5

الصمت

عام ٣١٢، هزم قسطنطين الأول منافسه على العرش الإمبراطورى فى معركة جسر ميلڤيان، ومن ثم، ظل يعتقد أنه مَدينٌ بانتصاره لإله المسيحيين. قام فى العام التالى بإعلان المسيحية دينا مسموحا به قانونيا، أحد الأديان التى يمكن ممارستها بالإمبراطورية الرومانية. كان هذا انقلابا دراماتيكيا مصيريا. أصبح بإمكان المسيحيين، بعد أن كانوا أعضاء مضطهدين لطائفة محظورة قانونياً، أن يقتنوا أملاكا، ويبْنوا الكنائس، ويمارسوا عبادتهم بحرية، ويشاركوا فى الحياة العامة. وعلى الرغم من أن قسطنطين ظل يُشرف على الديانة الإمبراطورية بصفته كاهنها الأعظم، ولم يُعَمَّد سوى على فراش موته، إلا أن محاباته للمسيحية كانت واضحة. كان قد أمِل أن تصبح الكنيسة، بعد اكتسابها الشرعية القانونية، قوة توحّدُ أجزاء إمبراطوريته مترامية الأطراف. بيد أنه ثبت أن هذا الدعم الإمبراطورى نعمة ونقمة فى آن.

obeikandl.com

لم يكن قسطنطين يعرف الكثير عن اللاهوت المسيحى، لكن هذا لم يمنعه من التدخل فى الشئون العقائدية حينما كان يكتشف أن الكنيسة المفترض لها توحيد رعاياه كانت تمزقها الخلافات العقائدية.

كان على المسيحيين التكيف مع ظروفهم التى تغيّرت. كان عليهم أن يجدوا السبل لتعليم طوفان معتنقى المسيحية الجدد الذين كانوا يطلبون تعميدهم. أدركوا أن بإمكان العقيدة أن تكون محيّرة لهؤلاء الجدد. والآن، وبعد أن أصبحت المسيحية ديانة للأغيار بشكل رئيسى، كان لابد من تغيير المصطلحات العبرية التى استخدمها المسيحيون اليهود الأوائل، وترجمتها إلى مصطلحات يونانية/ رومانية. كانت المسيحية تزعم أنها ديانة توحيدية، و كان من المحتمل لمعتنقيها الجدد التساؤل عن وضع يسوع، أو «كلمة الله» الذى

تجسد فى صورة بشرية. أكان إلهاً ثانيا؟ ماذا كان المسيحيون يعنون بتسميته «ابن الله»؟ أم أنه كان مُهجَّناً - نصف بشرى، ونصف إلهى - مثل ديونيسوس؟ وما الروح القدس؟ فاقم المشكلة التغير الملحوظ فى المناخ الفكرى للعصور القديمة المتأخرة.

يبدو وأنه كان قد حدث فقدان عميق للثقة فى العالم الفيزيقى وفى الطبيعة البشرية. كان الإغريق، حتى آنذاك، ومثل غيرهم من الشعوب. لم يروا هوة لا يمكن عبورها بين الله والبشرية. كان الفلاسفة قد توافقوا على أن البشر، بصفتهم حيوانات عقلانية يحتوون فى كيانهم شرارة إلهية. اعتبروا الحكيم سقراط، الذى كان يجسد المثال المتسامى للحكمة «ابناً لله» وتجسيدا للمقدس. لم يكن لدى الناس أدنى شك فى استطاعتهم التسامى والوصول إلى

«الخير الأعظم» من خلال قواهم الطبيعية. اعتقد أوريجنس، الأفلاطونى، أن بإمكانه التوصل إلى معرفة الله بتأمل الكون ورأى الحياة المسيحية بوصفها صعوداً أفلاطونيا يتواصل بعد الموت حتى تُستوعب الروح تماما فى المقدّس. أما الفيلسوف المصرى أفلوطين (٢٠٥- ٢٧٠) والذى كان ينتمى إلى المدرسة الأفلاطونية المحدثة، فاعتقد أن الكون فيض أزلى من الله، مثل الأشعة المنبعثة من الشمس، من ثم، فالعالم المادى هو حلول لكينونة الله ذاته، ولهذا فحينما يتأمل الفرد الكون، يتأمل الله. لكن الناس، شعروا، فى مطلع القرن الرابع، أن النظام الكونى تفصله عن الله هوة سحيقة. خبروا الكون بصفته على درجة من الهشاشة والخمول والمشروطية بحيث لا يمكن أن يكون ثمة ما هو مشترك بينه وبين الله الذى هو الكينونة ذاتها. رأوا أن ثمة خواء مرعبا يكمن مستعدا لابتلاع كل ما هو حى. لم يعد السؤال القديم البدئى (لِم يوجد أى شىء بدلا من ألا يوجد شىء بالمرة؟) يبعث الرهبة، والدهشة والبهجة، بل حلت مكانه دوامة أفكار، وتشوش ذهنى مُغثٍ. غدت إمكانية «العدم» تكمن مترقبة مهددة لدى بداية الوجود البشرى ونهايته معا.

كان بعض المسيحيين قد بدأوا بالفعل يدعون إلى مبدأ جديد عن الخلق لم يكن معروفا، بإطلاقه، للقدماء. اعتقد كلمنت السكندرى (تقريبا من عام ١٥٠ إلى ٢١٥) أن الفكرة الفلسفية عن نظام كونى أزلى وثنية لأنها كانت ترى الطبيعية بصفتها إلها ثانيا مشاركا فى الأزلية. لا يمكن أن يأتى شىء من العدم، من ثم، فلا يمكن للكون إلا أن يكون قد استُدعى من الخواء البدئى بواسطة الله الذى هو الحياة ذاتها. يحتاج الناس، بدلا من «تأليه الكون» إلى معرفة أن «إرادة الله المحضة هى التى خلقت الكون». أثارت فكرة أن الله قد خَلَق، مُتعمّدا، كل الأشياء مشاكل ضخمة. ألا تضمر مثل هذه الفكرة

مسئولية الله عن الشر، مثلا؟ بيد أن الاعتقاد بأزلية المادة يبدو وأنه يُعرّض قدرة الله الكلية وحريته المطلقة للتساؤلات. فالعقيدة التوحيدية تضمر وجود قوة واحدة كلية مطلقة، من ثم، لا يمكن لقرارات الله أن تتأثر بالمتطلبات المستقلة للمادة، وإلا، لأصبح الله فى هذه الحالة يماثل الحرَفى أو الصانع الذى تحدث عنه أفلاطون، ومن المسموح له فقط ترتيب هذه المادة وتشكيلها، والقضاء عليها.

واليوم يعتبر مبدأ الخلق من العدم مسمار المحور فى العقيدة المسيحية، الحقيقة التى تثبتُ عليها العقيدة الإيمانية أو تسقط. من ثم، فمن الشائق أن نبين كيف بزغت هذه الفكرة ببطء وعدم يقين. كانت غريبة كليا على الفلسفة الإغريقية. كان لابد أن يبدو من العبث لأرسطو أن نتخيل إلها أزلياً مستغرقا تماما فى تأمل ذاته يقرر فجأة خلق النظام الكونى. مثّل الخلق من العدم تغيرا جوهريا فى المُدرك المسيحى لله وللعالم معاً. لم يعد ثمة سلسلة وجود أو كينونة تنبعث أزلياً من الله إلى الكون المادى، أو عالم وسطى من الكائنات الروحية التى تنقل الطاقة الإلهية إلى الممالك السفلى. بدلا من ذلك، فقد أصبح يقال إن الله قد استدعى كل مخلوق من هاوية العدم غير المتخيلة وباستطاعته فى أية لحظة سحب يده التى تحافظ على المخلوق وتبقيه. من ثم، فقد فَصلَتْ فكرة الخلق من العدم بين الكون والله. لا يمكننا استخلاص أى شىء عن الله من العالم المادى، لأنه لم ينبعث منه بشكل طبيعى، كما كان الفلاسفة قد تخيلوا، بل صُنِع من العدم ومن ثم، فهذا العالم من طبيعة (ontos) مختلفة كليا عن طبيعة الله الحى. لم يعد من الممكن وجود «لاهوت طبيعى» يرى أن باستطاعتنا الوصول إلى الله من ملاحظتنا للعالم الطبيعى، لأن العقيدة الجديدة أوضحت أننا، لو تُرِكنا لأنفسنا، فلن نستطيع معرفة شىء عن الله.

لكن المسيحيين لم يشعروا باستحالة معرفة الله بإطلاقه. كان يسوع، الرجل، صورة (eikon) مجسدة للمقدس قد منحهم ومضة لما عليه هذا الرب المتسامى المطلق. كانوا أيضا مقتنعين أنهم، وبالرغم من كل شيء، فقد ولجوا بعداً لإنسانيتهم كان قد ظل حتى آنذاك غير مُكتشَف، بُعداً مكّنهم، بمعنى ما، من المشاركة فى الحياة المقدسة. أسموا هذه التجربة المسيحية «الحلولية -the osis» أو تألية البشر: فمثل «كلمة الله» الذى تجسد فقد أصبحوا هم أيضا «أبناء الله» كما كان بولس قد زعم. لكن، ولأن تلك الفجوة الهائلة قد فتحت بين العالمين المادى والمقدس، فقد عرفوا أنهم لم يكن باستطاعتهم الوصول إلى هذه الحال «الروحانية» بجهودهم الذاتية. فقد حدث هذا بمبادرة إلهية. فإن الله الذى كان قد دعا كل الأشياء إلى الوجود، قد قام، بأسلوب ما بتجسير الهوة الهائلة حينما صارت «الكلمة جسدا وحلّت بيننا» (يوحنا ١: ١٤). لكن، من يسوع؟ على أى من جانبى الهاوية كان «الكلمة» أو يسوع الذى «كل شيء به وبغيره لم يكن شيئاً مما كان»؟ (يوحنا ١: ٣). رأى البعض أنه، ولأن «الكلمة»، كما قال القديس يوحنا، كانت «مع الله» منذ البداية، وحقا: «فى البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله» (يوحنا ١: ١)، فإن يسوع «الكلمة» المُجسَّد ينتمى إلى المجال الإلهى. لكن آخرين قالوا إنه، ولأنه أصبح رجلا، ومات ميتة أليمة، فهو يشارك فى هشاشة المادة ومشروطيتها. هل يعنى هذا أن «كلمة الله» قد خُلق من العدم مثل الأشياء جميعها؟

فى عام ٣٢٠، اندلع جدل حاد حول هذه القضايا بالإسكندرية. يبدو أن الجدل بدأ بنقاش حول معنى كلمات «الحكمة» فى سفر الأمثال التى ظل المسيحيون دائماً يطبقونها على المسيح «الرب قنانى أول طريقه من قبل أعماله

منذ القدم» (أمثال ٨: ٢٢)- ومضى بعض المتجادلين يزعمون أن «الحكمة» كانت هى «حِرَفى» أو صانع الله الرئيس ووكيله فى خلق العالم. انبرى لهم آريوس، رجل الكنيسة الشاب الوسيم السكندرى، قائلاً إن النص يوضح بجلاء أن «الكلمة» و«حكمة الأب» كانا أولى مخلوقات الله وأكثرها تميزا. يتبع هذا منطقيا أن «الكلمة» قد خُلِق أيضا من العدم. لم يُنكر آريوس ألوهية يسوع، لكنه اقترح أنه قد رُقِّى إلى المرتبة الإلهية. كان الرب قد عرف مسبقا أنه لدى تجسيد كلمته رجلا، فسيتصرف بطاعة تامة، ولكي يكافئه على ذلك الانصياع المتوقع، رفعه إلى المرتبة الإلهية قبل أن يَبْعث به فى مهمته. وهكذا، أصبح «الكلمة» النموذج الأصلى للإنسان المُكتمل، وإذا حاكى المسيحيون «إفراغه ذاته kenosis» بإخلاص، بإمكانهم هم أيضا أن يصبحوا «أبناء الله»، أن يصبحوا مقدسين. وسرعان ما تحقق ألكساندر، أسقف الإسكندرية ومساعده الشاب اللامع أثاناسيوس، أن آريوس قد وضع إصبعه على الالتباس فى نظرة مدرسة الإسكندرية إلى المسيح، والتى كانت بحاجة إلى توضيح.

لم يقتصر الجدل على نخبة المتخصصين المتعلمين. قام آريوس بصياغة أفكاره أغانٍ على أنغام الموسيقى سرعان ما رددها البحارة والمسافرون، أغانٍ شعبية تقول إن الأب الله موجود بكينونته ومنح الحياة والكينونة لابنه الذى لم يكن يشاركه الأزلية ولم يكن أيضا مخلوقا. وسرعان ما انتشر الجدل إلى كنائس آسيا الصغرى وسوريا. نسمع عن مشرف على حَمّامٍ عامٍ يدخل مع المستحمين فى نقاش ساخن حول ما إن كان الابن قد أتى من العدم، وعن تاجر عملة راح يمايز بين الخالق وخلقه، وعن خباز تجادل مع عملائه بالقول إن الأب كان أعظم من الابن. كان الناس يناقشون المسألة بنفس الحماس

والاندفاع الذى يناقش به الناس كرة القدم اليوم، لأنه كان يلمس جوهر خبرتهم المسيحية. فى الماضى، كان من المألوف تغيير نصوص وتفسيرات العقائد لتتوافق مع احتياجات الأتباع. أوضحت أزمة توجهات آريوس أنه كان لابد من إحداث التغيير مرة أخرى.

على مر القرون، غدت توجيهات آريوس مرادفة للهرطقة. لكن آنذاك، لم يكن ثمة أساس عقائدى أرثوذكسي موحد ولم يعرف أحد ما إن كان آريوس أم أثاناسيوس هو المصيب. كان آريوس حريصا على الحفاظ على تسامى الله. رأى أن الله فريد لا مثيل له «الوحيد الذى لم يولد، الوحيد الأزلى، الوحيد الذى لا بداية له، الوحيد الحق، الوحيد الخالق، الوحيد الحكيم، الوحيد الخيّر»، ساحقة هى قدرته بدرجة أنه كان لابد من أن يكون «الكلمة» وسيطها لدى الخلق، لأنه لم يكن بوسع المخلوقات الهشة «تحمل أن تصنعها يد المطلق الذى لم يصنعه أحد». اعتقد آريوس أنه من المستحيل وجود الله الأعظم كلى القدرة فى عيسى الإنسان: رأى أن ذلك يماثل حشر جبل فى صندوق.

أراد أثاناسيوس حماية ممارسة شعائر الكنيسة المقدسة، التى كانت تشير – بشىء من عدم الدقة – إلى يسوع بصفته إلها. رأى أنه إذا كان أتباع آريوس يعتقدون حقا أن عيسى مجرد مخلوق، ألا يعنى هذا أن تقديسهم له بالكنيسة نوع من الوثنية؟ كان أثاناسيوس، قد قبل، مثل آريوس بالعقيدة الجديدة عن الخلق من العدم، لكنه رأى أن آريوس لم يفهم تضميناتها الكاملة. فقد كان الخلق من العدم قد كشف عن عدم اتساق مطلق بين الكينونة ذاتها ومخلوقاتها التى أتت من لا شىء. من ثم، فالأشياء الوحيدة التى بإمكاننا معرفتها من خلال عقلنا الطبيعى، وبدون مساعدة، هى تلك الموجودة فى العالم المادى التى لا تخُبرنا بشىء عن الله، إذ إن مخاخنا مؤهلة للتعرف على

الأشياء الزائلة المحدودة التى خُلقت من لا شىء، من ثم، فليست لدينا فكرة عن «جوهر ousia» الله الذى لم يخلقه أحد، ليس له صنو، فهو لا يماثل أى شىء آخر نعرفه ولا يجوز لآريوس «التفكير فيه من (مثل) تلك المنطلقات البشرية». هذا بالإضافة إلى أنه ليس ثمة ما هو مشترك بإطلاقه بين الكينونة واللاكينونة؛ من المستحيل الحديث بتلك التعبيرات البشرية عن «كلمة الله»، أداة الخالق للخلق، «الذى بواسطته صُنعت الأشياء جميعها. فأىٌّ تشابه يمكن أن يوجد بين أشياء وُجدت من العدم، وبين من جعل تلك الأشياء، التى كانت عدما، كائنات؟» رأى أن يسوع لم يكن مرتبطا بكيان هائل قادر كما يقول أتباع آريوس، فكل ما يمكن أن يقال هو أنه كان ثمة تسام يستعصى على الفهم فى يسوع مختلف كليا عما للبشر أية خبرة به.

من ثم، لابد أن تكون العلاقة بين الله الذى لا سبيل إلى معرفته، وكلمته التى تجسدت فى المسيح الذى أتى بكل شىء إلى الوجود، لابد وأن تكون مختلفة كليا عن العلاقة بين كائنين مخلوقين. فإذا فكر المرء فى الله، كما يفعل أتباع آريوس، بصفته كائنا آخر، أعظم وأفضل منا، إذن، يكون من المستحيل على الله أن يصبح بشرا. باستطاعتنا القول إن الله كان فى عيسى الإنسان، فقط لأننا ليس لدينا أية فكرة عما «هو» الله. أيضا، فمن المستحيل القول إن جوهر الله لم يكن بالمسيح، لأننا لا يمكننا معرفة جوهر الله، فهذا خارج نطاق قدرتنا على المعرفة تماما، من ثم، فنحن لا نعرف ما ننكره. لم يكن بوسع المسيحيين أن يخبروا «الحلول الإلهى theosis» أو حتى أن يتخيلوا الرب الذى لا سبيل إلى معرفته إذا لم يكن الله – بأسلوب لا يمكن سبر أغواره – قد أخذ المبادرة ودخل إلى نطاق المخلوقات الهشة. كتب أثاناسيوس فى أطروحة له عن تجسد المسيح «لقد أصبح الكلمة إنسانا كى

نصبح مقدسين، كشف عن نفسه من خلال جسد كى نتلقى فكرة عن الأب غير المرئى». من ثم، حينما نظرنا إلى يسوع الإنسان، استطعنا أن نلمح ومضة جزئية من الله الذى لا سبيل إلى معرفته، ومكنتنا روح الله، ذلك الحضور الحلولى داخلنا، أن نتعرف عليه.

ومن سوء الحظ، قرر قسطنطين الذى لم يكن على أية دراية بالقضايا المطروحة، التدخل، واستدعى جميع الأساقفة إلى نيقيا بآسيا الصغرى فى ٢٠ مايو عام ٣٢٥. تمكن أثانا سيوس من فرض آرائه على الوفود، وأصدر هذا المجمع السكوني بيانا بأن المسيح الكلمة، لم يُخلق، بل أُنجب «بأسلوب مُقدّس لا يمكن النطق به أو وصفه» من جوهر الأب – لا من العدم مثل كل شىء آخر، من ثم، فقد كان «من الله» بمعني مختلف كليا عن كل المخلوقات الأخري. كشفت هذه المصطلحات المتناقضة فى بيان «مجمع نيقيا» التأكيد الجديد على الاستحالة المطلقة لمعرفة الله «المقدس الذى لا يمكن التعبير عنه أو وصفه». لكن لم ينجح هذا القرار السلطوى الجازم فى حل أى شىء. وقّع جميع الأساقفة تحت الضغوط الإمبراطورية، على البيان باستثناء آريوس واثنين من زملائه. لكنهم، وبمجرد عودتهم إلى أسقفياتهم، مضوا يُعلّمون ما كانوا قد ظلوا يُعلّمونه دائما – وفى غالبية الأحوال، اتخذوا موقفا وسطا بين آريوس وأثاناسيوس. كان لهذه المحاولة لفرض عقيدة موحدة علي الأساقفة والمؤمنين نتائج سلبية. أدى مجمع نيقيا إلى خمسين سنة أخرى من الفظاظة، الانقسامات، مداولات المجالس، وحتى إلى العنف، فيما أصبحت الأرثوذكسية العقائدية مسيسة. فيما بعد أصبح مجمع نيقيا رمزا للأرثوذكسية الإجماعية، لكن، مضت قرون قبل أن يتم النص على صيغة أثاناسيوس بشكل كان المسيحيون على استعداد لتقبله – وحتى حينما تم ذلك، فلم يكن ثمة إجماع.

كان فهم المسيحيين الشرقيين لتجسد المسيح مختلفا تماما عن نظرائهم الغربيين. كان القديس أنسلم (١٠٣٣- ١١٠٩) أسقف كنتربرى (إنجلترا) قد عرّف مبدأ الكفّارة أو الافتداء تعريفاً أصبح معيارياً فى الغرب: أصبح الرب إنسانا ليكفر عن خطيئة آدم. لم يقبل الأرثوذكس الشرقيون بهذا. كان مكسيموس المعترف (٥٨٠- ٦٦٢) قد حدد رؤية الأرثوذكس ليسوع، حيث اعتقد أن «الكلمة» كان لابد وأن يصبح لحما حتى لو لم يخطئ آدم. كان يسوع أول إنسان «يؤلّه» (يصبح مقدسا) بالكامل، من خلال حلولية المقدس فيه وتخلله إياه، وباستطاعتنا جميعا أن نصبح مثله حتى فى هذه الحياة. أصبح «الكلمة» مجسدا كى «يستطيع» «الإنسان بكامله أن يصبح الله، يؤله، «بنعمة الله يصبح إنسانا، روحا وجسدا، بالطبيعة ويصبح الله بالكامل، روحا وجسدا بنعمة الله». ونتيجة لتلك المبادرة الإلهية، لم يعد من الممكن الفصل بين الله والبشر. منحنا يسوع الإنسان ومضتنا الوحيدة عن كنه الله، وأوضح لنا أن بإمكان البشر المشاركة، بأسلوب لا يمكن إدراكه فى كينونة الله المستعصية على الفهم. لم يعد باستطاعتنا التفكير فى «الله» دونما التفكير فى «البشر» أو فى «البشر» دون التفكير فى «الله».

تقبل مكسيموس بالكامل تقدير أثاناسيوس التسامى المطلق له. فقد أوضح كشف «الكلمة» المجسد أن الله لا سبيل إلى معرفته بإطلاقه. فقط لأننا لا ننظر إلى الله بصفته كائنا أعظم (على غرار ما فعله آريوس). يصبح بإمكاننا القول إن باستطاعة الله أن يظل كلى القدرة، ويتخذ فى الوقت نفسه هشاشة اللحم البشرى، لأنه لا يوجد كائن، فى نطاق معرفتنا، باستطاعته أن يكون شيئين متناقضين فى آن. فلأننا لا نعرف كنه الله أصبح بإمكاننا أن نقول إن باستطاعة البشر، بأسلوب ما، المشاركة فى الطبيعة المقدسة. فحتى

حينما تأملنا المسيح الإنسان، ظلَّ الله ذاته غير مرئى مُحيِّراً. لم يمدنا الكشف بمعلومات واضحة عن الله، بل أخبرنا أن الله يستعصى على أفهامنا. ورغم أن ذلك قد يبدو متناقضا، فإن هدف الكشف كان هو إخبارنا بأننا لا نعرف شيئا عن الله وقد جعل الكشف الأعظم المتمثل فى «الكلمة» المتجسد، الله أكثر وضوحا من أى شىء سبقه. فبعد كل شىء، كان لابد من إخبارنا عما لا نعرفه، وإلا ظللنا غير مدركين له:

«لأنه بعد أن أصبح إنسانا.. يظل (الله) ذاته مستعصياً على الفهم كليا.. ما يمكن فعله أكثر من هذا لتوضيح البرهان على التسامى الإلهى؟ يوضح الكشف (الإظهار) أنه خفىٌ، والمنطق أنه لا يمكن الحديث عنه، والعقل أنه متسامٍ لا سبيل إلى معرفته» (مكسيموس: الغموض).

ليس بالإمكان تقرير مثل تلك الأمور بالصياغات العقائدية، وذلك لأن اللغة البشرية عاجزة عن التعبير عن هذه الحقيقة التى نسميها «الله». حينما نستخدم ألفاظا مثل «الحياة» و«النور» نجد أنها تحمل معانى مختلفة كليا لدى استعمالها للحديث عن الله، من ثم، فإن الصمت هو الوسيط الوحيد الذى من خلاله يصبح من الممكن إدراك الإلهى المقدس.

لكن، لم يكن هذا يعنى أن على الناس مجرد «تصديق» تلك الحقائق التى لا سبيل إلى سبر أغوارها، على العكس، فإن عليهم بذل الجهد للوصول إلى السكينة الوجدانية التى تجعل خبرة «عدم المعرفة» حقيقة إلهية مقدسة فى حياتهم. كان لاهوت مكسيموس يقوم على روحانية كانت قد تطورت بُعيد «مجمع نيقيا». ففى وقت تراجع فيه مسيحيون كثيرون خائفين أمام شبح العدَم البدئى الأساسى، تقدم آخرون لمعانقته. وفيما اشتبك البعض فى

نقاشات خلافية طنانة، وشغلوا أنفسهم بالتعريفات اللاهوتية لشخص المسيح، اختار آخرون روحانية الصمت – التى لم تكن مختلفة كثيرا عن مسابقات البرهمن الطقوسية Brahmodya. غدا الرهبان أبطالا مسيحيين عن حق، توافدوا إلى صحراء مصر وسوريا ليحيوا فى عزلة، ويتأملوا فى نصوص الكتاب المقدس التى كانوا قد استظهروها ويمارسوا التدريبات الروحانية التى كانت تأتيهم بصفاء روحى مثل ذلك الذى كان الرواقيون والإبيقوريون والكلبيون Cynics قد سعوا إليه. كان الآباء الإغريق قد اعتبروا الرهبنة مدرسة فلسفة جديدة. مارس الرهبان فضيلة «الاهتمام بذات الفرد pro-soche» الرواقية؛ استعدوا هم أيضا للموت وتبنوا أسلوبا للحياة جعل منهم أشخاصاً «غير قابلين للتصنيف atopos»، غير نمطيين، خارج المعايير. وبمنتصف القرن الرابع كان بعض رهبان الصحراء هؤلاء قد أصبحوا روادا للروحانية الصامتة التى أتت إليهم بحالة من السكينة الباطنية.

كان إڤاجريوس البنطى (٣٤٨– ٣٩٩)، الذى أصبح أحد قادة رهبان الصحراء المصرية يُعلم رهبانه فنون التركيز اليوجية التى كانت تبعث فيهم السكينة، بحيث، وبدلا من السعى إلى تحديد المقدس بحصره داخل مصنفات عقلانية بشرية، يصبح باستطاعتهم تنمية صمت مُصْغٍ متيقظ. رأى أن الصلاة ليست حديثا مع الله، أو تأملا فضولياً للجوهر المقدس؛ بل إنها تعنى عملية «التخلص من الأفكار». ولأن الله يكمن خارج متناول جميع الكلمات والمفاهيم فلابد أن يكون العقل «عارياً»: كانت نصيحة إڤاجريوس لتلاميذه هى «حينما تُصلّى، لا تُشكل صورة لله داخلك، ولا تترك عقلك تُطبع عليه أية أشكال». اعتقد أنه من الممكن اكتساب إدراك حدسى تلقائى بالله يختلف تماما عن أية معرفة مصدرها التفكير المنطقى. لا يجوز للمتأمل أن يتوقع

مشاعر غرائبية، أو رؤى أو أصواتا سماوية، فتلك ليست مصدرها الله، بل خياله المحموم، ولن تجدى سوى فى إلهائه عن هدفه الحقيقى: «بورك العقل الذى يكتسب تحررا كاملاً من الأحاسيس أثناء الصلاة». أسمى بعض الآباء الإغريق الصلاة نشاطا للقلب (kardia)، لكن تلك التسمية لم تُضمر أن الصلاة تجربة عاطفية. فقد كان «القلب» يمثل مركز الإنسان الروحى، ما أسمته كتابات اليوبانشاد الهندية «الذات الخالدة atman»، الحقيقية.

واليوم، فكثيرا ما تُفهم التجربة الدينية على أنها تجربة عاطفية زخمة، لذا، فقد يبدو تحريم إيڤاجريوس لـ «الأحاسيس» نزقا مستغربا. بيد أنه، وفى جميع الموروثات العظمى، أعلن المعلمون على الدوام أن الرؤى، الأصوات، ومشاعر الورع والتفانى قد تكون إلهاء، بعيدة كل البعد عن كونها ضرورية فى المسعى الروحانى. ليس ثمة علاقة لإدراك الله، برهمن، النرڤانا أو الدارما بالعواطف. كان المسيحيون منذ البدايات الأولى يعون ذلك، كثيرا ما كانت طقوس العبادة صاخبة وغير مقيدة: وبزعم إلهام من «الروح القدس» كان ثمة أحاديث بلغات غريبة، وحالات غشية، ونبوءات تلقائية. لكن القديس بولس أبلغ بحزم أهل كورينثوس ممن تنصروا، أن حالات الانتشاء تلك لابد أن يُبقَى عليها داخل الحدود المقبولة، وأن الإحسان كان يفوقها أهمية بكثير. فالقاعدة الراسخة فى كل الديانات الكبرى هى وجوب إدماج التجربة الدينية، بنجاح، فى الحياة اليومية إذ إن الروحانية المشوشة تجعل من ممارسها إنسانا حالما، غريب الأطوار لا يمكنه التحكم فى نفسه، وكل تلك دلالات سيئة حقا.

كان تحذير إڤاجريوس لرهبانه ضد «الأحاسيس» تأكيدا لتلك الرؤية المركزية. هدف الكثير من نظم التأمل، مثل اليوجا، أو السكينة الباطنية هو فطام العقل والقلب عن أساليب الإدراك المبتذلة المعتادة، والمساعدة على

اكتشاف مدىً لتجارب جديدة. كان تنمية المشاعر والأحاسيس العادية والاستغراق فيها يعنى أن المتأمل يظل أسير مدىً عقلى من المفترض له التسامى عليه. كما أنه لا يجوز للمتأمل الاضطلاع بهذه الرحلة فى أعماق العقل من دون توجيهات معلم أو مرشد روحانى. فالغوص فى اللاوعى مخاطرة، وبإمكان المرشد الجيد توجيه تلاميذه عبر تقلبات المزاج الخطيرة إلى حالة السكينة الباطنية، الصمت المتجذر لدى مستوى من النفس أكثر عمقاً من العواطف.

كانت حياة رهبان الصحراء بالغة الرتابة. وليس من قبيل المصادفة أن الأشخاص، من جميع العقائد، الذين أرادوا القيام بمثل ذلك النشاط التأملى نظّموا حياة تنسكية ترعى احتياجاتهم. تختلف التفاصيل من ثقافة إلى أخرى، لكن التماثلات لافتة. وُجد أن الانعزال عن العالم، الصمت، التنظيمات الجماعية – حيث يرتدى الجميع نفس الثياب ويفعلون الأشياء ذاتها يوما بعد يوم – وُجِد أنها تدعم الممارس للتأمل خلال رحلته التى كثيرا ما يكون فيها وحيدا، تُجذّره فى الحقيقة وتفطمه عن الاستثارة والدراما التى تتعارض مع الخبرة الدينية. كانت تلك الممارسات تزود المتأمل بالاستقرار اللازم لمجابهة الحالات الوجدانية المتطرفة التى يتعرض لها دائما الراهب، اليوجى، أو الباحث عن السكينة الروحية hesychast. حينما يُنظر إلى التجربة الروحية بصفتها مساوية للحماس، فإن فى هذا دلالة على أن الأشخاص فى سبيلهم إلى فقدان الصلة مع الإيقاعات النفسية للحياة الباطنية. لم يكن السعى إلى السكينة hesychia هو «التصوف» الذى نعنيه اليوم. لم يكن نوعا متخصصا من الصلاة، تسِمه رؤى تحوز على الإعجاب، غير متاح سوى لنخب من الممارسين. من المؤكد أن الرهبان كانوا هم المتخصصين لأنهم كانوا يكرسون

أنفسهم لهذا النشاط الروحانى طوال الوقت، بيد أن عامة الناس كانوا يمارسونه أيضا. كان من المفترض أن يكون جوهر كل الممارسات المسيحية – اللاهوتية، الشعائرية، نشاط التأويل، الأفعال الأخلاقية والإحسان – هو التوجه الصامت المتحفظ المتنسك. لم يكن هذا حصرا على المنعزلين، بل كان بالإمكان خبرته فى العبادات العامة والصلاتِ الإنسانية. كان جريجورى (٣٣١– ٣٩٥) من مدينة نيسا هو أحد أشهر الداعين إلى لاهوت الصمت الجديد. كان متزوجا، وعمل خطيبا محترفا إلى أن أصبح أسقف نيسا. شارك، على مضض، فى الجدل السياسى حول توجه آريوس. شعر بالقلق من تلك الخلافات اللاهوتية، إذ إنه رأى أن من المستحيل حسم الخلاف حول التعاليم المسيحية من موقع سلطوى متباعد. فاللاهوت يعتمد على الممارسة، ولا يستطيع تقييم حقيقته إلا الأشخاص الذين يسمحون لمعتقداته أن تغيرهم. رأى أيضا أننا لا نستطيع مناقشة الله عقلانيا بأسلوب مناقشتنا للكائنات العادية، لكن هذا لا يعنى التخلى عن التفكير فى الله. علينا الدفع بأنفسنا قدما وبعقولنا إلى حدود ما بإمكاننا معرفته، ثم الهبوط إلى أبعاد أكثر عمقا حتى ظلام اللامعرفة والاعتراف باستحالة وجود وضوح نهائى. وبعد الإحباط البدئى، ستدرك الروح «أن الإرضاء الحقيقى لرغبتها يتكون من الاستمرار الدائم فى مسعاها، وعدم التوقف أبدا فى صعودها، حيث ترى أن كل تحقيقٍ لرغبتها يولّد باستمرار رغبة فى الوصول إلى الأعلى المتسامى». على المرء أن يترك خلفه «كل ما يمكن إدراكه من خلال العقل» بحيث يصبح «الشىء الوحيد المتبقى للتأمل هو غير المرئى المستعصى على الفهم».

كان بإمكان جريجورى أن يرى أن تلك المسيرة كانت فاعلة فى حياة موسى. كان لقاؤه الأول مع الله هو الكشف لدى الشجرة المتوهجة حيث عرف

أن الله الذى قال «إنى أنا» هو الكينونة ذاتها. فكل شىء آخر فى الكون «تدركه الحواس أو يتفحصه الذكاء» يمكنه فقط المشاركة فى الكينونة التى تُبْقى عليه كل لحظة بعد هذا الكشف الاستهلالى. مضى موسى، مثل كبار الفلاسفة، يشغل نفسه بتفحص منهجى للعالم الطبيعى. لكن، وفيما أن بإمكان الطبيعة أن تقودنا إلى التوصل إلى «الكلمة» الذى من خلاله صُنع العالم، فليس بإمكانها أن توصلنا إلى الله ذاته. بيد أنه، حينما تسلق موسى الجبل وولج الظلام الدامس على قمته، كان فى المكان الذى به الله، هذا على الرغم من عدم رؤيته أى شىء. كان قد ترك، فى نهاية المطاف أساليب الإدراك المعيارية خلفه، ووصل إلى نوع من الإبصار مختلف تماما. حدس، بعد أن كاد قد دفع بعقله إلى النقطة التى لم يكن بوسعه تخطيها، «الآخرية» الصامتة الموجودة أبعد من متناول الألفاظ والمفاهيم. وحينما يفهم الساعى إلى تلك السكينة الباطنية hesychast هذا، يدرك أن أية محاولة لتعريف الله بوضوح «تصبح صنماً، تجسيداً ذاتيا لله، ولا تجعله معروفا لنا».

كان جريجورى يعرف أن بيان نيقيا قد أدى إلى تشوش مسيحيين كثيرين. كيف يتأتى أن يكون للابن طبيعة الأب ذاتها دونما أن يصبح إلها ثانيا؟ ولأنهم لم يكونوا على معرفة بالمصطلحات اليهودية التقليدية، شعروا بالحيرة إزاء هوية الروح القدس. قضى باسيليوس شقيق جريجورى الأكبر وأسقف قيصرية كبدوقية (٣٣٠- ٣٧٩) وقتا بعيدا عن أسقفيته ليبحث عن حل. لابد أن يتوقف المسيحيون على التفكير فى الله على أنه مجرد «كائن» أكبر من أنفسهم وأكثر قدرة. ليس هذا هو الله. كان المبدأ الجديد للخلق يوضح أنه لا سبيل إلى معرفة الله، فلا تستطيع عقولنا سوى التفكير فى الكائنات الموجودة فى الكون؛ ليس بوسعنا تخيل «العدم» الذى منه تشكل العالم، لأننا لا

نستطيع التفكير سوى فى أشياء لها امتداد مكانى أو صفات. من المستحيل علينا معرفة ما كان يحدث قبل خلق الله، لأنه ليس باستطاعتنا التفكير سوى من منطلقات زمانية. وهذا ما عناه القديس يوحنا حينما قال «فى البدء كان الكلمة».

«لأن الفكر لا يستطيع السفر خارج «كان»، ولا يستطيع الخيال تخطى «البداية» مهما جعلت فكرك يسافر خلفا إلى أبعد ما يستطيعه، ومهما بذلت من جهد مضنٍ لترى ما هو أبعد من «الابن» ستجد أنه من المستحيل أن ترجع خلفا أبعد من البداية (البدء)».

(باسيليوس: عن الروح القدس)

ما يقع خلف الكون أو خارج نطاقه ليس باستطاعتنا إدراكه أو تخيله. حينما نحاول التفكير فى «خالق» هذا الكون تتصلب عقولنا. بيد أنه باستطاعتنا رؤية آيات وآثار لله فى عالمنا. أصر باسيليوس بإحيائه تمييز الفيلسوف فيلو بين جوهر الله الذى لا سبيل إلى معرفته وبين «أنشطته أو طاقاته»، أصر على أننا لن نتمكن أبدا من معرفة جوهره، بل إنه بغير استطاعتنا الحديث عن هذا الجوهر. والصمت هو الوحيد الذى يناسب ما يكمن بعيدا عن متناول الكلمات. لكننا باستطاعتنا تشكيل فكرة عن «الطاقات» القدسية التى ترجمت «الله» الذى هو أقدس من أن يناقش، إلى مصطلحات بشرية: الكلمة الذى تجسد، والحضور المقدس الذى يحلُّ داخلنا والذى يسميه الكتاب المقدس «الروح القدس».

ولكن يبين للمسيحيين أن الأب والابن والروح القدس ليسوا ثلاثة «آلهة»

متمايزة، صاغ باسيليوس مبدأ الثالوث. فى البداية، اعتقد المسيحيون أن يسوع، الكلمة المتجسد، والروح القدس، كائنان إلهيان منفصلان. لكن بولس أوضح أنهما كانا واحدا وغير منفصلين، أى أن السيد هو الروح. ولأنهما قوى إلهية، فإن الكلمة والروح ليستا زائلتين محدودتين أو منفصلتين مثل كائنات خبراتنا العادية. وبمرور الوقت، أدرك المسيحيون أن القوى الإلهية التى كانوا يخبرونها أثناء الطقوس والممارسات بالكنيسة غير محدودة لا يمكن تعريفها، من ثم لابد أن «الكلمة» و«الروح» تشيران إلى نفس القوى الإلهية. لم يكن الله كائنا بالأعداد أو الامتداد، من ثم، فليس الأب والابن والروح القدس ثلاثة «آلهة» متمايزة. كان الوثنيون يفكرون فى «آلهتهم» كأعضاء فى النظام الكونى لكل منهم شخصيته ووظيفته، لكن رب المسيحيين لم يكن كائنا مثل تلك الكائنات. حينما نقول إن الأب والابن والروح القدس إله واحد، فنحن لا نعنى أن «واحد + واحد + واحد = ٣» بل إن «اللامحدود غير المعروف + اللامحدود غير المعروف + اللامحدود غير المعروف يساوى اللامحدود غير المعروف». نفكر فى الكائنات التى نعرفها كموضوعات مفردة أو مجوعات من موضوعات مختلفة. لكن ليس الله مثل ذلك. ومرة أخرى، فإن عظمة الله المطلقة التى لا يمكن وصفها أو الحديث عنها كانت هى المفتاح إلى فهم الثالوث المقدس والسبب فى أن الثالوث ليس شيئا غير معقول منطقيا أو عددياً هو أن الله ليس كائنا يمكننا أن نعرّفه وفقا لمصنفات بشرية مثل الأعداد.

ورغم أن الثالوث كان مُحيّرا بالنسبة للمسيحيين الغربيين فقد كان مركزيا لروحانية الأرثوذكسية الشرقية. فى مطلع العصر الحديث حينما كان الغرب يطور أسلوبا عقلانيا تماما فى التفكير عن الله والعالم، روّعت لا عقلانية

الثالوث الفلاسفة والعلماء. لكن بالنسبة للآباء الكبدوقيين – باسيليوس، جريجورى، وصديقهما جريجورى من نزيانزوس (٣٢٩ – ٣٦٠) – كان هدف مبدأ الثالوث هو جعل المسيحيين يتوقفون عن التفكير فى الله بأساليب عقلانية لأن هذا يؤدى بنا إلى التفكير فيه على أنه كائن حيث إن قدرة عقولنا لا تتعدى هذا. لم يكن الثالوث «سرا» يجب الاعتقاد فيه، بل صورة كان من المفترض أن يتأملها المسيحيون ويتمعنون فيها بأسلوبهم الخاص. كانت «أسطورة» لأنها تتحدث عن حقيقة غير متاحة للتفكير العقلانى، ومثل أية أسطورة أخرى، كانت تكتسب المعنى فقط لدى ترجمتها إلى أفعال عملية. حينما كان المسيحيون يتأملون الله الذى كانوا يعرفونه كثلاثة وواحد، يدهمهم إدراك أن الله لا يشبه أى شىء فى نطاق خبرتهم. وهكذا، فإن الثالوث كان يذكر المسيحيين بألا يفكروا فى الله كشخصية بسيطة، وأن ما نسميه الله لا يمكن إخضاعه للتحليل العقلانى أو إتاحته له. فالثالوث آلية تأملية لمجابهة النزوع الوثنى لدى أشخاص مثل آريوس الذين ينظرون إلى الله كمجرد كائن.

حينما كان الآباء الكبدوقيون الثلاثة يقدمون مفهوم الثالوث إلى معتنقى المسيحية الجدد بعد طقس تعميدهم، كانوا يميزون بين جوهره، طبيعته الباطنية التى تجعل منه ما هو، وبين صفاته الظاهرية hypostases. لكل منا جوهر نجد صعوبة فى تحديده لكننا نعرف أنه جوهر شخصيتنا غير القابل للاختزال. فهو الذى يجعلنا من نحن لكن تعريفه صعب. نحاول التعبير عن هذا الجوهر للعالم الخارجى على شكل خصائص ظاهرية متنوعة – عملنا، نسلنا، ممتلكاتنا، ملابسنا، تعبيرات وجوهنا ولزماتنا السلوكية وتلك أشياء بإمكانها أن تتيح للآخرين معرفة جزئية بطبيعتنا الباطنية الجوهرية. كما أن اللغة تعبير ظاهرى شائع جداً عن ذلك الجوهر. فإن ألفاظى تنتمى إلىَّ

بوضوح، لكنها ليست كل ما أنا، دائماً ما نترك شيئا غير منطوق به. من ثم، كان هناك فى «الله» وعى إلهى بالذات ظل لا سبيل إلى معرفته، إلى تسميته، إلى النطق به. لكن المسيحيين قد خبروا غير المعروف أو المنطوق به فى مظهر خارجى أمكن ترجمته إلى شىء فى متناول البشر المحدودين، المقيدين بالحواس، المحدّدين بالحواس، المحددين بالزمان. أحيانا كان الآباء الكبدوقيون يستخدمون لفظ «الوجه prosopon» بدل التعبير الخارجى أو الظاهرى hypostasis، كان اللفظ يعنى أيضا تعبير الوجه أو الدور الذى يختار الممثل أن يؤديه. حينما تُرجم prosopon إلى اللاتينية أصبح perso-na، أو القناع الذى يرتديه الممثل بحيث يتمكن الجمهور من التعرف على طبيعة شخصيته وكان مزوداً بآلة لتكبير الصوت مكنت الجمهور من سماعه.

لكن، لم يكن من المطلوب أن «يعتقد» أى أحد فى أن تلك حقيقة واقعية مقدسة. كان الثالوث «سرا» لا لأنه لغز يستعصى على الفهم يجب تقبله كما هو. كان «سرا» لأنه تكريس، «طقس دخول»، يدفع بالمسيحيين داخل أسلوب تفكير مختلف كليا عن الإله والمقدس. كان باسيليوس يميز باستمرار بين الرسالة العلنية kerygma للكنيسة التى تعلمها للجمهور وبين الدوجما dogma، المعنى الباطنى لهذه الرسالة الذى يمكن إدراكه فقط بعد استغراق طويل فى الصلاة الطقوسية. كان الثالوث نموذجا أساسياً للدوجما، حقيقة تأتى بنا فى مواجهة حدود اللغة، لكن بالإمكان الإيحاء بمعناها من خلال الإيماءات الرمزية فى طقوس العبادة، وممارسة صمت الروحانية التأملية التى تؤدى إلى السكينة. كان المشاركون الجدد يتعلمون الإبقاء على عقولهم فى حركة دائمة، تتأرجح ذهابا وأوبة بين «الواحد» و«الثلاثة». كان هذا النظام العقلى يساعدهم، بالتدريج، على أن يخبروا داخلهم التوازن الباطنى للعقل

الثلاثى. شرح جريجورى النزيانوسى هذا النمط، نمط «الخطو خارج الذات» الذى ينتج عن هذا:

«بمجرد أن أدرك «الواحد» يضيئنى بهاء «الثلاثة»، بمجرد أن أتعرّف على «الثلاثة» أُحْمَل عودة إلى «الواحد». حينما أفكر فى أى واحد من «الثلاثة» أفكر فيه ككل، فيملأ عينىّ، ويراوغنى الجزء الأعظم مما أفكر فيه. لا أستطيع إدراك عظمة هذا «الواحد» كى أستطيع أن أنسب عظمة أكبر للآخرين. حينما أرى الثلاثة معا، أرى مشعلاً واحدا فقط، ولا أستطيع تبين النور غير المقسم أو أستطيع قياسه».

لم يكن الثالوث يختلف عن المندالا، ذلك الرسم التخطيطى، أو أيقونة الدوائر متحدة المراكز التى يركز فيها البوديون أثناء التأمل لتجميع قوى كيانهم الروحية الحيوية معا، ليتحرروا ويصلوا إلى حالة من التناغم. آنذاك، كان الثالوث نشاطا أكثر منه مبدأ عقائديا ميتافيزيقياً مجردا. وقد يعود اعتقاد غالبية المسيحيين الغربيين فى عدم جدوى مفهوم الثالوث وعبثيته وغرابته إلى أنهم لم يتلقوا هذه التدريبات التأملية الروحانية.

كانت دوغما الثالوث ترمز أيضا إلى الجوهر kenosis، الذى كان المسيحيون يلمحونه فى قلب الكينونة. كانت كل شخصية «قناع Persona» من الثالوث تشير إلى الأخريات، فلا يوجد منها من هو مكتمل فى ذاته وبذاته. وربما كان من السهل التعبير عن ذلك فى هيئة تصويرية. للأيقونة، فى المسيحية الأرثوذكسية الشرقية وظيفة دوغماتية تعليمية تعبر عن الحقيقة الداخلية للمعتقدات أو المبادئ، وأحياناً تكون للأيقونة الضخمة نفس مكانة الكتاب المقدس. إحدى أشهر الأيقونات على مدى الزمن هى «ثالوث العهد القديم». لرسام القرن الخامس عشر الروسى ألكساندر روبلف، الذى أصبح

صورة نموذجية بدئية للمقدس فى العالم الأرثوذكسى. الصورة مستمدة من قصة إبراهام والأغراب الثلاثة، الذين صورهم روبلف ملائكة، رُسلا من الله الذى لا سبيل إلى معرفته. يمثل كل منهم أحد «أشخاص» الثالوث؛ يبدون متشابهين تماما ويمكن تمييزهم فقط من خلال أثوابهم الملونة والشارة الموجودة خلف كل منهم. أصبحت مائدة إبراهام مذبحا، واختزلت الوليمة التى أعدها لهم إلى كأس للقربان المقدس. يجلس الملائكة الثلاثة فى دائرة، رمز الكمال واللانهائية، ويتموضع الناظر لدى جانب المائدة الخالى. بهذا يوحى روبلف مباشرة أن بإمكان المسيحيين أن يخبروا الثالوث فى طقوس القربان المقدس، فى مناولة بين الله وبين أحدهم الآخر، وباستدعاء قصة سفر التكوين – فى حياة قوامها التراحم. يجذب الملاك الذى يحتل المركز، مباشرة، انتباهنا، لكنه لا يبادلنا التحديق، بل ينظر باتجاه الأب، الملاك الذى على يمينه. وبدلا من أن يبادله اهتمامه، يوجه الأب اهتمامه إلى الشخصية المُتبدية فى يمين اللوحة والذى تتجه نظرته إلى داخله. من ثم، نجد أنفسنا وقد جُذبنا إلى داخل تلك الحركة الدائمة التى وصفها جريجورى النازيانروسى. ليس هذا إلها مهيمنا يتطلب الولاء الحصرى له والانتباه الكلى إليه. لا نلتقى هنا بأية أقنعة أو شخصيات يتقمصها كل منهم، بل إن كل واحد منهم يحيلنا إلى الآخر من خلال التجرد اللانهائى من أية سمات شخصية.

ليس ثمة ذاتية فى الثالوث، بل «صمت» و«تفريغ للذات kenosis». يفرغ الأب الذى هو أساس الكينونة، ذاته من كل ما تحتويه، وينقلها إلى الابن، بعد أن يتخلى عن كل شىء، حتى إمكانية التعبير مرة أخرى عن ذاته فى «كلمة». «فبعد النطق بـ «الكلمة» لم يعد للأب «أنا»، من ثم يظل «صامتا» و«لا سبيل إلى معرفته» إلى الأبد. ليس ثمة ما باستطاعتنا قوله عن الأب، لأن «الرب»

الوحيد الذى نعرفه هو «الابن». فى مصدر الكينونة ذاتها يوجد «لا شىء» يُنْطق به تماما مثل البرهمن، والداو، والنيرڤانا، لأن «الأب» ليس كائنا آخر ولا يوجد ما يماثله فى خبرتنا الدنيوية. ولأن «الأب» يربك جميع أفكارنا عن الشخصية ويتحداها، ولأن العهد الجديد يقدمه على أنه نهاية المسعى المسيحى، يصبح مسعانا رحلة إلى اللامكان، للاشىء، للا أحد. وبنفس الأسلوب، فإن الابن، سبيلنا الوحيد إلى المقدس، هو مجرد أيقونة لجوهر الحقيقة، التى تظل، كما تؤكد اليوبانيشاد «خارج متناول الإدراك». ومثل أى رمز، يشير «الابن» خارج ذاته إلى «الأب»، فى حين أن «الروح القدس هو «الذات الأزلية atman لـ «الأب» وهو أيضاً «نحن» بين «الأب» و«الابن». ليس باستطاعتنا أن نصلى له، لأنه الجوهر الباطنى لكل الكائنات، بمن فيها ذواتنا نحن.

توصل المسيحيون الغربيون إلى فهم مماثل للثالوث من خلال طريق نفسى كان قد رسم خطوطه القديس أوغسطين (٣٥٤- ٤٣٠) أسقف هيبون بشمال إفريقيا. كان أوغسطين، قبل تحوله للمسيحية قد خبر عدم رضا مقلق دفع به لدراسة المدارس الفلسفية الواحدة بعد الأخرى. جرّب المذهب المادى، مذهب اللذة، والمانوى (مذهب مسيحى لاأدرى) قبل أن يكتشف الإفلاطونية المحدثة، التى دهمته، و فقا لما قاله لاحقا، مثل وهج من النار وأنقذته من اليأس. ومثل معاصريه، كان انعدام استقرار الحياة المادية التى بدت وأنها ترتعد على حافة العدم، يسبب له الرعب. تجنب أوغسطين المسيحية فى البداية. وجد فكرة التجسد غير مقبولة كما أحبطه الأسلوب الذى كُتب به الإنجيل. لكن أدت قراءته لكتابات بولس، وأسقف ميلانو أمبروز (٣٣٩- ٣٩٧) إلى تحول دراماتيكى حينما «تدفق إلى قلبى نور اليقين الثابت. وهربت جميع ظلال

التردد واختفت». وباستثناء القديس بولس، لم يكن لأى من اللاهوتيين الغربيين تأثير على المسيحية الكاثوليكية والبروتستانتية أقوى من تأثير أوغسطين. فنحن نألفه بحميمية أكثر من أى مفكر آخر فى العصور القديمة المتأخرة من خلال كتابه «اعترافات». وفى إحدى أكثر الفقرات شهرة فى «الاعترافات» أوضح أن دراسة العالم الطبيعى لن تمنحنا معلومات عن الله:

«مؤخراً أحببتك، أيها الجمال القديم الحديث،

مؤخراً أحببتك»! انظر، كنت فى الباطن وكنت

أنا فى الظاهر، وهناك بحثت عنك، استغرقت،

وأنا الذى لم يكن قد تشكل بعد، فى الأشياء الجميلة التى

شكَّلتها وصنعتها أنت. كنت معى، ولم أكن معك.

أبعدتنى عنك الأشياء التى لم تكن لتكون، لو أنها لم توجد فيك».

كان الله «داخلنا» لكن لم يكن بوسع أوغسطين العثور عليه لأنه «كان خارج ذاته». و طالما حصر مسعاه فى العالم الظاهرى ظل أسير التغير الهش الذى كان قد سبب له عميق القلق. حينما ساءل العالم الفيزيقى عن الله أجابته الأرض، البحر، السماء والأجرام السماوية قائلة «لستُ هو، لكنه هو من صنعنى». لكنه حينما تساءل: «ما أحبه إذن بحبى لإلهى؟» كان أوغسطين يعرف أن ليس بوسعه، مثل حكماء اليوبانشاد، سوى الإجابة، «لا شىء.. لا شىء».

«لا جمال فيزيقى، لا بهاء، وقتى، لا تألق لضوء يزهو بنفسه لعينى، لا لحن حلواً للأغانى.. لا عبق لطيفاً للأزهار أو الزيوت أو العطور، لا غذاء سماوياً (مَنًّا)، أو عسلا، أو أطراف تستخدم فى الأحضان الجسدية».

لكن الله كان كل هذه الأشياء «لكيانى الداخلى. هناك يسطع ضوء على روحى لا يمكن لأى مكان أن يحتويه، صوتٌ ينطق به لا يمحوه أى زمن، عبق ينتشر لا تستطيع أى رياح تبديده، ذائقة تنبثق لا يمكن للأكل محوها.. هذا ما أحبه فى حبى لله».

يخبرنا الكتاب المقدس أن الله صنعنا فى هيئته، ومن ثم، كان باستطاعتنا أن نجد داخلنا صورة تتوق، مثل أية صورة أفلاطونية، إلى نموذجها الأول. إذا نظرنا داخلنا سنكتشف ثلاثية فى ملكاتنا العقلية: الذاكرة، والفهم، والإرادة أو الحب التى تمنحنا بصيرة عن حياة الله الثلاثية. كانت الذاكرة تأسر أوغسطين. كان يعتقد أنها ليست مجرد ملكة التذكر لكنها تشمل العقل بأكمله، الوعى واللاوعى، وكانت مصدر حياتنا العقلية والوجدانية مثلما أن الأب هو أساس الكينونة. كان يمتلئ بالرهبة لدى تفحصه الذاكرة: «يا إلهى، إنها شىء يبعث القشعريرة، تعددية عميقة لا متناهية».

«ما أكونه، إذن، أنا يا إلهى؟ أى نوع من المخلوقات أنا؟

حياتى. حياة غير مستقرة، متعددة غير قابلة للقياس البتة. فى حقول

ذاكرتى ومغاراتها وكهوفها، المليئة بأشياء لا تعد ولا تحصى.. أُبحر،

أتنقل سريعا بين هذا وذاك. أغوص عميقا بقدر استطاعتى،

ولا توجد نهاية فى أى مكان؛ هكذا هى قوة الذاكرة. هكذا هى

قوة الحياة فى رجل يعيش حياة فانية».

تمنحنا الذاكرة ومضات عن اللانهاية، لكن من أجل اللقاء مع المقدس، يكون عليها إجهاد نفسها حتى تتخطى ذاتها إلى العقل الأسمى intellectus، المكان الذى يمكن للروح فيه أن تلتقى الله بحميمية عميقة.

حينما تحدث أوغسطين عن «العقل» كان يعنى شيئاً مختلفا عما نعنيه به الآن. لم يكن «العقل intellectuo» الذى عناه هو مجرد ملكة المنطق والحسابات والنقاش. فى العالم القديم كان الناس ينظرون للعقل المفكر rea-son على أنه منطقة خلفية تحدها من ناحية قوانا العقلانية المنطقية ratio ومن الجانب الآخر العقل الأسمى intellechus وهو نوع من الذكاء الخالص، كان الهنود يسمونه بودى buddhi. من ثم، فهو أسمى من العقل المفكر، لكننا لا نستطيع بدونه التفكير بإطلاقه. ليس للعقل البشرى قدرة، إذا تُرِك لذاته، على النظر بتجرد إلى الكائنات المتغيرة فى عالمنا والوصول إلى أى حكم صحيح بشأنها، لأنه ذاته مبتلى بالوقتية والتغير. تمكن أوغسطين من التعرف على عدم استقرار العالم وعدم ديمومته، تلك الأمور التى تسببت له فى عميق القلق قبل تحوله، لأن الأفلاطونيين أخبروه أنه يملك داخله معياراً متأصلاً للاستقرار، ضوءا باطنيا، «دائما، حقيقيا، يسمو على عقلى المتغير». من ثم، يوجد بالنفس منطقة يمكن للعقل فيها الوصول خارج نطاق ذاته. كان هذا هو العقل الأسمى، ذروة الفكر، قمته المُخترقة» وميضه. من ثم، حينما تفحص أوغسطين أعماق عقله، اكتشف أنه منمذج على غرار الثالوث، النموذج الأصلى للكيونة جميعها. تولّد الذاكرة، داخل العقل البشرى، العقل الأسمى، مثلما ينجب «الأب» كلمة يعبر بها عن طبيعته الجوهرية. يبحث العقل الأسمى، داخل العقل البشرى، عن النفس، ويحبها، ويتقصاها فى خبايا كهوف الذاكرة التى ولّدتها، مثلما تسعى الذاكرة إلى المعرفة بالذات التى يكبسلها العقل الأسمى وتحبها. ذلك النشاط الذى يحدث فى عقولنا هو انعكاس باهت لـ «الروح»، رابطة الحب بين «الأب» و«الابن».. وتشكل الملكات الثلاث المختلفة، الذاكرة، الإدراك، الحب- فى الله، «حياة واحدة، عقلا واحد، وجوهرا واحدا» داخل أنفسنا.

بالنسبة لأوغسطين، الأفلاطونى، لم تكن عملية «المعرفة» نشاطا يبادر الإنسان به لكنه شىء يحدث لعقله. فالمعرفة ليست شأن تقييم موضوع خارجى وتعريفه ومنابلته، يجذب الشىء الذى «يُعرَف» المفكر إلى علاقة حميمية معه. وبالنسبة لفكرة أوغسطين عن الثالوث، فلم تكن معرفة الله منفصلة عن حب الله. لكنه لم يتوقع من قرائه القبول بكل ما يقوله؛ فقد رأى أن عليهم أيضا الاضطلاع بهذا النشاط الاستبطانى التأملى الذى قاده هو إلى هذا اللاهوت، وجعله واقعا بالنسبة لهم، وإلا سيظل، مثل الأسطورة، غير مصدّق.

كان أوغسطين رجلا معقدا، ولم يكن شخصه أو لاهوته دونما عيوب، كان بإمكانه أن يكون متعصبا، كارها للنساء، ومكتئبا – فاقم نزوعه إلى الاكتئاب حقيقة أنه شاهد انهيار الأقاليم الغربية من الإمبراطورية الرومانية، وكانت مصيبة تماثل كارثة بيئية رهيبة. نجد أن الحزن العميق يغلب على أعماله المتأخرة. حينما تم ترسيمه أسقفا لهيبون عام ٣٩٦، أصبح موضوعا لحملة تشويه شخصية شرسة، مُثقلا بوطأة إدارة أسقفية تسودها الانقسامات العميقة، وعانى من سوء الصحة. فى العام ذاته اجتاح الملك الإرك وأتباعه القوط الغربيون اليونان، وكانت تلك هى أولى جحافل البرابرة التى أسقطت الإمبراطورية الرومانية: عام ٤١٠، استولى الإرك على مدينة روما نفسها ونهبها. أدى سقوط روما إلى إغراق أوروبا الغربية فى عصور الظلام التى دامت سبعمائة عام، ولم تحفظ ثقافتها سوى فى الأديرة والمكتبات المنعزلة، التى غدت حصونا للحضارة وسط بحر من البربرية. حينما توفى أوغسطين عام ٦٣٠، كانت قبائل القندال Vandals (قبائل جرمانية بربرية اجتاحت فرنسا وشمالى إفريقيا فى القرن الخامس، واحتلت روما ونهبتها) قد حاصرت هيبون، وفى العالم التالى، قامت بحرق المدينة تماما.

هذا هو سياق مبدأ أوغسطين عن الخطيئة الأصلية، والذى يعتبر أحد إسهاماته الأقل إيجابية فى اللاهوت الغربى. أتى بتأويل جديد تماما للإصحاحين الثانى والثالث من سفر التكوين، حيث زعم أن خطيئة آدم أنزلت اللعنة الأزلية بذريته. وعلى الرغم من الخلاص الذى أتى به المسيح للبشرية فمازال البشر يُضعفهم ما أسماه أوغسطين «حب الشهوات concupis-cence»، تلك الرغبة اللاعقلانية للبحث عن المتعة فى الكائنات، بدلا من الله ذاته. ويتبدى هذا النزوع بقوة فى الفعل الجنسى حينما تُغرق الشهوة قوانا العقلية، وتنسينا الله، ويستمتع المخلوقات ببعضهم دونما خجل. عكس شبح العقل الذى تمرغ فى وحل فوضى الأحاسيس الجسدية الهمجية مأساة روما التى كانت مصدر النظام والقانون والحضارة والتى خسفت بها القبائل البربرية الأرض. لم ير المفسرون اليهود أبدا خطيئة آدم من هذا المنظور الكارثى، ولم يقبل المسيحيون اليونانيون الذين لم يكونوا قد تأثروا بهجمات البرابرة، مبدأ الخطيئة الأصلية. هذه العقيدة، التى ولِدت من الحزن والمعاناة والخوف، تركت للمسيحيين الغربيين إرثا صعبا ربط بين الجنس والخطيئة بأسلوب لا تنفصم عراه، وساعد على اغتراب النساء والرجال عن حالتهم البشرية.

وعلى الرغم من أن اليونانيين وجدوا تأويله لقصة آدم وحواء حَرْفياً بأسلوب مبالغ فيه، بيد أن أوغسطين لم يكن حرفياً متعصبا فى تفسيره للإنجيل، فقد كان يأخذ العلم على مجمل الجد، وسيهيمن «مبدأ التوفيق» الذى استخدمه على التفسير الإنجيلى فى الغرب حتى وقت متأخر فى العصر الحديث. مثلا، هناك مزمور يعكس بوضوح النظرة القديمة التى كانت قد تغيرت قبل عصر أوغسطين بوقت طويل، حيث كان الناس يعتقدون فى وجود

بحار فوق الأرض تتسبب فى سقوط المطر. رأى أوغسطين أنه من العبث تفسير هذا النص حرفيا. فقد كان الله يوائم بين حقائق التنزيل وعلوم تلك الأزمنة حتى يسهل على الإسرائيليين فهمها؛ أما اليوم فيجب تأويل هذا النص بشكل مختلف. أصر أوغسطين على أنه حينما يتصادم المعنى الحرفى للنص الإنجيلى مع المعلومات العلمية الموثوقة، فعلى المفسر احترام العلم وإلا سيسئ إلى مصداقية النصوص الإنجيلية. كما أنه رأى عدم جواز حدوث مشاجرات غير لائقة حول تفسير الإنجيل. فإن من يشتبكون فى نقاشات حادة حول الحقائق الدينية يعشقون آراءهم الشخصية وينسون إحدى تعاليم الإنجيل الرئيسية التى تأمرنا بحب الله وحب الجار. لا يجوز للمؤول الفراغ من تفسير أى نص قبل جعله يؤسس لـ «مملكة الإحسان» وإذا جاء التفسير الحرفى داعما للكراهية فلابد من تأويله رمزيا بحيث نجعله يدعو للحب.

كان أوغسطين قد استوعب الروح المؤسسة للاهوت «الصمت» الإغريقى، لكن الغرب لم يطور روحانية صمت ناضجة حتى القرن التاسع حينما تمت ترجمة كاتب إغريقى غير معروف إلى اللاتينية واحتلت كتاباته مكانة شبه كنسية رسمية. استخدم اسما مستعارا وهو دنيس الأريوباجاسى، أول أثينى اعتنق المسيحية على يد القديس بولس، لكنه من المؤكد أنه كتب قرب نهاية القرن الخامس ومطلع القرن السادس. مارس دنيس تأثيرا عميقا، فى فترة العصور الوسطى، على كل لاهوتى غربى مرموق. والسبب فى أن القلة من الأفراد الآن هم من سمعوا به، هو أحد أعراض الوهن الدينى الراهن.

لم ير دنيس أى تعارض بين الفلسفة الأفلاطونية الجديدة والمسيحية، هذا على الرغم من أنه من شبه المؤكد أنه كان يكتب عام ٥٢٩ حينما أغلق الإمبراطور چوستنيان «الأكاديمية» ودفع بالفلاسفة إلى الاختفاء. وقام بإلغاء

طقوس الأسرار الإليوسية. كان الفيلسوف أفلوطين قد رأى أن جميع الكائنات تشع من «الواحد»، فى حركة ظاهرية تتوازن من خلال توق الكائنات جميعها إلى العودة للوحدة البدئية. وبأسلوب يكاد يكون متماثلا، تخيل دنيس الخلق كعملية خطو خارج الذات ekstatis تفجّر شبه أيروسى للخير الإلهى وكأنما الله «قد اندفع خارج ذاته من منطلق عنايته المُحّبة لكل شىء». ليس الخلق أمرا حدث مرة واحدة فى الماضى البعيد، لكنه أسطورة، عملية مستمرة أزلية تقوم على التناقض يتم من خلالها، وبشكل دائم «جذب (الله) بعيدا عن عرشه المتسامى بحيث يأتى ليسكن داخل الأشياء جميعها» ومع ذلك فله «القدرة على البقاء داخل ذاته».

لكنه، وكما رأى، فمن المستحيل فهم هذا بأسلوب عقلانى، لأنه ليس بإمكان عقولنا أن تفكر خارج نطاق كون الكائنات التى لا تستطيع فهم شيئين متناقضين لا يتوافقان فى نفس الوقت. دائما ما يفكر المتدينون فى الله، ومن المهم أن يفعلوا ذلك. لكنهم بحاجة أيضا إلى معرفة متى يلوذون بالصمت. كان منهج دنيس اللاهوتى محاولة إرادية لجعل جميع من كان يُعلّمهم من المسيحيين – عامة الناس، الرهبان، الكهنة– يصلون إلى هذا المنعطف وذلك من خلال إدراكهم الواعى بحدود اللغة. لا نستطيع فعل ذلك سوى بالتحدث عن الله والإنصات إلى ما نقوله بعناية. وكما أوضح دنيس، فقد مُنِح الله اثنين وخمسين اسما فى الإنجيل. يلقب الله بالصخرة، ويشبّه بالسماء والبحر والمحارب. وكل هذا لا بأس به طالما يخدم هدفا بعينه. ولأن ذات الله دائما ما تفيض داخل مخلوقاته، كلها – حتى ولو كانت صخرة – فبإمكان هذا أن يُنبئنا بشىء عن المقدس. إن الصخرة رمز جيد لديمومة الله واستقراره. لكن، ولأن الصخرة ليست حية، فهى بعيدة كل البعد عن الله الذى هو الحياة ذاتها،

من ثم، فلن يغرينا شيء أبدا على القول بأن الله صخرة. لكن الصفات الأرقى التى ينعت بها الله – القداسة التى لا يمكن التعبير عنها، الوحدة، الخير، وما شابه ذلك– أكثر خطرا لأنها تترك انطباعا زائفا أننا نعرف كنه الله يقينا. «هو» (يكون) خير، حكيم، وذكى، «هو» (يكون) واحد؛ «هو» (يكون) ثالوث.

فى أطروحته عن «أسماء الله» أعاد دنيس، رمزيا، طرح «نزول» الله من عزلته المتعالية إلى العالم المادى، وهكذا بدأ بمناقشة الصفات القدسية الأكثر تعاليا وسموا. فى البداية، تبدو كل منها ملائمة، لكن يكشف التفحص الثاقب عن أنها غير مُرضية. إن الله واحد حقا – لكن هذا التعبير ينطبق فقط على المخلوقات التى تُعرَّف بالقيمة العددية. الله ثالوث، لكن هذا لا يعنى أن ثمة ثلاث «شخصيات» مجموعها ثلاثى بالأسلوب المألوف لنا. الله لا اسم له– لكنه له العديد من الأسماء. لابد وأن يكون الله قابلاً للفهم – لكن، لا سبيل إلى معرفته؛ ويقينا فإن الله ليس «خيْرا» مثل أى إنسان «خيِّر». تدريجيا نعى أن حتى أسمى ما ننعت به الله لابد وأن يكون مضللا.

ثم يتتبع دنيس «نزول» الله إلى أعماق العالم المادى، ويناقش صور الله الفيزيقية غير الملائمة فى الإنجيل. بالطبع، فلا يمكن قراءة هذه النصوص حرْفيا، لأنها مليئة «بقصص خرافية لا تصدّق». فى أول إصحاح بسفر التكوين، يسمى الإنجيل الله خالقاً «وكأنما هو مجرد حِرَفِى» لكن النص يمضى ليخبرنا بأشياء أكثر عبثية. يزوِّد الكتاب المقدس الله:

«بخيول وعربات حربية وعروش، ويزوده بمآدب مُعدّة بعناية، ويصوره يشرب حتى الثمالة، ناعسا ويعانى من عواقب السُكر. وماذا عن نوبات الغضب التى تعترى الله (فى الإنجيل) وأحزانه، وأيمانه المتنوعة، ولحظات ندمه، واللعنات التى ينطق بها، مرات حنقه، والأسباب الكثيرة المخادعة التى يُبرّر بها عدم وفائه بوعوده؟».

ورغم فجاجة ذلك وابتذاله، فهو مفيد، لأن هذا اللاهوت الفظ يسبب لنا صدمة تجعلنا نقدر حدود كل اللغة الفقهية واللاهوتية. علينا أن نتذكر هذا حينما نتحدث عن الله، وننصت إلى أنفسنا بأسلوب ناقد، وندرك أننا نثرثر بغير منطق أو اتساق، ونلوذ، وقد خجلنا، بالصمت.

يرى دنيس أننا حينما نستمع إلى نص مقدس يُقرأ بصوت عالٍ أثناء القداس، ونطبق هذا النهج على قراءاتنا، نبدأ ندرك أنه، حتى بالرغم من أن الله كشف عن هذه الأسماء لنا، فليس لدينا أدنى فكرة عما تعنيه. من ثم، فعلينا إنكارها، الواحد تلو الآخر، وفي تلك الأثناء، نقوم بعملية صعود رمزي من أساليب الإدراك الأرضية إلى الأساليب الأكثر قداسة. من السهل إنكار الأسماء الفيزيقية. فمن الواضح أن الله ليس صخرة، أو نسيما لطيفا، أو محاربا، أو صانعا. لكن حينما نأتي إلى الأوصاف المفاهيمية نجد أن علينا أن ننكرها أيضا فالله ليس عقلا بأي معنى نفهمه، كما أنه ليس عَظمة أو قوة أو نورا أو حقيقة أو خيالا أو قناعة، أو فهما أو خيرا – أو حتى أحد الآلهة وفقا لإدراك البشر. بل إنه ليس باستطاعتنا القول بأن الله «يوجد» لأن خبرتنا البشرية بما هو موجود مؤسسة فقط على كائنات فردية محدودة ليس لأسلوب كينونتها علاقة بـ «الكينونة» ذاتها:

«من ثم.. فالله يُعرف من خلال المعرفة، ومن خلال
عدم المعرفة؛ هناك فهم له، سبب، معرفة، لمس،
إدراك، رأي، تخيل، اسم ، وأشياء كثيرة أخرى،
لكنه لا يُفهم، ليس ثمة شيء يمكن أن يُقال عنه،
ليس بالاستطاعة تسميته. إنه ليس أحد الأشياء

الكائنة، كما أنه ليس معروفا فى أى من الأشياء،

الكائنة، إنه (يكون) كل الأشياء فى كل شىء ولا شىء فى أى شىء».

ليس هذا مجرد ألغاز منطقية عقيمة كانت تترك الناس فى حالة من الحيرة المحبطة. كان هذا تدريبا روحانيا، إذا تم أداؤه بنجاح، يأتى بالمشاركين فيه إلى نفس البصيرة المذهولة كما كان يحدث فى مسابقات البراهموديا.

اتخذ تدريب دنيس الروحانى شكل العملية الجدلية (الديالكتيكية)، وكانت تتكون من ثلاث مراحل. أولا، علينا أن نجزم بما يكونه الله: الله صخرة؛ الله واحد؛ الله خير؛ الله موجود. لكننا إذا أنصتنا إلى أنفسنا بعناية سنلوذ بالصمت، وقد صرعنا عبء عبثية هذا الحديث عن الله. فى المرحلة الثانية، ننكر كلا من تلك النعوت. لكن «أسلوب الإنكار» يماثل «أسلوب الجزم» من حيث عدم الدقة. ولأننا لا نعرف ما الله، فليس باستطاعتنا معرفة ما لا «يكونه» الله، من ثم، علينا إنكار الإنكارات: ليس الله بلا مكان، بلا عقل، بلا حياة، بلا وجود. فى أثناء هذا التدريب، نتعلم أن الله أسمى من قدرة الكلام البشرى «ليس فى متناول أى جزم» و«ليس فى متناول أى إنكار». فإن القول إن الله «ظلام» يماثل فى دقته القول إن الله «نور»؛ والقول إن الله «يوجد» هو غير دقيق مثل القول إنه «لا يوجد» لأن ما نسميه الله لا يقع فى نطاق «العلاقة الإسنادية بالوجود أو عدم الوجود». لكن، ما يعنيه هذا؟ يقودنا التدريب إلى انهيار الكلام apophasis، الذى يتصدع ويتحلل فى مواجهة عدم الوجود المطلق لسبيل إلى معرفة ما نسميه الله.

وفيما تنهار لغتنا نخبر «خطوا فكريا خارج الذات intellectual ekstasis». نتوقف عن تأكيدنا الشفاهى الزائف على كون الله أقدس من أن يعبر

عنه، تغدو حقيقة «أنه لا يوجد أى نوع من الأشياء [يكونه] الله بصيرة حققناها بأنفسنا، تفريغ «يخرجنا من عُقال نواتنا». ومثل المشاركين الجدد فى طقوس أسرار إليوسيس، نصبح غرباء عن أساليبنا القديمة للتفكير والحديث. ليس هذا الإدراك الجديد تجربة عاطفية. فإذا لم يكن بوسعنا معرفة الله، فليس بوسعنا أن نشعر بوحدة مع الله أو أن تخامرنا أية أحاسيس كتلك. يؤدى بنا منهج دنيس الجدلى إلى حالة من الانتشاء العقلى ينقلنا خارج نطاق مدركاتنا اليومية ويعرفنا بأسلوب آخر للإبصار. ومثل موسى على قمة الجبل، نعانق الظلمة، ولا نخبر أى وضوح، بل نعرف أننا، وبمجرد أن غسلنا عقولنا من الأفكار غير الملائمة أو الكافية، التى تعيق فهمنا، فنحن، وبأسلوب ما، فى المكان الذى يوجد به الله:

«وبعد أن نبذّ كل ما يستطيع العقل إدراكه، ونستغرق كلية

فى اللاملموس واللامرئى، ينتمى [موسى] بالكامل إليه

الذى هو خارج نطاق كل شىء. وهنا، وحينما يكون المتأمل ليس ذاته أو شخصا

آخر، يتوحد بقوة مع غير المعروف تماما فى نشاط من

المعرفة الكلية، ويعرف ما ليس فى متناول العقل من خلال معرفته لا شىء».

وبمجرد أن نترك أوثان الفكر خلفنا، نتوقف عن عبادة الصورالزائفة، إسقاطات عقولنا ورغباتنا. تزول الأفكار الزائفة التى تعيق وصولنا للحقيقة التى لا يمكن التعبير عنها، ومثل موسى، وقد نسينا ذواتنا، يصبح باستطاعتنا البقاء صامتين فى حضرة الله الذى لا سبيل إلى معرفته.

لكن لن يكون هذا مفهوما بالطبع إلا إذا قام الفرد بهذا التدريب الروحانى مرة ومرات. لا يعتبر دنيس «الخطو خارج الذات ekstasis» هذا «ذروة» غرائبية للتجربة. فعلى الجميع، القساوسة والعامة معا، أن يطبقوا هذا النهج الجدلى الثلاثى على نصوص الكتاب المقدس فيما يستمعون إليها وهى تقرأ بصوت عال أثناء القداس. وحينما يسمعون الله يدعى «صخرة» «صانعا» «حكيما» أو «خيرا» عليهم أن يجزموا، ينكروا، ثم ينكروا الإنكار، بحيث يزداد وعيهم، فيما هم يخوضون التجربة، بقصور كل اللغة اللاهوتية – بل حتى قصور ألفاظ الكتاب المقدس المُلهمَة. يصبح باستطاعتهم، فى اللحظات الفاصلة أن «يسمعوا» صمت الآخر المقدس فوق كل الكلمات والذى يكمن خارج نطاق حدود الكلام. طبّق دنيس فى كتابه «اللاهوت الروحانى» هذا النهج على مراسم العبادة، كى يُلقى الضوء على المعنى الأعمق للإيماءات الرمزية المُطقسنة. رأى أن ذلك «خطو خارج الذات» جماعيا لا فرديا، وأن على القساوسة والمصلين معا أن يستغرقوا معا «فى الظلام الموجود خارج نطاق العقل». يخلص دنيس إلى أنه، فى النهاية «سنجد أننا ليس لدينا فقط قصور فى الكلمات، بل إننا عاجزون عن النطق والمعرفة».

كان لاهوت دنيس مؤسسا على طقوس العبادة بالإسكندرية، التى كانت تنظر إلى المناولة المقدسة ليس فقط على أنها إعادة تمثيل لعشاء يسوع الأخير، بل أيضا على أنها أليجورى (قصة رمزية تعبيرية) عن صعود الروح إلى الله. لم يكن نهجه لمجموعة نخبوية من المتأملين المتفحصين، بل يبدو أنه كان جزءا من التثقيف العام للمؤمنين الذين تم تعميدهم، والذين كان من المتوقع لهم أن يجدوا من السهولة تتبع صور الهبوط والصعود بعد أن ألفوها فى طقوس العبادة. حينما كان الكاهن يترك صومعته ويسير وسط المصلين

يرشهم بالماء المقدس، كان لابد لهم وأن يروا ذلك إعادة تمثيل رمزية لـ«الخطو خارج الذات ekstasis» الذى يغادر فيها الله، على الدوام، عزلته ويندمج مع خلقه. وحينما كان الكاهن يدير ظهره للمصلين، ويدخل صومعته، ويختفى عن الأنظار ليكرس الخبز والخمر، كان دنيس يرى فيه نظيرا لموسى حينما ترك قومه «وبرفقة بعض الكهنة» ولج «الظلمة الغامضة لعدم المعرفة» على قمة جبل سيناء.

ومثل جميع التعليمات العقائدية فى عالم المسيحية الأرثوذكسية اليونانية، كان نهج دنيس يمارَس فى جو طقوسى مكثف. كانت الموسيقى الموحية، والحركات الدرامية المؤسلبة، وسُحُب البخور العبقة، والوقار الروحانى، كانت كلها تضمن ألا تكون العملية الجدلية تدريبا عقليا جافاً، بل كانت تؤدى، فى سياق، ومثل جميع العروض الجمالية، يلمس مشاعر الناس، ويحركهم على مستوى كيانى أعمق. وفيما كانوا ينصتون إلى كلمات الكتاب المقدس تتلى بصوت عالٍ بترتيل خاص يميزها عن الخطاب العادى، وينتبهون ناقدين، كما علمهم دنيس، لكلمات الصلوات والتراتيل، كان الكهنة والمصلون، واقعيا، يقولون لأنفسهم «لا هذا.. ولا ذاك».. ليست الحقيقة التى نسميها الله هذا أو ذاك، لكنها آخر لا نظير له. كانت طقوس العبادة دائماً طقوسا تُدخِل جميع المشاركين إلى أسلوب إبصار جديد، تماما مثل طقوس الأسرار القديمة. حينما كان دنيس يتحدث عن مرشده الأسقف هايروثيوس كان يستعمل تعبيرات مرتبطة بطقوس الأسرار الأليوسية التى كان الإمبراطور جوستينيان قد حظرها لتوه. قال إن هايروثيوس لم «يتعلم» هذه الحقائق من خلال دراسته لمعتقدات الكنيسة، لكن بإتاحة الفرصة لجمال الطقوس ورمزيتها بالتأثير فيه، «كان يخضع لأشياء مقدسة». يُلمح دنيس بهذا إلى أن

هايروثيوس كان ينقل المعرفة التى حدسها إلى الناس، لا بالحديث عنها، بل بالأسلوب الذى كان يؤدى به الطقوس الذى كان يوضح أنه قد وصل إلى حالة من التماهى مع الطقوس.

كان ينُظر إلى دنيس فى المشرق على أنه مجرد تلميذ للكبدوقيين الأوائل ولماكسيموس، النجوم البارزين للكنيسة الأرثوذكسية اليونانية، لكنه تمتع فى الغرب بمكانة هائلة وأصبح من المرجعيات القائدة. قام اللاهوتى الأيرلندى جون سكوتوس إريجينا (٨١٠- ٨٧٧) - الذى كان يعمل فى بلاط تشارلس الأصلع، ملك الفرنجة الغربيين - بترجمة أعمال دنيس إلى اللاتينية. ومثل دنيس أصر إريجينا فى كتاباته على أن الله «لا شىء» لأنه لا يملك «كيانا» بأى معنى بإمكاننا أن نفهمه. لكن الله أيضا «كل شىء»، لأن كل مخلوق يشكل الله جوهره يصبح تجلّياً لله. ترجم إريجينا أيضا أعمال جريجورى النيسانى، ومكسيموس وغيرهما من الآباء الإغريق وجعل بذلك الحكمة الأرثوذكسية الشرقية فى متناول الغرب الذى كان مازال يعانى من الرضوض، لكنه كان قد بدأ يزحف خارج فترة طويلة من البربرية التى تلت سقوط روما، وينضم من جديد إلى العالم الخارجى. أخذ الناس فى الغرب، اسم دنيس المستعار على محمل الجد، مما جعله يحتل مكانة شبه رسولية لارتباط الاسم بالقديس بولس. لكن اللاهوتيين الغربيين لم يكن لديهم نزوع لتطبيق نهجه على طقوس العبادات، لأن القداس الغربى كان مختلفا عن نظيره الشرقى. لكن النهج الصامت كان مركزيا فى أسلوب فهمهم للحقيقة الدينية وفى الأسلوب الذى كانوا به يثقفون العامة عن كيفية التفكير فى الله. وبمقدم العصور الوسيطة كانت العادة الصامتة قد أصبحت متأصلة فى الوعى المسيحى الغربى.