6

الإيمان والعِلم

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

obeikandl.com

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

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

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

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

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

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

«القليل من حقيقتك، المكرس لها قلبى بالفعل والتى يحبها، لأننى

لا أسعى إلى الفهم كى أكتسب الإيمان، لكننى ألْزِم

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

إذا لم ألزم نفسى بهذا الأسلوب فلن أفهم».

كان أنسلم مازال يستخدم الفِعْل «أعتقد credere» بمعناه الأصلى أى

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

فى الفصل الثانى من «المناجاة» يطلب من الله أن يساعده على أن يفهم «أنه موجود» بالأسلوب الذى تعلمه أنسلم. لم يكن دنيس ليوافق على هذه المحاولة، لأنه لا يمكن القول إن الله «موجود» بالأسلوب الذى يستطيع البشر فهمه. لكن أنسلم كان يحاول التعبير عن بصيرة مباشرة باستخدام المصطلحات الميتافيزيقية الجديدة المنتشرة آنذاك، بأسلوب يستثير قارئ القرن الحادى عشر. عرَّف الله بأنه «ذاك الشىء الذى لا يمكن التفكير فى شىء آخر أكثر منه كمالا». كان يطلب من قرائه أن يفكروا فى أعظم شىء بإمكانهم تخيله أو تصوره – ثم أن يعودوا ويفكروا أن الله كان أعظم كثيرا من كل هذا وأكثر كمالا. لابد أن الله أكثر سموا من أى «شىء» يمكن للعقل البشرى الإحاطة به.

كأفلاطون، كان من الطبيعى لأنسلم أن يعتقد أن طبيعة «ontos» الله

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

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

موجودا فى الإدراك فقط، إذن فهذا الشىء

الذى لا يمكن التفكير فى شىء أعظم منه هو شىء بالإمكان

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

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

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

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

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

«هيا أيها الرجل الصغير، ابتعد لفترة عن عملك اليومى،

اهرب للحظة من دوامة الأفكار.. ادخل إلى الغرفة الداخلية لروحك،

احجب كل شىء باستثناء الله وما سيساعدك فى البحث عنه،

وحينما توصد الباب على العالم الخارجى، اسع إليه».

لا يستطيع الفرد مقاربة الأفكار الدينية بنفس الأسلوب الذى تسير به أعماله، أو يشترك به فى مناقشات الحياة اليومية. عليه أن يترك هذه العقلية التى يرشدها التفكير العقلانى جانبا من أجل إتاحة الفرصة لهذه الصلوات والتأملات أن «تشتعل».

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

«بدا لى أن هذا الذى منحنى كل تلك البهجة لاكتشافه، لابد له، إذا كتبته أن يمنح نفس المتعة لمن يقرءونه». دوّن هذا فى كتابه «المناجاة» الذى أعطاه عنوانا فرعياً «إيمان يبحث عن فهم».

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

بدأ المسلمون بدراسة علم الفلك، والخيمياء والطب والرياضيات ونجحوا فى هذا وكانت لهم اكتشافاتهم المثيرة للإعجاب. طوروا مبحثا خاصا بهم أسموه الفلسفة. ومثل فلاسفة القرن الثامن، أراد الفلاسفة المسلمون أن يعيشوا وفقا للقوانين العقلانية التى اعتقدوا أنها تحكم النظام الكونى. كان هؤلاء علماء ورياضيين، وأرادوا تطبيق ما تعلموه على الدين.

بدءوا، باتباعهم نموذج الفلاسفة الإغريق، بمحاولة الإتيان ببراهينهم على وجود الله، بتأسيسهم على آراء أرسطو عن «المحرك الأول» ومبدأ أفلاطين الحلولى. ومثل أنسلم، لم يخامر أيا من كبار هؤلاء الفلاسفة – يعقوب بن إسحق الكندى (ت عام ٨٧٠) ومحمد بن زكريا الرازى (ت ٩٣٠) وأبو نصر الفارابى (ت ٩٨٠) – الشك فى وجود الله، لكنهم أرادوا إدماج معرفتهم العلمية فى تعاليم القرآن. مارس كثيرون منهم تدريبات المتصوفين الروحية، و

وجدوا أن أساليب التركيز اليوجية وترتيل التسابيح تضيف بعدا جديدا على دراساتهم. وجد الفلاسفة الأكثر راديكالية فكرة الخلق من العدم غير مقبولة بناء على الأسس الفلسفية، لكنهم اعتقدوا أن الفلسفة والنصوص المقدسة (القرآن) طريقان صحيحان إلى معرفة الله، لأنها جميعها توفى باحتياجات أفراد مختلفين. وفى نفس الوقت، كانوا مقتنعين أن الفلسفة شكل من التدين أكثر تطورا لأنه ليس متجذرا فى زمن أو مكان معين، بل يتخطى الأزمنة والأماكن. رأى أبوعلى بن سينا (٩٨٠- ١٠٣٧) الفيلسوف المرموق، والذى اشتهر على نطاق واسع فى الغرب، أن الرسول كان يتمتع بمعرفة مباشرة حدسية بالله تماثل تلك التى يتمتع بها المتصوفون، من ثم تمكن من تجاوز العقلانية والمنطق، لكن بإمكان الفلاسفة تنقيح فكرة المقدس وتنقيتها من الخزعبلات والصفات البشرية للحيلولة دون أن تصبح وثنية.

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

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

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

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

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

لا يدرى شيئًا عن شئون الدنيا؟ نفى تجاوزهم حدود معلوماتهم فقد تهافت الفلاسفة.

كان الغزالى يبحث عن اليقين، لكنه لم يستطع العثور عليه فى أية حركة فكرية معاصرة. غدت شكوكه ثقيلة الوطأة لدرجة أنه عانى من انهيار وأُجبر على التخلى عن منصبه الأكاديمى رفيع المكانة. قضى عشر سنوات بالقدس، واشترك فى طقوس المتصوفين ومناهجهم التأملية، وحينما عاد إلى مهامه التدريسية أصر على أن التدريبات الروحية فقط هى التى بإمكانها أن تمدنا باليقين عن وجود الله. أما محاولة إثبات وجوده بالنهج الذى اتبعه الفلاسفة فهو تبديد للوقت: لأن الله هو الكينونة ذاتها، الحقيقة كلية الشمول، ولا يمكن إدراكه بالأسلوب الذى نتبعه فى حالة الكائنات العادية التى باستطاعتنا رؤيتها وسماعها ولمسها. باستطاعتنا التقاط ومضات عن الله بتنميتنا أسلوبا مختلفا للإدراك، كما يفعل المتصوفون حينما يرتلون أسماء الله أذكاراً ويؤدون تدريبات تأملية تستولد حالة وعى مختلفة.

رأى أيضاً أن بوسع أولئك الذين لا يملكون الوقت، الموهبة، أو النزوع لهذا النمط من الروحانية، أن يجعلوا أنفسهم على وعى بالله فى أدق تفاصيل حياتهم. طور الغزالى روحانية تمكّن كل فرد مسلم من إدراك البعد الباطنى للشريعة. عليهم أن يتعمدوا استدعاء الحضور الإلهى حينما يؤدون العادى من الأفعال من الأكل والاغتسال والاستعداد للنوم والصلاة وإخراج الزكاة وتحية بعضهم. عليهم أن يجنبوا آذانهم الفحش وقذف الآخرين، وألسنتهم الكذب؛ عليهم أن يتجنبوا لعن الآخرين وسبّهم والسخرية منهم. لا يجوز لأياديهم أن تؤذى مخلوقاً آخر، ولقلوبهم أن تضمر الحسد والضغينة والغضب والنفاق والكبرياء. ستعمل هذه اليقظة التى تماثل تلك التى كان يمارسها الرواقيون

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

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

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

كان لدى الفلاسفة اليهود نزوع لأن يكونوا أقل راديكالية من نظرائهم المسلمين، وتركوا العلوم الطبيعية والتطبيقية خارج مجال اهتماماتهم، الذى حصروه فى المسائل الدينية، وانتهوا إلى أن الاستخدام الأساسى للعقل يجب أن ينصب على مساعدة الفلاسفة على الإتيان بشرح أكثر منهجية للحقيقة الدينية. اعتقد ميمونيس (ابن ميمون) (١١٣٤– ١٢٠٤)، أعظم العقلانيين اليهود، أن الفلسفة لا تلائم العامة، لكنها باستطاعتها فطام اليهود عن أفكارهم السطحية عن الله. طور ابن ميمون روحانية صمت أنكرت أية صفات واقعية لله، بل إنه ذهب إلى أنه ليس باستطاعتنا حتى القول إن الله خير، أو إنه موجود. فالشخص الذى يعتمد هذا الجزم سيجعل الله غير مصدق، هكذا حذّر فى كتابه «دلالة الحائرين»، ومن ثم سيفقد هذا الشخص اعتقاده بالله.

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

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

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

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

يذكرنا هذا، بأنه فى أى عصر، تتنوع الحياة الدينية وتتناقض – حتى داخل الفرد الواحد. مثلا، أحد أشهر الأوروبيين فى تلك الفترة كان هو فرانسيس الأسيزى (١١٨١– ١٢٢٦). تذكرنا حياته الشخصية والمهنية أنه فيما كان بعض الأوربيين قد شغلتهم العقلانية البحثية لم يكن لدى الآخرين وقت لأى نوع من اللاهوت، وكان تفكيرهم حَرْفياً بدرجة تفوق كثيرا حَرْفية أنسلم. بيد أن حرفية فرانسيس لم تكن فكرية أو عقائدية بل علمية. كان يمثل نمطا من التدين الشعبى كان ينظر إلى حياة المسيح على أنها دعوة للفعل «miqra» بشكل أساسى ولابد من محاكاتها بكل تفاصيلها. حاكى فرانسيس فى حياته فقر المسيح المدقع؛ كان هو والإخوة الرهبان الفرانسيسكان الذين اتبعوه يستجدون طعامهم، ويسيرون حفاة، ولا يقتنون أية أملاك، وينامون على فراش خشن بل إنه أحدث جروحاً بجسده تماثل جراح المسيح. بيد أن هذا القديس رقيق المشاعر أيد الحملات الصليبية بل إنه رافق الحملة الخامسة إلى مصر رغم أنه لم يشارك فى القتال، بل اكتفى بوعظ السلطان ومحاولة تنصيره.

وكما أوضحتُ فى البداية، ليس هدفى هو تقديم دراسة مستفيضة للدين فى أية فترة، بل إلقاء الضوء على توجه بعينه – الصمت – والذى قد نجده حلا ملائما لحيرتنا الدينية الراهنة. لم يكن هذا بالطبع هو التوجه الوحيد فى

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

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

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

قاطعة عن الله. اعتقد أن ابن ميمون كان مخطئا فى إصراره على أنه من الصواب فقط لدى الحديث عن الله استخدام مصطلحات نفى تقول ما ليس هو الله. بالنسبة لتوماس – كما كان الحال بالنسبة لدنيس الذى كان توماس يكن له إجلالا عظيما – فإن الكلام الجازم وصمت النفى كان كلاهما ضروريا للحديث عن الله. وبصفته «الكينونة» ذاتها، فإن الله هو مصدر كل شىء موجود، من ثم، فكل ما هو مصنوع فى صورة الله باستطاعته إخبارنا شيئاً عنه. رأى أنه من الجائز أيضا استخدام أساليب المنطق والاستدلال الجديدة المثيرة لكن بشرط واحد مهم: لابد للاهوتى أن يدرك، كلما أتى بتعبير عن الله، أنه قاصر بشكل حتمى. فحينما نتفحص الله، فنحن نفكر فى ما هو غير متناول الفكر، حينما نتحدث عن الله، فنحن نتحدث عما لا يمكن للمفردات أن تحتويه. وبكشفه عن القصور المتأصل للكلمات والمفاهيم، فلابد وأن يحول اللاهوتى المتحدث وجمهوره إلى حالة من الرهبة الصامتة. وحينما يطبق العقل على العقيدة، فلابد أن يتضح أن من نسميه «الله» ليس فى متناول إدراك العقل البشرى. وإذا عجز اللاهوت عن تحقيق ذلك، سيصبح ما ينص عليه عن المقدس وثنيا.

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

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

أسمى بكثير من أى فكر بشرى عن الله..

ومن منطلق حقيقة أن ثمة أشياء عن الله

تخطر للإنسان، وتتخطى حدود عقله، يقوى اعتقاده

أن الله يفوق كثيرا كثيرا ما باستطاعته التفكير فيه».

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

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

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

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

«حينما نعلم أن شيئا «كائن» يبقى لنا أن نتقصى بأى أسلوب
هو كائن، كى نعرف ما يكونه. لكن وبما أننا فى حالة الله
لا نستطيع معرفة من يكونه، لكن فقط ما لا يكونه ، لا تستطيع
التفكير فى أسلوب كينونته، بل فى أسلوب ما لا يكونه. من ثم،
علينا أولا أن نسأل بأى أسلوب هو لا يكون، ثانيا،
كيف يمكن أن يكون معروفا لنا، وثالثا، كيف يمكننا أن نتحدث عنه».

لا نستطيع التحدث عن الله ذاته، باستطاعتنا فقط الحديث عن مشروطية مخلوقاته التى جاءت من العدم.

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

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

للاشيء أن يأتى من لا شيء (من العدم). يختتم توماس محاجته بالقول إن: المحرك الأول، العلة الكفء، الكينونة الضرورية، الكمال الأعلى، والرقيب الذكى، كلها «ما يسميه الناس الله». ويبدو وكأن الغبار قد انقشع، لكن، وبمجرد أن بدا توماس وأنه قد سوّى الموضوع نجده يسحب السجادة من تحت أقدامنا.

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

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

تعريفه، فإن ثمة كوناً من الممكن ألا يكون قد وُجِد به شيء؛ لكننا لا نعرف ما هذا الذي برهْنا على وجوده. فإننا، ببساطة. قد برهنا على وجود «سر» أو لغز. لكن توماس رأى أن هذا تحديدا هو ما يجعل «الطرق الخمسة» لاهوتا جيدا. إن سؤال لَمِ يوجد شيء بدلا من عدم وجود أي شيء؟ سؤال جيد، ولا يتوقف البشر عن طرحه، لأن طبيعتنا تجعلنا ندفع بعقولنا إلى أقصى مداها بهذا الأسلوب.

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

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

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

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

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

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

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

«وهكذا، فإن العقل وقد اعتاد على الظلمة فى الكائنات، وعلى
أشباح الأشياء المرئية، يبدو وأنه لا يرى شيئا حينما
يحدق فى نور الكينونة. لا يستطيع أن يفهم أن ذلك الإظلام ذاته
هو الاستنارة القصوى لعقولنا، تماما مثلما تبدو العين
التى تنظر للضوء الخالص وأنها لا تبصر شيئاً».

ولمجابهة ذلك، علينا قول أشياء متناقضة عن الله كى نخترق هذا الجدار المفاهيمى. رأى بوناڤنتورا أن الكينونة هى «الأول والآخر؛ الأزلى والحاضر بقوة؛ بالغة البساطة والأعظم فى آن، إنه واحد أحد وأيضا بالغ التنوع». فى البداية، يبدو وأن كلاً من هذه الصفات تلغى الصفة التالية، لكن، مع الفحص المتمعن نتبين أن التناقضات الظاهرية تعتمد على بعضها تبادليا: الله حاضر فى كل شىء لأن الكينونة أزلية؛ بالغ التنوع لأنه واحد أحد. وبهذا الأسلوب

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

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

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

«يضم الأزلي البشري المقيد بالزمان.. يضم الحقيقي في
أقصى حالاته هذا الذي عانى أعظم معاناة ومات، يضم
الأكثر كمالا وعظمة والعادي المبتذل، هذا الذي هو واحد أحد
وبالغ التنوع في أن يضم الفرد المركّب والمتمايز عن الآخرين».

لا يجعل المسيح «كلمة الله» الذي تجسد، المقدس مفهوما بل العكس هو الصحيح: تقودنا الكلمة التي نطقها الله حتما إلى ظلام عدم المعرفة لأن المسيح ليس هو نهاية رحلة المسعى الديني لكنه فقط «الطريق» الذي يقودنا إلى «الأب» الذي لا سبيل إلى معرفته. هذا الكشف الأعظم، وبدلا من أن يجعل كل شيء أكثر وضوحا، يدفع بنا إلى ظلمة هي نوع من الموت. رأى

بوناڤنتورا أن معاناة المسيح «الكلمة» وموته جسَّد تَشظّى لغتنا فى الحديث عن الله وفشلها. ليس ثمة وضوح، ليس ثمة يقين، وليس ثمة معلومات تختص بها. علينا ترك تلك التوقعات غير الناضجة وراءنا. وكما يوضح بوناڤنتورا فى الفقرة التى يختتم بها «رحلة العقل». نحن أيضا:

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

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

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

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

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

أن الأزلية واللانهائية الكاملة ليست مركبة ولا يمكن إضافة شيء إليها. لكنه، وكمحاولة نهائية، تخلى عن ملاذ «الصمت» التقليدى، بأن أصر على أننا بإمكاننا أن نعرف الكثير عن الله «بأسلوب وَصْفِيٍّ» كان هذا رأيا سبّب الكثير من التغيير. تبع آخرون رغبة سكوت فى وجوب استخدام لغة لاهوتية واضحة محدودة تقوم على أسس يمكن إثباتها.

عكست محاباة سكوت للاهوت طبيعيٍ يقوم على أساس كاد يكون علميًا تغيرا جوهريا فى تدريب اللاهوتيين. فى عام ١٢٧٧، وبعد مرور مجرد أربعة أعوام على وفاة توماس، أدانت هيئة الكهنوت الكاثوليكية الفرنسية ١٢٧٧ فَرضية، وكانت بعض تلك الإدانات موجهة لتوماس نفسه. كان ثمة انقلاب ضد تعليم أرسطو بالجامعات وخوف شائع من أن فيزياء أرسطو تحد من قدرة الله الكلية وحريته، لأنه، إذا كان على الله أن يتطابق مع قوانين أرسطو الطبيعية، فلا يمكن أن يكون كلّىّ القدرة.

من الواضح أن الناس كانوا قد بدأوا يفكرون فى الله بصفته مجرد كائن آخر، جزءا من النظام الكونى، ومن ثم، كان مثل هذا التناقض (بين كونه مجرد كائن وبين السمو الكلى والقدرة الكلية) مستحيلا. توحى إدانات ألف ومائتين وسبع وسبعين فرضية أن بعض اللاهوتيين أرادوا مجابهة مثل تلك الأفكار الباعثة على القلق بزعْم أن بوسع الله فعل ما يشاء. قالوا إنه على الرغم من أن أرسطو رأى أن الطبيعة تبغض الفراغ، فبإمكان الله تحريك النظام الكونى برمته وأن يجعل منه نظاما مستقيم الأجزاء، إن أراد، ويترك فراغا تبعا لذلك، لم يكن وجود الأرض مركزا للكون ضروريا، وباستطاعة الله أن يخلق عددا لا محدودا من العوالم الأخرى.

كان المقرر الجامعى يتطلب من الطلبة دراسة المنطق، والرياضيات والعلوم

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

حاولت إدانات ١٢٧٧ فرضية وقف هذا التوجه، لكن نتيجتها كانت عكسية. أدى الاهتمام الجديد بفكرة «قدرة» الله (التى تم تصورها على أنها شكل أكثر فعالية من «القدرة» التى نعرفها) إلى موضة جديدة للتفكير الافتراضى. بدأ الباحثون يتخيلون جميع الأشكال من الإنجازات العبثية التى بوسع الله أن يحققها، وكانت تلك متقبلة لأنها كانت من الواضح مجرد نظريات تصورية افتراضية محضة. وقع بعضهم أسرى فكرة إمكانية وجود فضاء شاسع بين النجوم اعتبره الفيلسوف الفرنسى نيكولا أورسم (١٣٢٠- ١٣٨٢) تجليًا

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

أدت الفرضيات المبهمة للفلاسفة من أمثال سكوت وأوكهام إلى حدوث صدع بين اللاهوت والروحانية مازال قائما حتى اليوم. وجد البعض، أثناء القرن الثالث عشر ذلك اللاهوت جافاً ومثبطا بدرجة بدأوا معها التفكير أن بإمكانهم التوصل إلى الله بتجاهل العقل كلية. فبدلا من النظر إلى المحبة والمعرفة على أنهما يكملان بعضهما، أو حتى على أنهما متمازجان بالأسلوب التقليدى، بدأ الناس ينظرون إليهما على أن كلا منهما قصرى لا يتمازج مع الآخر. كان المتصوفون، حتى القرن الرابع عشر، لاهوتيين مهمين أيضا. كان لاهوت الكادوقيين، ودنيس وأوغسطين وبوناڤنتورا لا ينفصل عن تفحصهم الروحانى للمقدس. لكن، لم يكن لأى من متصوفى العصور الوسطى المتأخرة وبدايات العصور الحديثة - يوهان تولر (١٣٠٠ - ١٣٦١)،هنرى سوسو (١٢٩٥- ١٣٦٦) چان ڤان رويزبروك (١٢٩٣- ١٣٨١) ريتشارد رول (١٢٩٠- ١٣٤٨) وچوليان من نوريتش (١٣٤٣- ١٤١٦) ومارجورى كمب (ف ١٣٦٤) وچان دوجرسون (١٣٦٣- ١٤٢٩) وسانت كاثرين من سيناء

(١٣٤٧- ١٣٨٠) وتريزا الأفيلية (١٥١٥- ١٥٨٢) ويوحنا الصليبى (١٥٤٢- ١٥٩١) لم يكن لهم إسهامات تذكر فى دراسة اللاهوت.

لكننا نجد فى القرنين الرابع عشر، والخامس عشر، وبعكس ما كان متبعا سابقا، أن الناس بدأوا يطورون نمطا من الصلوات الخاصة مكرسة بأسلوب شبه حصرى لتنمية حالات عاطفية زخمة، وتخيلوا أن تلك حالات يخبرون أثناءها الله. كانت هذه الروحانية الجديدة انعزالية أحيانا، بدلا من أن تكون جماعية، لم تُبدِ اهتماما بالآخرين. كانت الصلاة، بالنسبة للناسك والشاعر الإنجليزى ريتشارد رول إحساسا جَسديا . أعلن بعذوبة فى مستهل قصيدته «نار الحب»: ليس باستطاعتى أن أخبركم مدى دهشتى فى المرة الأول التى شعرت فيها بالدفء ينساب إلى قلبى»:

«كان دفئا حقيقيا أيضا، ليس متخيلا، وشعرت به وكأن
النيران قد اشتعلت فيه فعلا. أدهشنى الأسلوب الذى
تصاعدت به الحرارة، وكيف أن ذلك الحس الجديد أتى
معه بارتياح غير متوقع، كان علىَّ أن أُبقى على تحسس صدرى
لأتاكد من أنه ليس له سبب جسمانى. لكننى بمجرد
أن أدركت أنه باطنى المصدر تماما، وأنه ليس لهذه النار
سبب مادى أو هى نتاج خطيئة، لكنها
هبة من الخالق، غمرتنى بهجة عارمة، وأردتُ لحبى أن يكون أعظم».

كانت هذه الروحانية «توقاً ملحّا»، «حلاوة داخلية» أشعلت «وهج» «القلب» «نفحة من الارتياح» و«حبًّا بالغ الاتقاد». سمع رول موسيقى سماوية ليس بإمكان الأذن الخارجية سماعها، أطلقت فيضاً من الحس الممتع ماهاه مع

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

ترك رول انطباعا عميقا على معاصريه، لكن الكثيرين منهم شعروا بعدم الارتياح لذلك التَبتّل العاطفى الذى كان يتناقض مع المبادئ الأساسية لطبيعة التجربة الدينية. وكما رأينا، كان من المفترض للمتفحصين أن يرتقوا على عواطفهم كى يتفحصوا المناطق الأكثر عمقا فى النفس البشرية. رفض رول أن يكون له مرشد روحى يمكنه تعليمه الأساليب الخاصة، والتوجهات المغروسة بعناية التى كانت ستمكنه من التسامى على أساليب الإدراك المعيارية. تصُر كل الموروثات أن على المتصوف أن يدمج بأسلوب صحى، روحانيته مع متطلبات الحياة العادية. يصر ممارسو البودية التأملية (الزِّن) على أن التأمل يجعلهم أكثر تنبها لما يحيط بهم واستجابة له. لكننا نجد أن رول، فى كتاباته، يتراوح بين حالات النشوة المثيرة، التى تكاد تكون هوسًا، وبين الاكتئاب الساحق. أصبح لاحقا يعانى من اللعثمة، وكان يجد أن المهمة التى كان من المفترض أن باستطاعته إنجازها فى نصف ساعة تستغرق نهارا بأكمله. نجد أن معاصرته العظيمة، القديسة كاثرين من سيناء (١٣٤٧-

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

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

لم يشعر المتصوف والواعظ الألمانى الدومينيكانى جوهانس إكهارت (١٢٦٠– ١٣٢٧؟) بالارتياح لهذا التطور. رأى أنه أيًا كان ما يعتقده المتصوفون من أمثال رول، فإن النفس التى تُحس لا يمكن أن تكون منتهى المسعى الدينى، وذلك لأنه حينما يحقق العقل المفكر ذاته فى العقل الأسمى يكون قد خلّف النفس وراءه. بالنسبة لإكهارت كان العقل مازال «المكان» الذى يلمس فيه المقدس البشرى؛ فى العقل الأسمى، تصل «أنا» إلى نهايتها، ويبدأ

«الله». وبهذا ننتقل إلى حالة هى «لا شىء» لأن ليس فى خبرتنا ما يماثلها. من ثم، فإن هذا العقل الأسمى، جوهريا، لا يمكن أن يُسمَّى، تماما مثل الله:

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

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

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

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

الأشكال، خال وحرٌ بالكامل. مثلما أن الله ذاته خالٍ وحر..

إنه أحدٌ، وبسيط بالمطلق، مثلما أن الله واحد أحد وبسيط،

بدرجة أن الإنسان لا يستطيع النظر إليه بأى أسلوب».

رأى أن العقل الأسمى «لا شىء» لأنه توقف عن أن يكون نفسه وغدا وليس «بينه مشترك مع أى شىء بإطلاقه.. إنه أرض غريبة صحراء».

وفيما تشبث المتصوفون من أمثال رول «بالصورة – النار، الحرارة، التناغمات السماوية» – وبدوا مهووسين بقصصهم الشخصية، دعا إكهارت إلى تباعد ليس فقط عن الذات، لكن أيضا عن «الله الذى أراد رول وأمثاله تملكه والتمتع به. رأى أن التباعد هو نوع من تفريغ الذات المنظم، الذى يأتى بنا إلى «الصمت» و«صحراء» العقل. علينا التخلص من الصور، المفاهيم والتجارب التى اعتادت ملء فراغنا الباطنى، وإذا جاز التعبير، أن نحفر فراغا باطنيا يجذب الله إلى داخل النفس. لم يعط إكهارت أهمية روحية للفضاء الخالى الذى كان قد أسر اللاهوتيين المتأخرين. فقد تبغض الطبيعة الفراغ، لكن خواءنا الباطنى سيجذب «اللاشىء» الذى هو الله، بما أن «كل شىء يتوق إلى الوصول إلى مكانه الطبيعى».

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

«لأنك إذا كنت تحب الله كإله، كروح، كشخص كصورة- فلابد أن يختفى كل هذا! إذن، كيف لى أن أحبه؟ لابد أن تحبه لا كإله، لا روح، لا شخص، لا صورة، بل كما هو - «واحد» أحد، خالص، صافٍ، مضىء، منفصل عن كل ازدواجية، وفى هذا «الواحد» الأحد، نغطس إلى الأبد، خارج «شىء ما» وإلى «لا شىء».

تبين لغة إكهارت الدينامية، التى تتأرجح بحماس بين الجزم والصمت، أن هذا التحول، ولأنه تحديدا ليس «خبرة» عاطفية، فمن المتعذر وصفه بالكلمات.

ورغم اللاهوت الفلسفى الجديد، فقد كان نهج دنيس الجدلى مازال متأصلا فى اللاهوت الأوروبى، نراه فى كتابات شخصين إنجليزيين مختلفين جدا من القرن الرابع عشر. كان لجوليان من مدينة نوريتش (١٣٤٢- ١٤١٦؟)، التى لم تكن قد تدربت كلاهوتية إلمام تام بالصمت حتى فى كتاباتها الأكثر جزما»

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

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

للإنجيل مثله مثل الجميع. ليس هذا ما كان إكهارت قد أسماه طريقا روحيا خاصا، بل كان ممارسة ينبغى أن تشكل جوهر جميع العبادات الروتينية والممارسات الروحانية للحياة المسيحية، فى رأى الكاتب.

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

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

ليوضح أنهم لا يعرفون معنى العمل «الباطنى»، من ثم فهم «يؤدونه بأسلوب خاطئ. لأنهم يحولون عقولهم الجسدية إلى داخل أجسادهم. وهذا شيء غير طبيعى، ويجهدون أنفسهم وكأنما يحاولون الإبصار روحيا بأعينهم الجسدية».

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

«من ثم تخل عن «كل مكان» هذا، وعن «كل شيء» لصالح هذا «اللامكان» و«اللاشيء» لا تقلق إذا لم تستطع سبر أغوار هذا اللاشيء، فأنا أحبه أكثر لهذا السبب. إنه مُجزٍ فى حد ذاته بدرجة أن أى قدر من التفكير لن يوفِه حقه».

قد يبدو هذا «اللاشيء» مثل الظلمة، لكنه فى الواقع «نور روحانى ساحق يُعمى الروح التى تخْبُره». من ثم، فعلى المبتدئ أن يكون مستعدا «للانتظار فى الظلام طالما كان هذا ضروريا» ولا يعى سوى «مقصد بسيط ثابت للانبساط باتجاه الله ومحاولة الوصول إليه».

يكمن «تفريغ الذات kenosis» فى جوهر روحانية «الغُمامة». يقول المؤلف لتلميذه إن عليه، وبدلا من السعى إلى حالات خاصة من الانتشاء السعى إلى الله لذاته، لا «إلى ما تريد أن تحصل عليه منه». لكن نهج تفريغ الذات كان فى سبيله أن يصبح شيئا من الماضى. كان اللاهوتيون يشعرون بمزيد من الأهمية الذاتية، وكان المتصوفون أكثر استغراقاً فى ذواتهم. كان هذا الاستقطاب الجديد فى سبيله إلى إنتاج المزيد من اللاهوتيين المفكرين والمتصوفين المُحبّين. شعر دنيس الكارثوزى وهو راهب فلامنكى من القرن الخامس عشر على درجة كبيرة من العلم، بالقلق من هذا التغيير. تذكر أن لاهوت التصوف القديم كان متاحا لجميع المؤمنين أيا كانت درجة تعليمهم أو جهلهم؛ كان جزءا من طقوس العبادة العادية، من حياة الجماعة، وممارسة الإحسان. لكنه وجد أن لاهوت سكوت وأوكهام لا يفهمه سوى المتخصصين. كان لاهوت عدم وجود سبيل إلى معرفة الله قد حفز التواضع؛ لكن فرضيات المدرَسيين (السكلوستانيين) المتزمتين الجديدة وتكهناتهم بدت وأنها تزيد من خيلائهم، وأصبح بإمكان أى شخص لديه الذكاء الكافى تلقيها دونما اعتبار لمكانته الأخلاقية. كان اللاهوت فى سبيله إلى أن يصبح نظريا جافاً، لكن بدون نهج الصمت، كان يواجه خطر أن يصبح وثنيا. كانت أوروبا على حافة تغير اجتماعى، ثقافى، سياسى، فكرى كبير. وفيما كانت تلج العالم الحديث شهدت الروحانية تراجعا كبيرا، بل ربما أنها ستجد من الصعوبة بمكان أن تستجيب للتحديات بأسلوب مبتكر.