشافات كبلر وغاليليــو كانت متدرجة وتراكمية، فإن كون العصــر الوسيط كان قــد تلقى، عملياً، ضربــة الموت. فالانتصــار التاريخي الحاسم للثورة الكوبرنيكية كان قد خطا خطواته الأولى.

ربمــا كانت الكنيســة قادرة على أن تــرد على هذا الانتصــار بطريقة مختلفة عن تلــك التــي لاذت بها. نادراً مــا كانت الديانــة المسيحية في تاريخها قــد حاولت، بمثل هــذا الجمود، قَمْعَ أي نظرية علمية بالاستناد الصــارم إلى تناقضات جلية مع ما هو وارد في الكتاب المقدس. وكما أشار غاليليو نفسه فلطالما درجت الكنيسة على تكريس واحتضــان تفسيرات مجازية للإنجيل لدى اتضــاح تناقض الأخير مع الأدلة العلمية. بــادر غاليليو إلى إيراد كلام أوائل آباء الكنيسة تأكيــداً لصحة رأيه، مضيفاً أن «من شــأن اكتشاف النــاس أنهم مقتنعون بالبرهان بشيء معين ثــم يُقال لهم إن قناعتهم تلــك خطيئة، أن يلحــق أذى مخيفاً بالنفوس». يضاف إلى ذلــك أن مرجعيات كنسية كثــيرة سلّمــت بعبقرية غاليليو، بمن فيها عدد غير قليل مــن علماء الفلك اليسوعيين في الفاتيــكان. وبالفعــل فإن البابا نفســه كان صديقاً لغاليليو وقــد أبدى حماسة وهو يرحــب بإهداء كتابه، الرزّان (آسّاير) الذي تضمن تلخيصاً للمنهج العلمي الجديد. حتى الكاردينال بالارمين، كبير لاهوتيي الكنيسة الذي أقدم، أخيراً، على اتخاذ قرار إعلان الكوبرنيكية (زائفة وخاطئة)، كان قد كتب ما يأتي من قبل:

> إذا كان ثمــة أي برهــان حقيقــي علــى أن الشمس هي مركــز الكون، أن الأرض هي في السماء الثالثة، وأن الشمس لا تــدور حول الأرض بل الأرض حــول الشمــس، فإن علينا أن نبــادر إلى كثير من المــداورة للسير قدماً على طريق تفسير عدد من فقرات الكتاب المقدس التي تلقن عكس ذلك، ويُفضل أن نقــر بأننــا لم نفهم معاني تلــك الفقرات بدلاً من إعــلان زيف رأي ثبت

بالبرهان أنه صحيح[44].

غير أن تضافراً فريداً وفاعلاً للظروف تآمر بالاتجاه المعاكس. فوعي الكنيسة الطاغي للتهديد البروتستنتي أدى إلى مضاعفة تحدي أي موقف جديد ومنطوٍ على احتمالات الهرطقة. ومع بقاء ذكرى هرطقة برونو حية في الأذهان، أبدت السلطات الكنسية رغبة جدية في تجنب فضيحة جديدة منطوية على خطر المزيد من تخريب المسيحية الممزقة بالإصلاح (الديني). ومما جعل الأمر أكثر تهديداً ثمة كانت قوة المطبعة وسهولةُ الإقناع التي طبعت عامية **غاليليو** الإيطالية اللتان تمخضتا عن تقويض محاولات الكنيسة الرامية إلى التحكم بمعتقدات المؤمنين. ومما زاد رد فعل الكنيسة تعقيداً أيضاً ثمة كانت سلسلة من الصراعات والدسائس السياسية الصعبة التي كان البابا طرفاً فيها في إيطاليا. إن دوراً محورياً اضطلع به أساتذة جامعات أرسطوطاليسيون أسهمت معارضتهم لغاليليو شديد المعاداة للأرسطوطاليسية والمتمتع بشعبية واسعة جداً في استثارة جيش من الوُعاظ الأصوليين الذين ما لبثوا بدورهم أن نجحوا في تفعيل محاكم التفتيش. وشخصية غاليليو السجالية بل وحتى العدوانية التي أدت إلى استعداء خصومة ودفعهم إلى نقطة الانتقام، كانت من العوامل المسهمة، مثلها مثل افتقاره إلى ما يكفي من الحساسية إزاء الأهمية الأساسية للثورة الكوزمولوجية الجارية على قدم وساق. إن قناعة بالارمين بأن الفرضيات الرياضية ليست إلا تركيبات فكرية لا علاقة لها بالواقع المادي؛ تبنيّ غاليليو للذرّية (المذهب الذري أو الفرداني) في حين كانت عقيدة الاستحالة (استحالة القربان) الأفخارستية الكاثوليكية تقضي باعتماد فيزياء أرسطوطاليسية؛ شعور البابا بالغدر الشخصي الذي زاده وضعه السياسي غير الآمن تفاقماً؛ الصراعات على السلطة فيما بين حشد من الطرق الدينية المختلفة داخل الكنيسة؛ شهوة محاكم التفتيش الشرسة إلى القمع العقابي – إن جميع هذه العوامل تضافرت في توافق مصيري قاتل للدفع باتجاه حفز الكنيسة على إصدار قرار حظر الكوبرنيكية.

أدى ذلك القرار إلى إلحاق ضرر غير قابل للإصلاح بتماسك الكنيسة الفكري والروحي. فالتزام الكاثوليكية الرسمي بأرض ثابتة شكل صفعة قوية لمكانتها ونفوذها

لـدى فئات المثقفـين الأوروبيين. ومـع أن الكنيسة كانت ستحافظ علـى قدرٍ كبير من السلطـة والـولاء في القرون الآتية، فلم يعد ثمة ما يـبرر لها أن تزعم أنها تمثل طموح البشـر إلى اكتساب المعرفة الكاملـة للكون. وبعد حظر محاكم التفتيش، جرى تهريب كتابـات غاليليو إلى الشمـال الذي كان سيصبح ملاذ طليعيـي ورُوّاد البحث الفكري الغربـي بعد ذلك[45]. ومهما كانـت الأهمية النسبية للعوامـل الفردانية مثل المعارضة الأكاديمية الأرسطوطاليسية المتشددة ودوافع البابا الشخصية، فإن النزاع مع غاليليو لم يكن، آخر المطاف، إلا صراعاً وحرباً شنتها الكنيسة على العلم، شنها الدين، ومن ثـم، على العلوم. وإجبـار غاليليو على التوبة والتراجع بالقوة جاء منطوياً على هزيمة الكنيسة نفسها جنباً إلى جنب مع انتصار العلم.

إن المسيحيـة المؤسسيـة بمجملهـا عانت مـن الانتصـار الكوبرنيكي الـذي شكل نسفـاً للأساسين الدينيين كليهمـا: إنجيل البروتستنتية الحَـرْفي والمرجعية القدسية للكاثوليكيـة. صحيـح أن أكثرية المثقفـين الأوروبيين، بمن فيها ثوريـون على الصعيد العلمـي، كانـت ستبقى مسيحية الإيمـان والولاء في الوقت الحاضـر، غير أن الصدع الحاصل بين العلم والدين -ذلك الصدع الذي ترك أثره حتى في العقل الفردي- كان قـد أعلن عن نفسـه بأعلى صوته. فالغرب الذي نجح مع لوثـر في تأكيد استقلاله في إطـار ملكوت الدين، ما لبث أن أقدم، مع غاليليو، على قطع شوط على طريق الخروج من دائرة الدين كلها، على اعتماد مبادئ جديدة، وعلى فتح آفاق جديدة.

صياغة الكوزمولوجيا النيوتنية

علـى الرغم مـن أن دعم كبلـر الرياضي وتأييـد غاليليو في مجـال الرصد أكدا نجـاح نظرية مركزية الشمس في الفلك، فـإن هذه النظرية بقيت، مع ذلك، مفتقرة إلى إطـار نظري مفهومي أكـثر إحاطة، إلى كوزمولوجيا متسقـة يمكنها أن تتناسب معهـا. صحيـح أن بطليموس كان قـد جـرى إبداله على نحـوٍ مقنع، غـير أن الأمر نفسـه لم يحصل بالنسبـة إلى **أرسطو**. أن تكون الأرض والكواكب الأخرى متحركة في مـدارات إهليلجيـة حول الشمس بـدا واضحاً، ولكن كيف كانـت حركة الكواكب، في غيـاب كُـرات أثيريـة دوّارة، ممكنة بالمطلـق؟ وما الذي كان يمنعهـا من الهروب

مـن مداراتهـا؟ وإذا كانت الأرض متحركـة، ودائبة، في حركتها، علـى نسف أساس الفيزيـاء الأرسطوطاليسية، فما الـذي يجعل سائر الأشيـاء الأرضية منحدرة دوماً نحو سطحها؟ فما بنية الأرض، وأين هو مركزها، إذا كان لها مركز؟ ما مآل الفصل القـديم المعـترف به منذ القدم بين ما هو سماوي من جهـة وما هو أرضي من الجهة المقابلة إذا كانـت الأرض كوكبية، جرماً سماوياً، مثل سائر الأجسام السماوية، وإذا كانت هذه الأخيرة متمتعة، على ما يبدو، بمواصفات شبيهة بمواصفات الأرض؟ وأين هو الرب في الكون (الكوزموس)؟ قبل أن تتم الإجابة على جملة هذه الأسئلة الوازنة والعويصـة، كانت الثورة الكوبرنيكية قد سَحَقَت الكوزمولوجيا القديمة وطَحَنَتْها، إلا أنها لم تكن بعد قد اجترحت كوزمولوجيا جديدة.

كان كبلر وغاليليو، كلاهما، قد وفرا رؤى وأدوات حيوية لمقاربة هذه المشكلات. كلاهمـا كانا مؤمنين، وما لبثا أن بيّنا، أن الكون منظم رياضياً، وأن التقدم العلمي لا يتحقـق إلا عبر المثابرة علـى اختبار الفرضيات الرياضية على محك الملاحظات التجريبيـة. وعمـل كوبرنيك كان قد تمخض عـن أكثر الاقتراحـات خصوبة فيما يخصـ الكوزمولوجيا الجديدة؛ فحين جعـل الأرض كوكباً لتفسـير حركة الشمس الظاهريـة، كان يضمر أن السماوات والأرضـ لا يجوز ولا يمكن عدّهما متمايزتين تمايزاً مطلقاً. إلا أن كبلر ذهب شوطاً أبعد وأضفى مباشرةً مفاهيم القوة الأرضية على ظواهر سماوية.

طالمـا ظلت المدارات الدائرية البطليموسية (والكوبرنيكية) تُعد «حركات طبيعية» بالمعنـى الأرسطوطاليسـي: فالكُرات الأثيريـة، بطبيعتها الأوليـة، متحركة في دوائر كاملـة، تمامـاً مثل تحرك عنصري الـتراب والماء نزولاً (هبوطـاً) وتحرك عنصري الضوء والهواء تحليقاً (صعوداً). غير أن قطوع كبلر الناقصة لم تكن دائرية ومطردة، بـل محتضنة للكواكب في تغييرات للسرعة والاتجاه عند كل نقطة من نقاط مداراتها. والحركـة الإهليلجيـة في الكـون القائم على مركزيـة الشمس متطلبـة لتفسير جديد يتجاوز تفسير الحركة الطبيعية.

قـام كبلر بطـرح مفهوم قوة مفروضة باطـراد بديلاً. ومتأثراً، كمـا على الدوام،

بالتفسـير الأفلاطـوني الجديـد للشمـس، كان مؤمناً بكـون الشمس مصـدراً فاعلاً للحركـة في الكون. ومن هنا فإنه افترض وجود قوة محركة آنيما موتريكس، شبيهة بـ «المؤثـرات» لدى المنجمين، قوة محركـة نابعة من الشمس ومحرِّكة للكواكب - القريبة بقـوة أكـبر والبعيدة بقوة أقل. غـير أن كبلر بقي مضطراً إلى سـوق تفسير لحركات الدوران الإهليلجية. وبفضل تمثله لمؤلَّف وليم جلبرت المنشور مؤخراً حول المغناطيسية، بأطروحتهـا التي تقول: إن الأرض نفسها إن هي إلا مغناطيس عملاق، تمكن كبلر من توسيـع دائرة هذا المبدأ، وجعلها شاملة لجميـع الأجرام السماوية وصولاً إلى صياغة فرضيـة تقول بتزاوج قـوة الشمس المحركة بمغناطيسيتهـا الخاصة مع قوى الكواكب المحركـة لإيجاد المدارات الإهليلجية. وهكذا فـإن كبلر قدم الاقتراح الأول القائل: إن الكواكب متحركة في مداراتها بقوى ميكانيكية، لا بفعل الحركة الهندسية الأوتوماتيكية للكُرات الأرسطوطاليسية - البطليموسية. وعلى الرغم من شكله البدائي نسبياً، فإن تصـور كبلر للمنظومة الشمسية آلة ذاتية التحكـم مستندة إلى ديناميكيات (آليات) أرضية كان على صواب في استباق تصور الكوزمولوجيا الناشئة.

في الوقـت نفسـه، كان غاليليـو قد تعقب هـذا النمط مـن التحليـل الميكانيكي - الرياضي على المستوى الأرضي بدقة منهجية ونجاح غير عادي. ومثل صديقيه العالمين النهضويين كبلر وكوبرنيك، كان غاليليو قد استقى من الإنسانيين الأفلاطونيين الجدد الإيمان بأن من شأن العالم المادي أن يُفهم من منطلقات هندسية وحسابية. وباقتناع فيثاغورسـي أعلن أن «كتاب الطبيعـة منسوخ بأحرف رياضية». غير أن **غاليليو** قام، بالانطلاق من حساسيته الأكثر أرضية، بتطوير الرياضيات لا بوصفها مفتاحاً صوفياً للسمـاء، بـل على أنهـا مباشرة لفهـم المادة المتحركـة، ولإلحاق الهزيمـة بخصومه الأكاديميـين من الأرسطوطاليسيين. وعلى الرغـم من أن فهم كبلر للحركة السماوية كان أكـثر تقدماً مـن نظيره لدى **غاليليـو** (الذي بقي، مثل كوبرنيـك، مؤمناً بحركة دائريـة دائمة ذاتياً)، فـإن رؤى الأخير -**غاليليو**- المخترقـة للديناميكيات الأرضية هـي التي كانت ستبدأ، عند مبادرة من جاؤوا بعده إلى تطبيقها على السماوات، بحل المشكلات الفيزيائية التي طرحها تجديد كوبرنيك.

كانت فيزياء **أرسطو**، وهي قائمة على صفات مدركة ومنطق كلامي، لا تزال طاغية على الجزء الأكبر من التفكير العلمي ومهيمنة على الجامعات. إلا أن أنموذج غاليليو الموقر تمثّل بأستاذ الفيزياء الرياضية أرخميدس (الذي كانت مؤلفاته قد اكتشفت من جديد مؤخراً من قبل الإنسانيين)، بدلاً من أستاذ البيولوجيا الوصفية. ولمحاربة الأرسطوطاليسيين، قام غاليليو بتطوير ترتيب جديد لتحليل الظواهر من جهة وأساس جديد لاختبار النظريات من جهة ثانية. كان يرى أن على العلماء، إذا أرادوا إصدار أحكام دقيقة بشأن الطبيعة، ألا يعاينوا إلا المواصفات «الموضوعية» القابلة للقياس الدقيق (الحجم، الشكل، العدد، الوزن، الحركة)، مع وجوب إغفال المواصفات المحسوسة أو المدركة فقط (اللون، الصوت، المذاق، الملمس، الرائحة) بوصفها ذاتية وزائلة أو عابرة. فوسيلة العلم الوحيدة لاكتساب المعرفة اليقينية عن العالم هي التحليل الكمي حصراً. يضاف إلى ذلك أن **غاليليو** أقدم الآن على ترسيخ الاختبار الكمي بوصفه الامتحان الأخير للفرضيات، فيما ظلت تجريبية أرسطو مقاربة وصفية على نحوٍ طاغٍ، ولفظية -منطقية، خصوصاً كما أكد الأرسطوطاليسيون المتأخرون. أخيراً عمد غاليليو، لتحقيق مزيد من التوغل في أنساق الطبيعة الرياضية وطابعها الحقيقي، إلى استخدام، تطوير، أو اختراع سلسلة طويلة من الأدوات التقنية- من العدسات، التلسكوبات، المايكروسكوبات، البوصلات الهندسية، المغانط، موازين الحرارة الجوية، الموازين الهيدروستاتيكية. واستخدام مثل هذه الأدوات أضفى بُعْداً جديداً على النزعة التجريبية لم يكن معروفاً لدى الإغريق، بُعْداً قطع الطريق على نظريات أساتذة الجامعات الأرسطوطاليسيين وممارساتهم جميعاً. فبرأي **غاليليو**، كان استكشاف كون رياضي لا شخصي سيحل محل التسويغ الاستنتاجي المطوّل لكون أرسطو العضوي في التراث الأكاديمي المتزمت. مستخدماً المعطيات الجديدة للمنهجية المبتكرة، بادر غاليليو إلى سحق الدوغما الزائفة للفيزياء الأكاديمية. كان أرسطو قد اعتقد أن الجسم كلما كان أثقل كانت وتيرة سقوطه أسرع من سقوط جسم أخف وزناً. بسبب نزوعه العنصري إلى لقاء مركز الأرض بوصفه موقعه الطبيعي - فكلما كان الجسم أثقل كان النزوع أقوى. ومن خلال تطبيقه المتكرر للتحليل الرياضي على تجارب فيزيائية، نجح غاليليو في دحض هذا الاعتقاد وصولاً، بعد ذلك، إلى

صياغة قانون الحركة المتسارعة الموحدة للأجسام الساقطة – وهي حركة مستقلة عن وزن الأجسام وتركيبها. وبالاستناد إلى نظرية الزخم لدى منتقدي **أرسطو** المدرسيين: بوريدان والأورسمي، قام غاليليو بتحليل حركة القذيفة أو الصاروخ وطور فكرة العطالة الحاسمة. وخلافاً لأرسطو الذي كان يقول إن جميع الأجسام دائبة على البحث عن أمكنتها الطبيعية وما من شيء يمكن أن يتحرك خلافاً لذلك دون دفع خارجي مضاف باطراد، أعلن غاليليو أن من شأن أي جسم متحرك أن يبقى في حركة مطردة ما لم يتم إيقافه أو تعطيله تماماً مثلما يكون أي جسم ساكناً ميالاً لأن يبقى ثابتاً حيث هو ما لم يتم دفعه. لا حاجة للقوة إلا لتفسير التغيير الحاصل في الحركة، لا الحركة المطردة. وبهذه الطريقة وجد نفسه في مواجهة إحدى حجج الأرسطوطاليسيين الفيزيائية الرئيسة ضد فكرة أرض كوكبية – حجة أن من شأن الأشياء على أرض متحركة أن تتهاوى بقوة، وأن من شأن أي قذيفة مطلقة إلى الأعلى مباشرة من أرض متحركة أن تهبط بالضرورة على مسافة ما من نقطة إطلاقها. وبما أن أياً من هاتين الظاهرتين لم تُرصد، فقد استنتجوا أن على الأرض أن تكون ثابتة. غير أن **غاليليو** نجح، بالاستناد إلى مفهوم العطالة عنده، في بيان أن أرضاً متحركة من شأنها أن تضفي حركتها أوتوماتيكياً على سائر أشيائها وقذائفها، بما يبقي حركة العطالة الجماعية غير محسوسة بالنسبة إلى جميع من هم على الأرض.

خلال عمله الحياتي كان **غاليليو** قد دأب عملياً على دعم النظرية الكوبرنيكية، على إطلاق عملية إضفاء الصفة الرياضية الشاملة على الطبيعة، على التقاط فكرة أن القوة عنصر ميكانيكي، على إرساء أسس علمي الميكانيك الحديث والفيزياء التجريبية، وعلى تطوير المبادئ النافذة للمنهج العلمي الحديث. أما مسألة كيفية تفسير الحركات السماوية فيزيائياً، بما فيها حركة الأرض نفسها، فبقيت معلقة تنتظر الحل. ولأن غاليليو كان قد غفل عن أهمية القوانين الكوكبية المكتشفة من قبل معاصره كبلر، فقد واصل تبني الفهم التقليدي للحركة السماوية على أنها مدارات أو أفلاك دائرية، باستثناء أنها الآن متمركزة حول الشمس. أما مفهوم العطالة عنده – العطالة التي فهمها قابلة للتطبيق فوق الأرض فقط على الحركة فوق سطوح أفقية (حيث لا تشكل الجاذبية عاملاً) والتي كانت، إذًا، حركة دائرية حول سطح

كوكب الأرض - فكان مطبقاً على السماوات تبعاً لذلك: تواصل الكواكب حركتها في مداراتها حول الشمس لأن نزوعها العطالي الطبيعي دائري. غير أن عطالة غاليليو الدائرية بقيت عاجزة عن تفسير مدارات كبلر الإهليلجية. وقد بدت أقل قدرة على الإقناع إذا باتت الأرض، وقد سبق لها، بوصفها المركز الفريد للكون في الكوزمولوجيا الأرسطوطاليسية، أن حددت الفضاء المحيط ووفرت دافعاً مطلقاً ونقطة انطلاق لسلسلة الكرات الدائرة، مفهومة الآن على أنها أحد الكواكب. كان الكون الكوبرنيكي قد أوجد لغزاً أساسياً ومازال مبتلياً به ومسكوناً بهاجسه.

إلا أن تياراً آخر من نهر الفلسفة الإغريقية ما لبث أن تدفق: إنه تيار النزعة الذرية لدى **ليوسيبوس وديمقريطوس**، الذي كان سيشي بنوع من الحل لمشكلة الحركة السماوية من ناحية، وسيسهم في رسم المسار المستقبلي للتطور العلمي الغربي من ناحية ثانية. فالفلسفة الذرية كما نقلها خلفا **ديموقريطوس**: **أبيقور ولوكريتيوس**، كانت قد طفت على السطح من جديد بوصفها جزءاً من مشروع إعادة الإنسانيين اكتشاف الأدب القديم، ولاسيما من خلال مخطوطة قصيدة **لوكريتيوس** التي كانت بعنوان عن طبيعة الأشياء (دي ريريوم ناتورا)، تلك القصيدة التي أوجزت المنظومة الأبيقورية. فالذرية التي تطورت أساساً كنوع من محاولة الرد على الاعتراضات المنطقية على التغير والحركة المطروحة من قبل بارمنيدس كانت قد افترضت كوناً مؤلفاً من جزيئات صغيرة، غير مرئية متحركة بحرية في فراغ محايد لانهائي، ومتمخضة، عبر تصادماتها وتآلفاتها، عن جميع الظواهر. وفي هذا الفراغ ليس ثمة أي فوق أو تحت أو مركز كوني مطلق، لأن كل موقع في الفضاء محايد ومكافئ لأي موقع آخر. ونظراً لأن الكون بمجمله مؤلف من الجزيئات المادية نفسها وفقاً للمبادئ ذاتها، فإن الأرض نفسها ليست إلا تجمعاً طارئاً آخر لحشد من الجزيئات، إضافةً إلى أنها ليست ساكنة ولا مركز الكون. إذًا، ليس ثمة أي فصل أساسي بين ما هو أرضي وما هو سماوي. وبما أن حجم الفراغ وعدد الجزيئات لانهائيان، فإن من المحتمل أن يكون الكون مأهولاً بالعديد من الكرات الأرضية والشموس المتحركة، وكل منها نتاج الحركة العشوائية للذرات.

جاء كون كوبرنيك المتطور منطوياً على عدد من أوجه الشبه المذهلة مع هذا التصور. فَجَعْلُ الأرض واحداً من الكواكب كان قد نسف أساس الفكرة الأرسطوطاليسية القائمة على القول بفضاء (غير محايد) مطلق متمركز حول أرض ثابتة. وأي أرض كوكبية لا بد لها من كون أكبر بكثير للتعويض عن غياب الاختلاف النجمي القابل للرصد. وبعد أن كَفَّت الأرض عن أن تكون المركز الكوني، لم يعد الكون ملزماً بأن يكون محدوداً (أي مركز كوني يتطلب كوناً محدوداً، لأن أي فضاء لانهائي لا يمكنه أن يكون ذا مركز). ما عادت كرة النجوم الخارجية الأبعد ضرورية تفسيراً لحركة السماوات، ومن ثم فإن من الممكن أن تكون النجوم منتشرة على نحوٍ لانهائي، كما سبق للأفلاطونيين الجدد أن قالوا أيضاً. وكانت اكتشافات غاليليو التلسكوبية قد كشفت عن حشدها النجوم الجديدة البعيدة بعداً شاسعاً بوضوح من جهة، وزادت من تقويض الثنائية السماوية – الأرضية من جهة ثانية. وسائر ملابسات ومضاعفات الكون الكوبرنيكي – أرض متحركة غير فريدة؛ فضاء محايد، بلا مركز، متعدد السكان، وربما لانهائي؛ والإجهاز على التمايز بين السماء والأرض – جاءت جميعاً متطابقة ومتوافقة مع نظيرتها في الكون (الكوزموس) الذري. ومع شروع البنية الشاملة لكوزمولوجيا أرسطو في التداعي والانهيار، ودون وجود أي بديل معقول يحل محلها، فإن كون الذريين مثّل إطاراً جيد التطور وفريد الملاءمة بالنسبة إلى المنظومة الكوبرنيكية. وقد كان الفيلسوف – العالم الباطني برونو أول من أدرك حالة التوافق والتناغم بين النظامين. ومن خلال عمله تم تعزيز وتدعيم الصورة الأفلاطونية الجديدة لكون لانهائي، وهي صورة ابتكرها نيكولاس كوسا، بالتصور الذرّي وصولاً إلى إيجاد كون (كوزموس) كوبرنيكي موسع توسيعاً هائلاً.

إلا أن الذرية كانت ستزود الكوزمولوجيا المتطورة بإسهامات أخرى أقل شأناً. لم يقف الأمر عند توافق بنية الكون الذرية مع النظرية الكوبرنيكية، بل تجاوزه إلى كون التصور الذري للمادة نفسها متناسبة، على نحوٍ فريد، مع مبادئ عمل علماء الطبيعة الجدد. فذرات **ديموقريطوس** تميزت حصرياً بعوامل كمية –عوامل الحجم، الشكل، الحركة، والعدد– لا بمواصفات مدرَكة أو محسوسة مثل المذاق،

الرائحة، الملمس، أو الصوت. وجميع التغيرات النوعية في الظواهر ناجمة عن كميات متباينة من الذرات المجتمعة بترتيبات مختلفة، ما أبقى الكون الذري منفتحاً من حيث المبدأ على التحليل الرياضي. ليس للجزيئات المادية أي هدف أو ذكاء، بل هي لا تتحرك إلا وفقاً لمبادئ ميكانيكية. وهكذا فإن البُنى الكوزمولوجية والفيزيائية للذرية القديمة مرحّبة بأنماط التحليل -الميكانيكية والرياضية- ذاتها التي وقع اختيار علماء الطبيعة في القرن السابع عشر عليها وسارعوا إلى تطويرها. من المؤكد أن الذرية أثّرت في غاليليو على صعيد مقاربته للطبيعة بوصفها مادة متحركة، أثارت إعجاب فرانسيس بيكون، ووظفها توماس هوبز في فلسفته المادية الميكانيكية، وقد تولى إشاعتها في الأوساط العلمية الأوروبية معاصرهم الأصغر سناً بيير غاسّندي. غير أن رينه ديكارت هو الذي اضطلع أخيراً بمهمة التكييف المنهجية للذرية لتوفير تفسير فيزيائي **لكون كوبرنيك**.

قدمت المبادئ الأساسية للذرية القديمة نظائر كثيرة لصورة ديكارت عن الطبيعة بوصفها آلة لاشخصية معقدة تحكمها قوانين رياضية بصرامة. ومثل **ديموقريطوس**، افترض ديكارت أن العالم المادي مؤلف من عدد لانهائي من الجزيئات أو «الجسيمات» المتصادمة والمتحاشدة ميكانيكياً. غير أنه رأى، بوصفه مسيحياً، أن هذه الجسيمات لا تتحرك بطريقة عشوائية كلياً، بل هي خاضعة لقوانين معينة مفروضة من رب سماوي لحظة خلقها. والتحدي الذي انتصب أمام ديكارت تمثل باكتشاف تلك القوانين، وكانت أولى خطواته الاستفهام عن مدى تمتع أي جسيم منفرد بحرية الحركة في كون لانهائي غير متوافر لا على اتجاهات مطلقة ولا على نزعات حركية أولية أرسطوطاليسية. وعن طريق استخدام نظرية الزخم لدى المدرسيين في السياق الجديد لفضاء ذري، توصل ديكارت إلى استنتاج أن من شأن أي جسيم ساكن أن يميل لأن يبقى ساكناً ما لم يتم دفعه، في حين أن من شأن أي جسيم متحرك أن يكون ميالاً إلى مواصلة الحركة في خط مستقيم بالسرعة نفسها ما لم يجر عطفه أو حرفه. وهكذا فإن ديكارت أطلق البيان الصريح والواضح الأول عن قانون العطالة - لذلك البيان الذي تضمن العنصر النقدي للخطية العطالية (مقارنة بعطالة غاليليو الأكثر فجاجة والأكثر توجهاً أرضياً مفهومة من منطلقات تجريبية بما انطوت عليه

مـن دائرية). كذلك رأى ديكارت أن علـى أي انحرافات عن هذه التوجهات العطالية يجـب أن تتم، نظراً لأن الحركـة كلها في كون زاخر بالجسيمات لا بد لها من أن تكون ميكانيكية، نتيجة اصطدامـات جسيمية مع جسيمات أخرى. والمبادئ الأساسية التي تحكم تلك الاصطدامـات هي التي عكف ديكارت على البحث عن سبل الاهتداء إليها وترسيخها عن طريق الاستنتاج الحدسي.

بجزيئاتهـا المتحركـة بحريـة في فضـاء لانهائي محايـد، كانت الذريـة قد أوحت بطريقـة جديدة للنظر إلى الحركـة. وفكرة **ديكارت** عن التصـادم الجسيمي أتاحت لخلفائـه فرصة إدخال المزيد مـن التطوير على رؤى **غاليليـو** المخترقة لطبيعة القوة والزخـم. إلا أن مـا انطوى علـى أهمية مباشـرة بالنسبة إلى النظريـة الكوبرنيكية، هو أن ديـكارت طبق نظريته حول العطالة الخطية والتصـادم الجسيمي على مشكلة الحركـة الكوكبية، منخرطـاً بذلك في إزاحة المخلفات الأخـيرة الموروثة عن الفيزياء الأرسطوطاليسية وإبعادها عن السماوات. فالحركات الدائرية الأوتوماتيكية للأجرام السماويـة، التـي كانت لا تزال معتَمَدة ومتبنـاة من قبل **كوبرنيـك وغاليليو**، لم تكن ممكنة في أي عالم ذري لا تستطيع الجزيئات فيه أن تتحرك إلا بخط مستقيم أو تبقى ساكنـة. ومن خلال تطبيق نظريتي العطالة والجزيئـات هاتين على السماوات، نجح **ديكارت** في عزل العامل الحاسم المنتقد في تفسير الحركة الكوكبية: ما لم تكن ثمة قوة مانعة أخرى معينة فإن من شأن حركة العطالة لدى الكواكب، بما فيها حركة الأرض، أن تنـزع بالضرورة إلى دفعها في خـط مماس مستقيم مبتعد عن المدار المنحني حول الشمـس. من الواضـح أن عاملاً معيناً كان دائباً باستمـرار على دفع الكواكب، لبقاء مداراتهـا في منحنيات مغلقة مستمرة دون انقطاعـات نابذة، باتجاه الشمس – أو أن شيئاً ما كان، كما قال **ديكارت** وكما صاغه خلفاؤه بقدرٍ أكبر من الوضوح، دائم الإلزام للكواكـب بـ «السقوط» نحو الشمس. واكتشاف القـوة الكامنة وراء ذلك السقوط كان المـأزق السماوي الأساسي المنتصب في وجه الكوزمولوجيا الجديدة. باتت حقيقة كون الكواكب متحركة بالمطلق قابلة للتفسير بالعطالة. أما الشكل الذي كانت تلك الحركة تأخـذه –احتفاظ الكواكب الدائم بمـدارات إهليلجية حول الشمس– فقد بقي بحاجة إلى تفسير.

كـثرة من فرضيات ديكارت المستنتجة بالحدس حـول كونه المؤلَّف من الجسيمات -بمـا فيها أكثر قوانينه الخاصة بصدام الجسيمات وملـؤه للكون بدوامات جسيمات متحركـة (حـاول توظيفها لتفسـير تعرض الكواكـب للدفع إلى الخلـف لإعادتها إلى أفلاكهـا) - لم يحافظ عليهـا خلفاؤه. إلا أن تصـوره الأساسي للكـون المادي بوصفه منظومـة ذرية خاضعة لتحكـم بضعة قوانـين ميكانيكية أصبح الأنمـوذج الإرشادي الهـادي بالنسبـة إلى علماء القـرن السابع عشر المشتبكين مـع التجديد الكوبرنيكي. ولأن لغـز الحركة الكوكبية بقـي المشكلة الأبرز بالنسبة إلى علـم ما بعد كوبرنيك في سعيـه إلى ترسيخ كوزمولوجيا متجانسة ومطّردة ذاتياً، فإن قيام ديكارت بعزل عامل «السقـوط» كان أمـراً لا مهرب منـه. ومع تطبيق مفهـوم العطالة عنـد ديكارت على مـدارات كبلر الإهليلجية، ومع مبـدأ التفسير الميكانيكي العـام المضمر في نظريتهما الأوليتـين عن حركة الكواكب (نظرية الأنيمـا موتريكس والمغناطيسية لكبلر، ونظرية الدوامـات الجسيمية عند **ديـكارت**)، كانـت المشكلة قد اكتسبت تحديـداً بات علماء **لاحقـون** -**بـورلّي**، **هـوك**، **وهويغنـز**- قادريـن على العمـل المثمر من خلالـه. وكانت ديناميكيـات غاليليـو قد زادت مـن تحديد المشكلة عـبر المبادرة عمليـاً في التصدي للفيزيـاء الأرسطوطاليسية، ومن خلال اعتماد قياسات رياضية دقيقة لأجسام ثقيلة ساقطـة نحو الأرض. وهكذا فإن مسألتـين أساسيتين بقيتا، واحـدة سماوية وأخرى أرضيـة: وما الذي يجعل الأرض والكواكب الأخرى ساقطة باستمـرار نحو الشمس، بالرغـم من وجود العطالة؟ وما الذي يجعل الأشياء السماوية ساقطة باتجاه الأرض، بالمطلق، بالرغم من أننا بصدد أرض متحركة غير مركزية؟

واحتمـال الرد علـى السؤالين كليهما بالجواب نفسه بقي مطـرد التنامي مع عمل كبلـر، غاليليـو، وديـكارت. وفكرة وجود قـوة جذب فاعلـة فيما بين سائـر الأجسام الماديـة كانت هي الأخرى تتطـور. فبين الإغريق كان **إيمبدوقليس** قد افترض وجود مثـل هذه القوة. وبين المدرسيـين، كان الأورسمي قد حاجج قائلاً بأن من شأن تفسير بديـل لأجسام ساقطة نحو الأرض أن يتمثل بأن المادة ميالـة طبيعياً إلى جذب مواد أخـرى، إذا كان أرسطـو على خطأ في تأكيد مكانة الأرض المركزية الفريدة. لم يكن أي مـن **كوبرنيك وكبلر** قد تردد في استحضار مثل هذا الاحتمال دفاعاً عن أرضهما

المتحركة. ومع حلول الربع الثالث من القرن السابع عشر كان **روبرت هوك** قد نجح في اقتناص النتيجة المركبة بوضوح: ثمة قوة جذب واحدة ممسكة بزمام الحركات الكوكبية من جهة والأجسام الساقطة من جهة ثانية. يضاف إلى ذلك أنه قام بعرض فكرته ميكانيكياً ببندول متأرجح في مسار دائري مطول، دأبت قوة جذب مركزية على حرف حركته الخطية باستمرار. ومثل هذا الاستعراض نجح في تسليط الكثير من الضوء على مدى أهمية الميكانيك الأرضي من أجل تفسير الظواهر السماوية. ألقى بندول هوك الضوء على مدى نجاح الخيال العلمي في تغيير السماوات جذرياً من كونها دنيا متعالية لها قوانينها الخاصة إلى تأكيد أنها ليست مختلفة، من حيث المبدأ، عن ملكوت الأرض الدنيوية العادية.

أخيراً كان شرف تتويج الثورة الكوبرنيكية عبر إقرار الجاذبية قوة شاملة، كونية - قوة قادرة على التسبب المتزامن لكل من سقوط الحجارة على الأرض والمدارات المغلقة للكواكب حول الشمس - من نصيب **إسحاق نيوتن** المولود يوم عيد الميلاد سنة موت غاليليو. حقاً، تمثل إنجاز نيوتن المدهش بالتوصل إلى حصيلة جمع وتركيب فلسفة ديكارت الميكانيكية من ناحية، قوانين حركة الكواكب الكبلرية من ناحية ثانية، وقوانين الحركة الأرضية الغاليليوية من ناحية ثالثة، وصولاً إلى إذابتها جميعاً في بوتقة نظرية شاملة موحدة. فمن خلال سلسلة غير مسبوقة من الاكتشافات والبداهات الرياضية، أقر نيوتن بأن على الكواكب، كي تحافظ على أفلاكها الثابتة في سرعات وأبعاد نسبية محددة في قانون كبلر الثالث، أن تكون منجذبة نحو الشمس بقوة جذب متناقصة بعكس مربع المسافة الفاصلة عن الشمس، وبأن الأجسام الساقطة باتجاه الأرض - لا أي حجر قريب فقط بل والقمر البعيد أيضاً - خاضعة للقانون نفسه. يضاف إلى ذلك أنه اشتق رياضياً من قانون التربيع العكسي الأشكال الإهليلجية للمدارات الكوكبية من جهة وتباين سرعتها (مساحات متساوية في أوقات متكافئة) كما هي محددة في قانوني كبلر الأول والثاني، من جهة ثانية. وهكذا فإن جميع المسائل الكبيرة المنتصبة في وجه الكوبرنيكيين قد حُلت أخيراً - ما الذي يحرك الكواكب؟ كيف تستطيع الكواكب البقاء في مداراتها؟ ما الذي يجعل الأشياء الثقيلة تهوي باتجاه الأرض؟ ما طبيعة البنية الأساسية للكون؟ ماذا عن قضية الثنائية بين ما هو سماوي

ومـا هو أرضي؟ كانت الفرضية الكوبرنيكية قـد استحضرت الحاجة، ثم ما لبثت أن اهتدت إلى كوزمولوجيا جديدة، شاملة، متناغمة ذاتياً.

بنـوع أنموذجي من المزاوجة بين الصرامة التجريبيـة ونظيرتها الاستنتاجية كان نيوتـن قد نجح في صياغـة عدد قليل جداً مـن القوانين الرئيسة التـي بدت متحكمة بالكـون (**الكوزموس**) كله. ومن خـلال قوانينه الثلاثة (قوانـين العطالة، القوة، ورد الفعـل المساوي) ونظرية الجاذبيـة الشاملة، قام ليس فقط بإرسـاء أساس فيزيائي لسائـر قوانـين كبلـر، بـل وكان أيضـاً قـادراً علـى اشتقاق حـركات الأمـواج، سبق الاعتدالـين (الربيعي والخريفي)، مـدارات الشهب، مسار حركـة القذائف المدفعية وغيرهـا من المقذوفـات أو الصواريخ - بالفعـل، جميع التجليـات المعروفة للحركات السماويـة والأرضية باتت الآن موحدة في خانة واحدة من القوانين الفيزيائية. ما من جـزيء مـادي في الكون إلا ويجتـذب كل جزيء آخر بقـوة متناسبة طـرداً مع الفرق بـين الكتلتين وعكساً مع مربع المسافة بينهما. كان نيوتن قد كافح لاكتشاف التصميم الإجمـالي الكبـير للكون، وكان قد نجح نجاحـاً مشهوداً. ورؤية ديـكارت للطبيعة آلة منظمـة تنظيماً مثالياً خاضعـة لقوانين رياضية وقابلة للفهم مـن قبل العلم البشري كانت قد تحققت.

علـى الرغم مـن أن مفهوم نيوتـن العلمي للجاذبيـة بوصفها قـوة فاعلة عن بعد - وهـو مفهوم مستعار من دراساتـه للعواطف الإيجابية والسلبيـة إزاء فلسفة الزهد والسيميـاء (الخيميـاء، الكيميـاء القديمة) - بـدا باطنياً وعلى مستـوى ضعيف من الميكانيكية بنظر الفلاسفـة الميكانيكيين في القارة الأوروبية، وأربك حتى **نيوتن**، فإن الاشتقاقـات الرياضية كانت أكـثر إدهاشاً في شمولها من أن تكـون قابلة للتصديق. فمن خـلال مفهوم قوة جذب محددة نوعياً، كان قد تمكن من توحيد أطروحتي علوم القـرن السابـع عشر الرئيستـين - الفلسفـة الميكانيكية والـتراث الفيثاغورسي. ولم يمضـ وقـت طويل قبل أن يتم الترحيب بكل منهجـه واستنتاجاته على أنها الأنموذج الإرشـادي للممارسة العلمية. ففي سنـة 86 - 1687، قامت جمعية لندن الملكية بنشر المبادئ الرياضية للفلسفات الطبيعية (برنسيبا ماتيماتيكا فيلوسوفياي ناتوراليس). وعلى امتداد العقود الآتية ظلت مأثرته موضوع تمجيد واحتفال بوصفها رمز انتصار

العقل الحديث على الجهل القديم والوسيط. كان **نيوتن** قد كشف النقاب عن الطبيعة الحقيقية للواقع: وقد عدّه فولتير أعظم من سبق لهم أن عاشوا من الرجال.

باتت الكوزمولوجيا النيوتونية – الديكارتية مترسخة بوصفها القاعدة الصلبة لنظرة عالمية جديدة. فمع حلول بداية القرن الثامن عشر، بات الإنسان المتعلم في الغرب يعرف أن الرب كان قد خلق الكون بوصفه نظاماً ميكانيكياً معقداً، مؤلفاً من جزيئات مادية متحركة في فضاء لانهائي محايد وفقاً لبضعة مبادئ أساسية، مثل العطالة والجاذبية، قابلة للتحليل رياضياً. وفي هذا الكون تدور الأرض حول الشمس. وهي ليست إلا واحدة من حشد من النجوم، تماماً كما أن الأرض ما هي إلا كوكب بين عدد غير قليل من الكواكب، ولم تكن أي منهما، لا الأرض ولا الشمس، مركز الكون. ثمة حزمة واحدة من القوانين الفيزيائية تحكم العالمين السماوي والأرضي اللذين لم يعودا، إذًا، متمايزين. تماماً مثلما هي السماوات مؤلفة من أشياء مادية، فإن حركاتها محكومة بقوى ميكانيكية طبيعية.

وقد بدا أيضاً أن من المعقول افتراض أن الرب بادر، بعد إنجازه لعملية خلق هذا الكون المعقد والمنظم، إلى أن ينأى بنفسه عن أي مزيد من الانخراط أو التدخل الفاعل في الطبيعة، تاركاً إياها تدير شؤونها بنفسها وفقاً لجملة هذه القوانين الكاملة، الثابتة. وهكذا فإن الصورة الجديدة للخالق كانت، إذًا، صورة مهندس معماري إلهي، صورة أستاذ رياضيات كبير، وصورة صانع ساعات ماهر، في حين بدا الكون ظاهرة مضبوطة بدقة ولاشخصية أساساً. أما دور الإنسان في الكون فإن أفضل حكم عليه يتم من منطلق أنه تمكن، بفضل ذكائه الخاص، من اختراق نظام الكون الجوهري وما لبث أن أصبح قادراً على توظيف تلك المعرفة لخدمة أغراضه وتعظيم قدراته. ومما لا تشوبه ذرة شك واحدة أن الإنسان هو تاج الخلق. باتت الثورة العلمية –وولادة الحقبة الحديثة– مكتملتين.

الثورة الفلسفية

بقيت مهنة الفلسفة خلال هذه القرون المحورية وثيقة الارتباط بالثورة العلمية، التي صاحبتها وحَفَزَتْها، وفَّرَت لها أساساً، وخضعت لقولبتها نقدياً. أما الآن فقد

نجحت الفلسفة بالفعل في اكتساب هوية وبنية جديدتين مع شروعها في اقتحام حقبتها العظيمة الثالثة في تاريخ العقل الغربي. خلال جزء كبير من الحقبة الكلاسيكية كانت الفلسفة، رغم تأثرها بكل من الدين والعلم على حدٍّ سواء، قد شغلت مكانة مستقلة إلى حدٍّ كبير بوصفها عنصر تحديد وحكم بالنسبة إلى النظرة العالمية للثقافة المتعلمة، ثقافة القراءة والكتابة. ومع مجيء العصر الوسيط قام الدين المسيحي بتولي تلك المكانة المرموقة، فيما باتت الفلسفة مضطلعة بدورٍ ثانوي تابع في عملية الجَسْر بين الإيمان والعقل. أما مع مجيء الحقبة الحديثة فقد بدأت الفلسفة تفرض نفسها بوصفها قوة مستقلة مئة بالمئة في الحياة الفكرية للثقافة. وبعبارةٍ أكثر دقة، بادرت الفلسفة الآن إلى إطلاق عملية النقل التاريخي للولاء من الدين إلى العلم.

بيكون

في عقود القرن السابع عشر نفسها التي شهدت في إيطاليا قيام غاليليو باجتراح الممارسة العلمية الجديدة، بادر فرانسيس بيكون في إنجلترا إلى إعلان ميلاد حقبة جديدة كانت ستشهد قيام العلوم الطبيعية بإضفاء نوع من الخلاص المادي على الإنسان ليصاحب تقدمه الروحي نحو الألفية المسيحية (السعيدة). برأي بيكون تطلب اكتشاف العالم الجديد من قبل المستكشفين الكوكبيين اكتشافاً موازياً لعالم عقلي جديد يتم فيه التغلب على جملة أنماط التفكير القديمة، الأهواء التقليدية، التشوهات الذاتية، الاضطرابات اللفظية، والعمى الفكري العام من خلال اعتماد منهج جديد على صعيد اكتساب المعرفة. كان لا بد لهذا المنهج من أن يكون تجريبياً في الأساس: عبر الرصد المتأني والدقيق للطبيعة والاجتراح البارع للعديد والمتنوع من التجارب، التي يتم إجراؤها في سياق بحوث تعاونية منظمة، بات العقل البشري قادراً على الإنجاز التدريجي لعملية استنباط تلك القوانين والتعميمات التي من شأنها أن تكسب الإنسان فهم الطبيعة الضروري للتحكم بها. وكان من شأن مثل هذا العلم أن يجلب للإنسان مكاسب لا تقدر بثمن، وأن يمكنه من إعادة فرض سيادته على الطبيعة، تلك السيادة التي كان قد أضاعها مع سقوط آدم.

في حين أن سقراط كان قد ساوى المعرفة بالفضيلة، فإن بيكون ساوى المعرفة

بالسلطـة والنفوذ، بالقوة. ففائدتها العملية هي المعيار الحقيقي لشرعيتها. مع بيكون تولى العلم دوراً جديداً – نفعياً، طوباوياً، بوصفه النظير المادي والبشري لخطة الرب القائمـة على الخلاص الروحـي. لم يخلق الرب الإنسان إلا ليفسـر الطبيعة ويفرض هيمنتـه عليها. صحيـح أن سقوط الإنسـان الأول تطلب جعل مثل هـذا المسعى شاقاً وعرضـة للأخطاء، غير أن هذا الإنسان من شأنه، شرط قيامه بضبط عقله وتطهير نظرته إلى الطبيعة من الأهواء والأحكام المسبقة القديمة قدم الزمن، أن يبلغ مستوى امتـلاك حقـه السماوي. عبر العلم، بوسـع إنسان الحقبة الحديثـة تأكيد تفوقه على القدماء. تبين أن التاريخ ليس دَوْرياً، كما كان يظن القدماء، بل هو تقدمي، تصاعدي، لأن الإنسـان بات واقفاً على عتبـة حضارة علمية، جديدة. مفعمـاً بالشك إزاء جملة المذاهـب الدارجة ونافذ الصبر حيال مماحكات القياسـات المنطقية لدى المدرسيين الأرسطوطاليسيـين، التي لم يرها أكـثر من عقبات طال احترامها على طريق المعرفة المفيدة، أصر بيكون على أن التقدم في العلوم يتطلب إعادة صياغة جذرية لجملة أسس هـذه العلوم. ليس الأساس الحقيقي للمعرفـة إلا العالم الطبيعي والمعلومات المستمدة منه عبر الحواس البشرية. فملء العالم بأسباب نهائية مفترضة، كما فعل أرسطو، أو بجواهر سماوية (ربّانية) يدركها العقل، كما فعل أفلاطون، لم يكن إلا حجباً للإنسان عن أي فهم حقيقي للطبيعة كما هي، بالاستناد الراسخ إلى أساس التواصل التجريبي والمحاكمـة الاستدلالية بـدءاً بالجزئيات. لم يعد طالب المعرفـة ملزماً بالانطلاق من أي تعريفـات مجردة وفروق لفظية انتقـالاً بعدهما إلى المحاكمة استدلالياً وصولاً إلى إقحـام الظواهـر في نظام مرسـوم من قبل. عليه، بـدلاً من ذلك، أن يبـدأ بالتحليل المحايـد لبيانـات ملموسة فيصـل، عندئذ فقـط، إلى المحاكمة استقرائيـاً، وبحذر، ليتوصل إلى استنتاجات عامة، مدعومة تجريبياً.

دأب بيكـون على توجيه النقد إلى **أرسطـو** والمدرسيين بسبب مبالغتهم في التعويل علـى الاستنتاج في المعرفـة، لأن المقدمات التي يتم استيلاد النتائـج منها قد لا تكون ببساطة سوى تلفيقات زائفة ابتدعها عقل الفيلسوف دون أي أساس في الطبيعة. ومن وجهـة نظـر بيكون، فإن كل مـا يمكن للعقل الخالص أن يقـرره في مثل هذه الظروف

لا يعدو كونه استجراراً من ذاته لشبكة من التجريدات غير المتمتعة بأي صدقية موضوعية. أما الفيلسوف الحقيقي فيبادر، بدلاً من ذلك، إلى المقاربة المباشرة للعالم الواقعي ودراسته، دون التورط الزائف في استباق الحصيلة والانحياز إليها. يقوم بتطهير العقل من تشويهاته الذاتية. فالبحث الأرسطوطاليسي عن أسباب وقضايا شكلية ونهائية، والإيمان القَبْلي بامتلاك الطبيعة لأهداف غائية وجواهر أنموذجية أصلية، ليسا إلا اثنين من هذه التشويهات الجذابة الخادعة للعقل الملوث بالعاطفة. لا بد من نبذهما بوصفهما عديمي الفائدة غير منطويين على أي ثمار تجريبية. لم تكن أشكال الفلاسفة التقليديين إلا أوهاماً، مع بقاء كلماتهم ميالة إلى الحجب بدلاً من الكشف. لا بد من نبذ التصورات المسبقة واللغو لاعتماد الاهتمام المباشر بالأشياء وأنظمتها المرصودة. فالحقائق «الضرورية» أو «النهائية» يجب اعتمادها بقدرٍ كبير من البهجة. ولاكتشاف النظام الحقيقي للطبيعة، لا بد من تطهير العقل من جميع عوائقه الداخلية، تنقيته من النزوع الاعتيادي إلى إنتاج أحلام يقظة محققة قبل أي استقصاء تجريبي. يتعين على العقل أن يتواضع، أن يكبح جماحه. وإلا فإن العلم سيكون مستحيلاً.

لم يكن افتراض أن العالم مخترق ومنظم بطريقة تجعله في متناول عقل الإنسان على نحوٍ مباشر، بما يوصل هذا العقل، مباشرة مرة أخرى، إلى معرفة أغراض الرب الخفية، كما فعل فلاسفة العصور القديمة والوسطى، إلا منعاً للعقل من النفاذ إلى لب أشكال الطبيعة الفعلية. فقط بالاهتداء إلى الفرق بين الرب وخلقه، وبين عقل الرب وعقل الإنسان، يستطيع الأخير أن يحقق تقدماً حقيقياً في العلم. على هذا النحو عبر بيكون عن روح الإصلاح (الديني) وأوكم. لا بد من نبذ أي «لاهوت طبيعي» كما في المدرسية الكلاسيكية بوصفها جمعاً للأضداد، مزاوجة زائفة ومضلِّلة بين قضايا الإيمان وأمور الطبيعة. لكل مجال قوانينه الخاصة ومنهجه المناسب. ينتمي اللاهوت إلى دنيا الإيمان، أما دنيا الطبيعة فتجب مقاربتها بعلم طبيعي محرر من شوائب الافتراضات غير ذات العلاقة المستمدة من الخيال الديني. بوسع كل من اللاهوت والعلم أن يحققا قدراً من الازدهار شرط إبقائهما منفصلين عن صواب، كما بوسع

الإنسان أن يخدم خالقه على نحوٍ أفضل عبر فهم الأسباب الطبيعية الحقيقية للملكة الأرضية – وصولاً إلى الإمساك بزمام التحكم بها كما شاء الرب.

ولأن جميع الأنظمة الفلسفية السابقة من الإغريق وصاعداً كانت مفتقرة إلى نزعة تجريبية ذات قاعدة نقدية صارمة، بسبب تعويلها على سلاسل من البنى العقلانية والخيالية غير المدعومة بالاختبار المتأني، فإنها بقيت أشبه بعروض مسرحية فخمة مسلية، بلا علاقة حقيقية مع العالم الواقعي الذي دأبت على تشويهه بقدرٍ كبير من الأناقة. كثيراً ما تمخضت الحاجات العاطفية وأساليب التفكير التقليدية، وباطراد، عن دفع الإنسان إلى إساءة إدراك الطبيعة، إلى أنسنتها – الطبيعة.، وإلى جعلها ما يتمناه لا ما هي في الحقيقة. أما الفيلسوف الحقيقي فلا يحاول تضييق العالم وتقليصه لإقحامه في دائرة فهمه، بل يجاهد ليوسّع مداركه لتصبح قادرة على استيعاب العالم. ذلك هو الذي يجعل مهمة الفيلسوف الأولى والأهم متمثلة، برأي **بيكون**، بالمعاينة الطازجة للجزئيات. ومن خلال التوظيف الحصيف والبارع للتجارب تصبح أدلة الحواس قابلة للتصويب والتعزيز التدريجيين وصولاً إلى إماطة اللثام عن الحقائق الكامنة في الطبيعة. وهكذا فإن من الممكن أن يتم، أخيراً، ذلك الزواج بين عقل الإنسان والكون الطبيعي، ذلك الزواج الذي تنبأ بيكون بأن من شأن ثماره أن تكون سلسلة طويلة من الاختراعات العظيمة المؤهلة لتحرير البشرية من ألوان بؤسها. فخلاص العرفان، بل خلاص عظمة الإنسان نفسه كامن في مستقبل العلوم.

باتت الانعطافة الحديثة في تيار الفلسفة واضحة المعالم مع بيكون. فاسمانية وتجريبية المدرسيين الجدد، وانتقاداتهم المتزايدة لكل من أرسطو واللاهوت التأملي، اهتدت إلى تعبيرات جريئة ونافذة. صحيح أن بيكون بالغ، بالرغم من كل عبقريته ودهائه، في الاستخفاف بقوة الرياضيات على صعيد تطوير العلوم الطبيعية الجديدة، أخفق في التقاط ضرورة المحطة النظرية التي تسبق الرصد التجريبي، وبقي غافلاً تماماً عن أهمية نظرية مركزية الشمس الجديدة؛ غير أن مناصرته القوية للتجربة بوصفها المصدر الشرعي الوحيد للمعرفة الصحيحة أفضت عملياً إلى إعادة توجيه

العقـل الغربي نحو العـالم التجريبي، نحو المعاينة المنهجيـة للظواهر الطبيعية، ونحو رفضـ جملـة الافتراضات التقليديـة – اللاهوتية منها والميتافيزيقيـة على حدٍّ سواء – لـدى متابعة مسيرة تقدم المعرفة والعلم. لم يكن بيكون فيلسوفاً نظامياً كما لم يكن عالمـاً صارم الممارسة. لعله كان بـين بين، بين هذا وذاك، نجحت قوةُ بلاغته وصيغته الرؤيوية في إقناع أجيـال المستقبل بضرورة إنجاز برنامجه الثوري: برنامج الاجتياح العلمي للطبيعة خدمة لرخاء الإنسان ومجد الرب.

ديكـارت

إذا كان بيكـون في إنجلترا هو الـذي أسهم في الإيحاء بما هو مميز من شخصية، توجـه، وصرامة في العلم الجديد، فإن ديـكارت كان، على النقيض من ذلك، صاحب مشـروع إرسـاء الأساسـ الفلسفي لهـذا العلم، وقد نجـح، بذلك، في إنطـاق البيان التاريخي المحدِّد لقامة النَّفَس الحديثة.

ففي عصر وجد نفسه في مواجهة نظرة عالمية متداعية، مع اكتشافات غير متوقعة وباعثـة على الحيرة على جميع الأصعدة، ومـع انهيار سلسلة من المؤسسات الأساسية والتقاليد الثقافية، ثمة نسبية قائمة على الشك حول إمكانية امتلاك المعرفة اليقينية راحـت تنتشر بـين صفوف فئـات المثقفين الأوروبيـين. لم تعد المرجعيـات الخارجية قابلـة للثقة الساذجـة، بصرف النظر عن مـدى تمتعها بالاحـترام، إلا أن أي معيار جديـد مطلق للحقيقة يحل محل نظيره القديم لم يصبح موجوداً بعد. وهذا اللايقين المعرفي (الابستمولوجي)، وقد زاد حدة جراء حشد الفلسفات القديمة المتنافسة التي دأب الإنسانيـون علـى إغراق النهضة بها، ما لبث أن اكتسـب قوة دفع إضافية بسبب تدفق موجة أخرى من التأثيرات الإغريقية – مع استعادة دفاع **سكستوس امبيريكوس** الكلاسيكـي عن نزعة الشك. كان كاتـب المقالات الفرنسي مونتاني شديد الحساسية إزاء المـزاج الجديـد، وقد بـادر بدوره إلى إضفـاء صوت حديث علـى جملة الشكوك المعرفيـة القديمـة. إذا كان إيمان الإنسان يتحدد بالعـادة الثقافية، إذا كان من شأن الحواسـ أن تكون خادعـة، إذا لم تكن بنية الطبيعة متناغمـة بالضرورة مع عمليات العقل، وإذا بقيت نسبية العقل وهشاشته أمام الخطأ دائبتين على إعاقة معرفة الرب

أو المعايير الأخلاقية المطلقة، فليس ثمة أي شيء مؤكد ويقيني.

ثمة أزمة شك الفلسفة الفرنسية كانت قد برزت على السطح، وهي أزمة عاشها ديكارت الشاب، وهو الغائص في بحار النزعة العقلانية النقدية الطاغية على تعليمه اليسوعي، بحدَّةٍ بالغة. ومضغوطاً بالإرباكات الموروثة عن تعليمه، بجملة التناقضات الصارخة فيما بين وجهات النظر الفلسفية المتباينة، وبالأهمية المتضائلة للوحي الديني في مجال فهم العالم التجريبي، بادر **ديكارت** إلى العمل في سبيل اكتشاف أساس لا يمكن دحضه لمعرفة يقينية.

كان الانطلاق من الشك بكل شيء الخطوة الأولى الضرورية لأنه أراد تكنيس جميع الافتراضات والقناعات السابقة المشوّشة لمعرفة الإنسان والاكتفاء بتلك الحقائق التي يستطيع بنفسه أن يختبرها بوضوح ومباشرة بوصفها غير قابلة للشك. غير أن ديكارت كان، خلافاً **لبيكون**، عالم رياضيات مرموقاً وقد بدت المنهجية الصارمة المميزة لعلوم الهندسة والحساب أنها الوحيدة الواعدة باليقينية التي كان يسعى إليها بحماسة في القضايا الفلسفية. فالرياضيات تبدأ بإعلان مبادئ أولى بسيطة واضحة ذاتياً، بدهيات أساسية يمكن اعتمادها لاستنتاج حقائق أكثر تعقيداً وفقاً لمنهج عقلاني صارم. وعبر تطبيق محاكمة دقيقة وشاقة على سائر مسائل الفلسفة، ومن خلال عدم التسليم إلا بتلك الأفكار التي كان عقله يراها واضحة، مميزة، وبريئة من التناقض الداخلي، نجح **ديكارت** في إقرار وسيلته المناسبة للوصول إلى اليقين المطلق. كان من شأن العقلانية النقدية المنضبطة أن تتغلب على المعلومات غير الجديرة بالثقة عن العالم، تلك المعلومات المأخوذة من الحواس أو الخيال. وكان من شأن ديكارت، إذ عكف على استخدام مثل هذا المنهج، وتأسيس علم جديد مرشح لإدخال الإنسان في حقبة جديدة قائمة على ركائز المعرفة، الحكمة، والخير، أن يصبح أرسطو الجديد.

وهكذا فإن نزعة الشك تزاوجت مع علم الرياضيات لإنجاب الثورة الديكارتية في الفلسفة. أما الحد الثالث لتلك الثورة، وقد كان حافز الشك المنهجي والمحاكمة الواضحة ذاتياً ونتاجهما على حدٍّ سواء، فقد شكل القاعدة الأساسية لمجمل المعارف الإنسانية: إنه يقين وعي الفرد لذاته. ومن خلال عملية الشك المنهجي بكل شيء، حتى

بالواقـع الجلي للعالَم الفيزيائي بل ولجسده هو (الـذي يمكنه أن يكون مجرد حلم)، استنتـج ديكارت أن معطى واحداً فقط غير خاضـع للشك، ألا وهو واقع أو حقيقة أنه يشـك. أقله ثمة الـ «أنـا» الواعي للشك، الفاعل لفعل التفكير، موجود. أقله هذا القدر مؤكد: كوغيتو، إيرغو سوم – أنا أفكر، إذن أنا موجود. كل ما عدا ذلك خاضع للشك، باستثناء حقيقة وعي المفكر الذاتي غير القابل للاختزال. ولدى الإقرار بهذه الحقيقة المؤكدة، فإن العقل يستطيع أن يدرك ما يميز اليقين نفسه: فالمعرفة المؤكدة إن هي إلا تلك التي يمكن تصورها بوضوح وتمييز.

وهكذا فإن الكوغيتو (أنـا أفكر) كان المبدأ والأنموذج الإرشادي الأول لكل معرفة أخرى، الموفِّر لأساس مناسـب لاستخلاص استنتاجات لاحقة من جهة، ومثال واضح لسائـر البداهات العقلانية الأخرى الواضحة ذاتيـاً من جهة ثانية. ومن الوجود غير القابل للشك لفاعل فعل الشك، وهو بحد ذاته وعي بعدم الكمال والمحدودية، استنتج ديكارت الوجود الضروري لكيان لانهائي كامل هو الرب. شيء ما لا يستطيع أن يصدر عـن لا شيء، كما لا يمكن لأي أثر أن يمتلك واقعاً غير مستمد من سببه. وفكرة الرب بالغة الضخامة والكمال إلى درجة أنها مستمدة على نحوٍ بدهي، بالضرورة، من واقع يتجاوز المفكر المحدود والطارئ؛ ومنه يقين رب موضوعي كلي القدرة. فقط من خلال الافتراض المسبق لرب كهذا يمكـن تأكيد جدارة النور الطبيعي لعقل الإنسان بالثقة، أو الواقع الموضوعي لواقع عالم الظواهر. فإذا كان الرب رباً، بمعنى كيان كامل، فإنه لن يخدع الإنسان والعقل الذي يزود الإنسان بحقائق واضحة ذاتياً.

ومـمـا ينطـوي على أهميـة موازية أن مبـدأ الكوغيتو (أنا أفكر) تمكـن أيضاً من الكشـف عن ترتيـب وتقسيم جوهريين في العالم. فالإنسـان العقلاني يعرف أن وعيه هـو مؤكد، ومختلف كلياً عن العالم الخارجي للأشياء المادية، التي هي أقل يقيناً على الصعيـد المعرفي، ولا يمكـن إدراكهما إلا كأشياء. وهكذا فإن **ريـس كوغيتانس** المادة المفكـرة –، التجربة الذاتية، الـروح، الوعي، ذلك الذي يـدرك الإنسان أنه داخلي – فُهـم علـى أنه مختلف أساسـاً ومنفصل عن ريـس اكستنسا – المـادة الممتدة، العالم الموضوعي، المادة، الجسم الفيزيائي، النباتات والحيوانات، الحجارة والنجوم، الكون

الفيزيائـي كلـه، كل شيء يدركه الإنسان على أنه خارج عقله. فقط في الإنسان اجتمع الواقعـان بوصفهمـا عقلاً وجسداً. وكل مـن قدرة عقل الإنسان علـى المعرفة والواقع الموضوعي والنظام للعالم الطبيعي اهتديا إلى منبعهما المشترك في الرب.

ومـن هنا يتم، على أحد جانبي الثنائية الديكارتيـة، فهم النفْس على أنه عقل، والوعـي الإنساني على أنه وعي المفكر بامتيـاز. الحواس ميالة إلى التسبب والوقوع في الخطـأ، الخيال فريسـة تشويهات الوهـم، العواطف غـير ذات أهمية لأي فهم عقلاني معين. وعلى الجانب الآخر من الثنائية، وفي تعارض مع العقل، تكون جميع أشياء العالم الخارجي مفتقرة إلى الوعي الذاتي، الهدف، أو الروح. فالكون المادي خـالٍ كلياً من الصفات البشرية. ولعل جميع الظواهر المادية، بوصفها أشياء مادية قابلـة من حيث الجوهر للفهـم على أنها آلات - أشبه بالأتمتات القريبة من الحياة والآلات، الساعات، المطاحن، والنافورات الحقيقية التي درج أوروبيو القرن السابع عشر على بنائها والاستمتاع بها. قام الرب بخلق الكون وتحديد القوانين الميكانيكية، أمـا بعد ذلك فإن النظام متحرك ذاتياً، والإله الأسمى والأعلى يتولى بناءه الذكاء الأعلى والأسمى.

ليسـ الكون، إذًا، عضوية حية، كما رأى أرسطو والمدرسيون، يضفي عليها الهدف الغائـي أشـكالاً ويحركهـا. بعد وضع مثل هـذه التصـورات المسبقة جانبـاً والاكتفاء باستخدام عقل الإنسان التحليلي وحده للحدس بأبسط وأوضح وصف للطبيعة، يتضح أن الكـون مؤلـف من مواد ذرية بـلا حياة. وأفضل فهم لمثل هـذه المواد هو عن طريق المبـادئ الميكانيكية، وتحليلها اختزالياً إلى أبسط أجزائها، وإدراكها بدقة من منطلق ترتيبات وحركات تلك الأجزاء: «قوانين الميكانيك مماثلة لقوانين الطبيعة». وما ادعاء الإنسان رؤية أشكال وأغراضـ كامنة في الطبيعة إلا تأكيداً لعقوق ميتافيزيقي، زعماً لتواصل مباشر مع عقل الرب. ومع ذلك فإن العالم المادي بقي، لكونه كلي الموضوعية، مادياً راسخاً دون لبس، قابلاً للقياس أساساً. ومن ثم فإن أقوى أدوات الإنسان لفهم الكون هي الرياضيات الخاضعة لنور عقل الإنسان الطبيعي.

ولدعم الميتافيزيقا ونظرية المعرفة عنده، عمد ديكارت إلى توظيف تمييز غاليليو بين صفات أولية، قابلة للقياس، وأخرى ثانوية، أكثر ذاتية للأشياء. وفي سعيه إلى فهم ذلك الكون يتعين على العالم ألا يركز على المواصفات البادية للإدراك الحسي وحدها، التي تكون عرضة للخطأ الذاتي والتشويه الإنساني، بل يجب أن يكتفي، بدلاً من ذلك، بالانتباه إلى جملة الصفات الموضوعية التي يمكن إدراكها بوضوح وتمييز وتحليلها كمياً - امتداداً، شكلاً، عدداً، دواماً، جاذبية محددة، موقعاً نسبياً. وعلى هذا الأساس فإن بوسع العلم أن يتقدم مستخدماً آليتي التجريب والافتراض. وبالنسبة إلى ديكارت ليس الميكانيك إلا صنفاً من صنوف «رياضيات كونية» تمكّن من تحليل الكون المادي تحليلاً شاملاً وتوظيفه على نحو فاعل لخدمة صحة البشر وراحتهم. وإذا كان العالم خاضعاً لحكم الميكانيك الكمي، فإن الإيمان المطلق بعقل الإنسان يبقى مبرراً. هنا، إذًا، يكمن الأساس الصالح لفلسفة عملية - لا فلسفة المدارس التأملية، بل فلسفة تهب الإنسان فهماً مباشراً لقوى الطبيعة بما يوفر إمكانية جعلها تخدم أغراضه.

يبادر عقل الإنسان أولاً إلى تثبيت وجوده الخاص، من خلال الضرورة التجريبية، ثم وجود الرب، عبر الضرورة المنطقية، ومن هناك واقع العالم الموضوعي ونظامه العقلاني المضمونين من قبل الرب. قام ديكارت بتتويج عقل الإنسان بوصفه المرجعية العليا في أمور المعرفة، القادرة على تمييز الحقيقة الميتافيزيقية اليقينية وعلى بلوغ الفهم العلمي اليقيني للعالم المادي. والعصمة المنسوبة ذات يوم إلى الكتاب المقدس أو البابا الأعلى وحده انتقلت الآن إلى عقل الإنسان نفسه. فعلى الصعيد العملي، أقدم ديكارت، دونما قصد، على إطلاق ثورة كوبرنيكية في اللاهوت، لأن نمط محاكمته يشي بأن وجود الرب يتقرر عن طريق عقل الإنسان لا العكس. وعلى الرغم من ضمان بداهة يقين وجود الرب عبر صدق الرب الكريم على صعيد خلق عقل إنساني جدير بالثقة، فإن ذلك الاستنتاج لا يمكن تأكيده إلا بالاستناد إلى أساس معيار فكرة واضحة ومميزة، حيث تكون المرجعية متجذرة في حكم صادر عن العقل الإنساني الفردي. وبالنسبة إلى المسألة الدينية النهائية يكون القول الفصل عائداً لنور عقل الإنسان

الطبيعي، حتى مجيء ديكارت، بقيت حقيقة الوحي متمتعة بمرجعية موضوعية خارج المحاكمة البشرية، أما الآن فإن مشروعية هذه الحقيقة بدأت تخضع لتأكيد عقل الإنسان. فالاستقلالية الميتافيزيقية التي كان لوثر قد طالب بها في إطار معايير الدين المسيحي، أعلنها ديكارت الآن على نحوٍ أشمل. ففيما كان يقين لوثر الأساسي متمثلاً بإيمانه بنعمة الرب المخلِّصة كما تجلت في الإنجيل، جاء يقين ديكارت الأساسي متجسداً في إيمانه بآيات الوضوح الإجرائية للمحاكمة الرياضية مطبقة على خلو الذات أو النفس المفكرة من احتمال الشك.

يضاف إلى ذلك أن **ديكارت** أسهم، بتأكيده لهذه الثنائية الجوهرية بين المادة المفكرة والمادة الممتدة، في تحرير العالم المادي من ارتباطه الطويل بالإيمان الديني، متيحاً للعلم فرصة تطوير تحليله لذلك العالم من منطلقات غير ملوثة بأي مواصفات روحية أو إنسانية وغير مقيدة بأي عقائد لاهوتية جامدة. لم يسبق لكل من عقل الإنسان والعالم الطبيعي أن كانا مستقلين، كل منهما عن الآخر، ومنفصلين عن الرب بعضهما عن بعض، كما هما اليوم.

هنا، إذًا، كان الإعلان الأنموذجي الأصلي للذات الحديثة، مؤسَّسة بوصفها كينونة مستقلة تماماً، ومحددة ذاتياً، ليس وعيها الذاتي العقلاني الخاص بالنسبة إليها إلا الأولوية المطلقة – إذ يشك بكل شيء عدا نفسه، يضع نفسه في واجهة ليس فقط جملة المرجعيات التقليدية بل العالم، بوصفها ذاتاً في مواجهة موضوع، بوصفها كينونة مفكرة، راصدة، ومحركة، كلية التميز عن أي رب موضوعي وأي طبيعة خارجية. فثمرة الثنائية بين الذات العقلانية والعالم المادي كانت هي العلوم بما فيها قدرة هذه العلوم على إضفاء صفة اليقين على معرفة ذلك العالم، وعلى جعل الإنسان «سيد الطبيعة ومالكها». برأي ديكارت لم يكن العلم، والتقدم، واليقين المعرفي، وهوية الإنسان، جميعاً، إلا عناصر وثيقة الترابط فيما بينها كما مع تصور كون موضوعي، ميكانيكي على نحوٍ يتعذر فصلها، وما بناء الطابع الأنموذجي الأصلي للعقل إلا على أساس هذه القاعدة المركبة.

قـام **بيكـون وديـكارت** -وهما اثنـان من أنبياء حضـارة علمية، مـن نابذي ماضٍ جاهـل، ومن دارسي الطبيعة المتحمسين-، إذًا، بإعلان الركيزتين المعرفتين التوأمين للعقل الحديث. ففي بيانهما المتتاليين عن التجريبية والعقلانية بلغت الأهمية المتنامية منذ القدم للعالم الطبيعي وعقل الإنسان، وهي التي دشنها الإغريق وأعاد المدرسيون اكتشافهـا، مرحلـة تعبيرها الحديـث النهائي. وعلى هـذه القاعـدة الثنائية تقدمت الفلسفـة وانتصر العلـم: ليس صدفة بالنسبـة إلى إنجاز نيوتـن أن يكون الأخير قد دأب منهجيـاً على توظيف نـوع من المزاوجة العملية بين تجريبيـة بيكون الاستقرائية وعقلانيـة ديكارت الرياضية الاستنتاجية، وصـولاً إلى جني ثمرة المنهج العلمي الذي كان غاليليو أول مجترحيه.

بعد **نيوتن** بات العلم مهيمناً بوصفه المرجع المحدِّد للكون، وجددت الفلسفة موقعها نسبـة إلى العلـم - داعمة في الأغلـب الأعم، منتقدة واستفزازيـة بين الحين والآخر، مستقلـة ومهتمة بمجالات مختلفة أحياناً، ولكنها بعيدة، آخر المطاف، عن موقع إنكار الاكتشافـات والاستنتاجـات الكوزمولوجية للعلوم التجريبية التـي باتت الآن متزايدة القدرة على التحكم بالنظرة العالمية الغربية. على الصعيد العملي، نجح إنجاز نيوتن في التأسيـس لكل مـن الفهم الحديث للكـون الفيزيائي - بوصفـه ميكانيكياً، منظماً رياضيـاً، مادياً على نحوٍ ملموس، خالياً مـن أي مواصفات إنسانية أو روحية، وبعيداً، خصوصاً، عن أن يكون مسيحياً من حيث البنية - من جهة، والفهم الحديث للإنسان، الـذي كان ذكاؤه العقلاني قـد أدرك نظام العالم الطبيعي، والذي كان، من ثم، كائناً نبيـلاً لا بفضل كونـه المحور المركزي لخطـة السماء، كما تجلـت في الكتاب المقدس، بـل لأنه كان، بفضل عقله الخاص، قد تمكن مـن استيعاب منطق الطبيعة الكامن في العمق وصولاً إلى بلوغ مستوى الهيمنة على قواها، من جهة ثانية.

لم تكتف الفلسفة الجديدة بمجرد عكس المعنى الجديد لتمكين الإنسان. فأهميتها كفلسفـة، وسبب تأثيرهـا الكبير في العقل الغربي، كامنـان خصوصاً في الدعم الذي تحظى به علمياً وتكنولوجياً. وعلى نحوٍ غير مسبوق، ثمة نمط في التفكير تمخض عن نتائج مذهلة في ملموسيتها. وفي مثل هذا الإطار العظيم بدا التقدم حتمياً. أخيراً بدا

مصير البشرية السعيد مؤكداً، نتيجة، ربما، لطاقاتها العقلانية وإنجازاتها الملموسة الخاصة. بات واضحاً أن السعي إلى التحقق الإنساني سيجري دَفْعُه بتحليل وتوظيف متزايد التعقيد والإتقان للعالم الطبيعي، ومن خلال جهود منهجية مبذولة لتوسيع دائرة استقلال الإنسان الفكري والوجودي في سائر المجالات والميادين: الفيزيائية، والاجتماعية، والسياسية، والدينية، والعلمية، والميتافيزيقية. من شأن التثقيف السليم لعقل الإنسان في بيئة جيدة التصميم أن يتمخض عن أفراد عقلانيين، مؤهلين لفهم العالم وأنفسهم، قادرين على الفعل بأعلى مستويات الذكاء في سبيل خير الجميع. ومع تحرير العقل من الأهواء، والأحكام المسبقة، والخرافات التقليدية، يصبح الإنسان قادراً على التقاط الحقيقة البدهية وصولاً إلى بناء صرح عالم عقلاني يتيح للجميع فرصة الازدهار. بات الحلم بحرية الإنسان وتحققه الكامل في هذا العالم قابلاً للتحقيق. أخيراً نجحت البشرية في الوصول إلى عصر تغمره الأنوار.

أسس النظرة الحديثة إلى العالم

كان الغرب بين القرنين الخامس عشر والسابع عشر، إذًا، شاهداً على انبثاق كائن إنساني جديد الوعي الذاتي ومستقل - فضولي بشأن العالم، واثق بأحكامه الخاصة، متشكك حول الأصول (المعتقدات التقليدية الثابتة)، متمرد على السلطة، مسؤول عن معتقداته وأفعاله الخاصة، مغرم بالماضي الكلاسيكي، ولكنه أشد التزاماً بمستقبل أعظم، فخور بالإنسانية، مدرك لتميزه عن الطبيعة، واثق من قدراته الفنية بوصفه مبتكراً ومبدعاً فردياً، متأكد من قابليته الفكرية لفهم الطبيعة والتحكم فيها، وبالإجمال أقل تعويلاً على رب كلي القدرة. وهذا الانبثاق للعقل الحديث، المتجذر في التمرد على الكنيسة في القرون الوسطى والمرجعيات القديمة، بالرغم من بقائه خارجاً من رحمي هاتين التركيبتين ومعتمدًا عليهما، ما لبث أن أخذ الأشكال الثلاثة المتمايزة والمترابطة جدلياً (ديالكتيكياً) لكل من النهضة، والإصلاح (الديني)، والثورة العلمية، التي قامت مجتمعة بوضع حد لهيمنة الكنيسة الكاثوليكية الثقافية في أوروبا وبالتأسيس لروح العصر الحديث العلمانية، والشكّاكة، والأكثر فردانية. ومن رحم ذلك الانقلاب الثقافي العميق خرجت العلوم بوصفها ديانة الغرب الجديدة.

حـين أخفقت المعركة التنينية الكبرى فيما بين الأديـان في التوصل إلى حل، إذ لم تعـد أي بنيـة عقدية توحيدية طاغيـة على الحضارة، برز العلم فجـأة بوصفه عنوان تحـرر البشرية – عنوانـاً تجريبياً، عقلانياً، مناشداً الفطنـة العامة وحقيقة ملموسة بوسـع كل شخص لمسها ورَوْزَها بنفسه. ثمة حقائق ونظريـات قابلة للاختبار جُربت ونوقشـت بين أنداد حلت محـل آيات وحي دوغمائية مفروضة تراتبياً من قبل مؤسسة كنسيـة محددة. بات البحث عـن الحقيقة يتم الآن من منطلق تعاون دولي، بروح حب واستطـلاع منضبطة، مـع نوع من الاستعداد، بـل حتى التوق، لتجـاوز حدود المعرفة السابقـة والتعالي عليها. موفـراً إمكانية جديدة لليقين المعـرفي والتوافق الموضوعي، قدرات جديدة على أصعدة التنبؤ التجريبي، الابتكار التكنولوجي، والتحكم بالطبيعة، قَدَّم العلم نفسه بوصفه نعمة العقل الحديث المنقذة. قام العلم بإضفاء صفة النبل على ذلك العقل إذ بيّن أنه قادر على الإدراك المباشر لنظام الطبيعة العقلاني الذي أعلنه الإغريق أولاً، ولكن على مستوى متفوق ومتعالٍ كثيراً على إنجازات القدماء ومدرسيي العصـور الوسطى. ما من مرجعية تقليدية محددة دوغمائياً للنظرة الثقافية، كما أن مرجعيـة كهذه ليست مطلوبة، لأن كل فرد يمتلك في داخله الوسيلة اللازمة لتحصيل معرفة معينة – عقله هو ورصده للعالم التجريبي.

بـدا العلـم، إذًا، موصـلاً العقـل الغربـي إلى النضـج المستقل، بعـد إخراجه من الشرنقة المغلفة للكنيسة في القرون الوسطى، بعيداً عن الأمجاد الكلاسيكية لليونانيين والرومـان. ومن النهضة وصاعداً، تقدمت الثقافـة الحديثة وتركت وراءها النظرتين العالميتـين القديمة والوسطـى بوصفهما بدائيتين، خرافيتـين، طفوليتين، لاعلميتين، وقمعيتين. ومع حلول نهاية الثورة العلمية، كان العقل الغربي قد اكتسب أسلوباً جديداً لكشف المعرفة وكوزمولوجيا جديـدة. وبسبب جهود الإنسان الفكرية والجسدية، كان العـالم نفسه قد اتسع – اتساعاً هائـلاً، اتساعاً غير مسبوق. والتحول الكوكبي الأكثر إثـارة للدهشة كان الآن قد أطل على النفس الثقافية: الأرض متحركة. تعرض الدليل المباشر لـدى الحواس الساذجة، اليقين اللاهوتي والعلمي لقرون من السذاجة، ذلك الدليـل وهذا اليقين المؤكدان لشروق الشمس وغروبها، لكون الأرض تحت قدمي المرء

ثابتة مئة بالمئة في مركز الكون، تعرضها للهزيمة عبر سلسلة من المحاكمات النقدية، الحسابات الرياضية، وعمليات الرصد المعززة تكنولوجياً. حقاً، لم يقف أمر الحركة عند الأرض بل تجاوزها إلى الإنسان نفسه الذي راح يتحرك، على نحوٍ غير مسبوق، إلى خارج حدود الكون المتناهي، الثابت، التراتبي -الهرمي الأرسطوطاليسي- المسيحي، مقتحماً مناطق جديدة، مجهولة. كانت طبيعة الواقع قد شهدت انقلاباً عميقاً بالنسبة إلى الإنسان الغربي، الذي بات يدرك ويسكن كوناً (كوزموساً) جديداً، من ألفه إلى يائه، على أصعدة الأبعاد، البنية، والمعنى الوجودي.

لم تكن الطريق مفتوحة لتصور وإقرار شكل جديد للمجتمع يكون قائماً على مبدأي الحرية الفردية والعقلانية البديهيتين. إن الإستراتيجيات والمبادئ التي كانت العلوم قد أظهرت جدواها البالغة لاكتشاف الحقيقة في الطبيعة كانت جلية الأهمية بالنسبة إلى المجال الاجتماعي أيضاً. تماماً مثلما كانت التركيبة البطليموسية العتيقة للسماوات، بنظامها المعقد، الثقيل، وغير القابل للدوام أخيراً، القائم على اصطناع الدوائر ذات المركز الواحد، قد أُزيحت لتحل محلها بساطة الكون النيوتني العقلاني، توفرت أيضاً إمكانية إزاحة بُنى المجتمع القديمة المهترئة -السلطة الملكية المطلقة، الامتيازات الارستقراطية، الرقابة الكهنوتية، القوانين القمعية والتعسفية، الاقتصادات العاجزة- لإبدالها بصيغ جديدة من الحكم مستندة لا إلى قداسة سماوية مفترضة وادعاءات تقليدية موروثة، بل إلى حقوق فردية قابلة للإثبات عقلانياً وعقود اجتماعية مفيدة لسائر المتعاقدين. لم يكن باستطاعة تطبيق الفكر النقدي المنهجي على المجتمع إلا أن يشي بالحاجة إلى إصلاح ذلك المجتمع، ومثلما نجح الفكر الحديث بإيصال الثورة العلمية إلى الطبيعة، كان من شأن هذا الفكر أن يوصل الثورة السياسية إلى المجتمع. تلك هي الطريقة التي اعتمدها **جون لوك**، وفلاسفة التنوير الفرنسيون من بعده، في استيعاب دروس **نيوتن** ومدها إلى ملكوت الإنسان.

عند هذا المنعطف كان أساس العقل الحديث وتوجهه قد ترسخا إلى حد بعيد. آن، إذًا، أوان تلخيص بعض المعتقدات الرئيسة للنظرة العالمية الحديثة، كما سبق لنا أن

فعلنا من قبل مـع وجهتي النظر الكلاسيكية اليونانية وفي القرون الوسطى المسيحية. غـير أن علينا، كـي نقوم بهذا، أن نحدد بؤرتنا بقدرٍ أكبر مـن الدقة ومد تحليلنا إلى الأمـام. فالنظرة العالمية الحديثة لم تكن، مثـل سلفيها، صيغة ثابتة بل طريقة دائمة التطـور والتقدم في ممارسة الوجود، ومـا ينطوي على أهميةٍ على نحوٍ خاص بالنسبة إلينا هنا، أن آراء **نيوتن، غاليليو، ديكارت، بيكون**، والآخرين لم تكن من حيث الجوهر سـوى تركيبة نهضوية مذيبـة للحديث وفي القرون الوسطى في بوتقـة واحدة، أي نوع مـن التوفيق والجمع بين رب مسيحيٍ خالق من جهة وكـون ميكانيكي حديث من جهة ثانيـة، بين عقل الإنسان بوصفه مبدأ روحيـاً من جهة والعالم بوصفه مادة موضوعية مـن جهة ثانية، ومـا إلى ذلك. خـلال العقدين اللذيـن أعقبا الصياغـة الديكارتية - النيوتنيـة، واصـل العقل الحديث عملية فك ارتباطه بجـذوره في القرون الوسطى. عكف كتاب التنوير وباحثـوه -لوك، ليبنتز، سبينوزا، بيل، فولتير، مونتسكيو، ديدرو، دالامبـير، هولباخ، لا متري، بوب، بيركلي، هيوم، غِبّـون، آدم سميث، وولف، كانط- علـى تأصيـل النظرة العالمية الجديـدة فلسفياً، نشرها على نطـاق واسع، وترسيخها ثقافياً. ومع الوصول إلى المحطة الأخيرة كان العقل البشري المستقل قد حل كلياً محل جملـة مصادر المعرفة التقليدية عـن الكون، وكان بدوره قد رسم حدوده بوصفها تلك التخـوم المتشكلة عبر حدود العلـم التجريبي ومناهجه. ما لبثـت الثورات الصناعية والديمقراطيـة مع صعود الغرب إلى مواقع الهيمنة الكوكبية، أن تمخضت عن سلسلة من المرفقات التكنولوجية، الاقتصادية، الاجتماعية، والسياسية الملموسة لتلك النظرة العالمية، التي زادت توطداً وارتقاء في سيادتها الثقافية جراء ذلك. وفي ذروة انتصار العلم الحديث على الدين التقليدي، جاءت نظرية دارون التطورية لتقحم أصل أجناس الطبيعـة والإنسان نفسـه في دائرة العلم الطبيعي ووجهة النظـر الحديثة. وعند هذا المنعطف، كانت قدرة العلم على إدراك العالم وفهمه قد قطعت، على ما بدا، شوطاً لا يضاهى، وباتت النظرة العالمية الحديثة قادرة على تأكيد طابعها الناضج.

تتـولى الخلاصـة الآتية لقصة وجهة النظر الحديثـة، إذًا، مهمة عكس ليس فقط صيغتهـا الديكارتيـة - النيوتنية المبكرة، بـل وصورتها اللاحقة أيضـاً مع سير العقل

الحديث قُدُماً على طريق استكمال تحقيق ذاته على نحو أشمل على امتداد عقود القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. فمع وصول الإطار الديكارتي - النيوتني إلى نتيجته المنطقية، راحت ملابسات الحساسية الجديدة للتصورات الجديدة التي كانت قد أُطلقت في النهضة والثورة العلمية تطفو على السطح تدريجياً. لنا أن نضفي صفة النظرة العالمية «الحديثة» تحديداً على تلك التي تميزت على نحوٍ صارخ عن سابقاتها، متذكرين أن الأخيرة (أي النظرة اليهودية - المسيحية) واصلت، بالفعل، الاضطلاع بدور رئيسي في فهم الثقافة، وإن على نحوٍ مضمر ومستتر في الغالب، وأن وجهة نظر فردية خاصة في الحقبة الحديثة من شأنها أن تحتل أي موقع في طيف واسع متدرج من إيمان ديني طفولي شديد البراءة والسذاجة إلى نزعة شك علمانية عنيدة لا تعرف معنى المساومة.

(1) خلافاً للكون (الكوزموس) المسيحي في القرون الوسطى، الذي لم يكن قد خُلق فقط، بل وظل يدار مباشرةً وباستمرار من جانب رب شخصي وكلي القدرة على نحوٍ فاعل، كان الكون الحديث ظاهرة لاشخصية، خاضعة لحكم قوانين طبيعية منتظمة، وقابلة للفهم، حصرياً، من منطلقات فيزيائية ورياضية. جرى إبعاد الرب عن الكون المادي، بوصفه خالقاً ومهندس عمارة، فبات عقلاً أعلى وسبباً أول، عكف على توطيد الكون المادي وقوانينه الثابتة ثم انسحب ونأى بنفسه عن أي مزيد من الفاعلية المباشرة، أكثر منه رباً للحب، للمعجزات، للخلاص، أو للتدخل التاريخي. وفيما بقي الكون في القرون الوسطى مشروطاً على الدوام بالرب، فإن الكون الحديث بات أكثر استقلالاً، وأكثر اعتماداً على نفسه، بواقعه الوجودي (الأنطولوجي) الأكبر، ومع تضاؤل أي واقع رباني أو إلهي، متعالياً أكان أم كامناً. ومع مرور الزمن ما لبث ذلك المتبقي من آثار الواقع الإلهي، غير المدعوم بالمعاينة العلمية للعالم المرئي، أن اختفى كلياً. أما النظام الموجود في العالم الطبيعي، وقد عُد عائداً لمشيئة الرب ومضموناً بها في البداية، فما لبث أن فُهم على أنه نتاج اطرادات ميكانيكية صادرة عن الطبيعة دون أي هدف أسمى. وفيما لم يكن العقل البشري، في

النظـرة المسيحية في القرون الوسطى، قادراً علـى فهم نظام الكون الذي بقي فوق الطبيعـة آخر المطاف، دون مساعدة الوحي السمـاوي، فإن عقل الإنسان بات، في النظرة الحديثة، قـادراً وحده وبالاستناد إلى ملكاته العقلية الخاصة من إدراك نظام الكون، الذي هو نظام طبيعي من ألفه إلى يائه.

(2) تعرض التأكيد الثنائي المسيحي لتفوق ما هو روحي ومتعالٍ على ما هو مادي وملموس لقـدرٍ كبير من القَلْـب، مع صيرورة العـالم المادي البـؤرة الطاغية بالنسبـة إلى نشاط الإنسان. ثمـة احتضان حميم لهذا العـالم ولهذه الحياة بوصفهمـا مسـرح الملحمـة الإنسانيـة كلهـا، مسرح سـيرة الإنسـان بقضها وقضيضهـا، حل محل النبذ الديني التقليـدي للوجود الأرضي المبتذل بوصفه امتحانـاً عسيراً مؤقتاً تمهيداً للحيـاة الأبدية. بات طموح الإنسان أكثر تركزاً علـى التحقق العلماني. بالتدريج تحولت الثنائيـة المسيحية الموزعة بين الروح والمـادة، بين الرب والعـالم، إلى الثنائية الحديثة القائمـة على العقل والمادة، على الإنسان والكون: على وعي إنساني ذاتي وشخصي في مواجهة عالم مادي موضوعي ولاشخصي.

(3) حـل العلم محل الديـن بوصفه مرجعاً فكرياً أولاً، ومحـدِّداً، وحاكمًا، وراعياً للنظـرة العالمية الثقافيـة. حل عقل الإنسان والرصـد التجريبي محل العقيدة اللاهوتيـة والوحـي الكتابي المقدس، بوصفهما الوسيلـة الرئيسة لفهم الكون. بالتدريـج تمت تجزئة ميداني الدين والميتافيزيقـا إلى أقسام وعُدّا من الأمور الشخصيـة، الذاتيـة، التأملية، المتميـزة بعمق عن المعرفـة الموضوعية العامة للعـالم التجريبي. بات الإيمـان والعقل مفصولين تمامـاً ونهائياً. والتصورات المنطويـة على أي واقع متعـالٍ باتت تُعد، على نحوٍ متزايـد، فوق مستوى قدرة الإنسـان على المعرفـة؛ مهدِّئات مفيدة لطبيعـة الإنسان العاطفيـة؛ إبداعات خياليـة محببـة جمالياً؛ فرضيات تأويليـة قد تكون قيّمة؛ دعايـات سياسية – اقتصادية؛ إسقاطات ذات دوافع نفسية (سايكولوجية)؛ أوهاماً مفقِرة للحياة؛ أموراً خرافية، تافهة، أو بلا معنى. وعوضاً عن أي نظرات دينية أو ميتافيزيقية

كلية، ما لبثت ركيزتا الابستمولوجيا الحديثة: العقلانية والتجريبية أن أنجبتا ذيليهما الميتافيزقيين الواضحين. ففيما دأبت العقلانية الحديثة على الإيحاء بتصور الإنسان ذروة الذكاء العليا أو القصوى، وصولاً، فيما بعد، إلى تأكيد ذلك واعتماده أساساً لها، دأبت التجريبية الحديثة على التعامل بالطريقة نفسها مع تصور العالم المادي بوصفه الحقيقة الجوهرية أو الوحيدة – أي النزعة الإنسانية العلمانية والنزعة المادية العلمية، على التوالي.

(4) بالمقارنة مع وجهة النظر الإغريقية الكلاسيكية، يتمتع الكون الحديث بنظام داخلي، وإن لم يكن نظاماً نابعاً من ذكاء كوني، يستطيع العقل البشري أن ينخرط فيه انخراطاً مباشراً، بل هو، بالأحرى، نظام مشتق تجريبياً من التنميط المادي للطبيعة من خلال توظيف طاقات عقل الإنسان الخاصة. لم يكن هذا نظاماً يجري تقاسمه المتزامن المتجذر بين الطبيعة وعقل الإنسان، كما سبق لليونانيين أن درجوا على فهمه. فالنظام العالمي الحديث ليس نظاماً متعالياً، وأحادياً طاغياً يغني كلاً من العقل الداخلي والعالم الخارجي، يشي الاعتراف فيه بأحدهما، حتماً، بمعرفة الآخر. لعل المجالين: العقل الذاتي والعالم الموضوعي باتا مختلفين جذرياً، وراحا يعملان بمبدأين متباينين. وما من نظام يتجلى الآن إلا نوع من رؤية جملة الأنساق الداخلية المطردة للطبيعة (أو نظام ظاهراتي ابتكرته مقولات العقل الخاصة حسب تعبير كانط). جرى تصور عقل الإنسان شيئاً مختلفاً عن باقي الطبيعة، ومتفوقاً عليها[46]. بدا نظام الطبيعة معدوم الوعي استثنائياً وميكانيكياً. الكون نفسه ليس متمتعاً بنعمة الذكاء الواعي أو الغرض؛ وحده الإنسان حائز على هذه المواصفات. فالقدرة المعززة عقلانياً على توظيف قوى لاشخصية وأشياء مادية في الطبيعة باتت مثال علاقة الإنسان بالطبيعة.

(5) خلافاً لتأكيد اليونانيين المضمر على تعددية موحدة لأنماط معرفية، نرى أن نظام الكون الحديث قابل للفهم، من حيث المبدأ، عبر ملكات الإنسان العقلانية والتجريبية وحدها، في حين أن جوانب أخرى من الطبيعة البشرية

-عاطفيــة، جمالية، أخلاقية، إرادية، علائقية، خيالية، عطّاسية (ظهورية)- تُعد عموماً غير ذات أهمية أو مشوِّهة لأي فهم موضوعي للعالم. فمعرفة الكون باتــت في المقام الأول قضية دراسة علمية لاشخصية حصيفة، متمخضة، عند نجاحهــا، لا عن تجربة حريــة روحية (كما في الفيثاغورسيــة والأفلاطونية)، بمقدار إفضائها إلى تحكم فكري وتحسن مادي.

(6) في حــين أن كوزمولوجيا الحقبة الكلاسيكية كانت مركزية أرضية، محدودة، وتراتبيــة، حيــث السماوات المحيطة مــأوى لقــوى أنموذجية أصليــة متعالية، متحكمــة بالوجود الإنساني، ومؤثرة فيه وفقاً للحركات السماوية، وفي حين أن الكوزمولوجيا في القرون الوسطى بقيت محافظة على هذه البنية العامة نفسها، بعد إعادة تفسيرهــا وفقاً لمفردات رصيد الرموز المسيحية، فإن الكوزمولوجيا الحديثة ترى أن هناك أرضاً كوكبية سابحة في فضاء محايد لانهائي، مع الشطب الكامل لثنائية السماء - الأرض التقليدية. فالأجسام السماوية متحركة بالقوى الطبيعيــة والميكانيكية نفسها ومؤلفة مــن العناصر المادية نفسها مثل نظيرتها الموجــودة على الأرض. ومع **سقــوط الكــون (الكوزموس)** القائــم على مبدأ مركزيــة الأرض وصعود المثال أو الأنمــوذج الميكانيكي، تم، أخيراً، بتر العلاقة بين الفلــك والتنجيم. وعلى النقيض من رؤية النظرتين العالميتين القديمة وفي القــرون الوسطــى، ليس لأجرام الكون الحديث السماويــة أي أهمية قدسية أو رمزية، فهي ليست موجودة من أجل الإنسان لتنير له الطريق أو لتضفي معنى على حياتــه. ليست تلك الأجــرام السماوية سوى كيانــات مادية خالصة ذات طبيعــة وحركات ناتجة كليــاً عن مبادئ ميكانيكية لا علاقــة لها، من قريب أو بعيــد، لا بوجود الإنســان بحد ذاته، ولا بأي حقيقــة سماوية. وجميع الخصال الإنسانية أو الشخصية الخاصة المضفاة من قَبَلُ على العالم المادي الخارجي، تبــين أنها إسقاطــات انتروبومورفية، وجــرى شطبها من قاموس التصورات العلميــة الموضوعية. كذلــك تم إقرار أن سائر الصفــات الإلهية إن هي إلا من ثمار الخرافــات البدائية والتأملات الحالمة، فاستُبعــدت عن الخطاب العلمي

الجـاد. إن الكـون الموضوعي، غير شخصي؛ قوانين الطبيعـة طبيعية، وليست فـوق طبيعيـة. ليس للعالم المـادي أي معنـى أو مغزى داخلي أعمـق. إنه مادة كامدة صماء، وليس هذا العالم المادي التعبيرَ المرئي عن حقائق روحية.

(7) مع استيعاب نظرية التطور وجملة ما ترتب عليها من نتائج في ميادين أخرى، باتت طبيعة الإنسان وجذوره إضافةً إلى ديناميكيات تحولات الطبيعة مفهومة علـى أنها عائـدة حصرياً إلى أسبـاب طبيعية وعملية قابلـة للرصد تجريبياً. مـا كان نيوتن قد أنجزه لمصلحة **الكون (الكوزموس)** المادي، ما لبث دارون، مستنـداً إلى خطـوات متقدمـة تحققـت خـلال الفـترة الفاصلة علـى صعيد الجيولوجيـا والبيولوجيـا (وبمساعدة عمل ماندل في علـم الوراثة لاحقاً)، أن حققه لمصلحة الطبيعة العضوية[47]. وفيما كانت نظرية نيوتن قد وطدت البنية والمـدى الجديدين لبُعْد الكون المـكاني، قامت النظرية الدارونية بتثبيت البنية والمـدى الجديدين لبُعْد الطبيعـة الزماني – استمراريتهـا العظيمة من ناحية وكونهـا مسرح سلسلـة التحولات النوعيـة في الطبيعة من ناحيـة ثانية. وفيما كانـت الحركـة الكوكبية مفهومة، بـرأي نيوتن، على أنها تـدوم بفعل العطالة وتتحـدد بالجاذبيـة، بات التطور البيولوجي يُرى، من منظـور دارون، على أنه يـدوم بفعل التنوع العشوائـي ويتحدد بالاصطفاء الطبيعـي. وكما تمت إزاحة الأرض عن مركـز الخلق لتصبح كوكباً آخر، جرت إزاحـة الإنسان عن مركز الخلق ليصبح حيواناً آخر.

جاء التطـور الداروني استمـراراً، إثباتاً أخيراً على ما يبـدو، للحافز الفكري المترسخ في الثورة العلمية، إلا أنه انطوى في الوقت نفسه على قطيعة ذات شأن مـع مثال تلـك الثورة الكلاسيكـي. فنظرية التطور تستحضـر انحرافاً جذرياً وعميقـاً عـن التناغم القياسـي، المنتظم، القابـل للتنبؤ في العـالم الديكارتي – النيوتنـي اعترافـاً بمـا تتصف به الطبيعة مـن سلسلة تغـيرات، صراعات، وتطـورات لا تعرف معنى التوقـف، وبعيدة عن أن تكون محسومة. وبفعلها هذا نجحـت الدارونية في دفع نتائج الثـورة العلمية المشجِّعة للعلمنة إلى الأمام من

جهـة، وفي نسـف أسـس مساومة تلك الثورة مـع المنظور اليهـودي - المسيحي التقليـدي من جهة ثانيـة. فالاكتشاف العلمـي لقابلية الأجناس للتحول جاء مناقضاً للسيرة الإنجيلية التي تتحدث عن خلق ثابت حيث جرى وضع الإنسان قصـداً على العرش وفي المركز المقدسين. بات كـون الإنسان قد جاء من الرب بـدلاً من تطوره عن أشكال دنيا من الثدييات أقـل احتمالاً. ليس عقل الإنسان نعمـة من السمـاء بل هـو أداة بيولوجية. وليسـت بنية الطبيعـة وحركتها من نتاجات خطة الرب وغايته النبيلة الخيرة، بل هما من تجليات صراع بعيد عن الأخـلاق، عشوائـي، ومتوحش على البقاء، يكون فيه النجـاح ليس من نصيب الفاضل بل القوي.

(8) أخيراً، خلافاً للنظرة العالمية المسيحية في القرون الوسطى، بات استقلال الإنسان -الفكري، النفسي (السايكولوجي)، الروحي- مؤكداً جذرياً، مع تآكل متزايد لـكل المعتقدات الدينية والبنـى المؤسسية، التي من شأنهـا إبطال حق الإنسان الطبيعـي وقدرته الكامنة على العيش المستقل والتعبير الفردي عن الذات. وفي حين أن غاية المعرفة بالنسبة إلى مسيحي العصر الوسيط كانت إطاعة مشيئة الـرب الفضلى، فـإن غايتها بالنسبـة إلى الإنسان الحديث هـي ابتكار أفضل وسائل جعـل الطبيعة تمتثل لإرادة الإنسان. في البـدء كانت العقيدة المسيحية لخلاص الـروح بوصفه مرتكزاً إلى التجلي التاريخي للمسيح ومجيئه الرؤيوي المستقبلـي الثـاني قد تمت إعـادة تصورها كما لـو كانت عقيـدة متوافقة مع المسـيرة التقدمية المتدرجة للحضارة الإنسانية في ظل مشيئة السماء، المسيرة الدائبـة على إلحاق الهزيمة بالشر عبر توظيف العقل الذي أنعم الرب به على الإنسـان، ثـم ما لبثـت أن انطفأت تمامـاً في ضوء الإيمان بأن مـن شأن عقل الإنسان الطبيعي وإنجازاته العلمية أن تتمكن تدريجياً من تحقيق حقبة طوباوية علمانيـة مطبوعـة بالسلم، بالحكمـة العقلانيـة، بالازدهار المـادي، وبهيمنة الإنسـان على الطبيعة. أمـا الشعور المسيحي بالخطيئـة الأصلية، وبالسقوط، وبالذنـب البشـري الجماعي فقد تراجـع أمام نوع من التأكيـد المتفائل لتطور الإنسـان الذاتي والانتصار اللاحق للعقلانية والعلـم على آيات جهل الإنسان،

ومعاناته، وشروره الاجتماعية.

ليس الوصف السابق، بالضرورة، إلا تبسيطاً مفيداً، لأن هناك توجهات فكرية مهمة أخرى موجودة جنباً إلى جنب، وغالباً في تعارض، مع الطابع المهيمن للعقل الحديث الذي صيغ خلال عصر التنوير. ورسم لوحة أشمل، أكثر تعقيداً، وأغنى بالمفارقات والتناقضات للحساسيات الحديثة سيكون مهمة فصول آتية. إلا أن علينا أولاً أن نعاين بقدرٍ أكبر من التدقيق الجدل (الديالكتيك) غير العادي، الذي فَعَل فِعْلَه لدى تشكل النظرة العالمية الحديثة المهيمنة الموصوفة قبل قليل من التحام سلفيها الرئيسين: النظرة العالمية الكلاسيكية ونظيرتها المسيحية.

القدماء والحديثون

كان الفكر الكلاسيكي اليوناني قد زود أوروبا النهضة بأكثرية الأدوات النظرية المطلوبة لإنتاج الثورة العلمية: حَدْسُ الإغريق الأوَّلي بنظام عقلاني في الكون (الكوزموس)، الرياضيات الفيثاغورسية، مشكلة الكواكب المحددة أفلاطونياً، الهندسة الإقليدية، الفلك البطليموسي، سلسلة بدائل النظريات الكوزمولوجية القديمة القائمة على فكرة أرض متحركة، التمجيد الأفلاطوني الجديد للشمس، مادية الذرّيين الميكانيكية، الباطنية الهرمسية، والقاعدة الكامنة في العمق لجملة النزعات التجريبية، الطبيعية، والعقلانية الأرسطوطاليسية وما قبل السقراطية. غير أن طابع العقل الحديث وتوجهه ظلا ميالين إلى دفع الأخير نحو المزيد من التبرؤ من القدماء بوصفهم مراجع علمية وفلسفية ودحض نظرتهم العالمية بوصفها بدائية وغير جديرة بالاعتبار الجدي. أما الآليات المحفِّزة لهذه القطيعة فكانت معقدة ومتناقضة أكثر الأحيان.

خرج أَحَد أجْدى الدوافع التي حفزت علماء القرنين السادس عشر والسابع عشر الأوروبيين على الانخراط في عمليات رصد وقياس الظواهر الطبيعية تفصيلياً من رحم السجالات المحمومة بين الفيزياء الأرسطوطاليسية المدرسية الأرثوذكسية

(الأصولية) والإحياء الهرطقي للصوفية الرياضية الفيثاغورسية - الأفلاطونية. فمن المفارقات ذات الشأن أن أرسطو، أعظم علماء الطبيعة والتجريب في العصور القديمة، ذلك الذي كانت مؤلفاته قد أسهمت في الحفاظ على زخم علوم الغرب على امتداد عشرين قرناً، قد تعرض للنبذ من جانب العلم الحديث بدفع من أفلاطونية النهضة الرومنطيقية الحالمة - نسبة إلى **أفلاطون**، المثالي التأملي الأكثر منهجية في الإصرار على هجر عالم الحواس. ولكن أفلاطونية الإنسانيين كانت، مع قيام الجامعات المعاصرة بتحويل أرسطو إلى دوغمائي سخيف، قد نجحت في تمكين الخيال العلمي من الانفتاح على آفاق جديدة للمغامرة الفكرية. غير أن توجه أرسطو التجريبي الدنيوي كان قد تم، على مستوى أعمق، توسيعه وإنجازه، أخيراً، بفضل الثورة العلمية؛ وعلى الرغم من أن أرسطو نفسه تعرض للإطاحة من قبل تلك الثورة، فإن من الممكن القول: إن هذا لم يكن أكثر من التمرد الأوديبي، الذي قام به العلم الحديث، الذي كان -**أرسطو**- أباه القديم.

غير أن **أفلاطون** ما لبث أن تعرض، هو الآخر، للإطاحة وبالقدر نفسه من الحسم. وبالفعل فإن **أرسطو** أُزيح جسداً وتم الاحتفاظ به روحاً، في حين جرى تثبيت أفلاطون في النظرية مع إنكاره كلياً على صعيد الروح. كانت الثورة العلمية من كوبرنيك إلى نيوتن قد اعتمدت على سلسلة من الإستراتيجيات والافتراضات المستمدة على نحوٍ مباشر من **أفلاطون** واستلهمتها من أسلافه الفيثاغورسيين، ومن خلفائه الأفلاطونيين الجدد: البحث عن أشكال رياضية كاملة سرمدية كامنة وراء العالم الظاهراتي، الإيمان القبْلي بأن الحركات الكوكبية متناسقة مع أشكال هندسية مستمرة ومنتظمة، الحرص على تجنب الانخداع بالفوضى الظاهرية للسماوات التجريبية، نوع من الثقة بجمال الحل الحقيقي لمشكلة الكواكب ورشاقته البسيطة، إجلال الشمس بوصفها كبيرة آلهة الخلق، اقتراح كوزمولوجيات لامركزية - أرضية، الإيمان بأن الكون مخترق بعقل السماء وبأن مجد الرب يتجلى في السماوات. **فإقليدس**، الذي شكلت هندسته أساساً لفلسفة ديكارت العقلانية من جهة، ولمجمل المثال أو الأنموذج الإرشادي الكوبرنيكي - النيوتني من جهة ثانية، كان أفلاطونياً أقام

صرح عمله كلياً على أساس المبادئ الأفلاطونية. والمنهج العلمي الحديث نفسه، كما طوره **كبلر وغاليليو**، تأسس على الإيمان الفيثاغورسي القائل: إن لغة العالم المادي هي لغة الأرقام، التي توفر تسويغاً منطقياً للاقتناع بأن الرصد التجريبي للطبيعة واختبار الفرضيات يجب أن يتركزا منهجياً من خلال القياس الكمي. يضاف إلى ذلك أن العلم الحديث كله مستند ضمناً إلى هرمية **أفلاطون** الأساسية بالنسبة إلى الواقع، حيث يُنظر إلى طبيعة مادية متنوعة ودائمة التغير على أنها خاضعة لجملة من القوانين والمبادئ الموحِّدة، التي تتعالى على الظواهر التي تحكمها. وفوق كل شيء، ليس العلم الحديث إلا وريث الإيمان الأفلاطوني الأساسي بإمكانية فهم النظام العالمي عقلانياً، وبالنبل الجوهري لسعي الإنسان في سبيل اكتشاف ذلك النظام. إلا أن تلك الافتراضات والإستراتيجيات الأفلاطونية ما لبثت أن تمخضت عن ابتكار أنموذج إرشادي لم تترك طبيعتُه القصوى أيَّ هامش لأصداء الميتافيزيقا الأفلاطونية الصوفية. فقدسية الصيغ الرياضية العزيزة على قلوب أنصار التراث الفيثاغورسي – الأفلاطوني اختفت، وباتت تُعَدُّ، استعادياً، إضافات زائدة وغير قابلة للبرهنة تجريبياً، بالنسبة إلى الإحاطة العلمية المباشرة والقويمة بالعالم الطبيعي.

صحيح أن الدفاع الفيثاغورسي –الأفلاطوني عن القدرة التفسيرية للرياضيات برره العلم الطبيعي باطراد، وأن هذا الشذوذ الواضح– ما الذي يلزم الرياضيات بمثل هذا التطابق المطرد والمتناسق مع دنيا الظواهر المادية العجماء والفجة؟ – أحدث بعض الارتباك في صفوف فلاسفة العلوم الحصيفين. أما بالنسبة إلى أكثرية العلماء الممارسين الذين جاؤوا بعد **نيوتن**، فإن مثل هذه الاطرادات الرياضية في الطبيعة عُدَّت دليلاً على نوع من النزوع الميكانيكي المحدد إلى التنميط المنتظم، دون أي معنى أعمق بالتحديد. نادراً ما كانت تُرى أشكالاً أو مُثُلاً موحى بها، تمكّن عقل الإنسان من إدراك عقل الرب. وببساطة شديدة، لم تكن النمطية الرياضية إلا «من طبيعة الأشياء» أو من طبيعة العقل البشري، دون أن تُفسَّر أفلاطونياً على أنها دليل عالم روح صافية أبدي، لا يعرف معنى التغيير. باتت قوانين الطبيعة، وإن كانت ربما سرمدية، كاملة الاستقلال، مستندة إلى قاعدة مادية، بعيداً عن أي سبب سماوي.

وهكـذا فإن التيـار الأفلاطـوني في الفلسفة، مـع الاستثناء المربـك بعض الشيء للرياضيـات، بات، عموماً، يُنظر إليه بوصفه نمطاً فكريـاً نافذاً في السياق الحديث، وبقي الطابع الكمي للعلم ذا معنى علماني كلياً. وفي مواجهة النجاح المؤكد دون جدال للعلـم الطبيعي الميكانيكـي وتعالي النزعتـين التجريبية والاسمانيـة الموضوعيتين في الفلسفة، تعرضت مزاعم الميتافيزيقا الأفلاطونية المثالية - الأفكار الأبدية، الحقيقة المتعاليـة الحاضنة للوجـود والمعنى الحقيقيـين، الطبيعة الإلهية للسمـاوات، الإدارة الروحية للعالم، المعنى الديني للعمل - للنبذ بوصفها نتاجات شديدة الحذلقة للخيال البدائـي. ومن المفارقات أن الفلسفة الأفلاطونية كانت قد شكلت شرطاً لازماً لنظرة عالمية بـدت على طرفي نقيض مع الادعاءات الأفلاطونيـة. «نجحت سخرية الأقدار» إذن «في بناء صرح فلسفة القرن الثامن عشر الميكانيكية وصرح فلسفة القرن التاسع عشر المادية، من حجارة نظرية القرن السابع عشر الرياضية الصوفية»[48].

ثمـة سخرية أخرى كامنـة في الهزيمة الحديثة للعملاقـين الكلاسيكيين: **أرسطو وأفلاطـون**، أمام تقاليد أقلية مـن القدماء. من خلال الفترتين الكلاسيكية المتأخرة وفي القـرون الوسطى تعرضت ذرية **لوسيبوس وديمقريطوس** الميكانيكية والمادية؛ كوزمولوجيـات الهرطقة (الرافضة لفكـرة مركزية الأرض أو ثباتها) لدى فيلولاوس، هيرقليطـس، وأريستارخوس؛ نزعة الشك الجذريـة عند بيرو وسكستوس امبريكوس - تعرضـت هـذه جميعاً للإزاحة عن بقعـة الضوء، بل وكادت تُداس وتنطفئ، جراء صعود ثلاثـي سقراط، **أفلاطـون**، **وأرسطـو** الفلسفي الأقوى ثقافيـاً والكوزمولوجيا الأرسطوطاليسيـة - البطليموسيـة المهيمنـة[49]. غـير أن مبـادرة الإنسانيـين خلال النهضة إلى إنقاذ وجهات نظر الأقلية وآرائها ما لبثت أن أسهمت في قلب تراتبية دنيا العلـم، مع تمتع العديد من معتقداتهم بقدرٍ غير متوقع من الشرعية في الاستنتاجات النظرية والأصداء الفلسفية للثورة العلمية وما ترتب عليها من عواقب. وكان من شأن إنقـاذ مشابه أن يكون من نصيب السفسطائيين الذين مـا لبثت إنسانيتهم العلمانية ونزعـة الشـك النسبية لديهم أن لقيتـا ترحيباً متجدداً في الأجـواء الفلسفية للتنوير ولدى الفكر الحديث اللاحق.

غير أن الرؤى المنعزلة التي تبدو صدفاً لعدد قليل من فرسان التنظير المغامرين والتأمليين لم تكن كافية لقلب تقويم العلم الحديث النقدي للعقل القديم. كما لم يكن توظيف مختلف المقدمات والمعطيات المستمدة من التراثين الأفلاطوني والأرسطوطاليسي كافياً لتصويب ما كانت تبدو أسسها المضللة والتجريبية الناقصة. فالرهبة الاستعادية التي كانت تراود مفكري العصور الوسطى والنهضة إزاء عبقرية وإنجازات أعلام العصر الكلاسيكي الذهبي لم تعد تبدو مناسبة بعد أن راح الإنسان الحديث يثبت تفوقه العملي والنظري على جميع الأصعدة. وهكذا فإن العقل الحديث بادر، بعد استخلاص ما هو مفيد لحاجاته الحالية، إلى إعادة فهم الثقافة الكلاسيكية من منطلقات تحترم إنجازاتها الأدبية والإنسانية، مع الحرص عموماً على نبذ تَركة القدماء من كوزمولوجيا، ابستمولوجيا، وميتافيزيقا بوصفها ساذجة وخاطئة علمياً.

ثمة نبذ أوسع كسحاً وتكنيساً كان من نصيب العناصر الباطنية الملغزة في التراث القديم -التنجيم، الخيمياء (السيميـاء)، النزعة التنسكية- تلك العناصر التي اضطلعت هي الأخرى بدور معين في تكوين الثورة العلمية. فالميلاد القديم لعلم الفلك، والعلم بالذات، كان وثيق الارتباط بالفهم التنجيمي البدائي للسماوات بوصفها مجالاً أعلى ذا أهمية إلهية، مع الحرص على رصد حركات الكواكب بدقة جراء مغزاها الرمزي بالنسبة إلى الشؤون الإنسانية. وفي القرون التالية ظلت علاقة التنجيم بالفلك أساسية وجوهرية بالنسبة إلى تقدم الأخير التكنولوجي، لأن الافتراضات التنجيمية المسبقة هي التي أضفت على الفلك أهميته الاجتماعية والنفسية (السايكولوجية)، جنباً إلى جنب مع فائدته السياسية والعسكرية في أمور الدولة. إن التنبؤات التنجيمية تتطلب أدق المعلومات الفلكية الممكنة، مما جعل التنجيم يزود مهنة الفلك بأقوى الدوافع الملزمة للسعي من أجل حل مشكلة الكواكب. ليس صدفة أن علم الفلك شهد فيما قبل الثورة العلمية أسرع طفرات تطوره تحديداً في تلك الفترات -الحقبة الهلينية، أوج العصور الوسطى، عصر النهضة- التي كان التنجيم يحظى فيها بقبول واسع.

كذلك لم يبادر كبار فرسان الثورة العلمية إلى بتر تلك العلاقة. **فكوبرنيك** لم يميز في الـدي **ريفوليوسينيبوس** بين الفلك والتنجيم، إذ أشار إليهما متلازمين بوصفهما «رأس سائر الفنون الليبرالية». وأقر كبلر بـأن بحوثه الفلكية مستوحاة من بحثه عن «موسيقى الكُرات» السماوية. ومع أنه صريح النقد لغياب الصرامة عن التنجيم المعاصر، فإن كبلر بقي رائد منظري التنجيم في عصره، وقد شغل هو وبراهي منصب التنجيم الملكي لدى إمبراطور روما المقدسة. حتى غاليليو، مثل أكثرية فلكيي النهضة، درج على حساب لوائح ميلاد تنجيمية، بما فيها واحدة لولي نعمته دوق توسكانيا في 1609، عام اكتشافه التلسكوبي. وتحدث نيوتن عن أن اهتمامه المبكر بالتنجيم هو الذي حفز على أبحاثه التاريخية في الرياضيات، ثم ما لبث أن أقدم لاحقاً على دراسة الخيمياء بشيء من الإطناب. من الصعب أحياناً تحديد مدى الالتزام الفعلي لهؤلاء الرواد بالتنجيم أو الخيمياء، إلا أن مؤرخ العلوم الحديث عبثاً يبحث عن خط واضح في رؤيتهم بين ما هو علمي وما هو باطني.

فالتعاون الاستثنائي بين العلم والتراث الباطني كان مبدأ النهضة المعتمد فعلاً، وقد اضطلع بدور لا غنى عنه في ميلاد العلم الحديث: جنباً إلى جنب مع الصوفية الرياضية الأفلاطونية الجديدة والفيثاغورسية وتقديس الشمس اللذين اخترقا جميع كبار الفلكيين الكوبرنيكيين، يصادف المرء روجر بيكون، رائد العلوم التجريبية الذي كانت مؤلفاته مشبعة بالمبادئ الخيميائية والتنجيمية؛ غيوردانو **برونو** الباطني الموسوعي، الذي دشن كوناً (كوزموساً) كوبرنيكياً لانهائياً؛ **باراسيليوس**، ذلك الخيميائي الذي أرسى الأسس الأولى للكيمياء والطب الحديثين؛ **وليم جلبرت** الذي استندت نظرية مغناطيسية الأرض عنده إلى برهانه على أن روح العالم متجسدة في ذلك المغناطيس؛ **وليم هارفي** الذي كان يؤمن بأن اكتشافه لدوران الدم أماط اللثام عن سر كون جسم الإنسان انعكاساً مصغراً لأنظمة الأرض الدورانية وحركات كواكب الكون؛ انتماء ديكارت إلى طريقة الوردصليبيين الصوفية؛ انتماء **نيوتن** إلى أفلاطونيي كامبرج، وإلى إيمانه بأنه كان يعمل في إطار تقليد قديم قائم على حكمة سرية عائد إلى فيثاغورس وما قبله، وبالفعل فإن قانون الجاذبية الشاملة بالذات جاء متناغماً مع أنموذج عواطف الفلسفة

الاعتزالية. بقيت حداثة الثورة العلمية غامضة من نواحٍ كثيرة.

إلا أن الكون الجديد الذي خرج من رحم الثورة العلمية لم يكن على ذلك المستوى من الغموض، ولم يبد تاركاً أي مجال ذي شأن لواقع أي مبادئ تنجيمية أو غيرها من المبادئ الباطنية الملغزة صراحة. وفي حين أن فرسان الثورة الأصلاء أنفسهم لم يبادروا إلى لفت الأنظار إلى المشكلات التي طرحها المثال الجديد على التنجيم، فإن تلك التناقضات سرعان ما تكشفت أمام أعين الآخرين. فأي مفهوم أرض كوكبية بدا مقوِّضاً أساس التفكير التنجيمي بالذات، لأن الأخير قام على افتراض أن الأرض هي البؤرة المركزية المطلقة لجملة التأثيرات الكوكبية. كان من الصعب أن نرى الأرض قادرة على الاستمرار في أن تكون جديرة بمثل هذا الاهتمام الكوني المميز دون التمتع بامتياز شغل المركز الكوني الثابت. تعرضت خارطة الكون المتوارثة من جيل إلى جيل بدءاً بأرسطو ووصولاً إلى دانتي للتمزيق خريطة مع شروع الأرض الدائبة على الحركة في اختراق المجالات السماوية التي كانت من قبل تتحدد على أنها الممالك الحصرية لقوى كوكبية معينة. فبعد **غاليليو ونيوتن** لم يعد الحافظ على ثنائية السماء – الأرض ممكناً، وفي غياب تلك الثنائية الأزلية، راحت جملة المقدمات والمعطيات الميتافيزيقية والنفسية، التي كانت قد ساعدت على تدعيم منظومة الإيمان التنجيمي، تتهاوى. بات معروفاً أن الكواكب لم تكن إلا أشياء مادية مبتذلة لا علاقة لها بالشعر، تحركها قوتا العطالة والجاذبية، بعيداً عن أن تكون رموزاً أنموذجية أصلية يحركها عقل كوني. كان ثمة عدد قليل نسبياً من مفكري النهضة ممن لم يكونوا مقتنعين بشرعية وصلاحية التنجيم الجوهرية، غير أن من ظلوا يرونه جديراً بالمعاينة باتوا قليلين جداً بعد نيوتن بجيل واحد. ما لبث التنجيم الذي تعرض لقدرٍ متزايد من التهميش أن لاذ بالعمل السري، بالنشاط تحت الأرض، باقياً على قيد الحياة فقط بين جماعات صغيرة من الباطنيين ولدى الجماهير العريضة اللانقدية[50]. بعد أن كان «ملك العلوم» الكلاسيكي ومستشار الأباطرة والملوك على امتداد الجزء الأكبر من ألفيتين كاملتين، لم يعد التنجيم ذا مصداقية.

باستثناء الرومنطيقيين الحالمين تحرر العقل الحديث هو الآخر تدريجياً من

انبهـار النهضة بالأسطورة القديمة بوصفها بعداً مستقـلاً من أبعاد الوجود. لم يكن إثبات حقيقة أن الآلهة لم يكونوا سوى اختلاقات زاهية الألوان لخيال الوثنيين بحاجة إلى أي جـدال ذي شـأن مـن عصر التنوير وصاعـداً تماماً، كما تلاشـت الأشكال أو المُثُـل الأفلاطونيـة في دنيـا الفلسفة، لتحل محلهـا سلسلة من المواصفـات التجريبية الموضوعيـة، والتصورات الذاتية، والمقـولات المعرفية، أو «علاقـات القرابة العائلية» اللغويـة، كذلـك سارعت آلهـة القدماء إلى الاضطـلاع بأدوار الشخصيـات الأدبية، الصور الفنية، الاستعارات المفيدة دون أي ادعاء لأي واقع وجودي (انطولوجي).

فالعلـم الحديث كان قد طهَّر الكون من جميع المواصفات الإنسانية والروحية التي أُسقطـت عليه من قَبْل. بات العالم الآن محايداً، كتيماً، ومادياً، مما جعل الحوار، أي حـوار، مع الطبيعة متعذراً – سواء من خـلال السحر، التصوف، أو المرجعية المكرسة إلهياً. فقط الاستخدام اللاشخصي أو الموضوعي لذكاء الإنسان النقدي ذي الأساس العقلاني قادر على امتلاك فهم موضوعي للطبيعة. وعلى الرغم من أن حشداً متنوعاً مذهلاً من المنابع المعرفية كانت قد تضافرت لجعل الثورة العلمية ممكنة – أعني القفزة الخياليـة (المعادية للتجربة) الهائلة إلى تصـور أرض كوكبية[51]، المعتقدات الجمالية والصوفيـة الفيثاغورسية والأفلاطونية الجديدة، حلم **ديكارت** ورؤياه الإلهاميين بعلم كـوني شامل جديد ورسالته هو لإنشائه، مفهوم قوة الجاذبية المستلهمة اعتزالياً عند نيوتـن، جميع عمليـات الإنقاذ السرنديبيـة للمخطوطات القديمـة (العائدة لكل من **لوكريتيوس، أرخميدس، سكستوس، امبريكوس، والأفلاطونيين** الجدد)، الطابع المجـازي العميق لمختلف النظريات والتفسـيرات العلمية – هذه جميعاً تم النظر إليها لاحقـاً علـى أنها غير ذات شـأن إلا في سيـاق الاكتشاف العلمي. ففـي سياق التبرير العلمي، تأكيد قيمة مدى صحة أي فرضية، فقط الأدلة التجريبية والتحليل العقلاني يمكن عدهمـا أساسين معرفيين مشروعين، وغداة الثورة العلمية بات هذان النمطان مهيمنـين على المشروع العلمي. أمـا النظريات المعرفية المرنـة، التوفيقية، والصوفية المفرطة للفترة الكلاسيكية، وعواقبها الميتافيزيقية المتطورة، فقد باتت مرفوضة.

كان مـن شأن الثقافة الكلاسيكيـة أن تبقى طويلاً دنيا رفيعـة دائبة على مراودة

إبداعات الغرب الخيالية والجمالية. كان من شأنها أن تواصل تزويد المفكرين الحديثين بأفكار ونماذج سياسية وأخلاقية ملهمة. مازالت الفلسفة اليونانية، اللغتان والأدبان الإغريقي واللاتيني، زحمة أحداث التاريخ القديم وشخصياته، تستثير في العقل الحديث اهتماماً نهماً واحتراماً بحثياً، يكادان يصلان إلى حدود التقديس. غير أن الحنين الماضوي الإنساني إلى النزعة الكلاسيكية لم تستطع أن تخفي حقيقة أن الأخيرة غير ذات علاقة بالعقل الحديث على نحوٍ متزايد باطراد. فالنظرة العالمية الكلاسيكية عاجزة عن الارتقاء إلى مستوى الصرامة والكفاءة الفكريتين اللتين يستطيع الإنسان الحديث ادعاءهما بحق بالنسبة إلى فهمه، حين تكون القضية المطروحة هي قضية التحليل الفلسفي والعلمي الدقيق والمتشدد للواقع، مهما بلغت أهميتها التاريخية، وبصرف النظر عن مدى عظمة فضائلها على الأصعدة الجمالية والخيالية.

ولكن العقل الإغريقي مازال، برغم من كل ذلك، يطغى على العقل الحديث. ففي حماسة سعي العالم إلى المعرفة التي تكاد تصل إلى مستوى التشدد الديني، في افتراضاته اللاواعية في الكثير من الأحيان حول إمكانية فهم العالم عقلانية وقدرة الإنسان على الكشف عنه، في استقلالية حكمه النقدي، وفي اندفاعه الطموح باتجاه توسيع دائرة المعرفة الإنسانية إلى ما بعد آفاق أبعد فأبعد، بقيت اليونان نابضة بالحياة.

انتصار النزعة العلمانية

العلم والدين: التوافق المبكر

لم يكن مصير المسيحية غداة الثورة العلمية مختلفاً في شيء عن مصير الفكر الكلاسيكي، كما لم يكن هذا المصير مفتقراً إلى حصته الخاصة من المفارقات. وإذا كان الإغريق قد وفروا الأرصدة النظرية المطلوبة بالنسبة إلى الثورة العلمية، فإن الكنيسة الكاثوليكية، بالرغم من كل أصفادها الدوغمائية، كانت قد وفرت الإطار الذي مكّن العقل الغربي من التطور، وجعل الفهم العلمي قادراً على الانبثاق. وطبيعة إسهام الكنيسة كانت عملية من ناحية وعقائدية من ناحية ثانية. فمنذ بداية العصور الوسطى كانت الكنيسة قد وفرت في أديرتها الملاذ الوحيد في الغرب، الذي مكّن

إنجازات الثقافة الكلاسيكية من البقاء وروحها من الاستمرار. ومنذ انعطافة الألفية الأولى، كانت الكنيسة قد دأبت رسمياً على دعم وتشجيع المشروع المدرسي الكبير للبحث والتعليم، ذلك المشروع الذي لولاه لكان من الممكن ألا تقوم للفكر الحديث أي قيامة إلى الأبد.

وهذا الفعل التاريخي للرقابة الكنسية بررته كوكبة فريدة من المواقف اللاهوتية. تطلب الاستيعاب الدقيق والعميق للعقيدة المسيحية، في النظرة المتطورة للكنيسة في القرون الوسطى، قابلية موازية للوضوح المنطقي والرهافة الفكرية. فبعد ذلك الأساس المنطقي برز أساس آخر، لأن التسليم المتزايد بالعالم المادي في أوج العصور الوسطى جاء مترافقاً مع اعتراف موازٍ بالدور الموضوعي، الذي يمكن لأي فهم علمي أن يلعبه في تقويم خلق الرب المدهش. وبرغم كل احتراسها من الحياة الأرضية المبتذلة و«العالم»، فإن الديانة اليهودية - المسيحية بقيت حريصة على تأكيد الحقيقة الوجودية (الانطولوجية) لذلك العالم وعلاقته النهائية بالخير والرب العادل. درجت المسيحية على أخذ هذه الحياة مأخذ الجد. وهنا بالذات يكمن قدر ذو شأن من الزخم الديني الدافع نحو البحث العلمي، وهو زخم نابع ليس فقط من نوع من شعور الإنسان بالمسؤولية الفاعلة في هذا العالم، بل ومن نوع من الإيمان بحقيقة هذا العالم، ونظامه، وعلاقته بخالق كلي القدرة ولانهائي الحكمة، في بدايات العلم الحديث.

كذلك لم يكن إسهام المدرسيين مجرد استعادة وصيانة متنصرة ناقصة للأفكار اليونانية. فمعاينة المدرسيين ونقدهم الشاملان لتلك الأفكار، وابتكارهم لنظريات ومفاهيم جديدة بديلة - صياغات أولية لمبدأي العطالة والزخم، التسارع المتناسق للأجسام الساقطة بحرية، الأطروحات الافتراضية حول أرض متحركة - هي التي مكّنت العلم الحديث من كوبرنيك وغاليليو وبعدهما من الشروع في صياغة أنموذجه الإرشادي الجديد. ولعل ما انطوى على القدر الأكبر من الأهمية لم يتمثل بالطابع المحدد لتجديدات المدرسيين النظرية، ولا بإعادة إنعاشهم للفكر الهليني، بل ربما بالموقف الوجودي الأكثر ملموسية الذي نقله مفكرو العصر الوسيط إلى خلفائهم الحديثين: الثقة ذات الأساس اللاهوتي، ولكن الراسخة رسوخ الجبال بأن عقل

الإنسان الذي هو من نعم الرب يمتلك القدرة على، فهم العالم الطبيعي ومكلَّف دينيًّا بواجب استيعابه. فمن وجهة النظر المسيحية، ليست علاقة الإنسان الفكرية بالكلمة (اللوغوس الإبداعي)، حيازته الممتازة لنور العقل الفاعل الإلهي – **اللومن إنتلكتوس آجنتس** عند الإكويني – تحديداً إلا طريق الفهم البشري للكون (الكوزموس). أما نوع العقل الإنساني الطبيعي لدى ديكارت فلم يكن إلا الوريث نصف المعَلَّمَن لذلك التصور في القرون الوسطى. **فالإكويني** بالذات هو الذي كتب في كتابه **خلاصة اللاهوت** (سومّا ثيولوجيكا) أن «السلطة هي أضعف منابع البرهان»، أحد الشعارات المركزية لحَمَلَة راية استقلال العقل الحديث. كانت لكل من العقلانية، الطبيعية، والتجريبية الحديثة جذورٌ مدرسية.

إلا أن المدرسية التي تصدى لها فلاسفة القرنين السادس عشر والسابع عشر الطبيعيون لم تكن إلا بنية هرمة قائمة على دوغمائية تربوية، كَفَّتْ عن مخاطبة الروح الجديدة للعصر. لم يكن يرشح إلا القليل، إذا رشح، من مسام أسوارها. فانشغالها المهووس **بأرسطو**، تدقيقاتها اللفظية المفرطة في تذاكيها وهرطقاتها المنطقية، وإخفاقها في عرض الأمور النظرية منهجياً على محك التجربة، تضافرت جميعاً على إبراز المدرسية بوصفها مؤسسة بالية، معزولة لا بد من الإطاحة بمرجعيتها الفكرية، كي لا يتعرض العلم الوليد الجريء للخنق حتى الموت. فبعد **بيكون**، **غاليليو**، ونيوتن باتت تلك المرجعية، عملياً، مفنَّدة، ولم تتمكن المدرسية بعد ذلك من استعادة سمعتها في أي وقت من الأوقات. ومنذ ذلك الحين وصاعداً، باتت العلوم والفلسفة قادرة على السير قدماً دون أي تسويغ لاهوتي، دون أي اعتماد على نور سماوي في العقل البشري، دون البُنَى الفوقية العملاقة الداعمة للمتيافيزيقا ونظرية المعرفة المدرسيتين.

غير أن فرسان الثورة العلمية الأصلاء أنفسهم ظلوا، بالرغم من الطابع العلماني الواضح دون أي لبس للعلم الحديث، ذلك الطابع الذي ما لبث أن تبلور وانصقل في نار الثورة العلمية، يفعلون، يفكرون، ويتحدثون عن عملهم من منطلقات مشبعة كثيراً بالروائح والأصداء الدينية. كانوا يرون اختراقاتهم الفكرية إسهامات تأسيسية في أداء رسالة مقدسة. أما اكتشافاتهم العلمية فلم تكن إلا لحظات استيقاظ وتنبه روحية إلى أستاذ فن عمارة العالم الإلهي، إلا تجليات للنظام الكوني الحقيقي.

فصرخة النشوة التي أطلقها نيوتن قائلاً: «أيها الرب، إنما أفكر بأفكارك من بعدك، مـولاي!» لم تكن سوى التتويـج لسلسلة طويلة من أعياد الغطاس التي شكلت شواهد ميـلاد العلم الحديث. في كتابه **دي ريفوليوسينيبوس، هلل كوبرنيك** للفلك بوصفه «علمـاً إلهياً أكثر منه بشرياً»، شديد القرب من الرب من حيث نبل طابعه، ودافَعَ عن نظريـة مركزية الشمس بوصفها كاشفة لجلال ودقة كون الرب الهيكليين الحقيقيين. كانـت كتابات **كبلـر** متوهجة بمشاعر الاستنـارة الربانية، جراء تكشـف ألغاز الكون الداخليـة أمام ناظريه[52]. أعلن **كبلـر** أن علماء الفلك إن هم إلا «رهبان أسمى الآلهة بموجب كتـاب الطبيعة»، ورأى دوره هو متمثلاً بـ «شـرف القيام، من خلال اكتشافي، بحراسة بوابة هيكل الرب، الذي يقدّس فيه **كوبرنيك** أمام المذبح العالي». وفي مؤلّفه **سيدريوس نونكيوس** تحدث **غاليليو** عن أن اكتشافاتـه التلسكوبية ما كانت ممكنة لولا نعمة الرب التي نوّرت عقله. حتى **بيكون** لم ينظر إلى التقدم الإنساني إلا من خلال العلم من منطلقات دينية ورهبنية صريحة، مع رؤية التحسن المادي للبشرية متناظراً مـع مقاربتهـا للألفية المسيحيـة. أما **ديـكارت** فقد فسر رؤيتَه للعلـم الكوني الجديد، وحلمـاً لاحقاً جـرى فيه تقديم ذلك العلم إليـه رمزياً، بوصفهما انتدابـاً إلهياً بعمله مـدى الحياة: كان الرب قـد كشف له الطريق المفضية إلى المعرفـة اليقينية، وطمأنه إلى نجـاح مساعيه العلمية آخر المطاف. ومع تحقق مأثرة **نيوتن** عُد الميلاد السماوي مكتملاً. تمت كتابة سِفْر جديد للتكوين. صدق **الكساندر بوب** إذ هلّل للتنوير قائلاً:

كانت الطبيعة وقوانينها محتجبة وراء ستار الليل؛

قال الرب: «ليكن **نيوتن**» فغرق كل شيء في بحر من النور.

فـالآلام المبرحـة الفظيعة المصاحبـة لاكتشاف قوانـين الطبيعة، التـي أحس بها وتكبدها فرسان الثورة العلمية كانت ناجمة لا عن نوع من الشعور بأنهم كانوا عاكفين على استرجـاع وإنقاذ معرفة سماوية، كانت قد فُقدت في السقوط الأوّلي. أخيراً كان العقـل البشـري قد استوعب مبادئ عمـل الرب. باتت قوانين الخلـق الأبدية، صنيعة السمـاء نفسها، مكشوفة من قبل العلـم. ومن خلال العلم كان الإنسان قد خدم مجد الرب الأعظم، مسلطاً الأضواء على الجمال الرياضي والدقة المعقدة، النظام المذهل

الحاكم لكل من السماوات والأرض. والكمال المبهر لكون المكتشفين الجديد فرض مهابته على الذكاء المتعالي الذي عزوه إلى خالق مثل هذا الكون.

كذلك لم يكن تديّن كبار رواد العلم عاطفة دينية معممة غير ذات علاقة محددة بالمسيحية. فنيوتن كان شديد الاستغراق في اللاهوت المسيحي ودراسات النبوءة الإنجيلية كما في الفيزياء. وكان **غاليليو** دائباً على إنقاذ كنيسته من خطأ مكلف، وقد بقي، بالرغم من تصادمه مع محاكم التفتيش، صامداً في تقواه الكاثوليكية. عاش **ديكارت ومات** كاثوليكياً ورعاً. وافتراضات هؤلاء المسيحية كانت طاغية فكرياً، متجذرة في خيوط نسيج نظرياتهم العلمية والفلسفية بالذات. فكل من **ديكارت ونيوتن** أقام نظامه الكوني (الكوزمولوجي) على أساس افتراض وجود الرب. برأي ديكارت العالم الموضوعي موجود واقعاً راسخاً وحقيقة ثابتة، لأنه موجود في عقل الرب، وعقل الإنسان جدير بالثقة، يمكن التعويل عليه معرفياً بفضل طابع الرب الصادق أساساً. وكذلك بالنسبة إلى **نيوتن**، فإن تفسير المادة متعذر بالاستناد إلى منطلقاتها الخاصة وحدها، ولابد لمثل هذا التفسير من افتراض وجود محرك أولي، خالق، مهندس عَمار أعلى وحاكم. كان الرب قد أوجد العالم المادي وقوانينه، وهنا بالذات يكمن سبب استمرار وجود هذا العالم ونظامه. وبالفعل فإن **نيوتن** استنتج، بسبب مشكلات مستعصية معينة في حساباته، أن تدخل الرب ضروري بين الحين والآخر للحفاظ على اتساق النظام.

المساومة والصراع

غير أن الألفة الحديثة المبكرة بين العلم والمسيحية ما لبثت أن بدأت تشهد سلسلة من التوترات والتناقضات، لأن الكون العلمي -بقواه الميكانيكية، سماواته المادية، وأرضه الكوكبية- لم يكن، بقطع النظر عن استمرار الانطولوجيا الخلقية في تدعيم الأنموذج الإرشادي الجديد، واضح التناغم مع التصورات المسيحية التقليدية عن الكون. فأي بؤرة مركزية للكون الجديد يتم الحفاظ عليها بالإيمان الديني، لا بالدليل العلمي. قد تكون الأرض والبشرية المحور الميتافيزيقي لخلق الرب، غير أن تلك المكانة غير قابلة للدعم بالفهم العلمي الخالص، هذا الفهم الذي لا يرى الأرض

والشمس إلا كتلتين بين أعداد لا تحصى من الكتل الأخرى السابحة عبر فراغ محايد بلا حدود. سبق للرياضي شديد التدين **باسكال** أن قال: «إن الصمت الأبدي لهذه الفضاءات اللانهائية يرعبني». ثمة مسيحيون حساسون فكرياً حاولوا إعادة تفسير وتعديل فهمهم الديني لتمكينه من استيعاب كون شديد الاختلاف عن نظيره في الكوزمولوجيا القديمة وفي القرون الوسطى، الذي كانت الديانة المسيحية قد تطورت في كنفه، غير أن الفجوة ظلت تتسع. في كون **نيوتن** التنويري، كانت الجنة والنار قد فقدتا موقعيهما الماديين، كانت الظواهر الطبيعية قد فقدت أهميتها الرمزية، وباتت المعجزات وتدخلات السماء العشوائية في الشؤون الإنسانية تبدو متزايدة البعد عن العقل، متناقضة مع الانتظام الأقصى لكون مضبوط كالساعة. ومع ذلك فإن جملة المبادئ ذات الجذور العميقة في الإيمان المسيحي نادراً ما تعرضت للإنكار المطلق.

من هنا برزت الضرورة النفسية لكون قائم على حقيقة ذات وجهين. بات يُنظر إلى العقل والدين على أنهما من عالمين مختلفين، مع بقاء الفلاسفة والعلماء المسيحيين، إضافة إلى الجمهور المسيحي المتعلم الأوسع، بعيدين عن تصور أي تكامل أصيل بين الحقيقة العلمية من جهة والحقيقة الدينية من الجهة المقابلة. فبعد أن كانا مترابطين في أوج العصور الوسطى بفضل جهود أعداد من المدرسيين وعلى رأسهم **الإكويني**، ثم ما لبثا أن انفصلا أواخر العصر الوسيط بفعل **أوكم** والفلسفة الاسمانية، كان الإيمان قد سار في اتجاه مع الإصلاح (الديني)، **لوثر**، الكتاب المقدس الحَرْفي، البروتستنتية الأصولية وكاثوليكية الإصلاح المضاد، في حين كان العقل قد سار في اتجاه آخر مع **بيكون**، **ديكارت**، **لوك**، **هيوم**، العلم التجريبي، الفلسفة العقلانية، والتنوير. جملة المحاولات الرامية إلى جَسْر الهوة أخفقت عموماً في الحفاظ على طابع أي منهما، كما يتجلى في إصرار **كانط** على حصر التجربة الدينية بالحافز الأخلاقي.

ومع بقاء العلم والدين حيويين في الوقت نفسه ولو متعارضين، فإن نظرة الثقافة إلى العالم جاءت بالضرورة متشعبة، عاكسة انفصاماً ميتافيزيقياً موجوداً داخل الفرد بمقدار وجوده في المجتمع الأوسع. تزايدت عملية تصنيف الدين ورؤيته أقل التصاقاً بالعالم الخارجي منه بالذات الداخلية، بالروح المعاصرة منه بالتراث

المبجل، بالحياة منه بما بعد الحياة، بكل الأيام منه بيوم الأحد. بقيت الأكثرية مؤمنة بالعقيدة المسيحية، بل وقد ظهر بالفعل حشد من الحركات الدينية ذوات العواطف المشبوبة - التقوية في ألمانيا، اليانسنية في فرنسا، الكويكرز والمنهجيين في إنجلترا، الصحوة (الدينية) الكبرى في أمريكا -، بما يشبه رد الفعل على الكون الميكانيكي المجرد لدى فيزيائيي التنوير وفلاسفته، ما لبث أن حظي بقدرٍ واسع من التأييد الشعبي في القرنين السابع عشر والثامن عشر. التدين الصادق في قالبه المسيحي التقليدي ظل واسع الانتشار؛ هذه كانت السنوات ذاتها التي شهدت بلوغ الموسيقى الدينية الغربية ذروتها مع **باخ وهاندل** اللذين ولدا بفاصل أشهر قليلة عن تاريخ نشر مبادئ (برنسيبيا) نيوتن. غير أن التوجه الثقافي السائد، في زحمة هذه التعددية، حيث كانت الأمزجة العلمية ونظيرتها الدينية تتابع مساراتها المنفصلة، كان واضحاً: كانت العقلانية العلمية صاعدة على نحوٍ تتعذر مقاومته، مؤكدة سيادتها على قطاعات متزايدة الاتساع من التجارب الإنسانية.

في غضون قرنين بعد نيوتن، كانت علمانية النظرة الحديثة قد توطدت تماماً. كانت المادية الميكانيكية قد أثبتت، على نحوٍ مسرحي مثير، قدرتها التفسيرية وفاعليتها النفعية. جملة التجارب والأحداث التي بدت متحدية مبادئ علمية دارجة - جملة المعجزات واستشفاءات الإيمان المزعومة، سلسلة الإلهامات الدينية، المدّعاة ذاتياً والانجذابات، والنبوءات، والتفسيرات الرمزية لظواهر الطبيعة، وحالات اللقاء مع الرب أو الشيطان - بات يُنظر إليها، على نحوٍ متزايد، بوصفها من ثمار الجنون، والدَّجَل، أو كليهما. المسائل ذات العلاقة بوجود رب أو حقيقة متعالية كَفَّتْ عن أن تلعب دوراً حاسماً في الخيال العلمي، الذي بدأ يغدو العامل الرئيس في تحديد المنظومة الإيمانية المشتركة لدى الجمهور المتعلم. حتى بالنسبة إلى باسكال في القرن السابع عشر، وهو في صراع مع شكوكه الدينية وتساؤلاته الفلسفية، كانت القفزة الإيمانية الضرورية لإدامة العقيدة المسيحية قد أصبحت رهاناً؛ نعم بدا ذلك رهاناً خاسراً بالنسبة إلى كثيرين من رواد طليعة الفكر الغربي.

ما الذي أفضى، إذًا، إلى هذا التحول من التدين الصريح لفرسان الثورة العلمية

في القرنين السادس عشر والسابع عشر إلى العلمانية المؤكّدة بالقدر نفسه للعقل والذكاء الغربيين في القرنين التاسع عشر والعشرين؟ لاشك أن التنافر الميتافيزيقي بين النظرتين، النشاز المعرفي الناجم عن محاولة الجمع بين مثل هاتين المنظومتين والحساسيتين المتناقضتين جذرياً، كان لا بد له من أن يصل مع الزمن إلى دفع الأمر في هذا الاتجاه أو ذاك. بكل بساطة لم تكن طبيعة الوحي المسيحي وملابساته متناغمة مع نظيرتها في الكشف العلمي. الإيمان بقيامة المسيح المادية بعد الموت أمر جوهري بالنسبة إلى الدين المسيحي، بوصفها حادثة دأبت، مع شهادتها وتفسيرها الرسوليين، على تشكيل ركيزة المسيحية بالذات. غير أن تلك المعجزة التأسيسية، جنباً إلى جنب مع سائر الظواهر فوق الطبيعية الأخرى الواردة في الإنجيل، لم تعد، مع التسليم شبه الشامل بالتفسير العلمي لجميع الظواهر من منطلق قوانين طبيعية منتظمة، تفرض إيماناً بريئاً من المساءلة...

ثمة نقد مدمر لحقيقة الوحي المسيحي المطلقة انبثقت أيضاً من المدرسة الأكاديمية الجديدة للبحوث الإنجيلية، التي سلطت الأضواء على مراجع الكتاب المقدس المتغيرة والإنسانية الصريحة. فكل من فريقي إنسانيي النهضة ولاهوتيي الإصلاح (الديني) أصر على المطالبة بالرجوع إلى مصادر الإنجيل الإغريقية والعبرية الأصلية، ما أفضى إلى قراءة أكثر نقدية للنصوص الأصلية وإلى عمليات إعادة تقويم صِدْقِها وتماسكها التاريخيين. وخلال عدد من أجيال أمثال هؤلاء الباحثين، بدأ الكتاب المقدس يفقد هالة قدسية الإلهام السماوي. لم يعد الإنجيل يُرى بوصفه كلام الرب الأصلي وغير القابل للنقاش بل أصبح يُنظر إليه أكثر على أنه مجموعة غير متجانسة من الكتابات المسبوكة في قوالب أجناس أدبية تقليدية مختلفة، أُلفت، وجُمعت، وعُدِّلت تحريرياً بأيدي بشرية كثيرة على امتداد القرون. وثمة دراسات تاريخية نقدية للعقيدة والكنيسة المسيحيتين، وتحقيقات تاريخية غائصة في حياة يسوع، ما لبثت أن جاءت، وبسرعة، بعد نقد النصوص الإنجيلية. والمهارات الفكرية التي جرى تطويرها لتحليل التاريخ والأدب العلمانيين راحت تُطبق على الأسس المقدسة للمسيحية، فتتمخض عن عواقب غير مريحة بالنسبة إلى المؤمنين.

مع التحاق نظرية دارون الداحضة لقصة الخلق الواردة في سِفْر التكوين بركب

هـذه الدراسـات، كانت شرعية وحي الكتاب المقدس قد أصبـح إشكالياً مئة بالمئة. من غير الممكن تقديم الإنسان في صورة الرب إذا كان في الوقت نفسه سليل ثدييات دون البشر. ليس الاندفاع التطوري اندفاع تحول روحي، بل هو زخم بقاء بيولوجي. وفيمـا بقيـت كَفَّةُ العلـم حتى **نيوتن** راجحـة لمصلحة الخطاب القائـم على القول بوجود الرب بالاستناد إلى دِقَّة تصميم الكون، فإن هذه الكفة ما لبثت، بعد دارون، أن مالـت ضد ذلك الخطاب. بدت مؤشـرات التاريخ الطبيعي أقرب إلى الفهم من منطلق مبـدأي الاصطفاء الطبيعي والتحول العشوائـي التطوريين بدلاً من منطلق وجود مصمم متعالٍ.

مـن المؤكد أن علماء معينين من ذوي القناعة المسيحية لاحظوا العلاقة بين نظرية التطـور والمفهـوم اليهودي – المسيحـي لمخطط تاريخي تقدمي وسمـاوي عائد للرب. عكف هؤلاء على عقـد المقارنات بين تصور العهد الجديد لعملية تجسد إلهية تطورية كامنـة، حيث يتجسد الـرب في الإنسان والطبيعة، بل وحاولـوا تصويب بعض أخطاء دارون النظريـة بمبـادئ دينية تفسيرية. غير أن التناقـض الأعلى صراخاً بين الخلق الأصلـي السكوني للأجناس في سِفْر التكويـن والأدلة الدارونية المؤكِّـدة لتحول هذه الأجناس عبر الدهـور كان لا بد له، في ثقافة دارجة على فهم إنجيلها فهماً سطحياً، مـن أن يثير قدراً أكبر من الاهتمام، وصولاً، آخر المطاف، إلى التشجيع على عمليات خـروج لاأدرية كثيفة مـن الحوزة الدينية. فمـن الأساس بدا الإيمـان المسيحي برب يمارس ألوهيته عبر الوحي والسخاء متناقضاً مع كل ما يشي به الحس السليم والعلم عن النمط الفعلي لحركة العالم. ومع لوثر، كانت البنية الأحادية للكنيسة المسيحية في القـرون الوسطى قد تصدعت. ومع **كوبرنيك وغاليليو** كانت الكوزمولوجيا المسيحية في القرون الوسطـى نفسها قد تداعت. أما مع دارون فباتت النظرة العالمية المسيحية تطلق إشارات الانهيار الكامل.

في حقبة غارقة على نحوٍ غير مسبوق في بحر من أنوار العلم والعقل، باتت «الأخبار السعيـدة» للمسيحية بُنْيَة ميتافيزيقية متناقصة القدرة على الإقناع، قاعدة أقل أمناً يستطيع الإنسان أن يلوذ بها ليشيد فوقها حياته، وأقل ضرورة على الصعيد النفسي.

إن انعدام الاحتمال الصارخ لقلب شبكة الأحداث بات يتجلى على نحوٍ مؤلم - أن يكون رب لا نهائي أبدي قد تحول فجأة إلى كائن بشري في زمان تاريخي ومكان محددين لا لشيء إلا ليُعدم بطريقة بالغة البشاعة؛ أن تكون حياة وجيزة واحدة تمت قبل ألفي سنة في قوم بدائي مجهول، على كوكب بات يُعرف أنه ليس إلا كتلة غير ذات شأن نسبياً من المادة دائرة حول واحدة من مليارات النجوم في كون لاشخصي فسيح - أن يكون حدث غير مميز كهذا منطوياً على معنى كوني وأزلي طاغٍ لم يعد قادراً على أن يشكل موضوع إيمان ملزم بالنسبة إلى أناس عقلاء. من غير المعقول على نحوٍ صارخ أن يكون الكون بمجمله شديد الاهتمام بهذا الجزء الصغير من ضخامته الهائلة، هذا إذا كانت لديه «أي اهتمامات» بالمطلق. في ضوء أشعة المطالبة الحديثة الكاوية بالبرهنة العلنية، التجريبية، والعلمية لصحة جميع البيانات الإيمانية ما لبث جوهر المسيحية أن ذوى.

ما كان محتملاً، حسب محاكمة العقل النقدي الحديث، هو أن الرب اليهودي -المسيحي لم يكن إلا جمعاً استثنائي الدوام بين خيال حالم وإسقاط انتروبومورفي- جمعاً تم جعله على صورة الإنسان لبلسمة سائر الآلام وتصويب جميع الأخطاء، التي وجدها الإنسان غير محتملة في وجوده. ولو كان العقل البشري غير العاطفي قادراً، بالمقابل، على الالتزام الدقيق بالأدلة الملموسة، لما كانت ثمة أي ضرورة لافتراض وجود رب كهذا، وجزء كبير مما يثار ضد هذا الوجود. فالبيانات العلمية تشي على نحوٍ طاغٍ أن العالم الطبيعي وتاريخه تعبيران عن صياغة موضوعية. والتحديد الدقيق للسبب الكامن وراء هذه الظاهرة المعقدة، وهي ظاهرة تحمل إشارات نظام وفوضى، ظاهرة ملحمية ولكنها دونما هدف واضح، ظاهرة خارج السيطرة بمعنى الافتقار إلى أي تحكم إلهي - الذهاب إلى افتراض وتحديد ما يكمن خلف هذا الواقع التجريبي كان لا بد من النظر إليه على أنه غير صحيح فكرياً، مجرد حلم عن العالم. فالاهتمام القديم بالتصاميم الكونية والأغراض السماوية، بقضايا ميتافيزيقية نهائية، بالأسئلة عن أسباب الظواهر، كَفَّتْ الآن عن شغل أذهان العلماء. لعل من الأجدى أن يتم التركيز على الأسئلة التي تبدأ بـ «كيف؟»، على الآليات المادية، على

قوانين الطبيعة، على البيانات الملموسة القابلة للقياس والاختبار[53].

ليس ذلك لأن العلم يصر بعناد على الوقائع الصلبة وعلى منظور «أضيق» جراء قصر النظر البسيط، بل لأن العلائق التجريبية والأسباب الملموسة، أسئلة الـ «كيف؟»، هي وحدها القابلة للإثبات تجريبياً. أما التصاميم الغائية والأسباب الروحية فلا يمكن إخضاعها لمثل هذا الاختبار، عزلها منهجياً، ومعرفة ما إذا كانت موجودة أساساً من ثم. من الأفضل حصر التعامل مع مقولات يمكن إثباتها تجريبياً بدلاً من السماح لمبادئ متعالية -مهما كانت نبيلة تجريدياً- اقتحام المناقشة العلمية، وهي مبادئ ليست أكثر قابلية للإثبات من أي حكاية خيالية. قلما كان الرب كياناً قابلاً للامتحان. وعلى أي حال فإن طابع وأسلوب عمل الإله اليهودي - المسيحي غير متناسبين مع العالم الذي اكتشفه العلم.

بنبوءاتها الرؤيوية وطقوسها المقدسة، ببطلها الإنساني المؤلَّه وحفزها على إنقاذ العالم، بقصصها الإعجازية، بدعواتها الأخلاقية، وبإجلالها للقديسين والأضرحة، بدا أفضل فهم للمسيحية متمثلاً بالنظر إليها بوصفها أسطورة شعبية استثنائية النجاح - دائبة على بعث الأمل في نفوس المؤمنين، وعلى إسباغ معنى ونظام على حيواتهم، ولكن دون أي أساس وجودي (انطولوجي). في مثل هذا الضوء، يمكن اعتبار المسيحيين حسني النوايا وإن بسذاجة. مع انتصار الدارونية (ولاسيما غداة الحوار الشهير في 1860 بين المطران **وِلْبَرْفورس وتي اتش هوكسلي**)، كان العلم قد حقق دون أي لبس استقلاله عن اللاهوت. وبعد دارون لم يعد ثمة، على ما بدا، إلا القليل من احتمال الاحتكاك، من أي نوع، بين العلم واللاهوت، نظراً لأن العلم بات مرتكزاً بقدرٍ متزايد من النجاح على العلم الموضوعي، في حين بقي اللاهوت، بعد أن أصيب بما يشبه الشلل خارج إطار متضائل من الأوساط الدينية الفكرية، مرتكزاً حصراً على الهموم الروحية الداخلية. وفي مواجهة القطيعة النهائية بين الكون القابل للاستيعاب علمياً والحقائق الروحية القديمة، بادر اللاهوت إلى تبني موقف متزايد الاتصاف بالصفة الذاتية. أما الاعتقاد المسيحي المبكر بأن السقوط والخلاص يخصان ليس فقط الإنسان بل الكون كله، وهو اعتقاد صار موشكاً على الانطفاء بعد الإصلاح (الديني)، فقد اختفى كلياً: فعملية الخلاص، إذا كانت منطوية على أي معنى، لا

تخص سوى العلاقة الشخصية بين الرب والإنسان. فالمكافآت الداخلية للإيمان المسيحي باتت مؤكدة، مع نوع من القطيعة الجذرية بين تجربة المسيح ونظيرتها في العالم اليومي. بات الرب آخرَ كلياً بالنسبة إلى الإنسان وهذا العالم، وهناك بالذات تقبع التجربة الدينية. فـ «قفزة الإيمان» لا بداهة العالم المخلوق أو المرجعية الموضوعية للنص المقدس، هي التي تشكل الأساس الرئيس لأي قناعة دينية.

بسبب جملة هذه القيود باتت المسيحية الحديثة مضطلعة بدور فكري وثقافي جديد وأقل إحاطة بما لا يقاس. وبوصفه منذ القديم أنموذجاً تفسيرياً للعالم المرئي من ناحية ومنظومة إيمان كونية شاملة لدى الثقافة الغربية من ناحية ثانية، كان الوحي المسيحي قد فقد نفوذه. صحيح أن الأخلاق المسيحية لم تتعرض للاهتراء المباشر تحت وطأة الحساسية العلمانية الحديثة؛ لأن كثيرين من غير المسيحيين، بل ومن مشاهير اللاأدريين والملحدين ظلوا يعدّون المُثُل الأخلاقية التي لقَّنَها يسوع جديرة بالإعجاب، مثل نظيراتها في أي منظومة أخلاقية أخرى؛ غير أن الوحي المسيحي ككل – كلمة الرب المعصومة في الإنجيل، خطة الخلاص السماوية، جملة المعجزات وما إليها – لم يكن مؤهلاً لأن يؤخذ مأخذ الجد. والقول بأن يسوع كان إنساناً ببساطة، وإن كان مُلزِماً، بدا متزايد البداهة. بقي التعاطف مع البشر مثلاً أعلى على الصعيدين الاجتماعي والفردي، ولكن على أساس علماني وإنساني بدلاً من ديني. ومن هنا فإن النزعة الليبرالية الإنسانية دأبت على تعزيز عناصر معينة من المزاج المسيحي بعيداً عن الأساس المتعالي للأخير. تماماً كما امتلأ العقل الحديث إعجاباً بسمو روح الفلسفة الأفلاطونية ونغمتها الأخلاقية مع الإصرار في الوقت نفسه على رفض ميتافيزيقها وإبستمولوجيتها، ظلت المسيحية أيضاً تحظى بالاحترام المضمر، بل وبالمتابعة اللصيقة، التماساً لتعاليمها الأخلاقية، برغم من بقائها عرضة لقدرٍ متزايد من الشك فيما يخص دعاواها الميتافيزيقية والدينية.

صحيح أيضاً أن العلم نفسه ينطوي، بنظر عدا حفنة صغيرة من العلماء والفلاسفة، على معنى ديني، أو منفتح على نوع من التفسير الديني، أو من شأنه أن يشكل تمهيداً لنوع من التقويم الديني للكون. فجمال أشكال الطبيعة، بهاء تنوعها، الانتظام الخارق لوظائف جسم الإنسان المعقدة، التطور التدريجي لعين الإنسان أو عقله، النمطية –

الرياضية للكون، ضخامة الفضاءات السماوية غير القابلة للتصور- جملة هذه الأمور مع غيرها بدت للبعض متطلِّبة وجود ذكاء ونفوذ إلهيَّيْن على مستويات إعجازية من الإتقان. إلا أن آخرين كثيرين زعموا أن مثل هذه الظواهر إن هي إلا نتائج مباشرة وعشوائية نسبياً لقوانين الطبيعة الفيزيائية، الكيميائية، والحيوية (البيولوجية). والنفس البشرية المتطلعة إلى حماية عناية إلهية كونية، والمتوجسة من التشخيص ومن إسقاط ما لديها من قيمة وغرض، قد ترغب في رؤية ما هو أكثر في تصميم الطبيعة، غير أن الفهم العلمي بقي عن عمد بعيداً عن مثل هذه الأنسنة الحالمة: فمجمل سيناريو تطور الكون بدا قابلاً للتفسير بوصفه نتيجة مباشرة للصدفة والضرورة، للتفاعل العشوائي فيما بين القوانين الطبيعية. وفي هذا الضوء كان لا بد من النظر إلى أي مضاعفات دينية واضحة على أنها شاعرية ولكن استقراءات غير مسوَّغة علمياً من الأدلة المتوافرة. إن الرب «فرضية غير ضرورية»[54].

الفلسفة، السياسة، علم النفس

ثمة تطورات موازية في الفلسفة خلال هذه القرون شكلت دعماً للمسيرة العلمانية نفسها. ففي أثناء الثورة العلمية والمراحل المبكرة من عصر التنوير، ظل الدين محتفظاً بموقعه لدى الفلاسفة، إلا أنه بدأ يتحول تحت تأثير طابع العقل العلمي. تفضيلاً على مسيحية إنجيلية تقليدية راح ربوبيون تنويريون مثل فولتير يدعون إلى «دين عقلاني» أو «دين طبيعي». وكان من شأن مثل هذا الدين أن يكون مناسباً لا للإحاطة العقلانية بنظام الطبيعة وشرط وجود سبب كوني أول وحسب، بل ولتلاقي الغرب مع أديان ثقافات أخرى وأنظمتها الأخلاقية - وهو لقاء يوحي لكثيرين بوجود حساسية دينية كونية شاملة متجذرة في التجربة الإنسانية المشتركة. وفي مثل هذا السياق لم تكن الادعاءات المطلقة للمسيحية قادرة على التمتع بأي امتياز خاص. ففن عمارة نيوتن الكونية تتطلب وجود معمار كوني، ولكن خصائص رب كهذا لا يمكن اشتقاقها إلا من المعاينة التجريبية لخلقه، بعيداً عن المبالغات المفرطة الواردة في الوحي. باتت التصورات الدينية السابقة -البدائية، الإنجيلية، في القرون الوسطى- قابلة لأن يتم الاعتراف بها على أنها خطوات طفولية في مسيرة متواصلة باتجاه فهم

حديث أكثر نضجاً لإله عقلاني لاشخصي يتولى رئاسة خلق منتظم.

إلا أن الرب العقلاني سرعان ما بدأ يفقد تأييده الفلسفي. فوجود الرب كان قد تم إثباته، مع ديكارت، لا عبر الإيمان بل من خلال العقل؛ إلا أن إدامة فكرة وجود الرب المؤكد، على ذلك الأساس، إلى أجل غير مسمى، لم تكن ممكنة، كما لاحظ فيلسوفا التنوير الكبيران **هيوم** و**كانط** بأسلوبيهما المختلفين. وشديد الشبه بما حذَّر منه أوكم قبل أربعة قرون، تبين أن الفلسفة العقلانية عاجزة عن الانخراط في الكلام عن أمور شديدة التعالي على الذكاء ذي الأساس التجريبي. في بداية التنوير، أواخر القرن السابع عشر، كان **لوك** قد اتبع منهجياً توجيه **بيكون** التجريبي عبر إسناد معرفة العالم كلها إلى التجربة الحسية والتأمل اللاحق على أساس تلك التجربة. ميول لوك الخاصة كانت ربوبية، وقد احتفظ **ديكارت** بيقين أن وجود الرب قابل للإثبات المنطقي من خلال مسلمات حدسية بدهيّة. إلا أن التجريبية التي تولى ريادتها حصرت بالضرورة قدرة عقل الإنسان على المعرفة بما هو قابل للاختبار بالتجربة الملموسة. ومع قيام فلاسفة متعاقبين باستخلاص نتائج أكثر صرامة من الأساس التجريبي، بات واضحاً أن الفلسفة لم تعد قادرة على إطلاق تأكيدات قابلة للتدبير حول الرب، حول خلود الروح وحريتها، أو حول أطروحات أخرى متعالية على التجربة الملموسة.

في القرن الثامن عشر، أقدم **هيوم** و**كانط**، منهجياً، على دحض الحجج الفلسفية التقليدية المؤكِّدة لوجود الرب، مشيرَيْن إلى استحالة تسويغ توظيف المحاكمة العقلية السببية للانتقال من المحسوس إلى ما هو فوق المحسوس. فقط مجال التجربة الممكنة، مجال الجزئيات الملموسة المسجلة بالإحساس، يوفر أساساً لاستنتاجات فلسفية سليمة. وبالنسبة إلى **هيوم**، وهو مفكر علماني مئة بالمئة وأكثر رسوخاً في نزعته القائمة على الشك، بدت المسألة بسيطة: ليس الانطلاق من أدلة هذا العالم الإشكالية للوصول إلى الوجود المؤكد لرب المسيحية الخير وكلي القدرة إلا عبثاً وسُخفاً فلسفيين. إلا أنه حتى **كانط** بالذات قد أقر، رغم كونه شديد التدين وعازماً على الاحتفاظ بإملاءات الضمير المسيحي الأخلاقية، بأن نزعة الشك الحميدة لدى

ديكارت كانت قد بالغت في سرعة توقفها عند محطة تأكيداته الدوغمائية لوجود الرب اليقيني المستمد من الكوغيتو (أنا أفكر). بقي الرب، بنظر كانط، متعالياً بعيداً عن متناول المعرفة – إنه قابل للتفكير به، دون معرفته، فقط عبر الرجوع إلى إحساس الإنسان الداخلي بالواجب الأخلاقي. لا العقل البشري ولا العالم التجريبي قادر على توفير أي دليل مباشر وبعيد عن اللبس على أي حقيقة إلهية. يستطيع الإنسان أن يؤمن بالرب، يستطيع أن يسلّم بحرية نفسه وخلودها، غير أنه لا يستطيع أن يزعم أن هذه القناعات الداخلية مؤكدة عقلانياً. بالنسبة إلى الفيلسوف الحديث الصارم، بدت اليقينيات الميتافيزيقية عن الرب وما إليه زائفة، مفتقرة إلى أي أساس سليم للإثبات. والمحصلة الحتمية والمناسبة لكل من التجريبية والفلسفة النقدية تمثلت باستئصال أي أثر لاهوتي من الفلسفة الحديثة.

وفي الوقت نفسه بات مفكرو التنوير الفرنسيون الأكثر جرأة متزايدي الميل ليس فقط إلى نزعة الشك، بل وإلى المادية الإلحادية بوصفها النتيجة الأكثر قابلية للتدبير الفكري لجملة الاكتشافات العلمية. قام ديدرو، رئيس تحرير الموسوعة، مشروع التنوير العظيم للتعليم الثقافي، بتسليط الضوء، على حياته الخاصة، على التحول التدريجي لإنسان تأملي من الإيمان الديني إلى الربوبية، ومنها إلى الشك، وصولاً، آخر المطاف، إلى مادية مقترنة ضبابياً بنوع من الأخلاقيات الربوبية. ومن كان أبعد عن المساومة هو عالم الفيزياء لا متري الذي صور الإنسان كياناً مادياً خالصاً، آلة عضوية لم يكن وهم امتلاكه لنفس أو عقل مستقلين إلا نتاج تفاعل عناصره الفيزيائية المكوِّنة. فلسفة اللذة أو المتعة كانت النتيجة الأخلاقية لمثل هذه العقيدة التي لم يتردد لا متري في الدفاع عنها. وكذلك بادر الفيزيائي بارون هولباخ إلى تأكيد حتميات المادة بوصفها الحقيقة الوحيدة القابلة للفهم، معلناً عبثية الإيمان الديني وسخفه في مواجهة التجربة... ومن الجهة الأخرى، يتم إرجاع حصول الخير والشر عشوائياً مباشرةً إلى كون يتألف من مادة غير قابلة دون أي رقابة من جانب العناية الإلهية. كان الإلحاد ضرورياً لنسف أوهام الخيال الديني الدائبة على تعريض الجنس البشري للخطر. كان لا بد من إعادة الإنسان إلى الطبيعة، التجربة، والعقل.

كان من شأن القرن التاسع عشر أن يكون القرن الذي كان سيوصل مسيرة التنوير العلمانية الصاعدة إلى خاتمتها المنطقية مع مسارعة كل من **كونت**، **ومل**، **وفيورباخ**، **وماركس**، **وهايكل**، **وسبنسر**، **وهوكسلي**، **ونيتشه**، بروح مختلفة بعض الشيء، إلى دق ناقوس موت الدين التقليدي. كان الرب اليهودي - المسيحي من صنع الإنسان الخاص، والحاجة إلى هذه الصنيعة ما لبثت أن تضاءلت مع بلوغ الإنسان الحديث سن الرشد. يمكن فهم تاريخ الإنسان بوصفه مساراً صاعداً من مرحلة أسطورية لاهوتية إلى محطة انتصاره النهائي في العلم المستند إلى ما هو موضوعي وملموس، بعد اجتياز حقبة ميتافيزيقية وتجريدية. ومن الواضح أن عالم الإنسان والمادة هذا هو الواقع القابل للإثبات. أما التخمينات الميتافيزيقية ذات العلاقة بسلسلة من الكيانات الروحية «الأسمى» فلم تكن أكثر من تصورات فكرية فارغة، دائبة على إلحاق الضرر بالبشرية ومصيرها الحالي. وقد تمثل واجب العصر الحديث بأنسنة الرب، الذي لم يكن سوى انعكاس لطبيعة الإنسان الداخلية بالذات. ربما كان المرء قادراً على التحدث عن نوع من «شيء غير قابل لأن يُعرف» فيما وراء ظواهر العالم، إلا أن ذلك بقي هو المدى الذي يمكن بلوغه مع أي قدرٍ من المشروعية في مجال الكلام. وما كان جلياً على نحوٍ أكثر مباشرة، وأقوى إسهاماً موضوعية في النظرة العالمية الحديثة، هو أن ظواهر العالم كانت تُدرك إدراكاً ممتازاً، لمصلحة الإنسان التي لا تقدر بثمن، عبر العلوم، وأن منطلقات ذلك الإدراك كانت طبيعية أساساً. بقي سؤال: مَنْ، أو ما الذي أطلق ظاهرة الكون كلها، إلا أن الأمانة الفكرية قطعت الطريق على أي نتائج مؤكدة، أو حتى أي تقدم على طريق مثل هذا البحث. بقيت الإجابة، معرفياً، فوق مستوى إدراك الإنسان، بل وخارج دائرة اهتمامه على نحوٍ متزايد باطراد، في مواجهة أهداف فكرية أكثر مباشرة وأقرب منالاً. ومع كل من **ديكارت وكانط** كانت العلاقة الفلسفية بين العقيدة المسيحية والعقلانية الإنسانية قد تعرضت لقدرٍ مطرد التزايد من الوهن والهزال. ومع حلول أواخر القرن التاسع عشر باتت تلك العلاقة، باستثناءات قليلة غائبة عملياً.

كان ثمة زحمة من العوامل اللامعرفية الكثيرة أيضاً - من العوامل السياسية،

الاجتماعيــة، الاقتصاديــة، النفسيــة – الضاغطة بالاتجاه نفسه، نحــو الغاية ذاتها: عَلْمَنَــة العقل الحديث، وفــك ارتباطه بالعقيدة الدينية التقليديــة. حتى قبل أن تقوم الثــورة الصناعيــة بتسليط الضوء علــى قيمة العلوم النفعية المتفوقــة، كانت تطورات ثقافيــة أخرى قد أبــرزت أفضلية النظرة العلمية على نظيرتهــا الدينية. كانت الثورة العلميــة قــد وُلدت في زحمــة فوضى وخراب هائلــين ناجمة عن سلسلــة حروب دينية أعقبــت الإصــلاح (الدينــي)، حروب كانــت باسم حقائــق مسيحية مطلقــة متباينة قــد تسببــت بأزمة دامت أكــثر من قرن كامــل في أوروبا. وفي مثل هــذه الظروف ثمة ظــلال كثيفة من الشك طاولت تماسك الفهم المسيحي، كما خدشت قدرة هذا الفهم علــى رعاية عــالم ينعم بقدرٍ نسبي مــن السلم والأمن، بله التراحــم الكوني الشامل. وبرغم من الحمى الدينية المتصاعدة – إنّ اللوثرية، الزفنغيلية، الكالفنية، المعمودية الجديدة، الأنغليكانيــة، البيوريتانية، أو الكاثوليكية – هذه الحمى التي عاشتها الكتل السكانيــة الأوروبية غداة الإصلاح (الديني)، بات واضحاً لكثيرين أن إخفاق الثقافة في الموافقة على حقيقة دينية نافذة كونياً وعلى نحوٍ شامل كان قد تمخض عن الحاجة إلى نمــط آخــر من النظام الإيماني، يكــون أقل ذاتية مثيرة للجــدل وأكثر قدرة على الإقناع العقــلاني. وهكذا فإن النظرة العالمية المحايدة والقابلة للإثبات تجريبياً لدى العلــوم العلمانية سرعان ما لقيت ترحيباً شديــد الاتقاد بين صفوف الطبقة المتعلمة، إذ وفــرت إطاراً مفهومياً مقبولاً علــى نحوٍ مشترك قادراً على اختراق سائر الحواجز والحــدود السياسية والدينية. وتماماً كمــا تم إغلاق ملفات الخصّات الكبرى الأخيرة التــي ترافقت مع حمامات دم ما بعد الإصلاح (الديني)، بدأت الثورة العلمية توشك علــى الاستكمال. فالعقد الأخــير من حرب السنوات الثلاثــين، 1618 - 1648، شهد نشــر كتابي **حوار حــول علمين جديدين لغاليليو، ومبــادئ الفلسفة لديكارت**، جنباً إلى جنب مع ميلاد **نيوتن**.

ثمة ظروف ذات طبيعة أكثر سياسية بالتحديد كانت أيضاً ستلعب دوراً في الانقلاب الحديــث علــى الدين. طوال قرون دام نوع من الترابــط المصيري بين النظرة العالمية المسيحيــة الهرمية والبنى الاجتماعية – السياســية الراسخة لأوروبا الإقطاعية، تلك

البنـى المتمحورة حول الشخصيات المرجعية التقليدية لـكل من الرب، البابا، والملك. ومـع حلول القرن الثامن عشر كان ذلك الترابط قـد أصبح عديم الجدوى للطرفين. فالسخافـات المتزايـدة صراخاً لهـذه والمظالم البشعـة لتلك تضافـرت لتنتج صورة نظـام باتت قمعيته العقيمة تدفـع نحو التمرد والثورة خدمة لخـير الإنسانية الأكبر. صار الفلاسفـة الفرنسيون – **فولتير**، **ديدرو**، **كوندورسيـه** – وخلفاؤهم بين صفوف الثوريـين الفرنسيـين يـرون الكنيسة نفسهـا، بثروتهـا ونفوذها، إحدى قـلاع القوى الرجعيـة، المتحالفـة تحالفاً لا انفصام له مـع جملة المؤسسـات المحافظة في النظام القـديم. بالنسبة إلى الفلاسفـة، شكلت قوة رجال الديـن المنظمين عقبة كبيرة على طريق تقـدم الحضارة. وبالإضافـة إلى قضية الاستغلال الاقتصـادي والاجتماعي، فـإن أجواء الرقابـة، التعصب، والجمود الفكـري، تلك الأجواء التـي كان الفلاسفة يجدونها بغيضة جداً في الحياة الفكرية المعاصرة، كانت قابلة للربط المباشر بالمزاعم الدوغمائية والامتيازات الثابتة للمؤسسة الكنسية.

كان **فولتـير** قد رأى وأُعجب على نحوٍ مباشر بنتائج التسامح الديني في إنجلترا، تلـك النتائـج التي بـادر الفيلسوف بـدوره إلى تقديمها بحماسة، جنبـاً إلى جنب مع شـروح وتفسـيرات **بيكون**، **لـوك**، **ونيوتـن**، إلى القـارة (الأوروبية) نبراسـاً. متنكباً أسلحة العلم، والعقل، والحقائق التجريبية، رأى التنوير نفسه منخرطاً في صراع نبيل ضد أصفاد ظلام عقيدة الكنيسة الدوغمائية الجامدة وأوهام الخرافات الشعبية في القـرون الوسطى، وهي مرتبطة جميعـاً ببنية سياسية متخلفة واستبدادية قائمة على أساس من الامتيازات الفاسدة[55]. بات واضحاً أن السلطة الثقافية للدين الدوغمائي معادية أساساً للحرية الشخصية والتأمل والاكتشاف الفكريين الطليقين. واستطراداً، مـن شأن الحساسيـة الدينية نفسهـا –إلا إذا كانت بصيغة معقلنـة، ربوبية– أن تُعد معادية للحرية الإنسانية.

غـير أن واحـداً من الفلاسفـة، ألا وهو **جان جـاك روسو** المولـود في سويسرا، أكد وجهة نظر مغايرة جداً. مثل زملائه في طليعة التنوير، كان روسو يجادل بأسلحة العقل النقـدي والحماسـة الإصلاحية. إلا أن مسـيرة الحضارة التي دأبوا علـى التهليل لها

والترحيـب بها بدت لـه منبع جزء كبير من شرور العالم. فالإنسان يعاني من تعقيدات وحذلقات الحضارة الفاسدة، التي تجعله غريباً عن شرطه الطبيعي المتمثل بالبساطة، والإخلاص، والصدق، والمساواة، واللطف، والفهم الحقيقي. يضاف إلى ذلك أن **روسو** كان يؤمـن بـأن الدين متجذر في الشـرط الإنساني. وظل يزعـم أن تمجيد الفلاسفة للعقـل قام على إغفـال طبيعة الإنسان الفعلية ومشاعره، وحوافـزه العميقة، وحدسه، وبداهته، ونهمه الروحي المتعالي على جميع الصيغ المجردة. لاشك أن **روسو** كان يؤمن بالكنائس المنظمة والكهنوت المنضبط، كما كان يرى الإيمان المسيحي المتزمت بأن شكل العبـادة الوحيـد هو المعتمد أبدياً – الإيمان بأن الديـن الوحيد المقبول عند خالق عالم لم يسبق لأكثرية أهله الساحقة أن سمعت بالمسيحية – إيماناً عبثياً سخيفاً. حتى أتباع المسيحية ظلـوا مختلفين اختلافاً فضائحياً بشأن صيغة العبادة القويمة حصرياً. كان روسو يعتقد بأن أفضل طرق إتقان عبادة الخالق من قبل البشرية هي مراقبة الطبيعة لأنهـا منطوية على جلال يستطيع الجميـع فهمه والإحساس به، بدلاً من الاستغراق في تأمل العقائد اللاهوتيـة الجامدة، من الانخراط في المؤسسات الكهنوتية، ومن التلوث بالطائفية العدوانية البغيضة. وإله الربوبيين القابل للإثبات عقلانياً لم يكن مقنعاً، لأن حب الرب ووعي الأخلاق شعوران في المقام الأول، وليسا نتاج محاكمة عقلية. فالرهبة المشبعـة بالاحـترام أمام الكون، متعة الانعـزال التأملي، بداهـات الوجدان الأخلاقي المباشـرة، عفوية الرحمة الإنسانية الطبيعية، «توحيدية» نابعة من أعماق القلب – تلك هي جملة العناصر المؤلِّفة لطبيعة الدين الحقيقية الصادقة.

قام **روسو**، إذاً، بطرح موقف هائل التأثير تجاوز به الكنيسة المتزمتة (الأرثوذكسية) وفلاسفة الشك، جامعاً تدين الأولى إلى إصلاحية الأخيرين العقلانية، مع بقائه نقدياً بالنسبـة إلى الطرفـين: إذا كانت الأولى مقيِّدة بدوغمائيتهـا الضيقة، فإن الأخيرين قلمـا تخلفوا عنها في تجريداتهم المفرطة. هنا بالـذات تكمن بذرة مسيرة التطورات المتناقضة، فمع تأكيد روسو المتكرر لطبيعة الإنسان الدينية، بقي حريصاً على تشجيع الحساسية الحديثة في افتراقها التدريجي عن التزمت (الأرثوذكسية) المسيحي. قدم تأييـد إصلاحي عقلاني للدافع الديني المتردد في العقل الحديث، غير أنه أضفى على

ذلك الدافع أبعاداً جديدة أسهمت في تمكين التنوير من تقويض التراث المسيحي. تمخض احتضان روسو لدين كَوْني الجوهر لا إقصائِيَّة، دين متجذر في الطبيعة وفي عواطف الإنسان الذاتية مع بداهاته الصوفية، بدلاً من صدوره عن الوحي الإنجيلي، تمخض هذا الاحتضان عن إطلاق تيار روحي في الغرب كان سيفضي أولاً إلى الرومنطيقية ومن ثم إلى وجود عصر لاحق.

وهكذا فإن التقدم الحاصل في القرن الثامن عشر، سواء بصيغة ربوبية فولتير المعادية للكهنوت، في ثوب نزعة الشك العقلانية لدى ديدرو، على شكل تجريبية هيوم اللاأدرية، في عباءة نزعة **هولباخ** الإلحادية المادية، أم في إطار الصوفية الطبيعية والتدين العاطفي عند روسو، ظل دائباً على الحط من شأن المسيحية التقليدية وتقليص مدى ما تتمتع به من احترام في أعين تقدميي أوروبا.

مع حلول القرن التاسع عشر تم إخضاع الدين المنظم من جهة والحافز الديني بالذات من جهة ثانية لحملة بالغة القوة من النقد الاجتماعي -السياسي الحاد- وإعادة توجيههما نبوئياً نحو احتضان القضية الثورية - من قبل كارل ماركس. ففي تحليل **ماركس**، ليست جميع الأفكار والصيغ الثقافية إلا انعكاساً لدوافع مادية، وتحديداً لجملة آليات الصراع الطبقي، ولم يكن الدين استثناء. فالكنائس المنظمة نادراً ما بدت، على الرغم من عقائدها النبيلة، مهتمة بمعاناة الكادحين أو الفقراء. وهذا التناقض الواضح كان، برأي ماركس، جوهرياً، في الحقيقة، بالنسبة إلى طابع الكنائس، لأن الدور الحقيقي للدين إنْ هو إلا إبقاء الطبقات الدنيا منضبطة. وبوصفه أفيوناً اجتماعياً، يبقى الدين دائباً على خدمة مصالح الطبقة الحاكمة ضد الجماهير عن طريق تشجيع الأخيرة على التخلي عن مسؤوليتها عن تغيير العالم الحالي القائم على الظلم والاستغلال، مقابل الأمان الزائف الذي توفره العناية الإلهية والوعد الكاذب بحياة خالدة. يشكل الدين المنظم عنصراً أساسياً من عناصر السيطرة البرجوازية على المجتمع، لأن المعتقدات الدينية تحذر البروليتاريا، وتدفع بها إلى الاستنقاع القاهر للذات. ليس الحديث عن الرب مع إقامة الحياة على أساس مثل هذه الأوهام إلا خيانة للإنسان. فأي فلسفة فعل وتحرك حقيقية يجب أن تنطلق

مـن الإنسـان الحي وحاجاته الملموسـة. ومن أجل تغيير العالم، وتحقيـق مُثُل العدالة والألفة الإنسانية، لا بد للإنسان من أن يتحرر من الضلال الديني.

كذلـك بادرت الأصوات الأكثر اعتدالاً في تيار القرن التاسع عشر الليبرالي المميز للمجتمعـات الغربية المتقدمـة إلى الدعوة إلى اختزال تأثـير الدين المنظم في الحياة السياسيـة والفكرية، وإلى طرح أنموذج تعددية مستوعبة لأوسع قدرٍ ممكن من حرية الاعتقـاد المتناغم مـع النظام الاجتماعـي. المفكرون الليبراليون مـن ذوي القناعات الدينية أقروا ليس فقط بالضرورة السياسية لحرية العبادة، أو حرية العزوف المطلق عـن العبادة، في ظل أي نظـام ديمقراطي ليبرالي، بل وبالضـرورة الدينية أيضاً لمثل هـذه الحرية. مـن النادر أن يوفر قيـد التدين، بله الانغلاق داخـل سجن دين معين، فرصة التشجيع على مقاربة دينية أصيلة للحياة.

غـير أن حساسية أكثر علمانية باتت، في مثل هذه البيئة الليبرالية والتعددية، هي الحصيلة المألوفة، والطبيعية بنظر كثيرين، على نحوٍ متزايد باطراد. ما لبث التسامح الدينـي أن انقلب، تدريجياً، إلى لامبالاة دينيـة. لم يعد إلزامياً في المجتمع الغربي أن يكـون المـرء مسيحياً، وبالتزامن مع هـذه الحرية المتنامية، راح عـدد المثقفين الذين يعـدون منظومـة الإيمان المسيحية ملزمـة أو مقنعة يتناقـص. فالفلسفات الليبرالية المنفعيـة من ناحية ونظيرتهـا الاشتراكية الجذرية من الناحيـة المقابلة بدت طارحة علـى الأيام المعاصرة برامج أكثر إقناعاً للنشاط الإنساني مقارنة بالأديان التقليدية. هذا ولم تكن النغمة المادية حكراً على الماركسية، لأن استغراق المجتمعات الرأسمالية المتزايـد في الاهتمام بالتقـدم المادي، بالرغم مـن أن الرأسمالية كانـت من قبل قد لقيـت التشجيع من عناصر معينة من الحساسيـة البروتستنتية، لم يكن ليستطيع إلا التأثير سلباً على حل رسالة الخلاص المسيحية وعلى المشروع الروحي عموماً[56]. وفيما ظلـت الشعائر الدينية متمتعة بقبـول واسع بوصفها إحدى ركائز التلاحم الاجتماعي والقيـم المتحضرة، فإن تلك الشعائر لم تعـد مختلفة أو قابلة للتمييز، في الغالب، عن اجتماعات الأخلاق الفكتورية.

يضـاف إلى ذلـك، أن الكنائس كانت هي نفسها مسهمة غـير واعية فيما أصابها

من تدهـور وانحطاط، فكنيسة رومـا الكاثوليكية كانت، في ردهـا الإصلاحي المضاد علـى الهرطقـة البروتستنتية، قد عززت بنيتهـا المحافظة عبر بلـورة ماضيها -على الصعيديـن العقدي والمؤسسي- ما أبقاها عاجزة نسبياً عن التجاوب مع أي تغييرات مفروضـة مـن سير الحقبـة القديمـة قدمـاً. بقيـت الكاثوليكية محافظـة على قوة محصنـة معينة بين منتسبيها الذين ظلوا كثيريـن، ولكن مقابل التضحية بمناشدتها لحساسية حديثة متنامية. أما الكنائس البروتستنتية فكانت، في ردها الإصلاحي على الكاثوليكيـة، قـد وطدت، على العكس من ذلك، بنية أكثر معـاداة للتسلط، وبعداً عن المركزيـة عبر إطاحة الصيغة الكاثوليكية التوحيديـة، وإعلان النص الحرفي للكتاب المقدس وحده أساساً جديداً. غير أن البروتستنتية مالت، إذ فعلت ذلك، إلى الذوبان في بوتقـة طائفيـة متزايدة التنوع، جاعلة أتباعها الجـدد، في ظل طغيان الاكتشافات العلميـة المناقضة لتفسيرات الإنجيل الحَرْفية، أسـرع تمثّلاً لمفاعيل العصر الحديث المعلمنـة. وفي الحالتين، فقدت المسيحية جزءاً كبيراً مـن أهميتها بالنسبة إلى العقل المعاصـر. فمع حلـول القرن العشرين، مـع مبادرة الآلاف المؤلفـة إلى الخروج بهدوء مـن دينهم الموروث، تعرض الأخير -الدين الموروث- لقدرٍ متطرف من التقليص على صعيد الأهمية الثقافية.

باتـت المسيحيـة تعاني من كونهـا كنيسـة ليست مقسمـة وحسب، بـل متضائلة، متلاشيـة أمام الهجمة مطردة الاتساع والعمـق للعلمانية. بات الدين المسيحي يواجه وضعـاً تاريخيـاً غير بعيد عن ذلك الـذي واجهه في نشأته، حـين كان ديناً واحداً بين أديـان كثيرة في بيئة واسعة، متطورة، متحضرة - في عالم ملتبس حول الدين عموماً، وبعيد عن دعاوى الوحـي المسيحي واهتماماته خصوصاً. جملة الخصومات المسعورة التـي كانت يوماً بـين البروتستنتية والكاثوليكيـة، وأشكال التباعـد المتبادل فيما بين سائـر الفئـات المذهبيـة المسيحية المختلفة، ما لبثـت أن تضاءلت مـع إدراك الجميع لمدى قربهم بعضهم من بعض في مواجهة عالم متنامي العلمانية. علاقة القرابة حتى مـع اليهودية، وهـي المنبوذة طويلاً في العـالم المسيحي، بدأت تحظـى بقدرٍ أكبر من الـدفء. ففي العالم الحديث بدت الأديان كلها ذات أرضية مشتركة، متمثلة بنوعٍ من

حقيقة ثمينة متلاشية بدلاً من أن تكون حالة صراع. معلقون كثر على الوعي الحديث يعتقدون أن الدين وصل إلى مراحله النهائية...

غير أن التراث اليهودي - المسيحي بقي، مع ذلك، قادراً على الاستمرار. مازالت ملايين الأسر تلقن أطفالها مبادئ العقيدة الموروثة وصورها. مازال اللاهوتيون عاكفين على صياغة قراءات أكثر انسجاماً مع التاريخ للنص المقدس وتقاليد الكنيسة، وتطبيقات أكثر مرونة، وأخصب خيالاً لمبادئ الدين على الحياة في العالم المعاصر. بدأت الكنيسة الكاثوليكية تنفتح على الحداثة، وعلى التعددية، وعلى المسكونية، وعلى حرية جديدة في مسائل الاعتقاد والعبادة. بادرت الكنائس المسيحية عموماً إلى احتضان مجموعات أوسع من المصلين عن طريق جعل بناها وعقائدها أقرب إلى مخاطبة تحديات الوجود الحديث الفكرية. والنفسية، والسوسيولوجية، والسياسية. ثمة جهود بُذلت لإعادة بناء فكرة عن الرب تكون أكثر من نظيرتها التقليدية كموناً وتطوراً من حيث الطابع، أكثر توافقاً مع الكوزمولوجيا والتوجهات الفكرية الراهنة. هناك فلاسفة، وعلماء، وكتاب، وفنانون مرموقون مازالوا يجدون معنى شخصياً وراحة نفسية في الإطار اليهودي - المسيحي. غير أن التحرك العام لنخبة الثقافة الفكرية، للوعي الحديث بمجمله - وعي طفل ناشئ في بيئة دينية لدى بلوغه سن الرشد الحديث القائم على ركيزتي الشك والعلمانية - كان في اتجاه آخر إلى حدٍّ كبير.

ذلك لأن وراء أكمة مفارقات النص المقدس التاريخية المحبطة لأي استمرارية كونية شاملة للعقيدة المسيحية، ثمة تضارب نفسي أعمق بين الصورة الذاتية اليهودية - المسيحية التقليدية ونظيرتها لدى الإنسان الحديث. في وقتٍ مبكر يعود إلى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كَفَّتْ لَوْثَةُ الخطيئة الأصلية عن أن تعاش وتمارس بوصفها عنصراً مهيمناً على حيوات أولئك الذين وُلدوا في عالم التقدم الحديث الغارق في النور، كما لم تكن عقيدة كهذه قابلة للتزاوج مع الإدراك العلمي للإنسان. فالصورة التقليدية للرب الأوغسطيني - البروتستنتي، الذي يخلق الإنسان أضعف من أن يتصدى لإغراء الشيطان، والذي يقرر سلفاً إخضاع أكثرية مخلوقاته البشرية للعنة الأبدية دون أي حساب ذي شأن لأعمالهم الصالحة أو محاولاتهم الصادقة للتحلي

بالفضيلـة، كفّت عـن أن تكون مستساغة أو معقولة بالنسبـة إلى كثيرين من منتسبي الثقافـة الحديثة الحساسين، والتحرر الداخلي من الذنـب والخوف الدينيين لم يكن عنصـراً أقـل جاذبية في النظـرة العالمية العلمانية من التحـرر الخارجي السابق من البنـى السياسيـة والاجتماعية الخاضعة لهيمنـة الكنيسة القمعية. وقـد تزايد أيضاً الاعـتراف بـأن الـروح الإنسانية لا يتـم التعبير عنهـا إلا في الحيـاة العلمانية - وأي تقسيـم بـين روحي من جهة وعلمـاني من الجهة المقابلـة لم يكـن إلا اصطناعاً، وإلا إفقـاراً للطرفين. فوضع الروح الإنسانية في مكان آخر، متعالٍ وعائد للعالم الآخر، لم يكن إلا نَسْفاً كلياً لتلك الروح.

لعـل إعلان **فريدريـك** نيتشه التاريخي لـ «موت الرب» هو الـذي جاء تتويجاً لهذه المسـيرة الطويلة من تطـور النفس الغربيـة، ملقياً بظله على المـزاج الوجودي للقرن العشرين. بنوعٍ من الحساسية التي لا تعرف معنى الرحمة قام نيتشه برفع مرآة داكنة أمام نفس الديانة المسيحية - غرسها لمواقف وقيم مناقضة لوجود الإنسان الحاضر، للجسـد، للأرض، للشجاعة والبطولـة، للبهجة والحرية، وللحياة نفسها. «كان عليهم أن يشنّفـوا أذني بألحـان أعذب وأفضـل كي أبادر إلى الإيمـان بمخلصهم: كان على حواريه أن يبـدوا أكثر تنعماً بالخلاص!» وعلى هذا النقد وافق كثيرون. بالنسبة إلى نيتشـه شكل مـوتُ الرب دليلاً لا علـى مجرد الاعتراف بوهم دينـي، بل وعلى غروب شمـس النظرة العالميـة لحضارة كاملة، نظرة عالمية طالما حالـت دون إقدام الإنسان على احتضان جريء، محرِّر لمجمل الحياة بكليتها.

مـع **فرويد** بلغ التقويم النفسي الحديث للدين مستوى جديداً من التحليل النظري المنهجي والمتعمق. فاكتشاف اللاشعور أو اللاوعي ونزوع النفس الإنسانية إلى إسقاط مجمعـات ذكريـات أليمة على تجـارب لاحقـة أدى إلى إماطة اللثام عـن بُعْد جديد حاسـم بالنسبـة إلى فهم المعتقـدات الدينية نقديـاً. في ضوء التحليـل النفسي، بات ممكنـاً النظر إلى الرب اليهودي - المسيحي بوصفـه إسقاطاً نفسياً مشيّئاً بالاستناد إلى نظـرة الطفـل الساذجة إلى والده الغريـزي المقيّد الذي يبدو كلـي القدرة. وبعد إخضاعهـا لهذا النوع من إعـادة الفهم، فإن عدداً كبيراً من جوانب السلوك والإيمان الدينيـين بدت قابلة للإدراك بوصفهما أعراضاً لنوع مـن العُصاب الكبتي - القمعي

الثقافي ذي الجذور العميقة. فإسقاط إله أبوي متسلط أخلاقياً بات يمكن عده ضرورة اجتماعيـة في مراحل سابقة من تطور الإنسان، ملبية لحاجة النفس الثقافية إلى قوة «خارجية» جبارة لتدعيم مستلزمات المجتمع الأخلاقية. غير أن الفرد الناضج نفسياً أصبح، بعـد استيعاب تلك المستلزمات، قادراً على كشـف حقيقة الإسقاط، والمبادرة إلى الاستغناء عنه.

ثمة دور مهم على صعيد الحط من قيمة الدين التقليدي اضطلعت به أيضاً قضية الممارسـة الجنسية. فمع صعود منظور علماني واسع الأفـق مطلع نفسياً راحت نزعة الزهد المسيحية العريقة اللا جنسية أو المعادية للجنس عَرَضاً من أعراض نوع من المرض النفسـي - العصبي الثقافي والشخصي أكثر منه قانونـاً روحياً أبدياً. ثمة ممارسات قروسطية مثل إماتة الجسد باتت تُعد انحرافاتٍ مَرَضية أكثر منها عبادات قديسين. صـارت المواقف الجنسية للحقبـة الفكتورية تبدو تعبيراً عن كبت ضيق الأفق. ما لبث التراث الطهـري (البيوريتـاني) للبروتستنتية من جهة، والتقييـد المتواصل للكنيسة الكاثوليكيـة في أمـور الجنس، ولاسيمـا إصرارها على حظر موانـع الحمل، من جهة ثانية، أن تمخضا عن استبعاد الآلاف من الحظيرة. ما لبثت متطلبات ومباهج الإيروس الإنسـاني أن جعلـت المواقف الدينية التقليدية تبدو مقيِّـدة على نحوٍ غير صحي. ومع إدخـال رؤى فرويد في الحركة الحديثة المتنامية باطـراد الساعية إلى تحقيق التحرر الشخصـي وإثبات الذات، انبثق في الغرب حافز ديونيسيوسي قوي. حتى بالنسبة إلى حساسيـات أكثر رزانـة، لم يكن الإصرار منهجياً من جانـب البشر على نكران وكبت ذلـك الجزء من كيانهم، عضويتهم المادية، التي لم تكن موروثهم التطوري وحسب بل وركيزتهـم الوجودية أيضاً. لقد أقدم الإنسـان الحديث على الالتزام بهذا العالم، مع كل ما ينطوي عليه مثل هذا الخيار من مضاعفات.

أخـيراً، حتـى تتلمذُ العقل الغربي الطويـل على منظومة القيـم المسيحية ما لبث مـع الزمن أن صار يعمل لتقويض مكانـة المسيحية في الحقبة الحديثة. فمنذ التنوير وصاعـداً ظل التطـور المتواصل لوجدان العقل الغربي الاجتماعـي، اكتشافه المتزايد لسلسلـة من الأهواء والمظـالم اللاشعورية، واطلاعه التاريخـي المتعاظم، دائباً على تسليـط أضـواء جديدة على الممارسة الفعلية للديـن المسيحي عبر قرون من الزمن.

والأمـر المسيحـي القاضـي بحب جميـع البشر وخدمتهـم وبتثمين النفـس البشرية الفرديـة عالياً بـات الآن على طريق نقيض مـع تاريخ المسيحية الطويـل القائم على الغطرسـة والتعصـب العنيف - مع قيامهـا بإجبار شعوب أخرى عنـوة على اعتناق الديانة المسيحية، مع قمعها الوحشي لوجهات النظر الثقافية الأخرى، مع اضطهادها للهرطقـة، مع حملاتها الصليبية ضد المسلمين، مع ظلمها لليهود، مع حطها من قدر الجانـب الروحي للمرأة مع إقصـاء النساء عن مواقع الرجعية الدينية، مع ارتباطها بالعبودية والاستغلال الاستعماري، ومع انحيازها الروحي الطاغي وعجرفتها الدينية في التعامل مع جميع من هم خارج الحوزة أو الحظيرة. قياساً بمعاييرها هي أخفقت المسيحيـة إخفاقاً كاملاً في بلـوغ العظمة الأخلاقية، وثمة أعـداد كبيرة من الأنظمة البديلـة، بدءاً بالرواقيـة القديمة وانتهـاء بالليبرالية الاشتراكيـة الحديثتين، بدت طارحـة برامج ملهمة بالمثل على صعيـد النشاط الإنساني دون كل هذه البضاعة من العقائد الماورائية غير المقنعة والبعيدة عن العقل.

الشخصيـة الحديثة

وهكـذا فـإن عملية الانتقال من النظـرة العالمية المسيحيـة إلى نظيرتها العلمانية كانت مسيرة تصاعدية محسومة سلفاً دون أي لبس. قد يبدو بالفعل أن القوة المحركة الإجماليـة للعلمانيـة لم تكن كامنـة في أي عامـل بعينه أو مجموعة عوامـل بذاتها - الاختلافات العلمية مع الوحي الإنجيلي، العواقب الميتافيزيقية للتجريبية، الانتقادات الاجتماعية - السياسية الموجهة إلى الدين المنظم، الفطنة النفسية المتنامية، المعايير الجنسيـة المتغـيرة، ومـا إلى كل ذلـك - لأن أياً منها بقـي قابلاً للتفاوض، كما كان حالها بالنسبة إلى كثير من أولئك الذين ظلوا مسيحيين أهل تقوى. لعل الأصح هو أن العلمانيـة جاءت تعكس تحولاً أعم للشخصيـة في النفس الغربية، تحولاً نراه في جملة العوامـل المحددة المختلفة، ولكنه يتعـالى عليها ويستوعبها في إطـار منطقه الكوكبي الخاصـ. وعملية التأسيس النفسي الجديدة للشخصية الحديثة ظلت تتطور منذ أوج العصور الوسطى، برزت بـروزاً صارخاً في النهضة، اكتسبت قدراً كبيراً من الوضوح والنفـوذ جراء الثورة العلمية، ثم ما لبثـت أن اتسعت وترسخت خلال عصر التنوير.

ومع حلول القرن التاسع عشر، غداة الثورتين الديمقراطية والصناعية، كانت هذه الشخصية قد وصلت إلى تحقيق صيغتها الناضجة. إن توجه ونوع هذه الشخصية يعكسان تحولاً تدريجياً، ولكنه جذري آخر المطاف، في الولاء النفسي من الرب إلى الإنسان، من التبعية إلى الاستقلال، من الأُخروية (العالم آخرية) إلى هذا العالم، من المتعالي إلى التجريبي، من الأسطورة والإيمان إلى العقل والحقيقة، من الكليات إلى الجزئيات، من كون (كوزموس) ثابت محدد ماورائياً إلى كون متطور محدد طبيعياً، ومن بشرية ساقطة إلى أخرى متقدمة.

لم تعد طبيعة المسيحية تتناسب مع المزاج السائد لتقدم الإنسان المستديم في عالمه وسيطرته عليه. فقابلية الإنسان الحديث لفهم النظام الطبيعي ولي ذراع تلك الطبيعة لجعلها تخدم مصلحته لم يكن بوسعها إلا أن تختزل من إحساسه السابق بالتعويل على الرب. كان الإنسان قد نجح، عبر استخدام ذكائه الطبيعي الخاص، ودون مساعدة الوحي الإلهي الوارد في الكتاب المقدس، في اختراق ألغاز الطبيعة وفكها، في تحويل كونه، وفي تعزيز وجوده تعزيزاً يتعذر قياسه. ومتضافراً مع الطابع اللامسيحي الظاهري للنظام الطبيعي المكتشف علمياً، كان لا بد لهذا الشعور بكرامة الإنسان ونفوذه من أن يدفعه نحو ذاته العلمانية. والمباشرة الملموسة لهذا العالم وقابلية الإنسان للاهتداء إلى معناه فيه، تلبية لمتطلباته، وتمتعاً بالتقدم في إطاره، أدت جميعاً إلى تحريره من ذلك السعي الحثيث والملحاح إلى الخلاص الأخروي والقلق بشأن هذا الخلاص. إن الإنسان هو المسؤول عن مصيره الأرضي. فطنته وإرادته الخاصتان قادرتان على تغيير عالمه. قام العلم بتسليح الإنسان بإيمان جديد: لا بالمعرفة العلمية وحسب، بل وبنفسه هو. فالفورية الملموسة لهذا العالم وقابلية الإنسان للاهتداء إلى معناه فيه، للتجاوب مع متطلباته، ولممارسة التقدم في إطاره، حررته جميعاً من السعي والقلق الملحاحين من أجل الخلاص في العالم الآخر. الإنسان مسؤول عن مصيره الأرضي. حصافته وإرادته الخاصتان كافيتان لتغيير هذا العالم. استمد الإنسان من العلم إيماناً جديداً – ليس بالمعرفة العلمية وحسب، بل وبنفسه هو. لعل هذه الأجواء النفسية الناشئة تحديداً هي التي جعلت المسيرة المتقدمة المطردة للاختراقات الفلسفية والعلمية – على أيدي أمثال لوك، وهيوم، **وكانط**؛ أو من قبل

دارون، وماركس، وفرويد – على هذه الدرجة من الفاعلية القوية على صعيد تهميش دور الدين في النظرة العالمية الحديثة. لم تعد المقاربات المسيحية التقليدية متناسبة نفسياً مع الشخصية الحديثة.

لعل ما انطوى على أهمية خاصة بالنسبة إلى إضفاء العَلْمَنة على الشخصية الحديثة هو طابع ولائها للعقل. فالعقل الحديث يلزم نفسه بنوع من الاستقلال النقدي منهجياً في الحكم ويطرب لمثل هذا الاستقلال – وهو موقف وجودي صعب التناغم مع الاستسلام الورع المطلوب في الإيمان بالوحي السماوي أو الامتثال لأوامر أي مؤسسة كهنوتية هرمية. ما لبث الانبثاق الحديث للمحاكمة الشخصية المستقلة، المتجسدة أنموذجياً في **لوثر، وغاليليو، وديكارت**، أن زاد من استحالة أي استمرار لذلك الإذعان الفكري شبه الكامل والشامل في الحقبة في القرون الوسطى للمرجعيات أو السلطات الخارجية، مثل الكنيسة و**أرسطو**، التي كانت التقاليد قد مكّنتها وفرضتها. ومع مواصلة الإنسان الحديث طريق النضج، فإن سعيه إلى الاستقلال الفكري بات أكثر كمالاً ورسوخاً.

جلب مجيء الحقبة الحديثة، إذًا، تحولاً كبيراً في المغزى النفسي للمرجعية المتصوَّرة. ففي حين أن الحكمة والمرجعية كانتا، في الفترات السابقة من تاريخ الغرب، كامنتين أنموذجياً في الماضي – في أنبياء الإنجيل، وفي الشعراء القدامى، وفي الفلاسفة الكلاسيكيين، وفي الرسل، وفي أوائل آباء الكنيسة – دأب الوعي الحديث على مضاعفة إرجاع ذلك النفوذ، نفوذ الحكمة والمرجعية، وإلى الحاضر، إلى إنجازاته الخاصة غير المسبوقة، وإلى الثقة الذاتية بأنه رائد الطليعة التطورية للتجربة الإنسانية. درجت الأحقاب السابقة على النظر إلى الخلف، أما الحقبة الحديثة فتتطلع إلى ذاتها وإلى مستقبلها. نجحت الثقافة الحديثة، بتعقيداتها، وبإنتاجيتها، وبمدى إتقانها وحذلقتها، في تجاوز سائر سابقاتها بكل بساطة. وفي حين أن المرجعية السابقة كانت مرتبطة نمطياً مع مبدأ متعالٍ ما – رب، آلهة أسطورية، ذكاء كوني – فإن الوعي الحديث صار هو نفسه تلك المرجعية، مستوعباً ذلك النفوذ. أخلت التوحيدية في القرون الوسطى والكونية القديمة مواقعهما للنزعة الإنسانية الحديثة.

استمراريات خفية

كان الغرب قد «أضاع إيمانه» – واهتدى إلى دين جديد متمثل بالعلم والإنسان. غير أن المفارقة هي أن قدراً لا يستهان به من النظرة العالمية المسيحية بقي حياً، وإن كان بصيغ غير معترف بها غالباً، في نظرة الغرب العلمانية الجديدة. تماماً كما لم يُقدم الفهم المسيحي الناشئ على الطلاق الكامل والقطيعة الحاسمة مع سلفه الهليني، بل بادر، على النقيض من ذلك، إلى استخدام واستيعاب عدد كبير من عناصر الأخير الجوهرية، حرصت النظرة العالمية العلمانية أيضاً – بقدرٍ أقل من الوعي في الغالب – على استبقاء عناصر جوهرية من المسيحية. ومن أبرز هذه العناصر جملة القيم الأخلاقية المسيحية والإيمان المطور مدرسياً بعقل الإنسان وبقابلية فهم الكون تجريبياً، إلا أن عقيدة يهودية – مسيحية بالغة الأصولية مثل الأمر الوارد في سفر التكوين والقاضي بتولي الإنسان حكم الطبيعة وجدت إثباتاً حديثاً، صريحاً أكثر الأحيان كما في **بيكون وديكارت**، في حشد الاختراقات الحاصلة على أصعدة العلوم والتكنولوجيا[57]. ذلك أيضاً كان وضع التقدير اليهودي – المسيحي العالي لنفس الفرد، المتمتع بنعمة الحق الثابت والراسخ المقدس، في الكرامة، ذلك التقدير المتواصل في مُثُل الليبرالية الحديثة الإنسانية العلمانية – كما فعلت أطروحات أخرى مثل مسؤولية الفرد الذاتية أخلاقياً، حالة التوتر والتناقض بين ما هو أخلاقي وما هو سياسي، بين الأخلاق والسياسية، ووحدة البشر آخر المطاف. فإيمان الغرب بنفسه على أنه الحضارة الأهم تاريخياً والأفضل يعكس أطروحة الشعب المختار في التراث اليهودي – المسيحي. والانتشار الكوكبي للثقافة الغربية بوصفها الفضلى والأكثر ملاءمة للبشرية، يعكس استمراراً علمانياً لمفهوم كنيسة روما الكاثوليكية الذاتي القائم على الاعتقاد: بأنها الكنيسة الكونية الشاملة الواحدة للبشرية جمعاء. حلت الحضارة الغربية محل المسيحية بوصفها المعيار والمثل الأعلى الثقافيين اللذين يجب إخضاع سائر المجتمعات الأخرى لِحَكِّمها، واللذين لا بد من هداية جملة هذه المجتمعات إليهما. تماماً كما كانت المسيحية قد أصبحت هي نفسها، في غمرة معركتها المظفرة ضد الأمبراطورية الرومانية وصولاً إلى خلافتها، رومانية متجسدة في كنيسة روما الكاثوليكية المركزية،

التراتبيــة – الهرمية، سياسية الدوافع، نجح الغرب العلماني الحديث أيضاً، في غمرة معركتهــا المظفرة ضد المسيحيــة والكنيسة الكاثوليكية وصــولاً إلى خلافتها، في تمثل عدد كبير من مقاربات الأخيرتين المميزة للعالم وإدامتها.

لعل العنصر اليهودي – المسيحي الأكثر شيوعاً وتحديداً الذي تم مع ذلك الحفاظ عليــه في النظــرة العالمية الحديثة بتكتم هو الإيمان بتقــدم الإنسان التاريخي الخطي (الصاعــد) نحو التحقق النهائي، نحو الكمال. بقي فهم الإنسان الحديث لذاته فهماً غائياً مؤكداً، فهماً منطلقاً من رؤية الإنسان متحركاً في مسيرة تطور تاريخية خارجة مــن ماضٍ أشــد ظلاماً، ماضٍ طابعه الجهل، البدائية، الفقــر، المعاناة، والاضطهاد، ومتجهــة نحو مستقبــل مثاليٍ أكثر أَلَقاً، مستقبل مطبوع بالــذكاء، الإتقان، الازدهار، السعــادة، والحرية. والإيمان بتلك المسيرة مستند، في جزء كبير منه، إلى ثقة عميقة وراسخة بالتأثير الإنقاذي للمعرفة الإنسانية المتنامية: لا بد لتحقق مستقبل الإنسانية مــن أن يتم في عالم نجح العلم في إعادة بنائه. ما لبثت التطلعات الأُخروية (نسبة إلى العــالم الآخر بعد الموت) اليهودية – المسيحية الأصلية أن انقلبت إلى عقيدة علمانية. فالإيمــان الدينــي بالخلاص اللاحــق للبشرية بنعمة مــن الرب – ســواء عبر وصول إسرائيل إلى أرض الميعاد، بلوغ الكنيسة الألفية السعيدة، قيام الروح القدس تدريجياً بإضفــاء صفــة الكمال على الإنسانيــة، أم من خلال مجيء المسيــح الثاني، قيامته – تحول إلى ثقة تطورية، أو إلى عقيدة ثورية قائمة على الإيمان بمدينة فاضلة (يوتوبيا) وشيكة منتمية إلى هذا العالم، مدينة فاضلة سيتم التعجيل بتحققها واقعاً عن طريق الاستخدام البارع والذكي للعقل الإنساني في التعامل مع الطبيعة والمجتمع.

حتــى في مسيرة المسيحيــة التطويرية لتوقع آخــر الأزمان، كان انتظــار ومناشدة مبــادرة السمــاء إلى إطلاق عملية تحويل العــالم، قد انقلبا تدريجيــاً، خلال المرحلة الحديثــة المبكرة، إلى نوع من الإحساس بأن نشاط الإنسان ومبادرته شرطان لتمهيد الطريق أمام انبثاق يوتوبيا اجتماعية مسيحية ملائمة للمجيء الثاني. ففي النهضة، كان إيراسموس قد اقترح فهماً جديداً للعالم الآخر المسيحي يمكّن البشرية من السير قدماً نحو الكمال في هذا العالم، حيث يتولى التاريخ مهمة تحقيق هدفه المتمثل بمملكة الــرب في مجتمع أرضــي ينعم بالسلام – لا من خلال رؤيــة كارثية (كتلك الواردة في

سفـر الرؤيـا)، عملية تدخُّـل سماوية، أو حالة هـروب إلى عالم آخـر، بل عن طريق حلول إلهي يعمل ويفعل فعله داخل آلية التطور التاريخي للإنسان. وبروح مشابهة، كان بيكـون، في أثناء الثورة العلمية، قد رَحَّبَ بمجيء الثورة العلمية بوصفها خطوة باتجاه الخلاص المادي المتزامن مع الألفية المسيحية السعيدة. ومع سير عملية إشاعة العلمنة قدمـاً خلال الحقبة الحديثة، ما لبث العنصـر المسيحي في اليوتوبيا القادمة والمنطق المؤيـد لمثل هـذه اليوتوبيا أن تضاءلا واختفيا، على الرغم مـن أن التوقع والسعي بقيا علـى حالهما. ومـع مرور الزمن مال التركيز على يوتوبيا اجتماعية ما إلى الذوبان في بوتقة عِلْم المستقبل (الفيوتشرولوجيا)، الذي حل محل رؤى وأحلام وتوقعات أحقاب سابقـة ذات علاقـة بملكوت السمـاء. حل «التخطيـط» محل «الأمل» مـع قيام العقل البشري والتكنولوجيا بإبراز مدى تمتعهما بقدرٍ إعجازي من النجاح والفاعلية.

باتت الثقة بتقدم الإنسان، وهي شديدة القرب من الإيمان الإنجيلي بتطور البشرية الروحي وبلوغها المستقبلي مستوى الكمال، بالغةَ المركزية بالنسبة إلى النظرة العالمية الحديثـة إلى درجة أنها تنامت تنامياً ملحوظاً مع شروع نجم المسيحية في الانطفاء. فتوقعـات التحقق القادم للإنسانية تجلت بحيوية حتى لدى وصول العقل الحديث إلى أكـثر مراحله العلمانية حسماً في **كوندورسيه، كونت، وماركس**. وبالفعل فإن الإعلان النهائي لنوع من الإيمان بتأليه بشري تطوري صدر عن نيتشه، أشد خصوم المسيحية شراسة، الذي كان من شأن سوبرمانه (إنسانه المتفوق) أن يولد من رحم موت الرب وإلحاق الهزيمة بالإنسان القديم المحدود.

غير أن الاقتناع بأن الإنسان يبدو، بصرف النظر عن الموقف الذي يتم اتخاذه من المسيحيـة، سائـراً بثبات وعلى نحوٍ حتمي نحو عتبة عـالم أفضل، وبأن الإنسان نفسه عرضـة لعملية تحسـن وتكامل متدرجة بفعل جهوده الذاتية، يشـكل أحد أكثر مبادئ الوعـي الحديـث أنموذجية، تجـذراً، وقدرة علـى التأثير. لم تعد المسيحيـة تبدو قوة محركـة للمشروع الإنساني. ففي حضارة الغـرب الراسخة والقوية في ذروة الحداثة،