رودولف أوتو

فكرة القدسيّ

التقصّي عن العامل غير العقلانيّ في فكرة الإلهيّ وعن علاقته بالعامل العقلانيّ

علي مولا

دار المعارف الحكمية
Dar Al maaref Alhikmiah

فكـــرة القـدســـيّ

التقصّي عن العامل غير العقلانيّ في فكرة الإلهيّ

وعـــن علاقتـــه بالعامـــل العقلانيّ

اسم الكتـاب: فـكـرة الـقـدسـيّ

المـؤلف: رودولف أوتـو

النـاشر: دار المعارف الحكميـة

إخراج فني: IDEA Creation

عـدد الصفحات: 274

القيـاس: 17 * 24.5

تاريخ الطبع: ٢٠١٠

فكـــرة القدسيّ

التقصّي عن العامل غير العقلانيّ في فكرة الإلهيّ
وعــن علاقتــه بالعامــل العقلانيّ

رودولف أوتـــو

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

«١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م»

دار المعارف الحكمية
Dar Al maaref Alhikmiah

العنوان: حارة حريك - الشارع العريض - سنتر صولي - ط٢ شمالي
Email: almaaref@shurouk.org

بسم الله الرحمن الرحيم

الفهـــرس

مقدمة الناشر I

توطئة ١

مقدّمـة المترجـم للطبعـة الثانيـة ٩

مقدّمة المؤلّف للطبعـة الإنكليزيّة الأولى ٢١

الفصـل الأوّل

العقلانيّ وغير العقلانيّ ٢٣

▪ الفصـل الثـانـي

«الألوهيّة» و«الألوهيّ» ٢٧

▪ الفصـل الثـالث

العناصر القابعة في «الألوهيّ» ٣١

▪ الفصـل الرابـع

السرّ الرهيب ٣٥

▪ الفصـل الخامس

تحليل «السرّ» ٤٩

▪ الفصـل السادس

عنصر الاستحواذ ٥٥

▪ الفصـل السابـع

نظائر وأحاسيس متلازمة ٦٧

▪ الفصـل الثـامـن

القُـدسيّ: فئة قيمة الخطيئة والتكفير عنها ٧٧

▪ الفصـل التاسـع

أساليب التعبير عن الألوهيّ ٨٧

▪ الفصـل العاشـر

الألوهيّ في العهـد القـديم ٩٩

▪ الفصل الحادي عشر

الألوهيّ في العهد الجديد ١٠٩

▪ الفصل الثاني عشر

الألوهيّ عند لوتر ١٢١

▪ الفصل الثالث عشر

مسارا النموّ ١٣٧

▪ الفصل الرابع عشر

القدسيّ من حيث إنّه فِرْزَة أوّليّة ـ القسم الأوّل ١٤١

▪ الفصل الخامس عشر

مظاهره المبكّرة ١٤٧

▪ الفصل السادس عشر

المراحل «الخام» ١٦٣

▪ الفصل السابع عشر

القدسيّ من حيث إنّه فِرْزَة أوّليّة ـ القسم الثاني ١٦٧

▪ الفصل الثامن عشر

تجليّات «القدسيّ» وطاقة «العرافة» ١٧٣

▪ الفصل التاسع عشر

العرافة في الحقبة المسيحيّة الأولى ١٨٥

▪ الفصل العشرون

العرافة، اليوم، في المسيحيّة ١٩١

▪ الفصل الحادي والعشرون

التاريخ وما هو أوّليّ في الدين: ـ موجز وخلاصة ٢٠٣

• الملحق الأوّل

الذهبيّ الفم ومقولته في امتناع الله على الإدراك ٢٠٧

الملحق الثاني

الألوهيّ في الشعر، والنظم، والشعائر - أنموذج من الشعر «الألوهيّ» ٢١٧

• الملحق الثالث
أصوات ألوهيّة أصيلة ٢٢٣
• الملحق الرابع
«الروح» و«النفس» من حيث كونهما ذاتين ألوهيّتين ٢٢٧
• الملحق الخامس
ما فوق الشخصيّ في الألوهيّ ٢٣١
• الملحق السادس
العنصر الصوفيّ في نظرة لوثر إلى «الإيمان» ٢٣٩
• الملحق السابع
«علامات لاحقة» ٢٤٣
• الملحق الثامن
العبادة الصامتة ٢٤٧
• الملحق التاسع
إختبار جون روسكين الألوهيّ ٢٥٣
• الملحق العاشر
التعبير عن الألوهيّ في الإنكليزيّة ٢٥٥
• الملحق الحادي عشر
السرّ الرهيب عند روبرتسن وواتس ٢٦١
• الملحق الثاني عشر
القيامة كاختبار روحيّ ٢٦٥
• الملحق الثالث عشر
مباحث دينيّة، ملحق إضافيّ «بفكرة القدسيّ» ٢٧٣

مقدمة

«الأمر القدسي» كتاب محوري في الثقافة الإنسانية المعاصرة، ساهم بتكوين معرفة القرن العشرين، وما زال حياً فاعلاً منذ صدوره بطبعته الأولى عام ١٩١٧ حتى الآن، يثير التساؤلات، ويحفز العقول، فهو من الكتب القليلة التي استطاعت أن تعبر الزمن وتبقى خالدة حية وفاعلة.

فهذا الكتاب الذي خطّ كلماته الفيلسوف واللاهوتي «رودولف أوتو»، ترك تأثيراً حاداً في علم اللاهوت وفلسفة الدين...، صحيح أنه تعرض لانتقادات، ولكنّه حَرّك العبقريات الفكرية، فأقرّ العالم الديني الألماني الأميركي «بول تيلتش» بتأثيرِ أوتو عليه، فهو كان المحفز الأساسي له لإنتاج فكرة طرد الأسطورة من الفكر الديني المسيحي. وساهم أيضاً بالأفكار التي أطلقها عن وحدة جوهر الدين عبر حضور «الأمر القدسي»، بتحفيز الفيلسوف الأميركي من أصل روماني مرسيا إلياد على كتابة كتابه «المقدس والمدنس» الذي صدر عام ١٩٥٧، حتى عندما أراد سي. إس. لويس معالجة علاقة المدنس بالألم كان «أوتو» من الشخصيات القليلة التي لجأ إليها. كما نرى حضوره في أعمال رينية جيرار في كتابه «الخطيئة الأصلية».

ولا يقف حضور «أوتو» هذا الفيلسوف اللاهوتي عند حدود فلاسفة الدين واللاهوتيين، إنما نرى اسمه يتردد في طيات أعمال الفلاسفة من أمثال مارتن هيدغر، وهانز جورج غادمر، وماكس شيلر، ....وهذا يؤشر إلى أهمية دور الكاتب والكتاب.

هذا الدور، الذي وعته الثقافة العربية الإسلامية، فاستخدمته بكثافة في الدراسات العلمية والأكاديمية، ولكنّ الوعي ترافق مع الوجل الذي رافق الاسم، فأحجمت هذه الثقافة عن ترجمته، فبقي اسماً يتم تداوله في الدراسات دون الدخول إلى محتواه، مع العلم أن موضعة الكتاب في إطاره وفي الظروف التي نشأ فيها كفيلة برفع الغموض عنه، وجعله قابلاً للنشر.

فهذا الكتاب جزء من ثقافة عصر، كُسِرَتْ فيه حدود المعرفة، وفُتِحَتْ فيه آفاق الحوار

بين الديانات المتعددة، وتقلصت المساحات الفاصلة بينها، فحاول هذا الكتاب أن يدخل إلى هذا النقاش ليساهم بطرح مسائل هامة كالخلاص والتعددية الدينية والجوهري والعرضي في الدين...هذه الموضوعات التي أدت في فترة لاحقة إلى نشوء فلسفة الدين وعلم الأديان المقارنة.

فالكتاب يحمل في طياته أسئلة عصر، فهو ينقل مادة لا يمكن الاستغناء عنها لكل باحث في علم مقارنة الأديان وفلسفة الدين، وعلم النفس الديني،... يقول الفيلسوف ولتر ستيس: رودولف أوتو من خير الكتّاب الذين تعرضوا لدراسة علاقة الرمز الديني بالحقيقة المرموز إليها...وليس في استطاعتنا أن ننكر ما في آرائه من عمق في البصيرة السيكولوجية، والتفسير الجديد المملوء بالإيحاءات بالنسبة إلى التفكير الديني.

وجميع هذه المعطيات تتضافر لتجعل هذا الكتاب حاجة للمكتبة العربية، التي لم تستطع التعرف إليه بشكله الكامل إلا عبر بعض الاستشهادات، التي تحمل الثناء له، وتظهر أهميته، ولكنها لم تقم بترجمته خوفاً أو رهبة من المقول فيه، والذي يبقى على أهميته عبارة عن آراء لا تعبر بحدّ ذاتها عن الحقيقة اللاهوتية أو الدينية، إنما يمكن موضعتها في إطار النقاش الذي كان سائداً في عصره، والذي يظهر بشكل جلي من خلال سجاله مع أفكار شلايرماخر أو بعض استعاراته لأفكار كانط.

فهذا الكتاب وجهة نظر فلسفية في موضوعات دينية، لذلك، لا يمكن أن يوصف بأنه كتاب ديني بالمعنى الدقيق للكلمة، فهو وعلى أهمية المعلومات التي وردت فيه، لا يعتمد التدقيق بالمعطيات العلمية التي يعرضها، فهو ينتقي ويختار ما يتوافق مع النزعة الفلسفية التي يحملها، ويحاول أن يجد التسويغات الملائمة لها، لذلك نراه يؤول ويفسر ويختار ليثبت ما يريد قوله، ولنستعرض سوياً بعض الأفكار التي أوردها حول الإسلام، والتي تظهر هذا الجانب:

يقول «أوتو» في ص٩١: «يتساوى المسيح ومحمد وبوذا في قيامهم بدور الصانع للخوارق»، هذا الكلام قد يفهم بالنسبة للمسيح عليه السلام، الذي أحيا الموتى، وكذلك الأمر بالنسبة إلى بوذا، ولكنه يصبح مستغرباً عند تعميمه على النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم، فهو لا يقدم في الأدبيات الدينية الإسلامية كصانع للمعجزات والخوارق، فعندما توفي ابن النبي محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم، جاء الناس إليه، وقالوا: إن الشمس والقمر خسفا من أجل الحدث الجلل الذي أصاب الرسول، فردّ عليهم قائلا: «إن الشمس والقمر لا ينخسفان لموت أحد أو حياته».

يقول «أوتو» ص١١٥:«إن ما هو حسن حسن هو، لأنّ الله أراده على نحو كذا، عوض أنّ الله يريده لأنه حسن، وهو معتقد إن يفضي إلا إلى إلحاق إرادة عابرة، لا قرار لها قط، بالله، فتحوله فعلاً، سبحانه، إلى طاغية مزاجيّ، تتسنم هذه المعتقدات الذرى في اللاهوت

الإسلامي خصوصاً»، وهذا الكلام لا يظهر معرفة في الإلهيات الإسلامية، وما أورده يعرف بالحسن والقبح الشرعيين، وقد قالت به إحدى الفرق الكلامية، لكنّ الحكماء والعدلية من المتكلمين بينوا وهنه فكيف يصح اعتباره بعد ذلك هو المظهر السائد في الإسلام.

يقول «أوتو» ص١١٧: «ما من ديانة تحمل كالإسلام، في ثنياها، ميلاً إلى القضاء المحتوم»، وهذه الفكرة من بقايا الصور النمطية حول الإسلام، والتي صورت الإسلام كدين جبري، بينما هو دين يدعو الإنسان إلى إعمال العقل والتفكر وإدراك الواقع المحيط به، وهذا ما يتجلى في أروع الصور من خلال رفض التقليد في العقائد على خطورة هذا الأمر وأهميته في الحياة الدينية.

ويتابع في الصفحة نفسها، : «هذا يفسر ما يسمى عموماً الطابع العصبي»، وهنا نلاحظ كأن الكاتب لم يستطع أن يخرج عن الرؤية النمطية في العقل الأوروبي، فالإسلام يقوم على الوسطية : ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً﴾ (البقرة:١٤٣) فالإسلام يرفض كل عصبية وكل تقليد: ﴿قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ﴾ (المائدة:١٠٣).

يقول «أوتو» ص١٦٤: «إنّ في وسع المرء أن يفهم كيف أنّ عدداً غير قليل من البحاثة أمكنه أن يتصور، بكل جدّية، أنّ الدين بدأ بعبادة الشيطان، وأنّ الرجيم أقدم عهداً، في العمق، من الله»، وهذا الكلام أيضاً، يخالف رؤية الإسلام، الذي يعتبر أن الإنسان يولد على الفطرة، التي تعد الخلق لتميل فطرياً وتكوينياً إلى الخالق.

يقول في ص٢٠٥: «النبي في دائرة الدين، يقابل الفنان المبدع في دائرة الفن»، وهذا الكلام لا يتفق مع الرؤية الإسلامية، التي ترى أن النبي يوحى له، فهو ليس عبارة عن عملية إبداعية ذاتية: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى﴾ (النجم:٣-٤).

من هنا، نستطيع القول، إن هذا الكتاب لا تنبع أهميته من خلال المعطيات الدينية التي يقدمها، إنما نجد الأهمية فيه من خلال ما قدمه من مادة علمية وفلسفية، عبّرت عن وجهة نظر فلسفية، قد نختلف معها، وفي الكثير من الأحيان نرفضها ولا نوافق عليها، لأنها تعبّر عن وجهة نظر استنسابية، ولكن عند الحديث عن قيمته العلمية، نتوقف لنؤكد على أهمية هذا الكتاب وضرورة نشره ووضعه بين يدي المثقف العربي والمسلم، فهو يبقى كتابًا يمتلك قيمة منهجية وعلمية مهمة، لا يمكن أن نتغاضى عنها.

وأخيراً، تجدر الإشارة إلى أننا اعتمدنا في هذه الترجمة على النسخة الإنكليزية، لأن الكاتب قد وافق عليها، ووضع لها مقدمة، أشاد فيها بجهود المترجم ودقته، وقدرته على التعبير عن أفكاره حتى جاءت أقرب إلى أفهام الناس.

توطئة

بعد أن تناول الفلاسفة الكون بأرجائه الرحبة موضوع تفكير، والطبيعة بمناحيها المختلفة، والإنسان بمركّباته، محطّ تنظير وتحليل، دفعهم فضولهم إلى إعمال فكرهم في غير المحسوس، وإلى ولوج عالم المفاهيم والقيم والكينونة بحثًا عن علاّتها وعلائقها، علّهم يضعون تفسيرًا لمجريات الأحداث التي تكتنف هذا «الغريب»، أعني به الإنسان. ثمّ أوغلوا شأوًا أبعد ممّا صاروا إليه في بحوثهم، عندما وقفوا بإزاء العلّة التي تفسّر العلل جميعًا، من غير أن تفسّرها علّة؛ فأكبّوا على استيضاح سطوة الله، المتعالي والمتسلّط، كيف تنسلّ إلى حيّز الكائن في برهة «فطريّة»، وكيف تلبث فيه مدويّة، وحافزة أبدًا إيّاه على فعل كذا أو كذا. فنشأت مذاهب ومدارس تتباين فيما بينها، على حسب تباين رؤاها وحججها. وانقسم المفكّرون فرقًا تتنازع الصواب، على وفق الحدس الذي يستند كلّ منها إليه، أو على مقتضى النزعة التي يبلون في إعلانها، فيما هم يبسطون مقولاتهم.

أطلق لفظ «فلسفة الدين» على المنظومات الفكريّة، التي جهدت في تفسير الظاهرة الدينيّة، بصورة عامّة؛ وأريد به مبحثًا نظريًّا يفصّل في استبيان الأحاسيس، التي تهيّئ الكائن لتقبّل الوازع الدينيّ. إنّنا نبغي، في هذه السطور، إلقاء الضوء بعجالة على الحدود التي يجري ضمنها البحث، وإبراز المجال الفكريّ الذي يدور فيه.

1- حدود البحث

يبيح ناظم القصيدة لنفسه أن يبالغ في الوصف، إذا أخذ منه العجب أشدّه أمام لوحة

فاتنة، وأن يخالف بعض الشيء في القواعد، إذا اضطرّه النظم إلى ذلك، ولا حرج عليه أن يقرض الشعر مدحًا، أو وصفًا، وأن يميل به إلى الحكمة والنصح، أم إلى النقد، أم إلى الوجد. إنّه يُعَدّ، عند العامّة والخاصّة من أهل الأدب، شاعرًا، رغم تجاوزاته كلّها. ولكنّ الأمر ليس كذلك، بالنسبة إلى الفيلسوف، الذي يفرض عليه قوله أن يبتغي الدقّة والوضوح، والعمق والشرح، والتسلسل والتحليل. لا يمكنه كساء مقالته صورًا، أو تجاوز حدود القواعد في تعبيره عن بنات أفكاره. إضافة إلى هذا، ليس في مقدور الفيلسوف أن يدّعي تنظيم حياة الفرد الخاصّة، إذا ما تكلّم على الإرادة، أو إذا تناول بالتحليل والشرح نموّ العادات، وولوجها بنيان الكائن البشريّ، منذ نعومة أظفاره. فالفيلسوف امرؤ ذو بصيرة نافذة، وحكيم ذو طاقة على فكّ الربط العديدة، التي تجمع المفاهيم بعضها إلى بعض، ونبيه يسمح له عقله أن يرى من الواقع ظاهره، وباطنه، ومآله، ومنبعه، عبر سلسلة من التحاليل والاستنتاجات. وليس في مقدوره حتى الاعتقاد بتجاوز حدود المعرفة إلى ميادين الأسرة، مثلاً، أو الآخرة، أو التشريع، فيزعم أنّه يرى خير السبل إلى تأسيسها، والتعليم في ما من أمرها.

أ- تحديد المبحث العلميّ

هذا ما يمكن الأخذ به، بالواقع، عند النظر إلى «فلسفة الدين». فالفلسفة التي تختصّ الدين بها مبحثًا يقول فيها الحكماء كلمتهم بناء على ما يلتمسونه في نشوء الدين، فتدعى فلسفتهم «تاريخ الأديان»، أو بناء على مبنته في النفس البشريّة، فتدعى «علم النفس الدينيّ»، إلى ما سوى ذلك من قبيل «علم الإنسان الدينيّ»، أو «علم الاجتماع الدينيّ». إنّها، كفلسفة، تهتمّ بتتبّع الظاهرة الدينيّة على امتداد التاريخ، أو في ثنايا الغرائز وطبقات الشخصيّة، وتسعى وراء إبراز وجوهها، وسيماء حضورها الفارقة، وأثر العوامل الخارجيّة والداخليّة في تكوينها؛ بل لا يقف النظام، الذي تتألّف منه الظاهرة الدينيّة برمّتها، حائلاً دون تقدّم النظريّات والتحاليل في طريق تفسير البناء الدينيّ. إنّ العقائد، مثلاً، والشرائع، والشعائر، والابتهالات، عُمُدٌ صلدة، تؤلّف معًا بتداخل متناسق ومحكم البنيان، صرح ذاك النظام. ومن حيث كونها عُمُدًا، تمسي موضوع بحث بالنسبة إلى الفيلسوف، فيطرق حرمها كمنقّب فيها، لا عن التراث الروحيّ الذي تختزنه دفينًا في طيّاتها، وإنّما عن العناصر المعنويّة، والنفسيّة، والتاريخيّة، واللغويّة، والتعبيريّة، التي تمكّنه من تفسير الدين. إنّه ينظر إلى الإيمان نظرته إلى موقف يقوم امرؤ باتّخاذه في سبل الحياة، بإزاء ما يطرأ عليه فيها، ثمّ يسعى إلى تحليل

ذلك الموقف: منشئه، ونموّه، وعناصره المكوّنة إيّاه، وتفاعله، وآثاره المباشرة والجانبيّة إلخ. ويرى إلى العقائد رؤيته إلى دستور، ينظّم جوانب جماعة من الناس، فيدرس أيضًا الآفاق الثقافيّة، التي تتطلّع إليها تلك الجماعة، من خلال ما تتمسّك به دستورًا لها. وموجز الكلام أنّ الفيلسوف، الذي يجعل من الدين موضوع دراسة، يهتمّ لبعده الإنسانيّ، ولعلاقته بوجود الفرد في معترك الحياة، وللطاقة النفسيّة (لا الروحيّة) التي يزخر بها، ويبثّها بدون هوادة في قوى الكائن البشريّ ومداركه وقراراته.

ب - حدود مبحث «فلسفة الدين»

يستطيع المفكّر في ظاهرة الدين أن يقارب عناصرها كناقد محلّل، أو كعالم في أمور النشأة البشريّة، وتطوّرها، وصنعها كيانها الحضاريّ، معتمدًا على علوم أخرى، كعلوم النفس والاجتماع والآثار والإنسان القديم. في هذا الإطار من مبحث «فلسفة الدين»، يمكنه أن يقدّم بحوثه، وأن يفيد من مقارنة الأديان عمومًا، ومن مقارنة أديان موطنيّة خصوصًا. وكلّما لزم موضعه العلميّ هذا كسب من دروسه منزلة رفيعة، لأنّ تجاوزه المجال المخصّص له يفقده إيّاها.

ولكنّ السؤال الذي لا غنى عن طرحه، في ما من أمر الحدود التي يجب على المفكّر في ظاهرة الدين الوقوف عندها، ومن ثمّ عدم تجاوزها، يحتّم علينا بلا مراء أن نتلمّس تلك العناصر الدينيّة، التي تفلت من اعتباره إيّاها، من حيث كونه ناقدًا محلّلاً، أجزاء من الظاهرة! فقد عدّ أوتو، في كتابة بحثه هذا، «القدسيّ» عنصرًا مكوّنًا للدين، وتناوله بالتحليل من زاوية الاعتبار هذه. ولكنّه رأى فيه - وقد أصاب في ما رآه - أنّه يتضمّن عنصرًا غير عقلانيّ، يسمو على العنصر العقلانيّ، فاكتفى بالتمعّن في تحليل الأخير، في استكشاف «طبيعة» الأوّل. إنّ ما ليس عقلانيًّا، إذًا، أي ما يبقى قائمًا في حدّ ذاته صامدًا أمام محاولات العقل كلّها في تفسيره، من غير أن يناقض مع ذلك موجبات العقل، يمسي حدًّا يقف عنده فيلسوف «الظاهرة الدينيّة». وهذا اللاعقلانيّ، وأعني به ما يتخطّى ما هو عقلانيّ، ذو الطبيعة القدسيّة، سابق في وجوده وحركته وفعله، حتى إنّ العقلانيّ منه دالّ عليه طرًّا، من دون قدرة يحوزها لكي يرقى إليه بالتحليل والعقل. أمّا من تجاسر من الفلاسفة على القفز بالعقل والتحليل صوب ذاك الجانب غير العقلانيّ فأخفق، لا في محاولته التفسير والعقل، وإنّما في إضفاء طابع الحكمة والرفعة والبصيرة المستنيرة على مقولاته، التي أتت هذرًا. والحقّ يقال، أتت أبحاث أولئك كلّهم نفيًا

للشيء، لا قولاً فيه، وإنكارًا لوجوده.

على صعيد آخر، تقوم منهجيّة «فلسفة الدين» على استخراج عناصر الظاهرة الدينيّة، النفسيّة والاجتماعيّة والتاريخيّة، من الممارسات التقويّة على أنواعها؛ ومن التحديدات العقائديّة التي يجدها الفيلسوف الناقد أمامه، ثمّ على إلقاء الضوء عليها حتى ينجلي سبب انضواء امرئ تحت لواء التعلّق بالكائن الأسمى. إنّ هذه المنهجيّة «الفلسفيّة» جائزة طالما سلك فيها صاحبها متقيّدًا بحدودها، أمّا إذا تخطّى هذه الأخيرة، كأن يشرع مثلاً في استخراج معاني النصّ الدينيّ، بناء على صور مفاهيمه الفلسفيّة، أو أن يبدي حكمه فيه على وفق مواءمته أو مجافاته لأحكام ورؤى، ثبّتها له تحليله أفكارًا «دينيّة» أخرى، فإنّه يرتكب هفوة منهجيّة، لا تجيز له من بعد أن يقدّم عمله، أو بحثه، كأنّما هو عمل، أو بحث، جدير بالاعتبار. إنّ بعض الدراسة التي انهال بها أوتو على نصوص الكتاب المقدّس تذهب هذا المنحى الأخير؛ ومهما بدت النتائج التي بلغ إليها، من جرى ذلك، باهرة، تبقى المنهجيّة التي يعتمدها مخلّة في أحد جوانبها، إذ لا تأخذ بمنهجيّة القراءة التفسيريّة العلميّة.

ج. الأسلوب والنتائج

انطلاقًا ممّا سبق قوله، يمكننا أن نخلص إلى استنتاج حدّين لهما شأن ودور في بقاء «فلسفة الدين» قائمة كعلم جائز: الأوّل حدّ التسامي الذي يلبث فيه القدسيّ، والثاني حدّ المنهجيّة القويمة، التي ينبغي التحلّي بها عند مقاربته. لا يمكن الفيلسوف أن يفضي إلى استخلاص نتائج لا تتّفق والحدّ الأول؛ كما لا يمكنه، كذلك، أن يستخدم أسلوبًا ينافي الحدّ الثاني.

من أصول التحليل المنطق، وارتباط العلّة بالنتيجة، والكشف عن المعاني والمغازي، والبرهان بالحجّة الدامغة، والموضوعيّة الواثقة، والاستدلال والاستقراء، والتفنيد، والقياس، والتجربة. ومن شأن فيلسوف الأديان أن يطرق بابها مستعينًا بهذه الأصول، بتؤدة وجرأة، ومطبّقًا إيّاها على الظواهر الدينيّة المختلفة، وغرضه منها لا التفسير الذي ينبش النصوص المقدّسة، وإنّما فهم المقوّمات النفسيّة، والاجتماعيّة، والتاريخيّة المشار إليها آنفًا، وغيرها كذلك، التي لعبت دورًا حاسمًا في بناء صرح الظاهرة الدينيّة، وفي استمرارها كظاهرة على امتداد أجيال وأحقاب. إنّ النتائج، التي تفضي إليها الأبحاث السالكة في طريق التحليل، تُصنَّف، في فلسفة

الدين، إمّا «ماديّة، أي وجوديّة-إنسانيّة، وإمّا «دينيّة»، أي كيانيّة-ميتافيزيقيّة. الأولى لا ترى في الدين قدسيّة يمكنها أن توجد بذاتها، وإنّما ترى في الأفاهيم الدينيّة كلّها تعبيرًا وصدى لأغوار النفس البشريّة، ولثقافات الشعوب. أمّا الثانية فتعتبر الظاهرة الدينيّة نفسها صدى وتعبيرًا لأفهوم مستقلّ بذاته وكيانه، على وفق ما ذهب إليه أوتو في تحليله فكرة القدسيّ، أفهوم لا يمكنه أن يُبْلَغ إليه إلاّ بجهد النفس، والاختبار غير المحسوس.

من جهة مقابلة، يتوخّى فيلسوف الأديان عدم الخلط في مقارباته بين أساليب بحثيّة مختلفة، مجتنبًا الادّعاء الفارغ بالقول الفصل، والانحياز المقيت إلى موقفه الشخصيّ. ليس فيلسوف الأديان مؤرّخًا دينيًّا، ولا مفسّرًا، ولا معلّمًا فقيهًا، ولا مفتيًا، ولا داعية، ولا مربّيًا، ولا متصوّفًا. ولئن كان على شيء من هذا القبيل، فإنّما هو كذلك بأسلوبه، والطريقة التي يبسط فيها القول عند حديثه عن الأديان؛ إلاّ أنّه، بالتأكيد، ليس هو وقت إذٍ بفيلسوف. فالأسلوب إذًا، الذي يعتمده فيلسوف الأديان، لا يستوي أسلوبًا فلسفيًّا، إذا برح نمطًا ومنهجًا معيّنين، إلى نمط ومنهج آخرين. إنّه، حين إذٍ، سوف يفقد مصداقيّته العلميّة، إذ يفضي إلى نتائج لا يقتضيها البحث بالضرورة.

2- نقد الفلسفة الدينيّة

يتّسع مضمار الفلسفة الدينيّة، وتتفاوت المقاربات التي تجري داخله، قدرًا كبيرًا، على حسب الاتّجاه، أو الاهتمام، الفلسفيّ عند المفكّر. فقد يميل هذا إلى دراسة الظاهرة الدينيّة كممارسات، أو كمواقف خارجيّة لدى أتباع ديانة من الأديان، وكتعابير حياتيّة محسوسة في العالم، ومُدْرَكة بقناعة أم بغير قناعة، وبفهم أم بغير فهم، عندهم. وقد يكبّ على دراسة تلك الظاهرة عينها، من حيث إنّها مركّب وجوديّ، يتّخذ موقعه في الجبلة البشريّة، على غرار سائر المركّبات، كالعاطفة وغريزة حبّ البقاء إلخ. وثمّة اتّجاه ثالث، فرابع، يمكن المفكّر أن يسير به، فيما يتمّ دراسته الظاهرة الدينيّة.

لا ريبة في أنّ هذه الاهتمامات الفلسفيّة المختلفة والمتنوّعة ذات وجه علميّ؛ ولكنّ الريبة تنساب إلى فكرنا في صحّة، أو في دقّة، القول بأنّ هذه الفلسفة «دينيّة». إنّنا نعتقد أنّ مصطلح «فلسفة الدين» لا يعبّر عن استيفاء النشاط الفكريّ، الذي يتّخذ الدين موضوعًا له، حقّه من المبحث الجادّ، والتامّ، والشامل، لأنّ الدين جملة عناصر، منها ما يخضع «للفلسفة»، ومنها

ما تعجز «الفلسفة» نفسها عن اللحاق به، حتى تصفه.

أ- فلسفة الدين، أم الحسّ الدينيّ؟

الدين ارتباط المرء بمستويات متعدّدة من الحقائق، نجدها على صعيد التاريخ، (الحدث والذاكرة)، والفكر (التعليم والتحديد العقائديّ)، والإرث (الشفويّ، والمدوَّن، والعمرانيّ)، والحضارة (التطوّر والبنيان)، والإنسان (الحسّ والمثل)، والمؤسّسة (الخلافة والمركز)، والوجود (المصدر والمصير). وفي هذا الارتباط، كذلك، مستويات متعدّدة من الكثافة تتراوح بين القانع الملتزم، والعازف المنصرف، وما بين الاثنين من مواقف تتفاوت بدرجات متباينة. زد أنّ تشابك عناصر الارتباط الأولى (الموضوعيّة)، والثانية (الذاتيّة) قائم أيضًا، في وتيرة متّصلة، وأنّ عناصر ارتباط أخرى لا تمتّ بصلة إلى هاتين الفئتين تتسلّ إلى المجموعة برمّتها، المدعوّة «دينًا»، وتمليها ظروف بيئيّة وذهنيّات وعادات معقّدة. إنّ الاختبارات الفرديّة، «الدينيّة» بلا شكّ، والحركات «غير الدينيّة» المجاورة لها، والمعاصرة، والتقلّبات السياسيّة والاقتصاديّة خصوصًا، والاكتشافات والاختراعات على صعيد العالمين الصغير والكبير، ليست بدون ريبة خالية من أدنى أثر، سرعان ما يصبّ في المجموعة الكبرى. أمام هذا الحشد الضخم من العناصر الدينيّة، التي تؤلّف معًا «الظاهرة الدينيّة»، لا بدّ من سؤال: هل من المتّفق، أوّلاً، عند المفكّرين العقلانيّين، أنّ هذه العناصر كلّها مركّبات «الدين»، بحيث إنّهم لا يغفلون كمفكّرين عن فعل أدناها أثرًا في صلب غالبيّتها الأخرى؟ أم أنّ اختزال «الظاهرة الدينيّة» بحسّ دينيّ جائز عندهم، بحيث إنّهم إذا حلّلوا هذا كشفوا نقاب تلك؟

لقد أصاب أوتو في كتابه «القدسيّ» في ناحيتين: الأولى في العنوان الفرعيّ، الذي جعله وراء العنوان الرئيس، إذ حدّد فيه مسار البحث بجملته؛ والثانية في الفصول التي أكبّ فيها على دراسة الموضوع، كما جاء تحديده في العنوانين الرئيس والفرعيّ. أمّا الأبحاث التي أجراها في مضمار التقصّي عن فكرة القدسيّ، راكنًا تارة إلى نصوص الكتاب بعهديه القديم والجديد، ومعرّجًا تارة على كتابات عدد من الروّاد والدعاة الروحيّين، ثمّ منكفئًا طورًا إلى نصوص شعريّة متنوّعة، فلا تتّصف بالسمة الفلسفيّة، التي تتحلّى بها أجزاء أخرى من الكتاب؛ ذلك أنّ النصوص نفسها، التي استنبط منها خلاصات تؤيّد مدّعاه، أغنى من أن تنقاد لتحليل فلسفيّ بحت، له أصوله ومنهجه. زد على هذا أنّ تحليل أوتو تلك النصوص عينها هجر المضمار الفلسفيّ في كثير من الأحيان، بل تخطّى أيضًا الظاهرة الدينيّة إلى ظاهرة أخرى،

تندرج بالأحرى تحت عنوان «ظاهرة التبليغ»، بما يشتمل عليه التعبير من تقاليد شفويّة، أو قراءات، وتقليد كتابيّ. وكان أحرى به أن يلزم جانبًا، وينصرف عمّا ليس من شأنه.

إنّ ارتياد نصوص «قدسيّة»، والغاية تقصٍّ عن «القدسيّ»، مغالطة علميّة. أمّا سبر «الفكرة» في إطار الظاهرة الدينيّة، والغاية هي هي عينها، فمقاربة جديرة بالاعتبار. فالنصوص «القدسيّة» أكثر من مجرّد فكرة، حتى يتناولها الفكر بالتحليل، ومتشعّبة الميادين، حتى يقبل دارس بأن تنفرد بها محاولة فلسفيّة، وأن تدّعي سبرها. النصوص القدسيّة نتيجة مسيرة روحيّة، ووحي، وإيمان، وتاريخ، وتقليد، لا تعبير عن رؤية، وتفكير، ومناقشة، وانطباع، يمكن أن يفصّل ناقد في معطياتها، على أساس تصوّر فلسفيّ، مهما استوى وصاب. وتتطلّب علومًا هيهات أن يزعم فيلسوف بأنّ الفلسفة وحدها تعوّض عنها، حتى تفسّر ما ورد فيها. قد يجد الباحث في تلك النصوص صدى لما يحاول البرهان عليه، غير أنّ هذا لا يعني أنّ نظريّته صالحة أيضًا، عندما يريد منها تفسير النصوص، أو قل بالأحرى إنّ تفسيره النصوص على وفق المعطيات الفلسفيّة التي بلغ إليها سويّ صائب. كم من عالم فقيه، وخبير متمرّس في شؤون التفسير، زاغ وضلّ. ثمّ إنّ تاريخ التفسير حافل بأسماء مشاهير تسلّحوا بالفلسفة في تفاسيرهم، فتقاعسوا عن مرادهم خائبين.

ب- الواقع الدينيّ

إذا كانت هذه هي حال النصّ الدينيّ، في مواجهة الفلسفة الدينيّة، أبيًّا على المساس بتفسيره تفسيرًا فلسفيًّا، فما من شأن الواقع الدينيّ، إذًا، عندما يصبح بدوره مرومًا بدراسة ومستهدفًا برمّته؟ إنّ الواقع الدينيّ، هنا، أشمل وأكبر من الظاهرة الدينيّة، إذ يراد به أيضًا، علاوة على ما تقدّم من ميادين له أعلاه، البدع، والحركات المختلفة الدينيّة الطابع، والزيّ، والظواهر الدينيّة الغريبة، والمناسبات الدينيّة على امتداد السنة. إنّ ما تبديه هذه الجوانب الدينيّة المتعدّدة من الحسّ الدينيّ التقويّ، ومن أفكار حول «القدسيّ»، يجعلها كذلك ميدانًا فسيحًا لجولات الفلسفة الدينيّة فيها، وهو ما يفعله أوتو في دراسته، مؤثرًا النصوص. ليس في هذا الأمر كبير دهشة، إذ التقصّي عن الفكرة يذهب تلقائيًّا بالباحث إلى النصوص القدسيّة أوّلاً، وإلى نصوص دينيّة أخرى، بعد ذلك. ولكنّ الدهشة الحقّة التي تنتاب القارئ لا تلبث أن تندلع كنار آكلة، عندما يحتاط علمًا بأنّ غير العقلانيّ، حسب تعبير أوتو، وذا الغيريّة التامّة، القابع وراء الحسّ الدينيّ في ثنايا سجف مبهمة، يتزيّى في البدع والحركات الدينيّة المشار

إليها للتوّ بزيّ المناقض للعقل، وذي الغرابة المستهجنة، بحيث إنّ السؤال يتسارع إلى الذهن حول غواية فكرة «القدسيّ» في مثل هذه الظاهرات الدينيّة.

خاتمـــة

ليس كلّ ما في الظاهرة الدينيّة من واقع بدين قشيب محض، إذ يدخل إليها عناصر متنوّعة وعديدة، تختلط مع ما هو «قدسيّ»، وتؤلّف معه وحدة متماسكة. إنّ الركون إلى العقل سبيل سويّة، في مثل هذه الحالة، إلى نزع الغثّ من السمين، في ما يمكن أن نطلق عليه اسم «دين»؛ والفلسفة وسيلة إلى ذلك، ناجعة وفاعلة، طالما تلزم حدود البحث في المفاهيم، وتحليل الأفكار الدينيّة، والنبش عن تجذّر النزعة الدينيّة في صلب الجبلة البشريّة. وتبقى ميدانًا يُركَن إليه، كلّما جرت مناقشة المسائل اللاهوتيّة، لشدّة منطقها، ومتانة النتائج التي تبلغ إليها، بفضل طرق الاستقراء والقياس والافتراض التي تعمد إليها.

وإذ إنّ لكلّ علم حدوده، وطرقه، التي تختلف عن حدود علم آخر وطرقه، تعجز الفلسفة عن اقتحام النصوص الدينيّة، وتحليلها وفق منهج فلسفيّ، لما في النصوص الدينيّة من عناصر متنوّعة، كما أشرنا أعلاه. إنّ مجرّد قيامها بذلك يفقدها طابعها العلميّ، وتجرّد نتائجها من كلّ شبه مصداقيّة.

جورج خوّام البولسي

مقدمة المترجم للطبعة الثانية

1

تحفزني إعادة طبع هذه الترجمة، التي وضعتها لكتاب رودولف أوتو: **القدسيّ**، بصورتها الكاملة، إلى أن أضمّن المقدّمة وقد أعدت النظر فيها شكرًا، تدفعني إليه صداقة خاصّة تربطني بالمؤلّف، وعرفان جميل نحوه. إنّ مفارقته الحياة، سنة 1937، حرمت العالم المسيحيّ، في الغرب، أحد أشهر مفكّريه الدينيّين. وأغتنم الفرصة، في الوقت نفسه، كي أحاول أن أتدارك أمر سوء فهم، أو اثنين، يبدو أنّهما لا يزالان يبعثان على السأم، من خلال إعادة النظر في كنوز هذا الكتاب، بترجمته الإنكليزيّة، على امتداد ستّ وعشرين سنة، منذ أن طُبِع أوّل مرّة.

أبصر رودولف أوتو النور في باين، من أعمال هانوفر، عام 1869. وشغل، أوّلاً، منصب أستاذ جامعيّ في اللاهوت، كآخرين غيره. كانت الجامعة له معبرًا إلى تبوّئه مركز المدرّس المفروز لتعليم اللاهوت النظاميّ، في غوتنغن، عام 1897؛ ثمّ حصل، في الجامعة نفسها، بعد مرور سبع سنوات، على لقب أستاذ فائق العادة، حتّى عام 1914، حينما تسلّم منبرًا رسميًّا، في جامعة بريسلاو. في تلك الآونة، كان قد نشر كتابه الأوّل، الذي تُرجِم إلى الإنكليزيّة سنة 1909، تحت عنوان الدين والمذهب الطبيعيّ. يُعَدّ الكتاب حجّة دامغة لا منازع لها على سيادة العقل البشريّ، وعلى عجز العلم الطبيعيّ عن تفسير الاختبار الروحيّ، أو فهمه. وفيه أنمّ عن اطّلاع عميق على رؤية القرن التاسع عشر العلميّة، وعلى التيّارات الرائجة فيه، من مذهب الآليّة، إلى مذهب الداروينيّة الحديثة، وما لفّ لفّهما، ممّا كان، أو ربّما، مناوئًا للدين. غير أنّ الكتاب لا ينطوي على شيء ممّا يُعَدّ ابتكارًا، على نحو خاصّ. أمّا السنة الفاصلة في تطوّر

إسهامه المميّز في الفكر الدينيّ، فأعتقد أنّها سنة 1910، عندما وطّد العزم وقت إذٍ على السفر إلى الشرق، ومنه إلى مناطق أخرى حول العالم. لقد سبق أوتو أنّه سافر عبر أوروبّا، فعرف إنكلترة، وفرنسة، وإيطاليا، واحتكّ بالأجانب. بيد أنّ إقامته الطويلة في الشرق، بين عامي 1910 و 1911، عَنَتْ له بلا مراء الشيء الكثير. فقد زار أفريقيا الشماليّة، ومصر، وفلسطين، والهند، والصين، واليابان. وعاد، في الوقت المعيّن، مارًّا بالولايات المتّحدة. في غضون هذه الزيارة، كما في زيارات لاحقة قام بها إلى الشرق الأوسط، والهند (1925، 1927، 1928)، لم يُعمِّق فقط دراسته العميقة أصلاً لديانات الشرق العظمى، بل أمكنه أيضًا أن يتحقّق من أمر الاختبار الدينيّ، الذي تختزنه أمّهات هذه الأديان، ما تختصّ، وما تتفرّد به، وما تتقاسمه، على صعيد آخر، مع الأديان الأصليّة جميعًا، مهما تباينت تعابيرها في الكتابات، والطقوس، والفنون المقدّسة. وقد أتى شرحَ الممارسات والمعتقدات الدينيّة، في بلدان عديدة، بشيء من الودّ التصوّريّ، والأنسيّ، من دون الكفّ عن النقد. لقد كان أحد أشدّ اهتماماته، خلال السنوات العشر الأخيرة من حياته، إنشاء متحف، في مدينة ماربرغ، لدراسة الأديان المقارنة، لا من حيث كونها تطفّلات ميتة، بل كمعتقدات حيّة.

طالما بدت المسيحيّة، في عيني أوتو، منذ أوّل أسفاره إلى الشرق، لا على خلفيّة كونها علمًا من علوم أوروبا الغربيّة، بل على قدر عظمتها في ما بين أديان العالم، التي عدّها أنّها تحتلّ منها ذروتها. في عام 1917، كان قد عُيِّن لتسلّم منبر اللاهوت في مدينة ماربرغ، أكثر المدن الجامعيّة في ألمانيا فرادة واستقطابًا؛ فأقام فيها حتّى وافته المنيّة. لم يتزوّج، بل عاش مع أخت له أرملة، ومع ابنتها، فكانت رعايته المنزليّة أحبّ الأمور التي أولاها عنايته. وفي هذا العام عينه 1917، رأى كتابه **القدسيّ** النور؛ وهو، بلا ريبة، يحتلّ مركز الصدارة بين أعمال أوتو كلّها. أمّا سائر المؤلّفات التي أعقبته، فأتت جميعها ضمن إطار أفكاره، بعضٌ منها كتوسُّع استرسل في الكلام على عدد من نقاط البرهان بشكل أوفى، ثمّ بعضٌ آخر كإبراز للاهتمام بالديانة الهنديّة، وأديان أخرى، على نحو إضافيّ، يراه المرء وكلّه يقين في العمل المذكور. من الثابت أنّ **القدسيّ** ظهر في أوانه المناسب، وأنّ النجاح الذي أصابه كان باهرًا. وقد لاقى رواجًا سريعًا له عبر عدّة طبعات؛ وجرى نقله إلى عدّة لغات، بما فيها اليابانيّة. إنّ ما حاول أوتو قوله ظهر أنّه «خاطب الوضع»، الذي يقيم فيه مفكّرون كثيرون، حسب تعبير جورج فوكس، كانوا يحيون في ذلك العقد من الصحوة، الذي أعقب الحرب العالميّة الأولى. ومن الجدير

بالانتباه أنّه كان أحد أوائل العلماء الألمان، الذين تلقّوا دعوة للتوجّه إلى الولايات المتّحدة، والمحاضرة فيها. لم يَسْعَ قطّ إلى تأسيس «مدرسة» له، رغم أنّ عدد مطالعيه كبير؛ ذلك بأنّ تأثيره اقتصّ من المذاهب، من جهة، وأنّه كان، من جهة مقابلة، حكيمًا دينيًّا أكثر منه فقيهًا في العقيدة. أمّا السبب الرئيسيّ فيكمن في أنّ أحجيات عقله ذهبت كلّها نحو التشديد على ما يجمع بين رجال الدين، لا على ما يفرّق بينهم.

اشتهرت جامعة ماربرغ دائمًا بكونها مركز حسّ محافظ ووطنيّ: ومن الممكن أن يُضاف إلى هذا أنّ شهرتها هذه قد لازمتها، منذ أن نُقلَت إليها، سنة 1946، بقايا هندنبرغ وفريدريك الكبير، كي توارى الثرى في كنيسة ماربرغ العظمى، المعروفة باسم كنيسة القدّيسة إليزابيت. أمّا أوتو فكان امرأ عالميًّا ومتحرّرًا، في صميمه. لقد خدم بضع سنوات (1913-1918) كعضو في مجلس الشعب البروسيّ؛ بيد أنّ قلبه لم يخفق فيه، حسب اعتقادي، على هذه النغمة في السياسة. لقد أولى عنايته شؤون السياسة في زمن جمهوريّة فايمار، لا عن شغف شخصيّ، وإنّما كشأن من شؤون الواجب المدنيّ. فقاده هذا إلى الانضمام إلى حزب الديمقراطيّين، المثير للشفقة بصغر حجمه، مُؤْثرًا إيّاه على الحزب الديمقراطيّ الاجتماعيّ، الذي لم يكنّ له، في اعتقادي، مودّة كثيرة. إنّ وصول هتلر إلى السلطة، والنازيّين، قد خيّب أكثر قناعاته السياسيّة عمقًا. وفي سنة 1929، أصبح أستاذًا فخريًّا، فلم يكن له هكذا دور مهمّ يلعبه في أيّ مقاومة أكاديميّة للمَلَكيّة الثالثة؛ بيد أنّ المرء يتوقّع، بلا شكّ، أن يكون قد اصطفّ قلبًا وقالبًا إلى جانب حركة التصدّي المذهبيّة لجرّ الكنيسة اللوثريّة إلى دعاوى النازيّة المنمّقة. إلاّ أنّه أبدى، في الواقع، بئس المودّة، أوّلاً، مهما كلّفه الأمر، لحركة الاحتجاج هذه، وأزكى فيه مدّةً الآمالَ بأنّ حركة «المسيحيّ الألمانيّ» من شأنها أن تنهض إلى مستوى اسمها، وأن تحدث تجديدًا في حياة وطنه الدينيّة، كان يحسّ في نفسه أنّه يحتاج إليه أيّما حاجة. غير أنّ ذاك الأمل لم يُقيَّض له أن يعيش زمانًا: فالتطوّر السياسيّ والكفريّ المحدث، في ألمانيا، قد أدمى قلبه بلا هوادة. ولما وافته المنيّة، في آذار 1937، على أثر حادثة مأساويّة، كانت الخسارة الفادحة في عيني أصدقائه، كما في عيني نفسه، خلاصًا شفوقًا. لقد توقّع بجلاء النائبة المحتومة، التي كانت تلتمع في الأفق منذرة، ورصد هدير شلالات نياغارا وهو يقصف في أعالي المجرى.

2

لا أزال أذكر التقائي الأوّل بأوتو خير الذكر، في وقت مبكّر من تباشير القرن العشرين؛ فقد خلّف في انطباعًا مثيرًا للدهشة، بلغ حدّ الرعشة. كان، مهما كان، نقيض **العلاّمة** الألمانيّ، على النحو الذي يلتقيه المرء فيه عمومًا، بعيدًا كلّ البعد، بالواقع، عن صورة السخرية التقليديّة (لقد قدّمت هذه الأخيرة، حقًّا، أنموذجًا عن الأستاذ الألمانيّ)، امرأ ملتحيًا وهَزِلاً، امرأ حالمًا ومدّعيًا. كان لأوتو وجه متطاول ومشدود، يوحي بكونه جنديًّا أكثر منه رجل علم، وله شاربا قيصر، وصدريّة مضمومة، خفيفة، ذات مظهر عسكريّ، أحكم ضبطها عند العنق عاليًا. لم يكن ليبدو كغريب متحيّر في أمر نفسه، يستردّ إليه طمأنينته عبر مسحة الوقار التي يضفيها على حديثه؛ وهو أمر سرعان ما يكتشفه المرء أنّه مجرّد احترام حريص، يؤدّيه المرء كدين عليه لقاعدة التهذّب الصارمة. وإنّما كان شريط الجليد المرهف يتمزّق فعلاً بطرفة عين، فتغمر مودّة لا كلف فيها، تنبعث منه ومن أهل بيته، قلب زوّاره، تعضدها دعابة ساخنة تدور حول الأشخاص أو الأشياء، على نحو غَمْز لا يخالطه خبث. وكانت هذه إحدى خصاله المحبَّبة جدًّا إليه. ثمّ كان يلي هذا نزهات، في المنطقة المكتظّة بالغابات، على أطراف ماربرغ، وتجاذب لأطراف الحديث في كلّ ضرب من المواضيع، الفلسفيّ منها والسياسيّ، والتربويّ، والأدبيّ. وسرعان ما اهتممت جدًّا بكتابه **القدسيّ**؛ بل كان هذا لي بمثابة امتياز فاخر، إذ استمعت إلى محتويات هذا الكتاب، وكتب أخرى غيره، يبسطها المؤلّف نفسه على مسمعي. وإذا ما دعاه استشهاد ميمون إليه، أو استيضاح، أنتزع منه إقراره طوعًا، على جناح السرعة.

تبع زيارتي الأولى زيارات أخرى عديدة، خلال السنوات القليلة التالية. وإذ كانت شهرته طارت بعيدًا، أمسى منـزله مكانًا يفد إليه الزوّار من بلدان أجنبيّة، فتجدهم هناك كُثُرًا: هذا شاب لاهوتيّ أمريكيّ، وذاك قسّ من السويد، ثمّ ذاك بحّاثة من الهند. وكان يحسن وفادتهم جميعًا متجمّلاً الصبر، ومصدقًا المودّة. لكنّ صحّته كانت تسوء، إذ راح يعاني من ربو مزمن، ومن صداع أليم في رأسه. حينما كان يشعر بتحسّن في جسمه، يمتّع النفس بنزهاته المأثورة في الغابة، عبر الوادي، ويختمها، ربّما، باحتساء القهوة في مطعم قرّة العين Aussichtssturm. في أثناء النزهة، تمرّ أوقات يعلو فيها وجهه تجهّم غير متوقّع، في تضاعيف الحديث، كأنّما «قد أغاظه أَلَق فكرة مباغتة»، ثمّ تقسو عبارته وتشتدّ. كان الأمر شبيهًا بقائد ألمح على حين

غرّة إلى إمكانيّة جديدة في المناورة أو الخطّة، مع الفارق هنا أنّ المناورة ذات وجه جدليّ، لا عسكريّ، والحملة حملة البحث عن الحقيقة الدينيّة.

كان من شأن أوتو أن يلقي درسًا في سلسلة محاضرات جيفورد، قبل أن يفارق الحياة، ولكنّه لم يفعل، بسبب سوء صحّته. وكان موضوعه الأساس الأخلاقيّ في مذهب التأليه. لو أمكنه القيام بذلك، لصوّب بلا شكّ تقريبًا عددًا من المساوئ في الفهم تتعلّق بتعليمه، سوف أعمل على الإشارة إليها في ما يلي. ولكنّه كان قادرًا، في حالته تلك، أن يقوم بزيارة قصيرة جدًّا إلى هذا البلد، سنة 1927، قبل أن يطبق نظام هتلر على ألمانيا، وأن يلقي ثمّة عددًا من المحاضرات في المعهد الملكيّ، في لندن، حول الصوفيّة. ابتدأت أولى تلك المحاضرات بملاحظة، اعتذر فيها عن الأثر، الذي يتركه أجنبيّ سُئِل أن يتكلّم على الصوفيّة في إنكلترة: فإنّه يشبه من يجيء أثينا بالبوم، أو من ينحدر بماء إلى الساقية، كما يقال عندنا. في بعض الأحيان، كان أوتو يتكلّم مازحًا، تغمره الفرحة وبعض التهكّم على السذاجة اللاهوتيّة، التي يبديها في بعض المرّات معلّمونا المحترفون في الدين؛ إلاّ أنّه كان يكنّ تقديرًا جليلاً للإسهام البريطانيّ في الفكر المسيحيّ والتعليم، إنْ في حياة القدّيسين، متصوّفين وشعراء، أو مفكّرين دينيّين[1]، على حدّ سواء. كان مولعًا بقراءة الكتب الإنكليزيّة، العابثة منها والرصينة. وأذكر كم كان يقدّر من الأعمال الكلاسيكيّة الإنكليزيّة قصائد بلاك، ذات الروعة الفائقة الطبيعة، **وتلال فوثيرنغ** Wuthering Heights، ذات اللوعة الحارّة، وهما عملان قمت بإطلاعه عليهما. لقد كان مصيبًا، بلا شكّ، إذ وجد في الثاني منهما، مثالاً جليلاً عن «الشيطانيّ» في الأدب.

لم يكن رودولف أوتو محض بحّاثة عظيم، ومفسّر أديان، بل كان أيضًا تحرّريًّا رفيعًا (حسب معنى اللفظ العميق، أي عاشقًا للحريّة ومجلاًّ لها)، يضمر الخير لإنكلترة، ويتفهّم مواقفها. وفوق هذا كلّه، كان مسيحيًّا عظيمًا، وصادقًا. ومع ذلك، كان ألمانيًّا لحمًا وعظمًا. عندما يخبرنا أحدهم أنّ الألمان جميعًا مهيّأون في قرارة ذواتهم، وبصورة متعنّتة، لأن يستبيحوا عرض البحث الشريف خدمة لعقيدة ما، وأنّهم عاجزون فطريًّا عن أن يفهموا معنى الحريّة، وأنّهم

(١) كتب الدكتور و.ر. ماثيوس، عميد جامعة القدّيس بولس، الذي كان يرئس هذه المحاضرات في لندن، والذي ألقى أوتو بعد رقاده بكلمة ألقاها في ذكراه، في ماربرغ، كتب يقول: «إنّ أوتو اعتقد بأنّ إنكلترة لم تزل أكثر بلدان العالم تديّنًا. وعزا هذا جدًّا إلى تأثير كتاب الصلاة الجماعيّة. وكان يخامره القلق بشأن وضع كتاب صلاة جماعيّة للشعب الألمانيّ».

لا يستطيعون أبدًا أن يفهموا إنكلترة، أو الإنكليز، فكم بالأحرى أن يقدّروهم حقّ قدرهم، وأنّ كلّ ألماني، في وسط الشريحة المسيحيّة، وثنيّ بالقوّة، قلّما يُعقَل أن يقبل من حظي بصداقة رجل من مثل رودولف أوتو بهذه التعميمات الفضفاضة، مصدّقًا إيّاها تصديقًا!

3

حينما ظهرت ترجمة **القدسيّ** هذه، قبل ستّة وعشرين عامًا، لاقت ترحيبًا جذلاً وجزيلاً، في مراكز عديدة ومتنوّعة. والتهافت على الكتاب، منذئذ، علامة باهرة على أنّ عمل أوتو قد أقرّ له قرّاء كثيرون، ينتمون إلى مشارب مذهبيّة مختلفة جدًّا، بأنّه لا يني يلاقي حاجة ملحّة، في مضمار فلسفة الدين. ولكنّ المناخ الفكريّ عرف تغيّرًا ملحوظًا، منذ أن تمّ نشر الكتاب الأصليّ، قبل اثنين وثلاثين عامًا. ولو كان مؤلّفه لا يزال يحيا اليوم، لراودته بلا شكّ أمنية عرض طرحه على جيل قرّائه الجديد، بطريقة يجتنب بها التحريف والتشديد الخاطئ، المقترفين بغير ما غرض في كثير من الوجوه، واللذين نحا بهما الشرّاح صوب إغداقهما على الكتاب. إنّ في رغبة أن أنوّه موجزًا إلى تحريف، أو اثنين، ممّا دأب العموم، للأسف، على المثابرة عليهما.

تطرّقتُ، في مقدّمة الترجمة الأولى، إلى ثلاثة جوانب، اعتقدت أنّ كتاب أوتو يأتي بها الميول المعاصرة بتصويب ذي شأن. فقد لحظتُ أنّه ظهر في وقت، كانت فيه دراسة الدين بشغف وإقبال كبيرين تكسب لها مواقع عند العامّة، وأنّ هذا الشغف عينه كان بوسعه، مع ذلك، أن ينعطف نحو استنتاجات مضلّلة، من خلال التنبّه الأرعن إلى الحالة المثيرة حقًّا، والمتفرّدة، لو أفضى، من ناحية واحدة، إلى فقدان ما هو مشترك في عبّ الاختبار الدينيّ، في بلدان وأزمنة مختلفة، من حيث أشكاله العاديّة وأكثرها تمثيلاً له، ولو «غدا، أيضًا، مستغرقًا، طيلة ذلك الحين، في حالات الذهن الذاتيّة، التي تتبدّى للعيان في الاختبار الدينيّ»، إلى حدّ أنّه يعمى، أو يتغافل، عن معناها الموضوعيّ. لقد تمّ جلاء الخطر الأوّل عند بعض، سارت بهم دراستهم الخاصّة للصوفيّة نحو تفسير للدين بمجمله من أحد جوانبه: «إنّهم لا يرون من الشجر خشبه؛ أو، على نحو أدقّ، يفوتهم أن يروا طبيعة الشجر المشتركة رؤية صائبة، في تراكبه وتناميه، بسبب انشغالهم الجانبيّ عنه بأمثلة برّاقة، على نحو خاصّ». أمّا الخطر الثاني فيمكن أن يُرمَز إليه بمحاولة وضع وصف للشجرة، من دون إقامة اعتبار للموارد التي

تقوت حياتها، أو لأمر نموّها عاليًا صوب النور. غير أنّ ثمّة خطرًا ثالثًا أيضًا، خطر أنسنة تصوّرنا الإلهيَّ والمقدّس، إلى حدّ إحداث شقاق بين الإلهيّ، من حيث إنّه كامن ومنـزّه، والله من حيث إنّه شخص عقلانيّ وأدبيّ، والله (لو أمكن، فعلاً، أن يُطلَق هذا الاسم، في هذا المنظار، هنا)، من حيث إنّه الجلالة والسرّ، والغيريّة الفائقة الطبيعة البشريّة.

في هذه الأثناء، أخال أنّني على صواب لو قلت إنّ الضلال الأوّل، فيما لم يَبْدُ على قدر كبير من الجدّ - ذلك بأنّ كتاب أوتو قد قام، بلا ريبة، بعمل كبير حتّى يجتنب هذا الأمر - لا يفتأ الضلالان الآخران يعيثان فسادًا. وبناء على ما يمكنني الجزم فيه بأنّه إنّما هو سوء فهم خسيس، يُظَنّ أنّ كتاب أوتو يحضّ على الافتراءات، ويروّج لها. هذا ما أُعلِنُ في شأنه أنّه حقًّا لأمر سفيف؛ وقد نُبِّه القارئ إليه صراحة. كما أخال، في الوقت نفسه، أنّ أوتو حدا، بانتقائه عددًا من المفردات فقط للتعبير عن تعليمه، على سوء الفهم هذا.

إذا ما تناول المرء، أوّلاً، ضلالة تفسير الدين تفسيرًا ذاتيًّا، على غير ما يجدر به، يخطئ خطأ فادحًا إن حسب في سرّه أنّ أوتو يربأ أوّل ما يربأ به، بل قل إنّه يهتمّ فعلاً أوّل ما يهتمّ له، بالدفاع عن قضيّة المناداة بالجانب العاطفيّ للدين. فقد وُجِدَت، بالفعل، أحقاب وأوساط، كان فيها مثل هذا الدفاع أمرًا ضروريًّا، والعاطفة الدينيّة يُنظَر إليها كعلامة استمساك، أو «حماسة». ولكنّ اللاهوت، في بلاد إنكلترة، عندما انتقل، في القرن التاسع عشر، من جوّ آخذ بالعقل إلى جوّ ينادي بالأخلاق، جرى اتّفاق تسوية على أن يُعدَل في الأمر، من خلال إدراج العاطفة في اعتباره، بمعنى تلك «الصبوة الأخلاقيّة»، بأقلّ تقدير، التي كتب عنها السيّد شاو، أو تلك «الحماسة عند البشريّة»، التي وجدها سيلي في قلب إنجيل عيسى. إنّ كلاً من ماثيو أرنولد وج. أ. فرود، صوت من أصوات القرن التاسع عشر، يُضرَب به المثل بالنسبة إلى قبوله، الذي لا مساومة فيه، أهميّة الأخلاق السائدة في الدين. ولكنّ الأوّل منهما أمكنه أن يتكلّم على الدين، في تحديده الشهير، من حيث إنّه «الخُلُق الذي يمازجه بعض العاطفة»، فيما استطاع الثاني أن يكتب في أمر الدين أنّه «تقديس الإنسان برمّته، قلبه، ومسلكه، وعلمه، وعقله»، حيث ينبغي أن يؤخذ القلب كأنّي به مقدرة المرء على الانفعال. ولئن دعا داع، قبل سبعين سنة، إلى الإلحاح على أنّ الحسّ، وفق هذا المعنى، يتّخذ له في الدين موضعًا مرموقًا، إلاّ أنّ الأمر تضاءل عنه، عندما أقدم أوتو على الكتابة، قبل ثلاثين سنة. وهو اليوم، ربّما، ما انفكّ ينقبض أكثر فأكثر، حينما يشدّد المرء على التنويه بحياة الإنسان الانفعاليّة والعاطفيّة.

بناء على هذا، أنّى يعمد أوتو المرّة تلو الأخرى، إلى عبارات من قبيل «الحسّ الألوهيّ» (das numinose Gefühl)، يجب ألاّ يُظَنّ به أنّه لا ينفكّ يكرّر مطالبته «بالعاطفة»، أي بالانفعال الذاتيّ، كي تحتلّ موقعًا في أيّ اختبار دينيّ صادق. ولكنّه كان أحرى به، بالطبع، أن يؤثِر له، على الدوام، الجملة البديلة «حسّ الألوهيّ». لقد لاقت لفظة «الألوهيّ» ترحيبًا واسعًا بها، من حيث كونها إسهامًا ميمونًا في المفردات اللاهوتيّة، إذ إنّها تنمّ عن ذلك الجانب من الألوهة، الذي يفوق الإدراك، أو يفلت منه، وسط ألفاظ عقلانيّة، أو أخلاقيّة. ولكنّ أوتو رمى إلى إشهار الواقع الموضوعيّ الكامن وراء ذلك، غير مكتفٍ بالحسّ الذاتيّ القابع في الذهن. أضف أنّه يستخدم مفردة حسّ، في هذا السياق، لا كمرادفة للعاطفة، وإنّما من حيث إنّها شكل وعي، هيهاتِ منه أن يكون وعي استيعاب عاديّ، أو وعي تصوّر عاديّ. إنّ ما يشغل نفسه به جدًّا إنّما هو، بالتأكيد، أن يصف خير وصف، وأن يميط اللثام بلا خطأ عن وجه طبيعة الأحاسيس الذاتيّة، التي يتّسم بها هذا الوعي، بالتنويه تارة، والتوضيح، تارة أخرى، والتشبيه طورًا. ولكنّه إنّما يقوم بعمله هذا، لأنّنا لا نستطيع البلوغ إلى رصد موضوعها إلاّ من خلالها.

ليس حريًّا، من ثمّ، بالغموض، الذي يكتنف كلاًّ من المفردة الإنكليزيّة Feeling (=الحسّ)، والألمانيّة Gefühl، أن يضلّلنا؛ فنحن نأتي الكلام، في نهاية المطاف، على حسّ بهاء منظر طبيعيّ، أو حسّ حضور صديق لنا. وما «حِسُّنا»، في هذين الحالين، مجرّد انفعال يلد، أو يثار في الذهن، بل هو أيضًا تعرّف شيء ما، له مقامه في الحالة الموضوعيّة، وله انتظاره أن يُكتَشف، وأن يُعرَف. على مثل هذا الاستخدام يتكلّم أوتو، بنحو مشابه، عندما يذكر «حسّ الألوهي»، أو (بطريقة أقلّ صوابًا) «الحسّ الألوهيّ». وكما قال أحد معاصريه، الفيلسوف ريكرت: إنّما يُشار بلفظ «الألوهيّ» إلى «القدسيّ»، موضوع العمليّة، لا جانبها النفسيّ.

ومن ثمّ، إذًا، يقوم تشديد أوتو دائمًا على المرجع الموضوعيّ، وعلى الأحاسيس الذاتيّة، كمعابر فقط لا غنى عنها إليه، عند تضييقه الخناق على مكانة حالة الذهن الذاتيّة، ضمن الاختبار الدينيّ.

4

تمكن معالجة سوء الفهم الآخر باختصار شديد، ما دام أوتو وضع تمهيدًا خاصًّا، استهلّ به الطبعة الثانية من هذه الترجمة، فاغتنم الفرصة حتّى يضفي على موقفه وضوحًا لا عورة

فيه، ببضعة من السطور. لقد كان مناوئًا، كما قيل عنه، للمذهب الذاتيّ في الفكر الدينيّ: فلم يكن يعارض، تحديدًا، محاولة العقول المحترمة أن تشرح الطبيعة الإلهيّة، وفق معطيات عقلانيّة وأدبيّة. بل كان ينادي، على العكس من ذلك، بأنّ العقلانيّ والأخلاقيّ جزء جوهريّ من محتوى ما نعنيه بالقدسيّ، أو المقدّس؛ ولكنّه، لا يؤلّف كلّ ما فيه. فثمّة شيء ما إضافيّ في المعنى ليس عقلانيًّا؛ ولكنّه لا بمعنى أنّه **مناقض** للعقل، من جهة، ولا بمعنى أنّه وراء العقل، من جهة مقابلة. إنّ كلا العنصرين، العقلانيّ وغير العقلانيّ، يجب أن يُنظَر إليهما معًا النظرة إلى الحبكة والتشريجة في الثوب (حسب تشبيهه المفضّل)، لا يمكن الواحدة أن تستغني عن الأخرى.

يجلو هذا الأمر، في الحقيقة، في نصّ الكتاب، جلاء بيّنًا، حتّى إنّ المرء لا يمكنه إلاّ أن يشكّك في عدم نزاهة أولئك النقّاد، الذين عكفوا على تحريف ما رمى أوتو إليه، أو في ضيق آفاقهم. لقد عمل انتقاؤه مفرداته، هنا أيضًا، على أن يستمرّ الخطأ. ورغم اجتهادي في التخفيف من وطأة اقتراحه غير الموفّق، في النصّ الأصليّ، لفظة «اللاعقلانيّ» الأساسيّة، عبر ترجمتي إيّاها بلفظة «غير عقلانيّ»، لم يَغِب مع ذلك تمامًا، على ما أعتقد، إلقاؤه الشبهة على مجافاة العقل. ثمّة، ربّما، جملة أخرى أكثر تضليلاً، هي عبارة «ذو الغيريّة التامّة»، أي المغاير تمام المغايرة. إنّها جملة احتلّت لها موقعًا مرموقًا في عدد من كتابات المعهد الكلفينيّ الجديد للاهوت، المقترن باسم كلّ من بارت وبرونر. ويرد استعمالها هناك بطريقة تبدو فيها للكثيرين أنّها تقطع كلّ صلة لها مع المناشدة الدينيّة بأنّ في وسع الروح الإلهيّ أن يكون له شركة مع روح الإنسان. بيد أنّ أوتو، الذي كان أوّل من استعمل الجملة في معنى دينيّ، على ما أعتقد، لم يُبْدِ استعداده لقبول النقد القائل بالمغالاة والانعزال، اللذين يلفّ بهما الغيريّة الإلهيّة العلويّة. فالله، في نظره، ما هو «ذا الغيريّة التامّة»، إن جاز القول". إنّه يؤكّد أنّ ذلك الوجه من الألوهة، ذلك الفائض السريّ، الذي يتخطّى كلّ ما من شأنه أن يُفهَم بوضوح، وأن يُمتَدح، ينتصب مخالفًا لكلّ ميل مفرط إلى التركيز على الإنسان، يماثل بين المقدّس والقدسيّ ومقياس عقلنا البشريّ. غير أنّ هذا ما هو سوى وجه، وتنويه، يحسن أن يحافَظ عليه في عبّ «تناغم الأضداد» (على حدّ تعبيره المفضّل). وفي اعتقادي أنّ تعليمه، هنا، أسلم (أيمكنني أن أضيف: بل أكثر مسيحيّة؟) من تعليم أولئك، الذين قد يشدّدون على هذا الجانب من التنويه، أو ذاك، بشكل حصريّ، فيختزلون بذلك جدًّا التناغم، جاعلين إيّاه لحنًا منفردًا. لا يستطيع كلّ تفسير أحاديّ الجانب، من هذا القبيل، إلاّ أن يثير نقيضه المقابل له؛ بل يجب عليه ذلك،

بطريقة حتميّة. وقد رأينا، في الوقع، أنّ هذا يحدث. لو تمكّن أوتو من إلقاء درسه، الذي كان يخطّط له، في محاضرات جيفورد، حول قاعدة الأخلاق الدينيّة، لتمكّن، برأيي، من الإفصاح عن موقفه بشكل نهائيّ حول هذا الموضوع؛ وكان قد أدّى هكذا خدمة جليلة، لتقريب وجهات نظر بعضها من بعض، تستند كلّ منها إلى خبرة صادقة، ليس من الممكن التغافل عنها كأنّها غير منسجمة، من دون الإضرار بالديانة.

ومع ذلك، كفى أنّ كلّ ما جاء في هذا الكتاب قد ورد بوضوح، بالنسبة إلى الذين قرأوه قراءة نزيهة. من أجل هذا عينه، دوّى صدى كلا التنويهين، منذ زمن سحيق، عند باسكال، في كتابه خواطر، من خلال مقطع يثير فينا العجب أنّ أوتو لم يأتِ على ذكره؛ إلاّ أنّه يعبّر خير التعبير عن موقفه، يقول: «إن أخضع امرؤ كلّ شيء للعقل فقدت الديانة سرّها، وطابعها الخارق. وإن غمز امرؤ من جانب مبادئ العقل، سفهت ديانتنا وهُزِئ بها ... ثمّة طرفان يتساويان في خطرهما: كمّ العقل، وإفراغه ممّا فيه».

منذ أن وضع أوتو هذا الكتاب، قبل نحو اثنين وثلاثين عامًا، ومنذ أن غادر هذه الفانية، قبل نحو اثني عشر عامًا، برزت حركات جديدة لتغيير مسار التيّار الفكريّ الدينيّ والفلسفيّ، وتعقيده، وإغنائه، على حدّ سواء. حَسْبُنا أن نفكّر، في واحدة من هذه الحالات، بأسماء لامعة كأسماء بارت، وبرونر، ونيبور، وبردياييف، وماريتان؛ ولدى الأخير، بتحدّيه المذهبَ الإيجابيّ المنطقيّ تحدّي مجابهة، ولغزَ «الوجوديّة»، الذي لا يفتأ مكتومًا للغاية. ولن يخامر الشكّ أولئك، الذين عرفوا رودولف أوتو جيّدًا، والذين نفعوا أنفسهم بمودّة فكره المتيقّظ، وذهنه الثاقب، وإجلاله الكبير للحقيقة، في موضوع تعلّمه الكثير، لو بقي على قيد الحياة، من مثل هذه الحركات، إيجابًا كان أم سلبًا، وفي موضوع إسهامه هو نفسه إسهامًا ناجعًا في المباحثات، التي دارت حولها. وما من شكّ البتّة، كذلك، في موضوع اصطفافه إلى جانب أولئك، الذين يجهدون أنفسهم في أن يخيطوا ثانية نسيج المسيحيّة الممزَّق، معيدين إلى الكنائس المسيحيّة لحمتها، وفهمها الصحيح لديها جميعًا مغزى الإيمان المسيحيّ. ولكنّي أحسب أنّ هذا الكتاب، الذي رأى النور في وسط المضايق، ووطيس الحرب العالميّة الأولى، ذو رسالة تنبض بالحياة فيه، سوف تبقى على قيد الحياة بعد اندلاع نيران الثانية. إنّه لا يبرح، كتركة رئيسيّة أودعها جيله، ذا أهميّة كبرى، بالنسبة إلى تخبّطات يومنا الحاضر.

جـون و. هـــارفي

تشرين الأول 1949.

ملاحظات بشأن الملاحق وغيرها

وُضِعَت هذه الترجمة[1]، أوّلاً، استنادًا إلى الطبعة الألمانيّة التاسعة لكتاب القدسيّ Das Heilige، التي منها اقتُطِعَت الملاحق التسعة الأولى. وأُسْقِط أحد الملاحق الألمانيّة: الأسطورة والديانة، في كتاب فوندت: «علم النفس الجماعيّ» Völkerpsychologie، وبعض آخر من المادّة، التي بدت ذات اهتمام أقلّ عند القارئ الإنكليزيّ، منها عند القارئ الألمانيّ، بموافقة المؤلّف. من ناحية أخرى، أضاف المترجم [2] الملحق العاشر: «التعبير عن الألوهيّ في الإنكليزيّة».

لقد أضيف الملحق الحادي عشر إلى هذه الترجمة [3]، في طبعتها الخامسة (1928)، ومعه إضافات إلى النصّ في نهاية الفصلين الثامن والتاسع، انطلاقًا من الطبعة الألمانيّة الرابعة عشرة.

في هذه الآونة، تنامى عدد الملاحق في طبعات القدسيّ الأخيرة، كما أشير إلى هذا في ملاحظة المترجم [4]، التي ضمّنها الطبعة الإنكليزيّة الثالثة، حتّى نُشِرت مع مادّة إضافيّة في مجلّد منفصل، أعطي عنوانًا: أبحاث حول الألوهيّ - Aufsätze das Numinose b treffend. أحد هذه الملاحق: «القيامة كاختبار روحيّ»، أضيف كملحق ثاني عشر إلى هذه

(١) المقصود، هنا، الترجمة الإنكليزيّة (المعرّب).

(٢) المقصود، هنا أيضًا، المترجم الإنكليزيّ، جون و. هاريف (المعرّب).

(٣) أنظر الحاشية (١).

(٤) أنظر الحاشية (٢).

الترجمة [1]. أمّا عدد آخر من الإضافات فقد نُشِر تحت عنوان: أبحاث دينيّة. إضافة لفكرة القدسيّ، ر. أوتو، ترجمة برايان لون، مطبعة جامعة أكسفورد، 1931. لقد أُدرِجَت قائمة محتويات أبحاث دينيّة، هنا، كملحق ثالث عشر، رغبة في رفد القارئ بمعلومات تفيده في التوجّهات، التي ذهبت إليها الإضافات على فكرة القدسيّ.

(١) أنظر الحاشية (١) ص١٩.

مقـدّمة المؤلّف للطبعة الإنكليزيّة الأولى

تجرّأت، في هذا الكتاب، وكتبت في ما يمكن أن نطلق عليه اسم: «ما ليس عقلانيًّا»، أو «ما فوق العقل»، في أغوار الطبيعة الإلهيّة. لا أرمي البتّة من وراء هذا إلى الترويج لميل زماننا إلى «لاعقلانيّة» متهوّرة وباهرة، بل بالأحرى إلى خوض نقاش معه، في شكل صيغته العليلة. «اللاعقلانيّ»، اليوم، موضوع يأنس جانبه جميع الذين يتوانون عن أن يعملوا فكرهم، وأن يرسوا قناعاتهم، على أساس تفكير سليم، أو الذين لا يتورّعون عن التملّص من وعورة ذلك الواجب عليهم. إذ يقرّ هذا الكتاب لما هو غير عقلانيّ بأثره العميق في نطاق الميتافيزيقيا، يحاول جادًّا أن يحلّل تحليلاً دقيقًا للغاية الحسّ، الذي يبقى حيثما يخفق الأفهوم، وأن ينحت له مفردات تخلو من الاعتباطيّة والحيرة قطّ، اللتين تلجئانها إلى استعمال الرموز.

قبل المغامرة في مضمار هذا البحث، أمضيت عدّة سنوات في دراسة الجانب العقلانيّ من ذلك الواقع الأسمى، الذي نطلق عليه اسم «الله». فجاءت نتائج عملي في كتابين: - Natura istische und religiöse Weltansicht (ترجم إلى الإنكليزيّة تحت عنوان:Naturalism and Religion London. 1907): نظرة طبيعيّة ودينيّة إلى العالم (الترجمة الإنكليزيّة: **المذهب الطبيعيّ والدين**)، وDie Kant-Friesische Religions-Philosophie: فلسفة الدين عند كانط وفريز. ويخامرني الشعور بأنّ من لم يقف من قبلُ «للعقل الأزليّ»، Ratio aeterna، دراسة مثابرة وجادّة، لا يجدر به أن يولي اهتمامه «الألوهيّ الممتنع الوصف».

تمدّني هذه المقدّمة بمناسبة ترحيب، أعرب فيها عن شكري للمترجم[1] عنايته، ودقّته المتميّزة في التفسير، والصفحات القيّمة التي أضافها كملاحق. وقد جاء على فم ناقد إنكليزيّ أنّ «الترجمة تَفْضُل الأصل جدًّا»؛ وليس عندي في هذا ما أعترض عليه.

ماربرغ، 1923

رودولف أوتــو

(١) المعنيّ بقوله جون و. هاري في (المعرّب).

العقلانيّ وغير العقلانيّ

إنّه لأمر جوهريّ، بالنسبة إلى كلّ تصوّر إلهيّ عن الله، ولا سيّما التصوّر المسيحيّ، أن يشير إلى الألوهة، وأن يحدّد خصائصها بدقّة، عبر محمولات الروح، والعقل، والقصد، والنيّة الطيّبة، والجبروت، والوحدة، والذات. وهكذا، فإنّ طبيعة الله يُفتَكَر فيها، إذًا، قياسًا على طبيعة عقلنا، وشخصيّتنا. ولكن، فيما نعي أنّ هذا إنّما يجري الأخذ به على سبيل الحصر والتحديد، تبدو المحمولات التي نستخدمها أنّها «متمّمة»، عندما يجري إطلاقها على الله، أي أنّها يُفكَّر فيها كأنّما هي مطلقة، وكأنّها أمر لا سمة له. والحال أنّ هذه المحمولات كلّها تؤلّف مفاهيم جليّة ومحدّدة: ففي وسع المرء أن يدركها بالفهم، وأن يحلّلها بالفكر، بل تقبل أيضًا أن يوضع تحديد لها. إنّ غرضًا ما، يمكن الفكر أن يتطرّق إليه بصورة أفهوميّة، خليق به من ثمّ أن يُدعى عقلانيًّا. وطبيعة الألوهة، في هذا الوجه، المحدَّدةُ المعالم في المحمولات المذكورة آنفًا، طبيعة عقلانيّة؛ كذلك الدين، الذي يعترف ويتمسّك بمثل هذه النظرة إلى الله هو، من هذا القبيل، دين «عقلانيّ». فالاعتقاد، ضمن مثل هذه الشروط فقط، ممكن، مقابل مجرّد الحسّ. وفي ما من شأن المسيحيّة، أقلّه، القول بأنّ «الحسّ هو كلّ شيء، أمّا الاسم فإنّ إلاّ طنين وهباء»[1]. حيث «الاسم» دلالة على التصوّر، أو الفكر ـ قول مخطئ. على نقيض ذلك، نحسب أنّ استنكاف ديانة من الأديان عن أن تخلو من مفاهيم حول الله، وأنّ التزامها بالحريّ أن تَقبل بمعرفة العليّ ـ المعرفة التي تستتبّ بالإيمان ـ متوسّلة الفكر المبنيّ على المفاهيم، سواء منها تلك المفاهيم التي سبق ذكرها، أم أخرى غيرها تكمّلها وتطوّرها، علامة فارقة

(١) غوته، فاوست.

ومعيار، بالنسبة إلى منزلتها الرفيعة، وسموّ شأنها. إنّ المسيحيّة تحوز لا مثل هذه المفاهيم وحسب، وإنّما تحوزها بوضوح فريد، وبوفرة. وفي هذا الوجه، يقوم الدليل القاطع حقًّا على سموّها، إزاء أديان لها أشكال أخرى، وعلى مستويات أخرى، علمًا أنّه ليس الدليل الوحيد، ولا الرئيسيّ. هذا ما يجب إقراره، منذ البدء، إقرارًا شديدًا وراسخًا.

بيد أنّنا حريّ بنا، عند قولنا هذا، أن نحذر من شرّ الوقوع في خطإ قد يقودنا إلى تفسير خاطئ للدين، يقاربه من أحد جوانبه . هذا شأن الرأي القائل بأنّ جوهر الألوهة يمكن أن يُكشَف النقاب عنه كشفًا تامًّا وشاملاً، في مثل هذه الاسنادات «العقلانيّة»، التي أُشيرَ إليها أعلاه، وفي أخرى مثلها. ليس الأمر سوء تصوّر غيرَ طبيعيّ، إذ تحفزنا إليه لغة المناشدة التقليديّة، وتراكيبها المميِّزة لها، وأفكارها، والخوض الملقّن في مواضيع دينيّة، في أثناء إقامة الخطبة والتعليم اللاهوتيّ، وما فوق ذلك كلّه كتبنا المقدّسة نفسها أيضًا. في هذه الحالات كلّها، يحتلّ العنصر «العقلانيّ» موقعه متقدّمًا، ولا شيء آخر دونه يبدو عليه، غالبًا، أنّه ماثل. ولكنّ هذا، في سائر الأحوال، ما يمكن توقّعه؛ ذلك أنّ كلّ لغة تتّجه، من حيث كونها مؤلّفة من مفردات، إلى تقديم أفكار أو مفاهيم ـ وهذا ما تعنيه اللغة ـ؛ وكلّما أتى الأمر جليًّا لا لُبْس فيه، أتت اللغة بمثله ونيّف. من هذا المنطلق، يميل بسط الحقيقة الدينيّة، في اللغة، ميلاً لا انصراف عنه إلى التشديد على محمولات الله «العقلانيّة».

ولكنّ الخطأ أعلاه، رغم أنّه، إذًا، على قدر كاف من كونه خطأ طبيعيًّا، إلاّ أنّه كفى به أنّه خطأ مضلِّل؛ ذلك أنّ هذه المحمولات «العقلانيّة» تعجز عجزًا عن أن تستنفد فكرة الألوهة، حتّى إنّها لَتنطوي، بالواقع، على موضوع غير عقلانيّ، أو يفوق العقلانيّة، إنّما هي نعوت بالنسبة إليه. إنّها محمولات «جوهريّة» (لا «عرضيّة» فقط) لذلك الموضوع، ولكنّها أيضًا ـ وهذا ما تجدر ملاحظته ـ محمولات جوهريّة اختزاليّة. وتفصيل هذا أنّنا حريّ بنا أن نجعل منها نعوتًا لموضوع تقوم بوصفه، بيد أنّه، في عمق جوهره، لا يُكتَنَه فيها، ولا يمكنه ذلك حقًّا؛ وإنّما يقتضي الأمر، بخلاف ذلك، اكتناهًا من نوع مختلف جدًّا. ولكن، رغم أنّه يفلت من الفهم عن طريق المفاهيم، لا مناص له من الوقوع في قبضتنا بطريقة أم بأخرى، إذ لا شيء آخر البتّة يمكنه أن يؤكّد بشأنه. حتّى مذهب الصوفيّة، حينما يقول عنه إنّه αρρητον (أي «لا يمكن وصفه»)، لا يرمي حقًّا إلى أنّه لا شيء آخر البتّة يمكنه أن يؤكّد بشأن موضوع الوعي الدينيّ؛ وإلاّ لاحتبست الصوفيّة قطّ في صمت أصمّ، فيما سمة المتصوّفين، التي عُرِفوا بها

غالبًا، فصاحتهم البليغة.

ها نحن ننبري، لأوّل مرّة، للتصدّي للتناقض القائم بين العقلانيّة وعروة الدين الوثقى. وسوف نولي اهتمامنا، في ما يلي، مرارًا وتكرارًا، هذا التناقض، وما يتّصل به من إشارات. وفي الواقع أنّنا لدينا هنا أوّل علامات العقلانيّة وأبرزها، ممّا يرتبط به كلّ ما يترى. ليست العقلانيّة ما يُشاع عنها لدى العموم، إنكارًا للمُعْجز، وخلافها إرساءه؛ فهذه مفارقة خاطئة، كما هو بيّن، بل قُلّ تافهة. ذلك بأنّ النظريّة التقليديّة في أمر المعجز ـ من حيث إنّه اختراق عرضيّ للعلاقة السببيّة في الطبيعة، من قِبَل كائن برأها، فينبغي بالتالي أن يكون سائدًا عليها ـ إنّما هي عينها «عقلانيّة» بمجملها، بالقدر الذي يمكنها أن تكون فيه. فالعقلانيّون أبدوا، غالبًا، رضاهم عن إمكانيّة المعجز وفق هذا المعنى، بل أسهموا بأنفسهم في صياغة نظريّة له؛ فيما أظهر مناهضو العقلانيّة، غالبًا، في موضوع المعجزات، عدم اكتراثهم بالجدال بأسره. إنّ من شأن الاختلاف بين العقلانيّة ونقيضها أن يُبحَث فيه في موضع آخر. إنّه يجد حلاًّ له، بالأحرى، في اختلاف نوعيّ خاصّ في الموقف الذهنيّ، الذي تتمتّع به الحياة الدينيّة نفسها، وفي محتواها الانفعاليّ. فالأمر كلّه يتعلّق بهذا: هل يسحق ما هو عقلانيّ، في فكرتنا عن الله، ما ليس عقلانيًّا، بل ربّما يلغيه إلغاء؟ أو بعكس ذلك، هل يسود ما ليس عقلانيًّا على ما هو عقلانيّ؟ إذا نظرنا إلى المسألة، على هذا النحو، نرى أنّ المثل السائر: كانت الأرثذكسيّة نفسها أمّ العقلانيّة، ذو أسس متينة في بعض وجوهه. ليس أنّ الأرثذكسيّة كانت منهمكة بالمعتقد، وصياغة العقيدة وحَسْبُ، إذ إنّ هذين الأمرين لم يكونا أقلّ اعتبارًا عند سواد المتصوّفة؛ بل بالأحرى، وجدت الأرثذكسيّة نفسها عاجزة عن تبرير الجانب غير العقلانيّ من موضوعها، في تشييدها العقيدة والمعتقد. وعوض أن تحتفظ بالعنصر غير العقلانيّ في الدين حيًّا، في قلب الاختبار الدينيّ، أخفقت الأرثذكسيّة إخفاقًا بيّنًا في تقدير قيمته، فأغدقت على فكرة الله، عبر هذا الإخفاق، تفسيرًا فكريًّا وعقلانيًّا، أخذ منها بأحد جوانبها فقط.

لا يزال هذا الميل إلى «العقلنة» سائدًا، لا في علم الكلام[1] وحَسْبُ، وإنّما في علم مقارنة الأديان عمومًا؛ وذلك من أعلى الذرى حتّى أدنى الدركات. ويترصّد ضحاياه بين طلاّب علم الأساطير كافّة، في يومنا هذا، وفي عداد أولئك الذين يقومون بأبحاث في ديانة «الإنسان

(١) أي اللاهوت، أو الإلهيّات، حيث اللجوء إلى المنطق بقصد البرهان غالب (المعرّب).

الأوّل»، ويجتهدون في أن يعيدوا تشييد «أسس» الديانة، أو «مصادرها». لا غَرْوَ في أنّ المرء لا يعمد، في هذه الحالات، إلى استخدام تلك المفاهيم «العقلانيّة» الباسقة، التي اتّخذناها منطلقًا لنا، بل يميل إلى السير بهذه المفاهيم، «وبتطوّرها» المرحليّ، فيما هو يحدّد له معضلة بحثه الرئيسيّة، ويطرح أفكارًا ومستدركات أدنى رفعة، يَعُدّها كأنّها تمهّد السبيل إليها. إنّ مقاربة الموضوع إنّما تحصل دائمًا، عبر مفاهيم وأفكار «طبيعيّة» جدًّا، كتلك التي نجدها في دائرة حياة المرء الفكريّة، لا عبر مفاهيم وأفكار «دينيّة»، بشكل خاصّ. ثمّ، بعد هذا، يحزم الناس أمرهم في أن يغمضوا أعينهم بمكر قلّما يعوز المرء عون ليدهش منه، دون ما هو فريد في وسط الاختبار الدينيّ، حتّى في أشدّ ظهوراته بداءة. غير أنّ الأمر، مع ذلك، مدعاة إلى الاستغراب أكثر منه إلى الاندهاش! ذلك أنّه لو كان في الاختبار البشريّ حقل واحد يتحفنا بما هو خاصّ وفريد بدون خطأ، وبما هو مميَّز في ذاته، لكان ذلك بلا مراء حقل الحياة الدينيّة. والحقّ يقال: إنّ لدى العدوّ، غالبًا، رؤية ثاقبة في هذا المضمار، أشدّ حدّة ممّا لدى الحائز السبق في الدين، أو لدى المنظّر الحياديّ الذي يجهر بعدم انحيازه. فإنّ المناوئين يعلمون حقّ العلم، من جانبهم، أنّ «الجلبة بشأن الزهد» برمّتها، لا صلة لها البتّة مع «العقل»، و«العقلانيّة».

وهكذا، يبدو لنا سليمًا أن نتحفّز لِلَحْظ هذا: أنّ الدين ما هو منحصرًا، استثناء، في أيّ ضمّة من الإثباتات «العقليّة»، ولا مكتنَفًا في ثناياها، على نحو شامل. هذا ما يجدر بالمرء اعتباره، عندما يحاول أن يستحضر الصلة بين مختلف «لحظات» الدين أمام البصيرة، بطريقة واضحة، لكي تتبدّى طبيعته بجلاء أشدّ.

إنّما علينا الآن القيام بهذه المحاولة، في موضوع الفئة المتميّزة جدًّا، فئة القدسيّ، أو المقدّس.

«الألوهيّة» و«الألوهيّ»

القدسيّة ـ أو قل «القدسيّ» ـ هي فئة تفسير وتقييم، يختصّ بها ميدان الدين؛ إنّها تُطبَّق، بالواقع، عن طريق الكناية، على ميدان آخر، كميدان الأخلاق، ولكنّها ليست مشتقّة منه. ورغم أنّها معقّدة، تشتمل على عنصر، أو «لحظة»[1]، خاصّة جدًّا تفصلها عمّا هو «عقلانيّ»، حسب المعنى الذي أغدقناه على هذه اللفظة في ما تقدّم، وتبقى غير معبَّر عنها ـ αρρητον («لا توصف») ـ أي أنّها تفلت إفلاتًا تامًّا من الإحاطة بها بواسطة المفاهيم. إنّه يجوز القول نفسه بالنسبة إلى موضوع البهاء، لو شئنا اتّخاذ مضمار اختبار لنا، مختلفًا جدًّا.

تكاد هذه التأكيدات تخرج، منذ البداية، عن سبيل الصواب، لو اقتصرت «القداسة» فقط على ما يعنيه اللفظ، لا في معرض الكلام بين العموم وحسب، بل في الاستعمال الفلسفيّ واللاهوتيّ أيضًا، بشكل عامّ. ومردّ ذلك إلى أنّنا بِتْنا نستخدم لفظي «قدسيّ»، و«مقدّس» (heilig)، بمعنًى اشتقاقيّ ليس إلا، مختلف اختلافًا شديدًا عن المعنى الذي اشتملا به منذ البدء. إنّنا نأخذ، عادة، لفظ «قدّوس» بمعنى «الكليّ الصلاح». إنّه الصفة الأخلاقيّة المطلقة، الدالّة على تمام الخير الأخلاقيّ. وفق هذا المعنى، يدعو كانط الإرادة التي تلبث ممتثلة للقانون الأخلاقيّ دونما انكفاء عنه، بدافع الواجب، إرادة «قدّوسة». إنّ لدينا هنا، بشكل واضح وبساطة، الإرادة الأخلاقيّة بنحو كامل. على هذا المنوال عينه، يمكننا التكلّم على قدسيّة الواجب، أو القانون، أم على قداستهما، قاصدين قطّ إلى طابعهما الإلزاميّ بالنسبة إلى السلوك، وإلى وجوبهما عند الجميع.

(١) يريد المؤلّف التنويه «بلحظة» يقفز فيها المعنى من مستوى مألوف إلى آخر غير معتاد عليه (المعرّب).

غير أنّ استخدام اللفظ الشائع هذا ليس دقيقًا. لا بدّ في أنّ الدلالة الأخلاقيّة هذه كلّها كامنة في لفظ «القدسيّة»، ولكنّه ينطوي على فائض معنويّ جليّ يُضاف إليه، ما دمنا لا حول لنا إلاّ أن نشعر بذلك؛ وهذا ما من شأننا الآن أن نعزله جانبًا. وليس هو محض معنًى متأخّر، أو مكتسَب؛ بل، بالأحرى، دلّ لفظ «القدسيّة»، أوّل الأمر، وقبل كلّ شيء آخر، أقلّه مرادفاته في اللاتينيّة، واليونانيّة، والساميّة، وفي سائر اللغات القديمة، على هذا الفائض فقط: إن كان للعنصر الأخلاقيّ ثمّة من وجود فيه، لم يكن ذلك بأيّ حال أصيلاً، ولا أعرب البتّة عن مدلول اللفظ التامّ. واليوم، من يستخدمه يشعر بلا ريبة أنّ «ما هو صالح، من الوجهة الأخلاقيّة»، مكتنَف دائمًا في «القدسيّة». وعليه، يغدو مجديًا لنا في بحثنا عن ذاك العنصر القائم منعزلاً، والملازم فكرة القدسيّة ملازمة، أن ننحت لنا مفردة معيّنة، نظرًا إلى حاجة التقصّي الراهنة، بأقلّ تقدير، ريثما تحلّ محلّ لفظ «القدسيّة» وقد نُزِع منه طابعه الأخلاقيّ، أو «لحظته»، ومظهره «العقلانيّ» في آنٍ معًا، على قدر ما بتنا نستطيع إضافته الآن.

سوف نجتهد أن ننوّه بهذا الشيء النكرة إلى القارئ على قدر طاقتنا، كيما يمكنه أن يشعر به هو نفسه. ما من دين لا يحيا ذاك فيه وكأنّه منه عروته الوثقى[1]، بل ما من دين خليق باسمه من دونه. إنّه طاقة تنبض حياة في الأديان الساميّة على نحو منيف، وليس له من زخم في أيّ منها يماثل زخمه في دين الكتاب. إنّ له ههنا أيضًا اسمه الخاصّ به، أعني به القادوش في العبريّة، ويقابله في اليونانيّة لفظ αγιος، وفي اللاتينيّة sanctus، وبنحو أشدّ دقّة أيضًا، sacer. لا منازعة، بلا ريبة، في أنّ هذه الألفاظ حملت معها في طيّاتها، في اللغات الثلاث معًا، معنى الجودة، والصلاح المطلق، كجزء من معناها، حينما نضج المفهوم، وبلغ أرفع مستوى له في تطوّره. ومن ثمّ، نستخدم لفظ «القدسيّ» لكي نتمّ نقلها. ولكنّ لفظ «القدسيّ» هذا يمثّل، إذًا، التكوين المتدرّج والامتلاء من المعنى الأخلاقيّ، أو ما يمكننا دعوته «رسمًا بيانيًّا» لما كان ذات مرّة محض استجابة شعور أوليّة، يمكنها أن تكون في حدّ ذاتها حياديّة من الوجهة الأخلاقيّة، وأن تفرض اعتبارها كحقّ من حقوقها. وعندما بزغت هذه اللحظة، أو العنصر، أوّل مرّة، وابتدأت تطوّرها الطويل الأمد، دلّت تلك العبارات (قادوش، و αγιος، و sacerإلخ)، بلا منازعة، على أمر آخر مختلف كلّ الاختلاف عن «الجودة». إنّ هذا ليتّفق عليه النقد المعاصر اتّفاقًا جامعًا، ويفسّر بصواب أنّ ترجمة قادوش بلفظة «صالح»

(١) «نواته الداخليّة»، حسب النصّ الأجنبيّ (المعرّب).

خطأ في النقل، و«عقلنة»، أو «صياغة أخلاقيّة» للّفظة، لا مبرّر لهما.

وعليه، إنّه لجدير بالاهتمام، كما قلنا آنفًا، أن نستنبط لنا مفردة تحلّ محلّ هذا العنصر المعزول على حدة، هذا «الفائض» في معنى «القدسيّ»، كما جاء أعلاه، الذي يتخطّى معنى الجودة. فإنّنا، بواسطة مفردة خاصّة، سوف يكون في مقدورنا أن نبقي على المعنى، أوّلاً، على أفضل وجه، منفردًا ومتميّزًا بطريقة جليّة؛ وأن نرصد، ثانيًا، ونصنّف بطريقة مترابطة أيّ صيغة تطوّر، أو مرحلة من مراحله، تابعة له قد يبرزها. وإنني، ابتغاء هذا، أختصّ بنفسي مفردة منحوتة من اللاتينيّة هي numen (الألوهيّة) [1]. فقد أمدّنا لفظ omen («الغيب») بالنعت «غيبيّ». وما من سبب في أن نعزف عن نَحْت نعتٍ لنا، («ألوهيّ») [2]، بطريقة مماثلة. إذًا، سأتناول الكلام على فئة تقييم «ألوهيّة» فريدة، وعلى حالة ذهنٍ «ألوهيّة» تحديدًا، توجد دائمًا حيثما تُطبّق الفئة. هذه الحالة الذهنيّة فريدة بنوعها فرادة كاملة، وممتنعة على أن تستحيل شيئًا آخر. ومن جرى ذلك، فيما تقبل أن تُناقَش، ليس في وسعها أن تُحدَّد تحديدًا دقيقًا، شأنها في هذا شأن أيّ معطًى أوّليّ وتمهيديّ، على نحو مطلق. ثمّة طريقة واحدة فقط يجد فيها الآخر إزرًا له في إدراكها: إنّه يجب عليه أن يقوده ويرشده النظر في القضيّة ومناقشتها، عبر طرق ذهنه الخاصّ، حتّى يفضي إلى النقطة التي يشرع فيها «الألوهيّ» يختلج عنوة، وينبض حياة، ويمتثل للضمير. بإمكاننا مدّ يد العون في هذا المسار، حاملين إلى أمام الباصرة كلّ ما من شأنه أن يقبع في مناطق أخرى من الذهن، ممّا هو معروف ومألوف لديه، كي يتماثل والخبرة المعيّنة التي نريد أن نوضحها، أو كي نبيّن ثانية بعض التناقض فيما بينهما. بعد هذا، يجب علينا أن نضيف: «إنّ كيت وكيت ليسا هذه الخبرة على وجه الدقّة، وإنّما هما شبيهان بتلك، ومخالفان لتيك أيضًا. ألا تقدر الآن أن تتمثّل لنفسك الأمر؟». وبتعبير آخر، ليس في وسع كيت وكيت أن يُلقّن بصريح العبارة؛ إنّه يمكنه فقط أن يُثار ويوقَظ في الذهن، ما دام حريًّا بكلّ ما يصدر «من الروح» أن يوقَظ.

---

(١) «الألوهيّة» غير «الألوهة». في الأوّل من هذين اللفظين تنويه بالتمايز الكيانيّ (الأنطولوجيّ) الذي يشير إليه المفهوم، فيقابله إذ ذاك مفهوم «الناسوت» المتمايز مقابله، من حيث إنّ هذا الأخير صفة إقامة الكائن في جسم؛ أمّا الثاني، أي «الألوهة»، فلفظ يراد به التنويه بالتمايز الوجوديّ، ويقابله «التأنّس»، من حيث إنّه حال الكائنات عمومًا، والإنسان خصوصًا (المعرّب).

(٢) «الألوهي» نعت مشتق من لفظ «الألوهيّة»؛ أمّا النعت المشتق من لفظ «الألوهة» فهو «إلهي»؛ راجع الحاشية السابقة (المعرّب).

العناصر القابعة في «الألوهيّ»

إنّ القارئ مدعوّ إلى أن يتوجّه بذهنه نحو اختبار دينيّ جرى له في العمق، قلّما اتّسم بأشكال أخرى من الوعي. من لم يستطِع القيام بهذا الأمر، ومن لم يعرف مثل هذه اللحظات في اختباره، حريّ به ألاّ يمضي بعدُ في القراءة شأوًا أبعد؛ ذلك أنّه ليس باليسير أن يخوض المرء في مناقشة مسائل، في علم النفس الدينيّ، مع من يستطيع أن يستجمع عواطف مراهقته، ووعكات عسر هضمه، أو قُلْ مشاعره الاجتماعيّة، ولكنّه لا يستطيع أن يستذكر أيّ شعور دينيّ في داخله. إنّنا لا ننحو باللائمة على مثل هذا الشخص عندما يحاول أن يتقدّم قدر طاقته، مستعينًا بمبادئ شرح على قدر معرفته، ومفسّرًا «الجمال» بالركون إلى اللذّة الشهوانيّة، و«الدين» كأنّه وظيفة غريزة القطيع والمعايير الاجتماعيّة، بل كأنّه شيء أشدّ بداءة أيضًا. غير أنّ الفنّان، صاحب الإلمام الشخصيّ والحميم بالعنصر المميَّز في الاختبار الجماليّ، سوف يردّ عليه نظريّاته شاكرًا، والمتديّن سوف ينبذها بإباء أشدّ.

ومن ثمّ، يحسن عند التقصّي والتنقيب عن حالات النفس، كحالتها مثلاً في أثناء العبادة المهيبة، أن يُولى ما هو فريد فيها عناية، عوض ما هو مشترك لديها مع حالات مشابهة أخرى. الانخطاف في أثناء العبادة أمر؛ والتسامي على الصعيد الأخلاقيّ، من جرى التأمّل في مسلك حميد، أمر آخر. ما نودّ محضه انتباهنا بدقّة فائقة، على قدر ما نستطيع، ليس تلك الأمارات المشتركة بينهما، وإنّما عناصر المحتوى العاطفيّ تلك الخاصّة بالأوّل منهما. لا شكّ في أنّنا كمسيحيّين نلتقي هنا، أوّلاً، مشاعر مألوفة بقدر كاف، وإنّما في هيئة أوهن، في قطاعات اختبار أخرى، كمشاعر الشكران، والثقة، والحبّ، والتوكّل، والخضوع، والنذر. بيد أنّ هذا لا

يستوي في البتّة محتوى العبادة الدينيّة. ليس لدينا قطّ، في أيّ من هذه الأمور، أمارات اختبار العبادة المهيبة الفريد حقا، والذي لا مثيل له، الخاصّة! فعلامَ ينصّ هذا؟

يعود الفضل في عزل أحد العناصر الهامّة جدًّا، في اختبار من مثل هذا القبيل، إلى شلايرماخر. إنّ الأمر يتعلّق «بحسّ التبعيّة»؛ غير أنّ اكتشاف شلايرماخر الهامّ هذا عرضة للنقد في أكثر من وجه.

في المقام الأوّل، ليس الحسّ الماثل أمام ذهنه فعلاً في هذه الجملة، بسمته الخاصّة به، أو العاطفةُ، «حسًّا بالتبعيّة»، في معنى المفردة «الطبيعيّ». من وجهة النظر هذه، ثمّة جوانب أخرى للحياة، وقطاعات أخرى للاختبار غير الدينيّ، تبعث على الحسّ كشعور بالعجز الشخصيّ والوهن، وكوعي لارتهان المرء للظروف والمحيط. إنّ للحسّ الذي كتب شلايرماخر عنه شبهًا لا يمكن إنكاره بهذه الحالات الذهنيّة: إنّها تقوم بمثابة دليل عليه؛ وفي وسعها أن تضيء على طبيعته، بحيث إنّه يمكن المرء استشعار الإحساس نفسه، على نحو تلقائيّ، إذا سار في الجهة التي تشير تلك إليها. ولكنّ الحسّ أيضًا مختلف، في الوقت نفسه، عن مثل هذه الحالات الذهنيّة المشابهة. إنّ شلايرماخر نفسه يقرّ بذلك، على نحو ما، مميّزًا الحسّ الدينيّ بالتبعيّة، أو الورع، عن سائر الأحاسيس كلّها بالتبعيّة. أمّا خطأه فيكمن في أنّه يجعل الفرق قائمًا فقط في التمييز بين تبعيّة «مطلقة» وتبعيّة «نسبيّة»؛ ومن ثمّ، في اختلاف في الدرجة، لا في السمة الداخليّة. ما يتغافل عنه هو أنّنا بإطلاقنا على الحسّ اسم «حسّ بالتبعيّة»، بشكل مطلق، إنّما نستخدم في الواقع ما ليس سوى تشبيه شديد القربى به. من يقارن ويقابل بين الحالتين الذهنيّتين ناظرًا إليهما في داخله يجد، كما أظنّ، ما أعنيه. ما من حيلة لأن يُعبَّر عنه بأيّ وسيلة أخرى، ذلك بأنّه معطًى بدائيّ، وأوّليّ، للغاية في حياتنا النفسيّة، وبأنّه يحدَّد، بسبب ذلك، عبر نفسه فقط. قد يساعده، ربّما، أن أستشهد بمثال مشهور تنبض فيه حياة «لحظة» الحسّ الدينيّ، أو عنصره، الذي كلامنا فيه: عندما تجرّأ إبراهيم على الله، فدافع أمامه عن رجال سدوم، قال: «قد أقدمت على الكلام مع سيّدي، وأنا تراب ورماد» (تكوين 27:18). هنا، لديك «حسّ بالتبعيّة» ينطق من تلقاء نفسه، ويفوق جدًّا، مع ذلك، ما هو مجرّد حسّ بالتبعيّة، ويخالفه في الوقت نفسه. إن شئتُ محضه اسمًا يليق به ارتأيت أن أدعوه «وعي الخليقة»، أو حسّ الخليقة. إنّه عاطفةُ خليقةٍ غمرها، وطغا عليها، عَدَمُها الخاصّ، في إزاء عاطفة تسمو فوق الخلق أجمعين.

من السهل، ثانية، أن يرى المرء في هذه الجملة، مهما كانت عليه، أنّها ليست شرحًا أفهوميًّا للموضوع. كلّ ما يمكن هذه المفردة الجديدة، «حسّ الخليقة»، التعبير عنه تنويهٌ بالغموض في العدم إزاء قدرة جبّارة، وسلطانٍ مطلق له فرادتُه، فيما كلّ شيء يدور حول طابع هذا السلطان الكليّ القدرة؛ وهو طابع لا يمكنه أن يُفصَح عنه إفصاحًا لفظيًّا، بل يمكن فقط التنويه به بطريقة غير مباشرة، من خلال نغمة جوابٍ، حسٍّ، لدى امرئ، وفحواه. إنّ هذا الجواب ينبغي أن يختبره المرء مباشرة في ذاته، كيما يفهمه.

علينا الآن أن نشير إلى مذمّة ثانية، في صياغة مبدأ شلايرماخر. إنّ الفئة الدينيّة التي اكتشفها، والتي يُشيع أنّه حدّد بها محتوى العاطفة الدينيّة الحقيقيّ، ما هي إلاّ فئة تقييم ذاتيّ، بمعنى تحقير الذات. فالعاطفة الدينيّة، حسب ظنّه، ضرب من الوعي الذاتيّ، وحسّ يختصّ بالذات في علاقة خاصّة ومحدّدة، أي في تبعيّة الذات. على هذا المنوال، يمكنني - حسب شلايرماخر - البلوغ إلى واقع الله عينه نتيجة استدلال، أي عبر التفكير بسبب قائم خارجي، حتّى أقدّم شرحًا عن «حسّ التبعيّة». ولكنّ هذا الأمر على طرف نقيض، بشكل عامّ، من الوقائع النفسيّة للحالة. إنّ «حسّ الخليقة»، بخلاف ذلك، هو نفسه أوّل سبب ذاتيّ، وأوّل أثر، لعنصر حسّ آخر ينشره كأنّه ظلّ له، ولكنّه يحمل، في ذاته، بلا مرية، عَوْدًا فوريًّا وتلقائيًّا إلى غرض يقبع خارج الذات[1].

إنّ هذا الغرض، إذًا، هو، تحديدًا، ما سبقنا إلى الحديث عنه بقولنا إنّه «ألوهيّ». ذلك بأنّ «حسّ الخليقة»، وحسّ التبعيّة، كيما يختلجا في الذهن ينبغي على «الألوهيّة» أن تُختَبَر كأنّها حاضرة، كأنّما هي حضور ألوهيّ، كما الأمر في حالة إبراهيم. يجب أن يوجد ثمّة حسّ

(١) لقد بزغ هذا الأمر بزوغًا ظاهرًا عبر الخبرة. حتّى إنّه يجب أن يكون، تقريبًا، أوّل شيء فرض نفسه على ملاحظة علماء النفس، الذين يحلّلون وقائع الدين. ثمّة بعض سذاجة في المقطع التالي، المقتبس عن كتاب ويليام جيمس، **تنوّعات الاختبار الدينيّ**، ص ٥٨. الذي يقول فيه، في معرض كلامه على منشإ التصوّرات اليونانيّة عن الآلهة: «في ما يتعلّق بمنشإ آلهة اليونان، لسنا في حاجة الآن إلى البحث عن رأي؛ ولكنّ طابور أمثلتنا كلّه يقود إلى خلاصة على نحو من هذا القبيل: كأنّما في الوعي البشريّ شعور بالواقع، وحسّ بحضور موضوعيّ، واستيعابٌ لما يمكننا تسميته **«شيئًا ما هنالك»**، أعمق وأعمّ من أيّ «مشاعر» خاصّة ومنفردة، يعتبر علم النفس العامّ بشأنها أنّ الوقائع الحاضرة يجب عليها أن يوحى بها منذ البدء» (المدوّن بحرف غليظ نصّ جيمس). لقد حالت وجهة نظر جيمس الاختباريّة والعمليّة دون إفضائه إلى الاعتراف بطاقات معرفة، وقدرات فكر، في الروح نفسه، فأُجبِر من ثمّ بالركون إلى نظريّات فريدة بعض الشيء وغامضة، لكي يشرح هذا الواقع. بيد أنّه يحيط بالواقع عينه إحاطة جليّة بكفاءة، ولديه كواقعيّ ما يكفيه كيلا يزيد في شرحه. ولكنّ هذا «الإحساس بالواقع»، الشعور بغرض ألوهيّ قائم بطريقة موضوعيّة، يجب عليه أن يعتلي كأوّل معطًى مباشر للوعي، فيكون «حسّ التبعيّة»، من ثمّ، نتيجة تليه عن كثب، أي تحقيرًا للذات في عيني نفسها. هذا الأخير يفترض الأوّل افتراضًا مسبقًا.

ما «ألوهيّ»، شيء ما له طابع «الألوهيّة»، يلتفت الذهن نحوه على حين غرّة؛ أو أن تستطيع هذه الأحاسيس (وهو الأمر نفسه، وإنّما بكلمات أخرى) أن تثور فقط في الذهن، كانفعالات مرافقة، عندما تُستدعى فئة «الألوهيّ» إلى الحلبة.

إنّ الألوهيّ، إذًا، يُستَشْعر كأنّه موضوعيّ، يقبع خارج الذات. أمّا الآن فإنّه حريّ بنا أن ندقّق عن كثب في طبيعته، وفي أحوال تجلّيه.

السرّ الرهيب

تحليل لفظ «الرهيب»

قلنا أعلاه إنّ طبيعة الألوهيّ يمكنها أن يُنوَّه بها فقط، من خلال الطريقة الخاصّة التي تنعكس فيها في الذهن، بشكل حسّ. «إنّ ميزة طبيعته أنها تستحوذ على الذهن البشريّ، أو تستثيره، من خلال هذه الحالة الوجدانيّة المعيّنة، أو تلك». أمّا الآن فينبغي علينا أن نحاول إعطاء تحديد إضافيّ لهذه الحالات المعيّنة. كما يجب علينا، أيضًا وتكرارًا، أن نسعى إلى حمل الحالات الذهنيّة التي نتحرّى عنها، على الانتفاض من تلقاء ذاتها، لو جاز التعبير، من خلال الركون إلى أحاسيس مشابهة لها، على سبيل المقارنة أو المخالفة، وعبر اللجوء إلى الاستعارة والتعابير الرمزيّة.

دعونا نلحظ أشدّ العناصر عمقًا، وأكثرها أهميّة، داخل كلّ انفعال دينيّ مرهف وصادق في التعبير عن ذاته، نجد هذه الثلاث: الإيمان بالخلاص، والتوكّل، والحبّ، قائمة فيه. ولكنّ ثمّة، علاوة على هذه، وما عداها، وبمنأى تامّ عنها، عنصرًا يمكنه أيضًا أن يؤثّر فينا بين الفينة والأخرى، وأن يشغل بالنا بقوّة مقلقة بعض الشيء. فلنقتفِ أثره، خاطبين ودّه، وشاحذين فينا مخيّلة حدسنا، حيثما اتّفق له أن يوجد: في حياة من يحيطون بنا، وفي تأجّجات مباغتة ومتلظّية للتقوى الشخصيّة، والأطر الذهنيّة التي تتبذها تأجّجات مماثلة، وفي شعائر الطقوس والاحتفالات الدينيّة القائمة والمسنونة، وفي المحيط، كذلك، الذي يتمسّك بالآثار

والأبنية الدينيّة القديمة، من هياكل وكنائس. إنّنا لو جرينا في الأمر وجدنا أنّ لنا شأنًا، إذًا، مع شيء لا عبارة له تناسبه غير هذه: «السرّ الرهيب» mysterium tremendum. ويمكن الإحساس به أن يأتي، في بعض الأحيان، خاطفًا كأنّه مَدٌّ لطيف، يجتاح الذهن بمسحة هانئة من عبادة خاشعة. ويمكنه أن يعبر إلى النفس، متّخذًا له فيها موقفًا حازمًا ومستديمًا، فلا يني يختلج فيها ويهدر ثائرًا، لو جاز التعبير، إلى أن يتلاشى بعيدًا، في نهاية المطاف، فتستعيد النفس، من ثمّ، حالة اختبارها اليوميّ، «الدنيويّة»، واللادينيّة. ويمكنه أن ينفجر، على حين غرّة، حُمَمًا تندفع من أغوار النفس، تصحبها انقباضات وتشنّجات؛ أو أن يفضي إلى أكثر ما في الاهتياجات من غرابة: من جنون مسعور، إلى ارتحال، وانخطاف. إنّ له أشكاله الضارية والشيطانيّة؛ وفي استطاعته أن ينقلب رعبًا وهولاً تكاد الفرائص ترتجّ منهما. وله سوابقه الخام والهوجاء، وظهوراته المبكّرة، كما يمكنه أن يصير إلى ما هو بهيّ، ونقيّ، وسنيّ أيضًا. يمكنه أن يصبح اتّضاع الخليقة الصامت، والواجف، والعاجز عن الكلام؛ ولكن، في حضرة من، أو ماذا؟ في حضرة ما هو سرّ لا يُعبَّر عنه، يسمو على الخلائق أجمعين.

يجلو للعيان، ثانية، أنّ محاولة تعبيرنا عنه بأفهوم إنْ هي، في الوقت نفسه، سوى محاولة فاشلة. فالسرّ، كأفهوم، ينمّ عمّا استتر وغمض ليس إلاّ، وعمّا فاق التصوّر أو الإدراك، وخرج عن المعهود والمألوف. لا يحدّد اللفظ موضوعه تحديدًا أشدّ إيجابيّة، في ما يتعلّق بطابعه النوعيّ. ولكنّه، وإن كان المبلَّغ عبر اللفظ سلبيًّا، فالمقصود إليه شيء إيجابيّ، على نحو مطلق وكثيف. إنّ هذا الإيجابيّ الصرف نستطيع أن نختبره بالأحاسيس؛ وهي أحاسيس تقدر مناقشتنا أن تساعد في جلائها لنا، ما دام يثيرها فعلاً في قلوبنا.

1- عنصر المهابة

ينبغي علينا أن نقوم بتحليل جملتنا السرّ الرهيب mysterium tremendum عن كثب، كي نلقي بعض الضوء على ماهيّة quale موضوع هذه الأحاسيس. وها نحن نبدأ، أوّلاً، بالصفة.

الرهبة، في حدّ ذاتها، إن هي إلاّ عاطفة الخوف، المألوفة و«الطبيعيّة» جدًّا. بيد أنّ اللفظ يراد به هنا، على نحو جدير حقًّا به، وإنّما على سبيل القياس فقط أيضًا، أن ينوّه بنوع خاصّ جدًّا من الاستجابة العاطفيّة، المتميّزة تميّزًا كاملاً عن الاستجابة للخوف، مع أنّها تشبهها

إلى حدّ كبير، بحيث إنّه يمكن استخدام تشبيه الخوف لإلقاء الضوء على طبيعتها. هنالك، في بعض اللغات، تعابير خاصّة تنوّه بهذه «الرهبة»، التي هي أكثر من مجرّد الخوف، إمّا بشكل حصريّ، وإمّا في أوّل استخدام لها. فلفظ هيقديش («قدّس») العبريّ مثال على ذلك. «فأن يُبقي المرء على شيء مقدّسًا في قلبه» إنّما يعني إضفاء وشم عليه، من خلال الشعور برعدة فريدة، لا ينبغي الخلط بينها وبين الارتعاد العاديّ، أي أن تبجّله، عبر فئة الألوهيّ. ولكنّ العهد القديم بكامله حافل بتعابير موازية لهذا الشعور. إنّ ما تمكن ملاحظته، بشكل خاصّ، عبارة إيما يهوه («مخافة الربّ»)، التي يبنّها يهوه مرسلاً إيّاها كأنّها شيطان، ما إن تستحوذ على امرئ حتّى يشلّ فعلها فيه حركته. إنّ لها صلة قربى مع هَوْل بان[1]، عند الأغارقة. أنظر ما جاء في سفر الخروج «27:23: «وأرسل مخافتي أمامك، وأبيد كلّ الشعب الذي تقترب منه...»؛ وفي سفر أيّوب 34:9؛ 21:13: («لا تروّعني مخافته»؛ «لا تروّعني مخافتك»). لدينا، هنا، ذعر مكتظّ بقشعريرة داخليّة، حتّى إنّه ليس في مقدور أشدّ المخلوقات تهويلاً وتجبّرًا أن يفكّكه، إذ فيه شيء كأنّه من بلّور.

لدينا في اللغة اليونانيّة لفظ موازٍ σεβαστος، أي وقور. لقد استطاع المسيحيّون الأوّلون أن يشعروا بوضوح بأنّ لقبَ σεβαστος («وقور»)، لم يكن له قبَلٌ أن يُمنَح بجدارة أيّ خليقة، حتّى الإمبراطور. فقد شعروا في أنفسهم أنّ مناداة امرئ بأنّه σεβαστος، أي وقور، تعني إعطاء كائن بشريّ اسمًا خليقًا بالألوهيّة وحدها، ورَصْدَ منزلة له عبر تصنيف خليق بالألوهيّة وحدها، وأنّ ذلك يفضي، من ثمّ، إلى ضرب من الوثنيّة. وفي اللغة الإنكليزيّة، فيما بين اللغات الحديثة، مفردتان: «المهابة»، و«مهيب»، تقتربان جدًّا بمدلولهما العميق والخاصّ للغاية من المعنى عندنا [2]. وللجملة «لبث مذعورًا»، في هذا الخصوص، إيحاؤها أيضًا. أمّا الألمانيّة فليس عندها، بالمقابل، تعبير خاصّ بها قد نطقت به، للدلالة على أشدّ أشكال الانفعال، الذي نمعن النظر فيه، سموًّا ونماء، ما خلا، ربّما، لفظًا مثل erschauern («ارتعدت فرائصه»)، يحمل حقًّا على التنويه به، على أحسن وجه. غير أنّ الأمر يختلف جدًّا مع مراحله الخام الأولى، المجرّدة من أيّ أساس، حيث تدلّ ألفاظ مثل grausen («أرهب»)،

---

(١) «بان» اسم أحد الآلهة عند الإغريق قديمًا. كان اسمه يلقي الذعر في قلوب متّقيه، حتّى يفقدهم صوابهم لمجرّد سماعهم بدنوّه منهم. أمّا العبارة «هَوْل بان» فتشير إلى هلع جماعيّ. يدبّ في قلوب الناس على حين غفلة منهم، فيشرعون يتراكضون ذات اليمنة وذات اليسرى، عن غير علم منهم بداعي هربهم (المعرّب).

(٢) يريد لغته الألمانيّة (المعرّب).

و schauer («أوجس خوفًا»)، وأخرى أكثر شعبيّة وتعبيرًا كـ gruseln («ارتعش»)، و gräsen («أفزع»)، و grässlich («مُفْزِع»)، دلالة واضحة جدًّا على العنصر الألوهيّ. وعند تفحّصي كتاب فوندت «Animism» («الإحيائيّة») [1]، اقترحتُ لفظ scheu («وَجَل»)؛ ولكنّ السمة «الألوهيّة» الخاصّة (التي تجعل منه أن يكون «رهبة» أكثر منه «وَجَلاً»، في المعنى الشائع للفظ) حريّ بها حين إذٍ، بالطبع، أن ينوَّه بها بمعقوفين. ربّما كان تعبير «الوجل الدينيّ» (أو «الرهبة») تسمية أكثر تحبيذًا. فإنّ مرحلته السابقة هي «الوجل الشيطانيّ» (أنظر «هَوْلُ بان») [2]، مع ما لحق به من تشوّه غريب، شبيه بالنتوء المجهَض، أعني به «الوجل من الأشباح». إنّه يشرع يموج بتحسّس «شيء خفيّ»، «سرّيّ»، أو «فائق الطبيعة». هذا الإحساس عينه، وقد التمع في ذهن الإنسان الأوّل، هو ما يؤلّف انطلاقة التطوّر الدينيّ بأسره، عبر التاريخ. «فالشياطين» و«الآلهة» يطلعون، على حدّ سواء، من هذا الأصل. وما نتاج «التصوّر الخرافيّ»، أو «الوهم»، إلاّ مظهر مختلف اتّخذ له فيه واقعًا. إنّ التفاسير الفضفاضة جميعها حول منشإ الدين، المقدَّمة بعبارات الإحيائيّة [3]، أو السحر، أو علم النفس التراثيّ، محكوم عليها منذ مطلعها بأن تتيه تيهًا، وأن تفقد غاية بحثها الحقيقيّة، ما لم تعترف لواقع طبيعتنا هذا ـ البدائيّ، والوحيد، وغير الناجم من شيء آخر سواه ـ بأنّه العامل الأساسيّ، والدافع الأساسيّ، الكامنان وراء مسيرة التطوّر الدينيّ بمجملها[4].

ليس قول لوثر: «إنّ الإنسان الطبيعيّ غير قادر على خشية الله تمامًا»، بصائب وحسبُ، من وجهة نظر علم النفس، وإنّما خليق بنا أن نذهب أبعد من هذا، فنضيف عليه أنّ الإنسان الطبيعيّ غير أهل تمامًا، أيضًا، لأن «يرتعد» (grauen)، أو لأن ينتابه الخوف، حسب معنى اللفظ الحقيقيّ. ذلك بأنّ «الرعدة» شيء أكثر ممّا هو «طبيعيّ»، ممّا هو خوف عاديّ؛ إنّها تنطوي على أنّ ما هو سرّيّ آخذ، منذ مدّة، في الارتسام أمام الذهن، وفي ملامسة الأحاسيس.

---

(١) مذهب دينيّ - فلسفيّ يدعو إلى التعامل مع المادّة والأشياء بورع وإجلال كبيرين، اعتقاداً بحملها قبساً من النفس الحيّة، التي قد تُصاب بأذًى شديد لو أسيء إلى مستودعها، أي الشيء الذي أودِعَت فيه (المعرّب).

(٢) «بان» اسم أحد الآلهة عند الإغريق، قديمًا، كما سبقت الإشارة (أنظر الحاشية رقم١ ص ٣٧)؛ ولكنّ اسمه ما لبث أن أصبح مفردة شائعة الاستعمال، اسمًا مشتقاً يعني «الذعر» و«الهول». إنّ هذا الانقلاب يدعوه الكاتب «انحلالاً» (المعرّب).

(٣) أنظر الحاشية (رقم ١).

(٤) راجع ما كتبته في Theologische Rundschau، ١٩١٠، الجزء الأول، حول «الخرافة والدين» في كتاب فوندت: علم النفس التراثيّ»، وفي Deutsche Literaturzeitung، ١٩١٠، العدد ٣٨. إنّي أجد في أبحاث حديثة العهد، ولا سيّما منها أبحاث السادة R.R. Marett و N. Söderblom، مناصرة للمواقف التي اتّخذتها هناك.

وتنطوي، كذلك، على تطبيق فئة تقييم لا موضع لها في عالم الخبرة العاديّة، الطبيعيّ واليوميّ؛ بل هي ممكنة فقط لامرئ قد أُوقِظ فيه استعداد ذهنيّ سابق، فريد من نوعه، ومختلف بشكل محدّد عن أيّ مَلَكة «طبيعيّة». هذه الطاقة المعلَنة لتوّها تشهد، حتّى في حال ظهوراتها الخام والعنيفة التي هي كلّ ما تصدره بادئ ذي بدء، على قيام وظيفة اختبار جديدة كلّ الجدّة، ومعيار تقييم، يخصّان روح المرء.

قبل المضيّ في النظر إلى العناصر التي باتت تنجلي أمامنا، كلّما تنامت «الرهبة»، دعونا نُقِم قليلاً مزيدًا من الاعتبار للأشكال الأولى، والبدائيّة، التي يُظهِر فيها هذا «الوجلُ الألوهيّ»، أو المهابة، نفسه. إنّه العلامة التي تبيّن، فعلاً، خصائص ما يُدعى «ديانة الإنسان البدائيّ»؛ ففيها يظهر «وجلاً شيطانيًّا». إنّ هذا الاضطراب الانفعاليّ، البدائيّ والساذج، والصور الوهميّة التي يبعثها، لا تلبث أن تتغلّب عليها، وتطردها خارجًا، أشكالٌ من الانفعال الألوهيّ، أكثر منها تطوّرًا إلى حدّ كبير، مع كلّ ما لها من قوّة حافزة يكتنفها السرّ. ولكن، حتّى عند بلوغ هذا أعلى شكل تعبير له، وأنقى شكل، بعد ردح من الزمن، يمكن أنماط الاهتياج البدائيّة التي كانت تؤلّف، فيما مضى، نصيبًا منه، أن تنبلج من خلال النفس، بكلّ ما فيها من سذاجة أصليّة، وأن تُختَبر مجدّدًا على هذا النحو. أمّا أن يكون الأمر هكذا فيدلّ عليه التشوّق الأخّاذ الذي يدفع إليه، الكرّة تلو الكرّة، عنصر الرعب و«الرعدة»، في روايات الأشباح، حتّى في وسط أشخاص تلقّوا تربية عالية، على مختلف الأصعدة. إنّه لحدَثٌ جدير بالملاحظة أن تكون ردّة الفعل البدنيّة[1]، التي يثيرها هذا «الخوف» الوحيد ممّا هو سريّ، وحيدة أيضًا، وألاّ يُعثَر عليها في حالة أيّ رهبة «طبيعيّة»، أو هلع. ألسنا نقول: «تجمّد الدم في عروقي»، وأيضًا: «إقشعرّ بدني». في استطاعة الشعور «بتجمّد الدم» أن يكون مظهر خوف عاديّ وطبيعيّ؛ غير أنّ ثمّة ما ليس طبيعيًّا، أو قُلْ ما هو فوق الطبيعة، في شأن «اقشعرار البدن». فأيّ امرئ ذي قدرة على استبطانٍ أدقّ من غيره، يجب عليه أن يعترف بأنّ التمييز بين «رهبة» مماثلة والخوف الطبيعيّ ليس محض تمييز في الدرجة والكثافة. إنّ الهلع، أو «الخوف»، يمكنه بالفعل أن يكون مريعًا على نحو جارف، حتّى ليبدو أنّه ينفذ حتّى النخاع الشوكيّ نفسه، وأن يجعل شعر المرء ينتصب، وشفتيه تصطكّان. ولكنّه يمكنه، أيضًا، أن يتسلّل إليه على غفلة منه بعض

(١) كلّ شكل من أشكال الانفعال، التي تظهر على سحنة المرء، وما سواه يندرج في فئة الانفعالات «الفيزيولوجيّة-النفسيّة»، لا البدنيّة، أي الفيزيائيّة (المعرّب).

الشيء، كأنّه أرقّ الخلجات، وطيف هارب ليس إلاّ، يتخلّل مزاجه. فليس من رابط، إذًا، بينه وبين الكثافة البتّة. وما من خوف طبيعيّ يجتاز إليه لمجرّد أنّه أصاب كثافة. إنّني يمكنني أن أرتجف خشية وهلعًا، من غير أن يكون ثمّة في عاطفتي أقلّ أثر للشعور بالسرّ.

لو قام علم النفس، عمومًا، بجهد أشدّ رصانة في فحص الأحاسيس والانفعالات، على حسب اختلافاتها النوعيّة، وتبويبها، لجاءت نظرتنا إلى الأمور أشدّ بيانًا. بيد أنّ فصل الأحاسيس الأوّليّة، الأرعن للغاية، إلى مطربات ومكدّرات، بشكل عامّ، لا يني ينتصب عقبة في هذا الموضوع. وفي الواقع، تتميّز «المطربات». شأنها شأن سائر الأحاسيس. بدرجات شدّتها فقط: فهي تنمّ عن اختلافات محدّدة وخاصّة جدًّا. إنّ ثمّة لاختلافًا صارخًا، بالنسبة إلى حالة الذهن، إذا كانت النفس غارقة في حالة من الانشراح ليس إلاّ، أو الفرح، أو في انخطاف جماليّ، أو في حبور أدبيّ، أو، أخيرًا، في غبطة دينيّة تظهر في أثناء القيام للصلاة. إنّ مثل هذه الحالات تنمّ، بالتأكيد، عن شبه فيما بينها، فيمكنها بحقٍّ أن يؤتى بها من جرى ذلك لتندرج تحت أفهوم تصنيفيّ مشترك، هو «اللذّة»، الغايةُ منه أن يقتطعها من وظائف نفسيّة أخرى، مختلفة عنها عادة. ولكنّ هذا الأفهوم التصنيفيّ، عوض أن يتحوّل بالأنواع المتعدّدة التابعة له حتّى تبدو درجات مختلفة، ليس إلا، للشيء عينه، لا يستطيع البتّة القيام بشيء، حتّى يلقي الضوء تباعًا على جوهر كلّ حالة ينطوي عليها من حالات الذهن.

وبالرغم من أنّ الانفعال الألوهيّ ينمّ، في أكمل تطوّر له، عن جمّ من التباينات مقابل «الوجل الشيطانيّ» المحض، إلاّ أنّه لا يتنكّر لنَسَبه، أو سلالته، حتّى في أعلى مستوى له. فإنّ عبادة «الشياطين»، حتّى عندما أدركت منذ زمن سحيق أعلى مستويات عبادة «الآلهة»، احتفظت هذه الآلهة لنفسها، مع ذلك، بشيء من «شبح» كألوهيّات، في الانطباع الذي تمهر به أحاسيس المتعبّد، أي بِسِمَة «السرّيّ»، و«المهيب»، الفارقة، التي تظلّ حيّة مصطبغة بطابع الانخطاف والسموّ، أو التي يُرمَز إليها بواسطتهما. وهذا العنصر، المرهف كما هو، لا يتلاشى حتّى في أعلى الدرجات، حيث عبادة الإله في أنقى حال لها؛ بل إنّ تلاشيه، والحقّ يقال، خسارة جوهريّة. وتعود «الرعدة» إلى الظهور ثانية، في هيئة مكرّمة فوق ما ينبغي، ترتجف فيها النفس وقد باتت لا تنبس ببنت شفة، في داخلها، حتّى أبعد شُعَيْرة من كيانها. وتجتاح الذهن بعظمتها مردّدة، في العبادة المسيحيّة، كلمات: «قدّوس، قدّوس، قدّوس»؛ وتنطلق من

أنشودة تيرستيغن[1]:

الإلـــه ذاتـــه حـاضـــر:
فـــاخشـع، أيّهـــا القـلب، أمـــامـــــه،
واسجُـــدْ في داخـــلك، وإيّـــاهُ اعبُـــــدْ!

لقد فقدت «الرعدة»، هنا، مِسْحَتَها الجنونيّة والمذهلة، لا الشيءَ الممتنع على الوصف، الذي يهيمن على الذهن. إنّها أضحت مهابة صوفيّة، وأطلقت العنان لذاك الحسّ، «حسّ الخليقة»، على سبيل مرافَقة لها معكوسة في وعيها الذاتيّ، الحسّ المختَبر اختبارًا مباشرًا، والذي قيل فيه من ذي قبلُ إنّه الحسّ بالعدم الشخصيّ، وبالتلاشي أمام الشيء الرهيب.

إنّ إرجاع حسّ الرهبة الألوهيّة هذا إلى موضوعه، في قلب الألوهيّة، يُبْرِز إحدى ميزات هذه الأخيرة، التي تؤدّي دورًا مهمًّا في كتبنا المقدّسة؛ وقد كانت حافزًا لجمٍّ من الصعوبات، سواء بالنسبة إلى المفسّرين أم إلى علماء الكلام، بسبب طبيعتها المميّزة والمقلقة. إنّها الـ οργη («الغضب»)، غضب يهوه، اللفظ الذي يرد في العهد الجديد في عبارة οργη Θεου، والمشابه تمام الشبه للفكرة التي تتردّد في عدّة أديان محاطةً بسرّ غضب الآلهة. إنّ المرور بمحفل الآلهة الهنديّ يفضي إلى الوقوع على معبودات تبدو وكأنّها قُدَّت كلّها معًا من مثل هذا الغضب οργη؛ حتّى آلهة النعمة والغفران الهنديّة، ذات السموّ الرفيع، لها سحنة «غضب»، علاوة على سحنتها الرحوم. ولكن، في ما هو من أمر «غضب يهوه»، كانت أوصافه الغريبة محطّ العديد من الملاحظات. في بادئ الأمر، يظهر جليًّا من مقاطع عديدة، في العهد القديم، أنّه ليس لهذا «الغضب» علاقة البتّة مع المزايا الأخلاقيّة. ثمّة شيء محيّر جدًّا في الطريقة التي «يحتدم» فيها، ويتراءى. إنّه، على غرار ما حَسُن التعبير عنه من ذي قبلُ، «مثل قوّة للطبيعة خفيّة»، مثل كهرباء قد اختُزِنَت، ثمّ أُفْرِغَت ذاتها على كلّ شخص يقترب منها. «لا يمكن حسابها»، بل هي «هوجاء». وكلّ من اعتاد على التفكير بالألوهة، عبر محمولاتها العقلانيّة وحسب، يجب عليه أن يرى في هذا «الغضب» مجرّد نزوة وهوًى متعنّت. غير أنّ رؤية مثل هذه ما كانت إلاّ لينتبذها انتباذًا مقيتًا متديّنو العهد القديم، لأنّ غضب الله، عوض

(١) هو غيرهارد تيرستيغن، لاهوتيّ ألمانيّ، ولد في مدينة مورس في ١٦٩٧/١١/٢٥، ومات في مولهايم بتاريخ ١٧٦٩/٤/٣. اعتزل الحياة المدنيّة، بعد أن عمل في التجارة وأصاب ربحًا وفيرًا، ولزم العمل الدينيّ. ترك عددًا من المؤلّفات بين «نشائد»، و«ابتهالات»، و«رسائل»؛ كما وضع ترجمات عدد من المتصوّفين الفرنسيّين (المعرّب).

أن يكون انتقاصًا من ربوبيّته، يعتلن كأنّما هو تعبير طبيعيّ عنها، وعنصر «قداسة» بالذات، لا غنى عنه قطّ. وفي هذا الوجه، إنّهم لمحقّون مصيبون. ما ذاك الـ οργη («الغضب») إلاّ الرهبة نفسها وقد اكتُنهَت، ثمّ عُبِّر عنها بوساطة استعارة ساذجة، جرى اقتباسها من ميدان الاختبار الطبيعيّ، وفي هذه الحال، من حياة البشر العاطفيّة والعاديّة. ولكنّ هذه الاستعارة، على سذاجتها، ملائمة وصاعقة بطريقة مخزية للغاية. وما يزيد الطين بلّة أنّها ستحتفظ لنفسها دائمًا بقَدْرها، وسوف تكون سبيلاً لا آخر دونها للتعبير عن عنصر في العاطفة الدينيّة، إنْ بالنسبة إلينا، أم بالنسبة إلى رجال العهد القديم. لا مندوحة لنا البتّة، إنّ المسيحيّة أيضًا لديها ما تعلّمه بشأن «غضب الله»، رغم اعتراض شلايرماخر[1] وريتشل[2].

من الجليّ، مرّة ثانية، أنّه ليس لنا في استعمال هذه اللفظة شأن مع «أفهوم» فكريّ خالص، بل مع بعض بديل إيضاحيّ عن أفهوم. «فالغضب»، هنا، هو «مصطلح فكريّ» لبرهة انفعاليّة فريدة في الاختبار الروحيّ، برهة يجب أن تكون صبغتها الرهيبة والمخيفة، بشكل منقطع النظير، حَرَجًا شديدًا بالنسبة إلى أولئك الناس، الذين لا يرون شيئًا في الطبيعة الإلهيّة، ما خلا الصلاح، والرقّة، والحبّ، وبعضًا من المهابة الحميمة، أي بوجيز الكلام تلك الجوانب من الله التي تنعكس صوب عالم البشر.

إنّما يخطئ، إذًا، من يتكلّم على الـ οργη («الغضب») كأنّما هو غضب «طبيعيّ»؛ إنّه، على نقيض هذا، سمةٌ غير طبيعيّة البتّة، أو فائقة الطبيعة، أي ألوهيّة. عندما ينشأ سياق العقلنة يكتنز بعناصر تأتيه من العقل الأدبيّ، كالعدل في الثواب، والقصاص على جريمة أدبيّة، يبدأ حين إذٍ جريه. ولكنّه جدير بالملاحظة أنّ فكرة غضب الله، في الكتاب، إيجاز للقول دائم يلتحم فيه الأصيل من المعنى مع اللاحق به، الذي أتى ليملأه به. في عبارة «غضب الله» يخفق ويلتمع أمر ما يسمو على العقلنة؛ يُجَسّ ويشاهد، ويحفز على معنًى من معاني «الهول»، ليس في وسع غيظ «طبيعيّ» أن يثيره.

علاوة على «غضب» يهوه، أو «غيظه»، تنتصب عبارة «غيرة يهوه»، ذات الصلة بها. إنّ الحالة الذهنيّة، المشار إليها عبر القول «غار غيرة لأجل يهوه»، حالة ذهنيّة ألوهيّة أيضًا، تعبر مواصفات الرهبة من خلالها إلى داخل الإنسان الذي يختبرها.

---

(١) هو فريدريك شلايرماخر (١٧٦٨-١٨٣٤)، لاهوتيّ ألمانيّ صوفيّ، عُرف بنزعته التأمّليّة.

(٢) هو ألبرخت ريتشل (١٨٢٢-١٨٨٩)، لاهوتيّ ألمانيّ، عُرف بتصدّيه للنزعة العقلانيّة في مقاربة المواضيع اللاهوتيّة.

2. عنصر «الجبروت» (majestas: العظمة)

سعينا جهدنا لننزع النقاب عن مضامين ذلك الوجه، وجه السرّ الرهيب، الذي يشير النعت إليه؛ ويمكن اختصار النتيجة، قدر المستطاع، في كلمتين تؤلّفان، كما سبق التنويه به، ما يمكن تسميته «مصطلحًا فكريًّا»، أفضل منه أفهومًا بحصر المعنى، أعني به «امتناعًا حريزًا على الدنوّ من الشيء».

ثمّة شعور، في الوقت نفسه، بأنّ هناك عنصرًا آخر أيضًا تجب إضافته، ألا وهو عنصر «القدرة»، و«القوّة»، عنصر «الجبروت المطلق». سوف نعمد إلى لفظ العظمة حتّى نتمثّله لأنفسنا، وهو نِعْمَ اللفظ، لأنّ من له حسّ اللغة، كائنًا من كان، يجب عليه أن يرصد آخر أَثَرٍ واهٍ للألوهيّ لا يزال يناط باللفظ. وما هو رهيب يمكنه، من ثمّ، أن يُعرَب عنه، على نحو موافق، كأنّه عظمة رهيبة. إنّ في وسع عنصر العظمة الثاني هذا أن يُحافَظ عليه مصونًا، بطريقة حيّة، حيثما ينكص ذاك العنصر الآخر، ويأفل نجمه، عنصر الامتناع الحريز على الدنوّ من الشيء، على نحو ما يُشاهَد، مثلاً، في الصوفيّة. فيبرز إلى العلن وعي الخليقة الذي سبقنا فتحدّثنا عنه، كأنّه طيف، أو انعكاس ذاتيّ، لعنصر العظمة هذا، أو الجبروت المطلق، الذي يتّصل به أيّما اتّصال. على هذا النحو، ثمّة شعور للمرء بانسحاقه، وبكونه «ترابًا ورمادًا» ليس إلاّ، وعدمًا، مقابل «السيادة» التي نعيها أمرًا ينتصب مناوئًا إزاء الذات. وهذا ما يشكّل مادّة الألوهيّ الخام، بالنسبة إلى حسّ التواضع الدينيّ [1].

علينا أن نعود، هنا، إلى تعبير شلايرماخر، بشأن ما ندعوه «حسّ الخليقة»، أعني به «حسّ التبعيّة». لقد وجدنا، من قبلُ، خطأ في هذه الجملة، أساسه أنّ شلايرماخر يتّخذ له فيها ممّا هو مجرّد أثر ثانويّ قاعدة ونقطة انطلاق؛ وأنّه لا يتورّع عن المناداة بوعي المرء الموضوع الدينيّ، عبر استنتاج يخلص إليه فقط من الظلّ الذي يسدله هذا على الوعي الذاتيّ. أمّا نحن فإنّا لدينا نقدًا آخر، إضافيًّا، نسوقه ضدّه، دونكم إيّاه: يريد شلايرماخر بعبارة «حسّ التبعيّة» وعيًا لارتهان المرء (من حيث هو أثر بعد علّة)؛ ويتوسّع، من ثمّ، في مضامين ذلك بقدر كاف من المنطق، في الأقسام المتعلّقة بالخلق والبقاء. فمن جانب الألوهة، تكون «السببيّة»، إذًا، اللفظ المقابل «للتبعيّة»، أي صبغة الله من حيث إنّها مجرية الأشياء كلّها، ومرتهنة إيّاها بها. بيد أنّ معنًى نظير هذا لا شأن له قطّ بذاك الانفعال الدينيّ، المباشر والقشيب، الذي يحسّ

(١) أنظر R. R. Marett, "The Birth of Humility", in The Threshold of Religion, 2nd ed., 1914.

به المرء في أثناء قيامه للصلاة، والذي يمكن أن يُحتَبَس نوعًا ما من أجل تحليله؛ بل إنّه يمتّ، بعكس هذا، بصلة إلى الجانب **العقلانيّ** لفكرة الله، بلا مرية؛ وترتضي مضامينه تحديدًا أفهوميًّا ودقيقًا لها؛ وينبجس من مصدر متميّز كلّ التميّز. قد يمكن التعبير عن الفرق بين «حسّ التبعيّة»، عند شلايرماخر، وذاك الذي يجد له صياغة نموذجيّة في كلمات إبراهيم آنفة الذكر، في البون بين الوعي بكون **المرء مخلوقًا** ووعيه **بكونه خَلْقًا**[1]. ففي الحالة الأولى، لديك الخليقة من حيث كونها صنع الفعل الإلهيّ الخلّاق؛ وفي الأخرى، عجز وعدم مدقع مقابل قدرة ضابطة، وتراب ورماد مقابل «عظمة». في الحالة الأولى، لديك فعل خلق المخلوق، وفي الأخرى مآل الخليقة. وما إن هبّ الفكر النظريّ إلى الاهتمام بهذا الأنموذج الأخير للوعي. أي ما إن هبّ إلى تحليل هذه «العظمة». حتّى سِرْنا إلى جملة من أفكار تختلف اختلافًا عن أفكار الخلق، أو البقاء، تلك. لقد انتهينا إلى فكرتين: الأولى فكرة إلغاء الذات، ثمّ الأخرى، كأنّها تتمّة لها، فكرة المتعالي كأنّه الواقع الوحيد والشامل. دونك الومضات المميّزة للصوفيّة في جميع أشكالها، المتباينة المضمون، رغم ذلك، على نحو مختلف؛ ذلك بأنّ إحدى قسمات الصوفيّة الرئيسيّة والعامّة، على نحو مطلق، إنّما هي احتقار الذات (الموازي بجلاء ناصع لحال إبراهيم)، وإقامة اعتبار الذات، والأنا الشخصيّ، على أساس ما ليس واقعيًّا بالتمام والجوهر، أو كأنّه مجرّد عدم، احتقار للذات يدنو سائلاً اكتمالها في حيّز التطبيق عبر إقصاء سراب الذاتيّة، فيعمل هكذا على إلغاء الذات. في الجهة المقابلة، تنحو الصوفيّة إلى قَدْر غرض مرجعيّتها المتعالي، كأنّه الكليّ المتسامي والمطلق إذ له ملء الكيان، بحيث إنّ الذات المحدودة تغدو واعية، إذا ما قوبلت به، حتّى في عدمها، أنّها «إنّما أنا لا شيء، وأنت كلّ شيء». لا فكرة في هذا لأيّ علاقة سببيّة بين الله، الخالق، والذات، الخليقة. إنّ النقطة التي ينطلق التأمّل منها ليست «وعي تبعيّة مطلقة». لذاتي، كأني بها نتيجة وأثر لعلّة إلهيّة. لأنّ هذا، في حقيقة الأمر، سوف يفضي إلى تشديد على واقعيّة الذات؛ بل وعي التفوّق المطلق والتعالي لقدرة أخرى غير الأنا. وحينما يرتدّ ثانية إلى ألفاظ أنطولوجيّة لكي يبلغ نهايته. وهي ألفاظ تُستَعار عادة من العلم الطبيعيّ. لا يلبث عنصر المهابة ذاك، عند إذٍ فقط، الذي أُخِذَ به

(١) يعمد المؤلّف إلى نحت لفظين في الألمانيّة من جذر واحد، للدلالة على الفرق الذي يبغي إبرازه واضحًا بين حالة هي نتيجة، وبينها نفسها من حيث كونها علّة. إنّ كون المرء مخلوقًا (Geschaffenheit) يدلّ، إذًا، على واقع يمكن المرء أن يعي فيه ذاته في حالة تسبق حالة إحساسه بالتبعيّة، والارتهان، والأسر. أمّا كون المرء خَلْقًا (Geschöpflichkeit) فتعبير يريد به الكاتب التنويه بالواقع الذي يحسّ فيه المرء من نفسه بأنّه كسائر أنواع صنفه إنّما هو مرتهن، ومأسور، وتابع (المعرّب).

أساسًا على حين غرّة كأنّه «ملء القدرة»، أن يستحيل «ملء كيان».

يقودنا هذا ثانية إلى ذكر الصوفيّة. ما من تحرٍّ عن سيرورة شيء يمكنه وحده أن يلقي ضوءًا على جوهر طبيعته؛ من أجل ذلك، ليس نهوض الصوفيّة، تاريخيًّا، بأمر ماديّ بالنسبة إلينا؛ لكنّ الصوفيّة، في عمق جوهرها، هي دفع العناصر غير العقلانيّة في الدين، أو التي تتخطّى ما هو عقلانيّ، بل المبالغة أيضًا في دفعها، بالفعل، نحو درجة عالية جدًّا؛ إنّها تستكين للفهم عندما تُدرَك فقط على وفق هذا النحو. في وسع مراحل غير العقلانيّ، وفي وسع عوامله، المتنوّعة أن تتلقّى تفخيمًا متفاوتًا؛ فيختلف، حين إذٍ، نوع الصوفيّة على حسب ما يقع منها وراء كلّ نظرة. إنّ ما قمنا بتحليله للتوّ بَسْط، مع ذلك، يسري مألوفًا في أشكال الصوفيّة كلّها، أينما وُجِدَت؛ وما هو سوى «وعي الخليقة» وقد دُفِع به حتّى أقصاه، بل حتّى التفريط، علمًا بأنّ ما يراد بالتعبير لا «حسّ كوننا مخلوقين». لو جاز لنا أن نكرّر التقابل الذي أجري من قبلُ. بل «حسّ كوننا خلقًا»، أي وعي الضعة، لدى كلّ خليقة، في حضرة ما هو فوق الخلائق أجمعين.

ثمّة ميزة مشتركة بين جميع أنواع الصوفيّة، هي التماهي، تجدها على درجات مختلفة من الكمال، بين ذات المرء والواقع السامي. ولهذا التماهي مصدر من ذاته، لسنا نُعْنى به الآن، ينبجس من «لحظات» اختبار دينيّ، تتطلّب معالجة منفصلة. ليس «التماهي» وحده، مع ذلك، كافيًا بالنسبة إلى الصوفيّة، إذ يجب عليه أن يكون تماهيًا مع الشيء، الذي هو في الوقت نفسه كليّ السموّ في القدرة والواقع، وغير عقلانيّ بكامله. إنّ عنصر هذا الوعي الدينيّ غالبًا ما نجده في أوساط الصوفيّين. فقد نوّه ريسيجاك بهذا الأمر، في كتابه بحث حول ركائز المعرفة الصوفيّة، باريس، 1897. في الصفحة 90 منه، يقول:

تبدأ الصوفيّة بالمخافة، بالشعور بسطوة عارمة، لا تُقْهَر، ثمّ تمسي فيما بعد شوقًا للاتّحاد مع ما يسطو على هذا النحو.

ويمكن العثور، في يومنا الحاضر، على عدد من الأمثلة الواضحة، المقتبسة من الاختبار الدينيّ، في كتاب ويليام جيمس المذكور آنفًا:

اخترق سكينةَ الليل المطبقة صمتٌ جليل. وحلّ الظلام بحضرته، التي أحسّ بها القاصي والداني، لأنّها لم تكن لتُرى. لم يَعُد لي حَوْلٌ في أن أشكّ أنّه كان ثمّة أكثر مني. أجل، شعرت أني خير لي، لو أمكن الأمر، أن أكون أقلّ واقعًا منهما كليهما.

يحمل هذا المثال الكثير من العبر، في ما يتعلّق بالصلة القائمة بين الصوفيّة «وأحاسيس التماهي»، لأنّ الاختبار المرويّ هنا أوشك أن يعبر إلى ذاته [1].

3. عنصر «الزخم»، أو العجالة

هنالك، أخيرًا، عنصر ثالث محصور بين المهابة والعظمة، أجرؤ على تسميته عنصر «عُجَالة». أو «زَخْم». الموضوع الألوهيّ؛ إنّه يُلحَظ في الـ οργη، أو «الغضب»، بنحو أشدّ ما يكون عليه من حيويّة، ويكسو نفسه في كلّ موضع بتعابير رمزيّة، من قبيل: حيويّة، هوى، الطابع الانفعاليّ، الإرادة، القوّة، الحركة، الاهتياج، النشاط، الوازع. هذه الأوصاف نموذجيّة؛ وتتردّد، مرارًا وتكرارًا، من المستوى الشيطانيّ حتّى فكرة الله «الحيّ». إنّ لدينا، هنا، العامل الذي حدا في كلّ مكان، أكثر من سواه، على أشدّ المعارضات ضراوة لإله التأمّل العقلانيّ، الفلسفيّ، الذي يمكن زجّه في تحديد. وقد أدان الفلاسفة، من ناحيتهم، عبارات زخم الألوهيّة هذه كلّما برزت إلى العلن، لعلّة أنّها تصاوير بشريّة محبّبة. والفلاسفة على صواب إذ أدانوها، ما دام خصومهم قد أخفقوا، في سوادهم الأعظم، في الاعتراف بأنّ الألفاظ التي استعاروها من دائرة الحياة الفطريّة والعاطفيّة، ذات قيمة تشبيهيّة محضة. ولكنّهم على خطأ، رغم هذا الإخفاق، من حيث عدُّهم هذه الألفاظ أنها تعرب عن الجانب الأصيل للطبيعة الإلهيّة ـ الجانب غير العقلانيّ ـ الذي يفيد وعيه في الذود عن الدين نفسه، أمام الانعطاف به صوب «العقلنة».

أجل، حيثما أنشأ أناس يختصمون حول الله «الحيّ»، أو حول مذهب الإراديّة[2]، يمكننا أن يتأكّد لنا أنّه وُجِد ثمّة قوم غير عقلانيّين، كانوا يكافحون ضدّ العقلانيّين والعقلانيّة. هذا ما حدث مع لوثر [3]، في خصومته مع إرازمُس؛ وما جبروت الله عند لوثر، في كتابه حول الباصرة الأَمَةDe Servo Arbitrio، إلاّ اتّحاد «العظمة» ـ بمعنى السطوة المطلقة ـ مع هذا «الزخم»، بمعنى قوّة لا تعرف حدًّا، ولا مقرًّا، صاعقة، ونشطة، وحازمة، وحيّة. إنّ عنصر «الزخم» هذا عامل حيّ وصَلْب في الصوفيّة أيضًا، وفي الصوفيّة الآخذة بالإراديّة في سائر الأحوال،

---

(١) قابل أيضاً الاختبار المذكور في الصفحة ٧٠: «... ما شعرت به في هذه الآونة كان فقداناً مؤقّتاً لهويّتي» (المؤلّف).

(٢) يقول أندريه لالاند (مفردات الفلسفة، جزء ٢، ص ١٢١٦)، محدّداً اللفظ من حيث مدلوله النفسيّ: «مذهب يقبل بشكلٍ فيه بعض الشيء من الجذريّة بأنّ التصوّر ووظائف الإدراك تخضع لوظائف الذهن الانفعاليّة والفاعلة» (المعرّب).

(٣) مارتن لوثر (١٤٨٣-١٥٤٦)، راهب ألمانيّ أطلق حركة الإصلاح في الغرب، ضدّ البابويّة والكنيسة الكاثوليكيّة (المعرّب).

صوفيّة العشق، حيث يُرى بقوّة جارفة في تلك «النار الآكلة»، نار الهيام التي يكاد الصوفيّ ألاّ يتّقي سعيرها، بل يلتمس أن يلطف به القيظ الذي يلفحه بلهيبه، خشية أن يرديه صريعًا. وفي هذه العجالة والإلحاح، يصرّ «عشق» الصوفيّ على قرابة له، جليّة للعيان، مع الـ οργη («الغضب») نفسه، غضب الله اللافح والآكل. إنّه «الزخم» نفسه وقد اتّخذ له مجرى مختلفًا. «فالعشق ليس سوى غضب كظيم»، على حدّ قول أحد المتصوّفة.

يعود عنصر «الزخم» إلى الظهور ثانية في تأمّلات فيخته [1] حول المطلق، وكأنّي به احتقان عالميّ ثائر، وهائل، لا يهدأ قطّ، وفي «إرادة» شوبنهاور [2] الشيطانيّة. ولكنّ هذين الكاتبين، في الوقت نفسه، قد اقترفا كلاهما الخطأ عينه، الذي نقع على أثر له في الخرافة. فهما ينحوان بمحمولات «طبيعيّة»، إنّما من شأنها أن تُستخدَم «كعبارات فكريّة»، تعبّر عمّا هو نفسه خارج التعبير عنه، صوب ما هو غير عقلانيّ، وكأني بها أوصاف واقعيّة له. ويأخذان خطأ بتعابير رمزيّة عن الأحاسيس وكأنّها مفاهيم مطابقة، يمكن أن يشيّد عليها بناء معرفة «علميّ».

وعند غوته [3]، كما سنرى لاحقًا، يحظى عنصر الزخم نفسه بإعلاء ذي مجرى وحيد تمامًا، في وصفه الغريبِ الاختبار الذي يدعوه «شيطانيًّا».

---

(١) يوهان غوتليب فيخته (١٧٦٢-١٨١٤)، فيلسوف ألمانيّ، قرأ على كانط، ومن ألمع تلامذته شيلينغ (المعرّب).

(٢) أرثور شوبنهاور (١٧٨٨-١٨٦٠)، فيلسوف ألمانيّ عُرف بفكره التشاؤميّ (المعرّب).

(٣) وهان ولفغانغ فون غوته (١٧٤٩-١٨٣٢)، أديب ألمانيّ كتب القصّة، ونظم الشعر، وأنشأ المسرحيّات (المعرّب).

تحليل «السرّ»

«ليس الإله المدرَك بإله» (تيرستيغن)

لقد خلعنا على الشيء الذي يتوجّه إليه الوعي الألوهيّ اسم السرّ الرهيب، ثمّ آلينا على أنفسنا أن نحدّد معنى الصفة الرهيب. وقد وجدناه أنّه لا مبرّر له إلاّ عن طريق القياس. لأنّه أيسر تحليلاً من فكرة السرّ الاسميّة. وعلينا الآن أن نعود إليه، فنحاول قدر المستطاع أن نبلغ إلى فهم أشدّ وضوحًا لما ينطوي عليه، بالتنويه والاستطلاع.

4. «ذو الغيريّة التامّة»

قد يعتقد أحدهم أنّ الصفة نفسها تغدق على الموصوف تفسيرًا؛ غير أنّ الأمر ليس كذلك. فهي ليست تحليليّة وحَسْبُ، بل محمول شموليّ بالنسبة إليه، وهذا يعني أنّ الرهيب - treme dum يضيف إلى السرّ mysterium ما ليس كامنًا فيه بالضرورة. صحيح أنّ الارتدادات الكامنة في الوعي، والمناسبة لأحد اللفظين، تفيض تلقائيًّا وعفويًّا في الارتدادات التي تناسب اللفظ الآخر. أجل، لا يلبث أيّ امرئ مرهف الحسّ باستخدام اللفظين أن يشعر مثل غيره بأنّ فكرة «السرّ» ترتبط ارتباطًا وثيقًا بمحمولها الوصفيّ والشموليّ: «الرهيب»، حتّى إنّه يكاد لا يقوى على اللهج بالأوّل منهما، من غير سماع صدى الثاني، إذ «السرّ» يغدو بعض الشيء، من تلقاء ذاته، «سرًّا رهيبًا»، بالنسبة إلينا. بيد أنّ العبور من الفكرة الأولى إلى الثانية لا يحتاج البتّة إلى أن يكون دومًا عبورًا يسيرًا؛ ذلك بأنّ عناصر المعنى المكنونة في لفظي «الرهبة» و«السرّيّة» مختلفة تحديدًا في ذاتها. ففي وسع الأخير أن يغلب سائدًا في الوعي الدينيّ، وأن يبرز إلى العلن ينبض حياة، إلى حدّ كبير، حتّى إنّ الأوّل يكاد أن يحتجب عن الرؤية مقارَنة

به. وهذه حالة يمكنها أن تلقى مثالاً لها انطلاقًا من بعض أشكال التصوّف. من ناحية أخرى، قد يتّفق أن يحدث عكس ذلك؛ ففي وسع الرهيب، بدوره، أن يشغل حيّز الذهن بغنًى عن السرّ.

يحتاج هذا الأخير، إذًا، إلى اعتبار ذي وجه خاصّ، يكون وقفًا عليه وحده. ويعوزنا تعبير نعبّر به عن ردّة الفعل الذهنيّة الخاصّة به؛ هنا أيضًا، يلوح لفظ مناسبًا دونما سواه، رغم أنّه يستمدّ معناه هنا من القياس وحده، إذ إنّه يُستخدَم فقط في حالة ذهنيّة «طبيعيّة»، بطريقة حصريّة: إنّه لفظ «الدهشة» stupor. فالدهشة، ببساطة، شيء مختلف عن الرهبة؛ إنّها تدلّ على إعجاب خاوٍ، وعلى انذهال يستولي علينا فيحبس فينا أنفاسنا، وعلى انصعاق تامّ[1]. وبالواقع، يعني لفظ السرّ، إن أخِذ بمعناه الطبيعيّ دون سواه، أوّل ما يعينه، أمرًا مكتومًا، أو خفيًّا، بمعنى الشيء الغريب بالنسبة إلينا، غير المفهوم، وغير المفسَّر. ومن هذا القبيل، ما السرّ إلاّ مصطلح فكريّ، خاطرة قبسيّة تُستَمَدّ من الدائرة الطبيعيّة موضحة المعنى الواقعيّ عندنا، ولكنّها عاجزة عن أن تفصح عنه إفصاحًا تامًّا. إنّ ما هو سرّيّ، متى أخِذ به حسب معناه الدينيّ، إنّما هو - لو شاء المرء، ربّما، التعبير عنه تعبيرًا بالغ الأثر - «ذو الغيريّة التامّة» (θατερον. anyad. alienum)، الذي يوجد بتمامه خارج دائرة المعهود، والممكن إدراكه، والمستأنَس به، والذي يقع نتيجة لذلك، بالضبط، خلف حدود «المألوف»، ويناقضه، مالئًا الذهن دهشة جوفاء وذهولاً.

هذا ما تجب ملاحظته، أوّل الأمر، على أدنى مستويات ديانة الإنسان البدائيّ، وأكثرها قِدَمًا، حيث الوعي الألوهيّ ليس سوى إثارة ناتئة للأحاسيس. إنّ ما يميّز هذه المرحلة ليس أنّ الأنام منهمكون هنا بجواهر غريبة الأطوار، تُسمّى «أنفسًا»، أو «أرواحًا»، قد يتّفق ألا تُرى، على حسب ما يحمل مذهب الإحيائيّة على الاعتقاد به. فتصوّراتُ الأرواح، والتخيّلاتُ المشابهةُ لها

(١) أنظر، أيضًا، اللفظ اللاتينيّ Abstupefacere («فتنه»، «خلب عقله»)، ومرادفَيْه في اليونانيّة. وهما أشدّ أداء للمعنى بدقّتهما، θαμβος . θαμβειν . يصف النطق بحروف θ α μ β (ث ا م ف)، وصفًا رائعًا، حالة العجب الخاوي البديع. ويُلمع المقطع مرقس ١٠:٣٢: «وكانوا في الطريق صاعدين إلى أورشليم. وكان عيسى يتقدّمهم؛ وكانوا هم مندهلين، والذين يتبعون خائفين» إلى الاختلاف القائم بين لحظات الدهشة والرهبة خير إلماع. من ناحية أخرى، ما قيل أعلاه بشأن المرونة والخفّة، اللتين تمتزج فيهما اللحظتان وتنصهران، ينطبق بصورة بارزة على θαμβος («الذهول»)، الذي يضحي، من ثمّ، مفردة فصيحة لرهبة الألوهيّ (المكرّمة)، بشكل عامّ. بناء عليه، أصاب لوثر حينما نقل المقطع مرقس ١٦:٥، بهذه الصيغة: «فارتعدْنَ» (المؤلّف).

على حدّ سواء، هي، بالأحرى، أشكال مبكّرة «لعقلنة» اختبار سابق، إنّما هي ثانويّة بالنسبة إليه. إنّها محاولات، بوجه أمّ بآخر، قلّما يهمّ كيف ذلك، لتفكيك الرمز الذي يطرحه؛ وأثرها، في الوقت عينه، إنّما يقوم دائمًا على إضعاف الاختبار ذاته وصرعه. هي الينبوع الذي ينبجس منه لا الدين، وإنّما عقلنة الدين، التي تنتهي في غالب الأحيان إلى تشييد بناء هائل من النظريّات، ومصنع من التفاسير، حتّى إنّ «السرّ» ينتفي ويتلاشى. إنّ كلا «الأسطورة» الخياليّة ـ حينما تُجْعَل في نظام ـ والمذهب المدرسيّ الفكريّ ـ حينما يُبَلَّغ كماله ـ نهجان يُطوى بهما فعلُ الاختبار الدينيّ الأساسيّ، لو جاز لنا التعبير، نحيلاً هزيلاً حتّى لَيُذهَب به، في نهاية المطاف، كلّه معًا.

بناء على ما تقدّم، يجب على الميزة الأساسيّة، حتّى في أدنى مستويات النموّ الدينيّ، أن يُبحَث عنها في غير ظهور تصوّرات «الروح». دعونا نكرّر هذا: إنّها تكمن بالحريّ في «لحظة» وعي خاصّة، أي في الانذهال أمام شيء «ذي غيريّة تامّة»، سواء أُدْعِي «روحًا»، أم «شيطانًا»، أم «إلهًا»، أم أهمِل بدون اسم له. كذلك، لا يهمّ، في هذا الخصوص، أن يصطنع المرء له صورة مبتكرة من خيلائه، إذا ما أراد تفسير هذا الشيء «الآخر»، والمحافظة على إدراكه له، أو أن يركّب تصوّرات يقتبسها من عالم الأسطورة، هي من صنع المخيّلة، ولا صلة لها بأيّ من اختلاجات الوجل الشيطانيّ، ومتقدّمةً عليها.

إنّ هذا الحسّ بالشيء «ذي الغيريّة التامّة»، أو وَعْيَه، لن يلبث أن يقترن ـ أو أن تدعو إليه أحيانًا دواعٍ ترتبط، بطريقة غير مباشرة ـ بأمور مزعجة على المستوى «الطبيعيّ»، أو ذات صبغة مفاجئة أو مثيرة للدهشة، منسجمًا مع قوانين سوف نتكلّم عليها لاحقًا، مرّة ثانية، من قبيل ظواهرَ غير عاديّة، أو مجريات، أو أشياء تبعث على الاستغراب، في الطبيعة الساكنة، وفي عالم الحيوان، أو بين البشر. ولكنّنا، أيضًا وأيضًا، نعالج هنا حالة من الجمع بين أمور تختلف فيما بينها أيّما اختلاف ـ لحظات الوعي «الألوهيّة» و«الطبيعيّة» ـ لا تعاظم إحداها ـ «الطبيعيّة» منها ـ التدريجيّ وحسب، حتّى تمسي الأخرى. وكما الأمر في حالتي «الخوف الطبيعيّ»، و«الوجل الشيطانيّ»، المشار إليهما سابقًا، كذلك هنا، ليس الانتقال من التعجّب الطبيعيّ إلى التعجّب الشيطانيّ محض شأن على مستوى الدرجة. ولكنّ تعبير السرّ، هذا التعبير المواكب، يتناغم خير تناغم مع الأخير فقط، على نحو ما يمكن، ربّما، الشعور به بوضوح أجلى في حال صيغة النعت «سرّيّ». ما من أحد يقول، وهو جادّ في قوله، كفيلٌ به، عن

أحد منتجات مصانع الساعات الذي يفوق فهمه، أو عن علم لا يقوى على إدراكه: «هذا «سرّ» بالنسبة إليّ».

قد يمكن أحدهم أن يعترض قائلاً: إنّ ما هو سرّيّ شيء يتخطّى فهمنا، بشكل مطبق لا يقبل تبدّلاً فيه، بل يلبث هكذا أيضًا؛ أمّا ما يفلت من إدراكنا مدّة من الزمن وحسبُ، ولكنّه يمكن تمامًا عقله في المبدأ، فحريّ به أن يُسمَّى لا «سرًّا»، وإنّما «معضلة». غير أنّ هذا ليس سوى تفسير ملائم لما نقول به. فالأمر «السريّ» حقًّا يقع خارج إمساكنا به، وإدراكنا له، لا لأنّ لمعرفتنا حدودًا مرسومة فقط، وإنّما لأنّنا نلتقي فيه ما هو «ذو غيريّة تامّة»، بشكل ضمنيّ، وما جِبِلّتُه وصَبْغَتُه لا تُقاسان بما لدينا من مثيلهما، وما نرتدّ بإزائه على أعقابنا، من أجل ذلك عينه، فنهوي في الذهول الذي يلقي فينا رعدة الفرائص وانصعاقًا[1].

في وسعنا أن نزيد ما تقدّم إيضاحًا، إذا ما أخذنا في اعتبارنا ذاك السقط، والتنكّر، الخاصّ بالوجل، أو الهول، «الألوهيّ» الأصيل، أعني به الخوف من الأشباح. دعونا نحلّل لنا هذا الاختبار. لقد سبقنا من ذي قبلُ، إلى نعت عنصر الحسّ الخاصّ «بالوجل» الناجم من الأشباح، بأنّه رعب «مهوّل»، ومخيف[2]. بيد أنّه من الواضح أنّ هذا التهويل يمدّ الانجذاب الذي تمارسه روايات الأشباح بشيء ما، بما أنّ الارتياح من الضغط الناجم من تحرّرنا منه يروّح عن الذهن بطريقة هانئة ولذيذة. إلاّ أنّه، في الواقع، ليس الشبح نفسه ما يحبونا المسرّة، وإنّما كوننا قد تحرّرنا منه. ولكنّه لا بدع في أنّ هذا لا يكفي قطّ لتفسير ما في رواية الأشباح من انجذاب خدّاع إليها. إنّ ما في الشبح من انجذاب حقيقيّ إليه قائم في هذا، أنّه يستهوي من ذاته، وبدرجة منقطعة النظير، الخيال، موقظًا فيه اهتمامًا شديدًا وفضولاً. فالشيء الفائق الطبيعة نفسه هو ما يستهوي التخيّل. ولكنّه يفعل هذا، لا لأنّه «شيء ما طويل أبيض» (كما حدّد أحدهم، ذات يوم، الشبح)، ولا بفضل أيّ من المحمولات الإيجابيّة والأفهوميّة، التي ابتدعتها التخيّلات في أمر الأشباح، بل لأنّه شيء «لا وجود له، في الواقع، أبدًا»، ولأنّه «ذو غيريّة تامّة»، وشيء لا محلّ له في تصوّرنا الواقع، وإنّما يمتّ بذات صلة إلى تصوّر مختلف كلّ

---

(١) يُلمع أغسطينس في اعترافاته ٢، ٩، ١، بطريقة قويّة، إلى عنصر الشيء «ذي الغيريّة التامّة» المستحكم هذا، والمذهل، وإلى مناقضته الوجه العقلانيّ للألوهيّة. أي إلى ما هو مماثل وليس مماثلاً: «ما تُراه ذلك الشيء الذي يلتمع في داخلي، ويصدع قلبي، من غير أن يجرحه؟ إني أتوجّس خيفة، وأتحرّق. أمّا أتوجّس خيفة فمن حيث إنني لست مماثلاً؛ وأما أتحرّق فمن حيث إنني مماثل» (المؤلّف).

(٢) أنظر معنى الفعل gruseln («ارتعش»)، والفعل gräsen («أفزع»)، المشار إليهما في الصفحة ٣٨ (المؤلّف).

الاختلاف، ويثير، في الوقت نفسه، اهتمامًا لا يمكن مقاومته، في العقل.

لكنّ ما يصدق، كما هو بيّن، في أمر الخوف من الأشباح - وهو، في نهاية الأمر، محض رسم فكاهيّ عمّا هو أصيل - كم يصدق بالأحرى كثيرًا في أمر الاختبار «الشيطانيّ» عينه، الذي يؤلّف الخوفُ من الأشباح فَنَنًا بإزائه، ليس إلاّ! وفيما يكتسب هذا العنصر في الوعي الألوهيّ، أي الشعورُ «بذي الغيريّة التامّة»، قدرًا وجلاء، إذا ما اقتفينا أثر هذا النهج الرئيسيّ في التوسّع، تأتي أشكالُ تجلّيه العليا الوجودَ، فتجعل الموضوع الألوهيّ في تناقض، لا مع كلّ ما هو مألوف واعتياديّ فقط (أي، في نهاية الأمر، مع الطبيعة عمومًا)، محوّلة إيّاه، من خلال ذلك، إلى شيء «فائق الطبيعة»، وإنّما مع العالم نفسه، في الختام، فترتفع به حين ذاك إلى ما هو «فائق الكون»، أي إلى ما هو فوق نظام العالم بأسره.

لدينا، عند المتصوّفة ثانية، في لفظ «ما وراء» (επεκεινα)، أقوى التشديد على الإطلاق، بل قُل مبالغة في التشديد، على العناصر غير العقلانيّة الكامنة، في سائر الأحوال، في كلّ دين. وتسير المتصوّفة بتناقض الموضوع الألوهيّ هذا (الألوهيّة)، من حيث إنّه «ذو غيريّة تامّة»، مع الاختبار العاديّ، حتّى بلوغه أَوْجَه. وإذ لا تكتفي المتصوّفة بجعله متناقضًا مع كلّ ما هو طبيعيّ، أو مع هذا العالم، تخلص إلى جعله متناقضًا مع الكينونة نفسها، ومع كلّ ما «يوجد»، فتدعوه بالفعل، في نهاية المطاف، «ما ليس بشيء». وبهذا العدم إنّما المعنيّ لا ما ليس في وسعه أن يُجعَل محمولاً له فقط، بل ما هو غير كلّ ما يُفتَكر به، وفي وسع المرء أن يفتكر به، بنحو مطلق، وفي الصميم. ولكنّ المتصوّفة بينما يفرطون في هذا النفي والتناقض إلى حدّ التضادّ - وفي ذلك وحده السبيل المطروقة نحو فكر أفهوميّ، علّه يحيط بالسرّ - يحافظون، في الوقت نفسه، على سمة إيجابيّة «لذي الغيريّة التامّة»، كأني به عامل حيّ للغاية في عاطفته الدينيّة الطافحة.

إلا أنّ ما يصحّ قوله في «العدم» الغريب، الذي تنادي به المتصوّفة عندنا، يصحّ، على نحو مساو، لدى المتصوّفة البوذيّين، الذين ينادون «بالخالي» Sunyām، و«الخلاء» Sunyāta. إنّ هذا التوق إلى «الخالي»، وإلى أن يمسي المرء خاليًا، كما التوق عند متصوّفتنا في الغرب إلى «العدم»، وإلى أن يمسي المرء عدمًا، من غير ما نقص في الأوّل، يجب عليه أن يبدو ضربًا من الخبل في عيني كلّ إنسان لا يحمل ودًّا في داخله نحو لغة المتصوّفة الغربيّة، ومصطلحاتهم الفكريّة، ويفتقر إلى القالب الذي منه تلد بالضرورة هذه الأخيرة. فالبوذيّة نفسها، في عيني مثل هذا الإنسان، لن تكون سوى محض ضرب مختلّ من التشاؤم. ولكنّ «الخالي»، عند

المتصوّف الشرقيّ، شأنه شأن «العدم» عند المتصوّف الغربيّ، اصطلاح فكريّ ألوهيّ «لذي الغيريّة التامّة».

إنّ للفظَي «فائق الطبيعة» و«المتعالي»[1]، ظاهر المحمولين الإيجابيّين. وإذ يُلصَقان بما هو سريّ، يبدوان كأنّهما يخلعان عن السرّ معناه السلبيّ الأوّل، ويحيلانه تأكيدًا. فمن جهة الفكر الأفهوميّ، ما هذا بسوى ظاهر، لأنّ اللفظين المذكورين ليسا إلا محمولين، كما يظهر جليًّا، سلبيَّين، وحصريَّين، يمتّان بصلة، على التتالي، إلى «الطبيعة»، والعالم، أو الكون. أمّا من جهة محتوى الحسّ فالأمر مختلف؛ فإنّه، والحقّ يقال، إيجابيّ على أعلى المستويات، مع أنّه ليس في مقدوره هنا أيضًا، أن يُعبَّر عنه، كما من ذي قبلُ، عبر مفردات أفهوميّة. ومن خلال محتوى الحسّ الإيجابيّ هذا، يغدو مفهوما «المتعالي» و«الفائق الطبيعة»، لتوّهما، مسمَّيَين لواقع «ذي الغيريّة التامّة» الفريد، وسمته، أي لشيء يمكننا أن نحسّ بصبغته الخاصّة، من دون أن يكون في حولنا أن نطلق عليه تعبيرًا أفهوميًّا واضحًا.

(١) حرفيًّا، بالألمانيّة، «الفائق الكون» (المؤلّف).

5. عنصر الاستحواذ

إنّ فحوى الاختبار الألوهيّ النوعي، الذي ينتصب «ما هو سريّ» هيئة له، هو في أحد وجوهه، عنصر «الرهبة» و«الجلالة» المخيفة؛ وقد تمّ التطرّق إلى هذا الأمر، من قبلُ، بتفاصيله؛ بيد أنّه من الواضح أنّ له مظهرًا آخر، في الوقت نفسه، يتراءى فيه كأنّه شيء جذّاب وخلاّب، **لا مضارع له**.

والحال أنّ هاتين السمتين، المخيف والخلاّب، تتداخلان في تناغم غريب من التناقض؛ أمّا ميزة الوعي الألوهيّ المزدوجة، والناجمة من جرى هذا، التي يشهد لها التطوّر الدينيّ برمّته، على مختلف المستويات، بدءًا من «الوجل الشيطانيّ»، فهي في الوقت عينه أكثر الظواهر غرابة، وأشدّها جدارة بالاعتبار، في تاريخ الأديان بجملته. ففي إمكان الموضوع الشيطانيّ-الإلهيّ أن يبدو للعقل موضوع رعب وهول؛ ولكنّه، في الوقت نفسه، شيء ما يبهر، مع ذلك، بما له من سحر فتّان. والخليقة التي ترتجف أمامه مذعورة واجفة جدًّا يدفعها دائمًا حافز، في الوقت نفسه، لكي تعود إليه، أي لكي تجعل منه بالحريّ حافزها على نحو ما. ليس «السرّ»، بالنسبة إليها، محض شيء ينبغي الانذهال منه، بل شيء يخترقها. وفي ما خلا ما يحيّر فيه ويربك، تشعر بشيء يأسرها، ويذهب بها في انخطاف غريب، محلّقًا غالبًا عاليًا إلى درجة من الصبابة الولهى؛ هذا هو عنصر ديونيسيوس[1] في الألوهيّة.

إنّ الأفكار والمفاهيم الموازية لعنصر الاستحواذ هذا، غير العقلانيّ، بل قُلْ «صُوَرَه»، من

(١) اسم إله الكرمة والخمرة، عند اليونان، وابن كبير الآلهة زفس؛ يقابله باخوس عند الرومان. لقد أسهمت طقوس عبادته إسهامًا كبيرًا في إدخال الأسرار إلى المفاهيم الدينيّة (المعرّب).

الناحية العقلانيّة، هي الحبّ، والرحمة، والشفقة، والهناءة. هذه كلّها عناصر «طبيعيّة» للحياة النفسيّة عامّة؛ إلاّ أنّها تُعتَبر، هنا، في شكلها المطلق، وفي ملء كمالها، ولكنّها لا تستنفذه بأيّ شكل قطّ، مع كونها مهمّة لاختبار الغبطة، أو السعادة، الدينيّة. سيّان، بالحقيقة، ما بينها وبين اختبار الشقاء الدينيّ المعاكس، أي اختبار «غضب» الله؛ فكلاهما، على حدّ سواء، يحتويان في غورهما على عناصر غير عقلانيّة. إنّ الاغتباط، أو البِشْر، شيء أكثر من مجرّد الشعور الطبيعيّ برغد الحياة، وراحة البال، وسعادة الحبّ؛ إنّه أكثر من ذلك جدًّا، مهما أمكن هذه كلّها أن تحلّق عاليًا وتشتدّ. وكما لا يستنفذ «الغضب». إن أُخِذ بمعنى عقلانيّ محض، أو أدبيّ محض ـ ذلك العنصر، عنصر **الرهبة**، البالغ العمق، والمقفل عليه في سرّ الألوهة، كذلك لا يستنفذ «الرفق» عنصر **اللطافة** والانجذاب البالغ العمق، والكامن في اختبار الألوهة السريّ والبهيج. أجل، إنّ في وسع لفظة «اللطف» أن يؤخَذ بها وكأنّها أفضل تسمية يكنى بها عنه؛ لكنّ ذلك يسوغ آنئذٍ فقط في المعنى الذي تُستعمَل فيه حقًّا على لسان المتصوّفة، والذي لا «القصد اللطيف» فقط ما يُرمى إليه فيه عبر اللفظة، بل شيء ما أكثر من هذا. إنّ لهذا الشيء الأوفر مراحله الخوالي، التي ترجع بعيدًا جدًّا إلى الوراء في تاريخ الأديان.

قد يكون ممكنًا جدًّا، بل محتملاً أيضًا، أنّ الوعي الدينيّ انطلق في أولى مراحل تطوّره بقطب واحد فقط من قطبَيْه ـ هو وجه الألوهيّة «المهوّل» ـ فاتّخذ له هكذا هيئة «الوجل الشيطانيّ»، في أوّل الأمر. ولكن، إن لم يكن هذا قد أشار إلى شيء ما خارج ذاته، وإن لم يكن ثمّة سوى «لحظة» واحدة من اختبار كامل راح يشقّ شيئًا فشيئًا طريقه إلى داخل الوعي، ما كان بممكن وقت إذٍ أيّ انتقال إلى مشاعر إسلام الذات الإيجابيّ إلى الألوهيّة. إنّ شكل العبادة الوحيد، الذي كان في وسعه أن ينجم من هذا «الوجل» بمفرده، كان شكل مقاضاة النفس (απαιτεισθαι) [1]، والاهتداء (αποτρεπειν) [2]، متّخذًا له هكذا شكل التكفير عن الذنب والتعويض، درء «غضب» الألوهيّة، أو تسكينه. ليس في وسعه أبدًا أن يشرح كيف أنّ «الألوهيّ» هو موضوع بحث، ورغبة، وتوق، وأنّ ذلك إنّما هو أيضًا لأجله وحده، لا لأجل العون والسند، اللذين يترقّبهما الناس منه في الدائرة الطبيعيّة. وليس في وسعه أبدًا أن يفسّر كيف

---

(١) تعني المفردة اليونانيّة، حرفيًّا، «أن يُسأل المرء عن أمر ما»، وأيضًا «أن يُستفسَر عن شيء»؛ وإذ يدور سياق الاستعمال، هنا، حول شكل من أشكال العبادة، فإنّ عبارة «مقاضاة النفس» مرادفة مناسبة (المعرّب).

(٢) في اليونانيّة، يشير هذا الفعل إلى تغيير المرء مسار حياته، وإلى العودة نحو الوراء. أمّا تعريبه، هنا، بالمصدر «الاهتداء» فيستند، بلا مراء، إلى سياق الاستعمال (المعرّب).

يحصل هذا، لا في أشكال العبادة الدينيّة «العقلانيّة» وحسب، بل في تلك الشعائر الغريبة، شعائر الأسرار، والطقوس، ومراسيم الشركة التي يسعى الكائن البشريّ، من خلالها، إلى الاستحواذ على الألوهيّة.

يمكن الممارسة الدينيّة أن تَظْهر للعيان عبر تلك الأشكال السويّة والمستساغة بسهولة، التي تحتلّ موقعًا مرموقًا للغاية في تاريخ الأديان، كأشكال تقديم الأضاحي، والتضرّع، وتقديم الذبائح، والحمد إلخ. ولكن، ما عدا هذه، ثمّة مجموعة ممارسات غريبة تسترعي انتباهًا أعظم وأشدّ بنحو مطّرد، إنّما المطلوب أن نتمكّن من تعرّف أصول الصوفيّة الخاصّة فيها، علاوة على مجرّد الدين، بشكل عامّ. إنني ألمع إلى تلك طرق السلوك العديدة، والمثيرة للفضول، وإلى تلك الأشكال المذهلة من الوساطة، التي يجهد الإنسان الدينيّ البدائيّ، من خلالها، في السيطرة على «ما هو سريّ»، وفي الامتلاء منه، بل في التماهي معه أيضًا. تنقسم طرق السلوك هذه إلى فئتين: فمن جهة، يتوسّل تماهي الذات مع الألوهيّة «على نحو سحريّ» مسالك متنوّعة، سحريّة وتقويّة بطابعها، في آن معًا، من قبيل التعاويذ، والسيامة[1]، والتعزيم، والتكريس، وطرد الأرواح إلخ؛ ومن جهة أخرى، ثمّة الطرق السلوكيّة «الزائفة»، من قبيل الاستحواذ، والسكون[2]، وامتلاء الذات نشوة وانخطافًا. لهذه كلّها، في واقع الأمر، نقاط انطلاقها في السحر فقط، وما كان لقصدها، بالتأكيد، منذ الابتداء سوى السيطرة على قدرة الألوهيّة الخارقة، لأجل غايات الإنسان الطبيعيّة. بيد أنّ المسيرة لا تتوقّف ثمّة: فالاستحواذ على الألوهيّة، ومن قبلها، يغدو غاية في ذاته، ويشرع يُشتَهى من أجله تحديدًا؛ ويُركَن إلى أشدّ مناهج الزهد تقشّفًا وابتكارًا في الممارسة للبلوغ إليه. ومختصر الكلام في هذا أنّ الحياة الدينيّة تبتدئ. أمّا البقاء في حالات الاستحواذ الألوهيّ هذه، الغريبة وغير المألوفة، فيمسي خيرًا في حدّ ذاته، بل طريق خلاص، مختلفًا كلّ الاختلاف عن الخيرات الدنيويّة التي يُسعى وراءها عن طريق السحر. هنا أيضًا، تبدأ مسيرة التطوّر، الذي ينضج بواسطته الاختبار ويتنقّى، حتّى يبلغ في نهاية الأمر ملأَه، في أسمى حالات «الحياة في الروح» وأنقاها، وفي التصوّف الرفيع جدًّا. ومهما كانت هذه الحالات متنوّعة في ذاتها، إلاّ أنّها تمتلك معًا هذا، أنّ السرّ فيها يجري اختبارُه في سِمَته الجوهريّة، والإيجابيّة، والمميّزة له، كأنّه شيء

(١) الرتبة التي تُمنَح رؤساء الدين المسيحيّ، فيتولّون بها على جماعة المؤمنين لخدمتهم الروحيّة والزمنيّة (المعرّب).

(٢) «السكون»، و«الاستحواذ»، يدلان على إقامة روح خبيثة في الإنسان، تسلبه قدرته على التصرّف الحرّ (المعرّب).

يضفي على المرء سعادة لا مثيل لها، ولكنّه ليس في مقدوره أن يذيع طبيعته الحقيقيّة خطابًا، ولا أن يصوّره له فكرة، وإنّما يمكنه أن يعرفه عبر الاختبار المباشر والحيّ فقط. إنّه اغتباط يكتنف فيه كلّ تلك البركات التي تُنَوِّه بها، أو تتطرّق إليها، على نحو إيجابيّ، أيّ «عقيدة خلاصيّة»، وينفث فيها كلّها حياة عارمة؛ ولكنّ هذه لا تستنفذه. بل بالأحرى، يجعل من هذه البركات عينها، بفضل وميضه الذي يجتاح كلّ شيء، وينفذ إلى داخل كلّ شيء، يجعل منها أكثر ممّا في وسع الإدراك أن يعقله فيها، أو يؤكّد ما من أمرها. إنّه يمحض السلام الذي يتخطّى الفهم، والذي يتلعثم اللسان متهدّجًا بالإنباء به. أمّا نحن فنسعى إلى رصد ما هو عليه في ذاته عن بعد فقط، عبر استعارات وقياسات؛ وما ندركه عنه، حتّى في هذه الحال، ليس إلا لمامًا وإبهامًا.

«ما لم تَرَه عين، ولا سمعت به أذن، ولا خطر على قلب بشر، ما أعدّه الله للذين يحبّونه». من، تُرى، لا يحسّ بنغم هذه الألفاظ الشجيّ، وبعنصر الارتحال والتقوى «الذيونيسيّ»؟ ما تجدر معرفته أنّ «جميع الصور تتهاوى» في جُمَل مثل هذه، حيث يطيب للوعي أن يستنفذ ملأه في ألفاظ، وأنّ الذهن يرتدّ عنها لكي يستوعب عبارات محض سلبيّة. وما تجدر معرفته أيضًا أنّ طابع مثل هذه الكلمات السلبيّ، قلّما يلحظه امرؤ عند قراءتها وسماعها، وأنّنا نستطيع أن نَدَع إسارًا كاملاً من مثل هذه الجمل السلبيّة يخلب لبّنا، بل يحشو سمّه فينا، وأنّ نشائد بكاملها ـ نشائد معبّرة تلج حتّى الأعماق ـ قد نُظِمَت، ليس فيها حقًّا شيء ما إيجابيّ قطّ! هذا كلّه إنّما جُعِل لكي يُعلّمنا استقلال الفحوى الإيجابيّ في هذا الاختبار، تجاه مضامين عبارته الأفهوميّة الباهرة، وكيف يمكنه أن يُفقّه فقهًا دقيقًا، وأن يُفهَم فهمًا تامًّا، وأن يُجَلّ أعمق إجلال، في الشعور ذاته ليس إلاّ، وبه، وانطلاقًا منه.

الحبّ وحده، والتوكّل وحده، وكلّ المجد والسعادة اللذين يُحْدثانهما، لا يفسّران لنا لحظة الانخطاف تلك، التي تعبق في أشدّ نشائد الخلاص رقّة عندنا، وأكثرها عذوبة على قلوبنا، وفي نشائد التوق الدهريّة [1] أيضًا، من مثل مقطوعة القدّيس برناردس [2]، التي توشك الآيات

---

(١) تعريب لفظ «الإسخاتولوجيّة»، ويعني الأخير: وقد نُحِتَت مفردات للتعبير عن المفهوم، من مثل «النهيويّة» (اشتقاقًا من «النهاية»)، والأخرويّة (من «الآخرة»). (المعرّب).

(٢) سليل أسرة نبيلة، ولد في قصر قرب دبجون، في فرنسة، سنة ١٠٩٠؛ ثمّ عكف على الاهتمام بالروحيّات. عُرِف بتصوّفه، وبمعارضته العقلانيّة. مؤثرًا عليها المعرفة الحدسيّة والتأمليّة؛ توفي في العام ١١٥٤ (المعرّب).

نفسها فيها أن تتمايل.

مدينةَ صهيون الفريدة، أيّها البلاط الصوفيّ، المستتر في السماء
فيكِ الآن أجذل، وإليك الآن أئنّ، وأضطرب، وأتشوّق
لا حول لي بالجسد إليكِ، وفيكِ كم من مرّة بالقلب صرتُ!
لكنّي، إذ بَشَر ترابيّ أنا، وتراب بشريّ أنا، لن ألبث أن أهوي.
لا أحد يقدر الإفصاح، ولا أحد يمكنه الإعراب
عن وهج أسوارك، وقلاعك.
ما أروم البوح به أن كيف لي أن ألمس بإصبعي السماء
وأن أطوف البحار، وأن أشهر سيفًا في الفضاء
تبرُّجكِ هذا، يا صهيون، أيّها السلام، يفطر كلَّ قلب،
أيا مدينة بلا زمن، يا من لا يقوى مديح على تملّقك.
يا بلاطًا حديثًا، يا من يشيّدها رهط ورع، وقوم ورعون،
ويهتف إليها، ويضطرم، ويعظم، وفيها يكتشف ذاته، ويبلغ كماله، ويتجسّد[1].

هذا هو الموضع الذي يجب العثور فيه على «ذاك الشيء الإضافيّ»، والحيّ، الخاصّ **بالخلاّب**، أي بعنصر الافتتان. إنّه يحيا أيضًا في تقاريظ التغنّي بالخلاص، التي تظهر عادة في جميع أديان الخلاص، والتي تنتصب في تناقض ملحوظ مع معنى ما هو موحًى به في ثناياها، عبر مفاهيم وصور، الهزيل نسبيًّا، والصبيانيّ في كثير من الأحيان! الخلاصُ، أينما وجدته، هو شيء يسود سرابٌ على مدلوله في أحيان كثيرة، بل هو قاتم جُملةً بالنسبة إلى الإنسان «الطبيعيّ»؛ وبالعكس، يميل هذا، **على قدر فهمه له**، إلى أن يجده سخيفًا كلّ السخافة، ومملاًّ، ومقزِّزًا النفس حتّى الغثيان في بعض الأوقات، ومنفّرًا تَعُوفُهُ سجيّته مكرهة، متى رغب، مثلاً، في الوقوف على رؤية الله السعيدة في عقيدة الخلاص لدينا، أو على **تماهي** الله «كلاً في الكلّ»، كما بين المتصوّفة. وليكن معلومًا: «على قدر فهمه له»! ولكنّه، لا يفهمه إذًا، في أقلّ تقدير. فإذ إنّه يعوزه تعليم الروح الداخليّ، لم يكن له من مندوحة عن أن يخلط ما بين ما وقع منه على أفهامه كتعبير عن اختبار الخلاص. وهو مصطلح فكريّ، يراد به الشيء الذي

(١) تمّ تعريب النصّ على الأصل اللاتينيّ.

يُحَسّ، ويشير إلى ما يجرّه معه هذا الأخير على سبيل التشبيه. والمفاهيم «الطبيعيّة»، حتّى لكأنّه وإيّاها الشيء الواحد نفسه. فتراه، على هذا النحو، «ضالاً، شاردًا أبدًا عن الهدف».

ليست لحظة الافتتان عاملاً حيًّا وحسب، في الإحساس الدينيّ بالتوق؛ وإنّما هي حيّة وحاضرة أيضًا في لحظة «الحفاوة»، في كلّ من التركيز الشديد في أثناء التعبّد، والاستغراق المتواضع، حينما يتسامى العقل حتّى ليبلغ ما هو قدسيّ، وفي قيام الجماعة للعبادة معًا على حدّ سواء، حيث تُجرى هذه في جوّ عابق بالرصانة والصدق الخالص، كأنّما شيء ما، تجب خشيته، حاضر معنا، شيء ما أحرى به أن يُرام من أن يدخل عالمنا. هذا، لا أيّ شيء آخر سواه، ما في استطاعته أن تزخر النفس به، في اللحظة المهيبة، حتّى تكتنز، وأن يبقيها مطمئنّة هكذا على نحو يعجز التعبير عنه. ربّما أصاب شلايرماخر في ما قاله بشأن هذا الأمر[1]، كما بشأن الوعي الألوهيّ عمومًا، أي أنّه لا يستطيع في الواقع أن يتجلّى وحيدًا، بمعزل عمّا سواه، أو ما خلا اندماجه واتّساقه في عناصر عقلانيّة. ولكن، لو قُيِّض للمرء أن يرضى عن هذا، فإنّما بناء على أسباب غير التي يذكرها شلايرماخر. من ناحية أخرى، ثمّة إمكانيّة لديه أن يحتلّ له موقعًا مرموقًا إلى حدّ ما، وأن يقود صوب حالات سكينة (ησυχια)، وارتحال، على حدّ سواء، يملأ فيها تقريبًا، من تلقاء ذاته، النفس بكاملها. ولكنّه، في جميع الأشكال المتعدّدة التي يُستدعى بها إلى العلن، سواء أكانت في وعد دهريّ بمُلك الله القادم، وبسعادة جنّة علويّة، أم في زيّ ادّلاج في ذاك الواقع المغبوط القائم «وراء العالم»؛ وسواء أجاءت أوّلاً في رجاء، أم في ترقّب، أم في اختبار حاضر («حينما ليس لي سواك، فما حاجتي بعدُ إلى السؤال عن السماء والأرض؟»)؛ ففي هذه الأشكال جميعًا، يظهر مختلفًا في ظاهره، وإنّما متماثلاً في باطنه، وكأني به جُموح غريب وقويّ نحو غاية، معروفة أحسن المعرفة فقط في الدين، وفي طبيعته غير العقلانيّة في عمق أُسُسها، غاية يعلمها الذهن بالصبوة والاستشعار، ومتعرّفًا إيّاها كأنّها الشيء القائم وراء الرموز المظلمة وغير المطابقة، التي ليست هي سوى صياغة له وحسبُ. وهذا إن دلّ على شيء، فإنّما على جانب من طبيعتنا كليّ السموّ والتناهي، مستتر فوق كياننا العقلانيّ، وخلفه، وليس في مقدوره أن يجد شِبْعه في مجرّد تلبية حاجات دوافعنا ورغائبنا الحسيّة، والنفسيّة، والذهنيّة. إنّ المتصوّفة تدعوه قاعدة النفس، أو ركيزتها.

رأينا أنّ «ذا الغيريّة التامّة» قد أفضى، في حال العنصر المسمّى العنصر «السرّيّ»، إلى ما هو فائق الطبيعة، والعليّ، وأنّ العنصر المدعوّ «ما وراء» (επεκεινα) قد ظهر في التصوّف،

(١) راجع كتابه Glaubenslehre، الفصل ٥ (المؤلّف).

علاوة على هذه العناصر، من خلال الجانب غير العقلانيّ للدين، إذ إنّه انتُحي به ثمّة أقصى طاقة له، وتلقّى تشديدًا مفرطًا؛ كذلك الأمر، في حال عنصر «الافتتان»، حيث العبور نحو التصوّف أمر ممكن أيضًا. ففي أعلى نقاط التشديد، يضحي الخلاّب «فيضًا طافحًا»، و«غزارة»[1]، و«اللحظة» الصوفيّة التي تقابل في هذا الحدّ الـ επεκεινα (الـ «ما وراء»)، في الحدّ الآخر من المقاربة، والتي ينبغي فهمها على نحو مناسب. ولكن، فيما الإحساس «بالفيض الطافح» هذا ميزة يتّسم بها التصوّف خصوصًا، إلا أنّ قبسًا منه يعاند حيًّا في جميع حالات الانشراح الدينيّ، التي يحسّ بها امرؤ إحساسًا صادقًا، مهما ضيّقت من عوامل الخناق عليها، وزجّت بها في نطاق ما. هذا ما يُشاهَد مشاهدة جليّة وناصعة في علم نفس تلك الاختبارات الكبرى - اختبار النعمة، والاهتداء، والولادة ثانية - حيث يظهر الاختبار الدينيّ بطبيعته الداخليّة القشيبة، وبزخم حافل بالعنفوان، حتّى إنّه يمكن رصده بوضوح أجلى ثمّة ممّا في شكل التقوى الذي ينقص عنه أنموذجًا، إذ يُصفّى بالتربية. إنّ لبّ مثل هذه الاختبارات، في صيغتها المسيحيّة، يتألّف من افتداء المرء من إثمه، ومن عبوديّة الخطيئة؛ وخليق بنا الآن أن نرى أنّ هذا أيضًا لا يحصل بدون مشاركة من عناصر غير عقلانيّة. لكنّنا، إذ ندع هذا جانبًا، إنّما علينا هنا أن نشير إلى طابع العجز عن الإعراب عمّا تمّ اختباره بصدق، والنحو الذي يمكن فيه مثل هذا الاختبار أن يعبر إلى انفعال مليء بالاغتباط، وإلى انخطاف، ونشوة تلامس الغرابة، في معظم الأحيان، وما يناغي العرف[2]. هذا ما نجد ضمانة له في شهادة «المهتدي»، التي يشهد بها في رواية سيرته الذاتيّة، بدءًا من شهادة القدّيس بولس ومن أتى بعده. لقد حشد ويليام جيمس عددًا لا بأس به من هذه الشهادات، من غير أن يلفت، مع ذلك، الانتباه إلى العنصر غير العقلانيّ الذي يحبس الأنفاس فيها.

كتب أحدهم قائلاً:

... أمّا الآن فلم يبقَ شيء إلاّ فَرَحًا يعجز الوصف دونه، وابتهاجًا. إنّه ليستحيل كلّ الاستحالة وصف الاختبار؛ لقد كان شيئًا يشبه أثر فرقة عزف هائلة، إذ اختلطت الألحان المبعثرة معًا في نغمة واحدة شجيّة، تجعل المستمع إليها لا يعي شيئًا سوى أنّ نفسه ترتفع إلى عل، وتكاد تتفجّر لما فيها من تأثّر (منوّعات اختبار دينيّ، ص 66).

---

(١) Das Überschwengliche (أي، يضحي «مفرطاً»)، (المؤلّف).

(٢) قد يجد أحدهم هذا ضربة قاصمة، بالنسبة إلى محاولة تشييد «دين داخل حدود العقل وحده»، أو حدود «الإنسانيّة»، غير أن المسألة تتعلق، كما سبقنا فأشرنا إلى ذلك، من زاوية البحث في علم النفس الدينيّ، لا بما هو داخل الحدود الآنفة الذكر، وإنّما بالدين في حدود جوهر طبيعته. من أجل هذا عينه، يشبه السعي إلى تشييد «إنسانية» تسبق، وتعتزل، أشدّ الطاقات الإنسانيّة محوريّة وأعظمها فعاليّة، لا شيئاً آخر سوى محاولة تكوين فكرة شائعة عن جسم الإنسان، بعد أن بُتِر رأسه (المؤلف).

وكتب آخر:

كلّما فتّشت عن كلمات أعبّر بها عن هذا الفاصل الزمنيّ الحميم، شعرت بعجزي عن وصف الشيء بصورة من الصور العاديّة، المتاحة لدينا (المرجع نفسه ص 68).

ويشير ثالث (جوناثان إدواردز) إلى الاختلاف النوعيّ بين اختبار الغبطة وفرح «عقلانيّ» آخر، من خلال تحديد العقيدة تقريبًا، يقول:

إنّ التصوّرات التي يحوزها الأولياء فيما يختصّ بمحبّة الله، وذلك النوع من اللذّة التي يختبرونها فيها، ذات خصوصيّة كبرى؛ إنّها تختلف اختلافًا شاسعًا عن أيّ شيء يمكن امرأ طبيعيًّا أن يمتلكه، أو أن يصوغ لنفسه صورة عنه (المرجع نفسه، ص 229).

أنظر أيضًا الصفحتين 192، 225؛ والشهادة التي يدلي بها جاكوب بوهمي في الصفحة 417. إنّنا نقتطف منه هذا أيضًا:

ولكنّي لا حول لي على تدوين ما من شأن الغلبة في الروح، من أيّ أصناف الاغتباط هي، ولا على الإخبار بذلك. فليس في وسع هذا أن يضارعه شيء ما البتّة، ما خلا ذاك حينما تولد الحياة من عباب الموت، وأنّه القيامة من بين الأموات.

تنتقل هذه الاختبارات جملة مع المتصوّفة إلى حيّز «الفيض الطافح». «يا ليتني أستطيع أن أروي لك ما يشعر به القلب، كيف يتحرّق ويتلظّى في داخله! ليت شعري، لا حيلة لي إلى كلمات أعبّر بها عن ذلك. لا أقوى إلاّ على قول هذا: عسى قطرة صغيرة ممّا أشعر به تقع في جهنّم، فتنقلب جهنّم فردوسًا. بهذا القول قالت قدّيسة جنوى كاترينا؛ وتشهد طغمة أقرانها الروحيّة كلّها للحدث عينه.

إنّ ما نعرفه عن المسيحيّين من اختبارات النعمة والميلاد الثاني له ما يوازيه أيضًا، خارج نطاق المسيحيّة، في الأديان ذات المرتبة الروحيّة السامقة. هذه حال انتشار الـ «Bodhi» (المعرفة الكاملة)[1] المخلّصة، وانفتاح «العين السماويّة»، Jñāna، بفضل Išvaras Prasāda، التي تحقّق النصر على قتام الجهل، فتشعّ اختبارًا ليس في وسع امرئ أن يقيس نفسه به. ففي

(١) اللفظ مأخوذ من اللغة السنسكريتيّة، ويعني اشتقاقًا «الكيان» الكامل؛ ومن الجدير بالملاحظة أثر نطقه في المفردة الإنكليزيّة (body)، وظهوره في الاسم الذي يشير إلى الديانة القائلة به، أعني «البوذيّة» (المعرّب).

هذه كلها، يمكن رصد العنصر غير العقلانيّ جملة وتفصيلاً، والخاصّ، في الاختبار السعيد، رصدًا مباشرًا. إنّ صبغته النوعيّة تتفاوت بشكل واسع في هذه الحالات جميعًا، وهو مختلف ثانية فيها جميعًا عمّا يوازيه في المسيحيّة؛ غير أنّه شديد الشبه فيها كلّها، من حيث كثافته. وفيها كلها هو «خلاص»، و«افتتان» مطلق، ومشبع إشباعًا تامًّا من طبيعة الألوهيّ «الفائضة فيضانًا» («الغزيرة»)، في تناقض مع كلّ ما يقتبل تعبيرًا «طبيعيًّا» عنه، أو تشبيهًا.

يستوي هذا أيضًا استواء كاملاً بالنسبة إلى انخطاف النرفانا، التي هي حالة باردة وسلبيّة في الظاهر فقط. «النرفانا» نَفْي نظريّ ليس إلاّ؛ إنّ الشعور بها إيجابيّ في الوعي، كما في أعلى الدرجات. ولها «افتتانها» الذي يذهب بالمتشيّعين لها شأوًا بعيدًا، بالمقدار عينه الذي تذهب فيه مواضيع العبادة المقابلة عند الهندوس والمسيحيّين بهم. وإنّني أستذكر بحماسة حديثًا أجريته مع أحد الرهبان البوذيّين. كان قد أخذ يعرض أمامي عرضًا منهجيًّا ومتناسقًا الحجج التي يستند إليها «لاهوت النفي» البوذيّ: معتقد أناتمان [1] و «الخواء التامّ». وعندما فرغ من كلامه أحَرْتُ عليه السؤال: وماذا عن النرفانا نفسها؟ فأتاني، بعد تنهّد عميق، جواب وحيد في نهاية الأمر، خافت، ومقتضب: «الحبور لا يُجهَر به». فأوضح إيجاز ذلك الجواب المكتوم، ورخامة صوته، والوقار، والإيماء، ما كان يعنيه أكثر من الكلمات عينها.

وهكذا، نقرّ، من جهة، متّبعين طريق **الجلالة والسببيّة** أنّ الإلهيّ أرفع، بالفعل، وأقوى، وأفضل، وأحبّ، وأعزّ ما يمكن امرأ أن يفكّر به؛ ولكنّنا نؤكّد، من جهة أخرى، متّبعين **طريق النفي** أنّ الله ليس **فقط** أساس كلّ ما يمكن التفكير به، ومنتهاه السامي؛ فهو سبحانه فاعل قائم بذاته، وفي ذاته.

في اللغة اليونانيّة لفظ يصعب جدًّا ترجمته، هو النعت δεινος [2]، يُراد به التعبير عن فكرة يعسر جدًّا الإحاطة بكلّ أبعادها الغريبة. وإذا ما سألنا عن مصدر هذه الصعوبة جاءنا الجواب بديهيًّا: إنّما السبب أنّ لفظ δεινος مرادف للَفْظَي Divus (مرهوب الجانب)، و Tremendus (فظيع). إنّه قد يعني شيطانًا، أو مستبدًّا، قديرًا وغريبًا، هجينًا وبديعًا، رهيبًا

(١) يعني اللفظ «انعدام النفس»، أي غياب الكيان عن أحد مكوّنات الذات، بحيث إنّه يستحيل الركون دائمًا إلى حالة واحدة تقيم فيها في أثناء إقامتها في وجود معيّن، ويمسي تطلّعها إلى وجود آخر أحسن حالاً بغية مُناها التي تسعى وراءها (المعرّب).

(٢) يعني اللفظ «مخيف»، يرمي الذعر في القلوب لوقاره (المعرّب).

وفاتنًا، إلهيًّا وشيطانيًّا، ومصدر «طاقة». ويتطلّع سوفوكلس [1] إلى التخفيف من أثر الشعور «بالرهبة الألوهيّة»، على امتداد سلّم مراحله، عند تأمّله في الإنسان، الخليقة العجيبة، وذلك في أنشودة أنتيغون الجماعيّة [2]:

Πολλα τα δεινα. κουδεν ανθρωπου δεινοτερον πελει.

يتحدّى هذا البيت ترجمته، ذلك بأنّ لغتنا تفتقر إلى مفردة يمكنها أن تعزل جانبًا بصورة مميّزة، وأن تحشر من ثمّ في لفظة واحدة، الشعور العارم بالألوهيّ، الذي يمكن أن يبعث عليه في الذهن شيء ما. إنّ ما تستطيعه الألمانيّة سعيًا إلى هذا يقبع في العبارة - Das Ung heuere (الوحش)، فيما كلمة «weird» (ما يخلب الذهن)، في الإنكليزيّة، ربّما هي أقرب النقول رجاحة. ومن ثمّ، يمكن نقل ما في البيت آنف الذكر من حالات ومواقف على هذا النحو:

مهما وُجِد ممّا يخلب الذهن، إلاّ أنّه لا شيء يخلب أكثر من الإنسان

لا تعني المفردة الألمانيّة ungeheuer، اشتقاقًا، ما هو «ضخم، وهائل» وحسبُ، إنّ كميّة أم نوعًا؛ فهذا معناها الشائع، وتفسير عقلانيّ، في الواقع، للفكرة الحقيقيّة؛ وإنّما ما ليس geheuer (مأمون الجانب)، أي السريّ، على وجه التقريب، وبكلمة واحدة، الألوهيّ. إنّ هذا العنصر، تحديدًا، عنصر السريّ في الإنسان، ما يدور في خلد سوفوكلس. فإن كان هذا، أي معناها الأساسيّ، ما يشعر به المرء حقًّا في وعيه، شعورًا عارمًا، في وسع المفردة إذًا أن تُعَدّ بحقٍّ التعبيرَ الدقيق عن الألوهيّ في جوانبه المختلفة: من سرّ، ورهبة، وجلال، وعظمة، و«طاقة»؛ لا بل يتوطّأ جانبُ الافتتان فيها الشعورَ على رِسْلِه.

يمكن تفاوتات المعنى، في المفردة الألمانيّة ungeheuer، أن تصيب وضوحًا كبيرًا في أعمال

---

(١) شاعر المأساة اليونانيّ الشهير؛ ولد في مطلع العام الخامس ق.م (٤٩٥)، واشتهر بما أدخله على تأليف مسرح المأساة من عناصر جديدة في الحبكة، التي جعل عقدتها ذات أحداث نفسيّة، ففسح المجال واسعًا أمام تحليل الشخصيّات وأفعالها العكسيّة (المعرّب).

(٢) لم يعمد المؤلّف، أعني به رودولف أوتو نفسه، إلى وضع ترجمة لهذا البيت؛ بل آثر، إذاً، أن يدعه في لغته اليونانيّة التي نُظِم فيها. ولكنّ ناقل نصّ أوتو إلى الإنكليزيّة، جون و. هاريف، وضع له ترجمة تصرّف في صياغتها بعض الشيء. أما نحن فآثرنا على أنفسنا أن ننقله إلى العربيّة، بناء على اليونانيّة، ونقلاً مباشرًا منها، متوخّين إظهار الفروق الطفيفة في أداء المعنى (المعرّب):

ما أكثر الفظائع! وما من شيء يدبّ أفظع من الإنسان.

غوته[1]. إنّه يستعمل أيضًا المفردة، أوّلاً، للإشارة إلى ما هو كبير الحجم، ما هو شاسع جدًّا بالنسبة إلى ملكة فهمنا المساحات، من قبيل جَلَد السماء المترامي الأطراف ليلاً. وتحتفظ المفردة، في فصول أخرى، بمسحتها غير العقلانيّة الأصليّة، على نحو بارز؛ فتعني ثمّة ما هو سرّيّ، وما يثير الفزع، و«الآخر» بشكل ترتعد له الفرائص، وغير المدرَك، وما يوقظ فينا stupor (الدهشة)، و θαμβος (الذهول). وتضحي، أخيرًا، في كلمات فوست الرائعة، التي صدّرتُ بها رأس هذا الكتاب، مرادفة تطابق كلّ المطابقة تقريبًا ما ثبّتناه لنا على أنّه «الألوهيّ» في جميع جوانبه[2]:

Das Schaudern ist der Menschheit bestes Teil
Wie auch die Welt ihm das Gefühl verteuere
Ergriffen fühlt er tief das Ungeheuere

(١) أنظر فيلهلم مايستر، يوميّات رحلة، الكتاب الأول، الفصل ١٠؛ قرابات انتقائيّة، ٢، ١٥؛ شعر وحقيقة، ٢، ٩؛ ٤، ٢٠.

(٢) الهلع أفضل جانب في الإنسانيّة
كلّما زاد العالم فيه ثمن حسّه أحسّ بالوحش وقد استُولِيَ عليه عميقاً
غوته، فوست، الجزء الثاني، الفصل ١، المشهد الخامس (المعرّب).

نظائر وأحاسيس متلازمة

وجدنا أنفسنا أنّنا، كيما نقدّم تفسيرًا يناسب وجه الألوهيّ الثاني هذا، قد سار بنا العرض إلى أن نضيف إلى الإشارة الأولى إليه **كسرّ رهيب**، ممارسته في الوقت نفسه «فتنة» خلابة. إنّ طابعه المزدوج هذا ـ إذ هو موضوع رعدة وإعجاب لا حدّ لهما، في آنٍ معًا ـ يؤلّف من **السرّ** ما هو فحواه الإيجابيّ بحصر المعنى، عندما يبدي ذاته في إحساسٍ واعٍ، مستحوذًا على النفس ومتغلغلاً فيها. ما من مسعًى لدينا يمكنه أن يقيّض له النجاح حقًّا، حتّى نصف تناغم الأضداد هذا في ما يجيء السرّ به ؛ ولكنّه، ربّما أمكنه أن يتفيّأ بعض الظلّ، كأنّما يقف عن كثب، إذا ما استعرنا له نظيرًا، نقتبسه من نطاق يمتّ بصلة لا إلى الدين، وإنّما إلى الجماليّات. ففي فئة **المتعالي** والإحساس به، لدينا ما يقابله كطرف آخر، رغم أنّه يستوي صحيحًا أنّ هذا إنّما انعكاس شاحب، وأنّه يشتمل ـ علاوة على ذلك ـ على صعوبات في التحليل، لها فرادتها التي تخصّها. إنّ التناظر القائم بين وعي المتعالي ووعي الألوهيّ يمكن استيعابه بسهولة[1]. ولنبتدئ فنقول إنّ «المتعالي»، شأنه شأن «الألوهيّ»، هو بحسب كانط فكرة أو أفهوم «لا يمكن فضّه»، أو تفسيره (unauswikelbar). لا شكّ في أنّنا نستطيع أن نصنّف عددًا من العلامات «العقليّة» العامّة، التي تبرز في شكل واحد ما إن نكاد نطلق اسم «متعالٍ» على شيء ما، كأنّه يجب عليه، مثلاً، أن يدنو من حدود فهمنا ـ أو أن يتوعّد كيما يجتازها ـ من

(١) كم يعظوننا، في أغلب الأحيان، باللجوء إلى فحوى الشعور المألوف هذا، لأجل استكمال أفهوم «المنزّه» السلبيّ، شارحين لنا بواضح العبارة «تنزّه» الله من خلال «عليائه». إنّ هذا أمر جائز تمامًا، من حيث إنّه وصفٌ تناظريّ تمثيليّ، ولكنّه يحمل فيه خطأ لو عنى هذا حرفيًّا، على نحو جادّ. فالأحاسيس الدينيّة ليست بالأحاسيس الجماليّة ذاتها؛ وما يُدعى بـ «المتعالي» إنّما هو، تحديدًا، لفظ جماليّ نظير «البهيّ»، مهما تباينت الوقائع التي يشير إليها اللفظان (المؤلّف).

خلال عظمة «مفعمة نشاطًا»، أو «حسابيّة»، ومن خلال إظهار متجبّر للقوّة أو الأنفة، في توسّع مكانيّ. لكنّ هذه أوضاع فقط، كما هو بيّن، تكسو الانطباع بالعلياء، لا جوهرها. فالشيء لا يغدو متعاليًا لمجرّد عظمته. أمّا الأفهوم نفسه فيظلّ بلا تفسير؛ إنّه يحمل شيئًا ما، سريًّا، في طيّه، وفي هذا الوجه يشبه أفهوم الألوهيّ. ثمّة نقطة شبه ثانية، وهي أنّ المتعالي يبسط الطابع المزدوج والخاصّ نفسه، الذي يبسطه الألوهيّ. فهو، في آنٍ معًا، يبعث على الذعر، ولكنّه ذو جاذبيّة أيضًا، يتفرّد بها عند انطباعه في الذهن. إنّه يذلّنا ويرفعنا في الوقت نفسه؛ يحاصرنا في ذواتنا، ويشرح لنا صدورنا؛ يطبع فينا، من جهة، إحساسًا كأنّه الخشية، ويزرع في أنفسنا، من جهة أخرى، البِشْر. وهكذا، تشبه فكرة المتعالي شبهًا كبيرًا جدًّا فكرة الألوهيّ، وتحمل في ثناياها ما يجعلها أهلاً لأن تستثيرها، وأن تُستثار بها، فيما تجهد كلّ واحدة منهما إلى اجتياز دائرة الأخرى.

سُنّة تَلازُم الأحاسيس

إذ إنّ عبارتَيْ «أثار» و«يجتاز» سوف تنالان، لاحقًا، نصيبهما من الأهميّة، وإذ إنّ الأخيرة، بشكل خاصّ، يحوّطها سوء فهم كأنّه سياج حولها، يبرز أيّما بروز في معتقدات التطوّر الحديثة، ويدفع إلى استخلاص نتائج مغلوطة كلّ الغلط، سوف نعمد إلى إيلائهما نظرة عن كثب، في آنٍ معًا.

إنّ «تجاذب» الأفكار فيما بينها، واستثارة الواحدة منها الأخرى مستدعية إيّاها نحو الوعي، إذا كان ثمّة تشابه بينهما، سُنّة نفسيّة شهيرة وأساسيّة. وفي ما من شأن الأحاسيس، تقوم سنّة مماثلة كلّ المماثلة خير قيام. فيمكن إحساسًا ما، أو فكرة ما على السواء، أن يدفع إلى نظيره في الذهن، فيكون حضور الواحد في وعيي المناسبة التي سوف أحتفظ لي فيها بالآخر، في الوقت عينه. زد على هذا أنّه كما تقود، في حال الأفكار، سنّة التخاطر عن طريق الشبه إلى استبدال أفكار استبدالاً خاطئًا، بحيث إنّني أقوم بالاحتفاظ لنفسي بفكرة أسمّيها ع، فيما كان حريًّا بالفكرة غ أن أحتفظ لي بها لمناسبتها، كذلك يمكننا أن نسير إلى استبدال موازٍ للأحاسيس، فيتّفق لي، آن ذاك، أنّني أتجاوب بإحساس أسمّيه ع مع انطباع كان حريًّا بالإحساس غ أن يبدو، بطبيعة الحال، أنّه الإحساس المناسب. وفي نهاية المطاف، أستطيع العبور من إحساس إلى إحساس غيره، من خلال انتقال تدرّجيّ لا يمكن ملاحظته،

فيما يقضي أحد الأحاسيس ع نحبه بعيدًا، شيئًا فشيئًا، ويلمع نجم الآخر غ، متيقّظًا سويّة وإيّاه، فيتقوّى بدرجة موازية. لكنّنا يهمّنا، هنا، أن نحتاط لأنفسنا علمًا بتفسير هذه الظاهرة التفسير الصحيح. إنّ ما يجتاز - أي ما يطرأ عليه طارئ تحوُّل - ليس الإحساس نفسه. فليس أنّ الإحساس الفعليّ يبدّل تدريجيًّا في نوعه، أو «يتطوّر»، أي أنّه يحوّل ذاته إحساسًا مختلفًا كلّ الاختلاف؛ وإنّما الأمر، بالأحرى، أنّني أجتاز أنا، أو أقوم أنا بالانتقال من إحساس إلى إحساس آخر، على حسب تبدّل في ظروفي، من خلال تضاؤل متدرّج في الواحد منهما، وتعاظم مقابل له في الآخر. إنّ انتقال إحساس فعليّ إلى إحساس آخر من شأنه أن يغدو «تحوّلاً» حقيقيًّا، وأن يبدو الرديف النفسيّ لإنتاج الكيميائيّ ذهبًا، من خلال تحويله المعادن.

والحال أنّ ما ينادي به «مذهب التطوّر» العصريّ هو هذا التحوّل. وكم يجدر به أن يُطلَق عليه اسم «مذهب التحوّل»، مدرجًا الجملة الملتبسة: «هذا تطوّر متدرّج» (أي تطوّر من شيء له نوعه الخاصّ إلى شيء ما مختلف نوعًا)، أو لفظي «السلالة الثانية»، و«السلالة الهجينة»[1]، اللذين لا ينقصان التباسًا عنها، وما شابههما. إنّهم يبغون أن يحملونا، عبر هذه الطريقة، على الاعتقاد بأنّ الإحساس، الإحساس بالوازع الأخلاقيّ مثلاً، «يتطوّر»، أو يتنامى. ففي البداية، على حدّ ما يُشاع، إنّما وُجِد إلزامُ عُرْفٍ أحاديّ الشكل، كما هي الحال عند أفراد القبيلة. ومن ثمّ، «تخطر» فكرة «الواجب» الملزم، على نحو عامّ، خارجة منه، وفق ما يُشاع. أمّا كيف في وسع الفكرة أن تنحو نحوها هذا فلا كشف عنه. ولكنّ نظريّة مثل هذه تفتقر إلى أمر، وهو أنّ لدينا في موضوع الوازع الأخلاقيّ شيئًا ما يختلف **أيّما اختلاف**، من حيث النوع، إزاء الإلزام عن طريق العُرْف. فإنّ أدقّ التحاليل النفسيّة، وأشدّها توغّلاً، ممّا في وسعه أن يرصد الاختلاف في النوع، قد أُعْرِض عنه إعراضًا مقيتًا، فأُسِيءَ، من جرى هذا، إساءة إلى تصوّر المعضلة بأسرها. أو، إذا ما شعر أحدهم ببعض اختلاف جوهريّ، يخفّ إلى مواراته، وإلى مداراته بجملة: «هذا تطوّر متدرّج»؛ فينقلب الشيء الواحد، من جرى ذلك، شيئًا آخر **مع مرور الوقت** عليه، كما الحليب، بالضبط، ينقلب حموضة إن رسا. ولكنّ لفظ «الواجب» ذو مغزًى واحد، وأوّليّ، يكاد أنّه يقبل أن يُشْتَقّ من لفظ آخر، قبول لفظ الأزرق أن يُشْتَقّ من لفظ المرّ؛ زدْ أنّه ما من «تحوّلات» في عالم النفس أكثر ممّا في عالم الطبيعة. وما فكرة

(١) لا السلالة الهجينة، ولا السلالة الثانية «تؤلّفان تطوّرًا أصيلاً؛ إنّهما، بالأحرى، تحديدًا، ما يطلق عليه علماء الحياة اسم سلالة مكتسبة، محض تشكيل سليل، إذًا، عبر الإضافة والتكديس (المؤلّف).

«الواجب» بقابلة «التطوّر» إلا انطلاقا من روح الإنسان نفسها فقط، وفي معنى محدّد لها، من ثمّ، وهو أنها تقبل «أن تطرأ» على قلب امرئ؛ ذلك بأنّها مغروسة فيه، بالقوّة، من ذي قبلُ. ولو لم تكن على مثل هذا النحو، لما أمكن «التطوّر» أن يهيّئ لها مدخلاً.

ربّما أصاب أتباع مذهب التطوّر في إعادة بنائهم نوع المسيرة التاريخيّة الذي جرى، أعني به دخول «لحظات» مختلفة من وعي الحسّ المشهدَ بطريقة متدرّجة ومتلاحقة، في تعاقب الأحداث التاريخيّ؛ وربّما قد تمّ كشف النقاب عن نظام الدخول نفسه كشفًا صائبًا. ولكنّ تفسير هذه المسيرة يختلف اختلافًا بيّنًا عن التفسير الذي يأخذون هم به، وأعني به، تحديدًا، سنّة إثارة الأحاسيس والأفكار واستنهاضها، على حسب قيام الشبه فيما بينها. وفي الواقع، هناك شبه قويّ جدًّا بين الإرغام عن طريق العُرْف، والإرغام عن طريق الوازع الأخلاقيّ، ولا سيّما وإنّ كليهما إرغام يمارَس على المسلك. ويترتّب على ذلك أنّ الأوّل بينهما قادر على أن يستنهض الأخير في الذهن، إذا كان الأخير قد سبق غرسه، بالقوّة، هناك. فيمكن إحساس «الواجب» أن ينطلق في الوعي بحضور الإحساس الآخر؛ وفي وسع الإنسان أن يُحدث انتقالاً إليه من الشعور الآخر. بيد أنّنا ما نعيره اهتمامنا هو **استبدال** الواحد بالآخر، لا **تحوّل** الواحد إلى الآخر.

ولكنّ الأمر مع الحسّ الألوهيّ هو هو عينه مع حسّ الوازع الأخلاقيّ. فليس له أيضًا أن يُشتقّ من أيّ حسّ آخر؛ وهو، في هذا المعنى، «لا يقبل تطوّرًا». إنّه فحوى إحساس له **خصوصيّته**، من الناحية النوعيّة، بل إحساس له، رغم ذلك، نظائره العديدة، في الوقت نفسه، مع أحاسيس أخرى غيره؛ ومن أجل هذا، بإمكانه، كما بإمكانها، أن يتداعى الواحد منها الآخر، أو أن يستحثّ الواحد بينها الآخر، فيجعل الواحد أنّ الآخر يتراءى في الذهن. وعوض الركون إلى تزيين ابتكارات «سلالية ثانية»، أو سواها، ممّا يحذو حذوها، نأخذ على عاتقنا التحقيق في هذه «الدوافع»، أو «البواعث»، في هذه العناصر التي تحدو الحسّ الألوهيّ إلى الظهور في الوعي، لعلّنا نحزم أمرنا في شأن ما تستند إليه هذه النظائر، حتّى تبلغ أهليّتها للجري في مجراها هذا؛ فيتسنّى لنا، بعد ذلك، أن نكتشف عِقْد هذه الدوافع، أو سلسلتها، التي أيقظت فينا بفعلها الحسّ الألوهيّ.

يميّز مثل هذه القوّة على الحدو حسّ المتعالي، على مقتضى السنّة التي أشرنا إليها، وبفضل أوجه الشبه التي تومئ بها إلى الحسّ الألوهيّ. ولكن، لا ريبة في أنّ هذا دافع يعلن

ظهوره فقط في وقت متأخّر، في عِقْد البواعث؛ ومن الجائز أنّ حسّ المتعالي نفسه قد حفز إليه، أوّلاً، وأطلقه الحسّ الدينيّ السابق له ـ أي ليس من تلقاء ذاته، بل انطلاقًا من روح الإنسان العقليّ، ومن طاقته الأولى [1].

رســـم المعالـــم

لا يحمل «توارد الأفكار» على أن تظهر الفكرة غ ثانية في الوعي، إلى جانب الفكرة ع، على سبيل المثال، بطريقة عَرَضيّة وحسب، وإنّما يقدّم تداخلات وتخاطرات مستمرّة بينهما، في إطار عدد من الظروف. وليس الأمر مختلفًا عن هذا، في ما يتعلّق بتوارد الأحاسيس. نتيجة لذلك، نرى الحسّ الدينيّ على صلة دائمة مع أحاسيس أخرى تصحبه مرفقة به، على حسب مبدإ التوارد هذا. ذلك أنّه لأكثر دقّة، بالفعل، القول «مرفقة به» منه، بالواقع، «متّصلة به»، لأنّ مثل هذه المرافقات المحضة، أو الاتّصالات العارضة، على حسب سُنَن تناظر خارجيّ ليس إلا، حقيق بها أن تتمايز إزاء اتّصالات حتميّة، على حسب مبادئ قرابة ولحمة داخليّة صحيحة. إنّنا نجد مثالاً على اتّصال من هذا النوع الأخير ـ هو حالة، بالفعل، من حالات المبدإ الداخليّ **الأوليّ** ـ بحسب نظريّة كانط، في الصلة القائمة بين باب السببيّة و«رسمها» [2] الزمنيّ، وأعني به تعاقب حدثين متتالين تعاقبًا زمنيًّا، الذي يُفقَه ويُقَرّ له بأنّه علاقة سببيّة بين كليهما، إذ إنّه يُجعَل على صلة بباب السببيّة. في هذه الحالة، للتناظر بين الاثنين، الباب والرسم، مكانته، ولكنّها ليست مكانة تشابه صُدفة خارجيّ، بل هي تناسب جوهريّ؛ وما واقع انتمائهما كلّ منهما إلى الآخر، هنا، إلاّ ضرورة يرسيها عقلنا. وعلى قاعدة مثل هذه الضرورة، «يرسم» التعاقب الزمنيّ «معالم» الباب.

والحال أنّ العلاقة الناشبة بين العنصر العقلانيّ والعنصر غير العقلاني داخل فكرة القدسيّ، أو الجلالة، علاقة «رسم معالم» على وجه الدقّة. فإنّ الحدث الألوهيّ غير العقلانيّ، الذي ترسم له معالمَه المفاهيمُ العقلانيّة الآنفة الإشارة إليها أعلاه، يمدّنا بباب «القدسيّ» المعقّد نفسه، المكتنز حتّى الملء، والكامل، والمشبَع بمعناه الكليّ. أمّا الرسم أنّه صحيح، وليس

---

(١) يراد بالعبارة ما يتمتّع به العقل من قوى التحليل والفهم والصياغة، بشكل مجرّد عن الأحداث، وسابق لها في الفعل (المعرّب).

(٢) «الرسم»، فلسفيًّا، هو الهيئة التي يتّخذها مفهوم، فيُدرَك في العقل من خلال التمعّن فيها؛ بل قُلْ أيضًا: هو الإطار المدركيّ للأفهوم، الذي يسمح لهذا الأخير أن يؤخذ بالتحليل (المعرّب).

مجرّد تراكبِ نظائرَ، فيمكنه أن يُرى بصورة مميّزة عبر كونه لا يتفتّت إربًا إربًا، ولا حول أن يُقتَصّ منه، عندما يتقدّم سير وعي الحقيقة الدينيّة إلى الأمام، وإلى علُ؛ بل يُشهَد له شهادة ثقة أعظم، ورسوخ وطيد. من أجل هذا السبب عينه، يبدو أنّ ثمّة، في صميم الأمر، أكثر من مجرّد توارد مشاعر، في التناسق بين «القدسيّ» و«السموّ». أضف إلى هذا أنّه ربّما أمكننا القول بأنّ طابع اللحمة الداخليّ والدائم بين مثل هذا التوارد ـ الذي كان الوسيلة التي استيقظ بها التناسق في الذهن ـ والسانحة المؤاتية له، من الناحية التاريخيّة لمنشئه، والتناسق عينه في جميع الأديان العلويّة، يقيم الدليل على أنّ «السموّ»، أيضًا، «رَسْمٌ» صادق لما يُدعى «القدسيّ».

يمكن إيضاح التلاحم الوثيق بين عناصر الوعي الدينيّ غير العقلانيّة وعناصره العقلانيّة، شأنها شأن تشابك الفسيل والنسيج في قماش، إذا ما عمدنا إلى حالة مألوفة أخرى، يلتحم فيها أحد الأحاسيس الإنسانيّة العامّة، على نحو مشابه، وعنصرًا غير عقلانيّ أيضًا، منفردًا انفرادًا تامًّا، أعني به الغريزة الجنسيّة. من الناقل القول إنّ هذا الأخير يقف على طرف نقيض حادّ «للعقل»، إزاء الوعي الألوهيّ؛ وذلك أنّه فيما هذا «فوق كلّ عقل»، يجد الحافز الجنسيّ موقعه أسفلُ بالنسبة إليه، عنصرًا في عداد حياتنا الغريزيّة. «فالألوهيّ» ينفث في ما هو عقلانيّ من علُ، ويتأجّج «الجنسيّ» تأجّجًا من الداخل، منبعثًا على نحو سليم ومنتظم خارج الطبيعة، التي يشترك بها الكائن البشريّ مع العالم الحيوانيّ عمومًا، ومندفعًا إلى قلب مملكة «البشريّ» السُّمْيا، على نحو خاصّ. ولكن، رغم أنّ الشيئين اللذين أقابل بينهما ضدّان متناقضان بنحو ظاهر للعيان، إنّما لكليهما رابطٌ متوازٍ جدًّا مع ما يقوم في وسطهما، أي العقل. وذلك أنّ مضمار «الشبق»، الخاصّ، يبرز إلى الوجود فقط حينما تنطلق غريزة الإنجاب من مكمنها في الحياة الغريزيّة المحضة، فيلج حياة الذهن والأحاسيس البشريّة السُّمْيا، ثمّ ينفث رغائب، وشهوات، وتحرّقات في الإعجاب بالذات، وفي الرفقة، والحبّ، في الأغنية والقصيدة وابتكارات الخيال عمومًا. فكلّ ما يقع، إذًا، ضمن دائرة الشبق نتاج مركّب، بشكل دائم، يتألّف من عاملين: الواحد شيء ما يتراءى أيضًا، عمومًا، في دائرة السلوك البشريّ بحدّ ذاته، كالرفقة والمتعة، وحسّ الصحبة، وحالة القريحة الشعريّة، أو الابتهاج الهَزِج، وما شابه؛ والآخر سَرَيانٌ ذو صبغة خاصّة جدًّا، لا يجدر أن يُصنَّف إلى جانب هذه كلّها. وما من إنسان يستطيع أن يترصّد أثره، ولا أن يفهمه إذا ما تُرِك وشأنه، ما لم يتعلّم ذلك من الاختبار العمليّ

الداخليّ، اختبار الشبق أو الحبّ. وثمّة نقطة أخرى يتماثل فيها «الشبق» و«القدسيّ»، تقوم في أساسها على افتقارهما كليهما معًا إلى وسيلة تعبير لغويّ عنهما، ما خلا ألفاظًا مقتبسة من حقول أخرى من الحياة الذهنيّة، تكفّ عن أن تبقى «رابضة» (أي أنّها تغدو حقيقة ألفاظًا «شبقيّة» فقط)، عندما يُستشَفّ أنّ العاشق، شأنه شأن الخطيب، وناظم الملاحم، أو المطرب، يؤدّي ما يجول في خاطره لا بمجرّد كلمات يتفوّه بها وحسب، بل باللكنة، والنغمة، والحركة المعبّرة، التي تملأها زخمًا.

إنّ عبارة «يحبّني» هي هي، من الناحية اللفظيّة، سيّان أن ينطق بها طفل دالاًّ بها على والده، أم أن تفوه بها فتاة مشيرة إلى حبيبها. ولكنّ معنى «الحبّ»، في الحالة الثانية، يكتحل بشيء ما إضافيّ (أي بحبّ جنسيّ)، شيء ما إضافيّ لا من حيث كميّته، بل نوعه. كذلك، أيضًا، عبارات «خليق بنا أن نتّقيه، ونحبّه، ونتوكّل عليه»[1] هي هي، من الناحية اللفظيّة، سيّان أن تدلّ على علاقة الطفل بأبيه، أو أن تدلّ على علاقة الإنسان بالله. ولكنّ هذه الأفكار، أيضًا وأيضًا، تُبَثّ في الحالة الثانية مغلّفة بمعنًى لا يقدر أيّ إنسان أن يفشي كنهه، أو أن يترصّد فهمه حقًّا، ما عدا من أسلم وجهه لله، معنًى يجعل حضورُه أن تكون «مخافة الله»، مثلاً، شيئًا ما إضافيًّا أكثر من مخافة أيّ بشر، من الناحية النوعيّة، لا الكميّة فقط، رغم المحافظة على جوهر الوقار الفائق والصادق، الذي يحمله طفل في صدره تجاه والده. هذا ما يرمي سوزو[2] إلى الدلالة عليه، بالطريقة ذاتها، للتمييز بين «الحبّ» و«حبّ الله»، إذ يقول:

لم يكن قطّ من وتر يعذُب لحنًا إلاّ متى أحجم عن الرنين، إذا ما شُدَّ إلى قوس تقسّى؛ وليس في وسع قلب متسكّع في الحبّ أن يفهم خطابًا مفعمًا بالحبّ أكثر من فهم ألمانيّ رجلاً إيطاليًا[3].

هنالك نوع اختبار آخر، يمكننا أن نجد فيه مثالاً للطريقة التي يسع فيها عناصرَ عقلانيّة، كامنة في وعينا الأحاسيسَ فينا، أن تخترقها عناصرُ أخرى غير عقلانيّة تمامًا، بل مثالاً أشدّ قرابة أيضًا إلى حسّ القدسيّ المعقّد، من ذاك المثال الذي تمّ إيضاحه للتوّ. أعني اختبار

---

(١) التوسّع الذي ذهب إليه لوثر، في معرض كلامه على الوصيّة الأولى (المؤلّف).

(٢) هاينرخ سوزو، أحد المتصوّفة الألمان، ولد في 21 آذار سنة 1295، كما يُزعَم، ورقد سنة 1366. تأثّر بالرهبان الدومينيكانيّين، فعاش الزهد، واختبر حياة العزلة. انتسب إلى جماعة «صحابة الله»، وعُرِف بغيرته للعشق الإلهيّ (المعرّب).

(٣) الأعمال، منشورات Denifle، ص 309.

«الشبق»؛ وذلك من حيث إنّ العنصر غير العقلانيّ، شأنه شأن الحسّ الألوهيّ. ولكن هيهات منه الدافع الجنسيّ. هو عنصرٌ يجتاز حاجز العقلانيّة. إنني أشير إلى الحالة الذهنيّة، التي يولّدها فينا غناءٌ يرافقه عزف مطرب. يعبّر نصّ الأغنية اللفظيّ عن أحاسيس «طبيعيّة»، كالحنين إلى الديار، مثلاً، أو الإسرار بشجون في وقت عصيب، أو الأمل بغد مشرق، أو الفرح بحيازة أمر حاضر. فهذه كلّها عناصر ملموسة في واقعنا الإنسانيّ «الطبيعيّ»؛ ويمكن أن يوضع وصف لها عبر مفاهيم لفظيّة. غير أنّ الأمر يختلف جدًّا في موضوع العزف، كعزف منفرد وحده. إنّه يبثّ فينا انشراحًا سعيدًا، ونتيقّن من أمر اختلاج وضّاء يعتمل مختالاً في أذهاننا، من غير أن يكون في وسعنا التعبير عن ذاك الشيء الذي يحرّكنا، بالواقع، في صميم أعماقنا، تعبيرًا يعمد إلى المفاهيم، أو تفسيره بها. أمّا القول بأنّ العزف يبعث على الكآبة، أو على الطرب، وبأنّه يثير، أو يسمّر، المرء في مكانه، إنّما هذا استخدام علامات من قبيل التناظر، يجري انتقاؤها لتماثلها الشديد والحالة السائدة، من مفازات أخرى من حياتنا الذهنيّة. وفي سائر الأحوال، لسنا قادرين أن نخبر ما عسى أن يكون موضوع الكآبة هذه، أو الانبساط، وسببهما. ومختصر الكلام أنّ العزف يبعث فينا على اختبار حالة واختلاجات خاصّة جدًّا، من ناحية نوعها، يجب أن تسمّى بكلّ بساطة «طَرَبيّة». ولكنّ قيام هذا الاختبار واندثاره، والتغييرات المتنوّعة فيه، أمور تنمّ عن نظائر وموازيات محدّدة، بل عابرة - وإن كانت، ثانية، جزئيّة ليس إلاّ - مع حالاتنا الانفعاليّة العاديّة وغير الشجيّة، فيمكنها هكذا أن تستدعيها إلى حالة الوعي، وأن تلتحم معها. فإذا تمّ هذا الأمر، فإنّ «وعي العزف» قد «رُسِم له بذلك مَعْلَمُه»، وبات أمرًا عقلانيًّا. وما الوضع الناتج والمعقّد إلاّ أشبه بقماش، تؤلّف فيه الأحاسيس الإنسانيّة العامّة، وحالات الانفعال، الفسيل، فيما تؤلّف أحاسيس العزف غير العقلانيّة فيه النسيج. أمّا الأغنية بمجملها، إذًا، فعزف بات «عقلانيًّا».

دونكم، الآن، موضَحًا التناقض بين سبل «العقلنة» المحقّة وغير المحقّة. لئن أمكن دعوة الأغنية عزفًا «عقلانيًّا» بالمعنى المحقّ، إلاّ أنّ لدينا في قائمة الأغاني «عقلانيّة» شجيّة، بالمعنى المقيت. هذا يعني أنّ قائمة الأغاني تسيء إلى فهم فكرة العزف، وتفسدها، إذ إنّها تنطوي على هذا، أنّ فحوى العزف الداخليّ ليس، كما هو حقًّا، شيئًا فريدًا وسرّيًّا؛ وإنّما هو، تحديدًا، الاختبارات العرضيّة من فرح وحزن، وانطلاقة وقمع، ممّا هو مألوف لدى قلب الإنسان. بل

تقضي قائمة الأغاني على استقلال العزف، في محاولتها أن تجعل لها من الأنغام الشجيّة لغة تَروي بها أحداث الناس، وتُصاب بنكسة من جرى محض تشابه، إذ إنّها تستخدم لها كوسيلة ما هو غاية ومحتوًى له وقره، في حدّ ذاته. إنّ الخطأ نفسه يتكرّر، عندما يُجاز أن يتلاشى مظهر الألوهيّ «الجليل» في ما هو «حسن أخلاقيًّا»، عوض أن يقام له، بواسطته، «رَسْمُ مَعْلَمِه» فقط، أو عندما نجعل «القدسيّ» تحدّد هويّتَه الإرادةُ «الصالحة كلّ الصلاح». ليس أنّ قائمة الأغاني، هنا، في وضع فاضح وحسب. فإنّ «المأساة المعزوفة» لحنًا، التي جاء بها فاغنر[1]، تقترف الإساءة عينها بحقّ روح العزف غير العقلانيّ، واستقلال كلّ من العزف والمأساة، إذ تحاول أن تصهرهما في وحدة جذريّة. فنحن نستطيع فقط أن ننجح بعض النجاح، وأن نصيب شيئًا منه، إذا عمدنا إلى «رسم معلم» العامل غير العقلانيّ في العزف، بواسطة أحداث الاختبار الإنسانيّ المألوفة. وسبب ذلك إنّما في هذا، بالضبط، أنّ محتوى العزف الحقيقيّ ليس مقتبسًا من الانفعالات البشريّة العاديّة قطّ، وأنّه ليس محضَ لغة ثانية في أيّ شكل من الأشكال، إلى جانب اللغة المستعملة، التي تجد هذه الانفعالات تعبيرًا لها من خلالها. وإنّما حسّ العزف يشبه شيئًا ما «ذا غيريّة تامّة» (شأنه شأن الحسّ الألوهيّ)، ويسير بمحاذاة انفعالات الحياة العاديّة، رغم أنّه ينمّ عن شبه معها هنا، وشبه هناك، ولا يستطيع أن يُحمَل على التطابق وإيّاها بحذافيرها في تقابل مطبق. فمن تلك المواضع، بالطبع، حيث للتطابق حيّز، يبرز أداء أغنية مؤلّفة، وذلك عبر امتزاج العبارة اللفظيّة وعبارة العزف. ولكنّ مجرّد رفدنا إيّاها بأداء، بفتنة، يدلّ، من تلقاء ذاته، على ذلك النسيج في قماش العزف، الذي سبقنا فتحدّثنا عنه، نسيج ما ليس له صياغة مفهوم، وما ليس بعقلانيّ[2].

بيد أنّنا حريّ بنا ألا نخلط بين ما ليس من العزف بعقلانيّ، وما ليس ممّا هو ألوهيّ بعقلانيّ، بأيّ شكل من الأشكال، كما يفعل شوبنهاور، مثلاً. فكلّ شيء قائم، في حدود ذاته، مستقلٌّ عن الآخر. في ما يلي، سوف نتناول بالنقاش الإمكانيّة، التي يستطيع فيها أوّلهما أن يمسي وسيلة تعبير بالنسبة إلى ثانيهما، ومدى ذلك.

---

(١) اسمه ريتشارد فاغنر (١٨١٣-١٨٨٣)، ملحّن ألمانيّ نادر الموهبة، اشْتُهِر خصوصًا بالجمع بين الشعر والعزف، مؤلّفًا في كليهما النصّ والجملة الموسيقيّة، ومحدثًا إبداعًا في مقطوعات الأوبرا الرائجة قبله (المعرّب).

(٢) هذه هي وجهة النظر، التي يُقيِّم بها ما هو غثّ وردئ معًا، في آنٍ واحد، في كتاب E. Hanslick . Vom Musikalisch-Schönen (الجمال الموسيقيّ)، (المؤلّف).

القُدسيّ: فئة قيمة الخطيئة والتكفير عنها

سبقنا فأحطنا علمًا بتلك ردّة الفعل الذهنيّة، العميقة والغريبة، تجاه الألوهيّ، التي اقترحنا أن تُدعى «حسّ الخليقة»، أو «وعي الخليقة»، وبما يرافقها من أحاسيس الانسحاق والامّحاق، وتلاشي الذات حتّى العدم. وأوّلَينا، على الدوام، انتباهنا أنّ هذه العبارات لا تفي بالمرام بدقّة، بل تُلمِع فقط إلى ما يُراد حقيقة من معنًى[1]، علمًا بأنّ «تلاشي الذات هذا»، وما إلى ذلك، أمر يختلف أيّما اختلاف عن الدعة، والضعف، أو الارتهان، ممّا يمكننا أن نختبره في ظروف أخرى غير ظرف الحسّ الألوهيّ. وكان علينا أن نلحظ أنّ هذا الاختبار ينمّ عن احتقار للذات، أو عن الخفض من جناحها، إذا جاز لنا القول بهذا، إزاء حقيقتها ووجودها نفسه. أمّا الآن فحريّ بنا أن نجعل، إلى جانب هذا، نوعًا آخر من إذلال النفس، كان موضوع رقابة عند الجميع ردحًا من الزمن، ولا يحتاج إلى سوى طرحه كيما يُصار إلى التعرّف إليه. «أنا رجل دنس الشفاه، أقيم في وسط أناس دنسي الشفاه». «إليك عنّي، يا ربّ، لأني رجل خاطئ». هذا ما ينادي به كلٌّ من إشعيا وبطرس على حدة، عندما يلتقيهما الواقع الألوهيّ كحالة وعي حاضرة. وفي كلا الحالتين، يتّسم جواب الحسّ، ذو الاحتقار الذاتيّ، بالعفويّة المباشرة، أو قل الغريزيّة. ما من تشاور فيه يستند إليه، وما من قاعدة يعمل بموجبها؛ وإنّما كأنّي به ينقضّ على حين غرّة مختلجًا من عمق النفس، فتخاله حركة ردّة فعل فوريّة على أثر استثارة الألوهيّ. لا محتد له في وَعْيِ معصيةٍ ما تُقتَرف عمدًا؛ بل هو، بعكس ذلك، هبة فوريّة تُمنَح بمعيّة الحسّ الألوهيّ، وتسير لكي «تخفض من جناح» العشيرة التي ينتمي إليها المرء،

(١) أنظر مقولة Hugo of St Victor: «يؤخذ بتلك المفردات، التي يمكن أن يُفهَم بها ما لم يكن فيه حَوْلٌ أن يُدْرَك».

ومن جناح الذات في آنٍ معًا، ومع هذه وتلك أيضًا من جناح كلّ وجود، بصورة عامّة. ولكنّه لأمر مستحسَن اليوم عند العموم جميعًا أنّ ثورات الحسّ هذه ليست مجرّد احتقار أدبيّ، في إطار الحالة التي تقدّم وصفها، بل ليست ربّما، أوّلاً، كذلك قطّ؛ وإنّما تنضوي إلى فئة خاصّة جدًّا من فئات التقييم والافتخار. فما لا اعتراض عليه أنّ الحسّ ليس حسّ عصيان الشرع الأدبيّ، مهما اتّضح أنّ مثل هذا العصيان، أينما وقع، ينطوي عليه كأنّه نتيجة له؛ وإنّما هو حسّ «الدناءة» المطبق.

ولكن، ما عسى يكون هذا؟ إنّه شيء ما ليس في وسع الإنسان «الطبيعيّ» [1] ـ من حيث إنّه لابث في حاله هذه ـ أن يعرفه، أو حتّى أن يتخيّله. إنّ الذي يقيم «في الروح» يعرف وحده ما هي هذه «الدناءة»، ويحسّ بها. لمثل هذا، يرتسم بحدّة نافذة، ويصحبه، حُكْمٌ باحتقار الذات، من أشدّ الأحكام استقامة، حُكْمٌ يُطلَق لا بناء على طباعه، بسبب «فعاله الدنيويّة» الفرديّة، وإنّما بناء على وجوده نفسه خليقة تنتصب أمام ما هو عليّ فوق المخلوقات جميعًا. ويُطلَق، في الوقت ذاته، على الألوهيّ حُكْمُ اعتبارٍ لا شبيه له، عبر الفئة المناقضة لفئة «الدنيّ» مناقضة لدودًا، أعني بها فئة «القدسيّ»، الخاصّة بالألوهيّ وحده، وإنّما به على نحو مطلق؛ فيقول: «**أنت وحدك قدّوس**». إنّ «**القدّوس**» هذا ليس أنّه «كامل»، أو «بهيّ»، أو «فائق السموّ»، أو «صالح» وحسبُ، رغم أنّه يحوز شبهًا محدّدًا وجليًّا مع هذه المفاهيم، إذ هو، أيضًا، **قيمة**، موضوعيّة ورفيعة. إنّه القيمة، أو القدر، **الألوهيّ** الإيجابيّ؛ ويناسبه على جانب الخليقة **حطّ قيمة**، أو «ابتذال» ألوهيّ.

طرأ على إيلاء الواجب الأخلاقيّ قدرَه من الاعتبار، وعلى التقيّد به، نموٌّ سار بمحاذاة الحسّ الدينيّ نفسه، في كلّ ديانة راقية رقيًّا ساميًا، لاصطفافه إلى جانب أوامر الألوهة التي يأتمر بها الإنسان؛ بيد أنّه يمكن أن يلوح اعتراف وضيع كلّ الاتّضاع، وخالص الطويّة، «بالقدسيّ» في عدد من الاختبارات ـ وليس في هذا الأمر اعتبار أدنى شأنًا ـ خلوًا من معنى الفرائض الأخلاقيّة، أو من نفاذها فيه، وذلك بشكل دائم وحازم. «فالقدسيّ»، إذًا، هو ما يفرض علينا احترامًا، وما قيمته الحقيقيّة موضع اعتراف في داخل المرء، على نحو ما

(١) يريد به المعنى الذي نجده عند بولس في رسالته الأولى إلى جماعة كورنثس (١٤:٢)، المناقض للإنسان «الروحيّ» (المعرّب).

يجب الإقرار به. ليست رهبة القدسيّة، بحدّ ذاتها، «رعدة» بإزاء ما يتمتّع بسلطة قاهرة على نحو مطلق وحسبُ، ما ليس تجاهه من بديل سوى طاعة مشبعة بالرهبة، عمياء. «**أنت وحدك قدّوس**»، يا لها، بالأحرى، من عبارة امتداح تعلن على الملأ وتَنشد قيمة ثمينة تفوق كلّ تصوّر، كم تنأى عن كونها مجرّد اعتراف بالسيادة الإلهيّة! ليس غرضٌ مثل هذا الامتداح مجرّد سلطان مطلق، ينهال بأوامره، ثمّ يحضّ على الامتثال لها؛ وإنّما هو سلطان يحوز، في الوقت عينه، أرفع **الحقوق** سموًّا بالمناداة له. نَعَمَ المناداة[1]، بالعبادة، ويلقى امتداحًا لأنّه معنًى مطلق، جدير به أن يُمتدَح. «**مستحقّ** أنت أن تحظى بالمديح، والكرامة، والقوّة» (الرؤيا 11:4).

ما إن يدرك المرء أنّ لفظ **قادوش**، أو **قدّوس**، لم يكن قطّ، في الأصل، تصنيفًا **أخلاقيًا**، حتّى يغدو نقل المفردة عبر لفظ «المنزّه» (المتعالي على الكون) أشدّ وضوحًا. فإنّ طابع هذا النقل الأحاديَّ الجانب، الذي كان خليقًا بنا أن نستثنيه، قد عوّض عنه التطرّق المفصّل إلى الألوهيّ ومكنوناته. بيد أنّ الخلل الجوهريّ فيه لا يفتأ يحتاج إلى من يلحظه: «فالمنزّه» إن هو إلاّ محمول كيانيّ، لا محمول **تقييميّ**. إنّه ينمّ عن طابع يمكنه أن يربكنا، لو دعا إلى هذا داع، ولكنّه يعجز عن فرض **الاحترام** علينا. ومن الممكن، مرّة ثانية، إذًا، أن يكون ثمّة نفع لنا في المجيء بلفظ آخر، ريثما يُقيَّض لنا أن نشدّد على هذا الجانب الخاصّ بالألوهيّ؛ إنّ لفظَي augustus (جليل) و σόεμνσ (وقور) لا يتورّعان عن أن يفيا بالمرام. فإنّ لفظ - a gustus «جليل»، مطابق في واقع الأمر لما هو ألوهيّ فقط، ولا ينقص في هذا الوجه أنملة عن لفظ σόεμνσ؛ إنّه يلائم فقط ولاة من ذريّة الآلهة، ومن نسلهم. ومن ثمّ، فيما يشير لفظ σεβαστος (الكليّ الوقار) إلى كينونة الألوهيّ، يردّ لفظ σόεμνσ، أو augustus، بالأحرى، إلى قدره العلويّ، أو قل إلى قيمته، أي شهرته. هناك، في الواقع، إذًا، قيمتان لا بدّ من التمييز بينهما في قلب الألوهيّ: «فتنته»، ويراد بها ذلك العنصر الكامن فيه، الذي يبدو بفضلها ذا قيمة ذاتيّة (= غبطة) بالنسبة إلى الإنسان؛ ولكنّ ما يستحقّ منّا تكريمًا هو «جلالته»، من حيث إنّها قائمة معترَفًا بها بأنّها تحمل في طيّها قيمة **موضوعيّة**.

---

(١) «العبادة» لفظ يُؤثر، حقًّا، على «الخدمة»، في معرض الكلام على حقّ الله على الأنام، لما للأوّل من دلالة اشتقاقيّة أشدّ أداء للمعنى تفيه حقّه («العبادة» من «عبد») (المعرّب).

إنّ «الحرام» وحده يضحي «إثمًا»، و«جحودًا»، و«زندقة»، عندما يتقدّم طابع **عدم الاستحقاق الألوهيّ**، أو **انحطاط القدر**، قُدُمًا، فينتقل إلى الانحراف **الخلقيّ**، ويحطّ الرحال فيه. وعندما يحسّ الذهن بذلك، فقط، أنّه «إثم»، يغدو تعدّي الشرع موضوع خطورة مهوّلة للغاية بالنسبة إلى الضمير، نائبةً تحدو به إلى اليأس من قدرته نفسها. لا يفقه الإنسان «الطبيعيّ»، ولا الإنسان الخلقيّ نفسه أيضًا، معنى «الإثم»؛ والنظريّة التي يأخذ بها بعض علماء الكلام، والقائلة بأنّ الإلحاح على الأخلاق قد حفز الإنسان إلى انهيار داخليّ، واضطرّه بعد هذا إلى النظر حوله بحثًا عن نجاة، خاطئة بنحو ملموس. إنّ هناك أناسًا يُعَوَّل على حصافتهم، من ذوي المسلك الأخلاقيّ الحميد، لا يمكنهم أن يفهموا ما عسى مثل هذا «الخلاص»، أو «الفداء»، يكون، فينصرفون عنه وهم يهزّون بأكتافهم. إنّهم يدركون أنّهم أناس ضالّون، لا كمال فيهم، ولكنّهم يعرفون طرق تهذيب الذات، ويجدّون في العمل بموجبها، ويجتهدون في المضيّ بها قدمًا، على طريقتهم، بحزم ثابت. لم تكن العقلانيّة القديمة، والصلبة من الناحية الأخلاقيّة، بغائبة عن اعتراف صادق ومجلّ بالشرع الأخلاقيّ، من جهة، ولا عن السعي النبيل في التقيّد به، من جهة أخرى. بل عرفت حقّ المعرفة ما كان «خطأ»، ودانته بضرواة؛ وكان هدف تحريضاتها ورسومها أن يفطن الناس بشكل أفضل إلى واقعة الخطأ والصواب الأخلاقيَّين، وأن يراعوا ذلك مراعاة جادّة. ولكن، لم يطرق تصوّرها «تداع» قطّ، ولا «انهيار»، ولا «حاجة إلى الفداء»، لأنّ الاعتراض الذي جابهها به خصومها كان، في الواقع، اعتراضًا محقًّا؛ فالعقلانيّة كان يعوزها فهم «الإثم»[1]، ما تُراه يكون، إذ ليست الأخلاق وحدها التربة التي تنمو فيها الحاجة إمّا إلى «الفداء» والخلاص، وإمّا إلى ذلك الصلاح الآخر، والوحيد، الصلاح الذي هو أيضًا ألوهيّ بشكل خاصّ في ما يتميّز به، أعني به «التغاضي»، و«التكفير». ربّما كانت الأمور قد آلت إلى نزاع أخفّ، فيما يتعلّق بضمانة هذين الأخيرين وقيمتهما في

---

(١) راجع شهادة ثيودور باركر - الإنسان الذي نأى، بلا أدنى ريبة، عن تنمية فكر أعجم - في أمر اختباره الشخصيّ، كما أورده W. James، في كتابه «شذرات»، ص ٨١:

«كانوا (أي ملحدو الأزمان الغابرة) على معرفة بالغضب، والقسوة، والبخل، والسكر، والطمع، والبلادة، والجبن، وسائر العيوب المستحكمة. وجاهدوا، وتغلّبوا على النقائص؛ ولكنّهم، لم يكونوا على معرفة «بالعداوة مع الله»، ولم يجلسوا ويطلقوا العنان للنحيب والعويل ضدّ شيطان لا وجود له. لقد اقترفتُ أفعالاً شنيعة في حياتي، بل أقترفها اليوم أيضًا: إنني أخطئ الهدف، وأتناول القوس، وأجرّب ثانية. ولكنّي ... أعرف أنّ «في صحّة» وافرة؛ ولي، في جسدي، الآن، مربض لأمور حسنة كثيرة، بالرغم من تهافته، ورغم أنف القدّيس بولس».

إن لم يكن في هذا التأكيد شيء ما فظّ، إلاّ أنّه سطحيّ على كلّ حال. إنّ عمق الوعي غير العقلانيّ يجب أن يهتزّ كيما يلتقي أنسلمس في مقولته «يا لَعِظم ثقل الخطيئة» (المؤلّف).

العقيدة المسيحيّة، لولا أنّ اللاهوت العقائديّ نفسه لم ينقلهما من دائرتهما الصوفيّة إلى دائرة الآداب العقلانيّة، ولم يُذبهما في مفاهيم أخلاقيّة. لقد انتُشِلا، على هذا النحو، من دائرة كان لهما فيها موضع أصيل يلازمانه، إلى دائرة يشتدّ فيها الخلاف على صلاحيّتهما.

نلتقي «لحظة» «التغاضي»، في شكلها الجليّ والصريح، في ديانة يهوه، وفي شعائرها، وما تثيره من عواطف؛ ولكنّها توجد أيضًا في عدد من الأديان الأخرى، مع قسط أوفر من الظلال التي تكتنفها. إنّها تحتوي، أوّلاً، تجليًّا للمهابة الألوهيّة، أي الشعور بأنّ الخليقة «الدنيئة» لا حول لها في الاقتراب من الألوهيّ على الفور، بل يعوزها تغاضٍ، أو مِحَنٌ تدرأ بها عن نفسها غضب الألوهيّ. مثل هذا «التغاضي»، إذًا، «تكريس»، أي مسعًى يحوّل من يقترب «ألوهيًّا»، ويحرّره من كيانه «الدنيء»، ويجعله أهلاً لإنشاء علاقة مع الألوهيّ. أمّا وسائل «التكريس» . «وسائل النعمة»، بحصر المعنى - فتُقتبَس من الألوهيّ نفسه، أو تُمنَح، ويجري تعيينها من قبله، إذ إنّه يهب ما من سماته كي يعطي الإنسان مقدرة على الشركة معه. وهذا الفعل أمر مختلف كلّ الاختلاف عن «إلغاء الحذر»، العبارة التي يعمد إليها ريتشل كيما يعقلن الصلات بين الله والإنسان.

«التكفير» عن الإثم، بحسب رأينا، «استعاذة»، أو «تغاضٍ»، وإنّما في أعمق وجه لهما. ينبجس لتوّه من فكرة القيمة، أو القدر، الإلهيّين، ومن فكرة الحطّ من القيمة، أو الإسفاف، الإلهيّين، ما إن تجد هذه الأمور طريقها إلى التنامي. في هذا الخصوص، ما هو مجرّد رعدة، ومجرّد حاجة إلى معاذ يُستعاذ به من الرهبة، يكون قد أُعْلِيَ شأنه حتّى قد بلغ الإحساس بأنّ الإنسان ليس بأهل، في «دناءته»، لأن يمثل أمام حضرة القدّوس وحده، وبأنّ انحطاطه الشخصيّ كلّه، الخاصّ به، يمكنه أن يلطّخ القداسة ذاتها. هذا، لعمري، جليّ في ما هو من حال رؤية الدعوة التي دُعي إليها إشعيا. ويتكرّر المشهد عينه بحفاوة أقلّ، وإنّما من غير ما زَوْغ قطّ، في رواية قائد المئة، في كفرناحوم (لوقا 10-1:7)، وفي كلماته: «لست أهلاً أن تدخل تحت سقفي». إنّ لدينا، هنا، في آنٍ واحد معًا، رعشة الرعدة الواجفة، أمام رهبة الألوهيّ، وبنحو خاصّ جدًّا أيضًا، حسّ هذا الحطّ الفريد من القيمة، أو الإسفاف، لدى ما هو دنيء بإزاء الألوهيّ الذي يواجهه، فيلقي إلى الإنسان أنّ القداسة ذاتها أيضًا يمكنها أن تتدنّس بحضرته، وأن يصيبها رجس.

ومن ثمّ، تبرز الضرورة الملحّة، والتوق، إلى «التكفير» عن الذنوب، وتشتدّ كلّما أمسى حضور الألوهيّ الحميم، والتواصل معه، واحتيازه المستديم خصوصًا، موضع اشتياق، بل محطّ رغبة أيضًا، كأنّي به الخير الأسمى summum bonum. إنّها[1] لأشبه بتوق إلى تجاوز عدم الاستئهال الفاجع هذا، المرفق بوجود المرء «كخليقة»، وككيان طبيعيّ دنيويّ. وهي عنصر من عناصر الوعي الدينيّ، ينمو باستمرار قويًّا ومتحفّزًا، بدل أن يتهاوى، بعكس ذلك، كلّما تعمّق الدين وسما. وإذ ترتبط حقًّا، بكاملها، بالجانب غير العقلانيّ من الدين، يمكنها أن تلبث كامنة فيما يتبدّى الجانب العقلانيّ، أوّلاً، في غمرة التطوّر الدينيّ، ويتّخذ له هيئة بارزة ومحدّدة المعالم؛ وفي وسعها أن تنكفئ، مدّة من الزمن، إلى ما وراء عناصر أخرى، وأن تبيد في الظاهر، لكي ترجع بقوّة أشدّ من ذي قبلُ، وأكثر إلحاحًا. ويمكنها أن تنمو أيضًا حتّى تصير الاهتمام الوحيد، والفريد، والحصريّ، وصرخة تخفت دونها سائر الزعقات، حتّى يكاد الوعي الدينيّ يتخبّط ويتلوّع. هذا ما يمكن أن يحدث تلقائيًّا، عندما تكون مظاهر الدين العقلانيّة قد تلقّت اعتناء بها على غير ما ينبغي عليها، وعلى حساب الجانب غير العقلانيّ.

ربّما أمكن طابع هذا الوعي الخاصّ، وعي الضرورة إلى التكفير عن الذنوب، أن يُجْلى سرّه على نحو أشدّ بيانًا، عبر تشبيه نلجأ إليه مقتبسين إيّاه من دائرة حياتنا الانفعاليّة و«الطبيعيّة»؛ إلاّ أنّه من المهمّ، في الوقت نفسه، أن يبقى الحسّ الدينيّ نفسه، الذي نمعن في النظر إليه، مميّزًا إزاء نظيره، ما دام الاثنان يختلطان غالبًا فيما بينهما. أمّا التناظر فمع الحسّ الناجم من التعدّي الأخلاقيّ. ثمّة، أيضًا، نأتي شيئًا من تحقير الذات، واضحًا بالنسبة إلينا، ومألوفًا، ومعقولاً للغاية، إذ إنّنا نعدّ أنفسنا مذنبين لارتكابنا سيّئة، والسيّئةَ نفسها شرًّا أخلاقيًّا. فيثقّل علينا شرّ السيّئة، وينزع عنّا احترامنا في عيني ذواتنا. فنشرع نتّهم أنفسنا؛ ويتّخذ التونيب فينا مستقرًّا له. بيد أنّ تحقيرًا ثانيًا للذات ينتصب إلى جوار ذاك، ويصيب له نفعًا من محاور مختلفة اختلافًا شاسعًا، فيما يمكنه، رغم هذا، أن يجد له كصنوه مرجعًا في الفعل عينه. إنّ الفعل الشائن، الذي ثقّل علينا من ذي قبلُ، ينشأ الآن يلوّثنا؛ فلا نتّهم أنفسنا بعدُ، وإنّما نمسي مدنّسين في عيني ذواتنا. أمّا شكل ردّة فعلنا الانفعاليّة المميّز فليس بعدُ تونيبًا، بل امتهان. فيشعر المرء بحاجة يعبّر بها عن نفسه، هل عليه الركون إلى غسيل وتنظيف! إنّ كلا النوعين من تحقير الذات يسيران الواحد بمحاذاة الآخر، ويمكنهما أن يشدّا

(١) أي «الضرورة» إلى التكفير عن الذنوب (المعرّب).

وثاقهما إلى الفعل عينه؛ إلاّ أنّه جليّ، رغم هذا، أنّهما مختلفان كلّ الاختلاف في داخلهما، وفي جوهر كلّ منهما. والحال أنّ ثانيهما ذو تناظر صارخ مع الحاجة إلى «التكفير» عن ذنب مقترف؛ فيمكنه، من جرى ذلك، أن يُعتمَد اعتمادًا بقصد إيضاحه، فيما ليس هو، في الوقت نفسه، بأكثر من نظير قد استُمِدَّ من دائرة أخرى، أعني دائرة الأخلاق.

ما من دين كالمسيحيّة قد أوفى التعبير عن سرّ الضرورة إلى التكفير عن الذنوب، أو استعطاف وجه الله، حقّه من الكمال والعمق والدلالة. وفي هذا الجانب، أيضًا، تُظهِر سموّها على سائر الأديان. إنّها ديانة أشدّ كمالاً، وديانة أرفع كمالاً، من سواها، من حيث إنّ ما في الدين بالقوّة، بنحو عامّ، يضحي في المسيحيّة حالاً واقعًا وحسبُ. وإنّه لحقيق بالارتياب والشبهة، اللذين تتلقّاهما في شأن هذا السرّ، أن يجدا تفسيرًا لهما فقط في اعتياد العموم. وهو أمر تترتّب مسؤوليّته، إلى حدّ بعيد، على العبادات النظريّة من قبيل الخطبة، والشعائر، والدعوة[1]. أن يقيموا اعتبارًا للجانب العقلانيّ من الدين ليس إلاّ. ولكنّ سرّ التكفير عن الذنوب هذا «لحظةٌ»، ما من تعليم مسيحيّ يتطلّع إلى تمثيل الاختبار الدينيّ والتقليد الكتابيّ عند المسيحيّ، يمكنه أن يزعم الإحاطة بها. وعلى الداعية أن يفصح بواضح العبارة، من خلال تحليل يجريه للاختبار الدينيّ المسيحيّ، كيف يغدو «الألوهيّ نفسه»، في عمق ذاته، أداة «تكفير عن الذنوب»، إذ يهب ذاته العابد. وفي هذا الخصوص، قلّما يبدو ما يتّخذه الشرّاح من قرارات ذا شأن يُذكَر، في ما يتعلّق بما كتبه القدّيس بولس، أو القدّيس بطرس، إن كتبا شيئًا، في موضوع استعطاف وجه الله، والتكفير عن الذنوب، أو في ما عسى أنّه وُجِد، حقًّا، أيّ «مرجع كتابيّ» بخصوص هذه النقطة، على الإطلاق. وإن لم يوجد، في الكتاب، أيّ كلمة مكتوبة في هذا الخصوص، فيمكن مع ذلك كتابتها اليوم، انطلاقًا من اختبارنا الشخصيّ. ولكنّه لأمر غريب، حقًّا، ألاّ يكون شيء ما قد دُوِّن، منذ زمن سحيق، في هذا الموضوع؛ ذلك بأنّ إله العهد الجديد ليس أقلّ قدسيّة من إله العهد القديم، وإنّما أكثر قدسيّة منه. ولم تُقصَّر المسافة الفاصلة بين الخليقة وبينه، بل زادت بَوْنًا. كذلك، لم يتلاشَ عدم استئهال الدنيويّ، المناقض له، بل قد تضاعف. بيد أنّ ذلك الإله يرتضي الاقتراب منه؛ والودُّ معه ما هو مجرّد أمر عاديّ، بل هو نعمة تعجز طاقتنا عن الإمساك بها، وتناقضٌ معجز. وإن أنت جرّدت المسيحيّة من هذا التناقض أحلته أمرًا غثًّا، لا يحفَل به، ولا من يعترف به. ولكن، إذ الأمر على مثل هذا

(١) يقابلها، على التوالي، «العظة»، و«الطقوس»، و«التعليم» في المصطلح المسيحيّ (المعرّب).

النحو، فأحداسنا بشأن «التغاضي»، و«التكفير عن الذنوب»، والضرورة الملحاح إليهما، حاصل مباشر. وأساليب الله، التي سلك بموجبها سلوكًا إلهيًّا للكشف عن ذاته - «كلمته»، و«روحه»، و«شخص المسيح» - تغدو، حيثما يختبرها المرء ويبجّلها في حالها هذه، مستعاذًا «يفرّ» إليه، وملجأ يأوي إليه، ومخبأ «يواري» فيه نفسه، كي يستطيع إذا ما تكرّس فيه، وارتحض من «دنيويّته»، أن يمثل في حضرة القداسة ذاتها.

يمكن عزو النظر إلى هذه الآراء بشيء من الحذر إلى سببين اثنين: الأوّل أنّ ما هو عنصر دينيّ، على نحو خاصّ، قد كُسِي زيفًا كساء أخلاقيًّا. فلو انطلقنا من الأخلاق المحضة، ذات الصلة بإله يُعَدّ كأنّما هو تشخيص للنظام الأخلاقيّ، مرفق بالحبّ، لتقاعست إذًا هذه الأمور كلّها عن حيّز التطبيق، فغدت مصدر صعوبة حقيقيّة؛ غير أنّنا نولي اهتمامنا الأحداس الدينيّة (لا الأخلاقيّة فقط)؛ ويستحيل علينا أن نناقش في أمر مناسبتها، أو عدم مناسبتها، بالنسبة إلى امرئ يجعل اهتمامه كلّه في الأخلاق، لا في الدين، ويعجز من جرى هذا كلّ العجز عن قدرها حقّ قدرها. من ناحية أخرى، من يلج مركز الاختبار الدينيّ الفريد، فيوقظ ثمّة فيه وعيه الشخصيّ، يجد أنّ حقيقة هذه الأحداس سرعان ما تستسلم له، ما إن يتوغّل في أغوارها.

أمّا الداعي الآخر للحذر فيكمن في أنّنا غالبًا ما نقوم، في عبّ أنظمتنا اللاهوتيّة، بمحاولة صياغة نظريّات أفهوميّة لهذه الأفكار، نظريّات كلّها محض أحداس، انفعاليّة أكثر من كونها أفهوميّة في طابعها. فتغدو، هكذا، موضع تنظير؛ وتأتي نتيجتها النهائيّة على شبه «عقيدةِ نَسْبٍ» رياضيّة، تَنْسُب «استحقاق» المسيح نسبًا قاطعًا إلى حساب «الخاطئ»، مغفلة هكذا التطرّق إلى التدقيق الحريص في ما عسى تنطوي عليه هذه العمليّة من قضاء الله، بصورة «تحليليّة»، أم بصورة «إجماليّة».

دعونا ننظر مرّة ثانية إلى خلف، انطلاقًا من النقطة التي بلغنا إليها، أي إلى المسيرة التي سلكها بحثنا حتّى الآن. فقد أخذنا على عاتقنا التمحيص في العنصر غير العقلانيّ الكامن في فكرة الإلهيّ، على نحو ما أشرنا إليه في العنوان الثاني لهذا الكتاب. إنّ لفظ «غير عقلانيّ»، ولفظ «مناقض للعقل»، يُستعمَلان اليوم، على نحو اعتباطيّ بعض الشيء. فما هو غير عقلانيّ تجده اليوم في أعظم الميادين اختلافًا وتباينًا؛ أمّا الكتّاب فيجنّبون أنفسهم

عمومًا مشقّة الإفصاح بالتحديد عمّا يضمرون، عند لجوئهم إلى المفردة، ملصقين بها، في أغلب الأحيان، أشدّ المعاني غرابة، ومستخدمين إيّاها في شموليّة ملتبسة، حتّى تكاد تحمل أكثر التأويلات تنافرًا: الواقع المجرّد، من حيث هو نقيض القانون؛ وما هو تجريبيّ، من حيث إنه نقيض العقل؛ والجائز، بقدر ما هو نقيض الضروريّ؛ والنفسيّ، كأنه نقيض فعل التنزيه؛ وما يُعرَف **بعد وقوع الحدث**، من حيث كونه نقيض ما يقبل تحديدًا له قبل **وقوعه**؛ والسلطة، والإرادة، والخيار الاعتباطيّ بقدر ما تناقض هذه الأمور العقل، والمعرفة، وحزم الأمر بناء على قيمة؛ والوازع، والغريزة، وقوى ما دون الوعي المظلمة، من حيث إنها نقيض التبصّر، والرويّة، والخطّة المرسومة؛ والأغوار الصوفيّة، واختلاجات الروح، والظنّ، والاستشعار، والحدس، والنبوءة؛ وفي آخر الكلّ، القوى «الخفيّة» أيضًا؛ أو، بشكل عامّ، الضغط المكدّر، واختمار الوقت الشامل، مع تلمّسه الشيء الذي لم يُسمَع به قطّ، أو لم يُرَ قطّ، في الشعر، أو في الفنون المطاطيّة. هذه كلّها ونيّف يمكنها أن تنشد لها لفظي «غير عقلانيّ»، «ومناقض للعقل»، بل تُمتدَح، أو تُذَمّ، على وفق الظروف، لكونها «لا عقلانيّة» معاصرة. إنّ من شأن كلّ من يستخدم لفظ «غير عقلانيّ»، اليوم، أن يقول لنا ما يعني فعلاً به. وهذا ما قمنا به نحن في الفصل التمهيديّ. فقد ابتدأنا بما هو «عقلانيّ» في فكرة الله والإلهيّ، وعنينا باللفظ ما يجب عليه أن تدركه، بطريقة جليّة، طاقتنا على التصوّر، وما يدخل في مضمار المفاهيم المعتاد عليها، والقابلة التحديد. ثمّ مضينا أيضًا فجزمنا أنّ في داخل هذه الدائرة من الوضوح والصفاء عمقًا مستترًا، ليس في مستطاع تفكيرنا النظريّ أن يبلغ إليه، ندعوه حتّى الآن «غير عقلانيّ».

يمكن معنى اللفظين المتضاربين أن ينبسط أكثر أمامنا، بفضل مَثَل يوضحه. فإنّه قد يملأ فرح عارم عقولنا من غير أن نحتاط علمًا، من جهتنا، بمصدره، وبالموضوع الذي يرجع إليه، رغم أنّ بعض مرجع موضوعيّ قائم، لا محالة، في ذلك الأمر. ولكنّ انتباهنا، إذا ما استُرعِي إليه، يمسي الموضوع الغامض مجلوًّا بصورة ناصعة، عبر ألفاظ أفهوميّة دقيقة. مثل هذا الموضوع لا يستطيع، إذًا، أن يُدعى «غير عقلانيّ»، حسب المعنى الذي نراه في اللفظ. إلاّ أنّ الأمر مختلف أيّما اختلاف مع «الغبطة» الدينيّة، ومظهرها ذي الجوهر الألوهيّ، أي مع ما هو «**فتّان**». ليس في مقدور أيّ انتباه، مهما كان حادًّا، أن يلقي بضوئه على الموضوع الذي تُرجِع إليه حالة الذهن هذه، فيُخْرِجه من عتمة الشعور العصيّة على الولوج، إلى مضمار الإدراك

الأفهوميّ. بل تبقى اختبارًا محسوسًا ليس إلاّ، حَسْبُه أن يشار إليه «بمصطلحات فكريّة»، بطريقة رمزيّة. هذا ما قصدنا إليه إذ قلنا إنّه غير عقلانيّ.

وينطبق الأمر نفسه على جميع لحظات الاختبار الألوهيّ. إنّ الإيقان بأنّ ثمّة آخر «ذو غيريّة تامّة»، يجتنب أن توضع صياغة محدّدة له في ألفاظ؛ فيترتّب علينا استعمال جمل رمزيّة تبدو، في بعض الأحيان، تناقضًا مبرمًا، أعني مخالفًا للعقل، لا غير عقلانيّ فقط، في محتواها. كذلك الحال في الرهبة الدينيّة والإجلال. ففي المهابة العاديّة والإجلال الأخلاقيّ، يمكنني أن أحدّد بألفاظ أفهوميّة الشيء الذي أخشى منه، أو أجلّه؛ سباب، على سبيل المثال، أو انهيار، في أحد الوجوه، وبطولة، أو شكيمة طبع، في الوجه الآخر. غير أنّ موضوع **الرهبة الدينيّة**، أو الإجلال - أي الرهبة والعظمة - لا يمكن تحديده تحديدًا أفهوميًّا كاملاً: إنّه غير عقلانيّ، مثله مثل جمال مقطوعة موسيقيّة، تأبى تحليلاً أفهوميًّا تامًّا.

إنّنا إذ نواجه واقع ما ليس عقلانيًّا وقد جرى تفسيره على نحو ما رأينا، لا يمكننا أن نكتفي بمجرّد تصريح باهت، قد يفتح الباب على مصراعيه أمام لغط لا عقلانيّة انفعاليّة غامض واعتباطيّ. إنّنا نلزم أنفسنا بأن نحاول الفصل، على قدر طاقتنا، بين مختلف عناصر الاختبار، حتّى يُقيّض لطريقتنا أن تنادي بإجماع حولها، وذلك بواسطة أكثر الألفاظ دقّة، وأشدّها تصويرًا، ورمزًا لا لُبْس فيه.

أساليب التعبير عن الألوهيّ

1. الأسلوب المباشر

قد ينفع بعض الشيء أن نستذكر الطريقة، التي يعبّر بها الوعي الألوهيّ عن نفسه تعبيرًا يبرز به إلى خارج، فينتشر وينتقل من ذهن إلى آخر، لو رمنا إيضاحًا أوفر نضيء به طبيعته الجوهريّة. ما من وسيلة، بالطبع، إلى «نشره»، في المعنى الحصريّ للكلمة: فإنّه لا يمكن «تلقينه» أحدًا، وإنّما ينبغي له أن «يوقَظ» من داخل الروح. ومن غير الممكن، في الحقيقة، أن يُثبَّت الأمر، كما يحدث غالبًا، في ما يتعلّق منه بالدين ككلّ، وبنحو عامّ، لأنّ في الدين الكثير الكثير ممّا يمكن تلقينه، أي ممّا يُسلّم في مفاهيم، ويُنقَل عبر التعليم المدرسيّ. إنّ ما لا يُستطاع أن يُسَلّم على هذا النحو هو قاعدة الدين الألوهيّة وخلفيّته هذه، التي يمكنها أن تُستَخْلَص فقط، وأن تُستثار، وتُستَنْهَض. وهذا ممكن، أقلّه، إمّا عبر مجرّد جملة شفويّة، وإمّا عبر رمز خارجيّ. وبعكس ذلك، علينا اللجوء إلى الطريقة، التي يتمّ فيها الإبلاغ عن سائر الأمزجة والأحاسيس كلّها، وإلى خطب ودّ ما يجري في ذهن الآخر، على نحو تصوّر دقيق. ذلك أنّ معظم ما يختبره امرؤ ينبض حيًّا في موقف أثيل، وبادرة، وفي نبرة، وصوت، وسلوك، معبّرًا عن لحظته الراهنة، وفي حشد مهيب ووَرِع لجماعة تصلّي، أكثر منه في الجمل والمصطلحات السلبيّة كلّها، التي التقيناها دالّة عليه. أجل، لا تعطي هذه قطّ فكرة إيجابيّة عن الموضوع، الذي يُرجِع إليه الوعي الدينيّ؛ بل، حسْبُها أنّها تقدّم من العون قدرًا تبوح به لكي يشير إشارة إلى موضوع ما، لا تلبث، في الوقت نفسه، أن تقابله مع موضوع آخر متميّز عنه، وأدنى منه في آن معًا، من مثل «ما لا يُرى»، و«الخالد» (غير الزمنيّ)، و«الفائق الطبيعة»،

و«المتعالي». أو قُلْ هي مجرّد مصطلحات أفهوميّة تدلّ على ما في الشعور ليس إلاّ، مصطلحات يفيد المرء منها لكي يفهم مَن مِن الأنام قد سبق فقام هو نفسه بالاختبار، من ذي قبلُ. هيهات أن يكون أفضلُ الأساليب حالاتِ قداسة واقعةً فعلاً، أو الكلامَ عليها كلام وصف لها. من **لا يشعر** بالألوهيّ وهو يقرأ الفصل السادس من إشعيا، فما من «خطبة، إذًا، أو ترنيمة، أو تلاوة»، يمكنها، حسب تعبير لوثر، أن تفيده. فإنّما نزر يسير منه تمكن ملاحظته، عادة، في النظريّات والعقائد، أو في إرشاد، ما لم يُسْمَع فعلاً سماعًا. أجل، ما من عنصر دينيّ يحتاج إلى **الصوت الحيّ** احتياجه إليه، وأعني بذلك التبليغ عبر الرفقة الحيّة، والإيحاء عبر التواصل الشخصيّ[1].

غير أنّ الكلمة وحدها، حتّى لدى وقوعها كصوت حيّ، لا حول لها بدون «الروح في قلب» المستمع، الذي يحرّكه لكي يأخذ بمداركها. وهذا الروح، هذه الطاقة الدفينة على التلقّي والإدراك، هي الشيء الجوهريّ. فإن وُجِدت ثمّة، لا حاجة في غالب الأحيان إلاّ إلى دافع ضئيل، إلى حافز سحيق جدًّا، لكي يستثير الوعي الألوهيّ. إنّه لمذهل، حقًّا، أن يرى المرء كيف أنّ حافزًا يسيرًا يفي بالغرض. وذلك، أيضًا، يطرأ فقط في شكل أخرق ومثير للعجب، في بعض الأحيان ـ كي يحمل الروح على النهوض من تلقاء ذاته، حتّى يبلغ أعلى ذرى الاهتياج الدينيّ بالتحديد. ولكن، حيث تهبّ نسمة الروح، تُزوَّد الألفاظ «العقلانيّة» نفسها بالقوّة اللازمة لإثارة شعور «ما ليس عقلانيًّا»، فتصير ملائمة لتَحَوُّل المزاج إلى مزاج مناسب، في الآن عينه. هنا ينطلق، في الوقت ذاته، «رسم المعالم»، من غير أن يحتاج إلى ما يدفعه إلى ذلك. ومن يقرأ الكلمة المكتوبة «في الروح» يحيَ في الألوهيّ، رغم أنّه ليس في حوزته أدنى فكرة عنه، ولا اسم يطلقه عليه، بل رغم أنّه يمكنه أن يكون عاجزًا عن تحليل أيّ حسّ من أحاسيسه الذاتيّة، فيوضح هكذا لنفسه طبيعة ذاك الخيط الألوهيّ، الذي يجري على امتداد الاختبار الدينيّ.

---

(١) يقول سوزو في معرض كلامه على نقل الاختبار الصوفيّ: «إنّما شيء واحد تمكن معرفته: هيهات منه أن يشبه إنسانًا استمع بنفسه إلى آلة وتريّة تصدح بأنغام شجيّة، ثمّ راح يخبر بما استمع إليه. كذلك الكلمات التي يتمّ تلقّيها في صفاء النعمة، والتي تتدفّق منسابة من قلب نابض، ومن فيه مفعم حياة، على نحو مختلف عن تلك الكلمات عينها إذا ما خطّتها يد امرئ على ورق برديّ ميت ... ذلك أنّها تنمو ثمّة ببرودة، لا أعلم كيف، ثمّ تذوي كأزهار اقتُلِعَت أوراقها. فإنّ اللحن العذب، الذي يمسّ القلب بلمسة خاصّة يخفت حين إذٍ، ويصمت. في ذلك الوقت، يتمّ تلقّيها في المواضع الضائعة من القلب الظامئ» (المؤلّف).

2. الأسلـوب غيـــر المبـــاشر

وفي ما سوى ذلك، تكون الأساليب التي يُقَدَّم فيها الحسّ الألوهيّ ويُطرَق غير مباشرة؛ وهذا يعني أنها تتألّف من تلك الوسائل التي نعبّر فيها عن أحاسيس قريبة منه، وشبيهة به، تمتّ بصلة إلى الحيّز «الطبيعيّ». لقد سبقنا، من قبلُ، فتعرّفنا هذه الأحاسيس؛ بل سرعان ما نتيقّن من معرفتنا إيّاها ما إن نتمعّن في وسائل التعبير، التي عمد الدين إلى استعمالها، على امتداد العصور والأمصار.

إنّ أحد أشدّ هذه الأحاسيس بداءة ـ وهو ما بات يُشعَر به فيما بعدُ، أكثر فأكثر، أنّه إحساس غير مؤاتٍ، حتّى أُودِع بكامله جانبًا، في نهاية الأمر، كإحساس «غير لائق». هو، بشكل طبيعيّ جدًّا، «المهيب» والرهيب، بل في بعض الأوقات، أيضًا، المقزِّز والبغيض. وكلّما اشتدّت الأحاسيس الموازية لحسّ «المهيب» تماثُلا معه، تمسي تعابيرُها وأساليبُ الإعراب عن نفسها طُرُقَ تعبيرٍ غيرَ مباشرة عن «الرهبة الألوهيّة» الخاصّة، التي لا يمكن التعبير عنها تعبيرًا مباشرًا. وهكذا، يحدُث أنّ طابع صُوَرِ الآلهة ورسومها الأوليّة، الرهيبَ والمخيفَ، الذي لا يزال يَبْعَث اليوم على الغثيان، يحمل حتّى الآن في وسط الأطباع الساذجة والبدائيّة ـ لا بل فينا أيضًا، بطريق العَرَض ـ أثر الأحاسيس الأصيلة والمثيرة للجزع الدينيّ الصادق. وبنحو مقابل، يعمل هذا الجزع كأنّه حافز قويّ لا يُضاهى، للتعبير عن عنصر الوجل في أشكال متعدّدة من تمثّل الأشياء بطريق التصوّر. إنّ صور السيّدة [1]، في الفنّ البيزنطيّ القديم، القاسيةَ والجامدةَ والمتجهّمةَ بعض الشيء، تجتذب إليها تعبّد الكثيرين من المؤمنين الكاثوليك، أكثر ممّا يفعله سحر صُوَر السيّدة الرقيق، التي رسمها رافائيل [2]. هذه العلامة الفارقة بادية للعيان، بشكل ظاهر، في حالة عدد من وجوه الآلهة، التي نقع عليها في محفل الآلهة لدى الهنود. فدورغا، «والدة بنغال العظيمة»، التي يمكن عبادتها أن تظهر محفوفة بجوّ من الجزع التقويّ الشديد، تبرز في التقليد ذي المعتقد القويم ولها سِحْنَة إبليس. ويمكن هذا المزيج من الرعدة المهوّلة والقداسة المجلَّلة بالإكرام أن يَجْري، ربّما، حوله مزيد من الدراسات في الكتاب الحادي عشر

---

(١) السيّدة العذراء، مريم المعروفة في القرآن الكريم أنّها ابنة عمران (المعرّب).

(٢) اسمه رافائيلو سانتي، أو سانتزيو (١٤٨٣- ١٥٢٠)، رسّام إيطاليّ اشتُهر بدقّة فنّه، وروعة لوحاته التي زيّنت جدران المقرّ البابويّ في الفاتيكان، وبسحر الصُوَر التي ابتدعتها ريشته للسيّدة مريم (المعرّب).

من «نشيد السيّد»[1] Bhagavad-Gītā، الذي يُظهِر فيه فيشنو[2] نفسه ـ وهو مبدأ الخير، حصرًا، بالنسبة إلى المؤمنين به ـ أمام أريونا[3] في ثقل ألوهيّته الحقيقيّ. ففي هذا الموضوع، يلجأ الذهن أوّلاً إلى المخيف والمهيب كوسيلة تعبير له، رغم أنّ هذا يتغلغل فيه عنصر «الجليل» في الوقت نفسه؛ وهذا ما نحيل إليه في ما يلي.

تتّخذ وسيلة التعبير هذه موقعًا لها، إذ تلجأ إلى «العظمة» و«الجلالة»، على مستويات أرفع، حيث تحلّ محلّ مجرّد «الرعب» و«الخوف». إنّنا نجدها في أبهى حُلَلها التي لا يفوقها شيء آخر، في الفصل السادس من سفر إشعيا، حيث للجلالة وقارها في العرش الرفيع، وفي وجه الله العليّ على حدّ سواء، إذ «تملأ أذيال ثوبه الهيكل»، وفي حفاوة الملائكة القائمين من حوله بكلّ فخامة. وبينما ينشئ عنصر «الخوف» يفقد من سطوته، يمسي الرابط بين «الجليل» و«القدسيّ» أوثق، فيترسّخ كَرَسْم مَعْلَم مشرَّع له، ثمّ لا يلبث أن يُحمَل إلى داخل أشكال الوعي الدينيّ. وفي هذا الأمر دليل على وجود علاقة خفيّة بين الألوهيّ والمتعالي، علاقةٍ تتخطّى مجرّد التناظر الطارئ، يشهد لها عن بُعْدٍ كتابُ كانط **نقد العقل**.

لقد جعلنا اهتمامنا، حتّى الآن، في عنصر الألوهيّ، أو في عامل الألوهيّ، الذي كان أوّل ما أشار إليه تحليلنا، والذي عرفنا أن نطلق عليه اسمًا رمزيًّا: «الرهيب». وها نحن ننتقل الآن إلى التمعّن في الأسلوب، الذي يُعبَّر به عن العنصر الثاني، أي عنصر «السريّ». وفي هذا الموضوع، نضيء على طريقة الإعراب عن أمر ما من خلال نظيره، التي تحتلّ لها، في كلّ دين، موقعًا متقدّمًا ومرموقًا، والتي نحن الآن في صدد بسط نظريّتها. إنّني أقصد بها **المعجزة**: «فالمعجزة أعزّ أبناء الإيمان». ولو لم يكن تاريخ الأديان قد سبق فعلّمنا حقيقة مقولة شيلر، لأمكننا البلوغ إليها انطلاقًا من عنصر «السريّ»، كما جرى تبيانه من قبلُ. لا شيء يمكنه أن يوجد في عالم الأحاسيس «الطبيعيّة» كلّه، ممّا يحمل نظيرًا مباشرًا لوعي السرّ الممتنع على الوصف وعيًا دينيًّا، **مع ما يجب تعديله فيه**، السرّ الذي لا يُنطَق به، و«ذي الغيريّة التامّة»، كالممتنع على الإدراك، والخارج على المألوف، والمغلّف باللغز، حيثما أو كيفما اتّفق له أن يواجهنا. إنّ هذا

---

(١) مؤلَّفٌ وُضِع أصلاً باللغة السنسكريتيّة القديمة، في حوالي ٧٠٠ بيت شعريّ، في القرن الثاني ق.م.، على ما يُظَنّ؛ ويُعَدّ الكتاب الدينيّ لدى الهندوس (المعرّب).

(٢) كبير الآلهة في الديانة الهندوسيّة، به يُناط حفظ الكون في نظام كامل (المعرّب).

(٣) ثالث خمسة إخوة، عُرِف في «نشيد السيّد» بحذقه في رمي السهم، وعزوفه عن خوض حرب رأى فيها نفسه سفّاحًا سافكًا للدماء (المعرّب).

الأمر سويّ بوجه الخصوص، إذا كان ما لا يُدرَك شيئًا ذا **جبروت ورهبة** في آن معًا؛ ذلك بأنّ له تناظرًا مضاعفًا، وقت إذٍ، مع الألوهيّ: وهذا يعني تناظرًا لا مع مظهر **السرّ** الذي يحمله وحسب، وإنّما مع مظهر **الرهبة** أيضًا. ولهذا الأخير مَنْحَيان، سبقنا فأشرنا إليهما: منحى **الرعدة**، تحديدًا، و**الجلالة**. هذا ما يجد له مثلاً في الحقيقة العامّة التي سبق التطرّق إليها، حقيقة أنّ أيّ شكل من أشكال الوعي الألوهيّ يمكنه أن يتحرّك بواسطة مشاعر نظيرة ذات وجه «طبيعيّ»، ثمّ يعبر هو نفسه إليها؛ أو، بشكل أدقّ، تحلّ هي محلّه. وفي الواقع أنّ هذا ما يظهر في كلّ مكان، بالنسبة إلى اختبار الإنسان. فإنّ كلّ أمر قد يطرأ بغتة على عالم اهتماماته العاديّة، وفيه شيء ممّا يلقي الذعر فيه، ويرمي بالحيرة على فهمه؛ وكلّ حدث طبيعيّ، أو واقعة تجري في مملكة الإنسان، أو الحيوان، أو النبات، ولها شأنٌ بأن تبعث على الدهشة والاستغراب، أمورٌ أيقظت في الإنسان، منذ القديم، «الجزع من الشيطان»، والحسّ الألوهيّ، بل أمست ممرّغة بهما حتّى إنّها أضحت «علامات فأل»، و«معجزات»، و«خوارق». وهكذا، وعلى هذا النحو فقط، برزت «الأعجوبة». أمّا في الاتّجاه المقابل، فقد لعب حسّ **الألوهيّة**، من حيث هو «سرّي»، كحافز مؤثّر في المخيّلة الساذجة، محرّضًا إيّاها على توقّع الأعاجيب، واستنباطها، و«اختبارها»، وروايتها، بشكل يتّفق كلّ الاتّفاق ورهبةَ الألوهيّ المحسوسَ بها من ذي قبلُ، والصائرةَ حافزًا لانتقاء صُوَر الخوف والرعدة، أو تزيينها تزيينًا ابتكاريًّا، لتكون أسلوبًا للتعبير الدينيّ. لقد صار «السرّي» دافعًا لا يكلّ، يحدو على ابتكار لا يمكن وضع حدود له، في ميدان القصص الشعبيّ والأسطورة، والحكاية والرواية، مُدْخِلاً معه الشعائر وأشكال العبادة، وقائمًا حتّى يومنا هذا، بالنسبة إلى العقول الساذجة، إمّا في هيئة السرد، أم تحت أعراض الأسرار، كأنّه العامل ذو القدرة الفائقة، الذي يُبقي الوعي الدينيّ حيًّا. ولكنّ السير، هنا أيضًا، إلى مرحلة أرقى من التطوّر، يُظْهِر الحذف المتدرّج لهذا التناظر الخارجيّ فقط مع الألوهيّ، أي الأعجوبة، كما هي الحال في موضوع الرهيب والمخيف. على هذا المنوال، نرى كيف تتداعى «الأعجوبة» على المستويات، التي تتلقّى إضاءة أكثر من سواها، وكيف يتساوى المسيح ومحمّد وبوذا في قيامهم بدور الصانع الخوارق، وكيف يتنكّر لوثر «للأعجوبة الظاهرة» تنكّرًا لا يخلو من الامتهان، لأنّها «شعوذة»، أو «تفّاح ولوز للصبية»، وكيف يُقذَف، أخيرًا، «بإعجاز» الأعجوبة خارج الدين، على أنّه شيء ليس سوى نظير فاشل، و«مَعْلَم» غير صادق، بالنسبة إلى الألوهيّ.

هناك أحوال أخرى يتجلّى فيها ميلُ حسٍّ «السريّ» هذا إلى أن تجتذبه أمور إليها، وأوجه اختبار مشابهةٌ له في كونها «منيعة على الفهم». إنّه يجد تعبيرًا عنه لا وصف يفيه قطّ حقّه، في السحر الذي تلقي به لغة العبادة، الممكنُ فهمها بعض الفهم فقط، أو الممتنعة بالأحرى على الفهم بوجه مطلق؛ وفي تفاقم رَوْع المتعبّد الحقيقيّ تفاقمًا لا يحتمل السؤال بشأنه، ممّا تحدثه هذه فيه. ومن الأمثلة على ذلك التعابيرُ التقليديّة القديمة، المحتفَظ بها اليوم رغم غموضها، في كتابنا المقدّس وتراتيلنا، والزخمُ الانفعاليّ الخاصّ والمقترِن بألفاظ من قبيل «هلليلويا»، و«يا ربّ ارحم»، و«سلاه»، لفرط ما تبدو عليه أنّها شيء «ذو غيريّة تامّة»، ولشدّة ما تبديه من معنًى غامض؛ واللغةُ اللاتينيّة، عند الاحتفال بالقدّاس، التي يعتبرها الكاثوليك لا شيطانًا لا غنى عنه، بل شيئًا ما مقدّسًا على نحو خاصّ؛ واللغةُ السنسكريتيّة في القدّاس البوذيّ، في كلّ من الصين واليابان؛ و«لغة الآلهة»، عند إقامة طقوس الذبيحة في هوميرس؛ وحالاتٌ أخرى غيرها متعدّدة. وفي معرض الكلام هذا، حقيق بالاعتبار خصوصًا العناصرُ المجاهَرُ بها نصف مجاهرة، أو المكتومة نصف كتمان، في خدمة القدّاس، سواء في ليترجيّة الكنيسة اليونانيّة، أم في العديد غيرها. ففي هذا كلّه، يمكننا أن نرى عاملاً واحدًا يجيز ما يجري، ويقيّض الأمر له. هذا ما ينطبق أيضًا على سائر أقسام القدّاس القديم، التي تتبدّى في الطقوس اللوثريّة. فإنّ بناءها إذ ينمّ عن نزر يسير من الانتظام، أو من تنضيد المفاهيم، نراها قد احتفظت في داخلها بروح العبادة أكثر من تعديلات الخدمة المقترَحة، التي حمل لواءها طغمة من المصلحين الحديثي العهد، العمليّين. ففي هذه نجد معالم جرى تنسيقها تنسيقًا حريصًا، وتمّ إخراجها بمقاييس البحث وتماسكه. فما من شيء لا يقبل تفسيرًا؛ وهو، من أجل هذا عينه، مَبْعَث إيحاء؛ وما من شيء من قبيل الاتّفاق؛ وهو، من أجل هذا عينه، مكتنز بالمعاني؛ وما من شيء ينبجس من الأعماق، من أسفل الوعي، فيخترق وحدة التدبير المألوف السجيفة، ثمّ يشير بعد ذلك إلى وحدة من نظام أسمى. وباختصار، ثمّة فعلاً نَزْرٌ ممّا هو روحيّ. إذًا، تقتبس هذه الحالات كلّها، التي تقدّم ذكرها، قوّة إيحائها من الينبوع نفسه: إنّها، بأجمعها، أمثلة على التناظر مع «السريّ»، الذي قيّض له أمرَه ما ليس يُفهَم فهمًا تامًّا، وما ليس هو عاديًّا، وله وقاره على امتداد الأجيال. وفي الشبه الذي تتّسم به مع «السرّي»، تستنهضه في الذهن عبر نوع من «الاستذكار»؛ ولكنّها تؤلّف منه، في الوقت نفسه، تمثيله التناظريّ والخارجيّ.

3. الأسلوب الذي يُعبَّر فيه عن الألوهيّ بواسطة الفنّ

إنّ أشدّ أساليب تمثيل الألوهيّ أثرًا في الفنون، في كلّ مكان تقريبًا، هو «الجليل»؛ هذا ما يصدق، خصوصًا، في ميدان العمارة، حيث تحقّق أوّلاً، على ما يبدو. فالمرء يكاد يصعب عليه أن يتملّص من الفكرة القائلة بأنّ هذا الإحساس بالتعبير قد وجب عليه أن يكون قد أنشأ يتيقّظ في الماضي السحيق، الذي يرقى إلى فترة العصر الحجريّ الأوّل. إنّ السبب الكامن وراء تشييد تلك الكتل الصخريّة الهائلة، كما الحال في ستونهنجه (Stonehenge)، المقدودة، أو التي لم تمتدّ إليها يد امرئ، أمن قِطَع واحدة بمفردها كانت، أم أساطين ضخمة من حجر، يمكن أن يكون، في الأصل، بغرض تحديد موضع الألوهيّ، وحفظه في مأمن منيع، بل أحرِ بنا القول باختزانه عبر السحر. ولكنّ الانتقال إلى ظاهرة **التعبير** كان، منذ البدء، قد دفع إليه ما حثّه حثًّا نشيطًا على ألاّ يتراءى في تاريخ متقدّم. والحقّ يقال إنّ مجرّد الإحساس بالمهابة، والعظمة الجليلة، وبحفاوة وقفة مشرّفة، وحركة أثيلة، هو، بصراحة، إحساس ثانويّ. من أجل هذا، لا يسعنا الارتياب من أنّ هذه المرحلة قد أفضى إليها المرء عندما شُيِّدت، في بلاد مصر، **المدافن**، والمسلاّت، والأهرامات. إنّه، حقًّا، لأمر بديهيّ أنّ بُناة هذه المعابد، وأبي الهول الرابض في الجيزة، الذي يلهم الحسّ بما هو علويّ، ثمّ بالألوهيّ، معه ومن خلاله، قد كانوا هم أنفسهم متيّقنين من أثر الرعشة التي اعتملت في نفوسهم كردّة فعل آليّة بعض الشيء، بل كانوا قد رغبوا بها أيضًا.

علاوة على ذلك، نقول في غالب الأحيان، في معرض كلامنا على بناء، أو بالواقع على أغنية، أو على صيغة ما، أو على سلسلة من الحركات أو العلامات الموسيقيّة، أو على بعض مآثر الفنّ التزيينيّ والتجميليّ خصوصًا، أو على رموز، وشعارات، إنّها ذات أثر «سحريّ بالغ». ونشعر في أنفسنا أنّنا نستطيع التحرّي عن خاصّة هذه العلامة «السحريّة» الفارقة في الفنّ، وكلّنا ثقة وطيدة من ذواتنا، حتّى في أشدّ الظروف تبدّلاً، وأكثر العلاقات تباينًا. إنّ فنّ الصين واليابان والتيبت، الذي وضع مذهبُ الطاويّة والبوذيّة له طابعَه الخاصّ به، يتفوّق على سواه من الفنون تفوّقًا تامًّا، في غنى مثل هذه التأثيرات غير المألوف، التي يخلّفها «السحريّ» وراءه، وعمقها. بل، في وسع مراقب غير ذي خبرة أن يستجيب لها صاغرًا. إنّ لفظ «سحريّ»، الذي أطلقناه هنا، تسمية صحيحة، من المنظور التاريخيّ، إذ إنّ أصل لغة الشكل هذه كانت، تحديدًا، تماثيل، وشعارات، وصيغًا، وابتكارات سحريّة. غير أنّ أثر «السحريّ» الفعليّ مستقلّ

تمام الاستقلال عن هذا الرابط التاريخيّ من الاتّصال مع الممارسات السحريّة. ويظهر حتّى في أثناء انعدام المعرفة بالسحريّ؛ بل إنّه يعتلن في تلك الحالة بأشدّ قوّة، ومن غير تجزئة فيه. وما لا لغط فيه أنّ للفنّ، هنا، وسيلة يثير بواسطتها تأثيرًا وحيدًا ـ هو تأثير السحريّ ـ بعيدًا عن الفكر، ومستقلاً عنه. والحال أنّ الفنّ ليس سوى شكل مسحوق وخافت من أشكال الألوهيّ، شكلٍ خام من أشكاله، ينقّيه الفنّ العظيم، ويعلي من شأنه. في الفنّ العظيم، يُبلَغ إلى الذروة، التي يمكننا عندها أن نكفّ عن الكلام على «السحريّ». وإنّما يتقابل ثمّة مع الألوهيّ نفسه القوّة والعقل المتسامي، معبَّرًا عنهما بخطوط عريضة وإيقاع[1]، لما لهما من دافع ضاغط. إنّ هذا، ربّما، لم يتحقّق في أيّ من الفنون أكثر ممّا في رسم المناظر الطبيعيّة، والمشاهد الدينيّة الصينيّة، إبّان الحقبة القديمة، أيّام سلالات تانغ وسانغ. فقد قيل في هذا الفنّ العظيم:

ينبغي أن تُصنَّف هذه المآثر، إلى جانب أكثر إبداعات الفنّ البشريّ عمقًا وسموًّا. فالناظر إليها، الذي يرمي بنفسه في عبابها، لو جاز لنا التعبير، يشعر بنسمة التاو الربيعيّ السريّة، خلف هذه المياه، والغيوم، والجبال، وبنبضة الكينونة الداخليّة. ثمّة، في هذه الصور، يكمن الكثير من السرّ نصفَ محجوب، ونصفَ مكشوف عنه. إنّها تحتوي على معرفة «العدم»، و«الفراغ»، على «تاو» السماء والأرض، تاو القلب البشريّ أيضًا. على هذا النحو، تبدو رغم خفقانها الدائم نائية في بُعدها، وهادئة في عمقها، وكأنّك بها تتنشّق أنفاسها السريّة في أسفل بحر[2].

بالنسبة إلينا، في الغرب، يظهر الفنّ القوطيّ كأنّه أكثر أنواع الفنون كلّها ألوهيّة. وهذا الأمر يرجع، في المقام الأوّل، إلى سموّه. بيد أنّ وورينغر قد أدّى في مؤلّفه **معضلات الفنّ**

---

(١) هذا الطابع الألوهيّ السحريّ تمكن ملاحظته خصوصًا في صور بوذا المؤثّرة بطريقة غريبة، في الفنّ الصينيّ الباكر. وهنا، أيضًا، يمتدّ أثره إلى المراقب بشكل مستقلّ عن «الأفكار»، أي بدون أن يعرف ذاك شيئًا حول عقائد البوذيّة النظريّة. من أجل هذا، يقول سيرين بصواب عن بوذا العظيم، بوذا كهوف لونغ-مين (سلالة تانغ):

«من يقترب من هذا الشخص يدرك في نفسه أنّ له مدلولاً دينيًّا، من دون معرفته بشيء ما يتعلّق بموضوعه ... قلّما يهمّ أن ندعوه نبيًّا أم إلهًا، لأنّه عمل فنيّ كامل، وقد تغلغلت فيه إرادة روحيّة، تبلّغ بذاتها عنها صاحبها ... إنّ العنصر الدينيّ لشخص مثل هذا حالّ فيه؛ إنّه «حضور»، أو جوّ، أكثر منه فكرة مصاغة ... لا يمكن أن يصفه إنسان عبر الألفاظ، لأنّه قائم وراء التحديد الفكريّ» (المؤلّف).

(أوسفالد سيرين، النحت الصينيّ، لندن، ١٩٢٥، جزء ١، ص ٢٠).

(٢) اقتباس من مقالة وضعها أوتو فيشر، حول رسم المناظر الطبيعيّة الصينيّة. في ورقات فنيّة، شهر ك٢، ١٩٢٠ (المؤلّف).

القوطيّ خدمة جليلة، إذ برهن على أنّ طابع الفنّ القوطيّ المؤثّر والخاصّ لا يقوم في سموّه وحده، وإنما يمتدّ إلى مسحة موروثة من السحر البدائيّ، الذي يجهد للدلالة على انحرافه التاريخيّ. ففي اعتبار وورينغر، إذًا، التأثير الذي يخلّفه الفنّ القوطيّ تأثير سحر؛ ومهما قال قائل في شأن تفسيره التاريخيّ للأمر، من المؤكّد أنّه، في هذا، أقلّه، على صواب. فالفن القوطيّ يقطر طلسمًا صافيًا، هو أكثر من تأثير الجلالة. ولكنّ كلمة «سحر» هيهات أن تفي بالمرام: فبرج كاتدرائيّة مدينة أولم ليس «سحريًّا»، من ناحية العظمة، وإنّما هو **ألوهيّ**. وليس في وسع الفرق بين ما هو ألوهيّ وما هو سحريّ فقط أن يُبان تبيانًا واضحًا، أكثر ممّا في اللوحة الرائعة التي يبرزها وورينغر في كتابه، بخصوص عمل العمارة المذهل هذا. ولكننا عندما نلهج بهذا، يمكننا أن نبقي، مع ذلك، على لفظة «سحر» في الاستعمال، لكي يُستدَلّ بها على أسلوب التعبير الفنيّ ووسيلته، التي يلج بواسطتها تأثير الألوهيّ الكيان.

ولكن، ليس في حوزة الفنّ لا في مظهر الجلالة، ولا في مظهر السحريّ، رغم ما هما عليه من تأثير، أكثرُ من أسلوب غير مباشر يُعبَّر به عن الألوهيّ. فالفنّ الغربيّ، عندنا، لا قِبَل له إلاّ باثنين من الأساليب المباشرة؛ وهما سلبيّان على نحو جدير بالملاحظة، وأعني بهما **الظلمة والصمت**. فالظلمة يجب أن تكون على نحو يزيد عليها حلكتها، ويبرزها للعيان أيّما إبراز، تناقضها مع قبس ضئيل من إشعاع طفق يخبو، لو جاز لنا التعبير، حتّى انطفأ؛ وعليه، يشرع التأثير «الصوفيّ» بظلام. ويأخذ الانطباع الذي يخلّفه ملأه، حينما يهبّ عامل «الجلالة» يتّحد به، ويضيف عليه. لقد خاطب بعض العتمة، الذي يلتمع في الردهات المقبّبة، أو داخل أفنان روضة صفيقة، دومًا النفس خطابًا بليغًا، يسرّعه ويحرّكه بطريقة غريبة لعب الأنوار الخافتة السريّ. أمّا بناة المعابد، والجوامع، والكنائس، فقد عملوا على الإفادة من ذلك إفادة كاملة.

والصمت هو ما يقابل هذا في لغة الأصوات الموسيقيّة. «إنّ يهوه في هيكل قدسه؛ فلتلزم الأرضُ كلّها الصمتَ أمامه» (حبقوق 20:2). لا نحن، ولا ربّما النبيّ، يخطر لنا من بعدُ في بال أنّ «التزام الصمت» هذا (وفي اليونانيّة ευφημειν) نابع من الناحية التاريخيّة و«الوراثيّة» من الخوف الناجم من استعمال ألفاظ ذات منطوق شرّير، فنؤثِر حين إذٍ ألاّ ننبس ببنت شفة. والأمر نفسه يُشاهَد عند تيرستيغن، إذ يقول: «الله حاضر، فليصمت فينا كلّ شيء». إنّنا نشعر مع النبيّ، وصاحب المزامير، ومع الشاعر، بالحاجة الماسّة إلى الصمت، انطلاقًا

من دافع آخر، ومستقلّ تمام الاستقلال. وما ذاك إلاّ ردّة فعل عفويّة تجاه الإحساس **بحضرة الألوهيّ** الفعليّة. دعونا نكرّر ما يأتي: إنّ ما نراه يطفر على الحلبة وهو على مستوًى عالٍ من التطوّر، لا يمكن شرحه عبر مجرّد روابط تستلّه من إطاره نحو قطب آخر، ضمن حلقة من التطوّر «تاريخيّة-وراثيّة». ثمّ إنّ صاحب المزامير، وتيرستيغن، بل نحن أيضًا، كلّنا، على أقلّ تقدير، أناس يهتمّون بتحليل عالم النفس الدينيّ قدر اهتمام «الأوّلين» به، مع عادة الصمت المألوفة عندهم، الصمت الذي يتجنّب، ببساطة، كلمات طالع سقيم.

علاوة على الصمت والظلمة، يعرف الفنّ الشرقيّ أسلوبًا ثالثًا لإحداث تأثير ألوهيّ قويّ، أعني بذلك **الفراغ والمسافات الخالية**. فالمسافة الخالية، والخواء البعيد، هو، لو جاز التعبير، الجليل على المستوى الأفقيّ. إنّ الصحراء المترامية الأطراف، واستواء السهل بلا حدّ له، لهما جلالهما الحقيقيّ، ويضعان حتّى فينا نحن الغربيّين أوتار الألوهيّ الرنانة إلى جانب نغمة الجليل، على وفق مبدإ الجمع بين الأحاسيس. وفنّ العمارة الصينيّ، الذي هو فنّ التخطيط لإنشاء الأبنية، وفنّ تجميعها، يعمد إلى استخدام هذا الواقع استخدامًا حكيمًا وصاعقًا. إنّه لا يُحدث في النفس تأثيرًا بالحفاوة، من خلال القاعات المقبيّة والشاهقة، أو عن طريق الارتفاعات الباسقة؛ ولكن، ما من شيء يمكنه أن تبدو الحفاوة عليه أكثر من رحابة المساحات المغلقة في الداخل، والصامتة، من فناء وأروقة يعمد إليها. ربّما كانت أضرحة أباطرة سلالة مينغ الإمبراطوريّة، في نانكينغ وبكينغ، أقوى الأمثلة على هذا، لأنّها تحتوي حقًّا، في مخطّطها، على مساحات خالية لمنظر طبيعيّ شامل. كذلك، ما يثير الاهتمام أكثر من هذا الجزءُ الذي يؤدّي فيه دورًا عاملُ الفراغ، أو الخواء، في الرسم الصينيّ. ففيه صار رسم مساحة خالية، وإبرازُها بطريقة حسيّة، واستحداثُ مفارقات في هذا الموضوع الفريد، فنًّا له ميزته الخاصّة تقريبًا. ليس أنّه توجد لوحات لم يُرْسَم فيها «شيء ما تقريبًا» وحسبُ؛ وليس أنّه ميزة جوهريّة من ميزات نمطها أن تحدث أقوى الانطباعات بأقلّ لمسات من الريشة، وبأشحّ الوسائل فقط؛ بل ثمّة لوحات عديدة أيضًا - كتلك التي تتّصل بالتأمّل خصوصًا - تؤثّر في الناظر إليها، حاملة إيّاه على الشعور بأنّ الفراغ نفسه قد صُوِّر كموضوع، بل إنّه حقًّا موضوع اللوحة الرئيسيّ. حَسْبُنا أن نستذكر ما قيل أعلاه في موضوع «العدم»، و«الفراغ» عند المتصوّفة، والافتتان والطلسم اللذين تولّدهما «الأناشيد السلبيّة»، حتّى نفهم هذا. وذلك بأنّ «الفراغ»، شأنه شأن الظلمة والصمت، استلابٌ يقصي دونه كلّ ما له صلة «بهذا»، و«بهنا»، كيما يتمكّن «ذو الغيريّة

التامّة» من أن يضحي واقعًا.

وهيهات أن يكون للموسيقى أيّ وسيلة إيجابيّة تعبّر بها عن «القدسيّ»، رغم أنّها تستطيع أن تمدّ مشاعر الذهن جميعها بشتّى أنواع التعبير، على نحو فارق؛ بل حتّى أشدُّ موسيقى القداديس إرهافًا يكاد لا يقوى على حَبْو أقدس اللحظات وأكثرها ألوهيّة في تضاعيف القدّاس - أي لحظة استحالة الجوهرين[1] - نطقًا، من خلال الخلود إلى السكينة: فلا مجرّد توقّف عابر بعدُ، وإنّما انقطاع تامّ عن إحداث أيّ صوت، يمتدّ ما فيه الكفاية، بالنسبة إلينا، حتّى «نسمع الصمت» نفسه. وما من برهة خشوع، على امتداد القدّاس، توازي في طابعها المؤثّر «لزوم الصمت هذا، في حضرة الربّ». وفي هذا الموضوع، يفيدنا علمًا أن نجري اختبارًا على قدّاس باخ[2]، وفق نغمات «ب» الصغرى. فإنّ أكثر مقطوعاته صوفيّة هي «وتأنّس»، في قانون الإيمان[3]؛ فالأثر ناجم ثمّ عن الجملة اللطيفة، والمهموس، والممدود، بها في ثنايا البنية الخاطفة، والمتلاشية على رِسْلها بعيدًا. إنّ احتباس النفس، وتهدّج الصوت في المقطوعة، وإيقاعها المحفوف بالسرّ، المندثر في أثلاث متداعية، ووقفاتها، ونبراتها المرجأة، ثمّ ارتفاعها فانحدارها، عبر أنصاف صوتيّة مذهلة، تفي معنى الإعجاب المملوء ورعًا حقَّه، على أكمل وجه. هذا كلّه يفيد التعبير عن السرّ، من خلال دبّ الذعر، أكثر منه عبر النطق به نطقًا مباشرًا. عبر هذه الوسيلة، يبلغ باخ هنا وطره، أفضل ممّا يفعله في ترنيمة «قدّوس». إنّ هذه الأخيرة تعبير موفّق، حقًّا، بطريقة لا ثاني لها، عنه تعالى الذي له «القدرة والمجد»، وإنشاد جماعيّ مترنّح وظافر للجلالة المطلقة والكاملة. ولكنّها، شتّان ما بينها وبين حال النصّ، الذي يصحب الموسيقى، المقتبَس من إشعيا الفصل السادس، والذي كان يجدر بالمؤلّف أن يضع له لحنًا منسجمًا مع ذلك المقطع[4] كوحدة متكاملة. لا أحد يستنتج من هذه الجوقة البديعة أنّ السيرافيم كانوا يغطّون وجوههم بجناحين من أجنحتهم[5]. ففي هذا الخصوص، يبدي مندلسن[6] حساسيّة مرهفة للغاية عند تلحينه المزمور الثاني، ولا سيّما الكلمات: «أعبدوا

---

(١) جوهر الخبز وجوهر الخمر؛ والمراد، لاهوتيًّا، استحالة هذين الجوهرين استحالة رمزيّة، لا ماديّة، جسدًا ودمًا هما جسد المسيح ودمه، وفاقًا لما أراده قبل أن يُقتَل غدرًا، أو أن يسلّم ذاته طوعًا لأيدٍ غاشمة (المعرّب).

(٢) يوحنّا سبستيان باخ. ولد سنة 1685، في أيزناخ (ألمانيا)، وتوفّي سنة 1750. أشتُهِر بموسيقاه الدينيّة خصوصًا (المعرّب).

(٣) هو التلاوة، التي تبتدئ بلفظ «أومن»، في قلب كلّ احتفال بالقدّاس الإلهيّ (المعرّب).

(٤) يعني به الفصل السادس من سفر إشعيا النبيّ (المعرّب).

(٥) وعى التقليد اليهوديّ، مع ذلك، وعيًا متنبّهًا اقتباس هذا الأمر. إنّنا نقرأ في نشيد ملك عليون، في رأس السنة الجديدة، هذه الكلمات: «كلّ القوّات في الأعالي تهمس بصوت خافت: يهوه هو الملك» (المؤلّف).

(٦) اسمه فيلكس (أي سعيد)، وعُرِف باسم مندلسن-بارتولدي. ولد سنة ١٨٠٩، في مدينة هامبرغ بألمانيا، لوالد فيلسوف. وتوفّي في ريعان الشباب، ولما يبلغ سنّه الثامنة والثلاثين. أشتُهِر بإحيائه أعمال باخ الموسيقيّة (المعرّب).

الربّ بخشية، وسرّوا به برعدة» (الآية 11). هنا، أيضًا، يأتي التعبير عن الأمر في الموسيقى نفسها أقلّ منه في الطريقة التي تنقبض فيها الموسيقى، ثمّ تنفجر. حريّ بنا القول: ثمّ يُضيَّق عليها، تقريبًا. على نحو ما تعرف جوقة الكاتدرائيّة في برلين كيف تؤدّي ذلك أداء حسنًا. وإن أمكن المجيء بمثال أخير، فإنّ مقطوعة توماس لويز «يا شعبي» تقترب من قلب الموضوع اقتراب أيّ موسيقى منه. وفي هذا، ترنّم الجوقة الأولى، باليونانيّة، بكلمات **النشيد المثلّث التقديس** الأولى: «قدّوس الله، قدّوس القويّ، قدّوس الذي لا يموت»، وتجيب عليها الجوقة الثانية بترجمة الكلمات نفسها إلى اللاتينيّة، مضطربتين كلتيهما معًا من جرى جزعهما المدفون فيهما. ولكنّ **النشيد المثلّث التقديس** نفسه، الذي ينشده فريق من المرنّمين على رسْلهم، محجوبين عن الرؤية بعيدًا من الجهة الخلفيّة، فكأني به همسة تفيض عبر الفضاء؛ وهو، بلا ريبة، نسخة طبق الأصل عن المشهد في رؤيا إشعيا.

الألوهيّ في العهد القديم

فيما تؤلّف أحاسيس ما ليس عقلانيًّا، وما هو ألوهيّ، عاملاً حيًّا في كلّ شكل ديانة يمكن هذه أن تتّخذه لها، تظهر هذه الأحاسيس جليًّا، على نحو بارز، في الديانة الساميّة، ولا سيّما في ديانة الكتاب. هنا، يعيش السرّ ويصول بكلّ ما أوتي من قدرة. إنّه حاضر في فكرة عالم الملائكة، وعالم إبليس، الذي يحيط - من حيث إنّه عالم «ذو غيريّة تامّة» - بعالمنا هذا، ويتعالى عليه، ويتغلغل فيه. وهو ذو شكوة في علم الآخرة الكتابيّ، وفي مثال «ملكوت الله»، يناوئه النظام الطبيعيّ، كأنّه في القادم من الأيّام تارة، ثمّ كأنّه أزليّ طورًا، وإنّما كأنّه الفاتن الباهر، و«الآخر». وهو، في نهاية المطاف، يدع معالمه ترتسم في شخص يهوه وإلوهيم، ذلك الإله الذي هو، رغم كلّ شيء، «أبو عيسى السماويّ»، والذي يتمّم من حيث هو كذلك شخصه كيهوه، ولا يضيعه.

في الزمن الذي نبلغ فيه الأنبياء وأصحاب المزامير، كانت مرحلة الوعي الألوهيّ المتأخّرة، أي مرحلة الهلع الشيطانيّ، قد زالت، وحلّ محلّها، منذ زمن، شيءٌ آخر. ولكن، رغم ذلك، لا تغيب أصداء ترجيعها بين الفينة والأخرى، الأصداءُ التي يمكن الوقوع عليها في الأدب القصصيّ المبكّر خصوصًا. فالرواية الواردة في سفر الخروج 24:4: كيف التقى يهوه في غضبه موسى، على الطريق، «وطلب قتله»، تحمل بعدُ بقوّة هذا الطابع «الشيطانيّ»، وتدعنا وشأننا موحية إلينا كأنّما تخبر عن ظهور أشباح. وخليقٌ بنا، انطلاقًا من وجهة النظر هذه، التي نشهد فيها على نموّ «خشية الله»، الذي يتعاظم سموًّا، أن نخرج منها، ومن أشباهها من الروايات، بانطباع مَفادُه أنّ هذا ليس من الدين بعدُ بشيء، وأنّه ضَرْبٌ من ضروب خشية الشياطين، وهلمّ جرًّا، السابقُ للدين، والمألوفُ عند العوام. بيد أنّ ذلك قد يبعث على سوء فهم لما نريد قوله: فإنّ «خشية من الشياطين»، مألوفةً لدى العوام، قد تُرجع إلى «شيطان»، في

المعنى الضيّق للّفظ، يكون فيه مرادفًا لإبليس، والنسناس، والوسواس، ونقيضًا لما هو إلهيّ. غير أنّ «الشيطان»، في هذا المعنى، شأنه شأن «الشبح»، أو «الخيال»، لم يكن محطّة انتقال، بل أحرِ بالقول إنّه لم يكن حلقة في عِقْد التطوّر، الذي عرفه الوعي الدينيّ. فإنّ «الشيطان» (= النسناس) و«الخيال» كليهما نتوءان أفرزهما، إلى حدّ ما، خطّ التطوّر الأصيل، وصنيعان زائفان للمخيّلة، يواكبان الحسّ الألوهيّ. إنّه يجب علينا أن نميّز بحذر مثل هذا «الشيطان» من «القريحة» δαιμων، في معنى اللفظة الأعمّ، التي إن لم تكن لتُعتَبر «إلهًا» بعدُ في حدّ ذاتها، كانت لا تزال تُرى إلهًا دجّالاً، بل يجب أن تُنْعَت بأُلَيْه، بالألوهيّة في مرحلتها الناشئة، حيث لا تزال تلقى إعاقة وتضييقًا عليها، ومن حيث يترعرع «اللّه»، شيئًا فشيئًا، حتّى يبلغ أسمى تجلّياته. هذه هي المرحلة، التي يمكن فيها ترصّد أثر مخلّفاتها في هذه الأخبار القديمة.

يستحقّ منّا النظرُ مليًّا في هذا الأمر العناء اللائق. ثمّة أمران يمكنهما المساعدة في فهم العلاقة الحقيقيّة التي نُعنى بها هنا. أوّلهما أنّنا في وسعنا أن نُحيل إلى ما سبق قوله في صفحة سالفة أعلاه، بخصوص قدرة «المهيب»، و«المخيف»، بشكل عامّ، على اجتذاب الوعي الألوهيّ، أو الانفعال، الصائب، إليه، واستثارته، والتعبير عنه أيضًا. وباستطاعتنا، في الدرجة الثانية، أن نردّ إلى حالة الموسيقى الموازية لذلك. ففي إمكان امرئ ذي طاقات موسيقيّة متفوّقة أن يُشْدَه، طالما لا يزال بعدُ غرًّا متمرّنًا، بصوت مزمار القُرْبة، أو بالأرغول[1]، مع أنّهما قد يمسيان كلاهما لا يطاق احتمالهما بالنسبة إليه، متى أكمل تنشئته الموسيقيّة. ولكنّه، لو استذكر من ثمّ الطابع النوعيّ لتنشئته الموسيقيّة المبكّرة، وقارنها بتلك الراهنة لديه، فما عليه إلاّ أن يسلّم بأنّ جانبًا واحدًا من ذهنه، هو هو عينه في كلتيهما، كان ناشطًا، وأنّ ما اتّخذ له موقعًا في تسنّم حسّه الموسيقيّ مرتبة أعلى لا الانتقالُ إلى شيء مختلف من حيث النوع، وإنّما سيرورةٌ يمكننا تسميتها «تطوّرًا»، أو «نموًّا في النضج»؛ لكنّنا نعجز عن تحديدها أكثر من هذا. لئن كان علينا، اليوم، الاستماع إلى موسيقى كونفوشيوس لَبَدا، ربّما، الأمر في أعيننا محض قرقعات مستهجنة. غير أنّ كونفوشيوس سبق فتكلّم على قدرة الموسيقى على الذهن، بطريقة ننصرف عنها نحن المحْدثين عاجزين. وتطرّق، بالتحديد، إلى تلك العناصر التي يجب علينا نحن أيضًا أن نعترف بها، في اختبار الموسيقى. ولكنّ أشدّ الاعتبارات إثارة للغرابة، في هذا الخصوص، هو الطريقة التي تتمتّع فيها بعض القبائل المتوحّشة بقدرة على

(١) آلة موسيقيّة (المعرّب).

تذوّق موسيقانا تذوّقًا مستطابًا، فيستسيغونها سريعًا، ويأتون ممارستها تكرارًا، ويلتذّون بها كثيرًا، عندما تطرق آذانهم. إنّ ذلك التمتّع بالقدرة لم يَلِجْ أذهانهم، أوّلاً، عند سماعهم الموسيقى، عن طريق «التنافر»، أو «التوالد»، أو أيّ معجزة أخرى؛ بل قد وُجِد ثمّة وحسبُ، الزمانَ كلّه، كاستعداد طبيعيّ مسبق، أو كطاقة كامنة. وقد استيقظ، وراح يتطوّر، ما إن أثاره الحافز المناسب؛ ولكنّه، كان دائمًا، في نهاية المطاف، ذلك الاستعداد **نفسه بالضبط**، الذي سبق فأثير من ذي قبلُ، لأجل مثل هذه الظهورات الأولى والقشيبة. إنّ ذوقنا الموسيقيّ المتطوّر يكاد يجهل غالبًا، أو قُلْ يجهل جهلاً تامًّا، شكل الموسيقى «القشيبَ»، و«الأوّلَ» هذا، كموسيقى حقًّا، رغم أنّه كان إجلاء لدافع طبيعتنا النفسيّة عينه، وعنصرها ذاته. والحال أنّه لدينا حالة موازية، بوجه الدقّة، عندما يتعذّر على إنسان اليوم، الذي «يخشى اللّه»، أن يترصّد في رواية سفر الخروج 4 ما هو ذو قربى مع اختباره الدينيّ الخاصّ، أو عندما يحكم عليه جملة حكمًا خاطئًا. يشتمل هذا على رؤية، من الحريّ بها أن يُقام لها اعتبارها على نحو أكثر شمولاً، في ما يتعلّق بدين «الإنسان البدائيّ»، مع أنّه يجب طبيعيًّا أن يعمد المرء إلى الحرص الشديد عند تطبيقها، إذ إنّه يمكن أن تُستخرَج منها نتائج خاطئة؛ بل إنّ ثمّة لخطرًا حقيقيًّا في الخلط بين مستويات التطوّر الدنيا والعليا، وفي تقليص المسافة الفاصلة بينها. وفي سائر الأحوال، إنّه لأشدّ خطرًا أيضًا إقصاء هذه الرؤية إقصاء تامًّا، كما هو معمول به، لسوء الحظّ، بنحو شائع جدًّا[1].

لقد حاولت الأبحاث الحديثة أن تكشف النقاب عن اختلاف في الطبع بين يهوه، المتجهّم الوجه، والشديد البأس، والوهيم، الإله الودود، أبي الآباء؛ وفي الاقتراح بعض ممّا يلقي الضوء على الأمر. يعتقد زودربلوم[2] أنّ لفكرة يهوه منشأها وسط أفكار «إحيائيّة» مبكّرة. بيد أني لا أنوي الخوض في أهميّة مثل هذه الأفكار «الإحيائيّة»، بالنسبة إلى عمليّة التطوّر الدينيّ. وفي الواقع أنّني أذهب ـ كما هو حريّ بي ـ شأوًا أبعد من زودربلوم، في هذا الشأن، لأنّه يشرحها كأنها ضرب من ضروب «الفلسفة» البدائيّة؛ فينبغي عليه، من ثمّ، أن يقصي عنها، جملة وتفصيلاً، مضمار التصوّر الدينيّ الصرف. إنّه لَيَنسجم مع منظوري الخاصّ كلّ الانسجام

---

(١) للسيّد ماريت، في هذا الخصوص، بشكل خاصّ، اعتبارات يقدّمها غاية في الأهميّة والجدّة (المؤلّف).

(٢) Söderblom. Das Werden des Gottesglaubens. 1916. pp 297 ff.

زودربلوم. **صيرورة الإيمان باللّه**، 1916، ص ص 297 ي (المؤلّف).

التمسّك بأنّ أفكارًا ذات طابع إحيائيّ أمكنها، حيثما تمّ لها تشكيل إطارها، أن تقوم بدور صلة مهمّة في وسط «حلقة الاستثارة»، التي هبّ بفضلها الوعيُ الألوهيّ (أي بالمقدار، الذي كان فيه دور لها في إطلاق عنصر الحسّ الغامض والكامن فيها، «بكائن له وجودُه»، وإعتاقه منها). ولكنّ ما يفرق بين يهوه وإيل-شدّاي-إلوهيم، ليس أنّ الأوّل منهما «روحًا»، وإنّما (وفي وسع التمييز أن يُطبّق، لكي يَبْرُز الفارقَ بين جميع نماذج الآلهة) أنّ الألوهيّ، فيما يسود في يهوه على الطابع المعتاد و«العقلاني»، يغلب المظهرُ العقلانيّ في إلوهيم عليه. نقول: «يغلب عليه»، على قدر استطاعتنا، لأنّ عنصر الألوهيّ في إلوهيم أيضًا حاضر بكلّ تأكيد؛ فإلوهيم، مثلاً، موضوع الرواية الألوهيّة لترائي الربّ في العليقة الملتهبة، في آيتها الشهيرة هذه: «فَسَتَر موسى وجهه، لأنّه كان خائفًا من مشاهدة الله» (خروج 6:3).

أمّا في ما يتعلّق بخصائص فكرة الله، عند قدامى بني إسرائيل، العديدة والمتنوّعة، التي يمكن ذكرها هنا كمثل، فحريّ بالقارئ أن يُحال إلى أبحاث وُضِعَت في تاريخ الأديان [1]. إنّ ديانة موسى الشريفة تشهد على انطلاقة مسيرة تنهج لها، منذ ذلك الحين، سبيلاً لا تني تتعاظم. والألوهيّ فيها ما فتئ ينال قسطه من العقلنة والمسحة الأخلاقيّة، أي أنّه ما انفكّ يُحَمَّل مكتنزات مسلكيّة، حتّى غدا «القدّوس»، بكلّ ما للّفظ من معنى. وبلغت المسيرة ذروتها في أسفار الأنبياء والأناجيل. وفي هذا عينه يكمن شرف الديانة الخاصّ، الموحاة إلينا عبر الكتاب، الشرفُ الذي يبرِّر مناشدتها بأن تكون ديانة عالميّة وشاملة، ما إن تبلغ المرحلة التي تمثّلها فصول إشعيا الثاني[2] غايتها. هنا، يقبع سموّها الظاهر للعيان إزاء الإسلام، مثلاً، حيث الله محض «ألوهيّة»، وحيث هو سبحانه في الواقع يهوه تحديدًا، في صورته قبل عهد موسى، وعلى درجة عالية أيضًا. لكنّ مسيرة إسباغ المسحة الأخلاقيّة، والمنحى العقلانيّ، لا تعني أنّ الألوهيّ نفسه قد زال، بل إنّ تفوّقه فقط قد غُلِب على أمره. فالألوهيّ هو الركن، والموضع، الذي بلغ فيه المعنى المسلكيّ والعقلانيّ، في آن واحد، ملأه.

إنّ المثال الرئيسيّ، الذي يُضرَب في موضوع التداخل المتبادل والوثيق بين الألوهيّ، من جهة، والعقلانيّ والأخلاقيّ، من جهة أخرى، هو سفر إشعيا. والملحوظة المشار إليها في رؤيا

---

(١) تجدها، بشكل واف، في موسوعة Die Religion in Geschichte und Gegenwart، «الدين تاريخًا وحاضرًا»، جزء 2، ص ص 1530، 2036 (المؤلف).

(٢) يراد بها الفصول الممتدّة بين 50-44 من سفر إشعيا النبيّ (المعرّب).

دعوته هي مفتاح نبوّته بكاملها. ما من شيء، في هذا الخصوص، أبلغ دلالة من أنه في إشعيا، أوّلاً، باتت عبارة «قدّوس إسرائيل» التعبير المعتمد دون سواه عن الألوهة، متقدّمة على سائر العبارات كلّها، بفضل مخزونها السريّ من القوّة. ويبقى الحال على هذا النحو في كتابات «إشعيا الثاني»، القسم الذي يحتذي بتقليد إشعيا السابق له. لا بدع انه لو وجب علينا الوقوف بإله، لدى كاتب من الكتّاب، تكون صفاته واضحة أمام فكر أفهوميّ، من قبيل الاستبداد، والصلاح، والحكمة، والحقّ، لكان ذاك إشعيا الثاني. ومع ذلك، فهذه أبدًا صفات «القدّوس»، الذي يردّد إشعيا الثاني اسمه الغريب أيضًا، ما لا يقلّ عن خمس عشرة مرّة، في مقاطع يحوز فيها دائمًا قدرة خاصّة على التأثير.

ومن التعابير المقرونة بهذه، والقريبة من «قداسة» يهوه، «غيظُه»، و«غيرتُه»، و«غضبُه»، و«النارُ الآكلة»، وأخرى غيرها. إنّ ما تعنيه هذه كلّها ليس فقط برَّ الله المجازيَ كلّ واحد على أعماله، ولا حتّى محض استسلامه لانفعالات قويّة وحيّة، بل هذا كله مغلقا عليه أبدًا في «رهبة» طبيعته الإلهيّة وغير العقلانيّة، وفي «جلالها»، و«سرّها»، و«عظمتها»، ومرويًا بها كلّها.

يصحّ هذا أيضًا في عبارة «الله الحيّ». إنّ «حيويّة» الله قريبة - من حيث فهمها - من «غيرته»؛ وهي تظهر بها، ومن خلالها، كما سائر «عواطفه» عموماً[1]. فهذا الإله يختلف «بحياته» عن كلّ مجرّد «عَقْل للعالم». ويصير ذلك الجوهرُ غير العقلانيّ على نحو رفيع، جوهرًا يعجز عنه كلّ جدل فلسفيّ. هذا هو الإله، الذي يحيا في وعي أنبياء الشرق القديم والجديد، ورسله أجمعين، على حدّ سواء. إنّ جميع الذين دافعوا لاحقًا عن «الله الحيّ»، إله السخط والحبّ والانفعالات، ضدّ «إله الفلسفة»، كانوا يدافعون - من دون علم منهم - عن لبّ التصوّر الكتابيّ بشأن الله غير العقلانيّ، احترازًا من كلّ عقلنة مفرطة. وكانوا بموقفهم هذا على حقّ. أمّا مكمن خطئهم وسقوطهم في تشابيه بشرية فكان في دفاعهم، لا عن «سخط»

---

(١) أنظر سفر تثنية الاشتراع ٥:٢٦: «لأنّه أيّ بشر سمع صوت الله الحيّ متكلّمًا من وسط النار مثلنا، وبقي على قيد الحياة؟». أنظر أيضًا سفر يشوع ٣:١٠؛ ١صم ١٧:٢٦، ٣٦:٢ ملوك ١٩:٤، إشعيا ٣٧:٤، ١٧؛ إرميا ١٠:١٠: «هو الإله الحي... من سخطه تتزلزل الأرض، والأمم لا تطيق غضبه»؛ إرميا ٢٣:٣٦؛ المكابيّون الثاني ٧:٣٣؛ متى ٢٦:٦٣ (الاستحلاف «بالله الحيّ»، إله الرعب والوجل)؛ وعبرانيّون ١٠:٣١: «ما أرهب الوقوع في يد الله الحيّ». تدرك فكرة الله «الحيّ»، الذي يلقى الذعر، كمالها، في العهد القديم، في أفكار «الله المنتقم»، التي من أشدّ عباراتها قسوة صورة الدائس المعصرة، المرهبة بعض الشيء: «وطئتُهم بسخطي، ودُسْتُهم بغضبي؛ فانتضح دمهم على ثيابي، فلطّختُ ملبوسي كلّه» (إشعيا ٣:٦٣). وتعود الصورة المخيفة إلى الظهور ثانية في العهد الجديد، في سفر الرؤيا ١٩:١٥: «ويدوس معصرة سورة الله القدير وغضبه» (المؤلف).

و«انفعال» مجازيّين، وإنّما عن سخط وانفعال بالمعنى الحرفيّ، زائغين في رؤيتهم عن طابع الصفات الألوهيّ آنفة الذكر، ومصرّين على أنّها محض صفات «طبيعيّة»، يؤخَذ بها على نحو مطلق، عوض أن يحتاطوا لأمرهم من أنّ في مقدورها أن تُعَدَّ إشارات مجازيّة فقط لشيء ما غير عقلانيّ من حيث الجوهر، على سبيل رموز مقتبسة من أحاسيس، لها نظيرُها في ما يتعلّق به.

نقع في سفر حزقيال على قدرة الألوهيّ على استثارة المخيّلة، وحشدها ـ وهو في مرحلة السرّ مبسوطة علينا بحيويّة مفعمة. هنا، ينبغي على أحلام حزقيال، والأمثال التي ضربها، وتحديده الحالم كيانَ الله وحالتَه السياديّة، أن تجد لها موضعًا؛ فإنّها، لو جاز لنا القول، مثال متقدّم عن نوع محرَّف من أنواع اهتياج الحافز الدينيّ لاحقًا إلى ما هو سريّ، يُبْلِغ (على مقتضى نظائر مبسوطة من ذي قبلُ) إلى ما هو غريب ليس إلاّ، وخارج على المألوف، ومثير للدهشة والإعجاب. وعندما يتمّ ما من قبيل عمليّة الوعي الدينيّ هذه، بمقتضى نظير معوجّ، تغدو الطريق مهيّأة للمعجزة، والخرافة، وكلّ عالم الصوفيّة الزائفة الحالم ... ورغم أنّ هذه كلّها، حقًّا، انبثاقات نابعة من الاختبار الدينيّ الأصيل، إلاّ أنّها انبثاقات تبدّدها الواسطة الصفيقة والغبيّة، التي تعبر تلك من خلالها، ومحضُ بديل عن الشيء الأصيل. وينتهي بها المطاف في عنفوان نموّ مبتذل، يطغو على حسّ **السرّ** الصافي، كما هو حقًّا في ذاته، ويخنق تعبيره الانفعاليّ المباشر والقويم.

ولكن، إذا كان حزقيال قلّما يُظهِر اللحظة الألوهيّة منفصلة عن خليط من خيال جامح وتصوّر، إلاّ أنّ الأمر ليس كذلك في سفر أيّوب. ففي الفصل 38 من سفر أيّوب، لدينا العنصر السريّ معروض علينا في صفاء نادر وكمال. وفي وسع هذا الفصل أن يصطفّ إلى جانب أشدّ الفصول اعتبارًا في تاريخ الأديان. كان أيّوب يفكّر صحبة أصدقائه تفكيرًا يعترض به على إلوهيم، وكان على حقّ بلا مراء، بالنسبة إليهم. أما هم فكانوا مرغمين على التزام الصمت بحضرته. ولكنّ إلوهيم نفسه يتراءى لهم، لكي يتولّى أمر الدفاع عن نفسه. فينجح في ذلك خير نجاح، حتّى إنّ أيوب يعترف له بأنّه غلبه على أمره غلبة يُشهَد لها على رؤوس العالمين، لا لأنّه أُلجِم لسانه من قِبَل قدرة تتفوّق عليه وحسبُ، فيعترف قائلاً: «إني، لأجل ذلك، أمقت نفسي، **وأتوب** في التراب والرماد». إنّما هذا تسليم ذو إقناع داخليّ واقتناع، لا ذو انخذال

عاجز، وانصياع لمجرّد قدرة أعزّ. وليس هنا مكان البتّة لطريقة التفكير، التي ينوّه بها بولس بين الفينة والأخرى، كما في رسالته إلى أهل رومة 20:9: «أعسى الجبلة تقول لجابلها: لمَ جبلتني هكذا؟ أوَليس للخزّاف سلطان على الطين، فيجعل من الجبلة الواحدة إناء للكرامة، وآخر للهوان؟». لئن تمّ تفسير المقطع في سفر أيّوب على هذا المنوال، لأفضى إلى إساءة فهمه. لا يجاهر هذا الفصل، كما في بولس، بالامتناع عن «الخوض في الإلهيّات»، وبنجاز استحالة تلك الإمكانيّة: وإنّما يهدف، نقيض هذا، إلى تقديم كلام حقيقيّ على الله قائم بذاته، كلام يَفْضُل كلام أصحاب أيّوب على الله؛ كلام على الله قادر على إقناع من ينحو نحو أيّوب، لا إقناعه هو وحسبُ، وعلى اقتلاع أيّ شكّ داخليّ، بصريح العبارة، يخيّم على روحه. ذلك بأنّ اطمئنانًا داخليًّا أراح قلق نفسه، وسكينةً كانا يختبئان معًا في الاختبار غير العاديّ، الذي عرفه أيّوب من خلال وحي إلوهيم؛ سكينةً كانت تكفي وحدها، وفي حدّ ذاتها، أيّما كفاية للمجيء بحلّ للمعضلة التي يطرحها سفر أيّوب، بغنًى عن ردّ الاعتبار إلى أيّوب في الفصل 42، حيث تَظهَر استعادتُه وفرةَ عيشه وكأني بها إثابته على ما يستحقّه من أجر ثمين، بعد أن تمّ، من قبلُ، استيفاء دينه منه. ولكن، ما هي هذه «اللحظة» الغريبةُ لاختبار يُجرى كانتقام ينتقم به الله من أيّوب، وكصلح يعقده أيّوب مع الله، في آن واحد؟

في الكلمات المجعولة على فم إلوهيم، تكاد كلّ نبرة تُلفَظ إمّا تحذيرًا لأيّوب، وإمّا برهانًا على قدرة الله الجبّارة، وعلى وقاره وجلاله، وحكمته العليّة، على حسب الحالة التي يمكن فيها امرأ أن يتوقّع له سلفًا كذا وكذا. قد توفّر حكمة الله العليّة، لتوّها، حلاًّ مقبولاً وعقلانيًّا للمعضلة بكاملها، لو ازدانت الحجّة هنا ببعض التأكيدات، من قبيل هذه: «إنّ طُرُقي أرفع شأنًا من طرقكم؛ ولي في أفعالي وصنائعي غايات لا تفهمونها». وهذا يعني اختبار الإنسان الإلهيّ، أو تنقيته، أو غايات تختصّ بالكون كلّه تحديدًا، الكون الذي يجب على المرء أن يتآلف معه، بكلّ جوارحه. فلو انطلقتَ من أفكار عقلانيّة ومفاهيم، أطللتَ - لا محالة - على مثل هذه الخاتمة للخطاب. غير أنّه ما من شيء من هذا القبيل يترى: فلا الفصل يهدف إلى الإيحاء بمثل هذه الأفكار الغائيّة، ولا بحلول مماثلة. إنّه يستند، في أقصى استشراف له، إلى شيء ما يختلف اختلافًا قاطعًا عن أيّ أمر يمكنه أن يُفصَح عنه بكليّته، عبر مفاهيم عقلانيّة، أي إلى الذهول المنقطع النظير تمامًا، والمتجاوز الفكر، وإلى السرّ في شكله الناصع، وغير العقلانيّ. إنّ الأمثلة الباهرة كلّها، المستقاة من الطبيعة، تنطق في هذا المعنى نطقًا بليغًا.

فالنسر، «الذي يجعل على الصخور مربضه، ويقيم هناك، على رؤوس الصخور الشاهقة، والأماكن الموحشة»، والذي «عيناه تنظران عن بعد» فريسته، والذي «صغاره ترضع دمًا، وحيث الجثّة يكون هو»، هذا النسر، في الحقيقة، ما هو ببرهان على الحكمة **الغائبَة**، التي «تهيّئ كلّ شيء بدهاء، بهيئة جيّدة»، وإنّما هو - بالعكس من هذا - خليقة **الغرابة والعجب**، التي يعتلن فيها ذهول خالقها. كذلك الحال، بالنسبة إلى النعامة (18-13:39) وغرائزها، التي **لا يمكن تفسيرها**. فالنعامة - كما يتمّ وصفها هنا، والنظر إليها نظرة «عقلانيّة» تؤلّف حقًّا صعوبة مستعصية، عوض أن تكون دليلاً على الحكمة. إنّها قلّما تمدّنا بالعون، بنحو ملحوظ، لو كنّا نطلب غاية في الطبيعة: «فإنّها تترك بيضها على الأرض، وتحضنه على التراب، وتنسى أنّ الرِّجل تطأه، وأن وحش البريّة يدوسه. تقسو على فراخها كأنّها ليست لها، فلا تأسف من ضياع تعبها، لأن الله **أذهب عنها الحكمة**، ولم يَرْزُقها الفهم».

كذلك شأن «الحصان الوحشيّ» (الآية 5)، والثور الوحشيّ (الآية 9). فهذان حيوانان يجري وصف «أذهى أجنّة الغائيّة» عندهما، أو قُل انعدام أيّ تطلّع لديهما، بطريقة بارعة. إلاّ أنّ انعدام التطلّع هذا يسمح، رغم ذلك، ومعه غرائزهما الغامضة، وسلوكهما الذي لا يفسَّر، شيئًا ذا معنى محيّر، كما الحال بالنسبة إلى «الوعل البريّ» (الآية 1)، والأيّل. إنّ «حكمة البواطن» (36:38)، و«معرفة» الفجر، والرياح، والسحب، والمعارج الخفيّة التي تنزل بها، ثمّ تبارحها، ثمّ تبرز فيها وتتوارى، وتنتقل وتدور، ثمّ تعود إلى سابق عهدها، والكواكب المترامية بعيدًا في السماء، بما فيها أوريون[1] و«أَرْكْتُرُس وبنوه»[2] - هذه كلّها ما من نفع منها إلاّ التشديد على الأمثولة ذاتها. ويعتقد البعض أنّ أوصاف فرس النهر (بهيموت)، والتمساح (ليفياثان)، في 15:40 وما يلي، هي إضافات هادفة زيدت على النصّ فيما بعدُ. قد يكون هذا الأمر صحيحًا؛ ولكن، إن كان كذلك، فعلاً، فلا بدّ لمن قام بالإضافة من أنّه قد أصاب المرمى، الذي يهدف إليه المقطع بكامله. وما كان خليقًا به، في جميع سائر أمثلة الحيوانات، إلاّ نقل الفكرة المقصود إليها: لقد أعطت توقّعات ليس إلاّ؛ أمّا هو فيقدّم لنا «وحوشًا». بيد أنّ «الوحش»، في واقع الأمر، هو «السريّ» بشكل فظّ. لا ريبة في أنّ هذه الضواري أسوأ الأمثلة التي يمكن الركون إليها، لو رام امرؤ البحث عن أدلّة له على مقصد «الحكمة» الإلهيّة. ولكنّها تعبّر نِعْمَ التعبير،

---

(١) مجموعة من الكواكب تنتشر في المناطق الاستوائيّة (المعرّب).

(٢) اسم يطلق على مجموعة من الكواكب (المعرّب).

بطريقة محكمة، عن روعة القدرة الخلاّقة والأزليّة الكاملة، وعن طابعها الشيطانيّ إلى حدّ ما، وغير القابل إدراكًا له بتاتًا، من غير أن تقلّ شأنًا، في ذلك، عن الأمثلة السابقة كلّها، وعن السياق بمجمله، والنبرة، ومعنى المقطع بأسره؛ بل كم تهزأ، والله أعلم!، من حيث إنّها «ذات الغيريّة التامّة»، بكلّ تصوّر، وتستطيع مع ذلك أن تحرّك الذهن حتّى أعماقه، وأن تفتن القلب وتملأه حتّى ليكتظّ. إنّ ما يراد إبلاغه من معنى هو **السرّ**، لا كأمر غامض فقط، بل كأنّه «خلاّب» أيضًا، في الوقت نفسه، و«جليل». وهنا أيضًا، تحيا هذه المعاني لا في مفاهيم ظاهرة، وإنّما في نبرة الصوت، والحميّة، وفي إيقاع العَرْض بكامله. وهنا يكمن، بالفعل، بلاغ المقطع برمّته، حاويًا فيه، على حدّ سواء، وصف الألوهة، واستكانة نفس أيّوب، واطمئنانها. وما **السرّ**، من حيث كونه سرًّا وحسبُ (كما جرى التطرّق إليه أعلاه)، إلاّ جزءًا من «الاستحالة التامّة للقدرة على تصوّر» الألوهيّ. ومع أنّه أمكنه أن يبهر أيّوب الملازم الصمت، إلاّ أنّه لم يقوَ على إقناعه في داخله. إنّ ما نعيه في هذا الأمر، بالأحرى، **قيمة ضمنيّة** قابعة في وسط ما يمتنع على الأفهام، قيمة لا يُعبَّر عنها، إيجابيّة، و«خلاّبة». ليس هذا ليُقاس بأفكار لاهوت عقلانيّ وبشريّ، ولا قِبَل له بأن يماثلها؛ بل يلبث قائمًا في سرّه كلّه. ولكنّه ما يكاد يُشعَر به في الوعي حتّى يُبرَّر إلوهيم، وتجد نفس أيّوب السلام، في الوقت عينه.

نجد لاختبار أيّوب صنوًا حقيقيًّا، بالفعل، في عمل كاتب معاصر لنا، شديد الأثر، لأنّه مستشرٍ في إطار الرواية الخياليّ. يروي ماكس إيث، في قصّته: **مأساة المهنة** (في سلسلة **خلف المحراث والملزمة**)، بناء الجسر الضخم فوق مضيق إينوبُخْت. إنّ جهد المفكّر المضني والعميق، بل العناء المهنيّ الذي بذله بتؤدة، قد وقفه على تشييد المبنى العظيم، جاعلاً منه آية من المآثر البشريّة، بكلّ ما للعبارة من معنى، وما لها من تطلّع. لقد انتهى العمل بالجسر في خاتمة المطاف، رغم الصعوبات المطّردة، والعقبات الهائلة التي اعترضته، فارتفع متحدّيًا الريح والأمواج. وفي حين غرّة، تعصف زوبعة هوجاء، وتلقي بالبناء والباني في عمق البحر. يا لانعدام المعنى! إنّه يخيّم ظافرًا على غنى المدلول. ويا «للمصير» المشؤوم! إنّه يطأ خابطًا خبط عشواء الفضيلة المستباحة والفضل. ها هو الراوي يسرد كيف زار ساحة المأساة، ثمّ عاد أدراجه.

عندما بلغنا حافّة الجسر، لم يكن ثمّة أقلّ نسمة ريح؛ والسماء، من فوقنا، بدت في عليائها تميل إلى ازرقاق أخضر، يخالطه إشعاع غريب. ومضيق إينويخت، من ورائنا. يجثم كأنّه قبر

فاغر فاه. وكان سيّد الحياة والموت ينقّل الخطو على المياه، في عظمة صامتة. أمّا نحن فقد شعرنا بحضوره شعور الإنسان بيده. فانحنيت أنا والرجل العجوز، أمام القبر الفاغر فاه، وأمام ذلك.

كم انحنيا؟ ولمَ شعرا في قرارهما بأنّهما مرغمان على فعل ذلك الأمر؟ لا ينحني المرء أمام الزوبعة، أو أمام قوى الطبيعة العمياء؛ ولا حتّى أمام الجبّار، لأنّه جبّار. بل ينحني أمام السرّ الممتنع إدراكه امتناعًا كاملاً، المنكشف وغير المنكشف، فتطمئنّ نفس المرء، إذ تتحسّس طريقها إلى عملها، حيث يقبع تبريرها.

من الممكن المجيء بشهادات أخرى عديدة على الحسّ الألوهيّ، في العهد القديم. ولكنّ أحدهم قام بذلك، في الماضي، على خير وجه، فجمعها بعضًا إلى بعض، قبل ألف وستّ مئة سنة، تحت عنوان: «في الممتنع على الإدراك»، كما فعلنا نحن؛ إنّه الذهبيّ الفم[1]. وسوف نقوم لاحقًا بالنظر فيه، ولن نستبق الأمر، في هذا الموضع[2].

(١) اسمه يوحنّا، أنطاكيّ المحتد، كبير بطاركة القسطنطينيّة؛ عُرِف بعظاته ودمائة خلقه، فلُقّب بالذهبيّ الفم. توفّاه الله، بعد عذابات شديدة في النفي والعراء، سنة 407 (المعرّب).

(٢) أنظر الملحق رقم 1 (المؤلّف).

الألوهيّ في العهد الجديد

نعاين في إنجيل عيسى اكتمال المسيرة الآيلة إلى عقلنة فكرة الله، ورفدها بصبغة أخلاقيّة وإنسانيّة، تلك المسيرة التي انطلقت، منذ حقبة التقليد العبريّ القديم المبكّرة، ثمّ غدت مُجلّة كعامل حيّ في زمن الأنبياء والمزامير خصوصًا، موردة باطّراد إدراك الألوهيّ موردًا أرفع، من خلال الكشف عن صفات فيه، ذات قيمة ناصعة وعميقة، بالنسبة إلى العقل. وكانت نتيجة ذلك إيمانًا «بأبوّة الله»، في ذلك الشكل الذي يأبى تجاوزه، وينحصر في المسيحيّة.

ولكن، من الخطأ الاعتقاد، في هذه الحالة أيضًا، بأنّ مثل هذه العقلنة يعني نفي «الألوهيّ»، أو إحلال شيء ما محلّه. فهذا سوء فهم نجد أنفسنا ننزلق إليه، من خلال تلك التحديدات المقبول بها جدًّا، التي نحدّد بها «إيمان عيسى بأبوّة الله»، وتسود الآن. لكنّ هذا، بالطبع، لا يصوِّر تصويرًا صائبًا موقف الجماعات المسيحيّة الأولى. فالخطأ واقع فقط إن أشحنا نظرنا عمّا يتطلّع، في بلاغ المسيح، إلى أن يكون، أوّلاً وأخيرًا، وفي كلّ وقت، «إنجيل **الملكوت**». إنّ الأبحاث الأخيرة تقيم الدليل، بشكل قاطع، على أنّ «الملكوت» هو الجلالة، والرائعة المثلى، والأمر «السماويّ»، و«الغيريّة التامّة»، المثبَّت في مواجهة عالمنا هنا والآن، و«السريّ» نفسه بطابعه المزدوج، المتلألئ في جوّ من «الرهبة الدينيّة» الصادقة: طابع الإيحاء بالجزع، وطابع استقطاب كلّ شيء إليه. ومن حيث كونه كذلك، يضفي لونًا، ومزاجًا، ونبرة، على كلّ ما يمتّ بصلة إليه: أناسًا يبشّرون به، أو يعدّون له العدّة؛ حياة وسلوكًا، كشرطين سابقين بالنسبة إليه؛ أخبارًا تتعلّق به؛ وجماعةَ من يترقّبونه، ومن بلغوا إليه. فكلّ شيء يجري سرّيًا، أي أنّ كلّ شيء يمسي ألوهيًّا. هذا ما ينمّ عنه، بشكل لافت، الاسم الذي يطلقه جمهور التلاميذ

بعضهم على بعض، بصورة جماعيّة، وكل واحد منهم على الآخر، بصورة فرديّة، أعني به لفظ «القدّيسين» الألوهيّ، على وجه الدقّة، οι αγιοι، أو المقدّسين. ومن البيّن، في الوقت نفسه، أنّ هذا لا يعني القوم «الكاملين أخلاقيًا»، بل القوم الذين لهم نصيب في سرّ اليوم الأخير. إنّ نقبهم هذا هو نقيض لفظة «الدنيويّ»، الجليّ وغير المرتاب فيه، الذي التقيناه من قبلُ. ومن أجل هذا السبب، بات المسيحيّون الأوّلون قادرين أن يسمّوا أنفسهم، فيما بعدُ أيضًا، «أمّة كهنوتيّة»، تحديدًا، أي جماعة أناس «مكرّسين»؛ غير أنّ الشرط، الذي يتقدّم هذا كلّه، قد أتى به الإنجيل نفسه، إذ نادى بأنّه بلاغ بالملكوت الآتي.

ماذا عن سيّد هذا الملكوت، «الآب السماويّ»؟ إنّه، كسيّد له، ليس بأقلّ «قداسة» qâdôsh، αγιος، sacer، sanctus و«ألوهيّة»، وسريّة من ملكوته، بل أكثر منه جدًّا. إنّه جميع هذه الأمور بدرجة مطلقة. وهو يمثّل، من قبيل طبيعته هذه، التسامي، والبلوغ بكلّ ما انطوى عليه العهد القديم حتّى كماله، عن طريق «وعي الخليقة»، و«الرهبة المقدّسة»، وما شابههما. ليس إدراك المرء هذه الأمور قلبَ إنجيل عيسى تغنّيًا ليس إلاّ. فإنّ عدم بروز هذه اللحظات، المرّة تلو المرّة، في رسالة عيسى، بصورة «معتقدات» خاصّة، أمر يرتبط بالظروف التي جرى عرضها من قبلُ، أكثر من مرّة. ولكن، بغضّ الطرف عن استحالة ضمنيّة تحول دون تلقينها، أنّى له الحاجة إلى «تلقين» ما ليس هو - لدى كلّ يهوديّ، بل كلّ مؤمن «بالملكوت» خصوصًا - سوى الحدث البدائيّ والبيّن بذاته، أعني أنّ الله هو «قدّوس إسرائيل الأوحد»؟ لقد كان حريًّا بالمسيح أن يعلّم، وأن يذيع، ما لم يكن بيّنًا بذاته لدى اليهود، وإنّما هو اكتشافه الأصيل، وكشفه، ألا وهو أنّ هذا «القدّوس» ذاته هو «الآب السماويّ». وما لا مرية فيه أنّ هذه النظرة قد طغت على كامل «تعليمه»؛ أجل، طغت هذه النظرة، لأنّها كانت قد شقّت طريقها بحدّة إلى أمام ناظرَيه، من جرى التأثيرين المتنافرين فيما بينهما، في أيّامه، اللذين جاء الإنجيل، تاريخيًّا، كردّة فعل مناوئة لهما. فمن جهة، كان ثمّة مذهب الفرّيسيّين، وخنوعه أمام الشريعة؛ ومن جهة أخرى، يوحنّا المعمدان، وتفسيره النسكيّ والمتزمّت لله. وفي نقيض هذا وذاك، جاء إنجيل بنوّة الإنسان، وأبوّة الله، نيرًا ليّنًا، وحملاً خفيفًا. ولكنّه، مع كونه بالضرورة هذا البلاغ الجديد، الذي تكمّله وتفضي به إلى ملئه أمثال عيسى، وأحاديثه، وتصريحاته، يتّسم بما يبقيه على الدوام تناقضًا سائدًا ومتحدّيًا، مطالبًا له بأشدّ تكريم من قِبَلنا، ألا وهو أنّ القائم «في السماء» هو أيضًا «أبونا». أمّا أنّ ذلك الكائن «السماويّ»، المكتنَف بالعجب والسرّ والرهبة،

هو نفسه المشيئة الأزليّة، والطيّبة، والحسنة، فهذا هو التناقض وقد وجد له حل لغزه، الذي يشيع أوّلاً التناغم الراسخ في الشعور، في وسط الاختبار المسيحيّ الصادق. ومن غير الممكن لهذا التناغم أن يسمعه جيّدًا الإنسان، الذي لا تلتقط أذنه هذه النغمة الرخيمة والصادحة دائمًا فيه.

إنّه لحافل بالمعنى، وطبيعيّ جدًّا كذلك، مرّة أخرى، أن تكون أولى الطلبات في صلاة الجماعة المسيحيّة: «ليتقدّس اسمك». وما سبقتُ إلى قوله من قبلُ، من شأنه أن يوضح معنى هذا، في ما له من رباط مع معنى اللفظة الكتابيّ. بل، يمكننا، في بعض الأحيان، أن نرصد في تعليم عيسى نفسه إشارات لا تزال تتوثّب، وقد لاح عليها أنّها توحي بأثر ذلك الجزع الفائق الطبيعة، والهول المريع، أمام أسرار المتعالي، التي سبقنا إلى الكلام عليها من قبلُ. هذا ما نجده في مقطع متى 28:10: «بل خافوا من الذي يستطيع أن **يهلك النفس والجسد في جهنّم**».

لا يمكن التغافي عن رنّة هذا القول الحادّ والمخيف؛ بل، إنّما ردّه إلى الديّان وقضائه، في اليوم الأخير، محض فعل عقلانيّ. والنغمة عينها تطنّ ثانية بوضوح، في ما جاء في الآية 31:10 من الرسالة إلى العبرانيّين: «ما أرهب الوقوع في يد الله الحيّ»؛ وفي الآية 29:12: «إنّ إلهنا نار آكلة». (هنا، يسبغ التصرّف بالآية 24:4 من سفر تثنية الاشتراع: «إنّ الربّ نار آكلة»، لكي تمسي على نحو «إنّ إلهنا نار آكلة»، شيئًا من التناقض يزيد من هول القول هنة). وعندما تقضي الضرورة، يظهر إله «الانتقام»، إله العهد القديم، في تعليم عيسى نفسه، بوجه سافر وأمارات مصدّقة تدلّ عليه، كما في متى 41:21، مثلاً: «فإنّه يميت أولئك الأردياء شرّ ميتة».

وعلى ضوء الاختبار الألوهيّ، أخيرًا، مع ما فيه من سرّ وجزع - أي مع سرّه الرهيب - وعلى أساس الخلفيّة الكامنة وراءه، ينبغي النظر إلى نزاع المسيح في تلك الليلة، على تلّة جتسماني، إذا كان علينا أن نفهم، أو أن ندرك بعمق، على مستوى اختبارنا الشخصيّ، ما أتى به ذلك النزاع. ما هي، تُرى، علّة هذا «الذهول المرير»، وتلك «الوطأة»، تيك النفس المضطربة حتّى أوصالها، «والمنهَكة بالحزن حتّى الموت أيضًا»، وذاك العرق الذي يتصبّب على الأرض كأنّه قطرات دم مشبعة؟ ألعلّ الأمر رعدة عاديّة إزاء الموت، في حال امرئ تصوّر له

المنونُ أمام ناظرَيه قبل أسابيع، فبادر إلى الاحتفال وكلُّه عزم قاصد بموته مع حواريّيه؟ كلا! لدينا هنا ما هو أكثر من مجرّد الخوف من الموت؛ لدينا رعدة الخليقة أمام **السرّ الرهيب**، وأمام سرّ الألوهيّ المريع. وها هي الروايات القديمة تطرق ذهننا ثانية، متوازية على نحو غريب، وحاملة معها معنى على نحو نبويّ، لو جاز لنا القول، رواياتُ يهوه الذي اقتاد موسى ليلاً، ويعقوب الذي تصارع مع الله «حتّى بزوغ الفجر»، «وقوي على الله... وصرعه»، الله، إله «الحنق» و«الغضب»، **الألوهيَ** الذي هو أيضًا «أبي». والحقّ يقال، يجب على أولئك، الذين لا قِبَل لهم بأن يروا «قدّوس إسرائيل» في إله الإنجيل، أن يكتشفوه لهم هنا، على أقلّ تقدير، إن كان لهم عيون تبصر حقًّا؟

لا حاجة بي لأن أتوقّف قليلاً عند الجوّ الألوهيّ، الذي يسري في تضاعيف كتابات القدّيس بولس. «إنّ الله يقيم في النور، فمن يقدر أن يدنو منه؟». يقود «فيض» («دفق») فكرة الله، والإحساس بالله، المرء، عند بولس، إلى استعمال مفردات خاصّة، واختبارات صوفيّة[1]؛ ولكنّه لا ينحصر بهذه الأخيرة، إذ يمكن فيض تلك الفكرة أن يُرى نابضًا حياة، على امتداد الإعرابات عنها، عبر مشاعرِ حميّةٍ مندفعة، ومن خلال مفردتها الروحيّة «الروح»، وهي مشاعر قد تمّ انتزاعها أيضًا من الجانب العقلانيّ للعبادة المسيحيّة. إنّ الاحتقار المزدوج «للجسد»، ولكلّ ما يمتّ بصلة إلى الخلق، هو ذلك الحطّ الألوهيّ من قدر الذات، الذي جاء كلامنا فيه في مطلع الفصل الثامن، وقد دُفِع به حتّى أقصاه. هذه النوائب، وتلك الانتفاضات المباغتة، التي تنزل بالوعي الدينيّ، من مأساة الخطيئة والذنب، أو التماعِ مَسرّةٍ مغتبطة أيضًا، ما هي بالأمر الممكن والقابل الإدراك إلاّ على قاعدة الاختبار الألوهيّ. وكما **غضب الله** Θεου οργη، عند القدّيس بولس، أكثر من مجرّد انتفاضة ثواب محقّ، وكما تقتحم «الرعدة» من الألوهيّ جنباته كلّها، كذلك «فتنة» محبّة الله المختبرة، على صعيد موازٍ، التي تنتقل بالروح إلى خارج حدوده، نحو السماء الثالثة؛ إنّها أكثر من مجرّد شعور فتى بالإحساس الطبيعيّ والإنسانيّ تجاه ذويه. إنّ **غضب الله** Θεου οργη حاضر بقوّة وزخم، في مقطع من رسالة القدّيس بولس إلى أهل رومة، له أهميّته، في الفصل الأوّل منها، بدءًا بالآية 18، حيث

(١) أودّ التنويه، في معرض إطلاق تحديد للتصوّف على سبيل التزوّد به، بأنّه ينمّ عن غلبة عناصر دينيّة غير عقلانيّة عليه، إذ له شركة في طبيعة الدين، وعن ورود ضاغط لها في ما يتعلّق بالوجه «المتدفّق» لما هو «ألوهيّ». إن أبدى أيُّ ضرب من ضروب الاختبار الدينيّ تحبيذًا للتصوّف اكتسب «صبغة صوفيّة». وفي هذا المعنى، لا تُعَدّ المسيحيّة تصوّفًا، على وفق خطى القدّيس بولس والقدّيس يوحنّا، بل هي دين ذو صبغة صوفيّة؛ ولهذا الأمر ما يبرّره (المؤلّف).

نعثر لتوّنا على يهوه، إله العهد القديم، الغيور، والمندفع، وقد صار هنا إله الكون ذا الجبروت المخيف، الذي يستشيط غضبًا متوعّدًا على المسكونة بأسرها. وفي هذا المقطع حَدْسٌ ذو طابع غير عقلانيّ، على نحو يوثَق به، يحوز سموُّه سمة مريعة بعض الشيء، ألا وهو أنّ اقتراف الإثم إنّما هو عقاب الله الحانق على الإثم. ويردّد القدّيس بولس هذه الفكرة ـ التي لا يمكن التسليم بها لو أخذ بها امرؤ «عقلانيًّا» ـ في ثلاث من الآيات، منفصلة فيما بينها: «من أجل هذا، أسلمهم الله، في شهوات قلوبهم، إلى النجاسة، لفضيحة أجسادهم في ذواتهم (رومانيّون 24:1)؛ «لذلك، أسلمهم الله إلى أهواء الفضيحة» (26:1)؛ «أسلمهم الله إلى فساد الرأي... ممتلئين من كلّ شرّ» إلخ (28:1، 29).

لا بدّ من الهروب، قدر الإمكان، من جوّ شروحنا العقائديّة العقليّ، ومن كتب التعليم الدينيّ عندنا، الملطّفة بكلّ ذكاء، كيما نحسّ بثقل هذا الحدس الباهظ، وبما له من قوّة، ولكي نجهد في السيطرة ثانية على الوجل، الذي يمكن اليهوديّ أن يشعر به إزاء غيظ يهوه، والإغريقيّ الهلينيّ إزاء المصير، والإنسان البدائيّ، عمومًا، إزاء **غضب الآلهة** Ira deorum.

ثمّة نقطة أخرى في تعليم بولس تحتاج إلى تنويه في هذا الخصوص، هي معتقده في موضوع القضاء المحتوم. من الجائز أنّ «العقلانيّ»، تحديدًا، هو الذي يشعر مباشرة، أكثر من سواه، بأنّنا نطأ هنا، مع فكرة القضاء المحتوم، حضيضًا «غير عقلانيّ» البتّة. فما من شيء يستهجنه الإنسان العقلانيّ استهجانه ما في هذه العقيدة من غرابة. وهو، من وجهة النظر هذه، مصيب تمامًا. ذلك بأنّ فكرة القضاء المحتوم هباء مطبق، من وجهة نظر العقلانيّ، وإهانة مُذِلّة. وإن سلّم افتراضًا بتناقضات الثالوث كلّها، وبربوبيّة السيّد المسيح، إلاّ أنّ القضاء المحتوم يظلّ، بالنسبة إليه، أبدًا حجر عثار يفترش طريقه.

ليس ثمّة حاجة إلى القول أنّ لا في الشكل الذي تمّ فيه بسطه، منذ أيام شلايرماخر، حاذيًا حذو التقليد الموروث عن لايبنتز وسبينوزا. إنّه، بمختصر الكلام، استسلام للسنّة الطبيعيّة، **والعلّة الثانية**[1] Causae secundae، وتسليمٌ بمناشدة علم النفس الحديث بأنّ كلّ بشريّ يخضع وأفعاله لقوّة الدوافع الملزمة في داخله، حتّى إنّ الإنسان ليس حرًّا، وهو

(١) إذا كانت علّة وجود الإنسان الأولى فعل الخلق، تمسي العلّة الثانية عيشه ككائن شبيه بسائر المخلوقات الأخرى، التي تدبّ مثله على الأرض. هذه العلّة الثانية هي ما يحدّد للإنسان مصيره (المعرّب).

خاضع، من جرى هذا، لقَدَره المكتوب. وعليه، فإذ إنّ هذا القَدَر المكتوب **طبيعيًّا**، قد تماهت ملامحه مع نفوذ الله الممتدّ إلى الأشياء جميعًا، إنّما نتيجة حدس القدر المكتوب والإلهيّ، في نهاية الأمر، الدينيّ [1] على نحو خالص، والسحيق، الذي لا شأن له قطّ مع «سنن الطبيعة»، هي فكرة الصلة السببيّة الكونيّة، «العلميّة»، والمبتذلة، بالمقارنة مع سواها. لا يمكن الوقوع على نتاج تنظير لاهوتيّ أشدّ زيفًا، ولا على تحريف في المفاهيم الدينيّة أكثر جوهرًا. ومن الأكيد أنّ العقلانيّ لا يشعر بصراع تجاه هذا الأمر، لأنّه هو نفسه مدماك ذو عقلانيّة صلبة، ولكنّه، في الوقت نفسه، تخلٍّ تامّ عن فكرة «القضاء المحتوم» الدينيّة، في الواقع.

إذا ما أُودِع تفسير «القضاء المحتوم» هذا، المزعوم أنه «علميّ»، جانبًا، يمكن إقامة الدليل على أنّه ينتج كفكرة دينيّة عن مصدرين، وأنّ له مظهرين اثنين يختلف الواحد منهما إزاء الآخر شديد الاختلاف، حتّى إنّه يجدر بهما أن يتمايزا فيما بينهما بلفظين منفصلين. فالواحد هو «الاختيار»، والآخر ـ لوقعه رنّة فارقة في أصلها ـ هو «القضاء المحتوم» حصرًا.

إنّ فكرة «الاختيار». أي فكرة اصطفاء امرئ، وفرز الله إيّاه من قبلُ لينال **الخلاص**. تعبير مباشر وجليّ عن اختبار النعمة الدينيّ والفعليّ. يشعر متقبّل النعمة الإلهيّة، ويعرف وكلّه ثقة تزداد رسوخًا فيه، أنّه، حينما ينظر إلى ماضيه، لم يصر إلى حاضره نفسه عبر أيّ إنجاز، أو جهد، قام به؛ وأنّ النعمة قد أُسْبِغَت عليه، بغضّ النظر عن رغبته بها، أو قدرته على نيلها؛ وأنّها قد استولت عليه، وحفزته، وهدته. حتّى المقاصدُ التي ابتغى، والقراراتُ التي اتّخذ، بملء حريّته، تغدو، بالنسبة إليه، شيئًا **اختبره، لا صَنَعه**، من غير أن تفقد عنصر حريّتها. وقبل النهوض بأيّ عمل، يُشاهِدُ محبّةَ المعطي فاعلة، تبحث وتنتقي؛ ويشهد أنّ قصدًا نبيلاً يسهر على حياته. بيد أنّ هذا «الفرز السابق» إنّما هو فرز سابق لنيل الخلاص. وليس له شأن البتّة مع **القضاء المحتوم والمبهَم**، قَدَر الناس أجمعين إمّا ليخلصوا وإمّا ليهلكوا. فالنتيجة العقلانيّة والمنطقيّة سوف تكون، بالطبع، أنّه إذا اختاره الله دون سواه، فالله يقرّر أيضًا بحكمه على المصطفى في النعيم أنّ المنبوذ مصيره الجحيم. ولكنّ هذه النتيجة لا يُخلَص إليها، بل حريّ بها ألا يُخلَص إليها؛ ذلك بأنّ شأن اهتمامنا حدس دينيّ، ينفرد من حيث هو كذلك بذاته، ويضمن ذاته فقط، ويسيء إليه إساءة أيّ محاولة للانتقال به إلى منظومة، أو

(١) الحدس، لدى أوتو، هو ما يليق به أن يوصف بأنه «دينيّ». لأنه خلو من كلّ «تحريف» طرأ عليه عبر التاريخ (المعرّب).

لحمله على توفير سلسلة من الاستنتاجات. ومن هذا القبيل، يبدو شلايرماخر على صواب تامّ، عندما يقول في كتابه «أحاديث عن الدين» [1]: «كلّ حدس (دينيّ) عمل قائم بذاته... لا يعتوره أيّ اشتقاق منه، ولا أيّ نقطة صلة به».

كذلك «الاختيار». فإنّه يجب التمييز بينه وبين «القضاء المحتوم» حصرًا، على غرار ما يتبدّى الأمر عند القدّيس بولس، في رسالته إلى الرومانيّين 18:9: «فإنّه يرحم، من أجل ذلك، من يرحم، ويقسّي من يشاء». صحيح أنّ فكرة «الاختيار»، البارزة عند القدّيس بولس، يمكن رصدها هنا أيضًا؛ غير أنّ التفكير في سياق الآية 20 يفصح، بلا مراء، عن إطار ذهنيّ مختلف اختلافًا شاسعًا. يقول: «أجل! ولكن، من أنت أيّها الإنسان، الذي يجاوب الله؟ ألعلّ الجبلة تقول لجابلها: «لمَ جبلتَني هكذا؟» «فهذا نمط فكريّ، هيهاتِ منه أن يتناغم وجملةَ الأفكار، التي تتمحور حول «الاختيار». بل أضف أيضًا أنّه قلّما يستطيع أن يصدر من أيّ «معتقد» نظريّ مجرّد يتعلّق بطبيعة الله، علّةِ الأشياء جميعًا. إنّنا نجد لدى زفنكلي [2] مثل هذا المعتقد؛ والحقّ يقال، إنّه يحثّ عنده على نشوء «معتقد القضاء المحتوم»؛ إلاّ أنّه معتقد، بالأحرى، أقرب إلى أن يكون حصيلة زائفة لتنظير فلسفيّ، منه إلى أن يكون نتيجة اختبار دينيّ مباشر. ذلك بأنّ منشأ «القضاء المحتوم» الصحيح، والمستمدّ من الحدس الدينيّ على نحو مباشر، يقع الخوض فيه خارج ما كتبه القدّيس بولس؛ بيد أنّه يسهل التعرّف إليه عنده، كحسّ ألوهيّ إزاء السرّ الرهيب. أمّا مرحلته الوحيدة، التي تطرّقنا إليها أعلاه (أنظر ص 30ي)، في رواية إبراهيم، فتظهر هنا في هيئة مكثّفة، تلفت إليها الانتباه. وذلك بأنّ التصوّر الدينيّ، القابع في تعبير القضاء المحتوم، ما هو إلاّ ذاك الوعي، «وعي الخليقة»، وذاك الحطّ من الذات، وملاشاة القوّة الشخصيّة، والمطالب، والمآثر، في حضرة المنزّه، لكونه منزّهًا. والألوهيّ، الذي جرى اختباره بقوّة عارمة، يمسي كلاًّ في الكلّ. أمّا المخلوق فيجد نفسه في كيانه وصنيعه، في «مشيئته» و«سعيه» (الرسالة إلى الرومانيّين 16:9)، أنّه هباء. إنّ العبارة الأفهوميّة التي يُستَدَلّ بها على مثل هذا الانسحاق، وتلاشي الذات، مقابل الألوهيّ، تبرز هنا، حين إذٍ، كعجز، وثمّة كقدرة جبّار؛ هنا كضعة خيار المرء، وهناك كمشيئة تأمر كلّ

---

(١) عنوان الكتاب في الألمانيّة: Reden über die Religion. ed. R. Otto. 4th ed. pp. 37-38.

(٢) هو أليرخ زفنكلي، مصلح سويسريّ، ولد سنة ١٤٨٤، ومات في ساحة المعركة سنة ١٥٣١. اشتهر بدعوته إلى الإعلاء من قدرات الإنسان، وبنزعته التعصبيّة المناوئة للسلطة الرومانيّة في الفاتيكان. فتشيّع له أتباع مناصرون، من غير قوم لوثر المصلح (المعرّب).

شيء، وترتّب كلّ شيء.

لا محيد، من ثمّ، عن ملاحظة هذا: أنّ «القضاء المحتوم»، من حيث كونه مطابقًا لسطوة الألوهيّ العارمة، لا شأن له قطّ مع «مشيئة القضاء المحتوم العمياء». بل، بالعكس من هذا، يجد مرارًا في «مشيئة» الخليقة «الحرّة»، بوجه التحديد، النقيض، الذي يهيّئ له أن يبرز على نحو ظاهر. «رُمْ ما تشاء، وكيفما وجدت إليه سبيلاً؛ صمّم واختَرْ؛ ولكنّ كلّ شيء يجب أن يستوي على وفق ما أُعدَّ له، وسيُعد له»: هذا هو رأس التعبير عن الأشياء، وأصدقه إطلاقًا. إنّ المرء، اختياره الحرّ وعمله، **على حدّ سواء**، يستحيل عدمًا في وجه القدرة الأزليّة. والقدرة الأزليّة تتعاظم لا قياس يحدّها، لأنّها تنجز أوامرها، رغم أنف حريّة المشيئة البشريّة. هذا هو ظاهر الأشياء، الذي يتصدّر بحزم العديدَ من الروايات الإسلاميّة النموذجيّة، التي تشيع أنّها تُظهِر أنّ لا اعتراض على أوامر الله. إنّ للناس وسعهم في أن يتشاوروا فيما بينهم، حول هذه الأخيرة، وأن يقرّروا، وأن ينتبذوا، ما حلا لهم. ولكن؛ مهما اختاروا أو فعلوا، تتمّ مشيئة الله الأزليّة، في اليوم والساعة التي تمّ تعيينها. أمّا الوطر المنشود فليس، والحقّ يقال، أنّ الله ـ والله وحده ـ علّة فاعلة، وإنّما بالأحرى أنّ نشاط الخليقة ـ مهما اكتنز زخمًا، ورتع حرًّا ـ تغلبه الغاية العاملة والأزليّة على أمره، وتجعل له حدوده على نحو قاطع [1]. إنّ فكرة الألوهة، كعلّة فاعلة وحيدة ومكتنفة كلّ أمر، تبرز أوّلاً حيث يبلغ شعور الخليقة ملأه، وحيث تنسجم انسجامًا مع اعتبارات نظريّة، في الوقت نفسه. ثمّ لا تلبث أن تحدو الإنسان على التصوّف. وهي، آن ذاك، ثانية، محض نتيجة أخرى، إذا غدت التأمّلات في موضوع الكيان، الخاصّة بالتصوّف، والمميّزة له، مناطة بفكرة الله كعلّة وحيدة. فتُنكِر على الخليقة، من ثمّ، **لا فعاليّتها كعلّة** وحسب، **وإنّما واقعها** الحقيقيّ وكيانها بملئه أيضًا؛ بل إنّ كلّ وجود وكمال كيانٍ يُنسَب، بعد هذا، إلى الذات المطلقة، القائمة وحدها فعلاً، فيما كلّ «كيان» الخلائق إنّما هو وظيفة لهذا الكائن المطلق. الذي يأتيها وجودها ـ أو محض وهم. إنّك تجد هذه القلادة من

---

(١) توضح القصّة التي يرويها البيضاوي، وهو أحد مفسّري القرآن، هذا الأمر. يقول: «عندما مثل عزرائيل، ملاك الموت، ذات مرّة، أمام سليمان، أمال له بصره ليقع على أحد حاشية الملك. فسأل صاحبنا: «من يكون؟» أجاب سليمان قائلاً: «هو ملاك الموت». فتابع الرجل الآخر قائلاً: «يبدو عليه أنّه يحدّق إليّ؛ مُرِ الريح تَطِر بي من هنا، ثمّ تحطّ بي في الهند». ففعل سليمان، حسب قول الرجل. حين إذ، قال الملاك: «نظرت إليه طويلاً متعجّبًا، إذ إنني أُمِرْت أمرًا أن أقبض روحه منه في بلاد الهند، فيما كان لا يزال بعد معك في كنعان». هذا قضاء محتوم، يفترض إرادة حرّة من قبلُ أداة حَفْز له. فمهما اتّخذ المرء من تدابير وهو حرّ في ما يعمل، يسبقه الله دائمًا إلى صنع مراده (المؤلف).

نقل هذه القصّة شعرًا لاي هونت، في قصيدته «ما لا بدّ منه»؛ راجع طبعة أكسفورد 1922، ص ص 96-95 (المترجم).

الأفكار، في شكلها الصريح، بنحو خاصّ، في صوفيّة غيولينكس[1]، ودعاة مذهب العَرَض[2]. فإنّه «حيثما ليس للأشياء قدر، لا تَرُم منها شيئًا». إنّنا نسمع، أحيانًا، الردّة الصوفيّة عينها عند القدّيس بولس أيضًا، كما في قوله الغامض، في موضوع منتهى الأشياء جميعًا، «إذ يكون الله كلاً في الكلّ». بيد أنّ المقطع يختلف في رسالته إلى أهل رومة، حيث لا يذهب شأوًا أبعد من القضاء المحتوم. أمّا القضاء المحتوم فقد ألفيناه أنّه ليس سوى «حسّ الخليقة» الملبّد، في عبارة أفهوميّة؛ وأنّه متجذّر برمّته في الوعي الألوهيّ.

في وسع نظرة إضافيّة إلى المسألة أن تجعلها أشدّ استساغة ممّا كان يجب عليها أن تكون. لو استوى، حقًّا، أنّ وعي الألوهيّ - من حيث كونه «حسّ الخليقة» - هو مربض فكرة القضاء المحتوم، لوجب علينا أن نتوقّع ميل شكل الإيمان الدينيّ، الذي يطبعه إلحاح لا داعي إليه، ومبالغ فيه، على العناصر غير العقلانيّة الكامنة في فكرة الله، إلى القضاء المحتوم، بطريقة بارزة. وهذه هي الحال، كما يتّضح الأمر للعيان. ما من ديانة تحمل كالإسلام، في ثناياها، ميلاً إلى القضاء المحتوم. إنّ سمة الإسلام الفارقة، بالضبط، منذ نشأته فما بعدُ، أنّ الجانب العقلانيّ والأخلاقيّ، خصوصًا، لفكرة الله فيه، لم يقوَ على اكتساب الأثر الجازم والواضح له، كما تمّ الأمر مثلاً في المسيحيّة واليهوديّة. فما هو ألوهيّ في الله طاغٍ، سائدًا على كلّ ما دونه، حتّى إنّ النقد الذي يتعرّض له الإسلام، لإبرازه طابعًا «عَرَضيًّا» فقط لمطلب الخلقيّة، وكأنّ الشرعة الأخلاقيّة صالحة فقط عبر نزوةٍ صدفةٍ للألوهة، فيه حقًّا ما يبرّره، علمًا بأنّ «الصدفة» والعَرَض لا شأن لهما البتّة في المسألة. إنّ تفسير هذا الواقع، بالأحرى، يرجع إلى أنّ ما هو ألوهيّ في الله، حتّى طابعه المعجز والشيطانيّ، يفوق وزنًا ما هو عقلانيّ فيه. أجل، فهذا يفسّر ما يسمّى عمومًا الطابع «العصبيّ» لهذه الديانة: شعور بالألوهيّ يضطرم غيرة، حتّى إنّه يجاور الجنون، لا تهدّئ من روعه عناصر الاختبار الدينيّ الأكثر عقلانيّة؛ إنّك تجد،

---

(١) أرنولد غيولينكس، فيلسوف بلجيكيّ، عاش في القرن السابع عشر (1624-1669). يعود الفضل إليه بنشر أفكار ديكارت في البلاد المنخفضة (هولندة) (المعرّب).

(٢) مذهب فلسفيّ راج، خصوصًا، بفضل ديكارت؛ ومن أشهر دعاته مالبرانش، ولايبنتز؛ إلاّ أنّه يرقى بجذوره إلى الفلاسفة العرب، ولا سيّما الغزالي. يقول أتباع هذه النظرة إنّ الكائنات المخلوقة لا تستطيع بتاتًا إلى الفعل في الكون سبيلاً، أو إلى إحداث تغيير في صميم كيان الموجودات. ذلك بأنّ العلّة الوحيدة، القادرة على ذلك، الله وحده. أما سائر الكائنات فإن هي إلاّ فرصة طارئة لتعمل فيها قدرة الباري، فتظهر إلى العيان من خلال التغيّر الحاصل في المبروءات. ومنه، فهذه - في ذات كيانها - أحاديّات تعرض التبدّلات فيها عَرَضًا (المعرّب).

في هذا، جوهر التعصّب عينه قائمًا في كلّ مكان.

يحبو تفسير فكرة القضاء المحتوم، أعلاه، احترامنا لها في آنٍ واحد معًا. إنّها محاولة بسط شيء ما، عبر ألفاظ أفهوميّة، وعلى سبيل التناظر، يمتنع امتناعًا على شرحه عبر مفاهيم. ومن هذا القبيل، فيما هي مبرّرة تمامًا كتعبير تناظريّ، إلاّ أنّها ليس لها ما يبرّرها مطلقًا (**الصواب المطلق يضحي خطأ مطلقًا**)، لو غاب عنها طابعها التناظريّ، حتّى إنها لَتُعَدَّ صياغة توافق نظريّة لاهوتيّة. وفي هذه الحالة، تكون مدمّرة ومستهجنة، لديانة عقلانيّة كالمسيحيّة، رغم جهود جَعْلها غير مضرّة، عبر حيل الهروب والتلطيف.

ثمّة، ما عدا فكرة القضاء المحتوم، عنصر آخر في فكر بولس يمدّ جذوره في تربة الألوهيّ، أعني به تحقيره «الجسد»، بشكل مهين. إنّ «الجسد»، عند بولس، ما هو إلاّ حالة الخليقة بشكل عامّ. وهذا ما يقبّحه، ويمتهنه جدًّا، الوعي الألوهيّ (على حدّ ما رأينا ذلك، في ص ص 30ي، 60ي)، بشكل يناقض ما هو منزّه في وجوده، أو في قَدْره، على حدٍّ سواء. إنّه، بالنظر إلى الأوّل، «تراب ورماد»، و«عدم»، لا كفاية له، وهزيل، وعابر، ومائت؛ وهو، بالنظر إلى الثاني، «دنيويّ»، ونجس، لا أهليّة له كي يضطلع بقدر من القداسة، أو كي يمثل أمامها. إنّنا نجد هذين النوعين عينهما من التحقير، في عداد أفكار بولس؛ وما المسحة البولسيّة الخاصّة بهما سوى العنفوان والإطباق، اللذين يعبّر بهما عنهما. أمّا من أين لبولس هذه الشدّة في تشهيره «بالجسد»، وتحقيره إيّاه: تُراه أمر يمتاز به، أم لعلّه قد أثاره لديه الجوّ الفكريّ «الازدواجيّ»، الذي كان عابقًا من حوله، فقضيّة منفصلة. وكما قلنا سابقًا، ليس في وسع امرئ أن يجزم في موضوع طبيعة الشيء الجوهريّة، أو في موضوع قيمته، متعقّبًا أثر نشأته، وتحدّرة التاريخيّ والمتتالي من مصادر أخرى. وأقلّ ما يمكننا فعله أنّنا نستطيع التأكيد على أنّ بولس، ربّما، قد حداه عدد من حالات الاختبار الدينيّ الصادقة، التي يرد ذكرها في العهد القديم، على هذا التعبير الفخيم. فثمّة، أيضًا، الجسد مبدأ كون المرء «ترابًا ورمادًا»، ومبدأ «نجاسة» الخليقة إزاء القداسة، على حدٍّ سواء.

للألوهيّ، في كتابات القدّيس يوحنّا، موقعه القويّ، الذي لا يقلّ عمّا في كتابات القدّيس بولس. صحيح أنّ عنصر «الرهبة» يتلاشى عنده، شأنه كما عند المتصوّفة، في العموم، من غير أن يضمحلّ بشكل كامل. وذلك بأنّ «لغضب الله موضعًا» (يوحنا 36:3)، حتّى عند يوحنّا، أيا ريتشل! بيد أنّ هذا يضاعف من قوّة عنصري «السرّ»، و«الفتنة» فقط، حتّى في شكلهما

الصوفيّ. فالمسيحيّة، عند يوحنّا، تمتصّ لها «نورًا»، و«حياة»، من الأديان التي تنافسها [1]؛ أجل، إنّها تفعل هذا على مثل هذا النحو، لأنّها تجد لها في المسيحيّة فقط مأوى تلوذ به. ولكن، ما هذا «النور»، وهذه «الحياة»؟ إنّ عدم **الإحساس** بهما يعني أنّ الإنسان لوح من خشب؛ غير أنّه ما من امرئ يقدر أن يبوح بذلك. إنّهما، لعمري، فيض طافح من العنصر غير العقلانيّ في الدين.

إنّ الأمر نفسه يستوي صحيحًا، أيضًا، في موضوع تلك المقولة، التي نطق بها القدّيس يوحنّا، والتي يجد «العقلانيّون» فيها ملذّة لهم، في الرجوع إليها بشكل خاصّ: «إنّ الله روح» (يوحنّا 4: 24). هذا هو النصّ الذي اعتبر هيغل المسيحيّة على أساسه أنّها أسمى الأديان، لأنّها أشدّها روحانيّة في الحقيقة. بيد أنّ هيغل عنى «بالروح» هنا «العقل المطلق». وعندما يتكلّم القدّيس يوحنّا عن الروح، لا يذهب به فكره إلى «العقل المطلق»، وإنّما إلى ما هو على طرف نقيض حادّ مع كلّ ما هو من «العالم»، و«الجسد»، إلى الكائن السماويّ، السريّ والعجائبيّ على نحو فائق، الذي يجتاز فوق كلّ إدراك الإنسان «الطبيعيّ»، وكلّ عقله. إنّه يفكّر في ذلك «الروح»، الذي «يهبّ حيث يشاء، فتسمع صوته، ولكنّك لا تستطيع أن تخبر من أين يأتي، ولا إلى أين يذهب»، الروح الذي لا ينحصر، بسبب هذا عينه، لا في صهيون، ولا في جرّزيم، والذي تُقبَل عبادته من الذين يعبدونه «في الروح والحقّ». إنّ هذا القول، لعمري، «العقلانيّ» ظاهريًّا في مضمونه كلّه، هو عينه أكثر الدلائل قوّة وبيانًا على العنصر غير العقلانيّ، في فكرة الله الواردة في الكتاب[2].

---

(١) فهي، بذلك، تُفرغ هذه الأديان من أود حياتها، على وفق مقولة «حجّة الأقوى هي الفضلى». من أجل هذا، تمتّ هذه العناصر بصلة وثيقة لا تنفصم عُراها إلى المسيحيّة، وكأني بها ملكتها الخاصّة. ذلك بأنّه حينما تشتمل قوّة الروح فيها على العناصر، ما من ملاك يفرق بين طبيعتين اتّحدتا لاثنين التحما؛ ومع ذلك، قلّما يستطيع نقد البحّاثة فعل أكثر من هذا! (المؤلّف).

(٢) قارن كتابي، الذي وضعته بعنوان «ملكوت الله وابن الإنسان»، مع ما جاء في هذا الفصل (المؤلّف).

الألوهيّ عند لوثر

حريّ بحسّ الألوهيّ أن يلتقيه المرء في المذهب الكاثوليكيّ كعامل ذي شكوة متميّزة ينبض حياة. فهو يُرى ثمّة في شعائر العبادة، وفي رموز الأسرار الكاثوليكيّة، وفي الشعائر ذات المصداقيّة الدنيا، التي تتزيّى بها الخرافة والأعجوبة، وفي ملابسات العقيدة الكاثوليكيّة وأسرارها، وفي النزعات الأفلاطونيّة، والأفلاطونيّة الجديدة، المتشابكة داخل مصنع تصوّراتها الدينيّة، وفي حفاوة الكنائس واحتفالاتها، وفي **العلاقة** الحميمة خصوصًا، بين التقوى الكاثوليكيّة والصوفيّة. إنّ ما هو سريّ قلّما يجلو للعيان، في منظومات العقيدة الرسميّة، سواء أكانت كاثوليكيّة أم مُصْلِحة، لأسباب سبق التطرّق إليها. ومنذ أن أبدل جهابذة القرون الوسطى (المدعوّون **اللاهوتيّين المحدثين**)، بنحو خاصّ، أفلاطون بأرسطو، وألحقوا بركْب هذا الأخير وطريقته عقائد الكنيسة، وجدت الأرثذكسيّة الكاثوليكيّة[1] نفسها تطأطئ برأسها لتأثير عقلانيّ شديد، لم يتطابق البتّة وإيّاه لا المسلك، ولا الحسّ، الدينيّ الحياتيّ فعلاً، ولم ينسجما معه. لقد دارت رحى المعركة هنا، بين «المذهب الأفلاطونيّ» و«المذهب الأرسطوطاليسيّ»؛ بل، ليس الاحتجاج المشنون، منذ ردح من الزمن، على المدرسيّين[2]، عمومًا، في قسمه الغالب منه، إلاّ صراعًا بين ما هو عقلانيّ من العناصر، في قلب الديانة المسيحيّة، وما ليس بعقلانيّ. وغنيّ عن البيان أنّ التضادّ نفسه لا يفتأ فاعلاً كعامل، في

(١) يعني «بالأرثذكسيّة» الرأي القويم، من غير ما إشارة البتّة إلى مذهب، أو ملّة؛ و«بالكاثوليكيّة» الفريق من تبّاع الكنيسة الرومانيّة، الذي يختلف، من جهة، اختلافًا مع الكنيسة المدعوّة أرثذكسيّة في العالم، ويبتعد، من جهة أخرى، عن معتقدات الكنيسة المعروفة بالإصلاح، كما أشار إلى ذلك قبله بقليل (المعرّب).

(٢) هم عينهم جهابذة القرون الوسطى، المشار إليهم للتوّ، قبل بضعة أسطر (المعرّب).

احتجاج لوثر على أرسطو واللاهوتيّين المحدثين.

كان أفلاطون نفسه معروفًا (بطريقة يشوبها بعض الخلل)، في تلك الآونة، من خلال التفسيرات. والتفسيرات الخاطئة. أساسًا، التي أطبق بها عليه كلّ من أغسطينس، وأفلوطين، وديونيسيوس الأريوباغيّ. بيد أنّ الشعور، الذي نحا بالمواقف الذهنيّة المتضاربة إلى اختيار اسمَي أفلاطون وأرسطو صيحات حرب لها، كان شعورًا صادقًا. وذلك بأنّ أفلاطون قام، بالفعل، بخطوة جبّارة نحو إضفاء سمة العقل على الدين، ما دامت **الألوهيّة**، حسب **فلسفته**، مرغمة على أن تتماثل «وفكرة الخير»، أي أن تغدو، بناء على ذلك، شيئًا ما عقليًّا بكامله، وقابلاً للإدراك. غير أنّ ما يميّز فكر أفلاطون، على نحو يسترعي الانتباه جدًّا، أنّه يجد هو نفسه، تحديدًا، العلم والفلسفة ضيّقي الأفق، حتّى إنّهما ليَعْجِزان عن الإحاطة بكلّ ما يتعلّق بحياة الإنسان العقليّة. وفي الواقع أنّه ليس لديه فلسفة للدين، بحصر المعنى؛ إنّه يحكم قبضته على موضوع الدين، عبر وسائل تختلف اختلافًا حادًّا عن التفكير الأفهوميّ، أي عبر «مصطلحات» الأسطورة، أو عبر «الحماسة»، أو الإلهام، أو «الحبّ»، أو السخط الإلهيّ. وهو يُعْرِض عن محاولة إدراج موضوع الدين في منظومة معرفيّة، إلى جانب مواضيع «العلم» (ημητσιπε)، أي العقل، فيمسي شيئًا ما أعظم، من خلال ذلك، لا أحقر؛ فيما هذا، تحديدًا، ما يسمح، في الوقت نفسه، لجانبه غير العقلانيّ، على نحو مطلق، بأن يشعر به المرء نابضًا حياة عند أفلاطون، ومعبَّرًا عنه بالواقع، تعبيرًا مفعمًا دلالة، على حدّ سواء. ما من أحد قطّ جهر صراحة أكثر من هذا المفكّر العلاّمة، بأنّ الله يسمو على كلّ عقل، بمعنى أنّه يعلو فوق طاقات تصوّرنا، لا فوق طاقات مداركنا فقط.

«من أجل ذلك، تستحيل مهمّة اكتشاف الخالق، وأبي هذا الكون كلّه، وإذاعةُ اكتشافه للملإ عبر الكلام، لكي يفهموا»[1].

---

(١) طيماوس، 28ج. على القارئ أن يعود إلى Wilamowitz-Möllendorff. Plato. i. 41. في ما يتعلّق بالمنحى غير العقلانيّ والفائق العقل، وإلى المقطع الشهير خصوصًا من رسالة أفلاطون السابعة، 341ج، حيث يقول: «أما فيما يتعلّق بهذه الأمور (أعني الحقيقة الأخيرة)، فما من بحث، ولن يكون هناك واحد، كتبته أنا نفسي. وذلك بأنّها لا تجيز أن تنتشر كتابة، كما تنتشر مواضيع سائر الدراسات (العلميّة) ... وبعد التمرّس الطويل والشاقّ في القضيّة عينها ... لمع فجأة نور أمام النفس، وكأنّه صَدَر من شعلة مضاءة. وما إن يلد حتّى يبقى حيًّا من ذاته ... إنّ بسط هذه الأمور، النافعة على كلّ وجه، جائز لضمّة من الناس فقط؛ إنّها تحتاج فقط إلى إشارة عابرة، تدلّ عليها لأجل اكتشافها» (المؤلّف).

إنّ فكر أرسطو فكر لاهوتيّ، يغلب فكر أفلاطون اللاهوتيّ على أمره؛ بيد أنّ طابعه الدينيّ ينقص عنه منزلة؛ ولاهوته، في الوقت نفسه، عقلانيّ على نحو مطلق. هذا التناقض بين الاثنين لا ينفكّ يتردّد في أوساط أولئك، الذين يدّعون أنّهم «أفلاطونيّون»، أو «أرسطوطاليسيّون».

ومن التأثيرات الأخرى، التي قاسى المعتقد القويم الرأي مرّها، منذ حقبة الآباء المبكّرة[1] فما تلاها، والتي أسهمت في إضعاف العنصر غير العقلانيّ في الدين، ما جاء منها من جرّاء قبول نظريّة تنزّه الإله عن الهوى απαθεια، القديمة. فقد تمّت إشادة إله اللاهوت الإغريقيّ، والرواقيّ على وجه الخصوص، على وفق مثال «الرجل الحكيم»، الذي يحقّق هذا «التنزّه عن الهوى»، من خلال تغلّبه على «أهوائه»، و«عواطفه». فكان للتجربة موطئ قدم، كي تباشر من ثمّ مماثلة هذا الإله مع «إله الكتاب القيوم». وكما أشرنا أعلاه، كان أحد العوامل النافذة الأثر، وغير الواعية، في هذا المجال، التضادّ بين وجهي الألوهة غير العقلانيّ والعقلانيّ. ويوضح لاكتانسيوس[2]، في مقالته في **غضب الله** خصوصًا، هذا الصراع ضدّ إله الفلاسفة. إنّه يعمد إلى استخدام الألفاظ العقلانيّة البحتة نفسها، التي يلجأ إليها مناوئوه، مقتبسًا إيّاها من حياة الإنسان العاطفيّة. ولكنّه يكسوها قوّة عظمى، فيجعل الله يبدو وكأنّه عقل هائل، سريع إلى اكتناز حيويّة نابضة زخمًا. ولكن، من يجاهد بحسب هذه الطريقة لأجل «الله الحيّ» يجاهد، في الوقت نفسه، عن غير علم منه، لأجل ما هو إلهيّ في الله، أي لأجل ما لا يمكنه أن يُحصَر بفكرة، من قبيل نظام الكون، أو من قبيل نظام أخلاقيّ، أو مبدإ للوجود، أو إرادة قصد. وربَّ تعبير من تعابير لاكتانسيوس الخاصّة يشير من تلقاء ذاته إلى شيء ما ورائيّ. فيقول، مثلاً، مستشهدًا بأفلاطون: «لا ينبغي التساؤل في الله عمّا، تُرى، يكون سبحانه: لأنّه لا يمكن اكتشافه، ولا الإخبار عنه بشيء». وهو مولع، عمومًا، **بعدم قابليّة الله لأن يُدرَك** بالعقل: «هو سبحانه، الذي لا يقوى عقلُ بشرٍ على مدحه، ولا لسانٌ مائتٍ على البوح به. إنّه أسمى وأعظم من أن يستطيع إدراكُ بشرٍ، أو كلامٌ، الإحاطةَ به». إنّه مولع بعبارة عظمة الله؛ ويُعيب على الفلاسفة سوء تقديرهم «عظمة الله الفريدة». بل، يشعر **بالرهبة** تسري في وسط العظمة، حينما يؤكّد أنّ الله «يسخط». وينادي «بالمخافة» سمة أساسيّة يتميّز

(١) أي ابتداء من منتصف القرن الثاني بعد الميلاد (المعرّب).

(٢) أحد المشاهير، الذين دافعوا عن الإيمان المسيحيّ ومعتقداته ضدّ مزاعم النقّاد المناوئين، ومن معاصري العلامة أوريجانس. ولد سنة 260، وتوفي سنة 325 (المعرّب).

بها الدين، حينما يقول: «وهكذا، فالدين والعظمة والجلالة تقوم على المخافة. ولكن، لا سبيل إلى **المخافة** حيث ينعدم السخط». ويقول: إنّ الله الذي لا يستطيع أن يسخط، لا يستطيع أن يحبّ أبدًا؛ وإنّ الله الذي لا يعرف أن يحبّ، ولا أن يسخط، إنّما هو إله **جامد**، لا «**الإله الحيّ**»، كما هو في الكتاب.

يعود صراع لاكتانسيوس القديم هذا ضدّ إله **الفلاسفة**، إلى الحياة ثانية، في القرون الوسطى، مع شنّ دُنْس سَكوت معركة يلزم فيها جانب إله «الإرادة»، من حيث إنّه إله مناوئ لإله «الكينونة»، وجانب صواب المشيئة كعنصر حوهريّ من عناصر الدين، من حيث إنّها تخالف المعرفة. إنّ العناصر غير العقلانيّة، الكامنة في فكر دُنْس، لم تلبث أن انفجرت إلى العلن، عند لوثر، ضمن مجموعة كاملة من بعض أكثر أفكاره تميّزًا.

لقد أزيل، فيما بعد، هذا الجانب بصمت من ديانة لوثر؛ وهو، اليوم، يُطرَح به جانبًا عن رضى، من حيث إنّه «ليس من لوثر الأصيل»؛ أو من حيث كونه «أحد رواسب تنظيرات الاسميّين[1] المدرسيّة». ولكن، إذا كان الأمر كذلك، يبدو مستغربًا أن يكون «راسب المذهب المدرسيّ» هذا، قد نفذ بقوّته إلى داخل حياة لوثر الذهنيّة نفسها، بشكل ملموس، على نحو ما جرى حقًّا. وفي واقع الحال أنّ هذا ليس «براسب» قطّ، وإنّما هو، بلا مراء، الواجهة الخلفيّة والسريّة لحياته الدينيّة، المعتّمة، و«غير المألوفة». إنّنا نحتاج إلى إقصاء غبطة إيمان لوثر، وسعادته بالنعمة الإلهيّة، وإلى معاينتنا هذا الإيمان مرتبطًا بالواجهة الخلفيّة لذلك الاختبار السريّ الذي يستند إليه، إذا ما رمنا أن نقيم للراسب اعتباره، بكلّ ما لديه من قوّة وعمق. فلّما يهمّ المصدر الذي اختلج منه ضميره، أصلاً، أهو «المذهب المدرسيّ»، أم تعليم رهبانيّته التقليديّ. ففي كلّ وجه، لدينا الوعي الدينيّ خالصًا هنا، عند لوثر، مختلجًا وناشطًا عبر «لحظاته» الأنموذجيّة، كما تقدّم لنا معرفة ذلك. وهذا إن هو سوى تصديق على أنّ هذه «اللحظات» تظهر، عند لوثر، في مجموعتها الكاملة، فتشير من ثمّ إلى القاعدة المشتركة التي توحّد فيما بينها.

1. ليس ما يعنينا، هنا، الرُبُط العديدة، المحكمة في مَنْشَئها، والواهية في ما يتلوه، من غير

(١) مذهب فلسفيّ يقيم وزنًا للأشياء في أسمائها التي تُعرَف بها، وينفي أيّ قدر لها في الأفكار العامّة التي تروج بشأنها. فالتداول الذهنيّ يجري بين العلماء على أساس الألفاظ والرموز الرياضيّة، لا بناء على الأجسام أو المدارك التي يجري تكوينها، فتخزينها، في العقل (المعرّب).

ما انتفائها قطّ معًا، التي تصله بالصوفيّة. ولسنا نُعْنى، كذلك، بالتداعيات التي خلّفها عنصر التقوى الكاثوليكيّة «الألوهيّ»، في معتقده الذي اعتقده بشأن الإفخارستيا[1]، والذي لا يمكنه أن يُجْتَثّ بكامله، لا من عقيدة مغفرة الخطايا التي نادى بها، ولا من إجلاله كلمة الكتاب المدوَّنة. دعونا، بالأحرى، ننظر في **التأمّلات الرائعة** mirae speculationes، بخصوص «المكتوم» في ذات الله، مقابل **وجه الله المكشوف** facies Dei revalata، وبخصوص **العظمة الإلهيّة** divina maestas، وجبروت الله omnipotentia Dei، مقابل **النعمة** Gratia، على وفق ما يتطرّق إليها في مؤلّفه **الباصرة الأمة** De servo arbitrio . ليس في التمحيص عن القدر، الذي اقتبس فيه لوثر «معتقدات» عن سَكوت، الشيءُ الكثير ممّا هو ذو شأن؛ إنّها تتّصل اتّصالاً وثيقًا بحياته الدينيّة الداخليّة، التي تؤلّف إفصاحًا صادقًا وأصليًّا عنها، والتي يجدر بها أن تُفحَص من موقعها هذا. فإنّ لوثر نفسه يحرص، بصريح العبارة، على ألا يعلّم أشياء مثل هذه، كأنّها مجرّد مسائل يدور النقاش حولها في المدارس، أو كأنّها استخلاصات فلسفيّة ومحصّلات؛ وإنّما لأنّها ركن أساسيّ من اختبار المسيحيّ الدينيّ، الذي يجب عليه أن يعرفها، لكي يبلغ الإيمان، ويجد الحياة. إنّه يستنكر توقّع نظرة إراسمُس الحذر، بأنّه حريّ بهذه الأمور أن تُمسَك، أقلّه، دون العموم من الناس، فيعظ بها هو نفسه في خطب عامّة (كخطابه حول الخروج، مثلاً، في أمر تقسية قلب فرعون)، ويخطّها في رسالته، التي بعث بها إلى أهل أنتورب. ويعود لوثر فيعترف، بكلّ صدق، قبل موته، في معرض كلامه على كتابه الباصرة الأمّة، الذي تلقى فيه هذه الأفكار التعبير عنها بصورة جليّة، بأنّه ما من شيء كتبه كان من صنعه.

ألعلّ هذا تفتّق عن تعليمه العامّ؟ إنّ كلماته: «ليست حيازة الله شيئًا سوى أنّها التوكّل عليه، من صميم القلب»، التي جعلها في كتابه التعليم الدينيّ العظيم، تبدو أنّها تنطوي على جواب سلبيّ. وما لا لُبْس فيه، بالنسبة إلى لوثر، أنّ الله هو من «يفيض صلاحًا خالصًا». غير أنّ لوثر هذا نفسه يعرف ما في الألوهة من أعماق وأغوار تجعل قلبه يجزع، فيعوذ «بالكلمة» عوذ «أرنب بجحره، في الصخر»، بحثًا عن ملاذ له، وبالسرّ، أو بمغفرة، أو بتصريحات الدكتور

---

(١) لفظ يونانيّ المصدر، درجت اللغات الأجنبيّة والعربيّة على استعماله بنطقه الأصليّ؛ ويدلّ على ذبيحة القدّاس الإلهيّ، الذي يحتفل به المسيحيّون جميعًا، إكرامًا وشكرانًا للتضحية التي قام بها السيّد المسيح، إذ بذل نفسه على الصليب افتداء للبشر من آثامهم (المعرّب).

بومّيرانُس المشجّعة والرسميّة، وبشكل عامّ، بكلّ كلمة تشجيع، أو وعد أيضًا، ممّا يرد ذكره في الزبور والأنبياء. ولكنّ ما ترتعد منه نفسه جزعًا، كذلك، لا الديّان الصارم فقط، الذي يسأل الناس عن البرّ. ذلك بأنّه سبحانه «إله الوحي»، بشكل تامّ. وإنّما هو، بالأحرى، في الوقت نفسه، الله، في «عدم وحيه بذاته»، وفي جلال ألوهته الرهيب، الذي يرتجف أمامه لا متعدّي الشريعة فقط، وإنّما الخليقة أيضًا، كخليقة، وفي طبيعتها الخلائقيّة «المكشوفة». ويتجاسر لوثر أن يسمّي طابع الألوهة هذا الموحي بالرعب، وغير العقلانيّ، «الله ذاته، كما هو في ذات طبيعته وجلاله» (وهذا افتراض خاطئ وخطير، بالفعل، لأنّه ليس حريًّا بعدم التمييز بين أوجه الله غير العقلانيّة والعقلانيّة أن تنطوي الأخيرة منها على قدر أقلّ من الأولى).

إنّ المقاطع البارزة في هذا الخصوص، والمقتبسة من كتاب لوثر الباصرة الأمة، كثيرة، ترد غالبًا. ولكنّ القارئ، إذا أراد أن يفقه الطابع الشيطانيّ للحسّ الألوهيّ، من شأنه أن يلحظ خصوصًا تأثير المقطع التالي، الذي اقتطفناه من خطبة ألقاها لوثر في الفصل العشرين من سفر الخروج، لا يدع فيها وسيلة لا يتسلّح بها، لإبراز عنصر الوجل الألوهيّ، من خلال نصّه، إبرازًا موثّرًا:

أجل، يبدو الله في عيني العالم كأنّما سبحانه متثائب، فمه المحبّة على الدوام.
ولكنّه يهاجم الإنسان، ويجد له مسرّة في ذلك، حتّى إنّه تدفعه غيرته وسخطه لأن يبتلع الأشرار.

ثمّ علينا أن نتعلّم كيف أنّ الله نار آكلة ... وهذا يعني، إذًا، لعلّ الله يريد أن تخطأ؟ ثمّ، هل سوف يلتهمك .. ذلك أنّ الله نار تبتلع وتلتهم، وتستعر؛ إنّه سبحانه، حقًّا، دمار لك، كما تبتلع النار نزلاً، فتحوّله ترابًا ورمادًا.

وفي موضع آخر:

أجل، إنّه أكثر هولاً ورهبة من الشيطان. إنّه يعاملنا، ويدفع بنا إلى التهلكة، بما له من قدرة، ويصفعنا، ويدكّ مضاجعنا، ولا تحين منه لفتة إلينا ... هو نار آكلة بجلاله ... ذلك أنّه ما من إنسان يمكنه أن يتملّص منها: لئن صوّب إلى الله فكره، يمتلئ قلبه رعدة في داخله ... أجل، ما إن يسمع ذكر الله حتّى يمتلئ هلعًا ورعباً [1].

---

(١) أنظر أعمال لوثر، طبعة إرلانغن، 36: 210ي، 222، 231، 237؛ 35:167؛ 47:145؛ 50:200 (المؤلّف).

إنّه الألوهيّ المطلق، وقد أُحِسَّ بنصيب منه في مظهر الجلال والرهبة. أمّا السبب الذي حداني على إيراد هذين اللفظين، أعلاه، كيما أشير بهما إلى أحد جوانب اختبار الألوهيّ، فينحصر، بالواقع، في أنني تذكّرت تعابير لوثر نفسها، واستعرتها من الجلال الإلهيّ، والإرادة المرهوبة لديه، إذ صرّ أزيزهما في أذنيّ، منذ زمن دراستي المبكّرة للوثر. لقد رحت، بالفعل، أفهم الألوهيّ وما يختلف فيه عمّا هو عقلانيّ، في كتاب لوثر الباصرة الأمة، قبل أن أستجلي هويّته، بزمن سحيق، في لفظ العهد القديم قادوش، وفي عناصر «الوجل الدينيّ»، في تاريخ الأديان عمومًا.

كان ممّا لا غنى عنه أن يمعن المرء النظر في هذه الخنادق والمهاوي، عند لوثر، كي يفهم فهمًا حسنًا كم هو أمر مهمّ أنّ الرجل يجهد نفسه، من ناحية أخرى، في حصر فحوى المسيحيّة في إيمان واثق. فالتناقض نفسه، الذي أشير إليه أعلاه في ديانة الإنجيل، وفي ملابسات «الإيمان بالله الآب»، يلوح ثانية في اختبار لوثر الدينيّ، وإنّما بكثافة تخلو من كلّ مثل. فأن يمسي غيرُ المدنوّ منه، الذي يصبح سهلَ المجاورة، القدّوسَ وحده، الذي هو الخير الصرف، وأن يكون «الجلال»، الذي يجعل من نفسه أمرًا مقرّبًا ومحبَّبًا. هنا يكمن لبّ المسألة، وهذا ما يجد تعبيرًا مريبًا عنه، في معتقد المدارس فقط، اللاحق والأحاديّ الجانب، حيث تبرز سمة «السخط» السريّة - كبضع من جوهر «القداسة»، مبثوثًا فيه بضعة من «الصلاح»، يرجع بكلّ بساطة إلى برّ الله، ويؤخذ به، على نحوه هذا، كأنّه غضب، أو حنق، عادل.

2. ما إن يستيقظ الوعي الدينيّ حتّى يتوقّع المرء أن يجد فيه - إذ إنّه وحدة - إحدى «لحظاته» مشدودة إلى ما سواها. و ما نقع عليه، عند لوثر، بعد عنصر «السخط» هذا هو الألوهيّ وقد أظهر نفسه ضمن عقد من الأفكار، يمكننا أن نطلق عليها بصدقٍ اسم أفكار أيّوب. لا يتطرّق سفر أيّوب، كما رأينا ذلك أعلاه، إلى رهبة جلال الألوهيّ قدر تطرّقه، بالأحرى، إلى جانب السرّ فيه. إنّ ما يكترث له هو الجانب غير العقلانيّ، وأعني به الجانب المخالف للعقل، والتناقضُ الحادّ الذي يخلط الأمور على الفهم، والذي ينتصب متحدّيًا أمام «المعقول»، وأمام ما يجدر به أن يتوقّعه المرء عن طريق العقل، أي ما يسلك سلوكًا مباشرًا ضدّ ذرّة العقل. فإلى هذا الموقع ينتسب شنّ لوثر هجومه الحادّ على «العقل العاهر»، الذي يجب أن يبدو مجاجة، في نظر كلّ من لم يمكنه أن يحيط بمعضلة العنصر غير العقلانيّ في فكرة الله، إحاطة صائبة. بيد أنّ ثمّة مجموعة جُمَل، تظهر بشكل مستمرّ عند لوثر، ويتميّز بها، تحمل مدلولاً خاصًّا في

هذا السياق من الكلام، إذ إنّها تنمّ عن الشعور الحادّ الذي كان يتمتّع به، في ما يتعلّق بالجانب غير العقلانيّ من الطبيعة الإلهيّة، بشكل عامّ. ليست أشدّ المقاطع إثارة تلك التي يمحض فيها هذا الشعورَ قيمة له، في مصرف دبّ الحميّة في نفوس العامّة من الناس، الذي يتّخذ له مطيّة فكرة وعورة طُرُق الله، بالنسبة إلينا نحن بني البشر؛ وإنّما تلك التي يُحكِم فيها قبضته على عدد من المتناقضات الصارخة. ففي وسعه، بالفعل، أن يقصّ في أسلوب منـزليّ وشعبيّ كامل «كم هو ربّ غريب ربّنا»، وأن يردّ هذا إلى حال الله، الذي لا يحسب، أو يحصي، كما يحصي العالم، والذي يرعانا عبر طرق تهذيبه الغربية. مثل هذه التعابير ذو استعمال متواتر عنده؛ بيد أنّ أخرى سواها ـ وهذه صبغة مميّزة ـ تطنّ برنين أشدّ حدّة. إنّ الله «لا يمكن استقصاؤه قطّ، بالنسبة إلى أسراره وأحكامه»؛ ويُظهر ـ كما في سفر أيّوب ـ «جلاله الحقيقيّ»، «في عجائبه الرهيبة، وأحكامه الممتنعة على الإدراك». وهو، سبحانه، محتجب بجوهره عن كلّ عقل، ولا يعرف قياسًا له، ولا شريعة، ولا مبتغى، ويقين أمره في المخالفة: «فإنّ حال الواقع أنّ الأشياء كلّها، التي هي موضع إيمان، تحتجب لكي يكون للإيمان، من ثمّ، مكان». زد أنّ ما يعبأ به ليس الإلماح فقط إلى هذا الأمر، من حيث كونه مخالفة يستحيل تصوّرها، ولا المجاهرة به، ولا الانحناء أمامه، بل الإقرار بأنّ مثل هذه المخالفة أمر جوهريّ بالنسبة إلى طبيعة الله، بل هي أيضًا سمته الفارقة.

إن كان عدله، إذًا، على هذا النحو حتّى إنّ الإدراك البشريّ يدعوه عدلاً، فليس هو عدلاً إلهيًّا، كما يجلو الأمر للعيان، ولا يختلف عن العدل البشريّ قيد أنملة. ولكن، بما أنّ الله واحد وصحيح، ثمّ هو، سبحانه، بجملته عصيّ على الإدراك، ومنيع على العقل البشريّ، يتبع بالضرورة أنّ عدله، كذلك، عصيّ على الإدراك.

يكسو اللاهوت مسعاه، المتلكّئ في العثور على اسم يطلقه على العناصر غير العقلانيّة والسريّة، تعبيرًا، عبر المعتقد المنفّر والقائل بأنّ الله خارج على القانون exlex، وأنّ ما هو حسن حسن هو، لأنّ الله أراده على نحو كذا، عوض أنّ الله يريده لأنّه حسن، وهو معتقد إنْ يفضي إلا إلى إلحاق إرادة عابرة، لا قرار لها قطّ، بالله، فتحوّله فعلاً، سبحانه، إلى «طاغية مزاجيّ». تتسنّم هذه المعتقدات الذرى في اللاهوت الإسلاميّ خصوصًا؛ وهذا ما يمكن فهمه، على جناح السرعة، إذا كان الموقفان اللذان نعتمدهما سليمين، أي أنّ مثل هذه المعتقدات تعبير متلكّئ، حقًّا، عن الجانب غير العقلانيّ، والألوهيّ، للطبيعة الإلهيّة، وأنّ هذا برمّته هو المظهر

السائد في الإسلام. إنّنا نجدها لدى لوثر أيضًا، في السياق عينه. غير أنّ غضّ الطرف عن معتقدات هي، في حدّ ذاتها، كفر وإجحاف، يكمن في هذا عينه: أنّها تصاوير أطلقتها نفسيّة عاجزة، واصطفاء مفردات غير موفّق، لا امتهانٌ، البتّة، لرفعة القيم الأخلاقيّة المطلقة.

3. كان من الطبيعيّ أن يُستشَفّ، انطلاقًا من وجهة النظر التي سبق بسطها مفصّلة، أنّه لم يكن بدّ لعقيدة القضاء المحتوم، في خطّ مسيرتها، من ظهورها في ديانة لوثر، مع مثل هذه الأحاسيس كقاعدة لها. وفي حاله هو. كما شأننا مع بولس. لسنا بحاجة إلى افتراض العلاقة الداخليّة الوثقى، بين هذه العقيدة والطابع الألوهيّ، لأنّ الأمر جليّ على نحو ملموس، في كتاب الباصرة الأمة. فالواحدة ترتبط جهارًا بالآخر، وجامع الوحدة الداخليّ بينهما لا عثار فيه، بحيث إنّ طرح لوثر هذا يضحي شبه مفتاح نفسيّ لمراحل تابعة من الاختبار الدينيّ.

إنّ هذه العناصر الألوهيّة الخالصة في الوعي الدينيّ، لدى لوثر، يجري التطرّق إليها بهذه القوّة والعنفوان، في بحث الباصرة الأمة، على سبيل الاتّفاق ليس إلا. بيد أنّ له، ثمّة، في صولاته مع «القنوط» وإبليس، وفي نوائبه الدينيّة المتواترة على نحو ثابت، وسَوْرات الكآبة، وجهاداته ذودًا عن النعمة، المتجدّدة أبدًا، والقاذفة به نحو حافّة الاختلال الذهنيّ، في هذه كلّها له ما يزيد على مجرّد عناصر عقلانيّة، تنشط في روحه. بل ثمّة أكثر من هذا: فهو، وإن طفق يتكلّم بعبارات عقلانيّة، من قبيل القضاء، والعقاب، وغضب الله، وجب علينا أن نسمع في هذه الألفاظ رنّة «الوجل الدينيّ»، غير العقلانيّة في قرارة عمقها، مدويّة فيها، إذا رمنا التقاء لوثر الحقيقيّ من خلالها. وذلك بأنّ غضب الله هذا يحمل غالبًا، وربّما بشكل دائم، في داخله قبسًا من سخط يهوه، من ذلك الغيظ الألوهيّ.

4. تسير هذه المعطيات بنا إلى نقطة تالية: إنّ عبارتَي «الله، الذي لم يكشف عن ذاته»، و«**الجلال المهيب**»، تردّدان فقط «لحظات» الألوهيّ تلك، التي وقعنا أوّلاً عليها، لدى تحليلنا إيّاه، ولا سيّما جانب الألوهيّ الرهيب والمهوّل. فما القول عن جانب «الافتتان» عند لوثر؟ أتراه غائبًا بأسره، حتّى إنّه لمستعاضٌ عنه فقط بمحمولات التوكّل، والحبّ، والعنصر الموازي لهما في ذهن العابد، أعني الإيمان، والدالّة التامّة؟ كلا! وحاشى! غير أنّ عنصر الافتتان، عند لوثر، يختلط متشابكًا مع هذه العناصر العقلانيّة، ويجد له معها، وفيها، نطقًا به. هذا ما يمكن الإحساس به بشدّة في غبطة اختباره العارمة لله، بل قل الذيونيسيّة تقريبًا.

المسيحيّون شعب طروب، في وسعهم أن يجذلوا بقلبهم، وأن يترنّموا بالمفاخر، وأن يخبطوا بأقدامهم الأرض، ويرقصوا، ويثبوا فرحًا. إنّ هذا حسن مرضيّ لله، ومستطاب لقلبنا، إذا جعلنا على الله توكّلنا، ومنه مفخرة لنا وسرورًا. فمثل هذه العطيّة من شأنه أن يضرم نارًا، وأن يضيء نورًا في قلبنا، فلا نتوانى قطّ عن الرقص والوثب جذلاً. من يمكنه أن يمتدح هذا، أو أن يتلفّظ به، على نحو وافٍ؟ إنّه ليس ليُذاع على الملإ، ولا ليخطر على بال أحد.

فإن شعرتَ به حقًّا في قلبك كان ذلك بمثابة شيء عظيم، حتّى لإنك تؤثر أن تلزم الصمت من أن تجاهر به[1].

ينبغي أن يودَع الذهن، هنا، ما كان قد لُحظ من قبلُ (ص 22 ي)، في ما يتعلّق بتشابك ما هو غير عقلانيّ وما هو عقلانيّ، باللجوء، نتيجة لذلك، إلى الركون البليغ إلى عبارات عقلانيّة. فإذ إنّ طابع المنزَّه الملوِّحَ بالجزع قابع في إله الصرامة، والقصاص، والعدل، كذلك طابعه المانح السعادة كامن في الإله، الذي «يطفح صلاحًا صرفًا». أجل، إنّه مكتنَف في نفحة فعل إيمان لوثر «الفائضة» («العارمة») والسريّة. هنا، كما في أيّ موضع آخر، لا مجال للعثور بخطإ رَبْطه بالصوفيّة[2]. وعلى رغم ابتداء الإيمان، بالنسبة إلى لوثر، بالحلول محلّ «المعرفة»، و«حبّ الله»، أكثر فأكثر ـ وهذا يعني تحويرًا نوعيًّا بارزًا في الصبغة الدينيّة بأسرها، لدى مقارنتها مع صبغة الصوفيّة ـ إلا أنّه يبقى، رغم التبدّل، بديهيًّا أنّ في «الإيمان»، كما يستعمل لوثر هذا اللفظ، ملامح محدّدة تخوّلنا الحقّ في وصفه، إلى جانب طرق الاستجابة الصوفيّة، التي يقف إزاءها مناوئًا شكسًا، والتي تميّزه عن الإيمان، كما تُعلِّمه المدرسة اللوثريّة بصبغتها غير الصوفيّة المعتمدة، والمنظَّمة تنظيمًا جيّدًا. إنّ «الإيمان»، عند لوثر، يحتلّ الجزء الأساسيّ نفسه، الذي تحتلّه «المعرفة» و«الحبّ» عند المتصوّفين الأقدمين، مع التبديل في ما ينبغي التبديل فيه: إنّه قوّة النفس الفريدة، و**العشرة الإلهيّة** adhaesio Dei، التي تجمع الإنسان بالله؛ وإنِ «الجمعُ» إلاّ توقيع الصوفيّ. ومنه، حينما يقول لوثر إنّ الإيمان يجعل من الإنسان «قطعة حلوى» مع الله والمسيح، أو يحسبه كأنّما هو «خاتم يحتضن جوهرة»، لا يأتي كلامه بصورة مجازيّة أكثر ممّا يفعله تادلر، حينما يقول القول نفسه في موضوع الحبّ. لذا، «الإيمان»، عند لوثر، و«الحبّ»، عند تادلر، ولدى المتصوّفة عمومًا، شيء

(١) طبعة إرلانغن، ١١: ١٩٤ (المؤلف).

(٢) أنظر الملحق السادس.

ليس في مستطاع امرئ أن يحيط به إحاطة شاملة عبر مفاهيم عقليّة، فيحدّد من ثمّ له «الوجوه»، و«الصور» الضروريّة. «الإيمان»، بالنسبة إليه، مركز النفس. إنّه «معقل الروح»، كما تسمّيه المتصوّفة ـ حيث يكتمل اتّحاد الإنسان بالله. إنّه طاقة على «المعرفة»، في الوقت نفسه، مستقلّة، وعنصر صوفيّ سابقٌ التجربة، وقابع في ذهن المرء، به يتلقّى فيعرف الحقيقة، التي تتخطّى الحسّ. وهو، من هذا القبيل، متماثل «والروح القدس الساكن في القلب». «الإيمان»، علاوة على ذلك، هو «المبدع القدير» فينا، ومن أشدّ **المؤثّرات** فعلاً، وأكثرها شبهًا قويًا مع «الحميّة» (ενθουσιαζεσθαι) الإغريقيّة. إنّه يزدخر أيضًا بجميع الوظائف، التي ألصقها «ذوو الحميّة»، منذ بولس، «بالروح»، إذ هو «إيمان» يبدّل فينا من الداخل، ثمّ يطلقنا ثانية. ومن هذا القبيل، «الإيمان» شديد الشبه **بالعشق الصوفيّ**، رغم أنّه مختلف عنه، من حيث موقعه الباطنيّ. وفي مسرّة «الثقة بالخلاص»، التي يدفع إليها، وثقل «إيمان الأطفال»، كما يتبدّى عند لوثر، لدينا عودة إلى مشاعر «الطفولة»، كما ترد عند بولس، في صيغتها المخفّفة، المشاعر التي تتجاوز مجرّد اطمئنان النفس، واستكانة الضمير، أو الإحساس بالحصانة. لقد شعر المتصوّفون اللاحقون، منذ يوهان أرندت إلى سبنر وأرنولد[1]، دائمًا، بأنّ جوانب حياة لوثر الداخليّة هذه فطريّة عنده، وشبيهة بحياتهم؛ كما حرصوا أن يحشدوا عددًا من المقاطع البارزة، مقتبسين إيّاها من كتاباته، كمحجّة يعوذون بها، ضدّ هجمات معتقد المدرسة اللوثريّة العقلانيّ.

وذلك بأنّ العناصر غير العقلانيّة قد أبقي عليها، ولاقت حضانة في التصوّف الغربيّ، الذي بلغ ريعانه في التربة الكاثوليكيّة والبروتستانتيّة، على حدّ سواء، تصدّيًا «لعقلنات» المدارس. ففي هذا، كما في التصوّف المسيحيّ ككلّ، منذ اختلاجاته الأولى، يسهل تعرّف العناصر غير العقلانيّة، التي جرى تفصيلها سابقًا، وأكثرها بروزًا بنحو مطلق عناصر «السرّ»، و«الفتنة»، و«الجلال». من ناحية أخرى، ينكص عنصر «الرهبة» على أعقابه، ويُستعلى عليه؛ وذلك أنّه انتفى انتفاء، في الغرب، أيُّ شكل تصوّف يطبعه الذعر بطابعه، على نحو ما نجد هذا في بعض التصوّف الهنديّ، سواء البوذيّ منه، أم الهندوسيّ ـ في الفصل الثاني من «نشيد السيّد»[2]

---

(١) يوهان أرندت: 1555-1621؛ غوتفريد أرنولد: 1666-1697؛ فيليب يعقوب سبنر: 1635-1705؛ والأخير أحد مؤسّسي «المذهب التقويّ» في ألمانيا (المترجم).

(٢) أنظر الملحق الثاني (المؤلّف).

Bhagavad-Gītā . وفي بعض أشكال من عبادة الشيفا[1] Shiva، والدُرغا[2] Durga، كما في شكل عبادة التانترزم[3] Tantrism الفظيعة. ولكنّ ما يبعث على الرهبة لم يضمحلّ، بشكل تامّ، من عباب الصوفيّة المسيحيّة، رغم أنّه أفل فيها نجمه. إنّه لا يزال عاملاً حيًّا في الضباب Caligo، والصمت المطبق Altum silentium، وفي «الهوّة»، و«الليل»، وفي «متاهات» الطبيعة الإلهيّة، حيث ينبغي على النفس أن تسترسل، وفي «النزاع»، و«التخلّي»، و«العراء»، و«الضجر» Taedium، الذي يجب عليها أن تغرق فيه، وفي الارتعاد، والانكفاء أمام انهزام الذات، وتدهور حالها، و«امّحاء» الهويّة الشخصيّة. وفي هذا يقول سوزو:

في هذا الجبل، جبل «أين؟»، العسير التصوّر، ذي الألوهيّة المتعالية (في جبل «علوّ الجلالة الإلهيّة، المنزّهة عن المادّة») غورٌ جميع أرواحه الخالصة مرهفة الشعور. هنا، تلج النفس حيّز انتفاء الأسماء السريّ، في غربة عن نفسها، مذهلة. إنّه الهاوية المترامية القعر، التي ليس في وسع امرئ أن يسبرها، حيث الروح يفقد النسمة، لكي يحيا بجملته في عجائب الألوهة[4].

وفي مقدوره أن يبتهل قائلاً:

ويحي، أنا الإنسان الشقيّ! إنّ سعة غضبك تكتنز سخطًا، وسعير غيظك من يقوى على تحمّله! ويل لي! وكلمات عداوتك نار ملتهبة، تبلغ حتّى مفرق القلب والنفس[5].

إنّ هذه المسحة مألوفة أيضًا عند المتصوّفة اللاحقين. هكذا، يقول يوحنّا الصليبيّ:

بما أنّ مشاهدة الإله الجليّة هذه تندرء كهجوم صاعق على النفس لكي تستكين، تشعر النفس بضيق شديد في ضعفها، حتّى إنّ كلّ قوّة لها، وكلّ نسمة، يدعانها وشأنها، بينما الحسّ والروح، اللذان يبدوان واقفين وقد رزحا تحت عبء مظلم لا قياس له، يكابدان من نزاع حادّ، ويتوجّسان خيفة مهلكة، حتّى إنّ النفس لتختار لها الموت، رأفة بها وانتعاشًا[6].

---

(١) أحد آلهة الهندوسيّة، المدعوّ أيضًا ماهاديفا (المعرّب).

(٢) إحدى آلهة الهندوسيّة، المدعوّة أيضًا كالي (المعرّب).

(٣) نسبة إلى تانترا Tantra، وهو مذهب نجده على حدّ سواء في البوذيّة والهندوسيّة، قائم على تقليد تمتزج فيه عناصر أجنبيّة من كلام رمزيّ، وعلامات، وطقوس، لتؤلّف كلّها معًا شكل عبادة (المعرّب).

(٤) سوزو، الكتابات الألمانيّة، منشورات دنيفل، ص 289 ي (المؤلّف).

(٥) المرجع نفسه، ص 353.

(٦) يوحنّا الصليبيّ، إرتقاء جبل الكرمل.

وأيضـاً:

إنّ صنف الضيق الرابع يجد له موطئًا في النفس، من لدن جلال الله، ومجده[1].

ويضيـف:

من أجل هذا، يبيد (النفس)، ويقذفها، ويستولي عليها، في ظلمة حالكة، حتّى لكأنّها تشعر بذاتها وقد ذابت، وأبيدت في بؤسها، بموت شنيع للروح فيها. لا بل كأنّها تشعر بأنّ حيوانًا مفترسًا ابتلعها، وزجّ بها في عتمة جوفه[2].

بيد أنّ الكاتب، الذي لا تفتأ مرحلة الألوهيّ عنده، فيما بين متصوّفة الغرب، عنصرًا حيًّا، المرحلةُ «المخيفة»، على المستوى غير العقلانيّ، «والشيطانيّة»، هو يعقوب بوهمه[3]. إنّ بوهمه يتميّز عن التصوّف السابق له، في جميع ما يتبنّاه من طروح، تميّزًا حادًّا، من حيث تأمّله و«فلسفته الدينيّة». فهو مع التصوّف، من جهة، (كما يمثّله إيكهارت [4]، مثلاً)، إذ إنّه يصبو إلى «ابتناء» الله، وإلى فهم له، ثمّ العالم من ثمّ، غبّ هذا. وعلى مثال إيكهارت، يتّخذ له منطلقًا لتأمّله «القعر الأوّل»، المتعالي على كلّ ما يمكن إدراكه، والممتنع على الفوه به. غير أنّ هذا، بالنسبة إليه، لا يستوي على صعيد الكائن وما فوق الكائن، بل على صعيد الجهد والإرادة. ليس هو خيرًا وما فوق الخير، وإنّما استشراف يتخطّى عقلانيّةَ ماهيّةِ ما هو خير وما هو شرّ، قائمين في قلب ما لا اكتراث فيه، حيث ينبغي العثور على القوّة الكافية بالنسبة إلى الشرّ، وبالنسبة إلى الخير، على حدّ سواء، وعلى جواز الأمر معًا، من ثمّ، بالنسبة إلى طبيعة الألوهة ذاتها المزدوجة، لكي توجَد خيرًا وحبًّا، من جهة، وسخطًا وغضبًا، من جهة أخرى، في آن واحد معًا[5]. إذا كانت الابتكارات والتشابيه، التي ينسج بوهمه بواسطتها ضربًا

---

(١) يوحنا الصليبي، ارتقاء جبل الكرمل.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) من كبار الفلاسفة الدينيّين في ألمانيا، ولد سنة 1575، وتوفي سنة 1624 (المعرّب).

(٤) يُدعى يوهان إيكارت، أو إيكهارت، ولقبه المعلّم. صوفيّ ألمانيّ، ولد سنة 1260، وتوفي سنة 1327. كتب الكثير في شؤون الحضور الإلهيّ في وسط العالم المحسوس، حتّى اشتمّ من ديباجاته مذهب الحلول، فحرم البابا ما كتبه في هذا المجال (المعرّب).

(٥) «الضراوة» محتد لوسيفرس، الذي استحال فيه ما هو مجرّد قدرة كامنة على الشرّ فعلاً. إنّه يمكن القول إنّ لوسيفرس هو «السخط» ηγρο، وقد اتّخذ له مرأى، والسرّ الرهيب Mysterium tremendum، وقد انحلّ منفصلاً عن سائر العناصر، وتلبّد حتّى صار سرّاً فظيعًا Mysterium horrendum. إنّ جذور هذا الأمر يمكن العثور عليها، بأقلّ تقدير، في الكتاب المقدّس، وفي الكنيسة الأولى. ففكرة التكفير عن الذنوب، وفكرة الفداء، ليستا بدون مرجع لهما إلى الشيطان، أو إلى الغضب الإلهيّ، على حدّ سواء. لا تعبّر عقلانيّة أسطورة «الملاك الساقط» تعبيرًا مرضيًا عن فظاعة الشيطان، و«أعماق الشيطان»=

من قصّة ممتعة عن الله، هي خليط من مركّب كيميائيّ وفيزيائيّ، تذهلنا جدًّا بغرابتها وخروجها على المألوف، بيد أنّ حدسيّات الشعور الدينيّ الغريبة، والكامنة فيها، ذات دلائل عميقة أيضًا. إنها حدسيّات الألوهيّ؛ وهي شبيهة بحدسيّات لوثر. فمع بوهمه، كما مع لوثر، تظهر قوّة الله، وجلالته، و«رهبته»، مصوغة بمفهوم «الإرادة»، ومرموزًا إليها بها. ومع بوهمه، كما مع لوثر، يجري تصوّر الأمر بمعزل تامّ عن الإشادة الأدبيّة، أو البرارة، وبضرب صفح عمّا هو خير، أو سيّء من الأفعال. إنّ الأمر لأشبه، بالحريّ، «بضراوة» ما، «وبغضب حانق» على شيء ما مجهول؛ أو قل، بالأحرى، لا على أيّ شيء البتّة، وإنّما هو غضب في حدود ذاته، بلا إرجاع إلى أيّ موضوع له؛ مَظهرُ طابعٍ يكاد يفقد معناه كلّه، إذا أُخذ به حرفيًّا، وكأنّك ترمي منه إلى غيظ حقيقيّ، يمكن تصوّره وإدراكه. من تراه لا يفطن، على الفور، لكونه عنصر «الرهبة» غير العقلانيّ ليس إلاّ، الرهيب، الذي تشير إليه المصطلحات الفكريّة من «غضب»، و«نار»، و«سخط»، البليغة؟[1] إن أُخذ أحد هذه المصطلحات الفكريّة كأنّه أفهوم مطابق، تأتي الحصيلة مذهب التزيّي بزيّ البشر، على نحو ما يوضح ذلك فنّ الأسطورة، وكتابات لاكتانسيوس. وإن أعقب ذلك تنظير يستند إلى مثل هذه المفاهيم، تأتي الحصيلة علم الفلسفة الدينيّة الكاذب. ذلك بأنّ العلامة الفارقة لكلّ فلسفة دينيّة إنّما هي هذه: إذ تمزج طرقًا تناظريّة ومجازيّة للتعبير عن الشعور ومفاهيم عقلانيّة، تبادر إلى جعلها في نظام، ثمّ تنسج منها «علمًا في موضوع الإله»، نظير قطعة هائلة من القماش، علمًا يلبث شيئًا ما هائلاً، بل هو كذلك، سواء أنّه استخدم، شأن إيكهارت، مفردات المذهب المدرسيّ العقائديّة، أم شأن بوهمه موادَّ باراكيلسُس[2] الخيميائيّة وأخلاطه، أم شأن هيغل أصنافَ منطق إحيائيّ، أم شأن السيّدة بيسانت منطوقَ الديانة الهنديّة المنمّق. لم يكن بوهمه مهتمًّا

= (رؤية يوحنّا 24:2)، وعن «سرّ الظلم» (2تسالونيكي 7:2). إنّه فظاعة هي، في بعض أوجه لها، فظاعة ألوهيّة: ويجدر بنا أن نتعت موضوعها بأنّه ألوهيّ بطريقة سلبيّة. وهذا ما يستوي أيضًا في شأن أديان أخرى غير ديانة الكتاب. ففي الأديان جميعًا، يقوم «ما هو شيطانيّ» بدور له، ويحتلّ موقعًا له يشترك فيه بعض الشركة مع ما هو إلهيّ، من حيث إنّ هذا نقيض له. ومن موقعه هذا، حريّ به أن يكون موضوع تمحيص خاصّ، ينبغي عليه أن يكون تحليلاً لمشاعر أساسيّة، وشيئًا ما يختلف اختلافًا عن مجرّد استذكار «لتنامي فكرة الشرّ» (المؤلف).

(١) لدى يوهان بورداج، تلميذ بوهمه، بعض إحساس من هذا، عندما يكتب قائلاً: «إنني آمل، إذًا، ألا تغتاظ مني إذا ما وجدتني ألصق بالله الحقد، والكراهية، والتهويل، والغضب، والنار ... وما شابهها. ذلك بأنّ يعقوب بوهمه نفسه لم يجد ألفاظًا أخرى يعبّر بها عن إحساسه بالله. فعليك، إذًا، أن تأخذ هذه البدائع اللفظيّة كلّها، على وفق معناها الإلهيّ الرفيع، المتنزّه عن كلّ عيب» (الميتافيزيقيا الإلهيّة والصحيحة، أ: 166) (المؤلف).

(٢) اسمه ثيوفراستس بومباستُس، خيميائيّ وطبيب سويسريّ؛ ولد سنة ١٤٩٣، وتوفّي في سنة ١٥٤١ (المعرّب).

بتاريخ الأديان، على أساس فلسفته الدينيّة؛ وإنّما، لأنّ وعي الألوهيّ كعنصر ذي قيمة حقيقيّة كان مستيقظًا فيه وراء الفلسفة الدينيّة، وحيًّا، بحيث إنّ بوهمه كان في وسطه خليفة لوثر، وصائنًا ما راح يتهافت ويُشاح النظرُ عنه، في مدرسة لوثر نفسه.

أجل، لم تنصف المدرسة اللوثريّة نفسُها الجانبَ الألوهيّ من فكر المسيحيّة، في ما هو من أمر الله. فإنّها بإعطائها الألفاظ تفسيرًا أخلاقيًّا، بطريقة حصريّة، أفسدت معنى «القدسيّة»، و«غضب» الله. وراح المذهب اللوثريّ، منذ زمن يوهان غيرهارد، وما بعده، يعود إلى معتقد تنزّه الإله عن الأهواء، فشوّه شيئًا فشيئًا أشكال العناصر العباديّة فيه، العناصر التي تحمل الصبغة التأمليّة الصادقة و«الخاشعة»، بشكل خاصّ. وطفق ما هو أفهوميّ وعقائديّ. وهو منية الأرثذكسيّة. يغلب على ما هو ممتنع على التعبير، ويغلب على ما يحيا فقط في موقف النفس الخاشعة الذهنيّ والواعي. وأضحت الكنيسة مدرسة، فوجدت بلاغاتها، في الحقيقة، مبلغًا حسنًا ومرضيًّا إلى الذهن، كما دوّن ذلك تيرل في موضع ما، «عبر شقوق الفهم الضيّقة».

أمّا شلايرماخر فكان أوّل من حاول التخلّص من هذه العقلانيّة، بجرأة واستقامة، خصوصًا في نشائد **أحاديثه**، وبنغمة أشدّ ضبطًا وأقلّ حرارة، في **تعليم الإيمان**، وفي نظريّته حول «شعور التبعيّة المطلقة»، التي أسدت بواقع الحال تمثّلاً لأوّل اختلاجات حسّ الألوهيّ، كما أشير من قبلُ. وسوف يترتّب على عاتق تعاليم المسيحيّة المعاصرة أن تقتفي آثاره، وأن تعمّق، ثانية، المعنى العقلانيّ للتصوّر المسيحيّ عن الله، من خلال التسلّل إليه، عبر عناصره غير العقلانيّة.

مسارا النموّ

إنّ من شأن التسلّل إلى ما هو عقلانيّ، عبر ما ليس عقلانيًّا، أن يفضي، إذًا، إلى زيادة تصوّرنا العقلانيّ عن الله عمقًا. ليس حريًّا به أن يكون وسيلة لطمس معالمه، أو للانتقاص منه. ذلك بأنّه، إذا كانت إشاحة النظر عن العناصر الألوهيّة (كما نوّهنا بها، في خاتمة الفصل السابق) تميل إلى إفقار الدين، لا ينقص عن ذلك صوابًا ألاّ تستطيع «القدسيّة»، و«القداسة»، على نحو ما تفهم المسيحيّة هاتين المفردتين، الاستغناء عمّا هو عقلانيّ، ولا سيّما عن عناصر المعنى الأخلاقيّة والصريحة، التي تبرزها البروتستانتيّة بشكل خاصّ جدًّا، في فكرة الله. لا ينبغي علينا من بعدُ أن نفهم لفظ «القدّوس»، أو «المقدّس»، وكأنّه لفظ يدلّ على مجرّد الألوهيّ، بشكل عامّ؛ كلا! بل على الألوهيّ نفسه، في أعلى مراحل نموّه الخاصّة، بغية إدراك اللفظ ومعناه خير إدراك، على وفق ما نقع عليه في ثنايا العهد الجديد (وقد أعطاه الاستعمال الدينيّ مدلوله في العهد الجديد، باستثناء سواه). علينا، دومًا، أن نفهم به الألوهيّ وقد تسلّلت إليه، واكتظّت به، بنحو كامل، عناصر تعني العقلانيّة، والغاية، والشخصيّة، والأخلاق. ففي هذا المعنى المكتنز، نختصّ بنا لفظة «قدّوس»، في الفصول الآتية؛ وفي هذا المعنى أيضًا نطبّقها. أمّا أن يمكن فهم مسيرة النموّ التاريخيّ فهمًا جليًّا، فنجرؤ - في بداية الأمر - على أن نعود، على قدر الإمكان، إلى رؤيتنا التي رأيناها في شأن هذه المسألة، بصريح العبارة.

إنّ أوّل ما يفطن له الوعي الدينيّ البدائيّ، في شكل «خوف شيطانيّ»، وما يلبث أن يمسي أكثر سموًّا ونبلاً فيما بعد، ما إن يجلو ذاته، ليس في الأصل بشيء ما عقلانيّ، أو أخلاقيّ،

وإنّما هو شيء متميّز، وغير عقلانيّ، شيء يستجيب له الذهن بطريقة وحيدة، عبر ارتدادات الحسّ الخاصّة، التي تَقَدَّم وصفها. إنّ هذا العنصر، أو هذه «اللحظة»، يجتاز، في قرارة نفسه، عبر مسار من النموّ خاصّ به، بمنأى عن المسار الآخر. الذي يبدأ في مرحلة باكرة. والذي يغدو، بفضله، «عقلانيًّا»، و«أخلاقيًّا»، أي مصحوبًا بمدلول عقلانيّ وأخلاقيّ. فإذ تناولنا، أوّلاً، مسار النموّ هذا، غير العقلانيّ، رأينا كيف يرتقي «الخوف الشيطانيّ»، بعد أن يعبر هو نفسه من خلال تدرّجات متنوّعة، إلى مستوى «الخشية من الآلهة»، ومن ثمّ إلى «خشية الله». وما هو قوّة شيطانيّة يمسي قوّة إلهيّة: «الخوف» يصبح عبادة؛ و«الدين» ينمو من تداخل انفعالات ناشئة، واختلاجات حسٍّ غامضة؛ والذعر المقدّس من «الاضطراب». وتنقلب مشاعر الارتهان للألوهيّ، والسعادة فيه، من كونها نسبيّة إلى مطلق. والنظائر الملتوية، وتداعيات الأفكار العابرة، تتلاشى رويدًا رويدًا، أو يُرمى بها على نحو صريح. أمّا الألوهيّ فيصير الله، والألوهة. وبهذا الإله، وهذه الألوهة، من حيث إنّهما «الألوهيّ» المنقلب مطلقًا، يليق المحمول المشار إليه بلفظ «قدّوس» (qadôsh، sanctus، αγιος)، في أوّل معنًى مباشرٍ للفظ. هذا قمّة نموٍّ يتمّ في دائرة ما هو غير عقلانيّ، بشكل محض. وهذا النموّ يؤلّف أوّل معطيات الدراسة الدينيّة، ومركزها؛ فيما يقع على كاهل تاريخ الأديان وعلم النفس أن يتتبّعا مجراه.

بعد ذلك، تترى مهمّةُ تَتَبُّع مجرى مسار العقلنة، والدعوة إلى التخلّق بأخلاق حسنة، على ركيزة الوعي الألوهيّ؛ وإنّما بشكل ثانويّ، يلحق بالمهمّة السابقة. فتوازي، على نحو تقريبيّ، بل تامّ، بين المراحل الزمنيّة، التي يجري فيها النموّ الألوهيّ المحض، وتُلازم خُطاها، فتقتفي أثره، على هذا المنوال، في عبّ تدرّجاته المختلفة، على امتداد مناطق التاريخ الدينيّ المختلفة. وفي كلّ حدب وصوب، نكاد نلتقي الألوهيّ أخّاذًا، ومختصًّا به معانيَ مقتبسةً من مُثُل اجتماعيّة وفرديّة، من قبيل الواجب، والعدل، والصلاح. إنّ هذه تضحي «مشيئة» الألوهيّ، ويغدو الألوهيّ حارسها، ومنظّمها، ومموليها. بل، لا تلبث هذه الأفكار أن تلج في جوهر الألوهيّ، فتكسو اللفظ بمحتوى أخلاقيّ: فما هو «مقدّس» يغدو «صالحًا»، وما هو «صالح» يغدو، من جرى هذا الفعل عينه، «مقدّسًا»، و«**فائق التقديس**»، إلى أن تنتج محصّلةٌ، انطلاقًا من هذا الحدّ، لا تَفَكُّكَ فيها لكلا العنصرين؛ فتأتي الخلاصة النهائيّة آن إذٍ معنى «للمقدّس» أشدّ كمالاً وأكثر تعقيدًا، يدلّ فيه، في آن واحد، على أنّه صالح وفائق التقديس. إنّ أشدّ ما يميّز ديانة إسرائيل القديم انصهار كلا العنصرين معًا، منذ أيام عاموص، على أقلّ تقدير، انصهارًا كاملاً.

فلا إله مثل إله إسرائيل، لأنّه هو وحده القدّوس (=الكليّ الصلاح)، ولا آخر سواه. وما من شريعة كشريعة يهوه، من ناحية أخرى، لأنّها ليست صالحة وحسب، بل شريعة «مقدّسة» أيضًا (=فائقة القداسة)، في الوقت عينه.

إنّ هذا المسار من عقلنة الألوهيّ، وخلع كساء الخُلُقيّات عليه، إذا ما تنامى وتعاظم وضوحًا وصلابة، هو بالفعل القسم الجوهريّ الأعظم ممّا ندعوه «تاريخ الخلاص». وتتجلّى قيمته في أنّه كشف الإلهيّ عن ذاته كشفًا مطّردًا، على نحو دائم. ولكن، لا بدّ، في الوقت عينه، من أن يكون الأمر واضحًا بالنسبة إلينا: إنّ هذا المسار من «خلع كساء الخُلُقيّات على فكرة الله»، المتمثّل لنا غالبًا في شكل إشكاليّة كبرى، إذ يختطّ للبحث نهجه الرئيسيّ، جاعلاً إيّاه في تاريخ الأديان، ليس إلغاء البتّة للألوهيّ، أو إحلال شيء ما غيره فوقه، بحيث إنّه يتبدّى، بعد هذا، لا كإله، بل كبديل عن الإله؛ وإنّما هو، بعكس هذا، تمامُه، واكتساؤه محتوًى جديدًا. ووجيز القول في هذا أنّ سياق «خلع كساء الخُلُقيّات» يتأبّط الألوهيّ، فيبلغ كماله بناء على هذا كأساس له.

القدسيّ من حيث إنّه فِرْزَة أوّليّة[1]

القسم الأوّل

يترتّب على ما تقدّم قوله أنّ «القدسيّ» فِرْزَة مركّبة ومعقّدة، بكلّ ما للّفظ من معنى؛ أمّا عناصره المركِّبة له فهي مكوِّناته العقلانيّة، وغير العقلانيّة. ولكنّه، في هذه وتلك، فِرزة أوّليّة بشكل محض؛ وعلى المقولة أن يُحافَظ عليها بإصرار، في وجه كلّ مذهب مشاعريّ وطبيعيّ[2].

ليس من شأن الأفكار العقلانيّة: التعالي، والكمال، والضرورة، والجوهر، ولا أفكار الخير كقيمة موضوعيّة، ملزمة وصحيحة، على نحو موضوعيّ. أن تكون «ناجمة» من أيّ ضربٍ استدراكٍ محسوس. وعبارتا «السلالة الثانية»، و«السلالة الهجينة»، أو سواهما من العبارات، التي يمكننا انتقاؤها، لندلّل بها على إشكال الأمر علينا وحيرتنا، يفيدان في إخفاء المعضلة فقط، فيما الميل إلى الاستعاذة باللفظ اليونانيّ إن هو هنا، بل غالبًا، إلاّ إقرار بعدم كفاءة المرء نفسه. مقابل هذا، إذا حاولنا تفسير الأفكار آنفة الذكر، نرانا نُحال إلى الوراء، بعيدًا من كلّ اختبار شعور، إلى طاقة أولى للذهن، غير متحدّرة، مغروسة في «العقل الصرف»، بشكل مستقلّ عن كلّ استدراك.

غير أنّنا نُحال، في حال العناصر غير العقلانيّة، المتعلّقة بفِرْزَة القدسيّ، إلى شيء ما أعمق جدًّا من «العقل الصرف»، أقلّه كما يُفْهَم هذا عمومًا، أي إلى ما أطلقت الصوفيّة

---

(١) «الفِرْزة»: النصيب من الشيء إذا فُرِز؛ و«الأوّليّ»: هنا، الأوّل بوجه مطلق، لا بوجه تسلسليّ كما في الأعداد (المعرّب).

(٢) يقيم المذهب «المشاعريّ» اعتباراً فائقًا لأثر الأشياء في المشاعر، ولا يرى وجودًا لها خارجها؛ أمّا المذهب «الطبيعيّ» فأكثر شمولاً في رؤيته، إذ يمتدّ بالأثر المذكور آنفًا إلى ما تقرّره الطبيعة (المعرّب).

عليه بحقّ اسم «قعر النفس» fundus animae، أي دَرْكها السفليّ، أو «حضيض النفس». إنّ أفكار الألوهيّ، والأحاسيس التي تتناسب معها، والأفكار والمشاعر العقلانيّة، هي أيضًا «صِرْف»، على نحو مطلق، وبالمقدار عينه. والمعايير التي يفترضها كانط، في شأن مفهوم الاحترام «الصرف»، وحسّ الاحترام «الصرف»، تنطبق عليها بدقّة. يقول، في مقدّمة «نقد العقل الصرف»، هذه الكلمات الرائعة:

لا مجال للشكّ في أنّ معرفتنا بأسرها تبتدئ بالاختبار. وذلك بأنّه كيف يتيسّر لطاقة المعرفة أن تستيقظ في الممارسة، من غير ما تَوَسُّلها الأشياء، التي تطرق حواسّنا؟ ... ولكن، رغم أنّ معرفتنا بأسرها تبتدئ **بمعيّة** الاختبار، لا يترتّب البتّة على ذلك أنّ كلّ شيء ينهض **انطلاقًا من** الاختبار.

وفي معرض تطرّقه إلى المعرفة التجريبيّة، يميّز ذاك الجزء الذي نتلقّاه بواسطة الانطباعات، من ذاك الجزء الآخر، الذي توفّره طاقتنا الخاصّة على المعرفة من لدنها، **علمًا بأنّ انطباعات الحسّ تؤمّن الفرصة ليس إلاّ.**

إنّ الألوهيّ لمن النوع الأخير. فهو ينبجس من أعمق أعماق أساسات الإدراك المعرفيّ، الذي تحوز النفس. ورغم أنّه يأتي الوجود، بطبيعة الحال، في قلب المعطيات الحسيّة، ومادّة العالم الطبيعيّ التجريبيّة، ومع أنّه ليس بمستطاعه أن يتقدّم على تلك، ولا أن يستغني عنها، إلاّ أنّه لا يبزغ **انطلاقًا** منها، بل **عبر قنواتها** فقط. إنّها المحرّض، والدافع، و«الفرصة»، لكي يستفيق الاختبار الألوهيّ؛ فيشرع، من ثمّ، ينبثّ ويتشابك في عالم الاختبار الحسيّ القائم، عبر انتفاضة ساذجة منه أوّلاً، كردّة فعل، حتّى إذا ازداد شيئًا فشيئًا نقاوة يُعْتِق ذاته منه، ويفوز بقوامه في تناقض مطلق معه. أمّا الدليل على أنّه حريّ بنا أن نتعاطى، في الألوهيّ، مع عناصر معرفيّة أوّليّة ليس إلاّ، فمن شأنه أن يُقام عبر استبطان، وعبر إجراء فحص نقديّ للعقل، على نحو ما وضع له كانط أُسُسًا. وهذا يعني أنّنا نجد، في اختبار الألوهيّ، معتقدات ومشاعر مندرجة فيه، تختلف من حيث نوعها عن كلّ ما في وسع استدراك حسّيّ «طبيعيّ» أن يزوّدنا به. ليست هي استدراكات البتّة، في حدّ ذاتها، وإنّما تفاسير واستبياناتُ قيمة خاصّةٌ لمعطيات استدراكيّة، أوّلاً، ومن ثمّ - على مستوى أعلى - لمواضيع محدّدة وذوات، لا تمتّ بصلة من بعدُ إلى العالم المستدرَك، بل يجري التفكير فيها كإضافات وتساميات عليه.

وكما أنّها ليست، في ذاتها، باستدراكات حسيّة، كذلك ليست هي على شيء البتّة من «إحالة» الاستدراكات الحسّية. «فالإحالة» الوحيدة الممكنة، في ما هو من أمر الاستدراك الحسيّ، قائمة في تحوّل المعقول الواقعيّ المسدى بالحدس، مهما كان صنفه، أفهومًا موافقًا له. وما من مجال البتّة للكلام على تحوّل نسق من المعقولات **نسقًا آخر**، نوعًا، من الذوات. من أجل ذلك، تشير أحوال الوعي الألوهيّ - إشارة «مفاهيم الإدراك» أيضًا لدى كانط، والأفكار، والأحكام القيميّة في الأخلاقيّات، أو في الجماليّات - إلى مصدر جوهريّ مستتر، منه تصاغ الأفكار والمشاعر الدينيّة، مصدرٍ يقبع في الذهن مستقلاً عن اختبار الحسّ؛ إلى «عقل صرف»، بما في التعبير من أعمق المعاني، يجب عليه أن يتميّز، نظرًا إلى «تعاظم» محتواه، إزاء كلّ من العقل النظريّ الصرف، والعقل العمليّ الصرف، عند كانط، وكأنّه شيء ما أرقى منهما، أيضًا، وأعمق.

إنّ تبرير النظريّة «التطوريّة»، اليوم، يصمد أو يتداعى، على وفق ادّعائه «بشرح» الظاهرة الدينيّة. هذا هو، بالحقيقة، مهمّة علم النفس الدينيّ الفعليّة. غير أنّنا إذا أردنا شرحًا نقدّمه، لا بدّ لنا من حيازة المعطيات، التي يمكن إعداد شرح على أساسها. فإنّه لا يمكن شرح شيء البتّة من لا شيء. إنّ الطبيعة يمكن أن يُقدَّم شرح عنها عبر تقصٍّ فقط، يقوم به المرء على قوى الطبيعة الأساسيّة والقصوى، وعلى قوانينها؛ ذلك أنّه لا يجدي نفعًا أن يقترح امرؤ المضيّ شأوًا أبعد من ذلك، وشرح هذه القوانين نفسها، إذ ما هي الشروط التي ينبغي شرحها اعتمادًا عليها؟ ولكنّ المبدأ الموازي للروح، في ميدان الروح، الذي يُستخرَج شرح منه، هو الروح عينه، روح الإنسان العاقل، مع استعداداته السابقة، وقدراته، وقوانينه الدفينة الخاصّة به. هذا ما يجب التسليم به، إذ لا شرح يمكنه أن يُقدَّم له. ما من أحد يمكنه أن يقول: كيف «جُعِل» الذهن، أو الروح؟ مع أنّ هذا، بالواقع، ما يَضطرّ نظريّة السلالة الثانية إلى محاولة القيام به. فالتاريخ الإنسانيّ يبتدئ بالإنسان، بل ينبغي علينا أن نفترض الإنسان افتراضًا مسبقًا، وأن نسلّم به كما هو، حتّى يتسنّى لنا فهم تاريخه، انطلاقًا منه. وبعبارة أخرى، يجب علينا أن نفترض الإنسان ككائن مماثل لنا أنفسنا، في نزعاتنا الطبيعيّة وقدراتنا. إنّها لتجارة لا أمل يُرتجى منها أن نحاول الحطّ من ذواتنا إلى مستوى حياة ذهنيّة **لإنسان قرد، يقف على قدميه منتصبًا**. وإن لم تكن كما تقدّم، سوف نحتاج رغم هذا إلى البدء بالإنسان كما هو، ما دمنا نستطيع أن نشرح فقط حياة الحيوانات النفسيّة والانفعاليّة بالعودة إلى الوراء،

متوسّلين نظائر غير موفّقة، يُؤتى بها من الذهن البشريّ المتنامي. أمّا القيام، من الناحية الأخرى، بمحاولة فهم البشريّ بناء على ما دون البشريّ، أو الذهن الخام، واستخراجه منه، فإنّما هو محاولة مطابقة القفل على وفق المفتاح، عوض القيام بفعل معاكس؛ إنّه البحث عن إضاءة النور بالظلمة. ففي أوّل ظهور للحياة الواعية على مادّة ميتة وغير واعية، لدينا معطًى بسيط، لا يقبل تحوّلاً، ولا شرحًا. ولكنّ ما يتصدّر هنا هو جملة متعدّدة، من ذي قبلُ، من الصفات؛ وفي وسعنا فقط أن نفسّره كبذرة قوّة كامنة، يصدر عنها بصورة متواترة قوًى وطاقاتٌ أشدّ نضجًا منها، كلّما ازداد تنظيم الجسم استقرارًا وتعقيدًا. إنّ السبيل الوحيدة، التي يمكننا بها إلقاء الضوء على منطقة الحياة النفسيّة البشريّة الدنيا بكاملها، تكمن، مرّة أخرى، في تفسيرنا إيّاها كنوع من «استعداد سابق» في ثاني طفرة له، أي استعداد سابق لتشكيل الاستعدادات السابقة، أو الطاقات، في الذهن المتنامي والعمليّ، وفي ارتباطها بهذا ارتباط جنين بمنظومة كاملة النموّ. بيد أنّا لسنا في عتمة من أمرنا، بالنسبة إلى مدلول هذه اللفظة: «الاستعداد السابق». ذلك أنّنا نتعقّب في داخلنا، على نحو ما، في استفاقتنا على نضجنا الذهنيّ والروحيّ، وفي نموّنا فيه، التطوّر الذي تنمو فيه البذرة حتّى تصبح شجرة: وهذا نقيضُ «التحوّلِ» عينُه، «والسلالةِ الثانية» عبر إضافات متتالية[1].

إنّنا نطلق على منبع النموّ اسم «استعداد سابق» ومستتر للروح الإنسانيّة، يستيقظ عندما تستنهضه مؤثّرات مختلفة. ما من أحد يمكنه أن يتنكّر للشخص، الذي وقف دراسة جادّة لتاريخ الأديان، مقيمًا أنّ ثمّة «استعدادات سابقة» من هذا الصنف عند الأفراد. إنّها تُرى كتوثّبات «تهيّئ قبل الأوان» الفرد للدين. وفي إمكانها أن تتنامى بطريقة عفويّة، لتصبح توجّسات شبه غريزيّة، بحثًا مضنيًا، وتلمّسًا، وتحرّقًا، وشوقًا، ولتصير **دفعًا** دينيًّا لا يجد راحته، إلاّ حينما يصبح جليًّا لذاته، ويدرك مأربه. منها تنبعث حالات «البادرة الحسنة»

---

(١) الشبه الفيزيائيّ لهذه العلاقات الروحيّة، أو الذهنيّة، هو العلاقة بين القوّة الكامنة والعلاقة الحركيّة. إنّ زعم قيام مثل هذه العلاقة، في عالم الذهن (أي العلاقة بين الذهن الكامن والذهن الحركيّ)، لا يمكنه، بالطبع، أن يتوقّعه أحد، ما خلا من هو مهيّأ لأن يقبل كملّة نهائيّة لكلّ ذهن في العالم طُرًّا الذهن المطلق «كحالة راهنة محضة»، يكون تألّقها (في جملة لايبنتز) كلّ ذهن آخر. ذلك بأنّ كلّ ما هو كامن يفترض له من قبلُ ما هو حالة سائدة كركيزة لإمكانيّته، على حدّ ما أظهره أرسطو في الزمن الغابر. ولكن، كيف يمكننا، بالفعل، أن نجيز لأنفسنا الإعراض عن مثل هذه «الحالة الراهنة المحضة»؟ إنّه لتدبير متناقضٌ التسليمُ بحالة راهنة، كما هو الأمر في الواقع، كنقطة انطلاق في العالم الفيزيائيّ، أي كنظام طاقة مختزنة، يؤلّف النفوذ منها إلى الطاقة الحركيّة «تدفّق العالمين، وعجلة الأنظمة»، والإعراض، مع ذلك، عن الزعم المماثل في عالم الذهن والروح (المؤلّف).

الذهنيّة، التي جاء سوزو على وصفها وصفًا محكمًا:

أيّها الربّ الرؤوف والمحبّ، طالما رامت نفسي، منذ نعومة أظفاري، شيئًا ما بعطش اشتياق شديد، أيّها الربّ؛ أمّا ذاك فلم أدركه بعدُ حقّ الإدراك. أيّها الربّ، إنّ لي سنوات كثيرة أجدّ كادحًا في إثره، ولم أجد لي للفلاح سبيلاً حتّى الآن، لأني لا أعرف حقًّا ما هو. ومع ذلك، هو شيء يجرّ قلبي ونفسي وراءه، وبدونه لا أستطيع أبدًا أن أجد الراحة التامّة. أيّها الربّ، كان يلذّ لي، في أولى أيّام صباي، أن أبحث عنه بين المبروءات، إذ رأيت آخرين يفعلون ذلك قبلي. وكلّما ازددت بحثًا عنه قلّ عثوري عليه؛ وكلّما دنوت منه أكثر، افتقدته أكثر فأكثر ... أمّا الآن فإنّ قلبي يتفطّر من أجله، لشدّة سروري بحيازته ... يا لي من إنسان شقيّ! ... ما هذا الذي يصول في داخلي متخفيًّا، أو كيف اتّخذ شكلاً له؟[1]

هذه بعض مظاهر **استعداد سابق** إذ بات بحثًا، **ودافعًا** محرّضًا. هنا، لا في أيّ مكان آخر، يفعل «القانون الحياتيّ-الوراثيّ الأساسيّ» فعله، مستخدمًا المحطّات والمراحل في نموّ الفرد، حتّى يلقي ضوءًا على المحطّات المقابلة في نموّ نوعه. فقد أضحى **الاستعداد السابق**، الذي حمله العقل الإنسانيّ معه عندما دخل النوع «الإنسان» التاريخ، منذ زمان غابر، **دافعًا دينيًّا**، أسهمت فيه حوافز من خارج الذهن، وضغط من داخله، معًا. فهو يبدأ في عاطفة غير موجّهة، ومتأرجحة، بحثًا عن تخيّلات، ويشرع في وضع أشكال لها؛ ثمّ يستمرّ في اجتهاد متواصل ماضيًا قُدُمًا حتّى يبتدع أفكارًا، إلى أن تستضيء طبيعته بذاتها، وتتّضح في مرآة نفسها، بفضل تفسير لأساس الفكرة نفسها، الأوليّ والغامض، التي استمدّ منشأه منها. إنّ هذا الانفعال، وهذا البحث، واستنباط الأفكار هذا وتفسيرها يؤلّف نسيج مصنع التطوّر الدينيّ، الذي سوف نتناول قماشه بالنقاش فيما بعد[2].

(١) الأعمال، منشورات دنيفله، ص 311.

(٢) أنظر الفصل 21.

مظاهره المبكّرة

يمكن المرء أن يفهم منشأ الديانة التاريخيّ، وكلّ شكل نموّ طرأ عليها، بناء على قاعدة المزاعم التي سبقت فقط. فإنّه يجب التسليم، أوّلاً، بأنّه عندما يشرع التطوّر الدينيّ بانطلاقته، تطالعنا ظواهر غريبة ومتنوّعة، تتقدّم على الدين بحصر المعنى، ولكنّها تترك أثرها في مجرى سيره فيما بعد. هذا هو شأن مدلول كلّ من المفاهيم الآتية: «الطاهر»، و«النجس»، والإيمان بالموتى، وتكريمهم، والإيمان «بالأنفس»، وتكريمها، والسحر، والفأل الحسن، والأسطورة، وإكرام الأشياء الطبيعيّة، سواء أكانت مثيرة للرعب أم خارجة على المألوف، مضرّة أم نافعة، وفكرة «القوّة» الغريبة، والتيميّة والطوطميّة[1]، وعبادة الحيوان والنبات، وعبادة الشيطان، وجوق من الشياطين. إنّ هذه الأمور يخامرها ـ على رغم تفاوتها ـ عنصرٌ مشترك، هو العنصر الألوهيّ، الذي يمكن كشف النقاب بيُسْرٍ عن هويّته. وقد لا تمتّ بمنبتها إلى هذا العنصر الألوهيّ المشترك، على نحو مباشر؛ إذ يمكنها كلّها أن تكون قد أنمّت عن مرحلة أوليّة، كانت فيها محض إفرازات «طبيعيّة»، من إفرازات أهواء الفترات الأولى الساذجة والبدائيّة. غير أنّ هذه الأمور تكتسب لها نسيجًا ذا طابع خاصّ جدًّا، يحبوها وحدها صبغتها كمَعْبَر إلى الدين، ويفضي بها أوّل الأمر إلى شكل جليّ وظاهر للعيان، ويمدّها بالهيمنة الباهرة، التي تسود بها على عقول الناس، الذين يدلّ تاريخهم عمومًا على حيازتهم لها. دعونا نحاول أن نلج سرّ هذا النسيج النادر، والمشترك بين أوجه التفكير والممارسة هذه جميعها، الواقفة على عتبة الدين.

(١) «التيميّة»: عبادة الأشياء المسحورة؛ و«الطوطميّة»: الانتساب إلى حيوان يمثّل رمزًا مقدّسًا (المعرّب).

1. سوف نبدأ بلفظ «السحر». فقد وُجد في كلّ زمان، ولا يزال اليوم أيضًا، سحر «طبيعيّ»، أي أنماط سلوك تنمّ عن شيء من التناظر، وتصدر إلى خارج على نحو يخلو خلوًّا من التفكير، ولا يستند إلى أيّ قاعدة نظريّة، ويكون التأثير في حدث ما ومواءمته على وفق تطلّعات القائم به هدفًا لها. من الممكن ملاحظة ذلك في أيّ لعبة بولينغ، أو في أيّ مدرج من مدارجها. فلاعب البولينغ يصوّب، ثمّ يرمي كُرَته، راغبًا إليها أن تتدحرج مستوية حتّى تصيب مرماها. يرقبها بشغف وهي تطفر طفرًا، مميلاً رأسه، ومنعطفًا بجسمه على أحد جنبيه، وينتصب متخاتلاً على إحدى ساقيه، ثمّ ينتفض بقوّة إلى جنبه الآخر ما إن تبلغ مبلغها المنشود. إنّه يعمل وكأنّه يبغي أن يدفع بالكرة بيده، أو برجله؛ وتحين منه انتفاضة أخيرة، قبل أن تُدرَك النهاية. إنّ الكرة تجري جريها حتّى تبلغ موضعها بأمان، ما إن ينقضي ما كتب لها. أمّا الرجل فما من أمره، في مثل حاله هذه؟ إنّه لم يكن يترسّم له مجرى الكرة وحسبُ؛ بل كان يترقّب أن يختطّه لها، وأن يحدّد له سيره؛ وإنّما ذلك، بالطبع، من غير ما إعمال للفكر في سلوكه الغريب؛ ومن دون الاعتقاد، الذي اعتقد به الإنسان الأوّل، «بإحيائيّة كونيّة»، أي بأنّ الموجودات جميعًا تحرّكها أنفس، وفي مثل حالنا، بأنّ الكرة تحرّكها نفس؛ ومن دون الاعتقاد بأنّ **رابطًا** وثيقًا يشدّ طاقة «نفسه» عينها إلى «نفس» الكرة. لقد كان فِعْلُه تناظريًّا فقط، على نحو ساذج، من أجل البلوغ إلى مرمًى محدّد. إنّ مسالك «المستمطرين» كانت، في الغالب من الأحيان، على بعض من هذا القبيل، بل ربّما كانت دائمًا كذلك، في بداية أمرها. ومثلها كانت التعاويذ الرامية إلى التأثير في درب الشمس، والقمر، والسحب، والرياح. ولكنّ هذه، من حيث إنّها ليست أكثر ممّا هي عليه، لم تكن قطّ **سحرًا**، بحصر المعنى، كما هو جليّ. فإنّه لا بدّ من أن يكون فيها مكوِّنٌ جديد وإضافيّ، مكوِّنٌ فريد من حيث نوعه، عنصرٌ يُطلَق عليه، عند العموم، اسم «الفعل الخارق». بيد أنّ هذا التعبير لا يفي التسمية حقّها من الدقّة: فلا شأن للفظ «الخارق» البتّة مع الحالة المذكورة. إنّه تعبير فيه الكثير من التفخيم، حتّى الإفراط؛ وينحصر بالساذج والبليد من الأذهان. ذلك بأنّ تصوّر الطبيعة كمنظومة واحدة ومترابطة من الأحداث، تجمعها بعضها إلى بعض شرائع، هو آخر وأعسر حصيلة قد يفضي إليها التجريد. أضف إلى ذلك أنّ تصوّر الطبيعة هذا، أو أنّ بعضًا منه، على أقلّ تقدير، حريّ به أن يكون قد أفضي إليه، قبل أن يكون قد قُيِّض لنفيه، وأعني به «الخارق»، أيّ متّسع. ولنُنَبِّهْ على قولنا: ما من شيء يمكنه أن يجد تفسيرًا له، بواسطة «القوى الروحيّة»، أو بتوسّل «القوى النفسيّة»، على حدّ ما يريد فوندت القول به. والسبب في ذلك، أوّلاً، أنّ الجميع يقيم اليوم

عمومًا أنّ السحر مستقلّ عن أيّ اعتقاد بالأرواح، أو بالأنفس؛ وأنّه سبقه إلى الوجود، على ما يُعْتَقَد؛ وأنّ المسألة المطروحة، ثانيًا، على بساط البحث، لا تتناول السبيل التي سلكتها **مصافّ** القوى ـ سواء أكانت «قوى نفسيّة»، أم غير ذلك ـ كي يجد الأثرُ السحريُّ طريقَه إلى الحدث؛ وإنّما السبيل التي عبرت **الصفة**، أو الميزة، الكامنتان في القوى من خلالها. أمّا هذه الصفة فيمكنها أن تحدَّد معالمها، من خلال ما هو «شيطانيّ» فقط، أي من خلال ميزة يتحلّى بها بعض عمليّات محدّدة لقوّة ما، سواء أكانت صلدة أو واهية، باهرة أو ركيكة نافلة، من فعل النفس أم «غير النفس». وفي وسع الصفة أن يُلمِع فقط إليها ذلك العنصر الوحيد للحسّ، حسّ «السرّ»، الذي سبقنا فتكلمنا فيه كلامًا من ذي قبلُ، والذي لا يقدر مفهوم من المفاهيم أن يحدّد محتواه الإيجابيّ، وإنّما تقوى فقط على الإلماع إليه تلك الاستجابة الذهنيّة له، التي أطلقنا عليها اسم «الرعدة».

2. يصدق الأمر نفسه، كذلك، في **تكريم الأموات**. فإنّه لا يستند إلى أيّ نظريّة إحيائيّة، يفكّر الإنسان الأوّل بمقتضاها بأنّ الأشياء العديمة الحركة، بما فيها الأموات أيضًا، زاخرة بالحياة والقدرة على القيام بأفعال. بل إنّ هذه النظريّة برمّتها، القائمة على إلحاق «نفس»، أو مبدإ الحركة، إلحاقًا معلنًا، بكلّ شيء هي، في حدّ ذاتها أيضًا، محض طرح من طروح البحث. فكم بالأحرى، عندما تُدْرَج إدراجًا قسريًّا، بل قُلْ عشوائيًّا، وعندما تُزَجّ، في «الاعتقاد بالأرواح، أو بالنفوس»، الأمر الذي يختلف اختلافًا شاسعًا! وفي واقع الحال أنّ الميت يلقي على الذهن تعويذة، عندما يُنظَر إليه، بل لأنّه يُنظَر إليه فقط، كأنما هو شيء يُجزَع منه، و«يُرْهَب جانبه». بيد أنّ هذا الشعور يراودنا، كما يراود ذهن البدويّ الساذج، وذهن الرجل العصريّ الآسن، على حدٍّ سواء، مصحوبًا بقدرة قاهرة ومباشرة حتّى إننا نرضى به، عادة، وكأنّه أمر جليّ مباشرة، من تلقاء نفسه، مفوّتين علينا تمامًا أن نلحظ أنّ اعتبارنا أمرًا من الأمور «فظيعًا»، أو «مريعًا»، ينمّ عن ظهور محتوى حسّ، منفصل من حيث نوعه، لا يفسّره واقع الموت بمفرده. إنّ ارتدادات الشعور الانعكاسيّة إزاء الراقدين على نوعين، بشكل واضح جدًّا، إذا ما أثيرت إثارة «طبيعيّة»: فمن جهة أولى، يشعر صاحب الاختبار بغثيان في داخله، لتفسّخ الجثّة، ورائحة كريهة، وثورة؛ ومن جهة ثانية، يشعر بإرادته نفسها في الحياة وقد اهتزّت وكُبِتَت، وبرعشة الموت والاضطراب الواجف، الذي يعقب على الفور مشاهدة الجثمان مسجّى، إذا كان خصوصًا جثمان أحد بني طينته. إنّ المرء ليجد هذين النوعين من استجابة

الحسّ، كليهما معًا، أي الغثيان والاضطراب الواجف، ظاهرين فيما بين الحيوانات. فقد لاحظتُ هذا الأمر ملاحظة شديدة للغاية، في إحدى تلك الآونة حينما وقعنا فجأة، في أثناء ركوب منفرد، على جيفة فرس نافقة. فقد أبدت ديانا، وهي مطيّتي المحبّبةُ إليّ، كلّ دليل على ارتعاشها الطبيعيّ، وعلى غثيانها، إذ تعرّفت صاحبتها النافقة. بيد أنّ «لحظتَي» الحسّ هاتين لا تحملان، في طيّهما، البتّة الموادّ، التي تبعث على «فنّ إثارة الذعر» (حسب تعبير الرواية الشعبيّة القديمة). بل ثمّة أمر ما حديث العهد يستدعي تعلّمه، على نحو ما تصرّح به الرواية الشعبيّة عن صواب: إنّه حسّ، لا يرافق وحسبُ الوظيفتين الذهنيّتين «الطبيعيّتين» والعاديّتين الأخريين، الغثيان والرعشة، ولا يمكن استنتاجه من هذه عبر التحليل. إنّه «جزع» (أو رعب) ذو **فرادة خاصّة**، من حيث النوع. زد على هذا أنّنا لا نستطيع أن نسلّم، حتّى في ما له شأن بهذه المرحلة البدائيّة، المتمثّلة «بتكريم الموتى»، بأنّ ما يعنينا هو حسّ جامع وحسبُ، حقيق به أن يُفتَرض افتراضًا، منذ البداية، ليس إلاّ، كأحد عوامل علم النفس الجماعيّ المتواترة، أي كحسّ يلد جماهيريًّا، ويفسّر نفسه بنفسه. وبالعكس من ذلك، لا يمكن أن يعترض أحدهم، هنا أيضًا، على أنّه وجد أشخاص كانت لديهم ميول خاصّة في هذا الاتّجاه، أي أنهم كانت لديهم أحاسيس مماثلة فعلاً؛ ثمّ، إذ فُسِح لهم مجال التعبير عنها، أثاروها في سواهم. حتّى «خشية الموتى»، ومنها «تكريم الموتى»، كلاهما قد «نالا تأسيسهما»، لو جاز القول، وكلاهما حظيا «بمؤسّسين» لهما.

3. إنّنا ننظر، بعد هذا، في فكرتي «**النفوس**» و«**الأرواح**». فإنّه، لولا أنّ الموضوع يذهب بنا بعيدًا جدًّا، حتّى ليخرج بنا إلى خارج الحدود، لكنّا قد تمكّنا من إقامة البرهان على أنّ هاتين الفكرتين لم يجرِ تصوّرهما، عبر المسارات الحالمة التي يرويها لنا الإحيائيّون؛ ولكنّهما، كان لهما منشأ أسهل موطئًا. غير أنّ النقطة المهمّة، ثانية، ليست منشأ «الأرواح»، من حيث جانبها الفكريّ؛ وإنّما العنصر النوعيّ الذي ينطوي عليه الحسّ المتّصل بها. ولا يقوم ذلك في أنّ «الأرواح»، أو «النفوس»، أرهف، أو قُل أقلّ يُسْرًا في مشاهدتها، من الحسد، أو في أنّها لا تُرى قطّ أيضًا؛ أو في أنها مجبولة كالهواء: فهذا كلّه يصدق، غالبًا، في شأنها؛ وكم من مرّة لا شيء منه يستوي كذلك. أمّا الأمر، في غالب الأحيان، فثابت وفاشل، على حدّ سواء. إنّ جوهر «النفس» قائم لا في التعبير الخياليّ، أو الأفهوميّ، عنها؛ وإنّما، أوّلاً، وقبل أيّ أمر آخر، في كونها مرآة، وفي أنّها تبعث على «الرعدة»، أو «الجزع»، كما تقدّم وصف ذلك. بيد أنّ

«المرآة» ما كانت، ثانية، لتُفَسَّر عبر أحاسيس «طبيعيّة»: ثمّ إنّ هذه الأخيرة عاجزة، بالقدر نفسه أيضًا، عن أن تمحض تفسيرًا التطوّر اللاحق، الذي يُعرِض دائمًا، في بداية الأمر، عن هذه «الأشياء النكرة»، إعراضًا شغوفًا جدًّا بذاته ـ وهذا وحده لبّ المعنى الأفهوميّ، الذي يمكنه أن يُمحَض إيّاها، بالواقع. والذي يجعلها، فيما بعد، كيانات تُبجَّل تبجيلاً وقورًا، وتُحَبّ، قادرة على أن تشمخ بذاتها شموخ الأبطال، والأجداد[1]، والشياطين، والأولياء، أو القدّيسين، والآلهة.

4. لنَرْجعنّ إلى فكرة «القوّة»، المدعوّة مانا في جزر المحيط الهادئ، وأورندا عند هنود أمريكا الشماليّة. إنّ في وسعها أن تعود منابعها إلى ظواهر «طبيعيّة» جدًّا. فملاحظة بعض القوّة في النباتات، والحجارة، والأدوات الطبيعيّة، بشكل عامّ، ثمّ الاستيلاء عليها من خلال احتيازها، وأكل قلب حيوان، أو إنسان، أو أكل كبده، عسى أنّ قوّته وقدرته تصبحان مُلكًا خاصًّا، هذا كلّه ليس من الدين بشيء، فإنّما هو علم. إنّ علم الطبّ عندنا يتبع مثل هذه الفريضة. إن كانت «قوّة» الغُدَد، لدى صغير الحوت، ناجعة للشفاء من الغدّة الدرقيّة والخبل، لسنا ندري أيّ ذخر لا يجدر بنا أن نرجو العثور عليه في دماغ ضفدع، أو في أكباد اليهود. هنا، يتعلّق كلّ أمر بالملاحظة؛ ولا اختلاف، من هذا القبيل، بين علم الطبّ عندنا، وعلم الطبّ عند السحرة، إلاّ في كونه أكثر دقّة، وفي حيازته طرقًا اختباريّة. «فالقوّة» لا تأخذ موضعًا لها في ردهة الاستقبال المفضية إلى الدين، ولا هي بضاعة يمتلكها الدين له، عبر «طقوس جماعيّة»، و«أسرار» (على نحو ما ندعوها)، ما لم ينتهِ بها أمرها هي الأخرى إلى انطوائها على فكرة «الطلسم»، و«السحر».

5. ينظر الإنسان البدائيّ إلى البراكين، وقمم الجبال، والقمر، والشمس، والغيوم، نظْرته إلى كائنات حيّة، أو نابضة، لا بناء على نظريّة ساذجة، نطلق عليها نحن اسم «المشيئة الكليّة»، نظريّة تستند إلى حلول «الروح»، أو «النفس»، في كلّ مكان؛ وإنّما اعتمادًا على حصيلة، تنتج من المقياس عينه الذي نعمل به نحن أنفسنا، كلّما لمسنا في موجود من الموجودات حياة، أو خفقانًا، باستثناء الشيء الحيّ والوحيد، الذي يمكننا ملاحظته ملاحظة مباشرة، نحن

(١) يعمد الكاتب إلى لفظ Pitris، في معرض الحديث عن سلالة المحظيّين، الذين يمكن النفس أن تبلغ منزلتهم، في عبّ تطوّرها. وتعني المفردة، في اللغة السنسكريتيّة، «الآباء»، أو «الأجداد»، الذين تتحدر منهم سائر الكائنات، في معنى دينيّ-فلسفيّ، يتّفق والرؤية الهندوسيّة، لا في معنى إنسانيّ طبيعيّ، على وفق الرؤية الساميّة عمومًا (المعرّب).

أنفسنا. وبمعنى آخر، نمدّ نحن والبدائيّ كلانا معًا أحد الموجودات بالحياة، إذا ما خطر في بالنا، ومن حيث إنّه يتوارد إلينا، أنّنا نلمح فيه بضعة من زخم حيّ، وعنفوان؛ أما صواب ما نفعله، أو حياده عن جادّة الصواب، فأمر ذو شأن له، ثانية، مع دقّة الملاحظة، أو عدمها. ولكن، فيما يمكن المراقب الساذج أن يملأ الموجودات الطبيعيّة الآنفة الذكر، وأخرى غيرها، بكلّ تأكيد، حياة انطلاقًا من هذا المقياس، لا يفضي هذا، بحدّ ذاته، إلى الأسطورة، أو إلى الدين. هيهات أن تغدو هذه الكيانات بعدُ، من حيث إنّها مجرّد كائنات حيّة، أو نابضة، «إلهيّة»، أو قل «آلهة»؛ لا، بل إنّها بئس أن تنقلب إلى حالها هذه، طالما يلتفت إليها المرء عن رغبة فيها، والتماس منها؛ ذلك أنّ الالتماس شيء أقلّ من الصلاة، والوثوق لا يحتاج إلى صبغة دينيّة. لا تصير الموجودات، التي نتكلّم عليها، «إلهيّة» - أي موضوع عبادة - إلاّ عندما تندسّ فيها فئة الألوهيّ؛ وليس لهذا الأمر أن يحدث، قبل أن تجري محاولة التأثير عليها، أوّلاً، من خلال وسائل ألوهيّة، وأعني بها السحر؛ وقبل أن يُقبَل، ثانيًا، بأنّ فعلها الخاصّ، أو طريقة عملها، أمر ألوهيّ، أي أمر سحريّ، في الوقت نفسه.

6. أمّا في ما يتعلّق بروايات الجنّ، فإنّ هذه تفترض لها، من قبلُ، الحافز «الطبيعيّ» إلى العبثيّة، والسرد، والترويح عن النفس، ومنتجاته. غير أنّ روايات الجنّ، بحصر المعنى، تأتي حيّز الوجود فقط مرفقة بعنصر «المدهش»، وبالعجيب، والأحداث العجيبة ونتائجها، أي بتوسّط سبيل بثّ الألوهيّ. ويستوي الأمر عينه، بدرجة متفاقمة، بالنسبة إلى **الأسطورة**.

7. ما العوامل والعناصر، التي جيء بذكر اسمها حتّى الآن، في هذا الفصل، إلاّ الممرّ، على نحو ما، إلى عتبة الحسّ الدينيّ الحقيقيّ، واستثارة مبكّرة للوعي الألوهيّ، تثب إلى خشبة المسرح وقد اختلطت بأحاسيس مرافقة لها، بشكل متناغم ومبادئَ التناظر، التي يَيْسُر أمر وصفها، كلّ حالة منها على حدة. إنّ لدينا في بروز «ما هو شيطانيّ»، فقط، بداية منفصلة، والحقّ يقال. فإنّه يمكن معاينة أشدّ هيئات «الشيطاني» نصاعة في تلك الآلهة الغريبة، في بلاد العرب قديمًا، الآلهة التي إن هي، حصرًا، سوى أسماء إشارة غامضة، «لم تُكْسَ بمظهر وسمة ما، من خلال الأسطورة»، لأنّه ما من علم أساطير، أصلاً، قد ارتبط قطّ بها، «ولم تتفرّع، كذلك، عن آلهة الطبيعة»، ولم تشبّ على «نفوس»، أو «أرواح»؛ ولكنّها، مع هذا كلّه، أحسّ بها المرء كآلهة ذات جبروت عظيم، لها منزلتها المحفوظة لها في الإكرام الوقور. إنّها نتاج خالص الوعي الدينيّ نفسه. وإنّه لأمر بديهيّ، بالنسبة إليها، أنّها لا يقوم لها قائم كنتاج

شموليّ لمخيّلة محتشدة، وأنّها لا ترجع، من أجل هذا عينه، بمحتدها إلى علم نفس عُصْبة، أو جماعة، بل حَسْبُها أنّها جاءت حَدْسًا من قبل أناس يتمتّعون بقدرات نبويّة فطريّة. فقد كان ثمّة دائمًا **الكاهن** (وهو صورة بدائيّة عن «النبيّ»)، الذي يمتّ بذات صلة إلى الألوهيّات، ويختبر وحده دون سواه قدرة ألوهيّة، أو قدرة إلهيّة-شيطانيّة، لا قِبَل لأحد غيره بها من قبلُ. وحيثما «أوحي» بها فقط، وأنّى حدث أمر مماثل، على يدَي مثل هذا، تبرز أشكالُ عبادة، وشعائرُ واحدةٌ إلى الوجود. ولكلّ بُعْد ألوهيّ راءٍ، ثمّ لا بُعْد ألوهيًّا بدون راء.

8. إنّ عبارات «النقيّ»، و«الرجس»، و«الطاهر»، و«النجس»، يمكن العثور عليها، في مدلولها الطبيعيّ الصرف، قبل استعمالها الدينيّ. فالملوّث هو الشيء الكريه، ذلك الذي يبعث على أحاسيس قويّة من الاشمئزاز الطبيعيّ. وحقيقة الأمر أنّ انفعال الاشمئزاز يحوز مثل هذه القدرة الخاصّة، خلال المراحل الأولى من نموّ الإنسان. إنّ ردّات الفعل الانفعاليّة هذه، ربّما، كانت جزءًا من تزويدنا الطبيعيّ بحماية ذاتيّة، وقايات غريزيّة ذات وظائف حياتيّة مهمّة ومتنوّعة. أمّا الأثر الذي تخلّفه الحضارة فيصقل انفعالات الاشمئزاز والكراهية هذه، محوّلاً إيّاها أمورًا مختلفة؛ فتنصرف الأشياء، التي كانت تبدو كريهة في عيني البربريّ، عن أن تلبث كريهة؛ وما كان لا يبدو منها كذلك يضحي كريهًا. ولكنّ هذا الصقل ينطوي، في الوقت نفسه، على التخفيف من حدّة الانفعال؛ فنحن، اليوم، لا نمقت عنف البربريّ المتطاير شررًا، وحِدَّته، ولا نشمئزّ منهما. بل إنّ في وسعنا أن نلحظ، في هذا الموضع، وفي يومنا هذا، فرقًا بيّنًا بين سكّان مدننا «المهذّبين»، وسكّان الأرياف عندنا «الفظاظ». إنّنا، نحن أبناء الحضر، نحسّ بالاشمئزاز حيث ما لا ضرر فيه قطّ، بالنسبة إلى إنسان الريف؛ ولكنّ الأخير أنّى يشعر به يَنَلْ منه الانفعالُ مبلغه، أشدّ ممّا نصاب به نحن؛ إنّه يثير فيه ردّة فعل عنيفة.

لقد جعلنا اهتمامنا، حتّى الآن، في حسّ الاشمئزاز الاعتياديّ؛ وبين هذا وحسّ «المريع» تناظر شديد للغاية. فيمسي، من ثمّ، جليًّا - بموجب سنّة التجاذب المتبادل بين أحاسيسَ وانفعالاتٍ متناظرة - كيف تسير الأمور بما هو «رجس»، أو نجس، إلى العبور نحو حيّز الألوهيّ، والترعرعِ ثمّة فيه. وبالواقع، ما إن نمسك بيدينا مفتاح المعضلة - التناظر، والسنّة المذكورة للتوّ - حتّى يمكننا أن نعيد بناء المسيرة التواليديّة الفعليّة المطروقة، **على نحو تجريديّ**، التي يحفز فيها أحد الانفعالات الانفعال الآخر. أجل، فنحن أنفسنا، اليوم، لدينا الخبرة المباشرة نختبر بها الأمر عينه، في أثناء ردّة فعلنا الانفعاليّة، التي تبدر منّا، عند مشاهدتنا دمًا يسيل:

إنّه من المتعذّر علينا القول، في أثناء ذلك، هل - يا تُرى - عنصر «الاشمئزاز» أقوى فينا، أم عنصر «الارتياع»!

بعد ذلك، من ثمّ، في وقت لاحق، حينما قفزت عناصر «الهلع» إلى الساحة، وقد نَمَتْ وبلغت أكثر، وطفقت تشكّل أفكار الشيطانيّ والإلهيّ، **المقدّس والقدّوس**، الرفيعة، أمكن الأشياء أن تضحي «رجسة»، أو «نجسة»، بالمعنى الألوهيّ، من غير ما طبقة تحتيّة من النجاسة «الطبيعيّة» لها، تفيدها كنقطة انطلاق. وإنّه في مقدورنا أن نتعلّم شيئًا ما من العلاقة الناشبة بين الحسّ والتناظر، انطلاقًا من الواقع الآتي: يدعو حسُّ الرجاسة، على مستوى الحيّز الألوهيّ، إليه، من وجهة النظر المقابلة، انفعالَ الاشمئزاز «الطبيعيّ» (أي حسّ الرجاسة، على مستوى الحيّز الطبيعيّ) بسهولة، وذلك عن طريق التداعي. فتمسي الأشياء كريهة، أو بغيضة، وهي لم تكن قطّ في داخلها موضع اشمئزاز، وإنّما موضع هلع ألوهيّ. وبالفعل، يمكن أحاسيس الاشمئزاز المماثلة هذه، الثانويّة والمشتقّة، أن تحافظ على نفسها منفردة زمانًا طويلاً، بعد تلاشي الهلع الألوهيّ الأوّل، الذي كانت قد نشأت في كنفه، ذات يوم. إنّ في وسع بعضٍ من أحاسيس الاحتقار **الاجتماعيّة**، من قبيل الأحاسيس الطبقيّة، أن تجد تفسيرًا لها في هذه الطريقة: لقد حَظِيَتْ، ذات مرّة، بمحتد شيطانيّ خالص؛ غير أنّه، بعد مرور زمان طويل على اندثاره، لَبِثَتْ هي في الحياة بطابعها الثانويّ والمكتَسَب، كأحاسيس اشمئزاز.

9. إن جاز إطلاق تسمية «ما قبل الدين» على الأمثلة المرقّمة من 1 إلى 8، فذلك ليس بمعنى أنّ الدين، وإمكانيّة الدين، يقبلان تفسيرًا لهما من خلالها؛ وإنّما يصيران، بالعكس من ذلك، شيئًا ممكنًا فقط؛ ويمكنهما أن يلقيا تفسيرًا، فقط، انطلاقًا من عنصر دينيّ أساسيّ، هو حسّ الألوهيّ. فهذا أوّل عناصر طبيعتنا النفسيّة؛ وهو بحاجة إلى من يفطن له خالصًا في فرادته؛ فلا يمكن أيّ شيء آخر أن يقدّم عنه تفسيرًا. إنّه ينبجس، كسائر العناصر النفسيّة الأولى جميعها، في الوقت المعيّن له، من ثنايا حياة الذهن البشريّ النامية، والروح؛ فَحَسْبُه منذئذٍ أن يكون موجودًا. لا غَرْوَ في أنّه يستطيع أن ينبجس فقط، إذا ما توفّرت، بل عندما تتوفّر، له بعض الشروط، التي تتضمّن نموًّا مناسبًا لأعضاء الجسم، وسائر قوى الحياة الذهنيّة والانفعاليّة الأخرى، بشكل عامّ، أي نموًّا مناسبًا في القدرة على الإيحاء، والطبعيّة، والاستجابة لانطباعات خارجيّة، واختبارات داخليّة. غير أنّ مثل هذه الظروف ليست أكثر من ظروف؛ وما هي بأسباب له، أو بعناصر مكوّنة له. أمّا الإقرار بالأمر فلا

يعني الانتحاء بالمسألة كلّها جانب السرّ، وعالم ما فوق الطبيعة، وإنّما مجرّد التشديد على أنّ الأمر نفسه يسود في ما بين الأمور، التي تسود على سائر عناصر حياتنا الذهنيّة والروحيّة الأولى كلّها. اللذّة أو الألم، الحبّ أو البغض، وجميع طاقات الحسّ والاستيعاب، من مثل التأثّر بالضوء والصوت، وإدراك المكان والزمان، ثمّ - بشكل لاحق - جميع قدرات الذهن العليا، هذه كلّها لا تلبث أن تبزغ كما يليق بها، عاجلاً أم آجلاً، في سياق نموّها. وإن تفعل هذا بموجب سنن، وفي ظروف معيّنة، فأمرها لا جدال فيه؛ بيد أنّ كلاًّ منها واقع جديد، وأصيل، لا صدور فيه عن سواه. إنّها لا يجدر بها أن تلقى «تفسيرًا» لها إلاّ في الأخذ بمخزون ذهنيّ وروحيّ غنيّ، يكمن وراء مسيرة نموّها، ويحقّق ذاته فيها بامتلاء مطّرد، بالقدر الذي تُستَوفى فيه ظروف تطوّرها العضويّ، والمخيّ. وما يصدق في أمر عناصر حياتنا الذهنيّة الأخرى هذه يصدق، كذلك، في أمر حسّ الألوهيّ.

10. بيد أنّ أكثر حالات الإثارة نصاعة، في أمر الانفعال الألوهيّ، تبدو أنّها تلك التي جاء الحديث عنها في الرقم 7 (حسّ الشياطين)؛ إنّها حالة ذات مدلول خاصّ جدًا، بالنسبة إلى تطوّر الدين. ذلك بأنّ الانفعال «الدينيّ»، هنا، لا ينشعب، منذ أوّل لحظاته، على أثر «دفع» من قِبَل تداعيات انفعاليّة، إلى أمور أرضيّة، تُعَدّ خطأ أنّها أمور ألوهيّة؛ ولكنّه، إمّا يبقى حسًّا صرفًا، كما هي حاله في «جفلة» الذعر (في معنى اللفظ الحرفيّ)، وإمّا يبتكر، أو قُلْ بالأحرى، يكتشف الموضوع الألوهيّ، مُفْصِحًا إفصاحًا جليًّا عن براعم الأفكار الظليلة والكامنة فيه. وليست هذه الحالة الأخيرة بجملتها خارج مجال التحليل الاستبطانيّ، الذي يمكنه، إضافة إلى هذا، أن يلقي بعض الضوء على الانتقال من مجرّد الحسّ إلى «الإفصاح» عنه، وإلى تحديد موضع الأمر الألوهيّ. وأقلّ ما في الأمر أنّه لا أحد منّا لديه أيّ قدرة على الانفعال؛ ولكنّه لا محالة أنّه عرف، في وقت معيّن، وفي مكان ما، ما ينبغي الإحساس بأنّه حقًّا شيء «سريّ»، وأنّه قد انتابه حسّ «الغرابة» من شيء. إنّ من شأن تحليل نفسيّ دقيق أن يلاحظ النقاط التالية، في حالة ذهنيّة مماثلة. هناك، أوّلاً، النقطة التي تقدّم الكلام عليها: صبغته المنفردة، وغير الصادرة عن سواها، والتي لا تُختَزل، والنوعيّة. ثمّ هناك، ثانيًا، الظرف المستغرَب جدًّا، وهو أنّ السمات الخارجيّة التي تستدعي هذه الحالة الذهنيّة منعدمة، غالبًا، بشكل كلّي؛ إنّها، أجل، نادرة، حتّى إنّه ما من أثر لها يمكن المرء أن يقدّمه عن وجودها؛ ولا حجم لها تقاس به، إزاء قوّة الشحنة الانفعاليّة نفسها. وبالفعل، تطغو قوّة الانفعال الاستحواذيّة، وسطوته، على

كلّ شكلِ تأثُّر قد تسهم به ظروف الزمان والمكان، حتّى يكاد المرء لا يقوى غالبًا على الحديث عن «أثر» البتّة؛ وإنّما يمكنه أن يتحدّث، بالأوْلى، عن لقاء، يقوم بدور السانحة، أو الفرصة، لانطلاقة الاختبار الذي يحسّ به. أمّا اختبار رعدة الاستغراب والوجل هذا فينبلج، بالأحرى، من أعماق النفس، التي لا يستطيع التأثّر الظرفيّ والخارجيّ أن يسبرها؛ والقوّة التي ينبلج بها تتفاوت قياسًا تفاوتًا، بالنسبة إلى الدافع الخارجيّ المحض، بحيث إنّ التدفّق يمكن أن يقال عنه أنّه عفويّ؛ وإن ليس بحملته، فأدنى المقادير بنحو تقريبيّ. بهذا نبلغ إلى النقطة الثالثة، التي يجعلها تحليلٌ نفسيٌّ للاختبار «الغريب» ماثلة أمام ناظرَينا: فإنّ معاني فيه، ذاتَ فحوى خاصّ ووحيد، تُسْتَثار وتوقظ من سُباتها، رغم أنّها بجملتها معانٍ غامضة، ومكنونة، وناتئة لتوّها، هي حاضنة انفعال الجزع الحقيقيّة. فإنّه، إن لم يكن ثمّة مثل هذه المعاني اللابثة في هيئة ما، عند الانطلاقة الأولى، فلن يُقيَّض قطّ للاضطراب الذهنيّ والانفعاليّ أن يحدث. أما في المقام الرابع فالحالة الذهنيّة، التي نجادل في شأنها، يمكنها، من جهة، أن تظلّ «حسًّا» محضًا، وأن تتابع مسيرتها، ثمّ تتلاشى، من غير أن يتمّ الإفصاح عن فحوى فكرتها الظليل. وإذا ما اختُزِلَت في جملة، في هيئتها الضمنيّة هذه، أتت على نحو تعجّب، بعض الشيء، ليس إلاّ، من قبيل هذا: «يا للغرابة!»، أو «يا للمكان العجيب!». ومن جهة أخرى، يمكن المعنى الضمنيّ أن يُفصَح عنه إفصاحًا. فإنّه عندما يقول امرؤ: «ليس هو، بالضبط، في هذا»، و«يا له من أمر غريب!»، يكون قد ابتدأ مسيرة تفسيريّة، رغم أنّها لا تزال بألفاظ سلبيّة فقط. وتدلّ العبارة الإنكليزيّة: «هذا المكان مسكون»، على الانتقال إلى شكل إيجابيّ للتعبير. فإنّ لدينا، هنا، أساس المعنى والفكرة الغامض وقد تدرّج إلى وضوح أجلى، وشرع في الإفصاح عمّا فيه كأنّه شيء ما متعالٍ، لا يفتأ مع ذلك غامضًا ومُدْبِرًا؛ ذاتًا حقيقيّة وفاعلة، ألوهيّة الطابع، لا تلبث أن تتّخذ لها هيئة محسوسة «كألوهةِ حيِّز»، كشيطان، «كإيل»، وبعل، أو ما شابه.

يقول يعقوب في سفر التكوين 17:28: «ما أهول هذا الموضع! ما هذا إلاّ بيت الله». تعلّمنا هذه الآية الكثير عن علم النفس الدينيّ؛ فهي تعطي مثالاً عن النقطة، التي جرى إيضاحها للتوّ. تُبْرِز الجملة الأولى التأثّر الذهنيّ نفسه بكلّ ما فيه من طابع تلقائيّ، قبل أن يتسرّب التفكير إليه، وقبل أن يصير فحوى الحسّ نفسه ومعناه جليَّين، أو صريحَين. إنّها تحمل في ثناياها إشارة إلى **الهلع الألوهيّ** الأوّليّ فقط، الذي كان كافيًا في حدّ ذاته، بلا شكّ، للدلالة في حالات كثيرة، على المواضع «القدسيّة»، أو «المقدّسة»، ولجعلها بُؤَر تكريم

جليل، ومراكز عبادة ترضى بشيء من النموّ. وهذا يعني أنّ صاحب الاختبار لا يعوزه أن ينتقل إلى فكرة «الألوهيّ»، أي القدرة الإلهيّة، المقيمة في الموضع «الجليل»، بغية إيجاد حلّ لتأثّره فقط بالغرابة والرهبة، وأنّ **الألوهيّ** كم يحتاج أقلّ من ذلك أيضًا إلى أن يصبح اسمًا، أي قدرة ذات اسم تُعْرَف به، أو أن يصبح «الاسم» شيئًا ما أكثر من مجرّد ضمير. إنّ العبادة ممكنة، بمنأى عن هذه المسيرة التفسيريّة الإضافيّة. بيد أنّ إعلان يعقوب الثاني يمدّنا بهذه المسيرة التفسيريّة والتأويليّة؛ ليس هو بعدُ مجرّد تعبير عن الاختبار الفعليّ.

تفيدنا العبارة الألمانيّة es spukt hier (حرفيًّا: تُرى هنا رؤى) علمًا أيضًا. فلا فاعل، تحديدًا، لها؛ أو، قُلْ في أدنى تقدير، إنّها لا تؤكّد شيئًا في ما من أمر «ما» الذي يُرى. ولا تنطوي، في حدّ ذاتها، على أيّ مقترَح، يتعلّق بتمثُّل محسوس «للشبح»، أو «الخيال»، أو «الطيف»، أو «الروح»، ممّا هو شائع في أساطيرنا الشعبيّة. بل، بالعكس من هذا، إنّما البلاغ فيها تعبير ناصع عن انفعال «الغرابة»، أو «المباغتة»، نفسه، في اللحظة عينها التي يوشك فيها أن يَفصِم عن ذاته، وأن يُطلِق، أوّل فكرة جَزِعَة - على نحو غامض - عن شيء ما ألوهيّ، عن ذات تقيم خارج حدود الاختبار «الطبيعيّ». وما يؤسَف له أنّ اللغة الألمانيّة لا تمتلك لفظًا شاملاً، أقلّ عاميّة من لفظ «spuken» (تراءى)، لفظًا من شأنه أن يحتفظ له بمعناه الأساسيّ غيرَ محرَّف[1]، عوض أن يميل بنا جانبًا نحو مضمار الشعوذة، ونحو أفنان الوعي الألوهيّ الدنسة. ولكنّنا نستطيع، رغم ذلك، أن نشعر، من خلال جهدنا في النظر نظرة تصوريّة إلى عمق ذواتنا، كم حسّ الترائي الذي لا أساس له، والذي يأتي به هذا اللفظ، قريب من تلك الخبرات الألوهيّة البدائيّة، التي خبر بها راؤون، منذ أزمنة غابرة، «الرهبة»، و«القدسيّة»، والمواضع المستحوَذ عليها استحواذًا ألوهيًّا، مستنبطين على هذا النحو نقاط الانطلاقة لقيام عبادات محليّة، ومواطن «إيل»، الذي عُبِد هناك. يتردّد صدى مثل هذه الخبرات الأساسيّة في سفر التكوين 17:28 (يعقوب في بيت إيل)، وفي سفر الخروج 3 (العلّيقة المحترقة). إنّ الأماكن، التي اعتزلها هنا موسى ويعقوب، «أماكنُ تراءٍ» يُركَن إليها، و«تُرى رؤى» فيها، أماكنُ

---

(١) بوسع التعبير es geistet hier (المكان مسكون) أن يفي بالمرام، غير أنّ له وقعًا مصطنعًا. أما الفعل «to haunt» الإنكليزيّ، فتعبير أوفر لياقة من نظيره الألمانيّ spuken. وفي مقدورنا أن نترجم حبقوق 20:2، ترجمة مشروعة، على نحو «يسكن يهوه هيكله المقدّس». يفيد مثل هذه «السكنى» معنى الفعل العبريّ «شكن»، في الغالب من الأحيان. ولسوف نحصل على ترجمة أوفى وأوثق للآية مزمو 8:16: «الموضع الذي يقيم فيه جلالك»، لو جعلناها على نحو «المواضع التي تسكنها عظمتك». فالسكنى، بدقيق العبارة، هي حضور يهوه الساكن، في هيكل أورشليم (المؤلّف).

يحوم «بعض الغرابة» حولها. إلاّ أنّ حسّ أنّه تُرى فيها رؤًى ليس له، في هاتين الحالتين، المعنى الواهي، والخالي من أيّ أساس له، معنى حسّ الغرابة العصريّ إزاء رؤى أشباح وأطياف؛ بل يشتمل على قدرات النموّ، القابعة داخل الانفعال الألوهيّ الأوليّ كلّها، المكنونة فيه، وعلى مقدّراته كلّها. كذلك، لا يمكننا الارتياب من أنّ أرهف الجزع الذي يقدر، اليوم أيضًا، أن يمرّ بنا سريعًا في هدأة معابدنا، في أيّامنا الحاضرة، وفي شبه العتمة التي تخيّم في كنفها، ذو وشائج قربى لا مع ما كتب عنه شيلر فقط، في هذا البيت، قائلاً:

وفي دغـل مـن صنوبـر بوسيـدون يـدخـل وكلّه مهابـة وقـور [1]

وإنّما، أيضًا، مع انفعالات صادقة تمتزج بالأشباح. ليست الرعشة، التي يمكنها أن ترافق مثل حالات الذهن هذه، بمقصّية عن العلاقات مع الحسّ «باقشعرار البدن»، الذي سبقنا فتطرّقنا إلى صبغته الألوهيّة من ذي قبلُ. وإذ يجدّ المذهب الإحيائيّ في إثر استخراج «الشيطانيّ»، و«الإلهيّ»، عنوة من «النفوس»، و«الأرواح»، يخطئ مرماه. وفي سائر الأحوال، لو كان قد أقرّ بأنّهما تجليّات كامنة لسلك في طريق الصواب.

هذا ما يقيم الدليل عليه، بشكل جزئيّ، بضعة ألفاظ قديمة، لا تزال قيد الاستعمال؛ وقد كانت تشير، منذ زمن غابر، إلى الهلع الأوليّ، الذي تجلّت به الروح الكامنة (بالمعنى الإيجابيّ)، والذي ما لبث أن نما، حتّى أصبح أسماء تُطلَق على شكلَي «الهلع» الأدنى والأعلى. هذا شأن اللفظ asura، المتكتّف باللغز، في اللغة السنسكريتيّة. إنّ ما يُطلَق عليه لفظ asura هو «ما يبعث على الهلع»، أو «ما يلقي الذعر»، على وفق المعنى الذي استخدم فيه يعقوب اللفظة؛ إنّه الغرابة، أو الدهشة. ونجده يُستخدَم، لاحقًا، في الديانة الهنديّة، كأنّما هو اللفظ المناسب للتعبير عن الأشكال الدنيا: الأشباح، والآلهة، والشياطين. ولكنّه، في الوقت عينه، لقب يَلْحَق، منذ الأزمنة الغابرة، بأسمى آلهة الريغ فيدا[2] (Rig-Veda)، المدعوّ فارونا Varuna، والمبجَّل تبجيلاً باهرًا. ويضحي اسمًا يُطلَق، في العبارة الفارسيّة، أهورا مازدا[3] Ahura -mazda على الألوهة نفسها، الوحيدة والخالدة وحدها. والأمر نفسه يستقيم،

---

(١) Tritt er mit frommen Schauder ein Und in Poseidons Fichtenhain

(٢) يشير لفظ «الفيدا» Veda إلى أقدم النصوص الهنديّة وأهمّها، ولفظ «الريغ» Rig إلى معنى «الفخر»، في اللغة السنسكريتيّة؛ فالعبارة، إذًا، تعني مجموعة نشائد افتخار وتقريظ (المعرّب).

(٣) حسب الديانة الفارسيّة القديمة، كبير أكابرة الآلهة، وقد خلق السماوات والأرض، ووُلِد لأب يُدْعى زورفان؛ أمّا معنى اسمه فهو: «الإله الحكمة» (المعرّب).

بالنسبة إلى لفظ «أدبهوتا» Adbhuta. ففي وسعك أن تختبر «الأدبهوتا»، عندما تجد نفسك «داخل بيت شاغر»، على حدّ تعبير مقولة قديمة [١]. إنّه اختبار «الوجف» الذي قد ينتابنا. غير أنّ «الأدبهوتا»Adbhuta ، من ناحية أخرى، اسم يُطلَق على المعجز الباهر والسنيّ، وعلى سحره الفتّان، عنصر «الاستحواذ»، حتّى بالنسبة إلى البرهمان الخالد نفسه، وإلى خلاصه؛ إنّه «الأدبهوتام»[٢] Adbhutam، الذي تعجز عنه كلّ محاولة تعبير[٣].

11. أخيرًا، ما من تفسير يُقدَّم لشرح الظواهر المثيرة للاهتمام، التي أصاب أندرو لانغ[٤] بلفت الانتباه إليها، إلاّ بناء على طرحنا القائل بقاعدة أوّليّة من الأفكار والأحاسيس. لا تؤيّد هذه، بالطبع، فرضيّة «التوحيد البدائيّ»، سليلة علم الردود التبشيريّ، الذي إذ يتطلّع إلى إنقاذ الفصل الثاني[٥] من سفر التكوين، ينتابه حياء امرئ عصريّ من سير يهوه «في الجنّة، في ذات يوم عليل». بيد أنّها تشير إلى أحداث تظلّ ألغازًا مبهمة، إذا ما انطلقنا من أيّ ركيزة طبيعيّة للدين، سواء أكان إحيائيًّا، أم حلوليًّا، أم سواهما؛ وعليها أن تُطرَح، في تلك الحالة، جانبًا بفضل أشدّ الفرضيّات صلابة. ذلك أنّ لبّ المسألة يكمن في هذا، أنّ ثمّة عناصر ومفازات في عدد كبير من الأساطير، وروايات القبائل البربريّة، تفضي كلّها إلى ما وراء ما بلغت إليه بشكل مختلف، في الشعائر والمراسيم الدينيّة. فمفاهيم «الآلهة العظمى» يلفّها إبهام، ولم يبادر البربريّ، في كثير من الأحيان، إلى الاتّصال معها، في الممارسة، قطّ، لو كان ثمّة له معها أقلّ اتّصال. ولكنّه يكنّ لها، رغم أنفه، بمنزلة تفوق منزلة سائر الصور الأسطوريّة كلّها، منزلةٍ يمكنها أن تتّفق خير اتّفاق ومعنى الألوهيّ، في أسمى مراتبه.

إنّ في مقدورنا أن نستجلي، أحيانًا كثيرة، من غير أن نعمد دومًا إلى أيّ واسطة نركن إليها، أمر هذه التجليّات السابقة، ذات الاختبار الدينيّ الجليل: إنّها نتاج نموّ أسطوريّ تقدّم

---

(١) يعني لفظ A-dbhuta، حرفيًّا، ما لا يقع تحت السيطرة، ولا يمكن التعبير عنه. إلاّ أنّه، قبل كلّ شيء، ما يطابق مطابقة «السرّ العجيب» عندنا، فيما أسورا Asuraيعني المخيف (المؤلّف).

(٢) «الاندهاش»، أو «العجب»، في السنسكريتيّة (المعرّب).

(٣) «أدبهوتا» Adbhuta (و «أسكاريا» Ascarya)، في اللغة السنسكريتيّة، مرادفة دقيقة للفظ «الألوهيّ» عندنا. لولا أنّ اللفظ لم يَصِر، منذ زمن سحيق، مسفًّا وركيكًا، من جرى استخدامه «الدنيويّ»، غير الدينيّ، شأنه شأن اللفظ الألمانيّ - wunde bar («مذهل»)، والإنكليزيّ «aweful» («رهيب»)؛ وقد زُجّ به على نحو دائم مثل هذا الاستخدام (المؤلّف).

(٤) **الأسطورة، والمراسيم، والدين**، 1899؛ بناء الدين، 1902؛ السحر والدين، 1901. راجع أيضًا ب. و. شميدت، أمارات المقابلة بين أديان الشعب النمساويّ وأساطيره، فيينا، 1910.

(٥) الصواب: «الفصل الثالث» من سفر التكوين، الآية 8 (المعرّب).

عليها. وما تمتاز به ممّا هو، في الوقت عينه، أمر محيّر، التسامي الذي تعتزل به الحياة الدينيّة التي تكتنفها، والتي تعود إلى زمن أقدم منها، حيث قُيّض لها أن تترعرع. وبالفعل، سرعان ما تماهت هذه الألوهات المنوّه بها، والمبجّلة تبجيلاً، مع الله؛ بل عضدت الدعاة في هديهم الناس، حيثما خفّت الإرساليّات إلى التبشير بالتوحيد المسيحيّ. وكم من مهتدٍ أسرّ، في كثير من الأحيان، أنّه سبق له أن كانت لديه معرفة بالله، مع أنّه لم يكن قد أقام له تكريمًا. إنّه يمكن، بلا مراء، بالطبع، تقديم تفسير، بين الحين والآخر، لواقع الحال هذا، كأنّما به يرجع إلى مؤثّرات تقليديّة تمتدّ، منذ زمن غابر، عندما كانت القبيلة المعنيّة بالمسألة مرتبطة بديانة إلهيّة مرموقة؛ فالأسماء ذاتها، التي تُطلَق على هذه الكيانات العليّة، تشهد، في كثير من الأحيان، على هذا أيضًا. غير أنّ الظاهرة، حتّى في شكلها هذا، تبقى لها فرادتها على نحو ملحوظ. ما الذي يحمل «البرابرة»، المقيمين - حسب اعتبارات أخرى - في بيئة مختلفة كلّ الاختلاف، ولها خرافاتها البربريّة، على التسليم بهذه الخواطر، وما أبلغ من هذا أيضًا، على الاستمساك بها، ما لم تكن ذهنيّاتهم البربريّة نفسها معدّة، قبل الأوان، لها، حتّى إنّها، عوض أن تقوى على التخلّي عنها، وجدت نفسها مرغمة على إبداء اهتمامها بها، بأقلّ تقدير، كأنّها من تقليدها، وعلى الإقرار بسلطانها عليها، في الغالب من الأحيان، بشهادة ضميرها الصارخة؟ ولكن، رغم أنّ النظريّة القائلة باستمرار التقاليد في الحياة قابلة للتطبيق، في بعض الأحيان، إلاّ أنّ العديد من هذه الحالات يستحيل فيه تطبيقها، من دون الإساءة إلى الوقائع. فإنّ ما نعنى به، في هذه الحالات، جليّ بالنسبة إلينا؛ إنّه شأن التجليّات السابقة، والأحاسيس المتوجّسة، أكثر من كونه شأن حالات استمرار في الحياة. ليست هذه التجليّات السابقة خلوًا من أيّ عامل يبعث على إثارة الدهشة، إذ هي مضطلعة بتلقّي ضغط مستمرّ، وفعل، من قِبَل استعداد داخليّ عاقل لصياغة بعض الأفكار. إنّه لخليق بها أن يتوقّعها المرء طبيعيًّا توقّعه إنجازات موسيقيّي الفجر، الذين يستجيبون وهم مستكينون إلى بيئة ثقافيّة بدائيّة، بل إلى أشدّ البيئات بدائيّة، لضغط استعداد موسيقيّ قويّ، وفطريّ، رغم ذلك. فمن دون مثل هذا الافتراض، تبقى الوقائع لغزًا لا حلّ له.

يفوت علماء النفس ذوي المناهج الطبيعيّة، في هذه الحالة، كما في حالات أخرى غيرها، معرفة أمر واحد يجب الاعتقاد بأنّ له، في أدنى الحسابات، جانبًا نفسيًّا مهمًّا، في مقدورهم أن يلاحظوه في داخلهم، عبر عمليّة استبطان حريصة، أعني به التثبّت الذاتيّ من قيام أفكار دينيّة في ذهن المرء نفسه. لا مراء قطّ في أنّ هذا الأمر أشدّ ثبوتًا في حال ذهن ساذج، ممّا

هو عليه في حال ذهن متأفّف؛ غير أنّ كثيرًا من الناس سوف يتعرّفونه في ذات ضميرهم، لو استذكروا فقط، برويّة وحياد، ساعات إعدادهم لرتبة سرّ التثبيت[1]. ولكنّ ما «يرسيه» الذهن يمكنه أيضًا، في ظروف مؤاتية، أن يتبدّى ويُستنتَج من تلقاء نفسه، عبر اختلاج ينذر بقيامه، وحسبان يحمل على الشعور به. من ناحية أخرى، لا يبدي مؤيّدو نظريّة «التوحيد البدائيّ»، إزاء هذا الواقع، مهانة مقيتة تقلّ عندهم عمّا لدى علماء النفس، ذوي المناهج الطبيعيّة أنفسهم؛ ذلك أنّ الظواهر التي تطرّقنا إليها، لو استندت فقط إلى محض تقاليد تاريخيّة، وذكريات «وحي أصليّ» داثرة، كما لو كان حريًّا بها أن تستند إلى نظريّة مماثلة، لانتفى هذا التثبّت الذاتيّ، النابع من الداخل، انتفاءه من ذي قبلُ[2].

(١) أحد أسرار الكنيسة السبعة، وثانيها على التتابع، التي يبدي بها المؤمن جانب إيمانه في وسط الجماعة المسيحيّة، ممارسة وعقيدة. أمّا تسميتها «أسرارًا» فمن جهة طبيعتها الأنثولوجيّة أي الكيانيّة، لا من جهة طبيعتها الفينومنولوجيّة، الظاهريّة، أو السوسيولوجيّة، أي الاجتماعيّة. فإنّ قسمًا ممّا يُرى يُعقل فيها، وقسماً يحيل إلى الآخرة والميعاد لا يُعقَل، ولا يُرى (المعرّب).

(٢) قابل بين هذا الفصل والكتاب، الذي صدر لي حديثًا بعنوان «شعور ما وراء الكون»، ولا سيّما الفصل السادس منه: «صيرورة إله» (المؤلّف).

المراحل «الخام»

ليست أشكال الاختبار الدينيّ المتنامية وحدها ما يجب اعتباره أمرًا أوّليًا، وغير مشتقّ من سواه. إنّ هذا يصحّ أيضًا، ولا ينقص صدقه قطّ قيد أنملة، في ما من شأن الانفعالات البدائيّة، «الخام»، والأولى، انفعالات «الوجل الشيطانيّ»، التي تقف، كما رأينا من قبلُ، عند عتبة التطوّر الدينيّ. إنّ **الدين نفسه حاضر عند انطلاقته**: ففي مراحل الاختبار الأسطوريّ، والشيطانيّ، المبكّرة هذه، يأتي الدين، ولا سوى الدين، فعله. دعونا نرقب الظروف، التي يتكوّن فيها طابع هذه المراحل البدائيّ والخام وحده.

أ. إنّه يرتبط، أوّلاً، ببروز «لحظات» الألوهيّ المتعدّدة بروزًا متدرّجًا، وبتيقّظها المطّرد، وحَسْبُ. فالألوهيّ لا يزيح النقاب عن كامل محتواه إلاّ ببطء شديد، كلّما غدت حلقةٌ من حلقات الدوافع، أو البواعث، المطلوبة ذاتَ فعاليّة. ولكن، حيثما لا يني أيّ كمال يُقَدَّم بصورة غير كاملة، ترى لحظاته المكوِّنة، المبكّرة والجزئيّة، أو قُلْ عناصره الناشئة منعزلة، تحوز طبيعيًّا شيئًا ما غريبًا، وممتنعًا على الإدراك، شيئًا فظًّا بعض الشيء، في ما يتعلّق بها. يصدق هذا الأمر، في موضوع تلك اللحظة الدينيّة خصوصًا، التي تبدو أنّها كانت أوّل ما شبّ، بأيّ حال من الأحوال، في الذهن البشريّ، وأعني بها الوجل الشيطانيّ. إنّها تبدو حتمًا، وبشكل طبيعيّ، أقرب إلى نقيض ما يدعى دينًا منها إلى الدين نفسه، لو نظر إليها أحدنا بمفردها، وفي حدّ ذاتها. أمّا إذا عُزِلَت دون العناصر التي ترسم لها إطارها، بدت بالأحرى شكلاً مرعبًا من أشكال الإيحاء الذاتيّ، ونوعًا من أنواع الهلوسة النفسيّة، التي نجدها في الذهن القَبَليّ، أكثر من كونها تمتّ بذات صلة إلى الدين. وتظهر الكائنات الخارقة، التي يزعم أناس أنّهم

يعقدون اتّصالات معها، في هذه المرحلة المبكّرة، كأنّها أشباح تزيّنها مخيّلة كليلة لمّا تَبْلُغْ كمال نموّها، مخيّلة تشكو من شبه جزع الاضطهاد. إنّ في وسع المرء أن يفهم كيف أنّ عددًا غير قليل من البحّاثة أمكنه أن يتصوّر، بكلّ جديّة، أنّ «الدين» بدأ بعبادة الشيطان، وأنّ الرجيم أقدم عهدًا، في العمق، من الله.

كذلك، ينبغي أن تُعزى صعوبة فرز الأديان، بحسب جنسها ونوعها، إلى هذا التيقّظ المتسلسل والمتدرّج، الذي يلمّ بجوانب الألوهيّ، ولحظاته المختلفة. فإنّ كلّ من يضطلع بهذه المهمّة يتمّ فرزًا مختلفًا، لأنّ الوقائع التي يجب فرزها ليست، في معظمها، وقائع تتّصل فيما بينها كأنّها أنواع متمايزة للجنس الواحد نفسه؛ ليست الواحدة منها ببديلة عن الآخرى، وليست هي أشكالاً محدّدة المعالم، يمكن «الدين» بمجمله أن يخضع فيها للتحليل؛ وإنّما هي عناصر تكوينيّة، يجب القيام بعمليّة «الإجمال» والتركيب، انطلاقًا منها. إني لكأني بها حُوتٌ يشرع يُظهِر نفسه فوق الماء رويدًا رويدًا، وأناس ينشأون يحاولون، من ثمّ، أن يفرزوا على حدة انحناء الظهر، والذنب وطرفه، والرأس القاذف المياه، كلاً بحسب جنسه ونوعه، عوض أن يبحثوا عن فهم هذه الظواهر فهمًا حقيقيًّا، كأن يجعلوا كلاًّ منها في موضعه، وصلاته الخاصّة به مع الباقي، جزءًا من جسم واحد كامل، وعضوًا من أعضائه، ينبغي عليه هو نفسه أن يؤخذ به بمجمله، قبل أن تتمكّن أجزاؤه من أن تُدرَك إدراكًا ملائمًا.

ب. يدين طابع المراحل الخام، في المقام الثاني، ببداءته إلى الصبغة الفظّة، والنَّزِقة، والطائشة، التي تطبع بأثرها باكورة أشكال الانفعال الألوهيّ، وإلى عدم تمييزه، من جرّاء ذلك، فيجعله يختلط مع الأحاسيس «الطبيعيّة»، ويذوب فيها، وليس ما يدلّ عليه.

ج. ويدين، بعد هذا، إلى أنّ التقدير، الذي تدفع إليه لحظة الوعي الألوهيّ (مثلاً، مرحلة «الوجل الشيطانيّ»)، يتّصل أوّل ما يتّصل به، بشكل طبيعيّ جدًّا، بأشياء، وأحداث، وذوات تقع في عالم الاختبار البدائيّ والعاديّ؛ فتوفّر هذه المناسبةَ، أو تزفّها، لانطلاقة الانفعال الألوهيّ، على نحو تناظريّ، ثمّ تنعطف به نحوها. هذا الظرف، ولا أيّ شيء آخر سواه، هو جذر ما أطلق عليه اسم عبادة الطبيعة؛ إنه تأليه للأشياء الطبيعيّة. بعد ذلك، وعلى نحو تدرّجي فقط، تكتحل هذه الصلات بشيء من «الروحانيّة»، تحت أثر الحسّ الألوهيّ نفسه، أو تُنبَذ كلّها معًا نبذًا. ولا يزال الأمر بها كذلك، حتّى يرى فحوى الحسّ المكفهرُّ النور، مع ما فيه

من إحالة إلى واقع علويّ مطلق، وبكلّ ما فيه من شمول وقيام بذاته.

د. إنّ العامل الرابع، الذي يُسهم في إظهار «الدين» البدائيّ بحلّة خام، هو الشكل غير المضبوط، والمتوثّب، وذو القدرة على بثّ العصبيّة العمياء، الذي يغمر فيه الحسّ الألوهيّ الذهنَ الأعجم، بارزًا كأنما هو هوس دينيّ، ومقتنى يحوزه الألوهيّ، واختناق، وسورة غضب.

هـ. وهنالك، أخيرًا، ما هو أهمّ من ذلك كلّه، محاولة إضفاء الطابع العقليّ والأخلاقيّ الفاشلة على الاختبار؛ لأنّ الحسّ الألوهيّ يغدو شيئًا فشيئًا محمَّلاً بالمدلول العقليّ، والأخلاقيّ، والثقافيّ، على نحو تدرّجي فقط.

تقدّم هذه الاعتبارات تفسيرًا للطابع البدائيّ والهمجيّ، الذي يزدان به الوعي الألوهيّ، في أوائل تباشيره. ولكن، لا مندوحة لنا من تكرار القول بأنّ خلجة «الوجل الشيطانيّ» الأولى نفسها هي، في قلب فحواها، محض عنصر أوليّ. ومن هذا القبيل، في وسعها أن تُقارَن، منذ أوّلها حتّى آخرها، بواسطة معايير الحكم الجماليّ، وفِرْزة البهاء. فإنّي مهما تباينت اختباراتي الذهنيّة، عندما أنعت شيئًا ما بأنّه «بهيّ»، أو أنّه «بغيض»، تتّفق الحالتان على هذا، أنّني أرمي الشيء بنعت يبغي تفسيره؛ إلاّ أنّي لا أقتبسه، بل لا يمكنني اقتباسه، من اختبار الحسّ، وإنّما أرميه به، بالأحرى، بناء على حكم أطلقه تلقائيًّا من بنات أفكاري. إنّني أفطن بالحدس إلى ما في الشيء من سمات حسيّة فقط، وإلى شكله الذي يتّخذه له في المكان، ولا إلى أيّ شيء آخر سوى ذلك. ألعلّ المعنى، الذي أسمّيه «بهاء» يطابق الشيء، أي أنّ المعطيات الحسيّة تعني «البهاء»، أو لعلّه يوجد قطّ معنى شبيه بهذا؟ فإنّما هذه الأمور وقائع، لا تستطيع العناصر الحسيّة أن تطلعني عليها، بأيّ شكل من الأشكال، أو أن تخبرني بها. بل يجب عليّ أن أصوغ تصوّرًا مبهمًا بعض الشيء، «لما هو بهيّ في ذاته»، وأن أحوز، علاوة على هذا، مبدأ التحاق أعزوه به إلى الشيء؛ وإلاّ لتعذّر أبسط اختبارات البهاء. وبمقدور هذا التناظر أن يذهب شأوًا أبعد: إنّ البِشْر المكنون في البهاء، مهما كان مماثلاً للمسرّة المحضة، القائمة في ما هو مستعذَب، يبقى متميّزًا إزاءها، من حيث التباين الجليّ في النوع، ولا يقدر أن يُشتقّ من أيّ شيء سواه. قِسْ على مثل هذا العلاقة بين المهابة الدينيّة المميّزة، والخوف الطبيعيّ المحض.

تنال المرحلة «الخام» سموّها، كلّما كشف الألوهيّ النقاب عن «نفسه» بقوّة وامتلاء، أي كلّما أضحى ظاهرًا للعقل والحسّ. والعامل الأساسيّ، في هذا المقام، المسيرة التي تمتلئ فيها وتكتنز بالعناصر العقليّة، فتعبر، من جرى ذلك، في الوقت عينه، إلى حيّز المعقول والمدرك. بيد أنّ عناصر «عدم القدرة على عقل» الأمور، الغير العقليّ، كلّها تلزم مكانها في حيّز الألوهيّ، وتتكثّف إذ يسير الكشف في مجراه. إنّ «الكشف» لا يعني مجرّد الانتقال إلى ما يُعقَل، وما يُدرَك؛ فإنّ في وسع أمر ما أن يُعرَف بالحسّ معرفة عميقة وحميمة، لتألّقه الذي يصحبه معه، أو للتحرّك الذي يُحدثه، من غير أن يتمكّن الفهم من أن يجد له أفهومًا. **فالمعرفة والإدراك إدراكًا أفهوميًّا** شيئان مختلفان، بل هما غالبًا متنافران بنحو متبادل فيما بينهما، ومتناقضان. إنّ الغموض السريّ الذي يكتنف الألوهيّ مرادف لا يضارعه آخر، لاستحالة معرفته. لا ريبة في أنّ مقولة لوثر: «الله المستتر، والممتنع على الإدراك»، لم تعنِ عنده: «الإله المجهول». ومثله بولس أيضًا، «يعرف» السلام، الذي «يتخطّى كلّ فهم».

القدسيّ من حيث إنّه فِرْزَة أوّليّة

القسم الثاني

إنّنا نخلص، إذًا، إلى أنّ العناصر غير العقلانيّة أيضًا، لا العناصر العقلانيّة وحدها فقط، اللاحقة بفِرْزَة «القدسيّة» المعقّدة، عناصرُ أوّليّة، وأنّ لكلّ عنصر منها الدرجة نفسها. ليس الدين مرتهنًا بالأخلاق، ولا بالمقاصد؛ لا بالعُرْف ethos، ولا بالقصد telos؛ وهو لا يستمدّ حياته من مسلّمات. أضف أنّ لفحواه غير العقلانيّ جذوره المستقلّة بذاتها، الضاربة في أعماق الروح المستترة، من غير ما نقصان عن فحواه العقلانيّ.

ولكنّ الطابع الأوّليّ نفسه يلحق، في المقام الثالث، **بتلاحم** العناصر العقلانيّة وغير العقلانيّة داخل الدين، الذي يؤلّف وحدتها الداخليّة والضروريّة. فإنّ القصص الدينيّ يشهد، في واقع الحال، على تداخلها المطّرد، كما لو كان الأمر مسلَّمًا به، أي على العمليّة، التي يُعبَّأ فيها «الإلهيّ»، ويُمْلأ، بالمعنى الأخلاقيّ. هذه العمليّة تنساب، في الواقع، إلى **شعور** المرء كأنّها شيء مسلَّم به، شيء يخالجنا شعور بأنّ ضرورته الداخليّة جليّة، من تلقاء ذاتها. ولكنّ هذا الجلاء التلقائيّ والداخليّ، وايمُ الحقّ، معضلة في حدّ ذاته. فنحن مجبرون بأن نسلّم أنّ ثمّة معرفة عامضة، **وأوّليّة**، بضرورة هذا الإجمال، الذي يُجمَع فيه ما هو عقلانيّ وما ليس عقلانيًّا؛ ذلك بأنّ هذه الضرورة ليست بضرورة **منطقيّة** أبدًا. أجل، كيف يمكن أن يستنتج امرؤ، بطريقة منطقيّة، من كيان لا يني «خامًا»، وذا أمارات شيطانيّة، من قبيل قمر أو شمس، إلهين اثنين، أو من قبيل ألوهيّة تربطها صلات بموضع معيّن، أن تُنَصَّب حارسًا، ووكيلاً لقَسَم، ولتجارة شريفة، وضيافة، ولقدسيّة القرآن، والواجبات تجاه العشيرة والقبيلة؟ كيف يمكنه أن يستنتج أنّه إله يُصْدِر أوامره بالأفراح والأتراح، ويشارك في هموم العشيرة، ويسهر

على ازدهارها، ويصوِّب مجرى المصير والتاريخ؟ من أين يطالعنا هذا الواقع ـ وهو أشدّ الوقائع استغرابًا، في تاريخ الأديان ـ أنّ كائنات قد وُلِدَت، أصلاً، من الرعب والجزع تمسي آلهة، كائنات يضرع إليها الإنسان، ويودعها أحزانه، أو أفراحه، ويثبّت فيها منشأ الأخلاق والشريعة، ورسوم العدالة كلّها، وقدسيّتها؟ كيف يتّسع لهذا كلّه أن يجري على هذا المنوال، إذ إنّه ما إن تُطرَح هذه الأفكار على بساط البحث، حتّى يفهمها المرء وكأنّي بها أسلس المسلَّمات صدقًا، وأبهرها جلاء، وأن يفهم أنّه ينبغي أن تكون الأمور على مثل هذا النحو؟

يقول سقراط في الفصل الثاني، 382، من كتاب أفلاطون «الجمهوريّة»: «إنّ الله، إذًا، بسيط، وأمين في ما يفعله ويقوله؛ لا يبدّل في ذاته، ولا يخزي آخر سواه ...». فيجيب عليه أذيمانتُس قائلاً: «هذا ما يبدو أيضًا واضحًا بالنسبة إليّ، ما دمت تقول هذا». إنّ ما يسترعي الانتباه، في هذا المقطع، ليس سموّ فكرة الله وصفوها، ولا عمليّة عقلنتها المحلّقة، المعلن عنها هنا، ولا حتّى عمليّة إحاطتها بطابع أخلاقيّ؛ وإنّما ما يظهر من قِبَل سقراط من لكنة «عقائديّة» واضحة كلّ الوضوح في تصريحه، إذ لا يكبّد نفسه مشقّة العناء لحظة، كي يقيم البرهان على ما يزعمه، وما يلوح من دهشة صادقة عند أذيمانتُس، ومن تأكّد مطمئنّ، في الوقت نفسه، يرتاح به إلى حقيقة جديدة في عينيه. وإنّ قبوله بها راسخ، حتّى إنّه يحمل في طيّه قناعة؛ فهو لا يصدّق سقراط وحسب، بل ينظر أيضًا بأمّ عينيه حقيقة ألفاظه، التي فاه بها. والحال أنّ هذا مقياس كلّ معرفة أوّليّة، أي أنّ مقولة من المقولات ما تكاد يُعبَّر عنها تعبيرًا بيّنًا فتُفْهَم، حتّى تنفذ معرفة حقيقتها إلى الذهن، مصحوبة بيقين ذي تثبّت مبين. إنّ ما حدث هنا بين سقراط وأذيمانتُس قد جرى آلاف المرّات، في تاريخ الأديان. هذا عاموص، أيضًا، يلهج بأمر جديد، عندما يذيع أنّ يهوه هو إله العدل الذي لا غشّ فيه، والشامل، والمطلق. فهذا أمر حديث العهد، لا يُبرهِن عليه، ولا يُقدِّم عليه تبريرًا، باستشهاد أُوْلي الأمر عليه. إنّه يعمد إلى أحكام أوّليّة، أي إلى الوعي الدينيّ نفسه؛ وهذا، في الحقيقة، يشهد لرسالته.

إنّ لوثر يرسي، مرّة ثانية، علمه وتمسّكه بمعرفة أوّليّة مماثلة للطبيعة الإلهيّة. فإنّ حنقه على «العقل العاهر»، يسير به عادة، بلا ريبة، إلى إصدار تأكيدات تذهب في الاتّجاه المعاكس، كما في ما يلي:

إنّها لمعرفةٌ لاحقة أن ننظر إلى الله من خارج، إلى أفعاله وإلى رعايته، كما ينظر امرؤ

إلى قصر، أو إلى منزل من خارج، ثمّ يستشعر سيّده، أو صاحبه، على الأثر. أمّا من الداخل، وأمّا **على نحو أوّليّ**، فما من حكمة بشريّة أمكنها، حتّى الآن، أن تنزع النقاب عمّا هو الله في ذاته، وعن طريقة كينونته، في سرّ جوهره الذاتيّ. ولا استطاع أيّ إنسان أن يعرف، أو يقول، شيئًا عنه، ما خلا الذين كُشف لهم ذلك، بالروح القدس.

يغفل لوثر، هنا، عن أنّ الإنسان يتحتّم عليه أن «يستشعر» صاحب البيت، أو أن يتحرّى عنه، بطريقة أوّليّة، وإلاّ فلا. ولكنّه هو نفسه يأذن للعقل البشريّ العامّ، في مقاطع أخرى، بأن يجتاز العديد من العلوم الصحيحة، بشأن «ما هو الله في ذاته، أو في سرّ جوهره الذاتيّ». قابل ما يلي:

أمّا العقل الطبيعيّ نفسه فمُجْبَر على التسليم بهذا (أي بهذه المقولة)، حتّى لو لم يكن ثمّة كتاب مقدّس، **مقتنعًا بحكمه الذاتيّ**. فإنّ البشر يجدون هذا المعتقد مكتوبًا في قلوبهم، **ما إن يسمعون كلامًا يتطرّق إليه**، ويعترفون به أنّه قائم بالبرهان، حتّى من دون رغبة منهم في ذلك: أوّلاً، أنّ الله قدير جبّار، ... ثمّ أنّ لديه معرفة الأشياء كلّها، وعلمًا بها، قبل حدوثها، وأنّه لا ضلال فيه، ولا انخذال ... ذلك بأنّ هذين الأمرين يأخذ بهما القلب والإحساس ...».

دونك الألفاظ، التي تثير الاهتمام في هذا الإعلان: «مقتنعًا بحكمه الذاتيّ»؛ إنّ هذه الكلمات تميّز **المعارف** من مجرّد «الأفكار الفطريّة»، أو المفاهيم المصفّاة تصفية فائقة الطبيعة، وكلتا الأخيرتين بوسعهما أن تنتجا «خواطر»، لا قناعات نابعة «من حكم ذاتيّ». أنظر كذلك هذه الألفاظ: «ما إن يسمعون كلامًا يتطرّق إليه»؛ إنّها تطابق خير مطابقة اختبار أذيمانتُس، المشار إليها آنفًا، عند أفلاطون[1].

---

(١) إنّ السمات البارزة عند لوثر، في هذا السياق، هي المقاطع التي تتكلّم على «الإيمان»، حيث يتمّ وصف الإيمان بأنه طاقة معرفيّة وحيدة، للإحاطة بالحقيقة الإلهيّة. فتقف، من أجل هذا، على طرف نقيض من قدرات الإدراك «الطبيعيّة»، شأنها، في هذا الجانب، شأن الروح، التي تقف في مواضع أخرى نقيضًا لما سواها. فالإيمان، هنا، شبيه «بالباصرة» synteresis، التي نجدها في نظريّة المعرفة، عند المتصوّفين؛ وهو «المعلّم الباطنيّ» magister internus، عند أغسطينس، و«النور الباطنيّ»، عند الكويكرز* ؛ وهي تسميات تتجاوز كلّها العقل، ولكنّها عنصر أوّليّ، مع ذلك، في داخلنا. إنّ المقطع التالي، المقتبس من كتاب لوثر «حديث المائدة»، ذو أثر باهر جدًا:

لقد ختم الله على عقل كلّ إنسان بمعرفة الله. فالناس أجمعون يعرفون بهدي الطبيعة وحده أنّ الله موجود، من غير ما تمرّس في الفنون، أو العلوم؛ وهذا مختوم ختمًا إلهيًّا على عقول الناس أجمعين. فإنّه ما من إنسان، على وجه البسيطة قطّ، مهما كان بربريًّا ومتوحّشًا، لم يؤمن بأن ثمّة قدرة إلهيّة خلقت الأشياء كلّها. كذلك، يقول بولس: «إنّ ما لا يُرى من الله، منذ خلق العالم، تُرى بوضوح، إذ إنّه يُعقَل بواسطة الأشياء المبروءة، حتّى قدرته الأزليّة، وألوهته». من أجل هذا، عرفت الأمم جميعاً أنّ ثمّة إلهًا؛ ولكنّها، كلّما حالفت أتباع إبيقورس على مذهبهم. كلّما أصرّت بعناد على أنّه لا إله. ألم يعترفوا بوجود الله، =

لقد عرف الدعاة، مرّات كثيرة، الاختبار نفسه. فإنّ فكرة وحدة الطبيعة الإلهيّة وصلاحها، ما إن تُعْلَن على الملإ، وتُدرَك بالعقل، حتّى تتّخذ غالبًا هنيهة، بشكل يبعث على الذهول، لكي تستقرّ راسخة في ذهن السامع، إن أبدى شغفًا بالحسّ الدينيّ. فيعمل السامع، على أثر ذلك، في كثير من الأحيان، على أن يطابق بين التقليد الدينيّ، الذي كان لديه حتّى تلك اللحظة، والمعنى الجديد، الذي بلغ إليه.

أمّا حيثما تبرز معاندة في وجه التعليم الجديد، فإنّما تبرز غالبًا بروزًا ملحوظًا في الضغط، الذي يقوم به المرء على نفسه، كي ينأى بها عن سلوك سبيل ضميره الخاصّ. لقد حمل إليّ مثلَ هذه الخبرات دعاةٌ عملوا في وسط أهل التيبت، وعند زنوج أفريقيا؛ وإنّه لمن الجدير بالاهتمام أمر جمعها في باقة، سواء بالنسبة إلى المسألة العامّة، مسألة العوامل **الأوّليّة** في كلّ دين، أم بالنسبة إلى إضاءتها على المعرفة **الأوّليّة** خصوصًا، معرفة الترابط الجوهريّ بين العناصر العقلانيّة والعناصر غير العقلانيّة، الكامنة في فكرة الله. من أجل هذا، يُعَدّ تاريخ الأديان نفسه شاهدًا يحظى بالإجماع، أو يكاد. ومهما بدا عليه من نقص، ومن شوائب تعتوره - طالما قُيِّض لمسيرة إحاطة «الألوهيّات» بالصبغة الأخلاقيّة أن يتمّ الأمر، غالبًا، في مضامير الحياة الدينيّة البدائيّة - تبقى آثار له في كلّ مكان، خليق بالمرء أن يعثر عليها. وحيثما انتصب الدين رفيعًا ومرموقًا، مفلتًا من جفاءِ أوّلِ ظهورٍ له، ابتدأت مسيرة الإجمال هذه، في كلّ حالة من الحالات، واستمرّت ممعنة في توجّهها. هذا ما يمكن ملاحظته جدًّا، عند النظر إلى البون الشاسع في الأزمان، التي شهد فيها اختلاق الخيال تصوّرات له عن الإله، في حالات مختلفة، وإلى التباين في الظروف العرقيّة، والمزايا الطبيعيّة، والبنى الاجتماعيّة والسياسيّة، التي سلك فيها تطوّرُه. كلّ هذا يشير إلى وجود عوامل أوّليّة تقبع في الذهن البشريّ، بشكل عامّ وضروريّ، تلك التي نستطيع، بالفعل، أن نلتقيها مباشرة في داخل ضميرنا الدينيّ، عندما نوافق نحن أيضًا سقراط الرأي، على غرار أذيمانتس، ببساطة وعفويّة، كأنّما في شأن مسلّمة

= في إنكارهم ذلك بعينه؟ لأنّ المرء لا يستطيع إنكار ما ليس له من معرفة به. من أجل هذا، رغم أنّ الناس تشاغلوا، سحابة حياتهم كلّها، في ارتكاب أشدّ المعاصي قبحًا، وفي اقتراف الجرائم، وعاشوا كما لو لم يكن من إله، إلاّ أنّهم لم يقوَوا البتّة أن يطردوا من عقولهم الضمير، الذي يشهد ويؤكّد أنّ الله موجود. ورغم أنّ ذلك الضمير قد غلبه الشرّ، والآراء المفسدة، على أمره، ردحًا من الزمان، إلا أنه يرجع لكي يحاجّهم، في شأن نسمة حياتهم الأخيرة.

* «الكويكرز» حركة دينيّة تُعْرَف أيضًا باسم Religious Society of Friends (جمعيّة الأصدقاء الدينيّة)، نشأت في إنكلترة، في منتصف القرن السابع عشر، على يد جورج فوكس (المعرّب).

شاهدنا حقيقتها بأمّ عينينا، مفادها: «إنّ الله واحد أحد، وصادق هو سبحانه في ما يعمله ويقوله».

وفي عبّ التطوّر التاريخيّ الذي تشهده الأديان، تفيد العناصر العقلانيّة، التي تعمل بموجب مبادئ أوّليّة، في رسم معالم العناصر غير العقلانيّة، التي تسير بمحاذاتها. وهذا الأمر ثابت، لا في شأن العلاقة عمومًا بين الجانب العقلانيّ فقط من «القدسيّ»، معاينًا بمجمله، وجانبه غير العقلانيّ، معاينًا بمجمله، وإنّما في شأن مختلف العناصر تفصيلاً، التي يتكوّن منها الجانبان. إنّ **المهيب**، أي لحظة الألوهيّ المهوّلة والمنفّرة، يتّخذ له معالم بواسطة فكرتَي العدالة والإرادة الأخلاقيّة العقليّتين، وإبعادِ ما يتصدّى للأخلاق. وإذ إنّه يتّخذ له، على مثل هذا النحو، معالم يغدو «غضبَ الله» المقدّس، الذي ينادي به الكتاب، والخطاب المسيحيّ، على رؤوس الملإ. أمّا الفاتن، أي لحظة الألوهيّ الجذّابة والباهرة، فيتّخذ له معالمه بواسطة أفكار الصلاح، والرحمة، والحبّ. وإذ إنّه يتّخذ له، على مثل هذا النحو، معالم يغدو كلَّ ما نعنيه بالنعمة، هذا اللفظ الحافل بالمعاني، الذي يتّحد بالغضب المقدّس في «جناس فريد من الأضداد»، والمغموس مثله بالصوفيّة، من جرى انسياب الألوهيّ فيه. وأمّا «اللحظة» **السريّة** فتتّخذ معالمها بواسطة ما لجميع الصفات العقلانيّة، التي تُلصَق بالألوهة، من طابع مطلق. ربّما لا يظهر التطابق السائد هنا، لأوّل وهلة، بين الطابع «السريّ» و**المطلق**، الذي يكسو الصفات العقلانيّة جميعها، ظهورًا جليًّا ومباشرًا، كما في الحالتين السابقتين، أي الغضب والنعمة. ولكنّه، رغم ذلك، تطابق محكم جدًّا. إنّ في وسع صفات الله العقلانيّة أن تميَّز من الصفات عينها، عندما تُلصَق بالروح المخلوق، بأنّها ليست كتلك صفات نسبيّة، بل مطلقة. فالحبّ البشريّ أمر نسبيّ، ينطوي على درجات؛ والأمر عينه، بالنسبة إلى المعرفة البشريّة، والصلاح الإنسانيّ. غير أنّ حبّ الله، بالمقابل، ومعرفته، وصلاحه، وكلّ شيء آخر يمكنه أن يُطلَق عليه بألفاظ أفهوميّة، مطلق من حيث الشكل. إنّ **فحوى** الصفات هو هو عينه؛ أمّا ما يفرزها كصفات الله فمسألة **عنصر الشكل**. بيد أنّ عنصر شكل مثل هذا هو أيضًا ما يُسمَّى «السريّ» تحديدًا: إنّه الجانب الشكليّ، الذي يختصّه به ما سمَّيناه «ذا الغيريّة التامّة»، كما رأينا ذلك في الصفحة 43. ولكنّ ثمّة تطابقًا آخر، يجب أن يُضاف إلى هذا التطابق الواضح بين «السريّ» والمطلق، هذين الأمرين، اللذين يلحقان بالصفات العقليّة. إنّ إدراكنا يستطيع أن يحيق بما هو نسبيّ فقط. أمّا نقيضه، أي المطلق، فلا يسعه أن **يُفكَّر**

به في عقر داره، أن يفكّر به خارجًا، رغم أنّه يُعقَل أن يُفكَّر به، على نحو ما. إنّه على مرمى من تصوّرنا، ولكنّه وراء استيعاب فهمنا. وعليه، فإذ إنّ هذا لا يجعل ما هو «مطلق» أن يكون «سريًّا»، على نحو صرف، كما جرى بسط اللفظ، إلاّ أنّه يجعله مَعْلَمًا خالصًا من معالم ما هو «سريّ». إنّ المطلق يتجاوز قدرتنا على الفهم؛ أمّا السريّ فيتجنّبها. المطلق هو ما يخطو وراء حدود إدراكنا، لا من خلال طابعه النوعيّ والفعليّ، لأنّ هذا أمر مألوف عندنا، وإنّما من خلال طابعه الشكليّ. من ناحية أخرى، السريّ هو ما يقيم بجملته خارج ما يمكن التفكير به؛ وهو، من ناحية الشكل والنوع والجوهر، «ذو الغيريّة التامّة». إنّنا نرى، إذًا، أنّ بين العنصر غير العقليّ ومَعْلَمه العقليّ تطابقًا محكمًا، في حالة لحظة «السريّ»، وفي لحظتي «الهول»، و«الفتنة»، على حدّ سواء، ثمّ تطابقًا قابلاً النموّ.

يستنكف الدين من أن ينزلق إلى «العقلانيّة»، بفضل عناصره غير العقلانيّة، التي تنشط حيّة بشكل مطّرد؛ ويستنكف من الانحدار إلى العصبيّة، أو إلى التزهّد، وليس غير التزهّد، أو من أن يستغرق في هذا وتلك، على أقلّ تقدير، بفضل تمرّغه في العناصر العقليّة، واكتنازه منها، فيستحقّ هكذا أن يصبح دينًا للبشريّة المتحضّرة جمعاء. وتطرح الدرجة، التي يتواجد فيها كلّ من العناصر العقليّة وغير العقليّة ملتحمة معًا، ومنسجمة في ما بينها انسجامًا سليمًا ومحبَّبًا، معيارًا تُقاس به مرتبة الأديان بعضها إزاء بعض، بل معيارًا دينيًّا، أيضًا، بوجه خاصّ. إنّنا نجد أنّ الدين المسيحيّ يتفرّد بتساميه التامّ، فوق أقرانه من الأديان كلّها، إذا ما طبقّنا هذا المعيار. فقد شُيِّد صرحه البرّاق، ذو التصوّرات الواضحة والقشيبة، والأحاسيس، والخبرات، على أساس يمتدّ عميقًا جدًّا أبعد ممّا يبلغه ما هو عقليّ. بيد أنّ ما ليس عقليًّا إنّما يشكّل القاعدة، والأساس، ونسيج القماشة؛ وهو يحفظ للمسيحيّة غورها الصوفيّ، ويمنح بذلك الدين وقع التصوّف السحيق، وظلاله الكثيفة، من غير أن يدعه يرتقي إلى مجرّد مرتبة في النموّ ذات صبغة تصوّفيّة. من أجل هذا، تتزيّى المسيحيّة، من خلال وحدة عناصرها، المتناسقة فيما بينها تناسقًا سليمًا، بشكل قديم كلّ القدم، ومنزلة يشهد لها الضمير خير شهادة، عندما نبادر بكلّ إخلاص، وبدون مواربة، إلى جعلها في موضعها، في الدراسة المخصّصة لمقارنة الأديان. حين ذاك، سوف نجد في المسيحيّة أنّ عنصرًا من عناصر حياة المرء الروحيّة، ممّا له نظائره في الميادين الأخرى، أدرك، لأول مرّة، مرحلة بلوغه بطريقة عليّة، ومنقطعة النظير.

تجليّات «القدسيّ» وطاقة «العرافة»

هيهاتِ ما بين مجرّد الإيمان بواقع يتخطّى الحواسّ، وقيام المرء باختباره أيضًا؛ وهيهاتِ ما بين أفكار عن «القدسيّ» تطرق السمع، والتنبّه له تنبّهًا واعيًا أنّه واقع ذو فعاليّة، يقتحم عالم الظواهر على نحو نشيط. إنّ في وسعنا أن نقول بأنّ الحالة الأخيرة، الممكنة إمكانيّة الحالة الأولى، قناعة راسخة لدى الأديان كلّها، بل بالنسبة إلى الدين كدين. فالدين يرسي القناعة عنده، لا بأنّ الواقع القدسيّ والمقدّس قائم، يشهد له صوت الضمير الداخليّ، والوعي الدينيّ وحَسْبُ، أي صوت الروح الخافت والوديع، الصادح في القلب، عبر الحسّ، والاستشعار، والشوق، بل بأنّه يمكن ملاقاته أيضًا ملاقاة مباشرة، عبر مناسبات خاصّة، وأحداث، والإيحاء بذاته إيحاء تلقائيًّا عبر أشخاص، والظهور ـ بوجيز الكلام ـ عبر أفعال؛ بأنّ ثمّة إيحاء خارجيًّا للطبيعة الإلهيّة، إلى جانب الإيحاء الداخليّ، النابع من الروح. ويُطلِق التعبير الدينيّ على هذه الأفعال والظهورات البيّنة، التي تتبدّى فيها القداسة موحية بذاتها إيحاء ملموسًا، اسم «آية». فكلّ شيء عُدّ آية، منذ أقدم الأديان البدائيّة عهدًا، آية تقدر أن تبعث في الإنسان معنى القدسيّ، وأن تثير فيه حسّ القداسة المرهوبة الجانب، وأن تدفعه ليعمل عملاً ظاهرًا، أمام أعين الملإ. هذا ما كانت عليه جبلة تلك العوامل والظروف، التي تطرّقنا إليها في الكلام من قبلُ، أي المخيف، والسامي، والجبّار، والمدهش، ثمّ ـ بدرجة خاصّة ـ الممتنع على الإدراك، والسريّ، الذي أمسى «المعجز»، و«الأعجوبة». بيد أنّ هذه الأمور كلّها لم تكن، كما رأينا، «آيات»، بمعنى اللفظة الدقيق، وإنّما كانت مناسبات، وظروفًا، تُعِدّ العدّة للحسّ الدينيّ، حتّى يستيقظ من تلقاء ذاته. وقد وجدنا أنّ العامل، الذي يفضي إلى هذه النتيجة،

يقبع في عنصر مشترك لديها جميعًا، وأنّه مجرّد عنصر متناظر مع «القدسيّ». أمّا تفسيرها كأنّها مظهر، فعلاً، من مظاهر القدسيّ نفسه، وفي حدّ طبيعته الذاتيّة، فيعني، كما رأينا، خلطًا بين منزلة القداسة، وأمر يشبهها شبهًا خارجيًّا فقط: ليس ثمّة «استذكار» خالص، أي تعرّف القدسيّ تعرّفًا خالصًا، في ذات طبيعته الحقيقيّة، الظاهرة للعيان في أحد مظاهرها. ولهذا، نجد أنّ مثل هذه المزاعم الفاشلة، في تعرّف القدسيّ، قد أذيلت فيما بعدُ، واستُبْعِدت كليًّا، أو جزئيًّا، بحجّة أنّها مزاعم دخيلة، أو أنّها غير ملائمة فقط، ما إن توصّل المرء إلى درجة عليا من النموّ، أو إلى إجراء حكم دينيّ أشدّ صفاء. وفي قطاع آخر من قطاعات إصدار الأحكام، قطاع الذوق الرفيع، سياقٌ موازٍ كلّ الموازاة لما أسلفنا. فبينما لا يزال الذوق خامًا بعدُ، يأخذ شعور بالبهاء، أو مرحلة سابقة من الشعور نفسه، يختلج. ومن شأن هذا الشعور أن يَصْدر من تصوُّرٍ أوّليّ مُبْهَم للبهاء، حاضر بشكل مسبق، وإلاّ ما أمكنه قطّ أن يتبدّى. والإنسان ذو الذوق الخام، إذ إنّه لا يقدر بعدُ أن يقوم «بتعرّف» البهاء الحقيقيّ تعرّفًا جليًّا، يقع في حيرة من أمره، ويخطئ في تطبيق تصوّره الغامض والمتلبّد على البهاء، فيحسب ما ليس فيه ذرّة بهاء أنّه بهيّ. فالمبدأ الكامن وراء الحكم الخاطئ، هنا، بالبهاء مبدأ التناظر الخدّاع، كما هي حال مسألة الحكم بالقداسة. إنّ لبعض العناصر، التي تقبع في ما حُسِب خطأ أنّه بهيّ، تناظرًا قد يقترب به، أو يبتعد، من البهاء الحقيقيّ. والمرء، عندما يهذّب بعض الشيء حاسّة الذوق عنده، يذبّ عنه فيما بعدُ، هنا أيضًا، ما فيه مسحة من البهاء وليس ببهيّ، مزدريًا به شرّ ازدراء، ويمسي أهلاً لأن ينظر نظرة صائبة، ولأن يحكم حكمًا سديدًا، أي أن يتعرّف الشيء الخارجيّ، الذي «يتبدّى» فيه البهاء حقًّا، مما لديه عنه خاطرة داخليّة، أن يتعرّفه كشيء بهيّ.

دعونا نطلق على طاقة معرفة القدسيّ معرفة صحيحة، من خلال مظاهره، وطاقة تعرّفه، مهما كان صنفها، اسم طاقة العرافة. فهل من وجود لطاقة كهذه؟ وإن وجدت، فما هي طبيعتها؟

إنّ القضيّة بسيطة جدًّا، بالنسبة إلى النظريّة الداعية إلى الأخذ «بالأمور الفائقة الطبيعة». فالعرافة تقوم على أن يصادف المرء حادثة ليست «طبيعيّة»، أي حادثة لا يمكن أن تُفسَّر بالركون إلى سُنَن الطبيعة. وما دامت قد تمّت بالفعل، يجب أن تكون ثمّة علّة دفعتها إلى ذلك؛ وما دامت تفتقر إلى علّة «طبيعيّة»، يجب (كما يُزعَم القول) أن تكون ثمّة لها علّة

فائقة الطبيعة. إنّ نظريّة العرافة هذه نظريّة ثابتة وعقلانيّة، بنحو متين. وقد أُنزلَت في صيغة برهان، بفضل مفاهيم منتقاة، وأريدَ لها أن تكون على هذا النحو. إنّها تدّعي بأنّ زخم الطاقة على العرافة قائم في **الفهم**، أي في الطاقة على التفكير بواسطة مفاهيم وحجج. والمنزّه، هنا، مبيّن بالبرهان الدامغ أكثر من أيّ شيء آخر، يمكن الإتيان بدليل عليه؛ إنّه يُساق منطقيًّا، من فرضيّات موضوعة.

قد يبدو نافلاً بعض الشيء أن نسوق بالتفصيل، خلافًا لهذه الرؤية، حجّة لنا أنّه ليس في مقدورنا أن نجزم أنّ حدثًا ما ليس لوقوعه علل طبيعيّة، أو أنّه جرى على نزاع مع سُنَن الطبيعة. إنّ الوعي الدينيّ نفسه ينتصب مناوئًا، في وجه تشريح ما هو، بلا مراء، في كلّ دين، أكثر اللحظات رقّة وحيويّة، وفي وجه كسائه بشميلة المادّة، أعني اكتشاف الألوهة عينها، واللقاء معها. إن كان ثمّة موضع يجب أن ينتفي فيه فرض الأمور بالحجّة والبرهان، وسوءُ الركون إلى سياقات المنطق والأحكام، فهنا؛ وإن كان ثمّة موضع يجب فيه على الحريّة أن تكون الاعتراف غير القسريّ، والإقرار الداخليّ، الذي ينبجس من أعمق أعماق النفس، مختلجًا اختلاجًا عفويًّا، بمنأى عن كلّ نظريّة أفهوميّة، فهنا. إنّ الوعي الدينيّ الناضج، في أقلّ تقدير، ينتفض على مثل هذه الشروح الفكريّة والمتينة الصلدة، إن لم تنتفض عليها «العلوم الطبيعيّة»، أو «علوم ما وراء الطبيعة». إنّها تلد من العقلانيّة، ثمّ تلد هذه مرّة ثانية. وفي ما من أمر «العرافة» الخالصة، لا تعترض سبيلها فقط، بل تمتهنها كأنّها انفعاليّة مفرطة، وتزهّد، وشاعريّة زائفة أيضًا. وبموجز الكلام، ليس للعرافة الخالصة شأن قطّ مع السنن الطبيعيّة؛ كذلك، ليس لما هو مختبر علاقة، أو عدم علاقة، معها. ليست تعنى البتّة بالطريقة التي جاءت بها ظاهرة ما الوجود، سواء أكانت هذه الظاهرة حدثًا، أو شخصًا، أو شيئًا؛ وإنّما تُعنى بما **تعنيه**، أي بمعناها «كآية» من آيات القدسيّ.

تظهر طاقة العرافة، أو القدرة عليها، في لغة العقيدة، مستترة في الاسم الجليل: «**شهادة الروح القدس الكامنة**»، المنحصرة بالاعتراف **بالكتاب** بأنّه «مقدّس»، في موضوع العقيدة. وهذا الاسم هو أصدق الأسماء؛ إنّه أصدقها، على نحو يغلب فيه على المعنى المجازيّ، حينما تُرْصَد العرافة، وتُمْتَدح القدرة نفسها على العرافة. ليس هذا من شأن مهمّتنا هنا. من أجل هذا، نستخدم بالأحرى عبارة نقتبسها من علم النفس، لا عبارة دينيّة، إذ تبدو مطابقة أكثر لطبيعة مناقشتنا.

في هذا المعنى، ليست «العرافة»، إذًا، اكتشافًا لاهوتيًّا جديدًا. لقد عمد إلى استعمالها كلّ من شلايرماخر، في **أحاديث حول الدين**، سنة 1799، ويعقوب فريدريخ فريس، في تعليمه بشأن «الحدس»، وزميل شلايرماخر، وتلميذ فريس، دي فيته، وأعطوها جميعًا دفعًا في ميدان اللاهوت. وامتاز بينهم الأخير، في إلماحه إلى عرافة الإلهيّ عبر التاريخ خصوصًا، تحت اسم «حدس السيادة الإلهيّة على المسكونة». وقد قمت بمناقشة اكتشاف شلايرماخر طولاً وعرضًا، عندما نشرت أحاديثه[1]؛ كما أسبغت على شرحي نظريّة **الحدس**، حسب ورودها عند فريس[2]، ودي فيته، دقّة أكبر، في المجلّد الذي نشرته تحت عنوان: **فلسفة الدين وتطبيقها على اللاهوت، عند كانط وفريس**. وما على القارئ سوى العودة إلى هذين المؤلّفين، فيجد له ثمّة عرضًا أكثر تفصيلاً للموضوع. أمّا هنا فحسبي الإشارة، باقتضاب شديد، إلى ميزات هذا التعليم البارزة.

إنّ ما يستشعره شلايرماخر، بالحقيقة، هو طاقة التأمّل، أو القدرة عليه، التي يغرق فيها المرء عميقًا، عندما تواجهه الأمور كما هي في الطبيعة والتاريخ، بجملتها الرحبة والحيّة، وبواقعيّتها. فإنّه حيثما يتعرّض الذهن لانطباعات تأتيه من «الكون»، ويستكين لها بروح خضوع تامّ، يضحي - على حدّ تعبيره - قادرًا على اختبار «تفطّنات» لأمر ما، «وأحاسيس» (anschauungen. Gefühle) به، وكأنّه شيء ما إضافيّ تمامًا، علاوة على الواقع المختبَر. وفيما ليس في وسع المعرفة النظريّة وحدها، معرفة العالم والنظام الكونيّ، أن تحيط بهذا الأمر الإضافيّ، في الهيئة التي يضطلع بها إزاء العلم، إلاّ أنّ المرء يستطيع أن يحوز عليه في الواقع، حقًّا، وأن يختبره **بالحدس**، إذ يُعطى شكلاً عبر «تفطّنات» منفردة. وتتّخذ هذه الأخيرة، بدورها، وجهًا لها في إثباتات وطروح محدّدة، قادرة أن تنزل في صياغة متلكّئة بعض الشيء، وليست خلوًا من تناظر، تحتفظ لها به مع طروح نظريّة، ولكنّها يجب عليها أن تمتاز عليها امتيازًا ناصعًا، بفضل طابعها الحرّ والمحسوس به ليس إلاّ، وغير الخاضع لأحكام العقل. إنّها، في حدّ ذاتها، تلفّظات متوجّسة بمعاني، قد بُلِغ إليها بلوغًا مجازيًّا. ولا تقدر أن تُستَخدَم «كإثباتات عقائديّة»، بحصر المعنى، كما لا تقدر أن يُشيَّد عليها نظام، ولا أن يُلجأ إليها كفرضيّات، تُستَلّ منها خلاصات نظريّة. ولكن، رغم أنّ هذه التفطّنات قاصرة وغير

(١) شلايرماخر، حول الدين، فاندنهوك وروبرخت، غوتنغن، ص ١٧ي (المؤلّف).

(٢) Religionphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie.

مطابقة، إلاّ أنّها صادقة بلا منازعة، أي صادقة لمجرّد انطلاقها. وما لا شكّ فيه أنّه يجب وصفها بأنّها معارف، أي طرق إلى **المعرفة**، على الرغم من مقت شلايرماخر هذا اللفظ، في هذا السياق من الكلام، مع أنّها ليست، بالطبع، حصيلة تفكير، وإنّما هي ناتج حدسيّ من نتاج الحسّ. إنّ ما تحمله لنا معها ومضة من ومضات الخالد، داخل الزمنيّ، وما وراءه، ومن خلاله، والإحاطة بعلّة الأشياء ومعانيها، داخل ما هو رهن الاختبار، وما وراءه، وما يتجاوزه سموًّا. إنّها **توجّسات**، أو **توقّعات**، حقيقة مكتنزة بالسرّ، وباللحظة الخاطفة. ومن الجدير بالملاحظة أنّ شلايرماخر نفسه يعمد إلى اللفظ ahnden (توقّع، ارتقب)، مستعيضًا به عن اللفظين الأساسيّين: «الحدس»، و«الحسّ»؛ ويربط صراحة عرافة النبوّة، وعلم «المعجزة»، بمعنى «الآية» الدينيّ.

عندما يسعى شلايرماخر جاهدًا في أن يوضح موضوع الاختبار، من خلال مجيئه بأمثلة عليه، عارضًا لنا طبيعته، يقوده مسعاه، في أغلب الأحيان، إلى الاستشهاد بانفعالات ذات **منتهى** سام، أي مبتغى أخير، وسريّ، وكونيّ، لدينا علم سابق به. إنّه، هنا، على وفاق تامّ مع العرض الذي يقدّمه فريس: فهذا الأخير يحدّد الطاقة على **التوجسّ** بأنّها طاقة، بالفعل، على الإنباء «بلاهوت» العالم «الموضوعيّ». هذا ما يقوله أيضًا دي فيته، مفلتًا من ربقة التحفّظ أكثر منه. غير أنّ العنصر العقلانيّ، عند شلايرماخر، يبقى متجذّرًا، مع ذلك، في السرّ الأزليّ، في قاعدة الكون تلك، التي تعلو فوق كلّ عقل. هذا ما يتبدّى في الطريقة المتلكّئة والحائرة، التي يكشف فيها معنى الاختبار دائمًا عن نفسه. ويُسلّط الضوء عليه، بشكل خاصّ، حينما يشير شلايرماخر إلى الموضع، الذي ينبغي أن يوجد فيه، بالنسبة إليه، هذا الاختبار، في وسط العالم الذي يعيش فيه؛ أي حينما يشير إلى أنّه ليس في مطابقته الشاملة للسنن. وهي سمة عقليّة، يفسّرها الفكر متوسّلاً لفظ الغاية. بل، بالأحرى، عبر ما يظهر لنا أنّه «استثناء» للسنن، مكتظّ بالألغاز، ودالّ بذلك على معنى يتخطّى فينا فهمنا.

لا سبيل إلى تشريح، أو إلى تبرير، فكريّ وجدليّ، يتناول مثل هذا الحدس؛ وليس حريًّا بأيّ محاولة أن تجري له، بالحقيقة. ذلك بأنّ خاصّة جوهره إنّما تُسحَق آنئذ. بل، بالعكس من هذا، ينبغي علينا، مرّة أخرى، الالتفات نحو أحكام جماليّة، من أجل إقامة أجلى التناظر معه. إنّ إمكانيّة الحكم Urteilsvermögen، التي يفترضها شلايرماخر هنا، تمتّ بذات صلة، لا محالة، إلى تلك الطاقة على الحكم Urteilskraft، التي يعمد كانط إلى تحليلها في

النقد الثالث عنده، والتي يحسبها هو نفسه «حكمًا جماليًا»، يقف على طرف نقيض من الحكم المنطقيّ. ولكنّنا، لسنا نقدر أن نستنتج من هذا أنّ الأحكام الخاصّة والمتعدّدة، التي تتّخذ لها سبيلاً بهذه الطريقة، تحتاج إلى أن تكون أحكام «ذوق»، في «محتواها». إنّ التمييز، الذي جعله كانط بين الحكم «الجماليّ» والحكم المنطقيّ، لم يرم إلى أن ينصّ أنّ إمكانيّة الحكم «الجماليّ» هي حكم على مواضيع «جماليّة»، في المعنى الضيّق والخاصّ الذي ينطوي عليه لفظ «الجماليّ»، من حيث إنّه يُطلَق على ما هو بهيّ. جلّ قصده الأصليّ أن يفصل بألفاظ شاملة إمكانيّة إطلاق الحكم، المستندة إلى الحسّ، مهما كان نوعه، من إمكانيّة الإدراك، ومن الفكر النقاشيّ والأفهوميّ، ومن الاستدلال. إنّ لفظ «الجماليّ» هذا يُراد به فقط التنويه بأنّ الأوّل لا يُصاغ على وفق تصوّر فكريّ واضح، كخاصّة من خصائصه، وإنّما على حسب مبادئ مبهمة وظليلة يجب أن يُحَسّ بها، فلا يمكنها أن يُنادى بها عاليًا كفرضيّات. ويعمد كانط، في بعض الأحيان، إلى عبارة أخرى أيضًا، للإشارة إلى مثل هذه المبادئ المبهمة والظليلة في إطلاق الأحكام؛ إنّها عبارة «المفاهيم غير المكشوف عنها» (unausgewickelte Begriffe). أمّا معناها، هنا، فما جاء بالتحديد على لسان الشاعر، إذ يقول:

وتستفيق قوّة الأحاسيس المظلمة،
التي تغفو في القلب غفو الكرى [1]

أو على لسان آخر:

ما ليس لامرئ به علم
أو له به بال،
يجول والليل مال،
في شُعُب صدره [2]

---

(١) شيلر، والي هابسبرغ:
Und wecket der dunklen Gefühle Gewalt.
Die im Herzen wunderbar schliefen

(٢) غوته:
Was von Menschen nicht gewusst
Oder nicht bedacht.
Durch das Labyrinth der Brust
Wandelt bei der Nacht

من ناحية أخرى، تشبه تلك الأحكامُ التي تنبجس من حسّ تأمليّ صافٍ أحكامَ الذوق الجماليّ، إذ تنادي لها ـ على غرارها ـ بصلاحيّة موضوعيّة، وبشموليّة، وضرورة. إنّ طابع حكم الذوق، الذاتيَّ في ظاهره، والفرديّ، المعبَّرَ عنه في المثل السائر **لا خلاف في الأذواق**، إنّما مردّه إلى هذا، أنّ أذواقًا ذات درجات متباينة من الثقافة والبلوغ تُقارَن، أوّل الأمر، فيما بينها، ثمّ يُجعَل بعضها مقابل بعض، على نحو مناقض، حتّى يمسي الوفاق مستحيلاً بينها. غير أنّ الإجماع، في موضوع أحكام الذوق، يتنامى ويتقوّى بالقدر عينه، الذي يبلغ فيه الذوق أشدّه متوسّلاً التمرّس؛ حتّى إنّ ثمّة هنا أيضًا، رغم مقولة المثل السائر، متّسعًا من المجال أمام الذوق، لكي يُبسَط ويُلقَّن، متّسعًا من المجال أمام إبداء إعجابه بطريقةٍ لا تني تَحْسُن رفعة، وأمام إقناعه واقتناعه. فإنّ صدق هذا الأمر، في شأن الحكم المبنيّ على الحسّ الجماليّ بمعناه الضيّق، يصدق كذلك بشكل موازٍ، أقلّ ما في الأمر، في شأن الحكم المبنيّ على «التأمّل». وحيثما ينمو «التأمّل»، مستندًا إلى مزاولة حريصة إنْ في العمق، أو في السريرة، على قاعدة موهبة حقيقيّة في هذا الموضوع، فما يحسّ به امرؤ آنئذٍ **يمكنه** أن «يتفشّى»، وأن «يطرق باب الوعي»، عند الآخر. ففي وسع أحدنا أن يهذّب نفسه على طريقة إحساس سليمة وصادقة، وأن يكون، في الوقت عينه، وسيلة تأتي بالآخرين إلى النقطة ذاتها. وفي ميدان «التأمّل»، يقابل هذا الجانب النصيب، الذي يصيبه الحِجاج والإقناع لهما، في ميدان القناعة المنطقيّة.

يشكو العرض، الذي يقدّم فيه شلايرماخر هذا الاكتشاف الرائع، من عيبين اثنين. إنّنا سوف ننظر في أحدهما، هنا، وندع الآخر إلى الفصل التالي. فإنّ شلايرماخر هذا، إذًا، يتبنّى له بسذاجة واعتباط هذه القدرة، أو هذه الطاقة، على «العرافة» وكأنّها أمر جامع. ولكنّها، في واقع الحال، ليست بأمر جامع، إذا عنى هذا أنّه يمكن افتراضها كفعل قائم بالضرورة، وبشكل سابق، في كلّ امرئ ذي قناعة دينيّة، مع أنّ شلايرماخر مصيب كلّ الصواب، بالطبع، إذ يعدّها بين طاقات الذهن والروح العامّة، وإذ ينظر إليها، بالفعل، نظرته إلى أعمق عنصر راسخ في الذهن، وذي خصوصيّة فريدة، فيدعوها في هذا المعنى عنصرًا «بشريًّا جامعًا»، ما دام المرء يُحَدَّد بذهن ذي ذكاء. غير أنّ ما للإنسان بمثابة إمكانيّة جامعة، من حيث كونه كذلك، لا يعني البتّة **بالفعل** أنّه مُلْكيّة جامعة، لدى كلّ امرئ بمفرده. وكم من مرّة ينجلي عن منحة خاصّة فقط، وعن إنعام، يحظى بهما أفراد أخصّاء، مُسْبَغٌ عليهم. إنّ شلايرماخر

نفسه يحدّد، بطريقة بارعة، كيف يجري الأمر حقًّا، في معرض بسطه المشوّق الذي يتناول فيه طبيعة **الوسيط** ووظيفته، في ثنايا خطابه الأوّل. لا الإنسان، عمومًا، كما ينادي بذلك المذهب العقلانيّ، بل طبائع خاصّة فقط، «عرّافة»، تمتلك لها مَلَكة العرافة بالفعل. وهذه الطبائع هي ما يتلقّى من العليّ انفعالاته، لا الكتلة الهائمة المكوَّنة من أفراد متجانسين، يتعاطون شؤونهم فيما بينهم، كما ينادي بذلك علم النفس الاجتماعيّ الحديث [1].

هل كان شلايرماخر، حقًّا، ذا طبيعة «عرافيّة»، رغم تأكيده ذلك، من جانبه، في خطابه الأوّل؟ إنّ الأمر موضع تساؤل، مع أنّه قد اكتشف «العرافة»، ثانية. وفي هذا الخصوص، كان غوته، أحد معاصريه - وايمُ الحقّ - يتفوّق عليه تفوّقًا لا منازعة فيه، على كلّ حال. فقوّة العرافة، غير المكبوتة في حياة غوته، والواجدة لها حيّزًا شاسعًا لكي تزاوَل فيها، تلعب دورًا رئيسيًّا، وتتّخذ لها تعبيرًا فريدًا من المعنى، الذي يسبغه هو على لفظ «شيطانيّ»، المستخدَم مع شيء من التفخيم في كتابه العشرين، **الشعر والحقيقة** Dichtung und Wahrheit، وفي «أحاديث» أجراها مع إيكرمان[2]. دعونا ننظر إليها باقتضاب، بعين الفاحص إيّاها. فالسمة المميّزة، التي تلزم منطوق اللفظ «شيطانيّ» عنده، بنحو بارز، أنّه يتخطّى كلّ «تصوّر»، ويتجاوز «الفهم»، و«العقل»؛ وعليه، «لا يمكن الإحاطة به»، ومن غير المستطاع أن ينحصر في حدود إثبات، على نحو يفيه حقّه:

«الشيطانيّ» هو ما لا يمكن تقديم تفسير له عبر الإدراك والعقل. يختار لنفسه أوقات محلولكة في العتمة ... وفي مدينة مشرقة ووضّاحة كبرلين، يكاد لا يجد له فرصة يجاهر بها عن نفسه ... في الشعر شيء ما، شيطانيّ. منذ أوّله حتّى آخره، قابع خصوصًا في مناجاته الشاردة، التي يعجز دونها كلّ فهم وعقل. فيحوز، بسبب ذلك، فعاليّة تتخطّى المفاهيم كلّها. مثل هذا أثر الموسيقى في أعلى درجاته، لأنّ الموسيقى تنتصب شامخة بإزاء كلّ فهم، حتّى لَيُقَصَّر في الارتقاء إليها، وحتّى لَتَصْدُر منها كلّ فعاليّة بالغة الأثر، ليس في مقدور امرئ قطّ

---

(١) لا مرية في أنّ هذا الأمر صادق، كلّما رجع بنا إلى أدنى مستويات النموّ، حينما ينشئ «الوجل الدينيّ» أوّلاً يرتجّ في أوّل هيئة له، ويظهر في تضاعيف عدد من الخواطر. إنّ اشتقاق هذه الأخيرة من عبث أوليّ، يدور في وسط مجموعة، أو كتلة، تعمل على نحو متكاتف هو نفسه عبث حالم. أمّا النتائج، التي تسهم هذه النظريّة في البلوغ إليها، فأقرب إلى الغرابة والاستهجان من أيّ فكرة من الأفكار، التي تتطرّق إليها (المؤلّف).

(٢) أنظر **مجموعة أعمال غوته**، منشورات كوتا، المجلّد ١٥، ص.ص ١٢٤ي (المؤلّف)؛
إيكرمان، **أحاديث مع غوته**، منشوارت ليندن، الجزء ٢، ص.ص ١٤٠ ي (المؤلّف).

أن يقدّم لها تفسيرًا. من أجل هذا، لا تقوم العبادة الدينيّة من دون موسيقى تصحبها. إنّها إحدى أشدّ الوسائل فعلاً في الناس، بأثر عجائبيّ.

ويطرح إيكرمان السؤال: «ألعلّ الشيطانيّ لا يتراءى، كذلك، عبر الأحداث؟» فيجيب عنه غوته: «بلى، إنّما يتراءى ثمّة أيضًا، وفي كلّ ما لا يمكننا بالطبع أن نفسّره بالفهم والعقل. ويُكشَف عنه، بشكل عامّ، من خلال الطبيعة، المرئيّة وغير المرئيّة، وبشتّى الأنواع. ففي مملكة الحيوان كثير من الخلائق ذات محتد شيطانيّ بجملته؛ وفي العديد منها، نرى بعض أوجه الشيطانيّ فاعلاً».

يلفتنا، هنا، كيف ترد عناصر الألوهيّ، التي اكتشفناها، بشكل علنيّ: غير العقلانيّ بوجه مطلق، والممتنع على الإدراك عبر المفاهيم، وعناصر السرّ، والافتتان، والجزع، والقوّة. تذكّرنا مسحة الشيطانيّ في مملكة الحيوان بأيّوب والوحش. بيد أنّ حدس غوته ينكص جدًّا، على صعيد آخر، إزاء حدس أيّوب تجاه السرّ. فإذ يجهل تحذيرَ سفر أيّوب، وإذ يُطبِّق على **السرّ** مقاييس الإدراك الحصيف والعقل، وتصوّرات ذات مرمى بشريّ، يشرع الغير العقلانيّ ينطوي، عند غوته، على تناقض بين المعنى وانعدام المعنى، وبين المغزى والكلام البطّال، وبين ما يرفع من الغايات البشريّة وما يكبتها. ولكنّه يقترب به، في بعض الأوقات، من **الحكمة**، كما في قوله:

وكان ثمّة شيء ما، شيطانيّ، يهيمن على ظروف تعرّفي بشيلر، على امتداد تلك الفترة كلّها. كان علينا أن نلتقي معًا قبل ذلك العهد، أو بعده. ولكنّنا عندما التقى واحدنا الآخر، حينما فرغت أنا، تحديدًا، من جولتي في إيطاليا، وعندما علق شيلر يتضجرّ من النظرات الفلسفيّة، كان الحدث ذا مدلول سحيق، مكتنزًا بالتوفيق لكلّ واحد منّا.

ويدنو قريباً جدًّا من الإلهيّ:

لقد وقع لي سحابة حياتي مثل هذه الأحداث، في غالب الأحيان. وفي مثل هذه الحالات، يتّفق للمرء أنّه يأخذ في الاعتقاد بتاثير علويّ، بشيء ما شيطانيّ، يؤدّي إليه العبادة، من غير زعم منه بأن يحاول تفسيره، في زمن لاحق.

يستصحب الشيطانيّ «قوّة»، و«زخمًا عارمًا»، بنحو لا تبديل فيه؛ ويترك بصماته على

أناس ذوي شخصيّة حادّة، ونافذة القوّة.

قلت: يلوح أنّ نابوليون كان من الرجال ذوي البأس الشيطانيّ. فقال غوته: أجل، كان كذلك حقًّا؛ بل بلغ درجة قلّما يمكن إنسان أن يقارعه فيها، في هذا الخصوص. وكان الدوق العظيم والأخير ذا طبيعة شيطانيّة أيضًا، زاخرًا قوّة لا حدّ لها، وفاعلة، وقدرة على عدم الإعياء.

وفي كتاب **الشعر والحقيقة** (ص126)، يبيّن، كذلك، على نحو أفضل، معالم الانطباعات، التي يخلّفها أشخاص ألوهيّون مثل هؤلاء، ويدفع، في هذا المقطع خصوصًا، **بخوفنا** إلى الواجهة، من حيث إنّه عنصر «هلع»، و«زخم عارم»، على حدّ سواء.

يظهر هذا الطابع الشيطانيّ، في أشدّ أشكاله **رهبة**، عندما يبرز بروزًا طاغيًا لدى **فلان** من الناس. إنّ نظير هؤلاء من الرجال ليس أكثرهم شهامة بشكل دائم، لا من حيث مزاياه الروحيّة، أو سجاياه الطبيعيّة؛ ويندر أن يحوز قلبًا طيّبًا يشفع به [1]. بيد أنّ قوّة جامحة تخرج منه، فيمارس نفوذًا جامحًا على الخلائق أجمعين، بل ربّما على العناصر أيضًا. ومن يستطيع التنبّؤ بسعة مثل هذا النفوذ، ومدى امتداده؟

غير أنّ فعاليّة مثل هذا المرء «الشيطانيّ» وأثره ينقلبان إدهاشًا للجموع، أكثر منهما بالأحرى إعجابًا، حتّى لو جاءا إحسانًا لهم؛ ففي الأمر تحفيز صاخب، أكثر ممّا فيه من فعل عاديّ؛ وفيه، على كلّ حال، نصيب هائل ممّا هو غير عقلانيّ. هذا ما يجهد غوته في وضع وصف له، في جملة من المتناقضات، في كتابه **الشعر والحقيقة** (ص124):

... شيء ما قد أظهر نفسه وسط تناقضات، فلم يكن في الوسع أن يحيط به، من جرى هذا، أيّ أفهوم. فكم بأولى منه لفظ من الألفاظ! لم يكن ذلك إلهيًّا، لأنّه بدا مخالفًا للعقل، ولا بشريًّا، لأنّه خلا الإدراك منه، ولا شيطانيًّا، لأنّه لاح الخير فيه، ولا ملائكيًّا، لأنّه أنمّ غالبًا عن بِشْر خبيث. كان يشبه القَدَر، لخلوّه من أدنى إشارة إلى محصّلة ما؛ وكان يماثل التدبير الإلهيّ، لدلالته على الاتّصال والوحدة. كلّ ما يضيّق الخناق علينا كان يبدو له سهل الاختراق؛ وكان يلوح كأنّما له سطوة على عناصركياننا الضروريّة، فيتصرّف بها كما يحلو له، مضيّقًا

(١) إنّهم أناس «ألوهيّون» وحسب، لا «قدّيسون» (المؤلّف).

الزمان ومفسّحًا المكان. كان يُزيّن للمرء أنّه في الرحب والسعة، عندما تعسُر الأمور فقط؛ أمّا الممكن منها فكان يتنكّر له مزدريًا به.

رغم أنّ هذا الشيء الشيطانيّ يستطيع الظهور للعيان، في كلّ ذي جسم وغير جسم، متّخذًا له بواقع الحال أفضل تعبير عنه على الإطلاق في الوسط الحيوانيّ، إلاّ أنّه يلتحم التحامًا بالإنسان، على نحو مرموق جدًّا، ويصل نفسه به بعُرى وثيقة تبعث على الاندهاش؛ ويصطنع له ثمّة قدرة تتقاطع ونظام العالم الأدبيّ، إن لم تقف على طرف نقيض معه، حتّى إنّ في وسع الواحد منهما أن يُظَنّ به أنّه الحبكة، والآخر أنّه النسيج.

من غير المستطاع التعبير، بشكل آخر، عن الانطباع القويّ والمعجز البيان، الذي يمكن عرافة الألوهيّ أن تولّده في الذهن، وذلك لا، بالطبع، على نحو عابر، وإنّما بشكل متواتر، حتّى تمسي فيه شأن عادة تقريبًا. بيد أنّ «عرافة» غوته هذه لا تحيط، في الوقت عينه، بالألوهيّ إحاطة النبيّ به. إنّها لا ترقى إلى تسامي اختبار أيّوب، حيث جرى اختبار السرّ غير العقلانيّ وإكباره كسرّ يفوق العقل، وذي قيمة موغلة في العمق، وكقداسة من نوع خاصّ بها. بل، هي، بخلاف ذلك، ثمرة ذهن لا يعادل في كلّ عمق له مثل هذه الأغوار. ولا يستطيع النقيض غير العقلانيّ، من جرى هذا، المناوئ لجَرْس الحياة، إلاّ أن ينبر، بالنسبة إليه، بنغمة ناشزة، لا أن يصدح بتناغمه العتيد، الذي لا يحدّده وصف له، ولكنّه محسوس. من أجل هذا، فمع كونها عرافة أصيلة، إلاّ أنّها عرافة غوته «الوثنيّ»، كما يدرج هو على أن ينادي نفسه أحيانًا. أجل، إنّها عرافة يقوم قائمها على مستوى «الشيطانيّ» فقط، الذي يسبق الدين حصرًا، كما رأينا، لا على مستوى الإلهيّ والقدسيّ، في المعنى الدقيق. إنّها تدلّ خير دلالة كم يمكن ذلك النوع من الاختبار «الشيطانيّ» للألوهيّ، أن يثير ردّات فعل عاطفيّة، من انذهال وانخطاف، في امرئ شُحِذ ذهنه حتّى أعلى درجاته، من غير أن يمحض النفس نورًا مشعًّا، أو حرارة. لم يفهم غوته كيف يطابق بين عرافة «الشيطانيّ» هذه ونظرته الخاصّة والمحلّقة، في شأن الإلهيّ. وحينما انعطف إيكرمان بالحديث بينهما نحو ذلك الجانب، أتى جوابه حائرًا ومتملّصًا:

قلت مجرّبًا: «إنّ القوّة الفاعلة والمؤثّرة، التي ندعوها «الشيطانيّ»، لا تبدو مناسبة لفكرة الإلهيّ». ثمّ أردف غوته: «يا صاح! ماذا نعرف عن فكرة الإلهيّ؟ وما تستطيعه مداركنا الضيّقة من زعم، حتّى تخبر عن الكائن الأسمى؟ إنْ دعوته بأسمائه المئة، نظير التركيّ، لقصّرت،

وما لهجت بشيء، إزاء امتناع أسمائه عن حدّها بحدود».

ولكن، لو انصرفنا عن اعتبار مستوى «العرافة» الوضيع مقارنة، عند غوته، لألفينا فيها، مع ذلك، مثالاً دقيقًا للغاية عمّا يضمره شلايرماخر في ذهنه. إنّها «أحداس وأحاسيس» شيء ما ألوهيّ، إن لم يكن إلهيًّا، في عالم الطبيعة، والتاريخ؛ وأحداس يرتقي بها امرؤ ذو موهبة «عرافة» فطريّة، حتّى أقصى درجات الحيويّة. وفي الوقت عينه، لا تستطيع المبادئ، التي تعمل هذه العرافة بموجبها، في جميع الأمثلة التي يمكن غوته أن يأتي بها، حتّى أن تُطرح. ممَّ يتألّف «الشيطانيّ»، بالواقع؟ وكيف يتسنّى له أن يعيه؟ كيف يتعرّف إليه واحدًا أحدًا، من خلال الأشكال العديدة والمتناقضة، التي يتراءى فيها؟ هذه هي الأسئلة، التي يعجز غوته عن إحارة الجواب عليها. إنّه غنيّ عن البيان أنّه يسير، في اختباره هذا، على هدى «الحسّ» وحسب، أي على هدى مبدإ أوليّ، غير مفصَح عنه، وغير ظاهر، مبدإ ظليل وغامض.

العرافة في الحقبة المسيحيّة الأولى

تطرّقنا في الكلام، خلال الفصل الأخير، إلى خللين اثنين، في تعليم شلايرماخر بشأن العرافة. وقد تمّ النظر في الأوّل منهما، وفحواه الاعتقاد المضلّل بأنّها طاقة بشريّة جامعة، فيما علينا الآن الالتفات نحو الثاني. يقوم هذا في أنّ شلايرماخر يعزف عن الخوض بدقّة في ما هو حقًّا موضوع العرافة الجدير بنموّها، والمنعطف بها نحوه، وأعني به تاريخ **الأديان**، ولا سيّما ديانة الكتاب، وتَسَنُّمِها ذروتها في شخص المسيح نفسه، رغم وصفه إيّاها، في علاقتها مع عالم الطبيعة والتاريخ، وصفًا حميمًا ومتفحّصًا؛ فيكتفي بالإلماح إليه إلماحًا عابرًا. إنّ «الخاتمة»، التي يقفل بها كلامه، تأتي على ذكر المسيحيّة والمسيح بحفاوة وإكبار؛ غير أنّ المسيح، ثمّة، يُقدَّم **كفاعل** يأتي العرافة بحذق، لا **كموضوع** العرافة **الأوّل**. وهذا عينه ما نجده في كتاب شلايرماخر: تعليم الإيمان. ففيه، أيضًا، يُراد أن تُجعَل دلالة المسيح معطاة كاملة، في جوهرها، في أنّه «يقبلنا في قوّة وعيه ذاتَه بأنّه الله، وفي مسرّة ذلك الوعي عينه». إنْ هذه إلاّ فكرة رفيعة الشأن؛ ولكنّها، لا ترتقي إلى الامتياز، الذي تخصّ به المسيحيّة المسيح، أي إلى كونه، في ذات شخصه، «قداسة متجليّة»، وشخصًا ندرك، من خلال كينونته، وحياته، ونمط عيشه، إدراك «حدس وحسّ»، قدرة الألوهة التي توحي بذاتها، وحضورها، بوجه تلقائيّ. وذلك أنّه من عظيم الأمور، بالنسبة إلى المسيحيّ، أن يعرف ـ انطلاقًا من شخص المسيح، وحياته ـ هل يتّسع له الركون إلى العرافة الحقّة، أي الوقوف على حال القداسة المتجلّية، وقوفًا مباشرًا للتوّ، و«حدسها»، و«حسّها»؛ وهل يمكن اختبار «القدسيّ»، بوجيز الكلام، اختبارًا مستقلاً فيه، بحيث إنّه يجعل منه وحيًا حقيقيًّا يوحي به.

من الجليّ أنّنا لا نستطيع الحصول على أيّ عون، في هذا الخصوص، نستمدّه من الأبحاث الشاقّة والمستحيلة بشكل أساسيّ، والخائضة غالبًا في مسألة «وعي عيسى ذاته». إنّها مستحيلة، لأنّ الدليل الذي في حوزتنا غير كافٍ كمًّا، ولا هو ملائم لمثل هذا القصد؛ وما من سبب آخر غير هذا. فعيسى يجعل من «الملكوت»، والسعادة به، وبرّه، فحوى رسالته، وجميع أقواله، بمعزل عن نفسه. و«الإنجيل» هو، بشكل مباشر، «بشرى» ملكوت الله «الحسنة»، في أوّل تفسير يُعطى له. أمّا ما يلهج به متعلّقًا بذاته فيأتي عَرَضًا، وهنات مبعثرة. ولكن، حتّى لو لم يكن الأمر كذلك، وحتّى لو وقعنا في الأناجيل على رؤية لعيسى، فيها بعض التفصيل في أمر طبيعته، ما تُرى هذا يبرهن لنا؟ لم يلجأ الدعاة الدينيّون لمامًا إلى أشدّ الطرق أثرًا في الإعلاء من ذواتهم؛ ولا شكّ في أنّ ما نادوا به متعلّقًا بهم أنفسهم كان حسن القصد غالبًا، وصادقًا ما في ذلك كفاية. أضف أنّ مثل تصريحات النبيّين هذه، التي يشهدون بها لأنفسهم، في مختلف الأحقاب، مرتبط أكثر من سواه، من حيث المبنى، بإطاره الزمنيّ والمكانيّ، وبالعُدّة الأسطوريّة، أو العقيديّة، التي تمدّ بها البيئة الناطق بها. إنّ مجرّد قيام النبيّ، أو الرائي، أو المعلّم الملهَم، باستخدام هذه المادّة كلّها، لكي يطرح شيئًا ما يتعلّق به، يبرهن ببساطة على شدّة وعيه لذاته، وعلى دعوته، وقناعته، ومناشدته بأن يُصدَّق ويطاع؛ فهذه الأمور كلّها بديهيّة حيثما يقوم امرؤ بالاستجابة إلى صوت داخليّ يهيب به. أمّا «العرافة»، المباشرة والحدسيّة، التي كلامنا فيها، فلا تعقب، بالواقع، كنتيجة لمثل هذه التصريحات، التي يفوه بها النبيّ بشأن نفسه، مهما جاءت مشرّفة. جلّ ما تستطيعه أنّها تحمل على الإيمان بسلطانه؛ ولكنّها لا تقدر أن تبعث فيه اختبار الفطنة العفويّة الخاصّ لأمر القدسيّ وقد تجلّى أمامه. «لقد سمعناه نحن أنفسنا، وعرفنا أنّ هذا هو، حقًّا، المسيح» (يو 42:4).

لا موضع للشكّ، بعد الآن، في أنّ مثل هذا الاعتراف به قد جاء ناجمًا من عرافة عفويّة وخلاّقة. وهذا ينبغي أن يَصْدُق حتمًا في شأن حواريّي المسيح الأوائل، أخصّائه. وفي ما عدا ذلك، يغدو عسيرًا على الفهم أنّ الكنيسة أفلحت في أن تأتي الوجود. فليس من شأن التصريح وحسب، وليس من شأن مجرّد التأكيد، أن يُرْسيا هذه الموثوقات الهائلة، وتلك القوّة الحافزة، وتلك القدرة على المحافظة على نفسها، وعلى توطيد أُسُسها، ممّا كان ضرورة لكي يمكن الجماعة المسيحيّة أن تأتي الوجود، وما كان في وسع المرء أن يتحقّق منه قائمًا في وسطها، كميزات لا يمكن الخطأ في شأنها.

ليس سوء فهم هذا ممكنًا إلاّ إذا حاولنا أن نعيد بناء الأحداث، بالركون إلى المناهج البحثيّة، وبالاستكانة إلى العدّة، التي تمدّنا بها مشاعر حضارتنا الزائفة اليوم، ومشاعر ذهنيّتنا المعقّدة الذابلة، وحساسيّتنا البائرة، فيما نحن نسعى في مقاربة أحاديّة الجانب، نقيمها مع ظاهرة نشأة الكنيسة المسيحيّة. لقد كان أشدّ إفادة أن يؤتى، علاوة على هذه المناهج، بمسعًى يحدِّد إطار حدسٍ أقلّ تجريدًا لتَكوُّن جماعات دينيّة أصيلة وراسخة، مستعينًا بأمثلة حيّة تبيّن الأمر على غرار ما يمكن أن نجده اليوم بعدُ. ومن الضرورة، لأجل هذا، البحث عن أماكن وأزمنة يُظهِر فيها الدين نفسه اليوم أيضًا كقوّة انفعاليّة ساذجة، بما فيها من سمة الوازع، والغريزة البدائيّة. وهذا لا يزال يمكن دراسته في مطاوي العالم الإسلاميّ والهنديّ، المترامية. ففي وسع المرء أن يقف، في يومنا الحاضر، على مشاهد تشبه إلى حدّ بعيد، من حيث ظاهرها، ما يتردّد صداه في الأناجيل المتّفقة، إن في أحياء موغادور، أم مراكش: «أناس أولياء» (وما لفّ لفّهم من نماذج عزيزة!) يبرزون بين الفينة والأخرى، ويؤلّبون كلّ واحد منهم حلقة من التبّاع حوله، فيختلف العباد إليهم ذهابًا وإيابًا، ويقتطفون لهم من أقوالهم، وينظرون معجزاتهم، ويرقبون أحوال عيشهم وصنيعهم. فتتحلّق حولهم مجموعات من الأنصار، متماسكة الوصال، أو موالية على حسب الاتّفاق. وتأخذ «الأقوال»، والأخبار، والأقاصيص شكلاً لها، ويتكدّس بعضها فوق بعض[1]؛ فتنشب أُخُوَّات، أو تتّسع أوصالها إلى حلقات مترامية الأطراف، إن سبق أن وُجِدت من قبلُ. ولكنّ مركز جميع هذا يحتلّه الشخص عينه، على الدوام، «الوليّ»، وهو لا يزال حيًّا بعدُ يُرزَق. وما يعضد الحركة دومًا قوّة شخصيّته الفريدة، والانطباع الخاصّ الذي يخلّفه وراءه في المتشيّعين له. ويؤكّد لنا أولو العلم في هذا الأمر أنّ ثمانية وتسعين في المئة من بين أولئك «الأولياء» أناس مشعوذون. ولكن، حتّى لو صحّ هذا، لا ننفكّ نستأثر لنا باثنين في المئة ممّن ليسوا بمشعوذين. وهذه نسبة عالية، فيها ما يبعث على الانذهال، بالنسبة إلى حالة تدعو إلى قيام الشعوذة، وتمهّد السبيل أمامها، على مثل هذا القدر. ومن شأن اعتبار محصّلة الاثنين في المئة الباقية أن تلقي مزيدًا من الضوء على الواقع الفعليّ، واقع نشأة جماعة دينيّة. بيد أنّ بيت القصيد قائم في هذا، أنّ

---

(١) من المذهل أنّ معضلة النقد الإنجيليّ الأساسيّة، أي معضلة السبيل الذي سلكته مجموعات «الأقوال»، لم يجرِ التطرّق إليها بالبحث في هذه البيئة الحيّة. وما يثير الذهول أكثر أنّ سلسلة «الأقوال» لم تلقَ، منذ زمن سحيق، إيضاحًا لها تستقيه من بيئة «أقوال الآباء» الموافقة لها جدًّا، ومن حديث محمّد، أو من الروايات الفرنسيسكانيّة. ثمّة حالة خاصّة ومماثلة تبهر الناظرين، نجدها في مجموعة أقوال راما-كريشنا، وقد بلغت اكتمالها في يومنا المعاصر، وعلى مرأى من عيوننا (المؤلّف).

«الوليّ»، أو «النبيّ»، أكثر من «مجرّد إنسان» (ψιλος ανθρωπος) إن يُنظَر إليه من خارج، في ما يتعلّق بالاختبار الذي يجري على يدَي حلقة الأوفياء له. إنّه صاحب المعجزة والسرّ، الذي يُظَنّ به أنّه يمتّ بنسب إلى العالم العلويّ، وأنّه يحتلّ مكانة إلى جانب الألوهيّة نفسها. ليس الأمر في أنّه هو نفسه معلّم بأنّه كذلك، وإنّما في أنّه موضوع اختبار، على غرار ذلك. أضف أنّ مثل هذه الاختبارات فقط، التي ينبغي عليها، بأقلّ تقدير، أن تجري بعمق وشدّة عند المرء، رغم أنّها يمكنها أن تبدو جافّة جدًّا، وأن تفضي غالبًا ومرارًا إلى إحباط ذاتيّ، ما يستطيع أن يؤدّي إلى قيام جماعات دينيّة.

تقدّم حالات مماثلة من الحركات الدينيّة المعاصرة، في سائر الأحوال، تناظرًا غير مناسب، بعيدًا كلّ البعد عن مثيله، الذي جرى قديمًا جدًّا في أرض فلسطين. ولكن، إن كانت حتّى هذه الحركات قد أمست ممكنة، من جرى أنّ الناس يختبرون اختبارًا فعليًّا، أو يعتقدون أنّهم يختبرون، قداسة حقيقيّة في شخصيّات أفراد، كم بالأحرى ينبغي ألاّ يصحّ هذا الأمر في موضوع الجماعة المسيحيّة الأولى! أمّا أن يكون الواقع على نحو كذا فأمر يشهد له مباشرة الروح بجملته، والقناعة العامّة، السائدان في وسط الجماعات الأولى بأسرها، على قدر ما يمكننا أن نميّز في الأمر، في عبّ محفوظاتها الوضيعة. وما يُثْبِت ذلك صراحة، عبر باقة من الأمثلة، بعض اللمسات الطفيفة في الوصف، الذي يضعه أصحاب الأناجيل المتّفقة لعيسى. إنّ في وسعنا، هنا، أن نضرب مثالاً على هذا: تشير رواية صيد بطرس السمك، المشار إليها آنفًا، في لوقا 8:5، ورواية قائد المئة في كفرناحوم (راجع متى 8:8؛ لوقا 6:7)، إلى أجوبة حسّ عفويّة تُحار، عندما يلتقي أحدهم مباشرة بالقدسيّ، في حيّز الاختبار. والمقطع المذكور في مرقس 32:10، ذو دلالة خاصّة في هذا السياق، يقول: «وكان عيسى يتقدّمهم؛ فكانوا متعجّبين، لأنّ الذين كانوا يتبعونه كانوا خائفين». يخبر هذا المقطع عن أثر الألوهيّ المباشر، الذي كان يَصْدُر من الإنسان عيسى، ببساطة جزيلة، وقوّة؛ وما من صنعة يمكنها القيام بذلك، بهذا القدر من القوّة، الذي تتّصف به هذه الألفاظ اليسيرة، والسائدة، والحافلة بالمعاني، ولا حتّى صنعة رسم الطباع. إنّ ما يرد في يوحنّا 28:20 متأخّرًا بعض الشيء كقول (أي اعتراف توما: «ربّي، وإلهي») يُظْهِر لنا، ربّما، بشكل مخالف، إيضاح زمان متأخّر جدًّا في صياغة عباراته، وبعيد كثيرًا عن بساطة الاختبار الأصليّ، الذي قام به الحواريّون. إنّنا نُؤْثِر عليه ذاك المقطع في مرقس؛ ومردّ ذلك إلى أنّ العاطفة الحيّة هنا تأبى أيّ صياغة دقيقة، على وجه الإطلاق؛

ناهيك عن أنّها تحوي، في داخلها، جذور التوسّعات اللاحقة والحقيقيّة، في علم الخطاب المتعلّق بشخص المسيح.

تَظْهَر استثارات الانطباع الألوهيّ المماثلة، الذي يولّده عيسى في من عرفوه، في السرد الإنجيليّ، كأنّما اتّفاقًا، على حسب قصد الراوي الرئيسيّ، الذي قلّما يبدي اهتمامًا بها، ولكنّه ينصرف بكليّته، بالأحرى، إلى ذكر المعجزات. أمّا أهميّتها فعظيمة جدًّا في أعيننا. ويمكننا أن نتخيّل كم كان عديد مثل هذه الاختبارات، التي لم يبقَ منها أثر بعد عين في المحفوظات، لخلوّها، بالتحديد، من أيّ معجزة تروى متّصلة بها. لقد كانت أمرًا بديهيًّا وحسب، بالنسبة إلى الراوي.

يرجع الإيمان بسلطان عيسى على عالم الشيطان إلى هذا الموضع، أيضًا، ومثله الميل إلى الأسطورة، التي راجت ترخي سدولها، منذ الابتداء. وكذلك أمر أقاربه الأدنين، الذين حسبوا أنّه «ممسوس»، فهو اعتراف بالانطباع «الألوهيّ» الذي أثاره فيهم، لا ينبع من إرادتهم. وبدرجة خاصّة أيضًا، القناعة التي تغلغلت عفويًّا في عقول حواريّيه كأنّها الصاعقة، بأنّه هو «المسيح»، أي الكائن الذي يمثّل الكيان الألوهيّ **خير تمثيل**، بالنسبة إلى الفريق الذي سعى في وسطه، لم تترسّخ على أساس تعليمه، وإنّما على أساس الاختبار، الذي أجروه معه. ويَبْرُز طابع الإيمان الاختباريّ بمسيحانيّته أيّما بروز في اعتراف بطرس الأوّل، وجواب عيسى عليه (أنظر متى 17-15:16): «لا اللحم والدم كشفا لك هذا، بل أبي الذي في السماء». إنّ عيسى نفسه اندهل لدى سماعه اعتراف بطرس؛ وفي هذا دليل على أنّه لم يتعلّمه بسلطان، بل قد استنبطه بطرس نفسه؛ إنّه اكتشاف حقيقيّ، نابع من الانطباع الذي خلّفه عيسى فيه، ومن الشهادة التي أدّاها له في أعماق عقله، حيث لا تعليم يسديه اللحم والدم، أو حتّى «الكلمة»، وإنّما «أبي الذي في السماء» وحده، بدون أيّ وسيط.

ذلك بأنّ هذا العامل، عامل شهادة العقل الخاصّة للانطباع، لا غنى عنه؛ وقلّما يكاد الأمر يحتاج إلى من ينادي به. بل بدونه، ما من أثر لأيّ «انطباع»، أو قُلْ ما من انطباع يمكنه أن يسري قطّ. من أجل هذا، جميع التعاليم القائلة «بانطباع يولّده المسيح» هي تعاليم معتورة، إن لم تُقم اعتبارًا لهذا العنصر الثاني، الذي ليس بشيء سوى أنّه الاستعداد الذهنيّ المتقدّم والضروريّ لاختبار القدسيّة، أي أنّه فرزة ما هو قدسيّ، القائمة كامنة في الروح كعِلْم أوّليّ غامض، أو مبهم. ويعني هذا أنّ «التأثّر»، أو «الانطباع»، يفترض، على نحو سابق، قيام

شيء ما جدير بأن يتلقّى انطباعات؛ وهذا، بالتحديد، ما الذهن بريء منه إذا كان، في حدّ ذاته، مجرّد «رقعة جرداء». وفي الواقع، لسنا نعني «بالانطباع»، على مقتضى ذلك المعنى الغنيّ، الذي نستخدم فيه اللفظ هنا، مجرّد «الانطباع»، الذي يُحدَّد، حسب نظريّة المدرسة المتشيّعة للأحاسيس، بأنّه حصيلة إدراك المعنى النفسيّة، وأنّه يودَع جانبًا كأثر نفسيّ، أو كطلل، للباصرة. لا، إنّ «التأثّر» بأحدهم، على وفق المعنى الذي نستخدم فيه اللفظ هنا، يعني بالأحرى استدراك، أو اكتشاف، معنًى خاصّ فيه، فيخشع من ثمّ المرء أمامه. وإنّنا نشدّد على أنّ هذا لا يغدو ممكنًا إلاّ بفضل عنصر الاستدراك، والفهم، والروز، في قلب وعي المرء الداخليّ نفسه، الذي يلتفت إلى خارج، ليلتقي الحدث الخارجيّ المقدَّم إليه، أي بفضل «الروح القائم في الداخل». وحسب منطوق شلايرماخر، يلتفت «الشعور المسبق» إلى خارج، ليلتقي «الكشف»، الذي يمتّ إليه بصلة. ففي وسع الموسيقيّ وحده أن يفهم الموسيقى؛ ولا آخر سواه «يتأثّر» بها. ويناسب، على المنوال نفسه، كلَّ صنف فريد من انطباع حقيقيّ نوع فريد وخاصّ من «فطرة»، من استعداد مميّز، أو جدارة، لو أمكن استخدام اللفظ وفق هذا المعنى الخاصّ، توائم الموضوع الباعث على الانطباع. «لا أحد يسمع الكلمة، إلاّ بالروح، الذي يلقّنها في الداخل»[1]. فلا يقدر شيء جميل أن يحدث انطباعًا ما، أي أن يعني الجمال، ما لم يكن للمرء - وبالقدر الذي له فيه - القدرة، في داخله، **وبشكل مسبق**، على أن يصوّر لنفسه معيارًا خاصًّا من التقييم، وأعني التقييم الجماليّ. إنّ مثل هذا الاستعداد لا يمكنه أن يُفهَم إلاّ كمعرفة، وتقدير لقيمة «الجمال» نفسها. وإذ يحمل المرء هذا في داخله، أو لنقل بالأحرى، إذ إنّه قادر على التحقّق منه بالممارسة، يمكنه أن يتعرّف على الجمال في الشيء الجميل الذي يلتقيه، وأن يشعر بموازاة هذا الشيء «لمعيار القيمة» المكنون في داخله. على هذا المنوال، وعلى هذا النحو، يتكوّن لديه «انطباع».

(١) راجع ملاحظة لوثر بأنّ من يتجاوب والكلمة يفهم وحده الكلمة؛ وكذلك أغسطينس، الاعترافات، 10. 6. 20 (المؤلّف).

العرافة، اليوم، في المسيحيّة

لا يهمّنا جدًّا أن نعرف هل اختبرت الكنيسة الأولى، أو استطاعت أن تختبر، في القديم، القدسيّة في شخص المسيح؛ فهذه مسألة لا يمكننا أن نجيب عليها إلاّ بالإيجاب. إنّ ما نُعنى بمعرفته، بالأحرى، هو السؤال عن قدرتنا اليوم أيضًا أن ننحو هذا المنحى عينه. هل للوصف الذي وُضِع في حياة السيّد المسيح، من أعمال ومآثر، وحفظته الكنيسة المسيحيّة وتناقلته، قيمة الوحي، وسلطته، بالنسبة إلينا اليوم؟ أم أليس أنّنا نحيا، في هذا الخصوص، من إرثٍ تركته لنا جماعة المسيحيّين الأولى، وأنّنا نرسي إيماننا بناء على سلطة آخرين وشهادتهم؟ ما كان لنا من أمل في أن نُحير الجواب عن هذا السؤال، لولا أنّ تلك القدرة الداخليّة على العرافة، التي سبق التطرّق إليها، وعلى الاستيعاب والتفسير، يمكنها أن تتّخذ لها فينا أيضًا موضعًا. وأعني بها شهادة الروح تلك، الممكنة على أساس استعداد ذهنيّ سابق فقط، حتّى نعترف «بالقدسيّ»، ونجيب عنه. إن لم يكن ممكنًا، عند الحواريّين الأوّلين أنفسهم، أيّ فهم للمسيح، وأيّ «تأثّر» به بدون هذا الأمر، فما الفائدة من تقليد يتطلّب توسّط أجيال من المسيحيّين؟ غير أنّنا إن تبنّينا لنا «شهادة يشهد بها الروح»، داخليّة، ومخوَّلة أن تعدّ ما يلزم قبل الأوان، وهذا ما ينبغي علينا القيام به، لاختلف الأمر. ففي هذه الحالة، ما من ضرر البتّة في أن تأتي ذكريات حياة المسيح متناثرة، وفي أن تنطوي على ملابسات متنوّعة، وأن تخالطها عناصر أسطوريّة، وأن تكون مكتظّة بشوائب هلينيّة. ذلك بأنّ الروح يعرف ما هو من أمر الروح، ويستكين له.

لقد وجدت أنّ المعلومة، التي زوّدني بها أحد المرسلين. وهو امرؤ شديد الملاحظة. من حقل

بعيد، مفيدة جدًّا كإيضاح يلقي الضوء على الطريقة، التي يعمل فيها هذا المبدأ الداخليّ، هذا الروح المشترك معنا في داخلنا في أداء الشهادة، حافزًا إيّانا، ومفسّرًا، ومصدرًا إشارات وإلماحات. فقد روى لي أنّه كان لا يبرح يندهش المرّة تلو الأخرى، بشكل مطّرد، كلّما شاهد تحسّسًا غير موافق للكلمة، يستطيع أن يكسب له، في بعض الأحيان، قبولاً عميقًا وداخليًّا، بنحو مثير للذهول، بالرغم من أنّه كان في وسع الكلمة أن تلمح فقط إلى مدلولها، عبر لغة أجنبيّة صعبة، وبالرغم من أنها كان حريًّا بها أن تلجأ إلى مفاهيم غريبة. وقال إنّ أفضل النتائج كان يدين، هنا أيضًا، للاستيعاب المتجاوب، الذي كان يصدر من فؤاد السامع، حتّى يلتقي، في منتصف الطريق، الحقيقة المبسوطة عليه. ما من ريبة قطّ أنّ لدينا في هذا الواقع مفتاحًا، لكي نفهم معضلة القدّيس بولس. فإنّ مضطهد الكنيسة هذا قد تلقّف شذرات، توافرت عليه من كيان المسيح، ومعنى إنجيله، نتفًا يسيرة، في شكل إشارات مبعثرة ورسوم. غير أنّ الروح بداخله ألجأه إلى الإقرار جهارًا بما رزح تحته على طريق دمشق، وعلّمه أن يدرك المسيح، الذي تراءى له، إدراكًا بليغًا لا يُسبَر له غور. وهذا ما دفع أحد النقّاد، من مثل فلهاوزن، إلى التصريح بأنّه ما من أحد قد أدرك المسيح نفسه إدراكًا عميقًا وكاملاً، قدر إدراك بولس إيّاه، بعدما قيل فيه ما قيل.

فإذا كان اختبار القداسة، وما هو «قدسيّ»، في شخص المسيح، لا يزال بعدُ - والحال هذه - ممكنًا، ولا ينبغي يحمل بفعل ذلك دعمًا لإيماننا، لا بدّ من افتراض أمر واحد منذ البداية، على نحو ما يظهر لنا جليًّا، ألا وهو أن نتمكّن من فهم إنجازه الخاصّ، والمباشر، والأوّليّ، وفهم مقصده، وأن يسعنا الإشادة بهما من خلال اختبارنا، حتّى ينمو «انطباع» قداسته فينا، عبر هذه الطريقة، نموًّا مباشرًا ومماثلاً. ويبدو أنّ صعوبة ما تنتصب هنا أمامنا، لا بدّ لنا من استئصالها، إذا كان علينا ألا ندع المعضلة برمّتها تتهاوى، منذ البداية؛ إنّها تتلخّص في هذا: هل ما نخال أنّنا نجده، في يومنا الحاضر، في شخص المسيح والمسيحيّة، في عمق غورها، هو هو عينه ما نوى حقيقة أن يتمّه، وما أَلِفَتْه جمهرة تلاميذه الأولى فيه؟ وبتعبير آخر، هل من «مبدإ» للمسيحيّة، حقًّا، تختصّه بها وحدها، يبقى ثابتًا في جوهره، مهما تعرّض له من نموّ تاريخيّ، بحيث إنّ المسيحيّة، اليوم، يمكنها أن تقاس بمقتضى إيمان الحواريّين الأوّلين، وأن تُمحَض منزلة مطابقة في جوهرها؟

هل المسيحيّة قطّ، بمعناها الحصريّ، دين عيسى؟ وهذا يعني: هل الديانة التي نعرفها

باسم المسيحيّة، في يومنا هذا، بما تنطوي عليه من فحوى عقيدة خاصّ وفريد، ومن شعور، الشامخةُ بعظمتها التاريخيّة وسؤددها، عندما تُضارَع بها ديانات أخرى، والراخمةُ اليوم بنفوذها على الأفئدة وضمائر الناس لتعلو بها، أو لتدبّ فيها الحميّة، ولتُلقي من ثمّ التهم أو تسبغ البركات، ولتجتذب إليها أو تصرف دونها، هل هذه الديانة لا تزال بعدُ، في جوهرها ومعناها الداخليّ، الشيء نفسه الذي كان عليه عيسى من ديانة بسيطة لا ادّعاء فيها، ومن تقوى، والذي دعا إليه، «وأرساه»، في وسط تلك الحفنة من الرجال الغيورين، في تلك البقعة النائية من العالم، المدعوّة الجليل؟ لا مفرّ، عمومًا، من التسليم بأنّها بدّلت. أقلّ ما في الأمر. من هيئتها ولونها، على نحو بارز، منذ تلك الأيّام، وأنّها تعرّضت لتحريفات هائلة وامّساخات. ولكن، هل من جوهر مستقرّ، ومن «مبدأ» مستمرّ، قطّ، وراء سلسلة اعتلانها على الملإ، الخاضعة للتطوّر والنموّ، والباقية. مع ذلك. هي هي نفسها طيلة الوقت؟ هل الأمر حالة من النموّ والتطوّر، أو قل بالأحرى، حالة من التبدّل المتتابع، ومن ورود ما هو مختلف اختلافًا، يشكو البعض من كونه إفسادًا، ويعجب منه البعض الآخر لكونه بديلاً موفّقًا، ثمّ يذكره ثالث لكونه مجرّد حدث تاريخيّ ليس إلاّ؟

لا ريبة في أنّ المسيحيّة، اليوم، كما تنتصب أمامنا في واقعها الحاليّ «كديانة عالميّة» عظمى، دين افتداء، في أوّل معاني اللفظ وأدقّها، على قدر ما تذهب إلى ذلك مناشدتها ووعدها. إنّ أفكارها التي تمتاز بها، اليوم، هي الخلاص، بل فيض الخلاص، والعتق من «العالم»، ومن الوجود في العبوديّة للعالم، والتسلّط عليه، بل العتق حتّى من الخليقة، من حيث كونها كذلك، والتغلّب على الابتعاد عن الله، وعلى العداوة معه، وافتداء من عبوديّة الخطيئة، ومن إثم الخطيئة، وتصالح وتكفير. إنّها، بالنتيجة، نعمة، وكلّ معتقد النعمة. وهي الروح، وعطيّة الروح، والولادة الجديدة، والخليقة الجديدة. هذه المفاهيم مألوفة في المسيحيّة، رغم الانشقاقات العديدة، التي تشرذمها إلى طوائف متفرّقة، وكنائس، وشيع. إنّها تطبعها بصبغتها طبعًا حادًّا، لا يزول، «كدين افتداء» **بامتياز**، جاعلة إيّاها، من هذا القبيل، في مصفّ ديانات الشرق العظمى، بما تتميّز هذه به من تعارض حادّ وثنائيّ بين حال التحرّر وحال العبوديّة، لا بل مبرّرة مناشدتها لا بالتقاعس إزاء هذه الديانات، في ما يتعلّق بضرورة الفداء، ومنح الخلاص، وإنّما بالتفوّق عليها، سواء من حيث الأهميّة، التي توليها هذه المفاهيم، أم من حيث غنى المدلول، الذي تجده فيها. لا يمكن الارتياب من حتميّة

العثور هنا، اليوم، في هذه العناصر، على «مبدإ» المسيحيّة المعاصرة الداخليّ، وعلى جوهرها. والسؤال، الذي ينبغي علينا طرحه، هو هذا: هل كان غنى المحتوى الذهنيّ والعاطفيّ، حقًّا، منذ زمان سحيق، «مبدأ» «ديانة عيسى» البسيطة تلك، التي يجب وصف إنشائها بأنّه إنجاز المسيح الأوّل والمباشر؟

فيما تأتي إجابتنا عن هذا السؤال في شكل إيجابيّ، نذكّر بأحد الأمثلة الذي، إذ جيء به أوّلاً إشارة إلى ملكوت الله، يطابق مبدأ المسيحيّة خير مطابقة، على حدّ سواء: إنّه مثل حبّة الخردل، والشجرة التي نمت من بذرتها. فهذا المثل ينوّه بتغيير وتحوّل، لأنّ الشجرة النامية شيء مختلف عن البذرة. ولكنّه تحوّل لا امّساخ فيه، ولا تشويه، ولا هو «بسلالة ثانية»، وإنّما «تطوّر» حقيقيّ، أو تنام؛ إنّه الانتقال من حالة الكينونة، إلى حالة الفعل.

لا تغيير في «ديانة عيسى» انقلب بها رويدًا رويدًا ديانة فداء؛ بل هي ديانة فداء في غمرة مقصدها وصبوتها، منذ أوّل عهد منبتها، وفي أشدّ المعاني ترفّعًا. ورغم أنّ صبغتها «الفدائيّة» تفتقر إلى مفردات لاهوتيّة، حازتها الكنيسة في زمن لاحق، إلا أنّها تبقى ظاهرة للعيان لا لبس فيها. فإن حاولنا أن نحدّد بأبسط شكل ممكن، وأوجز كلام، ما تميّزت به دعوة عيسى في الواقع، معرضين عمّا تسرّب إليها، تاريخيًّا، من غير ما في جوهرها، وجدنا أنفسنا وجهًا إلى وجه مع عنصرين محوريّين:

1. ثمّة، أوّلاً، إعلان ملكوت الله، لا من حيث إنّه أمر ثانويّ، بل ركيزة الإنجيل بأكمله. وهذه هي سمة دعوته، منذ الابتداء، وعلى امتداد فترتها.

2. وهناك، ثانيًا، ردّة الفعل ضدّ الفرّيسيّين، ومثال التقوى لدى عيسى، المرافق لها، والشبيه بموقف فتى يافع، غُفر ذنبه، وبذهنه. غير أنّ كلا النقطتين تحتويان، مبدئيًّا، كلّ ما اتّخذته، فيما بعد، من صياغة منفصلة في عقائد «الفداء» المسيحيّة: من النعمة، والاختيار، إلى الروح القدس، والتجدّد بالروح. فهذه قد حازها واختبرها بأمانة ذلك الفريق الأوّل من الحواريّين، كما أيّ فريق من الفرق المسيحيّة التالية، وإن بصورة ضمنيّة. إنّ نظرة، عن كثب، بوسعها أن تلقي على الأمر وضوحًا أكبر.

قد يقول قائل، لو اعتبرنا، في سائر الأحوال، أكثر أشكال الدين تطوّرًا وتقدّمًا رفيعًا، إنّ الحديث عن «ديانة فداء» يعني أن يأثم المرء إثمًا عظيمًا. ذلك بأنّ كلّ ديانة مماثلة

تُطوِّر في ذاتها مُثُلاً فريدة تعبق بالغبطة، يمكن نعتها باللفظ العامّ، لفظ «الخلاص»، ما إن تستقلّ بذاتها، وتُعتق نفسها من وشائج الارتهان لمثال ذي «انشراح» (ευδαιμονια) عالميّ ليس إلاّ، سواء أكان انشراحًا فرديًّا أم جماعيًّا. إنّ مثل هذا «الخلاص» هو الغاية التي نحا صوبها، دومًا، تطوّر الأديان الهنديّة، منذ أوائله، نحوًا متواترًا وواعيًا، مع فكرة التأليه، التي نلقاها في حلوليّة الأوبانيشاد، حتّى بلوغ حالة النشوة في النرفانا البوذيّة، التي تبدو سلبيّة في ظاهرها فقط، كما رأينا سابقًا. وهو أيضًا غاية «أديان الفداء»، المدعوّة هكذا بنحو خاصّ، والمنتشرة بزخم كبير في العالم المتحضّر، ابتداء من مصر حتّى سوريا وآسيا الصغرى، في بداية عصرنا. علاوة على هذا، من البديهيّ، بالنسبة إلى فحص تسانده دراسة مبنيّة على مقارنة الأديان، أنّ النزعة عينها إلى «الخلاص» تعمل، كذلك، تحت عباءة علم الآخرة، الذي يمحض ديانة الفرس شكلها. ويكتنف الإسلام، أيضًا، في طيّه، التوق إلى الخلاص واختباره. وفي مثل هذه الحال، لا ينحصر «الخلاص» في «رجاء» مسرّات الجنّة؛ بل، إنّ أكثر العناصر، بالأحرى، حياة في الإسلام هو «الإسلام» نفسه، أي ذلك الاستسلام لله، الذي لا يقوم على نذر الإرادة له وحسب، وإنّما على ولوج فكر «الله» أيضًا، في الزمان والمكان، وهو موضوع كلّ شوق ومسعى، في الوقت نفسه. وهذا إنْ هو سوى نمط تفكير، يدلّ على «الخلاص»؛ وفي وسعه أن يمتلك الإنسان، وأن يستحوذ عليه، امتلاك المخدّر له. ويقدر أن يبعث على انتقال صوفيّ إلى السعادة.

ولكن، إذا كانت فكرة «الخلاص» تفترش هكذا مستقرًّا لها في أساس الأديان العلويّة كلّها، أينما وجدت، فإنّها تتجلّى في الديانة المسيحيّة، في «ملكوت السماوات»، الذي هو عقيدة إيمان، وموضوع رغبة، واختبار آنيّ، في الوقت نفسه، بنحو لا غلط فيه البتّة، وفي شكل متسام، إنْ على مستوى الفحوى، أم الصفاء الداخليّ. إنّها تخلو تمامًا من المادّة، سواء في هذا انبثاقُ هذا التفكير، في إسرائيل القديم، من اعتبارات سياسيّة محضة، لم تلبث أن شقّت لها طريقها على أساس مجرّد واقع، إلى أن بلغت ذروة مجدها، في خاتمة المطاف، في معنى منـزّه، أم قيامُ حوافز دينيّة أصيلة، منذ البدء، بالعمل على نحتها فإتمامها. هذا كلّه يبقى فوقُ، عاليًا، ما دامت الموادّ التي يعمل الحافز الدينيّ بموجبها ذات طبيعة أرضيّة، وغير روحيّة، غالبًا، في بداية المطاف. إنّ نشاط هذا الحافز، الدؤوبَ، تحديدًا، وإلحاحه المطّرد، المؤهِّلَين إيّاه لبلوغه حريّته، والمضيِّقَين عليه، المرّة بعد المرّة، حتّى يدرك مستويات نموّ أعلى، هذا تحديدًا

ما يظهره بسماته المميّزة، ويكشف عن ذات جوهره الداخليّة. زد أنّ هذا ما هو سوى مجرّد **حافر** وحسبٌ على **الفداء**، وإنذار سابق، وإنباء «بخير» مرتقب، عليٍّ، و«ذي غيريّة تامّة»؛ إنّه «خلاص» شديد الشبه بتلك «الخلاصات» التي يُسعى إليها في سائر الأديان، وإنّما يسمو عليها قدر ما يسمو ربّ الملكوت، الذي نلقاه ونحصل عليه في الاختبار المسيحيّ، على براهما[١]، وفيشنو[٢]، وأرموزد [٣]، والله [٤]، وعلى المطلق كذلك في هيئة النرفانا [٥]، والكيفاليام [٦]، والتاو [٧]، أو على أيّ اسم آخر يمكنه أن يُطلَق عليه. فالفداء، إذًا، هو غاية الإنجيل، على نحو تامّ، وإن في أوّل أشكاله وأبسطها. إنّه فداء، من شأنه أن ينجزه الله في الآخرة؛ ولكنّه موضوع اختبار، في الوقت نفسه، هنا والآن، كذلك، على حدّ سواء. إنّه يرد كوعد ثابت بملكوت الله، في الوجه الأوّل؛ ويرد، في الوجه الثاني، عبر اختبار أبوّته الحاضر، التي يبثّها الإنجيل قطرة قطرة في نفس التلميذ، كأنها أحد مقتنياته العزيزة. أمّا أن يكون المسيحيّون الأوّلون قد أدركوا هذا الأمر أنّه شيء ما كليّ الجدّة، لم يُسمَع قطّ به من قبلُ، وأنّه إعجاز في حدّ ذاته (بشرى حسنة)، فبيّن في قول عيسى: «كان الناموس والأنبياء حتّى مجيء يوحنّا؛ ومنذ ذلك الحين، يُبَشَّر بإنجيل ملكوت الله» (لوقا 16:16)، علمًا بأنّ يوحنّا المعمدان، الذي سبق فدعا بدعوة «ملكوت الله»، يصطفّ إلى جانب «الناموس والأنبياء».

إلاّ أنّه كان من اللزوم **استنباط** ما جاء على لسان بولس، في رسالته إلى أهل رومة 15:8 ـ لو لم يكن سبق فجاء مكتوبًا ـ كيما يوضع وصف لهذه الجدّة، يكون موضع ثقة متينة، في شكل مقتضب جزيل:

ذلك أنّكم لم تنالوا روح العبوديّة ثانية للخوف؛ وإنّما نلتم روح التبنّي، الذي به ننادي «أبّا»، «أيّها الآب».

لقد ولج بولس هذا قلب الموضوع، مقاطعًا ديانته السالفة بصورة نهائيّة، ومتمكّنًا من مبدإ

---

(١) اسم الإله عند الهندوس، إليه يُرَدّ الفهم والمعرفة، ثمّ اعتُبر فيما بعد خالق الكون (المعرّب).

(٢) اسم الإله الذي يحمي الكون، عند الهندوس. وهو ثاني ثلاثيّة ألوهيّة، رأسها براهما وثالثها شيفا (المعرّب).

(٣) اسم الإله الخالق عند الفرس، أصحاب ديانة الزردشتيّة (المعرّب).

(٤) الاسم المختصّ بإله الكون، خالق السماوات والأرض، في الأديان الثلاثة اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام (المعرّب).

(٥) النرفانا، في الديانات الهندوسيّة والبوذيّة والجاينيّة، مصفّ الاستنارة والعتق من المكبّلات الأرضيّة (المعرّب).

(٦) اسم يدلّ على القوّة التي تحصل عليها النفس، لدى تعلّقها بالخالق (المعرّب).

(٧) الحالة التي تنتهي إليها الأشياء كلّها (المعرّب).

ديانته الجديدة وجوهرها، بشكل لا غلط فيه. كان هذا «المبدأ والجوهر» شيئًا ثابتًا وراسخًا، لدى صيّادي السمك الأوّلين، قرب بحيرة الجليل؛ وظلّ على ما هو عليه، على امتداد التاريخ المسيحيّ كلّه. معه حُدِّد الموقف الجديد من الخطيئة والإثم، والشريعة والحريّة، وعلى صعيد المبدأ، من «التبرير»، و«الولادة الجديدة»، ومن «التجديد»، وإضفاء الروح، والخلق الجديد، وحريّة أبناء الله الحافلة بالاغتباط. لم يكن من بدّ أن تظهر هذه العبارات والتعاليم إلى العلن، أو أخرى تشبهها، والتنظير المحلّق الذي تحثّ عليه، حينما ألقى الكلمة بالمسؤوليّة عنها على عاتق الروح[1].

على هذا المنوال، فإنّ أوّل أعمال المسيح وإنجازاته المباشرة، كما يمكننا أن نفهمها اليوم، محض «الخلاص» بطريقة فعّالة، وكأنّه رجاء المستقبل، ومقتنى الحاضر، من خلال إثارته الإيمان بإلهه، وبملكوت الله.

والحال أنّه كيف يمكن العرافة أن تستيقظ فينا نحن أيضًا، الذين ننأى عنه جدًّا في الزمان، في ما يختصّ بعمل المسيح ؟ كيف يمكننا نحن أيضًا أن نبلغ إلى اختبار «القداسة المتجلّية» فيه؟

من البديهيّ أنّ ذلك لا يحدث، عبر إقامة البرهان، وإعطاء الدلائل، وبالركون إلى تطبيق قواعد نظريّة. فإنّنا لا نستطيع أن نقترح أيّ معيار نظريّ من قبيل هذا: «متى اجتمع العنصر س مع العنصر ع، ينجم وحي من ذلك». هذه الاستحالة عينها هي ما يحملنا، بالضبط، على الكلام عن «عرافة»، وعن «فهم حدسيّ». على الاختبار أن يأتي لا من طريق البرهان، وإنّما عبر محض **تأمّل**، من خلال الذهن، بعد أن يخضع نفسه خضوعًا لا قيد عليه «لانطباع» محض يتركه الموضوع فيه. من أجل هذا عينه، ينبغي على كلّ ما جاء في دعوة عيسى وعمله، وما تردَّد فيها، أن يلتحم التحامًا وصورة شخصه وحياته، وأن يُنظَر إليه جملة واحدة، مع ما له من صلة بالتقدّم الطويل والمذهل، الذي جرى في تاريخ إسرائيل ويهوذا الدينيّ، الذي كان إعداداً له، ومع ما له من تفاعل مع نواحي عديدة خاضعة للنموّ، تصبّ كلّها، في نهاية الأمر، رغم ما هي عليه من ظاهر اختلاف، فيه، من حيث إنّه ذروتها الوحيدة. ويجب إيلاء

(١) يمكننا، كذلك، أن نفهم من هذا بروز تيّاري «الثنائيّة»، أو «الغنوصيّة» لاحقًا، أو أن نرى كيف صارا ممكنين. فإنّ امرأ مثل مرقيون هو، في الوقت نفسه، متطرّف «عيسويّ»، و«بولسيّ» معًا (المؤلّف).

الاعتبار عناصر «الاكتمال»، التي ينطوي الإنجيل عليها، والتنبّه بشكل لائق أيضًا إلى السحر والاستحواذ، اللذين دان بهما لتناقضه مع محيطه اليهوديّ، أو للتوازيات التي حملها معه بالنسبة إليه. وجدير بما ليس عقلانيًّا أن يراعى جانبه بلفتة، طوال الوقت، كيما يتسنّى للانطباع أن يلقى تقبّلاً؛ فهو شبكة النسيج، وموئلُ الاختبار الغريبُ برمّته، الذي لا يمكن الشعور به على نحو محسوس، بالقدر الذي نشعر به في حالة عيسى المسيح، أي كيف يعلو تأثيره على رجال عصره، ثمّ يخفت، كاشفًا عن محتواه الروحيّ، الذي يُناط به أكثر فأكثر خلاص العالم على نحو ظاهر، وعن مناوأة تلك القوى أيضًا له، في الوقت نفسه، المتفاقمة على نحو سرّي، حيث تعود مشكلة أيّوب إلى الواجهة بإلحاح يعظم ألف مرّة، وحيث نجد لا معاناة شخص بارّ وإحباطه فحسب، بل كلّ ما هو ذو أهميّة حيويّة، بالنسبة إلى اهتمامات البشريّة، في أعلى درجاتها. وثمّة، آخر الكلّ، ذلك العبء، عبء المعنى غيرِ العقلانيِّ والصوفيِّ، الذي يتدلّى كسحابة فوق الجلجلة. فمن يستطِع أن يزجّ هكذا بنفسه في التأمّل، وأن يفتح ذهنه كلّه، عن تصميم، أمام الانطباع الخالص بهذا كلّه، وقد التحم معًا، يجد، بالتأكيد، حسّ «الإقرار بالقداسة»، الصافي، و«حدس الأزليّ في الزمنيّ» يتنامى فيه، منصاعًا لمقياس داخليّ ثابت يتحدّى التعبير عنه. وإن ينجم ما هو أزليّ، وما هو قدّوس، من تمازج عناصر عقلانيّة وغير عقلانيّة، وهادفة وغير قابلة تحديدًا، على النحو الذي حاولنا فيه أن نعطي وصفًا لها، فإنّه ينبري جليًّا في شخص عيسى دون سواه إطلاقًا، بكلّ قوّة له، وكلّ إمكانيّة تحسّسه فيه.

ونحن، جيل الأيّام الأخيرة، لسنا أسوأ حالاً - إنّنا نعني ذلك حقًّا - بل ننعم بموقع أفضل حظوة ممّا كان لدى معاصري عيسى أنفسهم، حتّى نعقل هذا. إنّ إحقاقه هو عبر «افتراض (Ahndung) ولاية إلهيّة على الخلق»، منوط جوهريًّا بعاملَين اثنين. فمن جهة أولى، هناك النظرة العامّة إلى تاريخ إسرائيل، الروحيّ والمذهل، ككلّ مترابط الأجزاء، مع نموّه النبويّ والدينيّ، ومع المسيح معتلنًا كذروة فيه. وهناك، من الجهة المقابلة، عمل المسيح نفسه، سحابة حياته، وإتمامه بجملته. وفي كلا الحالين، لا بدّ لنا اليوم من إدراك رؤية عامّة وشاملة، تفوق كمالاً زمن المسيح. ذلك أنّ استيعابنا التاريخيّ ما هو بأشدّ رهافة وحَسَبُ، وإنّما نستطيع أيضًا أن نرى الكلّ بمنظار أفضل، ونحن على مسافة شاسعة منه. كلّ من يغوص متأمّلاً في ذاك النموّ المترابط والهائل، الذي عرفته الديانة اليهوديّة، وقد سبقنا فتكلّمنا عليه، على أنّه «الميثاق القديم حتّى مجيء المسيح»، حريّ به أن يحسّ باختلاجاتِ توجّسٍ بأنّ شيئًا ما

أزليًّا قائم ثمّة، يعطيه وجهته، ويكلأه، ويحضّه، حتّى بلوغه كماله. إنّ الانطباع لا تمكن، بكلّ بساطة، مقاومته: فكلّ من يخفّ إلى التحديق في عظمة المشهد، الذي أُعِدّ لأجل إتمام كامل تاريخ الشخصيّة، التي هي تحقيقه، وقوامها الجليل، وفي تمسّكها الضنين بالله وغير المتزعزع، وصِدْقها غير المرتاب، الذي لا يعرف انحرافًا، وفي رسوخ قناعتها السريّ للغاية، والموغل في العمق، واطمئنانها إلى ما تقوم به، وفي ورعها الروحيّ واغتباطها، والنزالات والوثوق بذاتها، والاستسلام والمعاناة، وفي قضاء الفاتح، أخيرًا، نحبه، كلّ من يخفّ إلى التحديق، إذًا، في هذا كلّه يجب عليه أن يستنتج منه ما يأتي: «إنّما كان هذا مماثلاً لله، وإلهيًّا؛ لقد كان هو القداسة حقًّا. وإن كان ثمّة إله، وإن كان قد ارتأى أن يكشف ذاته، لقام بذلك لا على نحو غير هذا».

ليس مثل هذا الاستنتاج ناجمًا من إرغام منطقيّ: فهو لا يَعْقُب طروحًا ذهنيّة، صيغَت بجلاء؛ بل هو حكم مباشر، لا اشتقاق فيه، متأتٍّ من محضِ استطلاع، ويعقب طرحًا يتحدّى بَسْطَه؛ كما ينبجس لتوّه من حسٍّ بالحقيقة، لا يمكن اختزاله. ولكنّ هذا هو السبيل، كما رأينا، الذي تتّخذ فيه العرافة حيّزًا لها، العرافة بمعنى حَدْسٍ ذي مدلول دينيّ.

يبزغ مثل هذا الحدس، متى أُسْدِي، وسط سلسلة من أحداس لاحقة تتعلّق بالنسبة إلينا، على نحو لا ينقص قيد أنملة عمّا لدى الحواريّين الأوائل، بشخص المسيح، وأفعاله، وأقواله، وذلك بطريقة ضروريّة ومستقلّة عن علم التفسير، أو عن ولاية الكنيسة الأولى؛ فَيُناط بعلم اللاهوت مهمّةُ الإفصاح عنها. وعلى مثالها، تأتي الأحداس التي تُسْتَشفّ من «التاريخ المقدّس»، بصورة عامّة، ومن الإعداد له في النبوّة، ومن تمامه في «مسيحانيّة» عيسى، الكائنِ الذي وَجَدت فيه كلّ مكنونات الأنبياء، والمزامير، والحركات، والتيّارات الدينيّة السابقة، في العهد القديم، نفسَها ناجزة، والذي بلغ فيه كلُّ نموٍّ متقدّم عليه ذروته، وكلُّ تطوُّرِ شعبٍ معناه الحقيقيّ وغايتَه، في آنٍ واحد معًا، وتمامَ مسيرته، وانقضاءَ مهمَّته التاريخيّة المرصودة له. وهناك أحداس إضافيّة، لها المنبت نفسه: كالحدس الذي نعترف به في المسيح أنّه صورة الله، وحضور الله، المنبأُ عنهما في نزاعه وظفره، وفي سعيه الفدائيّ وحبّه، وأنه خاتمُ الله عينُه وتوقيعه؛ وكحدس «بنوّته»، الذي نعترف به أنّ المسيح هو «الوليد الأوحد»، والمدعوُّ المدجَّجُ بالألوهة بشكل تامّ، والذي يردِّدُ كيانُه، المجعولُ ممكنًا وقابلاً الإدراك لدى الله، الطبيعةَ الإلهيّة في هيئة بشر، ويكشفُها فيها؛ أو كحدس «الميثاق الجديد»، ميثاق التبنّي والمصالحة في المسيح، وعمله سحابة حياته، وإسلامه ذاته لله ذبيحة وعربون نعمة إلهيّة. وأخيرًا، وليس

آخرًا، هناك حدس الوسيط، الوسيط «الماحي»، و«المكفّر» [1]. ذلك بأنّ الهوّة الفاصلة بين الخليقة والخالق، «والدنيويّ» و«القدّوس»، والخطيئة والقداسة، لم تتضاءل، بل اتّسعت بواسطة تلك المعرفة السحيقة، والناجمة من إنجيل المسيح. إنّ الانفعال الناجم من ذاك الانفعال، الذي يختلج تلقائيًّا عند الاعتراف بذلك، والذي ينتصب فيه «القدسيّ» موحيًا بذاته، يُنظَر إليه، هنا، كما في حالات أخرى، إمّا كملاذ لاتّقاء القداسة، وإمّا كوسيلة للدنوّ إليها. إنّ هذا الحافز إلى أن يرى الذهنُ في المسيح وسيطًا وماحيًا، يمكنه أن يثور حتّى يجد له تعبيرًا بطريقة عفويّة، وإنْ حيث لا إعداد له، كما هي الحال في ديانة العبرانيّين البدائيّة، ولا سند كذلك، في شعائر «الأضاحي» التقليديّة، وتصوّفها. وهذا يعني أنه غريزة دينيّة طبيعيّة، تنجم من ضغط الاختبار الألوهيّ، لا من آخر سواه.

لا علينا، من ثمّ، أن نشكو من واقع مُفادُه أنّ أحداسًا من هذا الضرب تجد لها مكانًا في عقائد الإيمان المسيحيّ: إنّها لحريّ بها أن تفعل ذلك. إنّما علينا أن نشكو من هذا، أنّ طابعها الحرّ يُساء فهمه بصورة عامّة، إذ إنّها تصدر من «عرافة»؛ وأنّنا نضع لها الصيغ العقائديّة والنظريّة، بصورة عاديّة جدًّا، مستخرجين إيّاها من «حقائق» تفسير حتميّة، أو معتقد (وهو موضع شكّ، في أغلب الأحيان، بالواقع)، زائغين بذلك عن الاعتراف بها كما هي في حدود ذاتها، همسات متطايرةً، ومحاولاتِ تحليقٍ في التعبير عن الحسّ الألوهيّ؛ وأننا نسبغ عليها، في كثير من الأحيان، هالة ترمي بها في قلب اهتمامنا الدينيّ، على نحو لا تؤمَن عقباه، وهو موضع لا يليق إلاّ باختبار الله نفسه.

في هذا السياق، بمكننا أن نلفت الانتباه إلى ما درجت تسميته عند العامّة «معجزات» المسيح؛ إلاّ أنّنا نستطيع، ربّما، أن نطلق عليه، بصورة أكثر ملاءمة، «آيات مرفقة»، حسب كلمات مرقس 20:16. إنّ اختبار «القداسة المعتلنة على الملإ» لا يستند في أساسه إليها؛ ولكن، حيث يتبيّن وجود «عرافة» حقًّا، تكتسب ثمّة بعضُ أمارات في ملامح المسيح مدلولاً نديًّا، كإثبات للعرافة، لا كأساس لها. إني أشير، هنا، إلى آيات القدرة الروحيّة المشاد بها إزاء الطبيعة، عسى أنّها تُرصَد في ملامح عيسى. فلهذه، في تاريخ الأديان، ما يوازيها في مكان ما. ففي أيّام أنبياء إسرائيل العظام، مثلاً، تُرى في هيئة ذلك الحدس الرؤيويّ، وتلك

(١) يريد «ستر» الآثام، و«محو» الذنوب (المعرّب).

المعرفة المتنبّئة بوقوع الحدث قبل الأوان، اللذين كان النبيّ مزوَّدًا بهما للقيام بدعوته. وفي حياة المسيح، تظهر «كعطايا الروح» خلوًا من أيّ خطأ، ومرتفعة إلى حدّ قدرة فائقة. ليست هذه الأشياء «معجزات»، لأنّها قدرات الروح، وهي، من ثمّ، «طبيعيّة» قدر إرادتنا نفسها، بما لها من رقابة على جسدنا. إلاّ أنّها تثب إلى خشبة المسرح جليّة، حيثما يتهلّل الروح فقط حتّى يلامس ملء قامته، وينتفض بملء عنفوانه؛ ومن شأنها أن يتوقّعها المرء خصوصًا، حيثما يقيم الروح في اتّحاد وثيق جدًّا، وحميم للغاية، مع علّته الأزليّة، ومُرْتَكَزِه، فيكون وقتَ إذٍ طليقًا إلى أعلى ذُرًى يمكنه البلوغ إليها [1].

من الواضح، في خاتمة المطاف، أنّه يجب البحث عن مواضيع أقوى حدس دينيّ في آلام المسيح وموته. لئن بات تجسّده، ورسالته، ونمط عيشه يُعتَبر جزءًا من كشفه عن ذاته، فيه تنعكس كما في مرآة إرادة حبّ أزليّة، فإنّ هذا الحبّ، وهذا الإيمان، يُنظَر إليهما وقد أُتمّا، قبل سواهما، في الآلام. إنّ الصليب يمسي «مرآة الآب الأزليّ» (Speculum aeterni P - tris)، بمعنى مطلق، لا الآب وحده، الذي هو أرفع تفاسير القدسيّ العقليّة، بل القداسة في حدّ ذاتها. وذلك بأنّ ما يجعل المسيح أن يكون، بحصر المعنى، اختزال مجرى التطوّر الدينيّ السابق، وسِمَتَه، هو، على نحو منيف بامتياز، هذا: أنّ أكثر معضلات الميثاق القديم كلّها صوفيّة، أي معضلةَ **معاناة الصدّيق غير الآثمة** تلك، التي يتردّد صداها المرّة تلو الأخرى، بشكل سرّيّ ومطبق للغاية، من إرميا وإشعيا الثاني إلى أيّوب فالمزامير، تتكرّر في حياته، وألمه، وموته، في صورة عتيقة ومطلقة. إنّ الفصل 38 من سفر أيّوب نبوءة عن الجلجلة. وعلى الجلجلة، يتكرّر حلّ المعضلة، الجاثم في غياهب العتمة من قبلُ، في أيّوب، ثمّ يلقى تجاوزَه. إنّه يكمن، كما رأينا، بكامله في منحى الألوهة غير العقلانيّ؛ ولكنّه، مع ذلك، حلّ أيضًا. لقد لقيت معاناة البارّ، في أيّوب، معناها كحالة تقليديّة ومحوريّة من حالات الكشف. الفعليّ المباشر، والقائم في قرب محسوس أكثر ممّا في سواه. عن طبيعة الله السريّة والمنزّهة، وطابع عليائه. وصليب المسيح، لازمة السرّ الأزليّ تلك، كمالها. هنا، تنخرط العناصر العقليّة في غير العقليّة، والموحى به يختلط مع ما ليس بموحى، وأصدق الحبّ مع «غضب» الألوهيّ النافث ذعرًا. من أجل هذا، إذ أطلق الحسّ الدينيّ المسيحيّ على صليب المسيح فرزة «القدسيّ»، ولد

(١) أنظر الملحق 7، لمزيد من المعرفة (المترجم).

حدسًا دينيًّا أعمق وأزخر حياة من أيّ حسّ آخر، يمكنه أن يوجد في تاريخ الأديان بأسره.

هذا ما يجب أن يلد في الذهن، لدى إجراء مقارنة بين الأديان، حينما نسعى إلى اتّخاذ قرار في أيّها أشدّ كمالاً. لم يكن لمعيار قَدْر دينٍ ما، من حيث هو دين، ليُتَّخَذ ممّا قدّمه للحضارة، ولا من صلته «بحدود العقل»، أو «حدود البشريّة» (التي يُسلَّم، لعمري، بقابليّتها لأن يتصوّرها امرؤ سلفًا، من غير أن يرجع إلى الدين نفسه!)، ولا من أيّ امتياز خارجيّ له. بل إنّما يمكنه أن يُتَّخَذ ممّا هو جوهر الدين الداخليّ فقط، أي من فكرة القداسة بحدّ ذاتها، ومن درجة الكمال التي يعي بها أيّ من الأديان هذا الأمر.

إنّه لأمر طبيعيّ ألا يمكن أن يكون ثمّة دفاع عن قيمة مثل هذه الأحداس الدينيّة، ذات الحسّ المحض، وعن صلاحها، دفاعٌ يُقنِع امرأ غير مهيّأ بأن يسلّم بالوعي الدينيّ نفسه. إنّ مجرّد حجّة عامّة، وحتّى البراهينَ الأخلاقيّة، لا تجدي نفعًا في مثل هذه الحال؛ وهي، منذ وهلتها الأولى، حقًّا، مستحيلة لأسباب جليّة. من ناحية أخرى، تلبث الانتقادات ـ والنقض كذلك ـ التي يحاول امرؤ مثل هذا أن يأتي بها غير سليمة، منذ الابتداء. فإنّ أسلحته عاجزة جدًّا عن أن تصيب غريمه، لأنّ المهاجم لا يبرح واقفًا مكانه، خارج الحلقة، لا يبدي حراكًا! ولكن، إذا كانت هذه الأحداس، وهذه الاستجابات المنفصلة للتأثير الناجم من روح تاريخ الأناجيل، ومن الشخص الذي يحتلّ فيه مركز الوسط، إذا كانت هذه الأحداس ذات مناعة أمام النقد العقليّ، فهي أيضًا عصيّة، بشكل مساوٍ، على نتائج التفسير الكتابيّ الحائرة، وعلى مبرّرات علم الدفاع التاريخيّ، الموضوعة بعناء. ذلك أنّها ممكنة بغنى عن هذه الأخيرة، ومنبجسة، كما هو حالها، من **عرافة شخصيّة طليعيّة** [1].

(١) قارن ما جاء في هذا الفصل مع كتابي «ملكوت الله وابن الإنسان» (المؤلّف).

التاريخ وما هو أوّليّ في الدين:

موجز وخلاصة

تطرّقنا إلى «القدسيّ»، من حيث هو فرزة ذهن أوّليّة، من جهة، ومن حيث تبدّيه في مظهر خارجيّ، من جهة أخرى. إنّ التناقض المنوَّه به، هنا، هو التناقض عينه القائم، على وجه الدقّة، بصورة عامّة، بين ما هو داخليّ وما هو خارجيّ، بين كشف عامّ وكشف خاصّ. إنّنا إذا أخذنا بلفظ «العقل» (ratio) كأنّه لفظ شامل، يتضمّن كلّ معرفة تنشب في الذهن، انطلاقًا من مبادئ من منبته، مناقضةٍ لمبادئ ترتكز إلى مجريات التاريخ، يمكننا القول آن إذٍ إنّ التمييز بين القداسة كفرزة أوّليّة، والقداسة من حيث هي كشف بمظهر خارجيّ، هو التمييز عينه بين «العقل» (في معناه الواسع هذا) والتاريخ.

إنّه حريّ بكلّ دين، هيهاتِ منه أن يكون مجرّد إيمان بسلطة تقليديّة، دينٍ ينطلق من ارتياح شخصيّ إلى ذاته، ومن قناعة داخليّة (أي من معرفة حقيقته معرفة داخليّة طليعيّة)، كما هي حال الديانة المسيحيّة بدرجة فريدة، أن يسبق إلى افتراض مبادئ له في الذهن، تؤهّله لأن يُعتَرف به دينًا حقيقيًّا، بشكل مستقلّ [1]. ولكنّ هذه المبادئ يجب عليها أن تكون مبادئ أوّليّة، لا يجدر بها أن تنسلّ من «اختبار»، أو من «تاريخ». بل من النافل أن يقال إنّها محفورة على صفحة القلب، بيراع الروح القدس «في التاريخ»، مهما بدا هذا القول بنّاء. ذلك أنّه من أين لنا ضمانة أنّ يراع «الروح القدس»، لا يراع روح شعوذة مخيّب للآمال، أو روح

(١) إنّ «شهادة الروح القدس الداخليّة» (Testimonium Spiritus Sancti internum)، التي سبقنا إلى الكلام عليها، هي تأكيد يثبّت مثل هذه المبادئ. وهذا ينبغي عليه أن يكون هو نفسه مباشرًا، وذا ضمانة ذاتيّة، وإلاّ لاستوجب الأمر الحاجة إلى «شهادة روح قدس» أخرى، كي تثبّت حقيقة الشهادة الأولى. وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية (المؤلّف).

«نزعة قبليّة» من نزعات علم الإنسان، هي التي خطّت ما خطّت؟ إنّ القول بمثل هذا هو زعم، في حدّ ذاته، بأنّه يمكن تمييز توقيع الروح من أرواح غيره، وأنّه لدينا نبذة أوّليّة عمّا هو من الروح، بشكل مستقلّ عن التاريخ.

وهناك اعتبار إضافيّ أيضًا. ثمّة شيءٌ يفترض التاريخ - لا تاريخ الذهن والروح، الذي كلامنا فيه هنا - أنه كذا بشكل مسبق، شيء ما يجعل منه وحده تاريخًا، وهو وجود «الشيء كما هو»، أي وجود شيء ذي قدرة طاقة خاصّة به، وقابل أن **يصير**، على وفق ما يعنيه هذا من أن يكون ما سبق أن أُعِدّ وحُدِّد له أن يكون. إنّ شجرة السنديان يمكنها أن تصير، ولها على هذا المنوال ضرب من «تاريخ»، فيما كومة حجارة لا تستطيع ذلك. لا ريبة في أنّ إضافة عناصر، اعتباطيًّا، أو حذفها، وإزاحتها من موضعها، وإعادة ترتيبها، في تركيبة ما يمكنها أن تُتابَع بشكل سرديّ، غير أنّ هذا ليس برواية تاريخيّة، في المعنى الدقيق. إنّ لدينا تاريخ شعب فقط، في النحو الذي يتناسب فيه ودخوله في مساره، مزوَّدًا برفد من مراس وصبوات؛ وعليه أن **يكون شيئًا** ما من قبلُ، لو توجّب عليه حقًّا أن **يصير** أيّ شيء. وما سيرة حياة امرئ من الناس إلاّ عملاً يُرثى له، وغير واقعيّ، لو افتقرت إلى مقدّرات حقيقيّة وفريدة خاصّة به، وإلى تمازج خاصّ. فهي، من أجل هذا، محض نقطة تقاطع، بالنسبة إلى عدّة مجريات عَرَضيّة، اشتُغل بها كأنّما، لعمري، من خارج. ليست سيرة الحياة إلاّ سردًا حقيقيًّا لحياة حقيقيّة، حيث يأتي الوجودَ - من جرى الانتقال بين حافز واختبار، من جهة، وبين استعداد سابق ورفد طبيعيّ، من جهة أخرى - شيءٌ ما فرديٌّ وفريد، شيءٌ ما ليس هو، من ثمّ، لا نتيجة «مجرّد إباحة المرء بسرّه»، ولا مجموع مجرّد آثار وانطباعات، كذلك، دُوِّنَت كأنّما من خارج، بين الفينة والأخرى، على **لوح صقيل**. وموجز الكلام أنّ عرض تاريخ ذهن إنّما هو افتراض وجود سابق لذهن، أو روح، له ما يتّسم به على نحو قاطع؛ وأنّ التصريح بوضع تاريخ للأديان إنّما هو افتراض وجود سابق لروح، له ما يتّسم به على نحو خاصّ دينيًّا.

ثمّة، إذًا، ثلاثة عوامل في المسيرة التي يأتي فيها الدينُ الوجود، تاريخيًّا: أوّلها التفاعل بين استعداد سابق وحافز يعطي الاستعدادَ تحقيقَ مقدّراته، في غمرة نموٍّ عقل المرء تاريخيًّا، ويساعد، في الوقت نفسه، في تحديد هيئته. وثانيها الاعتراف المتلكّئ بأجزاء معيّنة من التاريخ، بفضل هذا الاستعداد عينه، كإعراب عمّا هو «قدسيّ»، مع ما يستتبع هذا من تبدّل في الاختبار الدينيّ المدرَك حتّى حينه، إنْ في نوعه، أو في درجته. وثالثها، على قاعدة الاثنين

الآخرين، صحبة «القدسيّ» المنجَزة، في المعرفة، والإحساس، والإرادة. فالدين، إذًا، إنّما هو ببساطة برعم يُفْرِع من التاريخ، بالقدر الذي يُنمي فيه التاريخ، من جهة، استعدادنا لمعرفة ما هو قدسيّ، والذي يكون فيه، من جهة أخرى، هو نفسه إعرابًا عمّا هو قدسيّ. ليس للدين «الطبيعيّ»، بخلاف التاريخيّ، من وجود، فكم بأولى حجّة الدين «الفطريّ»[1]!

أمّا المعارف **الأوّليّة** فليست ما يمتلكه كلّ امرئ من معارف. إذ إنّما تُدعى هذه معارف فطريّة. وإنّما هي ما في **وسع** كلّ امرئ أن يحصل عليه منها. إنّ المعارف **الأوّليّة** الأسمى هي ما لا يتوارد بطريقة عفويّة، حسب ما تُعَلّمنا إيّاه الخبرة. فيما كلّ امرئ يمكنه، بالفعل، الحصول عليها. وإنّما، بعكس ذلك، «تستيقظ»، من خلال اللجوء إلى وساطة طبائع موهوبة، على درجة رفيعة جدًّا. وفي ما يتعلّق بهذه الأخيرة، ما «الاستعداد السابق» والعامّ سوى طاقة **تَقَبُّل، ومبدإ حكم وتفطّن**، لا قدرةٌ على إنتاج المعارف المذكورة، بطريقة مستقلّة. إنّ هذه القدرة الأخيرة تنحصر بالطبائع «الموهوبة»، على نحو خاصّ. وهذه «الموهبة» هي الاستعداد العامّ، على مستوى أعلى، ومقدرة أشدّ، المختلف عنها نوعًا ودرجة. والأمر نفسه واضح وجليّ في دائرة الفنّ: إنّ ما يظهر عند الجماهير كمجرّد طبيعة تقبّل، وكقدرة على التجاوب والاستيعاب، يبديهما الذوق الجماليّ المتمرّس، يظهر ثانية على مستوى الفنّان كابتكار، وإبداع، وتأليف، وكنتاج عبقريّة أصيل. هذا الاختلاف في المستوى والاستطاعة شيء ما أكثر من اختلاف في الدرجة، بطريقة بديهيّة، على نحو ما يُرى في التضادّ بين ما هو مجرّد قدرة على الاختبار الموسيقيّ، وإنتاج الموسيقى وإلهامها الفعليّ. والأمر شديد الشبه في مضمار الوعي الدينيّ، والإنتاج الدينيّ، والإلهام. فهنا، كذلك، يحظى كثير من الأشخاص «باستعداد سابق»، أي بطبيعة تقبّل وجهوزيّة إزاء الدين، وبقدرة على التفطّن بحريّة، وعلى الحكم في الحقيقة الدينيّة الخام. أمّا «الروح» فهو «عامّ» فقط، وله هيئة «شهادة الروح الداخليّة» (وهذا، مرّة ثانية، «**حيث كان وجهه**» فقط). والمرحلة العليا، التي لا ينبغي اشتقاقها من المرحلة الأولى، مرحلة مجرّد التقبّل، هي النبيّ، في دائرة الدين. فالنبيّ، في دائرة الدين، يقابل الفنّان المبدع، في دائرة الفنّ. إنّه الإنسان الذي يُظهِر فيه الروحُ نفسَه، كذلك، كاستطاعة على سماع «الصوت الذي في داخله»، وكاستطاعة على العرافة. ويتجلّى كقوّة خلاّقة في كلتا الحالتين. بيد أنّ النبيّ لا يمثّل المرحلة العليا. إنّنا نستطيع أن نفكّر في مرحلة ثالثة، وأعلى، تتجاوزه،

(١) أنظر ر. أوتو، فلسفة الدين، ص ٤٢، لتمييز «الفطريّ» من الأوّليّ (المؤلّف).

مرحلةِ كشفٍ لا تقبل اشتقاقًا من مرحلة النبيّ، كما لم تقبل مرحلة النبيّ اشتقاقها من مرحلة عامّة الناس. «إنّ في استطاعتنا أن ننظر إلى ما وراء النبيّ، إلى شخص وُجِد فيه الروح بكلّ امتلائه، شخص غدا، في الوقت نفسه، في شخصه وأدائه، موضوعَ العرافة، على نحو كامل وتامّ، شخصٍ يُقَرُّ أنّ القداسة متجليّة فيه. مثل هذا الشخص أكثر من نبيّ، إنّه الابن.

الذهبيّ الفم ومقولته في امتناع اللّه على الإدراك[1]

«... بل المبالغة في أن يُقال: إنّ الذين يدبّون على الأرض، ويصغرون القوّات العلويّة كثيرًا، يمكنهم احتواء من هو ممتنع إدراكه على هذه القوّات، وفهمه بضعف استدلالاتهم العقليّة الخاصّة»[2].

يظهر اعتراض الذهبيّ الفم هذا في مطلع خطابه الثالث من خطبه الخمس، التي ألقاها في موضوع «امتناع اللّه على الإدراك» (Ακαταληπτου περι)، وردّ بها على «مخالفي الشريعة» (ανομοιοι)، الذين كانوا يضلّلون الجماعة المسيحيّة في أنطاكية، وعلى تلامذة الآريوسيّ أيتيوس خصوصًا، القائلين في تعليمهم: **إني أعرف اللّه، كما يعرف اللّه سبحانه ذاته** (οιδε εαυτον Θεος ο αυτος ως οιδα Θεον). إنّ كتب تاريخ العقيدة لا تأتي عمومًا على ذكر المزيد، حول مواعظ الذهبيّ الفم هذه، إن اتّفق لها نصيب من هذا. وليست إسهاماتها، بالحقيقة، في «المعتقد» بذات شأن كبير. بيد أنّ أهميّتها، في نظر علم النفس الدينيّ، أعظم جدًّا؛ وهذا ما سيحافظ لها على مكانتها هذه، حتّى لو خَلَتْ من المقاطع، التي تتطرّق إلى لاهوت عيسى المسيح، الذي يبتدئ في ختام العظة الرابعة. ذلك أنّ لدينا فيها أوّل الحوافز على الحسّ الدينيّ الأصيل، في طابعه الألوهيّ المتميّز به، والمهتاج بشدّة عنيفة، والمنهال على إله المدارس «الأرسطوطاليسيّ»، النظريّ، بكلّ ما لدى العوسجيّ النطق من فتنة وفصاحة.

---

(١) راجع: يوحنا الذهبيّ الفم، في أنّ اللّه لا يمكن إدراكه، تعريب الأب جورج خوّام، سلسلة أقدم النصوص المسيحيّة: النصوص اللاهوتيّة، الجزء 4، منشورات المكتبة البولسيّة، جونية، 1992 (المعرّب).

(٢) المرجع نفسه، ص 99 (المعرّب).

فكلّ ما ليس عقلانيًّا في الإحساس بالله يتصارع، هنا، مع ما هو عقلانيّ، ومع ما هو جدير بالعقلنة، ويتهدّد بالفرار منه كلّه.

يا لغرابة المشهد! أليس طابع المسيحيّة يقبع حقًّا في هذا، أنّ الله قريب منّا، وأنّنا نستطيع احتياره والوقوف به، وأنّ الإنسان نفسه هو صورته ومثاله؟ ومع هذا، نجد أنّ أبا الكنيسة هذا يستبسل في الدفاع عن الرأي القائل بأنّ الله يمتنع على تمثّله، وعلى الإفصاح عنه، أي عمّا يتنكّر لأيّ خاطرة، وكأنّي به يذود عن شيء يخصّ جوهر المسيحيّة عينه. وهو لا يقوم بهذا على أسس نظريّة، مستعينًا بألفاظ وجُمَل تستخدمها أيّ من «مدارس» علم اللاهوت. حاشى! بل يبدو الأمر، بخلاف ذلك، كغريزة فيه، تقوده بتؤدة مثيرة للدهشة، وبدقّة، نحو تقفّي أثر أشدّ نصوص الكتاب روعة، وحشدها، بحيث إنّ ثقلها كلّه يغدو محسوسًا به، فيما يفسّرها شرحه الآخذ بمجامع القلوب، ويطبّقها.

إنّه يتّخذ له، أوّلاً، موقفًا، بشكل رئيسيّ، ضدّ «التمثّل» و«الفهم» عمومًا، وضدّ فكرة ما يمكن إدراكه το καταληπτον، والخواطر المشيَّدة οικειοι λογισμοι، التي تسعى إلى أن تحدّ الله περιγραφειν، وتحيط به περιλαμβανειν. وذلك بأنّ خصومه كانوا قد أرسوا أنّ معرفة الله معرفة فكريّة أمر ممكن، وقائم، وشامل، بواسطة مفاهيم، لا بل عبر مفهوم وحيد، بالفعل، هو كونه لم يولد αγεννησια؛ وأنّه يمكن، بموجز الكلام، «معرفة الله بدقّة» μετ'ακριβειας ειδεναι. فيحير الذهبيّ الفم الجواب عنهم قائلاً: «ولكنّنا ندعوه، خلافًا لهذا الرأي، الإله الذي لا يفي به وصف، ولا يحدّه عقل، ولا يُرى، ولا يُدرَك. ولنعترف أنّه يفوق قدرة كلّ لسان بشريّ، وأنّه يفلت من مقابض كلّ فهم زائل، وأنّ الملائكة لا يستطيعون كشفه، ولا السيرافيم تأمّله، ولا الشيروبيم فهمه، لأنّه محتجب عن نظر طغمات رؤساء الملائكة، والسلاطين، والقوّات، وجميع الخلائق دون استثناء»[1]. ويقول: «من يبحث له عن إدراك كيانه الجوهريّ يجدّف عليه»[2]. ويردف مشدّدًا على أنّ الله لا يمكن إدراكه حتّى في أفعاله، فكم بالحريّ في ذات جوهر طبيعته! وحتّى في تنازله συγκαταβασεις، فكم بالحريّ في

(١) يوحنا الذهبيّ الفم، مرجع سابق، ص 99 (المعرّب).

(٢) τον ανεκφραστον. τον απερινοητον Θεον. τον ακαταληπτον. τον νικωντα γλωττης δυναμιν ανθρωπινης. τον υπερβαινοντα θνητης διανοιας καταληψιν. τον ανεξιχνιαστον αγγελοις. τον αθεατον τοις Σεραφιμ. τον ακατανοητον τοις Χερουβιμ. τον αορατον αχραις εξουσιαις δυναμεσιν. και απλως .παση τη κτησει

2- υβριζει δε ο την ουσιαν αυτου γαζομενος.

سموّ تنزّهه؛ وحتّى لدى الكيروبيم والسرافيم[1]، فكم بالحريّ بالنسبة إلى «الطبيعة البشريّة» ανθρωπινη φυσις!

إنّما ما لا يمكن إدراكه ακαταληπτον، في نظر الذهبيّ الفم، في هذا المعنى، هو «عظمة جلال الله»، بشكل أساسيّ، التي تفلت من استحواذنا الذهنيّ عليها، ومن دائرة إحاطتنا بها، بسبب عجز المدى الذي تحظى به طاقة تصوّرنا ασθενια των λογισμων[2]. إنّنا نطلق عليها اسم «الامتناع على الفهم»، ونميّزها من «الامتناع على التفطّن لها»، الذي ينجم لا من «عظمة جلاله»، وإنّما من «غيريّة الله الكليّة» θατερον του θειου، ممّا هو متغرّب فيه وسحيق، وممّا أطلقنا عليه اسم «السرّ المذهل» mysterium stupendum. إنّه لناجع أن يشاهد المرء كيف يتدرّج، بالنسبة إلى الذهبيّ الفم، معنى «ما لا يمكن إدراكه» هذا الأخير، إلى المعنى الأول ممتزجًا معه تارة، ومتميّزًا عنه طورًا بوضوح، كأنّه شيء ما يقف خلفه، وأرفع منه. لقد سبقنا فقلنا، من ذي قبلُ، إنّ لدينا خبرة «ذي الغيريّة التامّة»، حيث التقينا شيئًا لا يتخطّى وحسبُ أيًّا من مفاهيمنا، بل يشدهنا أيضًا باختلافه المطلق والبارز عن طبيعتنا كلّها. وبشكل مشابه، يجعل الذهبيّ الفم **الطبيعة البشريّة** ανθρωπινη φυσις على طرف نقيض من الطبيعة الإلهيّة θεια φυσις، كأنّها لا يمكن قياسها بالنسبة إليها؛ فهي، من ثمّ، عاجزة عن أن تدركها. وتشير كلماته لا إلى ضيق فهمنا وهزالته فقط، بل إلى هذا الاختلاف الصارخ في النوع، لدى «ذي الغيريّة التامّة».

هذا النوع من الخطاب شائع لديه: «أنت، أيّها الإنسان، أتهتمّ بإمساك الله تحت ناظرك؟ وفي الواقع، حَسْبُ هذه الأسماء وحدها أن تُظهِر مغالاة خبلك: الإنسان تراب ورماد، لحم ودم، عشب وزهر العشب، ظلّ ودخان وبطلان»[3]. إنّ هذه النبرة تُسمَع، بوضوح أكبر أيضًا، في معرض بسط الكلام على مقطع من رسالة القدّيس بولس إلى أهل رومة 20:9، 21[4]. فكما أنّ الجبلة قلّما تستطيع أن تستحوذ على الخزّاف، أو تدركه، بسبب اختلافها الجوهريّ عنه، كذلك قلّما يستطيع الإنسان أن يدرك الله. «أو بالأحرى، هيهاتِ أن يدركه، لأنّ الإنسان

(١) اسمان بصيغة الجمع، يدلّ كلّ منهما على مصفّ من مصافّ الملائكة، حسب الرؤية الدينيّة عند اليهود (المعرّب).

(٢) حرفيًّا: «بسبب وهن الأفكار» (المعرّب).

(٣) يوحنّا الذهبيّ الفم، مرجع سابق، ص 79 (المعرّب).

(٤) المرجع نفسه، ص 84 (المعرّب).

. أي الخزّاف . ما هو، في نهاية المطاف، سوى جبلة. بيد أنّ الاختلاف بين جوهر الله وجوهر الإنسان هو ما عليه، بحيث إنّه لا يعبّر عنه كلام، ولا يجود به فكر» [1]. ويجد موقفه موضعًا له لا خطأ فيه، في المقطع الآتي أيضًا:

يقول القدّيس بولس: «ومسكنه نور لا يُدنى منه» [2]. أنظر، هنا، دقّة عبارة القدّيس بولس ... لأنّه لا يقول فقط: «نور لا يمكن إدراكه»، بل: «نور لا يُدنى منه» قطّ؛ وهذا ما يعطيه دقّة أكبر. إنّنا ندعو ما يحتجب عن التصوّر، ولكنّه لا يحتجب عن أيّ بحث وتدقيق بشأنه، أنّه «لا يمكن تصوّره»، وأيضًا، «لا يمكن فهمه». أمّا «ما لا يُدنى منه»، من الجهة المقابلة، فيعني شيئًا ينفي عنه، من حيث المبدأ، إمكانيّة البحث عنه تحديدًا، وشيئًا لا يمكن البلوغ إليه عبر تقصٍّ بواسطة المفاهيم. إنّ بحرًا يرمي فيه غطّاسون بأنفسهم، من غير أن يستطيعوا سبر غوره، يمثّل «ما لا يمكن فهمه» (ακαταληπτον) فقط؛ ولكنّه، يمثّل «ما لا يُدنى منه» (απροσιτον) إن بقي فقط، من حيث المبدأ، عصيًّا على البحث والاكتشاف. هذا ما نجده، أيضًا، في العظة الرابعة، بخصوص الرسالة إلى أهل أفسس 8:3، يقول: «ماذا تعني هذه الكلمة «ما لا يُستقصى»؟ إنّها تعني ما لا يمكن البحث عنه؛ ليس، إذن، ما لا يمكن العثور عليه وحسبُ، بل أيضًا ما لا يمكن حتّى اكتشاف أثره» [3].

يقتاده منهج التفكير هذا، على حين غفلة منه، شوطًا أبعد. فحدود «ما لا يمكن فهمه» تتّسع، ويتيقّظ الوعي الألوهيّ كلّه فيه، إذ يحثّ كلّ عنصر من عناصر الإحساس غيره. وينتقل السرّ المذهل mysterium stupendum مباشرة إلى سرّ رهيب - mysterium treme dum، وجلالة maiestas، حتّى ليغدو في إمكاننا أن نجعل للخُطَب عنوانًا: «في الألوهيّة والألوهيّ» De Numine ac Numinoso ، عوض «ما لا يمكن إدراكه» - De Incompr hensibili».

ما يجدر خصوصًا بالملاحظة، في هذا السياق، المقطع الذي يُبرز فيه الذهبيّ الفم بجلاء التمييز النفسيّ بين الألوهيّة، و**الأعجوبة** العقليّة، على نحو مجرّد. ويورد ذلك النصّ، ذا المدلول بحقّ، مقتطعًا إيّاه من المزمور 139: 14، حسب ترجمته في السبعينيّة: «إنني مباركك،

---

(١) يوحنّا الذهبيّ الفم، مرجع سابق، ص ٨٥ (المعرّب).

(٢) اتيموثاوس 16:6 απροσιτον οικων φως.

(٣) يوحنا الذهبيّ الفم ... المرجع المذكور، ص 123 (المعرّب).

لأنّك أدهشت برعدة»[1]، ويتبعه بتحليل مرهف للمشاعر المعبَّر عنها فيه.

«ماذا تعني هذه الكلمة: «برعدة»؟ كثيرة هي الأمور التي نعجب بها اليوم، ولكن من غير رعدة. فهناك، على سبيل المثال، جمال الأعمدة، أو روائع الرسم، أو أجسام في ريعانها. ونعجب أيضًا بعظم البحر، وبغمرة اللامتناهي؛ ولكنّنا نعجب به برعدة، عندما نطلّ على هذا الغمر. كذلك الكاتب الإلهيّ، فقد ألمّ به دوار، إذ أطلّ على محيط حكمة الله اللامتناهي، وغير المدرك. فارتدّ على أعقابه صارخًا، وقد أخذه العجب والرعدة: «إنّني مباركك، لأنّك أدهشت برعدة. عجيبة هي أعمالك»، وأيضًا: «علمك كان لي موضع إعجاب؛ لقد قوي، فاستحال عليّ بلوغه»[2]. إنّ «الدوار والإحساس الفريد بالرعدة، اللذين أطلقنا عليهما اسمي «الذهول» و«الرهبة»، يشير إليهما الذهبيّ الفم بجلاء. ويورد أيضًا بصواب اندهاش بولس الألوهيّ في أعماقه (الرسالة إلى الرومانيّين 33:11): «وإذ يلتفت إلى هذه النقطة الزهيدة، يقفز فجأة إلى الوراء مصعوقًا ... فيصرخ صرخة عظيمة: «يا لعمق غنى الله، وحكمته، وعلمه ...»»[3].

يجب على المقطع الوارد في الصفحة 733 من مجموعة ميني Migne أن يُقرأ في ارتباط وثيق مع ما ذُكر للتوّ. ذلك أنّه ما من موضع آخر البتّة، قامت فيه المشاعر بأسر الرعب فيها، والوجل الذي تقشعرّ له الأبدان، والانذهال من مشاهدة ما هو فائق الطبيعة، بحميّة أوفر وصدق أكبر. وما من موضع آخر، كذلك، وُضِع فيه وصف له باستحواذ أخّاذ يحبس على المرء أنفاسه، كما هي الحال هنا. **كلامُ دارب!** .expertus loquitur ليس بهذا صوت الأفلاطونيّ، أو الأفلاطونيّ المحدث؛ بل هو صوت الزمن الغابر نفسه وقد اتّخذ أنمطًا له من امرئ، عثر في الوثنيّة واليهوديّة والمسيحيّة، على حدّ سواء، على تلك العناصر الأوّليّة والأصليّة، التي انبجس منها الدين، كلّ دين، والتي ما من دين يجدر به اسمه بمنأى عنها، ثمّ اختصّها بنفسه، بكلّ ما فيها من قوّة نموّ، مفرطة وشديدة جدًّا في بعض الأحيان، مهرتها بصبغتها منذ البدء. إنّ الذهبيّ الفم يصف اختبار دانيال (8-5:10)، وحالة الانخطاف التي يرتمي فيها دانيال، لدى ملاقاته من لا يُرى، على هذا النحو: «وكما يترك الحوذيّ الألجمة من يده عندما يحلّ به ذعر، فتهرع أحصنته في كلّ صوب وتنقلب عربته، ... كذلك وقع للنبيّ. فقد

---

(١) εξομολογησομαι σοι οτι φοβερως εθαυμαστωθης.

(٢) يوحنّا الذهبيّ الفم ... المرجع المذكور، ص ٦٠-٦١ (المعرّب).

(٣) يوحنا الذهبيّ الفم .... المرجع المذكور، ص ٦٢ (المعرّب).

أصاب نفسه المذعورة عجز من مشاهدة الملاك، الذي تراءى لها، فلم تقوَ على مقاومة النور الفائق الطبيعة، واستحوذ عليها. لقد اجتهدت في أن تنعتق من رُبُط الجسد كأنّما من سُرُجها ... أمّا هو فاستلقى هناك مغمى عليه»[1]. ويذهب شرحه رؤية حزقيال المذهب عينه أيضًا. فالذهبيّ الفم يوقن أنّ الرعدة، في هذه الاختبارات، لا تشتقّ مصدرها من أيّ شكل إذلال للذات، ذي طابع أخلاقيّ، أو عقلانيّ (من ضمير مضطرب، مثلاً، أو ما شابه ذلك)، بل أنّها ردّات فعل الخليقة الطبيعيّة، ردّات عجز الطبيعة ασθενια φυσεως بإزاء المتنزّه، والواقع غير الأرضيّ، من حيث كونه كذلك. «سأعمل على أن يمثل أمامكم صديق الله، إنسان أعطته حكمته وعدالته الكثير من رباطة الجأش، وقد اشتهر قديمًا بعدّة أعمال عظيمة، هو القدّيس دانيال النبيّ. وهكذا، عندما سأظهره لكم منهك القوى، شاحبًا مترنّحًا، على أثر حضور ملاك، لن يسع أحدًا أن يعتقد بأنّ هذا الوهن قد تسبّبت له فيه خطاياه، أو ضميره الشرّير؛ ولكن، إذ إنّ الثقة بنفسه لا شكّ فيها، فإنّ ضعف الطبيعة وحده هو السبب في ذلك»[2].

لم يفلت المقطع الوارد في تكوين 27:18، بالطبع، منه؛ وأقلّ منه المشهد المذكور في إشعيا 6: «ولكن، لندع إن شئتم بولس والأنبياء، ولنرتفع إلى السماوات: أترانا نجد فيها أرواحًا تعرف الله في جوهره؟ ... لنستمع إلى الملائكة، ما الأمر؟ هل يتخاطبون في الأعالي عن الجوهر الإلهيّ؛ أيتناقشون بشأنه في ما بينهم؟ البتّة. ولكن، ماذا يفعلون؟ إنّهم يمجّدون الله، ويتعبّدون له ... بوقار جليل (μετα πολλης της φρικης) ... ويشيحون بعيونهم، إذ لا يستطيعون أن يطيقوا تنازل الله»[3]. ويردف، بعد هذا، قائلاً: «قل لي: ما السبب في أنّهم (السيرافيم) يسترون أنفسهم بأجنحتهم؟ أما لأنّهم لا طاقة لهم أن يتحمّلوا السنيّ الباهر وأشعّته، التي تنبعث من العرش؟»[4]. كذلك، لا يغفل عن **المواضع القديمة** Loci classici **للعزّة الرهيبة** maiestas tremenda، أي عن آية المزمور 32:104، وأيّوب 6:9، وما يتبعها: «ينظر إلى الأرض فترتعد، يمسّ الجبال فتدخّن»؛ وعن آية المزمور 3:114: «البحر رأى فهرب، والأردنّ رجع إلى الوراء»؛ وأيضًا: «إنّ الخليقة كلّها ترتجّ، وتضطرب، وترتعد» πασα η κτισις σαλευεται. δεδοικε. τρεμει. ويختم شرحه هذه كلّها بالملاحظة الآتية: (وها أنا

(١) يوحنا الذهبيّ الفم ... ، المرجع المذكور، ص ١٠٥ (المعرّب).
(٢) يوحنا الذهبيّ الفم ...، المرجع المذكور، ص ١٠٤ (المعرّب).
(٣) يوحنا الذهبيّ الفم ...، المرجع المذكور، ص ٦٤ (المعرّب).
(٤) يوحنا الذهبيّ الفم .... مع بعض التصرّف (المعرّب).

أختم ما بدأت به، لأنّ) «الفكر بدأ يرزح، لا تحت وطأة ما تكلّمت به، بل من جرى الارتعاد الذي يصحبه معه؛ ذلك بأنّ النفس، التي ترتبك في هذه التأمّلات، ترتعد وتجزع».

بعد هذا، ينبري الذهبيّ الفم لمقارعة صلف الفهم البشريّ والخليقة عمومًا، وادّعائها المتشامخ، إذ إنّها يُخيَّل إليها أنّه أمر يسير الإفلات من طبيعة الله «المغايرة كليًّا»، والممتنعة على الإدراك، والعليّة، والمنزّهة. ويصف أمارات الألوهيّ، لأنّه يروم أن يحطم هذا الغرور البشريّ، وأن يلقي فيه الذعر، ويغلبه على أمره. وهو لا يُسقِط، كذلك، من اعتباره سائر الوجوه؛ ولا يتقاعس عن الإلماح إلى التناقض القابع في كون «الممتنع على الإدراك» استحواذًا «جذّابًا»، وحميمًا، وجوهريًّا، في الوقت نفسه، على الروح البشريّة. فالانخطاف وحده، بالنسبة إليه، هو عبادة هيام في الوقت نفسه؛ والانقطاع عن الكلام، في حضرة ما لا يمكن البلوغ إليه، يجوز حتّى يفضي إلى عرفان وضيع بالجميل، بأنّ الأمر هو على نحوه هذا، وأنّه «مذهل على نحو مخيف»؛ أما استبيان ذلك، ففي وسع فهم وحده، يفقه «انسجام المتضادّات»، أن يُبيّنه. ويستشهد ثانية بالمزمور 14:139، ويفسّره على هذا النحو: «تأمّل، هنا، في كرامة خادم الله هذا (داود). إنّه يقول: وأشكر لك أنّ لي إلهًا يفوق الإدراك». هذا ما يعنيه تيرستيغن، عندما يعمد معبّرًا عن حمده، إلى هذه الكلمات: «ليس الإله المعقول بإله»؛ كذلك غوته، في فوست، عبر كلمات نشيد رئيس الملائكة:

تهب طلعتُهـــا[1] الملائكـــةَ عـــــزّة،
لأنّ[2] ما مـــن أحد يستطيع أن يسبرها.

على مثل هذا، ينحو الذهبيّ الفم: **إنّ ما لا يمكن إدراكه** ακαταληπτον هو **ذلك الجوهر المغبوط** εκεινη μακαρια ουσια، على حدّ تعبيره المتواتر، والمفضَّل لديه. وإنّنا يخالجنا شعور بأنّ هذا «الكائن ممتنع على الإدراك»، **لأنّه** «مبارك»، وبأنّه «مبارك»، لأنّه «ممتنع على الإدراك». في غمرة الحميّة، التي يقارع بها دفاعًا عن الله، الذي لا يمكن تصوّره، والذي يجعل عابديه يرتعدون أمامه خوفًا، ويفقدون صوابهم، يَمِضُ حسٌّ غيور، حسُّ نفسٍ توغّلت في انخطافها، فحلّقت حتّى كيان الله.

ينطوي «ما لا يمكن إدراكه» ακαταληπτον على نفي الأوصاف الأفهوميّة؛ وهذا ما

(١) أي طلعة الشمس (المترجم).
(٢) القراءة المألوفة هي «رغم أنّه»، بدل «لأن» (المترجم).

يفضي عنده إلى صفات الألوهيّة السلبيّة، التي يكثر الذهبيّ الفم من الركون إليها، إمّا بصورة منفردة، وإمّا في حشد من الألفاظ. إنّ الأمر أشبه **بعلم كلام، صيغته النفي** - neg tiva theologia، في شكل مقتضب. غير أنّ «علم الكلام هذا، ذا صيغة النفي»، لا يعني أنّ الإيمان والحسّ قد اندثرا وطُمسا؛ بل بالعكس من هذا، إنّه يحمل في طيّه أرفع روح التقوى، حتّى إنّ الذهبيّ الفم يَقُدُّ له أَجَلَّ عبارات التشاهد والابتهال، انطلاقًا من صفات «سلبيّة» مماثلة. ويُظهِر بذلك، مرّة أخرى، أنّ الحسّ والاختبار يبلغان إلى ما وراء ما يتصوّره له المرء، وأنّ في مقدور مفهوم، سلبيٍّ شكلاً، أن يصير رمزًا. وهو ما أطلقنا عليه لفظ «مصطلح» لمحتوى معنًى إيجابيّ، على أعلى المستويات، رغم كونه عصيًّا على أن يُنطَق به البتّة. إنّ لنا في الذهبيّ الفم مثلاً صارخًا، في الوقت نفسه، على أنّ في وسع «علم كلام سلبيّ»، بالواقع، أن ينطلق لا من «بثّ رؤى هلينيّة، وتصوّف طبيعيّ وحسبُ». بل يجب عليه هذا.، وإنّما من أسس دينيّة خالصة وصافية أيضًا، وأعني بها اختبار الألوهيّ.

لم يتوانَ الإصرار على «ما لا يمكن تخيّله، ولا إدراكه» في الله عن أن يظلّ محطّ إجلال، مع الذهبيّ الفم، في علم الكلام المسيحيّ. وقد عرفت المناحي التي انتحاها هذا الاحتجاج تنوّعًا، في الواقع. فهذا يبدو، تارة، كأنّه تأكيد على أنّ الله يستوي فوق نطاق كلّ وصف ممكن له، مهما كان؛ وهذا حال العدم، و«القفر الصامت»؛ وكأنّه، طورًا، **لا اسم له** ανωνυμος، أو هو **كلّ مسمّى** πανωνυμος، أو **شبه مسمّى** ομονυμος؛ ثمّ طورًا آخر، كأنّه يستطيع، بالواقع، أن يضحي موضع وصف، وإنّما بالقدر الذي تلبث فيه النعوت كلّها محض «أسماء تُعقل في جزء منها، بالنسبة إلينا» nomina ex parte intellectus؛ ثمّ حينًا آخر أيضًا، كأنّه يردّد صدى منهج فكر أيّوب، على نحو ما يمكن تلمّسه بين الفينة والأخرى عند لوثر، في فكرته حول **الإله المستتر** Deus absconditus، أي فكرته في أنّ الله نفسه ليس فوق أيّ إدراك بشريّ فقط، بل هو في نزال معه أيضًا [1].

تحمل هذه المعتقدات كلّها، في طيّاتها، إرثًا تمّ تحصيله بعناء كثير، بعد التصدّي للأضاليل السالفة. وما لا بدع فيه أنّها نَحَتْ نحوها هذا على حساب مبالغة أحاديّة الجانب، لأنّ المعنى الذي يغدقه المسيحيّون على لفظ الجلالة «الله»، معنى عقلانيّ، بلا شكّ، إلى أبعد الحدود؛

(١) قارن مع ما يقوله لوثر في **الوصايا العشر، شهادة الربّ وصلاته: صيغة مقتضبة** (1520): «أجرؤ في جعل ثقتي بالله الواحد وحده، الذي لا يُرى، ولا يمكن أن يُدرَك، فاطر السماء والأرض، الذي هو سبحانه فوق الخلائق جميعاً».

وهو، بالحقيقة، أساس كلّ عقل؛ غير أنّ هذا مرتبط بمعنى أعمق أيضًا يفوق كلّ تصوّر له، ويسمو عليه، كما سبق أن رأينا ذلك.

إنّنا نستطيع أن نقارن ما جاء عند غريغوريوس النيصيّ، في كتابه «ضدّ أفنوميوس» (مجموعة ميني، الآباء اليونان، 45)، مع خطاب الذهبيّ الفم. فما يستثير الذهبيّ الفم بحدّة كأنّه شأن اللحظة الأولى ذو أهميّة، بالحقيقة، ثانويّة لدى غريغوريوس، وعرضيّة بالنسبة إلى أبحاثه العقائديّة. ولكنّه لا يتوانى، مع هذا، عن الكتابة هو الآخر (ص 601): «ولكن، إن رام أحد تفسير الذات الإلهيّة، أو وصفًا لها، أو شرحًا، لا ننكر أنّنا جهّال في أمر حكمة من هذا القبيل ... ذلك أنّ ما لا يقبل تحديدًا له، بحسب الطبيعة، لا يقدر أن يُبَلِّغ به ذهن عبر ألفاظ. فإذا كان الألوهيّ (=numen، حسب الناقل اللاتينيّ) أرفع وأسمى من أن تعبّر ألفاظ عنه، فَلْيُؤْثَرِ الصمت إجلالاً لما تلقنّاه، وهو فوق الكلام والإدراك».

ει δε τις απαιτοιη της θειας ουσιας ερμηνειαν τινα και υπογραφην και εξηγησιν. αμαθεις ειναι της τοιαυτης σοφιας ουκ αρνησομεθα ... οτι ουκ εστι το αοριστον κατα την φυσιν επινοια τινι ρηματων διαληφθηναι. επι ουν κρειττον εστι και υψηλοτερον της ονομαστικης σημασιας το θειον σιωπη τιμαν τα υπερ λογον τε και διανοιαν μεμαθηκαμεν.

غير أنّ شخصًا آخر، مرقيون «المنشقّ»[1]، قد سبق فاختبر ردحًا طويلاً من الزمن قبل الذهبيّ الفم، ما لا يمكن تصوّره من الجانب الألوهيّ؛ وتغنّى به بألفاظ تفوح منها تقى تكاد تكون سامّة، إذ إنّه كتب في ظروف مختلفة، لا في قلب الكنيسة، وإنّما على أطرافها، ما يأتي: «آه! يا له من عجيبة فوق العجائب كلّها! ويا له من أمر غريب، وقوّة، وذهول! ألاّ يستطيع المرء أن ينبس ببنت شفة، في ما له علاقة بالإنجيل، وألاّ يفتكر فيه بشيء، وألاّ يقارنه مع أيّ أمر البتّة».

---

(١) عاش في النصف الأوّل من القرن الثاني (160-110)؛ وقصد رومة بعد أن سيم أسقفًا، حيث كان له نشاط وفير؛ ولكنّه انشقّ عن الكنيسة، على أثر خلاف مع أحبار الكنيسة، في شأن تعليم نادى به إلى إقصاء عدد من الكتب المقدّسة. واصطنع له حزبًا وفريقًا من المؤيّدين، يوالونه على مزاعمه، من غير أن يكتب له النجاح الكثير. بيد أنّ شذرات ممّا نادى به مرقيون عمّرت في كتابات لاحقة، انتشرت في أوروبا خصوصًا (المعرّب).

من الجدير حقًّا بالملاحظة أنّ لحظات الألوهيّ المتعدّدة تتراكب باستمرار، عند الاختبار؛ ولا تني تتمازج حتّى تفرز أنمطًا ذات وجه خاصّ ومتميّز عن الدين. فلحظة **الرهيب** الأولى، عند مرقيون، تلزم الصمت إزاء قوّة الإنجيل المعزيّة، مصدّقة القول: «لا خوف حيث الحبّ طافح». ولكنّ «ذا الغيريّة التامّة»، ما لا يوصف، ولا يمكن تصوّره، يبقى موضع إحساس به، شديد وعميق، في «إلهه الغريب الأطوار»، وفي أولى كلمات مقالته، التي ينمّ «عبق خميرها» (حسب عبارة هارناك)، عن عنصر «الاستحواذ». إنّ معنى «العظمة» يحيا في «حسّ البعد»، مقابل «الإله الغريب الأطوار»؛ وفي هذا أيضًا، نلحظ وميضًا ضعيفًا، هو كناية عن الوجل من الرهيب tremendum، وقد دبّت اليقظة فيه، فاستعاد وعيه في حلّة أبهى [1].

(١) أنظر هارناك، مرقيون، ١٩٢، ص ١٣٨.

الألوهيّ في الشعر، والنظم، والشعائر

أنمـوذج مـن الشعـر «الألـوهـيّ»

مقتبس مـن باغافـاد-جيتـا، الفصـل ١١

(مع تعديل بسيط في ترجمة بارنت)

يرشد كريشنا، وهو تجسيد لفيشنو، بل هو فيشنو عينه في هيئة بشر، أريونا في باغافاد-جيتا، إلى أعمق أسرار ديانته. فيرغب أريونا عندئذ أن يبصر الله نفسه في ذات صورته، وينال مبتغاه. ويلي، في الفصل الحادي عشر، تجلٍّ ذو عظمة مهيبة للإله، ينشد إعطاء شعور بجوهر الإله الذي لا يدنى منه، والذي ترتجف الخليقة منه، فتخرّ ساجدة قدّامه، جاعلاً من الرهبة، والعظمة، والجلال، وسائل بشريّة و«طبيعيّة». ينتصب أريونا كالطود في عربته، على أهبة الزجّ بنفسه في وطيس المعركة، ضدّ أعداء أخيه يوذيشتيرا، وكريشنا هو حوذيّه؛ فيسرّ أريونا له بطلبه، ويقول: «أظهر لي، يا ربّ السيادة، ذاتك، التي ما من تبدّل يطرأ عليها». ويجيب كريشنا-فيشنو عليه قائلاً:

7. أنظر الآن، يا ذا الغرّة، أنظر الكون بأسره، المتحرّك منه وغير المتحرّك، وقد استقرّ وحده في جسدي هذا، وكلّ ما سواك أنت ممّا يقع ناظراك عليه.

8. من أجل هذا عينه، لا يمكنك أن تشاهدني بأمّ عينيك هاتين. وها أنا أسدي لك عينًا إلهيّة؛ فدونك سلطاني العليّ.

9. وإذ فاه هاري (أي فيشنو)، ربّ السيادة الأعظم، بهذا الكلام، أظهر لابن بريثا صورة مجده الفائق الجلال،

10. فإذا هو ذو أفواه وأعين كثيرة، وحلى إلهيّة عديدة، وعتاد إلهيّ وفير ومشهور؛

11. يلتحف بعقود من ورد، وحلل إلهيّة، ضُمِّخَتْ بطيب إلهيّ، مركَّب من البدائع بجملتها، الإله الذي لا حدّ له.

12. إن سطع وميض ألف من الشموس، على حين غرّة، في السماوات، لشابه، حين إذٍ، وميض ذلك الكائن الجبّار ...

14. عند ذاك، طأطأ كاسب الثروة (أي أريونا) رأسه، وقد نال منه العجب منالاً، وانتفض شعره عند حافة رأسه، ثمّ خاطب الله وقد جمع يديه معًا ...

17. «إنّني أشاهدك تعتمر تاجًا، وتقبض صولجانًا وترسًا، وقد توهّجتَ لمعانًا، وتلألأتَ من جوانبك جميعًا، تكاد يلمحك الطرف؛ وأضأت من حولك، كأنّك نار وشمس متّقدتان، لا قياس لك ...

20. لأنّ هذه المساحة المتوسّطة السماء والأرض، وجميع مفازات الفضاء، ممتلئة منك وحدك. وإذ يشاهد العالم الثلاثيّ منظرك الرهيب هذا، والمذهل، أيّها الواسع القلب، ترتعد فرائصه.

21. إليك يخفّ ضيوف السوَر. بعضٌ يسبّحون جامعين أيديهم، وقد أخذ الخوف بمجامع قلوبهم؛ وبعض من ضيوف الأولياء العظام، وأحلافهم، ينظمون لك أناشيد تطفح بالتسبيح، وهم يلقون عليك التحيّة.

22. إيّاك ترقب الأرواح كلّها مندهشة: السلطات الإلهيّة، قاطنة السماء والأرض، والسحب والرياح، والهواء والماء، والجنّ وماني، وأسورا، والأولياء، والأتباع.

23. يرتجف العالمون وإيّاي، يا ذا الذراع القويّة، لدى مشاهدة منظر قدرتك، ذي الأفواه والعيون الكثيرة، والأذرع والفخاذ والأقدام العديدة، والبطون المتعدّدة، والأسنان الناشزة الكثيرة.

24. لأني عندما أنظر إليك، أيا فيشنو! تلامس السماء وأنت تسطع بأنوار كثيرة، يا ذا الأفواه الفاغرة، والعيون الدعجاء والمتطايرة شرارًا، ترتعد فيّ نفسي، ولا أجد ثباتًا، ولا سلامًا.

25. عندما أرى أفواهك تطبق ومعها أسنانك، كما النار في اليوم الأخير، لا أعرف مفازات

السماء، ولا يتملّكني الفرح؛ رحماك، ربّ الأرباب، ومسكن الكون!

26. هؤلاء هناك جميعًا، أبناء ذريتاراشترا، ومعهم ضيوف الملوك؛ بيشما، ودرونا، وابن الحوذيّ، ورأس محاربينا أيضًا.

27. يدخلون عجالى أفواهك المكفهرّة ذات الأنياب، والمريعة؛ وفلانٍ إذ أُخِذ به بين أسنانك، يطلّ برأسه وقد تهشّم.

28. وكما تجري سيول الأنهار حتّى تصبّ في البحر، هكذا يجتاز محاربو العالم البشريّ هؤلاء إلى أفواهك المضطرمة.

29. وكما تعبر الفراشات لمح الطرف إلى نار مضيئة، لكي تموت هناك، هكذا يجتاز العالمون بسرعة البرق إلى أفواهك، ليموتوا فيها.

30. إنّك تلتهم العالمين جميعًا حولك، وتلعقهم بأفواه متلظيّة؛ وإذ تملأ، أيا فيشنو، الكون بأسره ضياء، يغشى الكدر أمجادك.

31. قُصَّ عليّ، من عساك تكون في هيئتك المتجهّمة هذه! لك الكرامة، يا سيّد الآلهة! تعطّف عليّ! فإنّه يطيب لي أن أعرفك أنت، أوّل الكائنات ...».

وعلى أثر ذلك، يستعيد فيشنو هيئته المقرّبة ككريشنا. أمّا طلب أريونا بأن يفهم ما يمتنع على الفهم، فلا يُمنَح له. إنّه حرام على الإنسان «أن يحلّق في أعالي العظمة»، على حدّ قول لوثر: فعليه أن يحدّ نفسه بكلمة الوعد السعيد؛ وهذه الكلمة قد أعطيت. إنّ الفصل المخيف ينتهي بالكلمات، التي يَعُدّها الشرّاح كمختصر الجيتا كلّه الشامل، وخلاصة له:

55. هو المجري ما يجريه، لأجلي وحدي؛ المسلِّمُ ذاته إليّ، والناذر نفسه لي، الأبيّ، والخالي من الضغينة لأيّ مولود. هلمّ إليّ، يا ابن باندو.

الألوهيّ في الأناشيد والمراسم الطقسيّة

في وسع مقارنة بين قصيدتين أن تشير إلى الاختلاف القائم بين ما هو مجرّد تمجيد «عقلانيّ» للألوهة، وما يحمل على الإحساس بما ليس عقلانيًّا، أي على الألوهيّ، من حيث

كونه «سرًّا رهيبًا» mysterium tremendum. إنّ بمقدور غيليرت أن يتغنّى، وكلّه حماسة ورقّة، بما في «جلال الله من الطبيعة»:

تُسبِّح السمـاءُ مجـدَه الأزلـيّ،
ويذيـع إرعـادُها اسمَه .
كلّ شـيء، هنـا، وضّـاء، وعقليّ، وحميـم، حتّى البيـت الأخيـر.

أنا بـارئك، أنـا الحكمـة والخير،
أنـا إلـه التـرتيب، وخلاصـك،
أنـا هـو! فأحببني من كـلّ ذهنـك،
وليكـن لـك نصيـب في نعمتـي.

لكنّنا لا نلتقي هنا «جلال الله» بملئه كلّه، على الرغم من جمال هذا النشيد. ثمّة عنصر ينقص؛ وما ينقص نشعر به، حالما نقارن هذا النشيد مع نشيد آخر، نظمه لانغ في وقت سابق، تحت عنوان «إلى عظمة الله»:

أمامـك يمثـل جـوق الملائكة،
ويخشعون بأبصارهم ووجوههم،
وتحضرهم أنت برهبة ورعدة،
فيصدحون بترانيمهم ...
وإذ لك العزّة والمجد،
والملك والقداسة،
فـأنت تزيل عنّي خشيـتي.
العظمـة لـك،
وهـي فـوق كـلّ شـيء،
واسمـك قدّوس، قدّوس، قدّوس.

يذهب هذا شأوًا أبعد ممّا يذهب إليه غيليرت. ورغم ذلك، لا يني ثمّة أيضًا شيء ما ناقص، شيء نلقاه في ترنيم السيرافيم في إشعيا 6. فإنّ لانغ نفسه يترنّم بعشرة أبيات طويلة، رغم «ذهوله الصاعق»؛ فيما يترنّم الملائكة بسطرين وحسبُ. ولا يكفّ عن مخاطبة الله

بضمير المخاطبة المفرد؛ فيما يتحدّث الملائكة، أمام الله، بضمير **الغائب**[1].

من الشعائر الدينيّة الغنيّة، على غير عادتها، بالأناشيد والصلوات الألوهيّة **يوم التكفير** Yom kippur، عند اليهود ... فإنّه تظلّله ترنيمة السيرافيم (إشعيا 6): «قدّوس، قدّوس، قدّوس»، التي تتردّد أكثر من مرّة؛ وفيه صلوات رائعة، من قبيل «وفخين تِن بَحْدُخا»[2]:

«وهكذا، أبسط خوفك، أيّها الربّ إلهنا، على خلائقك أجمعين، وخشيتك الموقّرة (إماتُخا) على كلّ ما صنعت، حتّى ترهبك خلائقك كلّها، وينحني كلّ كائن أمامك، فيُضطرّوا جميعًا أن يعملوا معًا بمشيئتك، من كلّ قلوبهم، رغم أنّنا نعرف، أيّها الربّ إلهنا، أنّ لك الجلالة، لأنّ العزّة هي بين يديك، والقوّة في يُمناك، وأنّ اسمك مسبَّح دون كلّ ما برأت».

---

(١) لا يستطيع المرء، في الواقع، أن يخاطب الله دائمًا بالضمير «أنت»، وألاّ يفعل ذلك البتّة في أحيان أخرى. فالقدّيسة تريزيا تتوجّه إلى الله على أنّه «الأزليّ الجلالة»؛ ويستعمل الفرنسيّون، من تلقاء ذواتهم، الضمير «أنتم»، عوض «أنت». واقترب غوته جدًّا من السرّ الرهيب tremendum mysterium، عندما قال لإكرمان (في 31 كانون الأول، سنة 1823): «يعامل الأنام اسم الله وكأنّ الكائن الأعظم، الذي لا يمكن وضع تصوّر له، والممتنع امتناعًا على المدارك، ليس أرفع شأنًا ممّا هم عليه؛ وإلاّ، لما قالوا: «الربّ الإله»، و«الله العزيز»، و«الله الصالح». إن كان لمعنى عظمته نفاذ إلى أعماقهم لصمتوا، ولتوجّسوا من ذكر اسمه في أيّ عبادة له».

(٢) «وهكذا أبسط خوفك»: رسم احتفاليّ لإقامة الصلاة، مستقى من سفر تثنية الاشتراع 25:2، ومصدَّر كعنوان في مطلع الصلاة إذ يشكّل فاتحتها (المعرّب).

أصوات ألوهيّة أصيلة

تجد الأحاسيس والانفعالات، من حيث كونها حالات ذات توتّر ذهنيّ، انشراحها الطبيعيّ في أصوات تُسمَع. ومن البديهيّ أن يكون الإحساس الألوهيّ أيضًا قد وجد أصواتًا تعبّر عنه، لدى تفتّقه الأوّل في الضمير، أصواتًا غير منطوق بها، لأوّل وهلة، أكثر منها كلمات؛ إلاّ أنّه من غير المحتمل أن يكون قد تصوّر لذاته أصواتًا معيّنة وخاصّة. ولا ريبة في أنّه تبنّى له، كشعور مماثل لأحاسيس أخرى غيره، الأصوات المألوفة لديه من قبلُ، والمعبّرة عن مشاعر الرعب، والذهول، والفرح، وما شابهها. ولكنّه، تمكّن من أن يدع على بعض الأصوات، التي استُصْدِرَت من أجل استخدام مباين، طابعه الخاصّ به، إن جاز التعبير؛ بل، قد قام بذلك في بعض الأحيان. فأداة التعجّب «آه!»، مثلاً، تعني اليوم في الألمانيّة لا المخافة بصورة عامّة، وإنّما المخافة مصحوبة بشيء من الارتعاش، على نحو لا تبديل فيه، وبشكل حصريّ أيضًا، أي «المخافة» الألوهيّة. كذلك، أيضًا، في العربيّة، فبينما يعني «هِسْ»، في العاميّة، على ما قيل لي، صوتًا يدلّ على التهدئة، بصورة عامّة، نجد مرادفه، في العبريّة، «هَسْ»، في سياق ألوهيّ فقط. (راجع عاموص 10:6: «صه! فإنّه لا يُذكَر اسم الربّ»؛ صفنيا 7:1: «أصمتوا في حضرة الربّ الإله!؛ حبقوق 20:2؛ قضاة 19:3؛ وعاموص 3:8 أيضًا). من الممكن جدًّا أن يكون مثل هذا التخصيص في أمر أداة مشتركة قد وقع في غالب الأحيان. عندما يبلغ الدروايش، في الإسلام، بالذكر مبلغهم وهم في حالة الانخطاف، يشرعون يتمتمون «الله أكبر»، حتّى ينتهوا، في نهاية المطاف، إلى الاستفاضة في هديرهم «هُوْ». وفي الواقع أنّ هذا الصوت «هُوْ» تمّ شرحه على قواعد عقلانيّة، إذ هو في العربيّة ضمير الغائب الملحق بالأشخاص: «هو»، أي الله. بيد

أنّ كلّ من يسمع هذه التمتمات، بالواقع، يصعب عليه جدًّا أن يفكّر في أنّها مجرّد ضمائر. إنّه يخامرنا، بالعكس، شعور بأنّ الحسّ الألوهيّ يبحث عن إفراغ ذاته عبر هذا الصوت.

إنّ هذا التخصيص مفتاح، ربّما، لفهم اللفظ أشكاريا aščarya، في اللغة السنسكريتيّة، وقد أشير إليه أكثر من مرّة. كان اشتقاقه، حتّى الحين الحاضر، لغزًا؛ ولكنّ المرء يمكنه أن يحسب أنّ تفسيره غاية في البساطة، فعلاً، وأنّ اللفظ، بالواقع، مركّب من اللفظين **أش وكاريا**. يعني كاريا ما حصل، أو ما يجب أن يحصل، فيما أش صوت بدائيّ للتعبير عن «الذهول» stupendum؛ إنّه الحرف الصوتيّ الممتدّ طولاً، والمفترّ، لإبداء الدهشة (آه، أوه، ها)، والمدغم أيضًا مع حرف مصوّت، تلجأ إليه اللغات جميعًا للتعبير عن صمت رعدة، أو للتنويه به (أنظر هِسْت، ش! سْسْت!). ومن ثمّ، فليس في لفظ أشكاريا البتّة طرف تجريد بحصر المعنى، ولم يكن ليوجد فيه شيء منه، ولا هو «أعجوبة»، وإنّما مجرّد «ما يجب علينا أن نندهش إزاءه: «هِسْت! هِسْت!». إذا استوى هذا التفسير، يمكننا أن نتلمّس طريقًا عبر هذا اللفظ، تقودنا إلى «خلجة» الوجل الألوهيّ الأصيلة، بصيغته الأولى والمبكّرة التي أعرب فيها عن نفسه، قبل أيّ تزيين كلاميّ، أو تصوّر موضوعيّ، أو أفهوم تمّ التفكير به من أجل تفسيرها. إنّه يندفع بصورة خام، ويندفق بشدّة عبر هذه الزعقة الألوهيّة؛ وليس بقادر على إطلاق اسم على موضوعه سوى أنّه شيء ما يجب على مثل هذه الأصوات أن يُنطَق بها أمامه، على نحو لا إراديّ. إنّ الأستاذ غيلدنر تكرّم عليّ فأرسل لي مرجعًا يتعلّق بأحد مقاطع الكينا-أوبانيشاد (29:4). وقد لاح لي ذلك أنّه خير إثبات لما هو مبسوط أمامنا، وأنّه يجلو، في الوقت نفسه، بروز الحسّ الألوهيّ الأوّليّ، منذ عهد نشأته، كحسّ قشيب، قبل أن يتسنّى لأيّ أفهوم، أو تمثيل ملموس له، أن يشقّ له طريقًا إلى الوجود. إنّ الكينا-أوبانيشاد اللطيف، والساذج، والقديم يروم أن يتفطّن التلميذُ لما «ترجع أمامه الألفاظ كلّها القهقرى»؛ وينحو في هذا نحونا أيضًا فيه، محاولاً أن يحدث فيه إحساسًا ملائمًا، على شاكلة ردّة الفعل، بواسطة الشبيه. هذه هي الأبيات:

إليك الطريقة التي يجب أن يُضاء بها عليه (أي البرهمان):
حينما تكون البروق قد زالت: أاااه!
وحينما يكون ما جعل العيون تغمض: أاااه!
في ما يتعلّق بأمر الألوهة (دِفاتا).

فما عسى هذا الدِفاتا، هذا البرهمان، يكون؟ إنّه أكاريام، ā-caryam، أي «الشيء، الذي يتوجّب علينا أن نندهش في حضرته، فنصرخ: «أاااه!». وليس في وسع امرئ أن «يضيء» على سمة هذا «الأاااه» الألوهيّة بما يوازيها خير من البرق المشار إليه هنا. فإنّ عدم ارتقاب ومضة البرق، وفجأته، وغرابته المخيفة، وسطوته، وتألّقه الباهر، والرهبة منه، والانشراح به، هذا كلّه يمدّه بطبعيّة ألوهيّة بعض الشيء، ويبعث في الذهن غالبًا، في الواقع، انطباعًا ألوهيًّا حقيقيًّا.

يبدو لي مرجع الأستاذ غيلدنر هذا على جانب كبير من الدلالة بما يتبدّى لي منه، إذ يلقي بعض الظلال على منحى جديد لحلّ ألغوزة البرهمان القديمة، وما تعنيه. إنّ تنظيرًا فلسفيًّا منهج باسق إلى هذه المهمّة، وعلم الاشتقاق مسار غير ذي كفاية إليها. فما نحن بأمسّ الحاجة إليه، بغية الولوج فعلاً إلى قلب المسألة، القيام باكتشاف ما اصطحبه اللفظ معه ثانية، منذ الابتداء، من **الأحاسيس**، وتملّكها، وما يثير القشعريرة من خلالها. ولدينا، في هذا الخصوص، مقطع آخر يفيدنا علمًا، نجده في المقطع الذي يسبق مباشرة ذاك المذكور آنفًا (كينا، 3. 15)، وينفع إلقاء الضوء عليه، في الوقت عينه. إنّه يقع، عندما يلتقط الدِفاس إشارة، لأوّل مرّة، من البرهمان. فيسأل هؤلاء وقد بلغ منهم الذهول أشدّه، والحماسة أيضًا أقصاها، بكلّ تأكيد: «كيم إدام ياكسام؟»، أي: «ما هذا الأمر الغريب؟»، بحسب دويسن. بيد أنّ هذه الترجمة مبتذلة للغاية. إنّه لأشدّ دقّة منها المجيء بها على هذا النحو: «تُرى، ما هذا الشيء النكرة؟»، على وفق المعنى الذي تُستَعمل فيه هذه العبارة، عند العامّة، للدلالة على أمر ليس في مقدور أحد أن يقول عنه شيئًا، ولا عن منبته، أمرٍ يخالجنا شعور بالسرّ في حضرته. «ياكسا»، مثله كمثل «نكرة»، لفظ يُستخدَم في الدلالة على طيف، في بعض الأحيان؛ ويعني، أصلاً، «الوحش» ungeheuer، بمعنى الشيء المحاط باللغز، والغموض، «والترائي»، أو «الشبح». وفي هذا المقطع، يسلك **البرهمان** من حيث إنّه كذلك تحديدًا. فهو يقوم بما تقوم به الأرواح الخبيثة والجنّ عادة، متواريًا على حين غرّة كأنّه وسواس رجيم في غمرة سعيه. تصحب مثل هذه الأحاسيس، التي نلتقيها في مطلع صوفيّة البرهمان العظيمة، مجراها باستمرار. ومن لا يستطيع أن يلحظ مثولها هناك، ولا أن يرصده، لا يمكنه القيام بأكثر من ترميم صرح المفاهيم، التي خلّفتها وراءها. هذا الأمر عينه يستوي أيضًا بالنسبة إلى الصوفيّة الغربيّة، بعد القيام بما يجب تعديله.

لا ريبة، كذلك، أنّ المقطع «أوم» القدسيّ يمثّل صوتًا أصيلاً آخر، يُسمَع الحسّ الألوهيّ من خلاله. وهو، أيضًا، ليس له أيّ صدى مدلول أفهوميّ. إنّه مجرّد صوت، ملفوظ، شأنه شأن الأداة «هِسْ»: فما من كلمة فيه، بل ليس هو بمقطع كامل، لأنّ الميم في آخره ليست بميم عاديّة، وإنّما هي مجرّد استرسال الصوت «أو» المطبق، على نحو غُنَّة مطوّلة. إنّه، في الواقع، مجرّد نوع من الحشرجة، أو التحسّر الصائت من الأعماق، وكأنّي به تعبير ارتداديّ عن انفعال عميق، في ظروف ذات طبيعة ألوهيّة سحريّة، والمفيد في إراحة الضمير من ثقل يشعر به، ثقل جسميّ بعض الشيء من حيث قوّته الضاغطة. هذا الضغط، وذاك الانقباض بغية التعبير، يرتادان شعورنا كلّما ننزلق إلى حالة الانغمار والاستغراق في من هو «ذو الغيريّة التامّة؟».

يوازي صوتَ «أوم» هذا موازاة حادّة شِبْهُه في اللغة السنسكريتيّة: «هوم». ليس هو، كهذا الأخير، سوى إصاتة ألوهيّة، بدون أيّ معنى إضافيّ، ربّما.

من شأن تاريخ، أو علم نفس، الأديان، على حدّ سواء، أن يضطلع بمهمّة فحص أسماء الآلهة والشياطين التي لا تحصى، والتسميات العديدة كذلك، ربّما، التي تُطلَق على الشبح، والنفس، والروح، ألعلّ أكثرها لا تمتدّ جذوره إلى أصوات ألوهيّة أصيلة، فتوازي هكذا الاسم **أشكاريا**، الذي سبق النظر فيه مليًّا[1].

(١) يفترض ك. ميلر أنّ اسم الجلالة يَهْ، يَهُو، قد اشتُقّ، ربّما، من هذا المصدر. كذلك «أواوس» Euoios، وهو اسم ثانويّ أُطلق على باخوس، يمكنه أن ينوّه ببساطة بذاك الذي يتلفّظ المرء في حضرته بالأداة «أوّاه». لقد تمكّن من أن يستشهد، دعمًا لزعمه، جلالُ الدين، الذي يقول في الديوان ٨:٣١: «لا أعرف إلاّ هو». ومن الثابت أنّه لدينا، هنا، «أحد أشدّ هتافات الدراويش ألفة» قَطّ (كما يضيف ذلك المترجم، في ملاحظة له، ص ٢٨٢). وهذا يعني «أيا هو»، طبقًا للترجمة المتواترة، ووفق ما يتهيّأ لنا. ولكنّ نيكولسن يحوّط لفظ «يهوه» بقوسين، من دون أن يقدّم تبريرًا لذلك. أنظر - R.A. Nicholson. Selected Poems From The Divani Shamsi Tabriz. Cambridge. 1898.

«الروح» و«النفس» من حيث كونهما ذاتين ألوهيّتين

إنّ ما ليس بعقلانيّ، ممّا كنّا نفتّش عليه في فكرة الإلهيّ، وجدناه في الألوهيّ؛ وبتنا نرى، بعد أن تثبّتنا من هذا الأمر، أنّ التنظير العقلانيّ يميل إلى إخفاء الإلهيّ في الله، وأنّ الله بجملته مناف للعقل، وأنّه «الآخر»، والكائن المحفوف بالسرّ والبدعة، قبل أن يكون سبحانه أمرًا عقليًّا بالنسبة إلينا، وعلّة مطلقة، وشخصًا، ومشيئة أخلاقيّة. وقد وجب علينا أن نرتدّ إلى أحاسيس الهلع والوجل ووسوسة الأشباح، لعلّنا نخترق قشرة العقلنة، بواسطة هذه التصاوير ذات الانفعالات الألوهيّة الصادقة، فنطلق العنان للأحاسيس المدفونة عميقًا في وعينا الدينيّ.

أمّا الآن، فما استوى صحيحًا بالنسبة إلى ما تمّ استيعابه بشأن الإلهيّ، يستوي صحيحًا، كذلك، بالنسبة إلى نقيضه في الخليقة، أي إلى النفس والروح. يقول غريغوريوس النيصيّ[1]: «بما أنّ إحدى سمات الطبيعة الإلهيّة عدم قابليّتها الجوهريُّ للإدراك، يجب على النسخة أن تشبه في هذا الأمر أيضًا الأصل، لأنّ طبيعة النسخة لو اتّفق أن تُدرَك، فيما الأصل فوق الإدراك، لكانت النسخة مزوّرة. ولكنّ طبيعة روحنا إذ هي فوق فهمنا، فإنّ لديها هنا شبهًا حادًّا مع العليّ المتعالي، ممثّلةً بعدم قابليّتها لأن تُسبَر كيانَ الله الممتنعَ على الإدراك». إنّنا بأمسّ الحاجة، هنا أيضًا، لأن نجوز ثانية إلى أحاسيسنا المتصلّبة، التي تفترشها القشور، ولأن نتصدّى لمحاولتها فهم الأمور، التي ننعطف إليها في معتقداتنا بشأن النفس وخلقها على

(١) هو أخو القدّيس باسيليوس الكبير؛ ولد بين سنة ٣٣٥ و٣٤٠، في قيصريّة كبّادوكية، وتوفّي سنة ٣٩٤. له مقالات وخطب لاهوتيّة، برز فيها كوجه لامع في عالم الثقافة الفسيح (المعرّب).

صورة الله؛ ذلك بأنّ هذه الصورة الإلهيّة، التي يحملها الإنسان في داخله، لا تنصّ فقط على أنّ الإنسان عاقل، وذو خُلُق، وأنّه ذكيّ، وفرد؛ وإنّما على أنّ كيانه، بصورة مبدئيّة، وفي غور أعماقه، هو شيء ما ألوهيّ حقًّا، بالنسبة إلى وعيه الدينيّ ذاته، أي على أنّ النفس سرّ وبدعة. هذا ما تفطّنت له الصوفيّة. وفي وسعنا أن نفقه للتوّ لماذا الأمر على حاله هذه، انطلاقًا من تحديدنا الذي أسبغناه على الصوفيّة، إذ هي ميل للحدو بمظهر الدين غير العقلانيّ، إلى نقطة قصيّة ومبالَغ فيها. وما سبق أن راح يختلج في حاله الخام، وهو لا يزال بعدُ على أدنى دركات الحسّ الألوهيّ وأوّلها، ينبري للعيان مصحوبًا بذيول تضفي لونها على الاختبار برمّته، في أعلى مستويات الصوفيّة تبجيلاً. ففي تقريظ الصوفيّ النفس، وفي «قعر النفس» ذاك fundus animae، الذي يخبر عن الأسرار فيه، يتردّد صدى «الذهول» stupor قبل صدى ما هو «ذو الغيريّة التامّة»، الذي كان يسم الإيمان الأوّل في النفوس، بل الحسّ البدائيّ بحضور الأشباح.

لقد قلنا أعلاه إنّ أهمّ نقطة في فكرة النفس البدائيّة ليست بالشكل المعطى لها في العبثيّة، المتعدّدة الوجوه في تبدّلاتها، وإنّما هي عنصر الحسّ، الذهول stupor، الذي يطلقها من عقالها، وطابع «السرّ»، و«الغيريّة المختلفة اختلافًا»، التي تحوّطها. ولكنّ هذا الواقع يلفّه ظلام داكن، بقدر ما تمسي فيه «النفس» تباعًا موضوع أسطورة، وقصّة جنّ، ورواية، وتنظيرًا، ومعتقدًا، وموضوع بحث نفسيّ، في آخر الأمر. آن إذٍ، تمسي شيئًا تجتاحه العقلانيّة برمّته أكثر فأكثر؛ ويمسي منشؤها، الضارب جذوره في السحر والسرّ، مثقّلاً بالمفاهيم، والمفردات المدرسيّة، والتصنيف في أبواب. إنّ عقيدة النفوس، أو أتمان Atman، حسب نظام سانخيا Sankhya الهنديّ، أفضل الأمثلة في هذا الخصوص. غير أنّ هذا نفسه لا يقدر أن يحجب تمامًا كون «النفس»، أو أتمان Atman، في حدّ ذاتها، موضع ذهول واندهاش لا يمكن وضع تحديد له، إذ إنّه يحلّق عاليًا فوق المفاهيم كلّها، «غريبًا كلّ الغرابة» عن فهمنا له. هذا ما يجد له تعبيرًا رائعًا في بيوت الجيتا، 2، 29، التي نسطّرها هنا، عن قصد، بلغتها الأصليّة:

Ăščaryavat pašyati kašcid enam.
Ăščaryavat vadati tathaiva cānyah.
Ăščaryavac cainam anyah šrinoti.
Šrutvā 'pyenam veda na caiva kašcit

يوحي صوت هذه الأبيات بتعاويذ سحريّة، أشبه بتعزيم، عندما يُستَمع إليها خصوصًا منطوقًا بها بصوت رتيب ومقدّس خاصّ بها، تُتلى هذه الأسطر عمومًا به. إنّ لكنة السحر والسرّ فيها يمكن الشعور بها بنحو بارز. أمّا، في شأن نقلها، فإنّه من الشائع ترجمة لفظ بـ «غريب»، أو بـ «مذهل»، أو بـ «أمر عجيب»، أو «مثير للدهشة». ولكنّنا حريّ بنا، Ăścaryam ربّما، أن نترصّد النبرة المثيرة الانفعالات في هذه الأسطر، بنحو أشدّ دقّة، كما يأتي:

إذ يـرنو «ذو الغيـريّة التامّة» إليهـا (أي النفس) رنـوة،
يتحدّث عـن «ذي الغيريّة التامّـة» من يتحـدّث عن النـفس.
ويتلقّن شيئًا «آخر كليًّا» من يتلقّن في النفس.
إلاّ أنـّه لا أحـد يمكنه أن يبلغ إلى معرفتها، رغم تلقّنه فيهـا.

يقبع حيًّا، في هذه الجمل القديمة، كيفما جرى نقلها إلى لغة أخرى، إحساسٌ بالذات ألوهيٌّ على نحو سحيق، يحتفظ له، رغم هذا، بأثر من «الذهول» stupor قبل ظهور الأرواح، ويستمرّ حيثما تُطلِق الجيتا (2، 25) على الأتمان لفظ «acintya»، أي ما يمتنع على الفهم بالفكر. ومن هذا القبيل، يشبه إلى حدّ بعيد «قعر النفس» fundus animae، و «البرق»، و«الباصرة» synderesis [1] ، أو «الهوّة الداخليّة»، عند متصوّفتنا في الغرب. وفي كلا الحالين، لدينا الجزع البدائيّ، والانكفاء على الأعقاب، في حضرة «أشكاريام «Ăścaryam» و«أدبهوتام» Adbhutam. وهي الحضرة الملازمة، التي تحثّ المشاعر الألوهيّة المبكّرة. حيّين في هيئة مشرَّفة. وذلك بأنّ النفس وغورها السحيق يقبعان بعيدًا، كما يخبرنا أحد قدامى المتصوّفة، يعجز وصف عنهما عجزه عن قول شيء في الله نفسه، حتّى إنّه لا يبلغ حذق بشريّ البتّة أن يستأهل معرفة النفس في عمق غورها. من أجل هذا، تشتدّ الحاجة إلى حذق يعظم الحذق البشريّ. إنّها المسمّى، الذي لا اسم له يُطلَق عليه. وأمّا «العلوّ والعمق المباحان في هؤلاء الرجال، فليس في وسع إدراك، أو عقل، بشريّ أن يتملّكهما؛ لأنّهما يتخطّيان كلّ فهم بأغوارهما» [2].

أخيرًا، يمكن القول إنّنا نلتقط آخر ارتدادات التعجّب الألوهيّ في التعجّب؛ وقد نتمكّن

(١) عن المترجم نفسه. ولكنّه كتب اللفظ هكذا synteresis في الفصل 17. راجع ثمّة الحاشية رقم 1 في الفصل 17 ص 147 (المعرّب).

(٢) غريث، ص ص 70، 80.

من القول في الفضول الجادّ، الذي يطوف به أغسطينس عبر حُجُرات النفس، حتّى في أثناء خوضه في نقاش «نفسيّ». إنّه يشعر بأنّ لديه قصّة مذهلة يودّ روايتها، عندما يصف النفس. إنّ علم النفس عنده نِصْفُه «علم الألوهيّ»؛ راجع الاعترافات 10: 27-6.

لا ينفرد اكتناه معجزة النفس الكبرى، بل أشدّه جلاء، حرًّا، وكأنّه ضرب من ارتكاس؛ بل يَرِدُ حيّزَ الاختبار منقضًّا، كأنّه سيل عارم، و«كلمةُ طَرْف خاطفة»، عند غوته. فيظهر بسهولة، في مثل هذه الحال، كلا العنصرين: من جهة أولى، ثمّة نفاذ الوحي، أو ولوغه، إلى الوعي، مباغتًا، وغير متوسّل له بوسيلة، وقاضيًا وطره كلّه؛ ومن جهة ثانية، ثمّة تذكار (- anamn sis)، وللمةٌ لبعض من مُلْكٍ أليف، كان في عتمة الحسّ حتّى قبل لحظة الاكتناه. يشار إلى هذين العنصرين كليهما في الكينا أوبانيشاد Kena-Upanishad، حينما يتابع النصّ (4. 30)، بعد أن تكلّم على البرهمان في الأبيات المعبّرة، التي استعرضناها أعلاه (الملحق الثالث)، ويشرع في الكلام على الأتمان Ātman، عبر ألفاظ يمكننا ترجمتها على هذا النحو:

أمّـا الآن، ففـي شـأن الأتمـان،
إخالني به شيئًا يتسلّل إلى الوعي،
والوعي، على حين غرّة، يتـذكّره؛
تجلو حالـة ذهن مماثلـة يقظـة معرفـة الأتمـان.

في وسعنا أن نقابل بهذا قول أفلاطون، الذي سبق الاستشهاد به (راجع الحاشية 107، ص 102)؛ وكذلك، أخيرًا، ألفاظ مايستر إكهارت:

«ولحكيم وثنيّ، في هذا الموضوع، قول في حديث له مع حكيم آخر: «إنّي بتّ ملمًّا بأمر في، يسطع في عقلي. أدرك أنّه شيء، أمّا ما هو، فلا أستطيع أن أصوّره لنفسي. ولكنّه يبدو لي أنّني أفهم كلّ حقيقة، إن استطعت أن أصوغه لنفسي» (و. ليهمان، **مايستر إكهارت**، غوتنغن، 1917، ص 243).

ويقول هيراقليطس «المبهم»: «أنت لا تستطيع أن تكتشف حدود النفس، مع أنّك تقيس كلّ درب من دروبها: فإنّ أساسها عميق للغاية».

ما فوق الشخصيّ في الألوهيّ

قلنا أعلاه إنّ حسّ «ذي الغيريّة التامّة» يوقظ، في التصوّف، الميل إلى اتّباع «طريق النفي» Via negationis، التي تمسي كلّ صفة بموجبها يمكنها أن يُعبَّر عنها بكلام مقصاة من الألوهيّ المطلق، أي من الألوهيّة، حتّى إنّ الألوهة يُطلَق عليها، في نهاية المطاف، لفظ «العدم»، و«الخواء»، مع التنبّه دائمًا إلى أنّ هاتين اللفظتين تنمّان، في الحقيقة، عن كمال لا قياس له في الكينونة. والحال أنّ منبت هذا الميل أيضًا هو ما يدع مفهوم الشخصيّة والشخصيّ يغمره «العدم» نفسه أيضًا؛ وهو ميل لادينيّ في الظاهر، إلى حدّ بعيد. لا حاجة بنا إلى المحاججة في أمر التنكّر للشخصيّة في الله؛ إنّه ينمّ، غالبًا، في الواقع، عن موقف لادينيّ بجملته؛ وهو، عادة، شكل مراوغ، ببساطة، من أشكال الإلحاد، أو يشير إلى محاولة يائسة تساوي بين الإيمان بالله والأخذ بالشريعة الطبيعيّة، أو المذهب الطبيعيّ. غير أنّ الظنّ بأنّ أيّ وجه من هذا القبيل فاشل في أذهان المتصوّفة، عندما ينصّبون أنفسهم معارضين لفكرة الشخصيّة في الله، خطأ فادح. إنّنا نتّخذ لأنفسنا موقعًا أفضل نفهم ما يتصدّون له انطلاقًا منه، إذا اعتبرنا التصوّف - على حسب تحديدنا السابق له - أنّه يعني غلبة السمات غير العقليّة، لا بل المبالغة المنحازة أيضًا، في الوعي الدينيّ. فما لدينا، إذًا، أمامنا بعض من التضادّ، ناجم من الثنائيّة الداخليّة الكامنة في فكرة الألوهيّ، والتوتّر القائم بين عناصره العقليّة وغير العقليّة. (من جرى هذا، يكتسي ما هو غير عقليّ، في ظاهره، بمسحة ممّا هو مخالف للعقل). هذا هو «ذو الغيريّة التامّة»، هذا هو مظهر الألوهيّ، الصامد في وجه كلّ قياس، وكلّ محاولة مقارنة، وكلّ تحديد؛ حتّى إنّه يصحّ، هنا، أن يقال في الواقع: «كلّ تحديد إنكار» - Omnis determ

.natio est negatio

والحال أنّ هذا سويّ سليم، لا في واقع المشاعر اللطيفة والجليلة جدًّا فقط، التي تبلغ فيها التقوى والعبادة ملئهما، وإنّما في واقع ذلك «الوجل» البدائيّ والجزئيّ، الذي سبق لنا كلام فيه في الصفحات السابقة. دعونا نلقِ نظرة، مرّة أخرى، على الاختبار المذكور في قصّة يعقوب، في بيت إيل، المشار إليها ثمّة (تكوين 17-16:28). إنّنا إن استعملنا مفتاحًا لها قدرتنا على التعاطف الخياليّ، أظهر لنا الاستبطان أنّ هذا الاختبار أيضًا ينطوي على تضادّ جليّ، وعلى صراع، متناقضين فيما بينهما. وقد قلنا إنّ «الوجل» الجزئيّ، والخالص، والمعكوس في كلمات يعقوب الأولى. «يا له من مكان رهيب!». يغدو صريحًا في الكلمات التي تعقبها. فاختبارُ «الوجل الشديد» البسيطُ يلقى تفسيرًا له، على نحو غريزيّ ليس إلاّ، وبمنأى عن التفكير. وهذا التفسير هو، في العبارة الإنكليزيّة، «حضور»، وكائن شخص ماثل حقًّا. ولكنّنا، رغم شعورنا الأكيد بأنّ ثمّة حاجة إلى تفسير مماثل، وأنّه تفسير صائب إلى حدّ ما، وأنّنا ما كنّا لنجد آخر «يفسّر» لنا ما نشعر به، عوض يعقوب، إلاّ أنّنا لسنا نضعف بالتأكيد وعيًا لأمر دافع مضادّ فينا يتصدّى له، ويوعز إلينا بأنّ عبارات من مثل «كائن»، و«شخص»، و«أنت»، و«هو»، بعد الجهر بكلّ مقولة، عبارات فكرة على نحو غريب، ومدعاة نفور بالنسبة إلى فحوى الاختبار. أترى القوّة المؤثّرة فينا بمثل هذا الوجل تسلّم بكينونة تُدرَك ولها قَسَمات ثابتة مماثلة، وتسلّم بسؤال وجواب في صيغة المخاطب؟ ألا يتسربل هذا التفسير، لأوّل وهلة، بسربال بشريّ متميّز؟ إنّ التعبير الإنكليزيّ المجرّد «حضور» خير دلالة على هذا، لأنّ «الحضور» يُشعَر به فقط، واستخدام المفردات في الإنكليزيّة حريص على ألاّ يقول شيئًا يتناول التخصيص أكثر. فقد حدا «مذهب الشخصانيّة»، في علم الأساطير المتنامي في الفترة الأخيرة، وفي تطوّرات العبادة المنظّمة اللاحقة (التي أقيمت على أساس «شخصانيّ» تامّ)، أكثر فأكثر، على عنصر الحسّ الأصيل هذا، والمرهف، من الاختبار الدينيّ. أمّا «الشيطان»، أو «الإله»، اللذان عملا معًا على إعطائهما صورتهما، فليسا أغنى محتوى من موضوع ذلك «الوجل» البدائيّ، بل هما أشدّ فقرًا منه، إذ يطابقان بعض جوانب، أو مظاهر، منه فقط. فإنّ «الآلهة» كانت ألوهيّات، قبل كونها آلهة الأساطير المحدّدة المعالم، والواضحة الامتيازات؛ ومع أنّ الألوهيّ يكسب بالتأكيد شيئًا من علم الأساطير الذي يترى، تحديدًا وترسيخًا لتمثّله، إلا أنّه يخسر بالتأكيد أيضًا شيئًا من غنى معناه الأوّليّ خلال المسيرة. وإذ يدنو أكثر من الأرض والإنسانيّة، يتّفق له أنّه يكتسب هو

نفسه ملامح بشريّة. وبما أنّ هذا الميل لا يقدر أن يذهب شأوًا بعيدًا، لا غنى له عن أن يذيب بين الفينة والأخرى، لو جاز التعبير، أمارات الله البشريّة في عبّ الاختبار الأصليّ، كعنصر فريد. وممّا لا رَيبة فيه أنّ الألوهيّ يحمل في ذاته ميزات الشخص، التي تجعل العابد قادرًا على الالتفات إليه، ومناشدته بضمير، على نحو ما، من قبيل «هو»، أو «هي». بيد أنّ حدود ما هو شخصيّ، فيما لا تفتأ بعد متذبذبة، في هذه المرحلة، لا يمكنها أن تكتنف تمامًا، كما في حالة صورة «الله»، ذات التحديد الأوفر حظًّا، كلّ ما في الممتنع على الإحاطة به، والذي لا اسم له يُطلَق عليه، من فحوى: فإنّ هذا يدفع بقوّة كي يتجاوزها.

وهكذا، نقع، منذ البدء، في ألوهيّ الحسّ الدينيّ البدائيّ، على ذلك التنافر بين ما هو شخصيّ، وما يسمو على الطابع الشخصيّ، الذي يعود ثانية إلى الظهور، في مراحل الاختبار المتنامي مع الله، الناضجة. ومن شأنه أن يلتقيه المرء، بعد هذا، على مستوى «الشيطانيّ»، المتدنّي مقارنة مع سواه، حيث يظهر إلى العلن، عبر اختلاف بيِّن في صيغ الأفعال المستعملة. إنّ ما لا جدل فيه أنّ اللفظ اليونانيّ δαιμων (=شيطان) يدلّ على كائن فرد، واقعيّ، ذي شخصيّة، فيما ليس لفظ δαιμονιον (=شيطانيّ)، الذي يلجأ إليه سقراط، بأيّ من هذا الألفاظ: فلا هو واقعيّ، ولا هو ذو شخصيّة، بل قلّما يمكنه أن يحظى باسم كائن، أو باسم ذات فرد. بيد أنّ «شيطانيّ» δαιμονιον أغنى اللفظين وقعًا مؤثّرًا، ورهبة خشعة، يوحي بهما بوجه مطلق. ففي علم المفردات الهنديّ، يدلّ لفظ rakṣás على معنى «الشيطان» الواقعيّ، ذي الشخصيّة، والذكر؛ غير أنّ الانتقال بنبرة الصوت إلى المقطع الأول rákṣas يفي التجريد في المعنى، «الشيطانيّ»، أو قل بالأحرى «شيطانيّ». ويُظهِر مجرّد الاختلاف في النبرة الصوتيّة بوضوح جليّ كيف يتمّ العبور بسهولة من معنى إلى آخر. والواقع نفسه يُشاهَد كما هو، ثانية، في ذلك المستوى المنيف، الذي يلامس فيه تفتّق الوعي الألوهيّ ذروته في الهند: إنّ لفظ Brahmán يعني السيّد، والإله الأزليّ؛ إنّه الـ Brahmá في حالة شخصيّة، أمّا اللفظ Bráhman فيدلّ على المطلق الإلهيّ، وعلى الـ Bráhma الذي يفوق الحالة الشخصيّة، أي على «ما»، أكثر منه على «هو». وكلا اللفظين ملتحمان معًا، في وحدة لا تنفصم، كأنّهما قطبان رئيسيّان من قطبَي وحدة الألوهيّ الخالدة. كذلك الحال، هنا، في أمر القربى بين تلاحمهما؛ إنّها تجلو للعيان جلاء مبينًا عبر كونهما يعبّر لفظ واحد عنهما، لا آخر سواه، ويميّز تبديل في النبرة الصوتيّة والجنس الواحد من الآخر، ليس إلاّ.

يسود الاعتقاد، عند العموم، بأنّ ثمّة ما هو «شرقيّ» خصوصًا، على نحو مميّز، في سمة الديانة الهنديّة هذه؛ ولكنّ هذا أضغاث أحلام. ففي عكس ذلك، يمكننا المجازفة في الزعم بأنّ الآلهة جميعًا أكثر من مجرّد كونهم آلهة (أشخاصًا)، وأنّ أعظم تمثّلات الألوهة يبين بين الحين والآخر عن ميزات تنزع النقاب عن طابعها القديم، من حيث كونها «ألوهيّات»، وتخترق حدود ما هو شخصيّ وإلهيّ. هذه هي الحال، بجلاء واضح، حيثما لا تتّخذ صلة العابد بإلهه، التي يختبرها معه، شكل اتّصال بكائن علويّ ومنزّه وحسب، وإنّما تنساب، على نحو ما، وكأنّها اختبار استحواذ الله أيضًا، وامتلاكه، والامتلاء منه، اختبار يتغلغل فيه الله كليًّا، أو جزئيًّا، في المؤمن، ويقيم فيه، أو يماهيه وطبيعته الإلهيّة، مختلطًا بروحه، وصائرًا حصّة منه؛ أو، قل أيضًا، حيثما يغدو الله الحيّز الذي «نحيا فيه، ونتحرّك، ونحوز كياننا». مَن مِن الآلهة لم يحظَ بهذا الطابع، في وجه من الوجوه؟ من الثابت أنّ هذا ينطبق على «išvara»، الإله ذي الكيان الشخصيّ في الهند، الذي يتسرّب إلى متّقيه «Bhakta» كقاطن يقيم فيهم «antaryāmin». وينطبق الأمر نفسه، كذلك، على أهورا-مازدا Ahura-mazda، الذي يفعل الشيء نفسه بأرواحه؛ كذلك الحال بالنسبة إلى ديونيسوس، وأبولو، وزفس. لا ينقص «الإله» عن «الشيطان» أنملة حتّى يصير «روحًا» πνευμα، ويتغلغل في نفس الإنسان. وبهذا المقدار، تتخطّى فكرة «الإله» حيّز الأفكار الاجتماعيّة والشخصيّة، وتجوز عبر حدود ما هو شخصيّ فقط. **فالأشخاص** لا يمكنهم أن ينفذ أحدهم إلى صاحبه، بحصر المعنى، ولا يمكنه أن يستأثر له به. إنّ مثل هذه الصلات، التي نشهدها في الاختبار الذي يجريه الإنسان مع الألوهة، تضحي منافية بكاملها للعقل، إذا قضينا في أمرها بمقياس الشخص.

إنّ يهوه العهد القديم أكثر من «إله» أيضًا، في المعنى الشخصيّ فقط، لأنّه رغم كون هذا علامة قَدْره الأسمى بإزاء آلهة القبائل جميعًا، بحيث إنّ القسمات الشخصيّة بارزة فيه بروزًا حادًّا، على نحو لا مضارعة فيه، غير أنّ ميزات أخرى غير شخصيّة لا تندر فيه أيضًا. فنحن ننتصب إزاء هذه حائرين في أمرنا، عند المقارنة بين مسالك الله التي يسلكها مع أناس، وفعل «قوّة» لا يمكن تفسيرها، يصدر بشكل عفويّ. ولكنّ اسم يهوه الآخر، أي «إلوهيم»، برهان أيضًا على وجودها. فلفظ «إلوهيم» جمع، ويعني «آلهة». و«في البدء، خلق «آلهة» (اسم مفرد) السماء والأرض». إنّنا كلّما حاولنا اليوم التخلّص من حدود فكرة الشخصيّة الفرد المتّصلة بالله، الضيّقة جدًّا، نعمد إلى استعمال اسم مجرّد، من قبيل «الألوهة» (die Gottheit)، أو

تعبير الصفة المشبّهة، «الإلهيّ» (das Göttliche). أمّا إسرائيل فلجأت غريزته المتلكّئة إلى تبنّي صيغة اسميّة جمع، أو قُل إلى مواءمتها، كان خليقًا بها، مع ذلك، أن تستدعي إليها فعلاً بصيغة المفرد! لا يمكن أن يكون ثمّة تعبير أكثر نزاهة عمّا سمّيناه تناقض المتضادّات، أو صراعها، في اختبار الألوهيّ. والأمر شبيه جدًّا بما جرى لاحقًا، عندما أمسى لفظ «السماء» shāmayim اسم الجلالة؛ وقد استُعمِل اللفظ، في هذا المعنى، مرّة في الإنجيل. إنّه لا يعني قطّ طريقة «مجرّدة» لتصوّر الله؛ بل، عكس هذا، الإحساس الذي يجدّ في الإفلات من أيّ تصوّر بشريّ مفرط. وما فوق هذا أيضًا أنّ إله أيّوب يخترق حدود التفسير بفضل الشخصيّة فقط، على حدّ ما رأينا ذلك من قبلُ. أضف أيضًا أنّ يهوه هو الألوهيّة التي تجلّ من تصطفيه، من حيث إنّها «نسمة» ruah و πνευμα، إذ تهبّ في هيئة روح، ممتزجة وروحه، وغادية antaryāmin بتمام كامل.

على مثل هذا المنوال، إذا ما التفتنا إلى العهد الجديد، نرى أنّ «علم الروح القدس»، وعقيدة سكناه في الإنسان، اللذين يسبغان، عند بولس ويوحنّا، على وجه الإشارة إلى الألوهيّة، المتعالي على الشخص، تعبير «النور»، و«الحياة»، الخالي من أيّ ضلال، لا يريدان بذلك الإشارة إلى اقتحام عنصر غريب وجديد، على نحو تامّ، حيّز الدين، على حين غفلة، بل إلى أنّ ما كان كامنًا، المدّة كلّها، في شخص الله، قد تحقّق بصورة تامّة في جوهره، من حيث هو ألوهيّة.

وماذا من أمر أسمى مزاعم المسيحيّة رفعة: «الله محبّة»؟ يتّفق لنا عادة أنّنا نسمع هذه المقولة، من غير أن نلحظ كم هي على درجة كبيرة من الغرابة. إن جعلنا تفكيرنا في الله يتّخذُ له عبارات الشخصيّة حصرًا وتحديدًا، يمكنه، في الواقع، أن يكون «الذي يحبّ»، و«المحبّ». بيد أنّ الله، الذي هو المحبّة، والذي يظهر ذاته كمحبّة، ويضحي المحبّة التي بها يحبّ المسيحيّون، هو أمر أكثر من هذا عينه[1]. وفي نهاية المطاف، إلهنا نفسه أكثر من مجرّد كونه «إلهًا». عندما يقول مايستر إكهارت إنّ على المرء الانتحاء بنفسه جانبًا دون الله، كي يلقى الألوهة، يخطئ، بلا شكّ، خطيئة عظيمة. ولكنّ هذه خطيئة يمكننا تصوّرها بسهولة

(١) لهذا التناقض صدى في مناقشات المدرسيّين، حول الحبّ الذي به نحبّ. لعلّه هو «الروح القدس» Spiritus Sanctus، أي الله نفسه، أو هو مجرّد «عطيّة» donum منه (المؤلّف).

أنّها نابعة من باطن الدين وَلُبِّه [1].

غنيّ، بالطبع، عن البيان أنّه يجب على الموقف الدينيّ من وجه الألوهيّ هذا، المتعالي على الشخص، أن يختلف عن الموقف العاديّ في العلاقة الشخصيّة، سواء على مستوى الشكوى، أم الصلاة، أم المخاطبة. لا بدع أنّ هذه كلّها قد متّت بصلة إلى جوهر الدين، منذ العهود الأولى؛ ولكنّها لم تكن، منذ البدء، أشكال العلاقة الوحيدة. فالألوهيّ، من جانبه، ذو علاقة بالإنسان عبر جذبه إليه، واستحواذه عليه، وامتلاكه، وإيعازه إليه، ومَلْئه، والتغلغل فيه. إنّ وظيفته أن يدبّ **الحميّة** ενεργεισθαι؛ أمّا الإنسان، من جانبه، **الذي تعتمل فيه الحميّة** ενεργουμενος، فيمتلئ بها، وتحتازه، ويتماهى والألوهيّ. وما يصدق قوله، على أدنى المستويات، يصدق، كذلك، على أعلاها. إنّ الإلهيّ، المختَبر «كنور»، و«نار»، وروح πνευμα، ليس في وسعه أن يدنو، بحصر المعنى، أو أن يدنى منه. فهو ومضة نافذة، وإنارة، وملء، وتجلٍّ، ولا سيّما، حيث يتمّ اختباره «كحياة» بشكل خاصّ، أو (وهذا ما هو سوى تكثيف شديد لهذه) «ككائن» حقًّا. فالمرء يبثّ شكواه من أجل الحياة، لا للحياة. وهذه تستحثّه فقط، أيضًا وأيضًا. أمّا هو فليس في مقدوره أن يخاطبها قائلاً لها: «أنتِ». يتضمّن مثل هذا التعامل مع الألوهيّ طريقة غير طريقة التعامل بين شخصين، طريقة «المتصوّف». إنّ كلاًّ من الشخصيّ والصوفيّ يمتّ بصلة إلى الآخر [2]؛ ويلجأ كلام التقوى عنده إلى استعمال جمل وتعابير، تتداخل فيما بينها بشكل طبيعيّ جدًّا. ليسا هما شكلين للدين، مختلفين، بل ليسا هما مرحلتين مختلفتين في الدين، الواحدة منهما أسمى من الأخرى، وأفضل منها؛ وإنّما هما كلاهما قطبان، متّحدان فيما بينهما اتّحادًا جوهريًّا، لموقف ذهنيّ راسخ وفريد، هو الموقف الدينيّ. إنّك لتجدهما عند لوثر، في نظرته إلى «الإيمان»، تحت شكل هذه العلاقة المعلن عنها بصراحة، حيث يدلّ لفظ

---

(١) رأينا أنّ غلبة ما هو شخصيّ، في نظرة الكتاب إلى الله، على ما ليس شخصيًّا علامة من علامات عليائه تعالى. أمّا الطاوية فتقف على طرف نقيض؛ ولكنّها، هي أيضًا، ديانة صحيحة، ومتأصّلة، وذات جذور، إذ تدور بكاملها في دائرة الألوهيّ. يقول هـ. هاكمان فيها: «إنّ منشأ الطاوية النظر التأمليّ في خبايا العالم، وسرّ الوجود. وحدسها الأساسيّ التنبّه الورع والحافل بالتخمين للقوى المدهشة والعاملة في حياتنا، وما يتخلّلها من ظواهر، والمانحة أدقّ تفاصيلها انتظامًا واتّصالاً مع خلفيّة الكون الرحبة والمجهولة. يحتلّ لفظ «سرّ». «السرّ الرهيب» mysterium tremendum. مركز الوسط في الطاويّة، أكثر ممّا في أيّ ديانة أخرى ... هنا تصدح نغمة أصيلة، في وسط إنشاد حياة النفس تلك، المعجز البيان. أعني الحياة الدينيّة. الذي يفتّش له عن اتّحاد أعمق، ويتوقّع وجوده، وعن مستقرّ أمين في الأعالي، وراء مجريات الأحداث على الأرض» (هـ. هاكمان، «قوانين الرهبان في الأديار الطاويّة»، **مجلّة الشرق الآسيويّ**، 7. 170). أنظر بحث المؤلّف، حول المسألة برمّتها، في مقالة له بعنوان: «في موضوع الدين وإطار مضماره»، **المجلّة اللاهوتيّة الحديثة**، 1918 (المؤلّف).

(٢) يريد «الآخر ذا الغيريّة التامّة»، «الألوهيّ» (المعرّب).

«الإيمان» fides على «الثقة» fiducia. هذا الأخير لفظ ينطوي على الرباط الشخصيّ. وعلى «إسلام الذات» adhaesio، وهو لفظ صوفيّ في جوهره.

وإنّما على ضوء واقع الدين الأوّل هذا يجب علينا البحث عن جواب، نحيره على المسألة المتعلّقة بموقع «المذهب الشخصيّ»، و«مذهب ما وراء الشخصيّة»، العامّ، في تاريخ الأديان، عسى أنّنا نجتنب بهذا أن تختلط علينا هذه المسألة ومسألةَ المذهب التأليهيّ والحلوليّ [1]، اللذين لا شيء يجمعه بهما. لقد كان لي عودة إلى هذا الموضوع، في كتابي **فيشنو نارايان** Vishnu-Nārayān (ص ص 59، 63)، وكتابي الآخر سيدانتا رامانوجا Siddhānta des Rāmānuja (ص ص 2، 80). وأَبَنْتُ في مقالة بعنوان «الأغنية الحديثة» (**العالم المسيحيّ**، 1919، رقم 48)، عن فحواه، بالنسبة إلى السلوك الدينيّ، والتعبير عنه في الصلاة والترتيل. وها أنا أقتبس منه هذا المقطع الهامّ:

«تنحصر صلواتنا وتراتيلنا المعتادة في منطقة أطلق عليها اسم «العقلانيّ»، وتفتقر إلى ذلك العنصر الذي أسمّيه «اللاعقلانيّ»، أو «الألوهيّ». ولكنّ هذا هو النصف الآخر من الدين، خلفيّته وقاعدته الأكثر عمقًا وانحجابًا. ومع ذلك، قلّما أنصفه تأليف الأناشيد حتّى الآن حقّه. لأجل هذا، نجد أنفسنا في عجز بالنسبة إلى «أناشيد الإجلال» العظيمة والبالغة التأثير، وأناشيد ضمير الغائب. فإنّ أناشيدنا كلّها تقريبًا مؤلّفة بضمير المخاطب «أنت»، لا «هو». والحال أنّ ثمّة شيئًا ما ينقص في طريقة الاقتراب من الله هذه، العتيدة، والمباشرة، والجليّة، باستخدام ضمير المخاطب المفرد. لا يجرؤ السيرافيم في إش 6 على مخاطبة مماثلة؛ ويحذو حذوهم العديد من ابتهالات القداديس القديمة، وطلباتها السلاميّة. فالمبروء يعجز عن أن ينتصب وجهًا إلى وجه مع الأزليّ، من غير انقطاع عنه؛ وليس لرؤيته التي رآها طاقة على تحمّل منظر القداسة السرمديّ، بدون مرآة تفي بالمرام. إنّه يحتاج، في بعض الأحيان، للتفرّس فيه مجانبة، وفي أحيان أخرى، تحديقًا، وللعلاقة غير المباشرة والوجه نصفه سافر ونصفه الآخر محجوب، كما للعلاقة المباشرة أيضًا؛ من أجل هذا، لم يكن حريًّا بما فاه به أن يتّخذ له باستمرار شكل خطاب موجَّه إلى الله، حتّى إنّه ليقصي عنه حديثًا حافلاً بالصلاة،

---

(١) المذهب التأليهيّ theism هو المذهب القائل بحضور إله، أو آلهة عدّة، في وسط المعمورة، وإنّما يسمو، بالطبع، أو تسمو، بالضرورة، على ما فيها، مستندًا إلى تحديد الألوهة بكليّة القدرة، والمعرفة، والحضور. أمّا المذهب الحلوليّ pantheism فيأخذ بالحضور المشار آنفًا إليه في قلب المعمورة، مع الفارق بأنّ في كلّ موجود قبسًا من هذا الحضور المتعالي (المعرّب).

والتفكير **بخصوصه**. ليست أناشيد «الضمير الثالث»، في هذا المعنى، أقلّ صدقًا، بالضرورة، من تلك التهجّدات الأصيلة، التي تتوجّه إلى الله بالضمير «أنت»، بل يمكنها، في بعض الحالات، أن تكون حقًّا أكثر منها أصالة. لا بل ثمّة عاقبة أخرى، كذلك. فقد طالما ساد الاعتقاد بأنّ تكنيات الألوهة بأسماء حياديّة، ليس فيها طابع الشخص، عوض أسماء عَلَم وضمائر مذكّرة («هو»، «أنت»)، هزيلة للغاية، وركيكة، حتّى إنّها لا موضع تكتسبه لها في تفكيرنا المسيحيّ بشأن لله. غير أنّ هذا ليس دائمًا صوابًا. فإنّ مثل هذه الأسماء يدلّ غالبًا وتكرارًا على الفائض الخفيّ في اللاعقلانيّ والألوهيّ، الذي لا يسعه أن يلج «مفاهيمنا»، لشدّة عظمته، وغربته، بالنسبة إليها. إنّها أسماء لا غنى عنها البتّة، ولا سيّما في الأناشيد والصلوات. ومن مذمّات نظمنا التقويّ أنّه قلّما يعرف صورة أخرى لسرّ الجلالة الإلهيّة الأزليّ، المستوحاة من التبادل الاجتماعيّ والعلاقة الشخصيّة، فتراه يكاد يفقد رؤية المظهر السريّ والمنزّه للألوهة. لا بدع أنّ الله **هو**، بالنسبة إلينا، «أنت»؛ إنّه شخص. ولكنّ هذا الطابع الشخصيّ هو ذلك الجانب من طبيعته الملتفت صوب الإنسان. إنّه شبيه «برأس الرجاء الصالح»، الناتئ من سلسلة جبليّة لا تلبث أن تنحجب، بانكفائه، عن الرؤية في «الظلمة» الأبديّة» tenebrae aeternae . لكي يعبَّر عنه بواسطة حبس الكلام عن النطق، ووحي الأنشودة المقدّسة».

لقد خضنا، حتّى الآن، في غمار الكلام على ما هو شخصيّ، وما وراءه، من حيث إنّهما يطبَّقان على الكائن الروحيّ والأسمى. ولكنّ ما يصدق هنا لا ينقص صدقًا عمّا تمّ إبداعه في صورته، أي في نفسنا، أو روحنا، البشريّة. فإنّ جميع ما نطلق عليه، فينا أيضًا، اسم شخص وشخصيّ، وأعني به جميع ما يمكننا معرفته حقًّا، أو تسميته، في ذواتنا على نحو مطلق، ما هو سوى عنصر في الكلّ. وفي داخله يكمن، حتّى فينا أيضًا، ذلك «الآخر ذو الغيريّة التامّة»، الذي يمكن أغواره، مع ذلك، العصيّة على أيّ من المفاهيم، أن يفضي إليها من له خبرة الحياة الجوفيّة، في الحسّ الألوهيّ الذاتيّ.

العنصر الصوفيّ في نظرة لوثر إلى «الإيمان»

يسرّني أن أردّ القارئ إلى كتابي، الذي وضعته تحت عنوان «اختبار الروح القدس عند لوثر»، في معرض الكلام على نظرة لوثر إلى الإيمان، التي تطرّقنا فيها، إلى فصل «الروح والإيمان»، الذي يتضمّن البحث عن نظرة لوثر إلى الإيمان، والمدى الذي يذهب إليه صاحبنا في اعتبار الإيمان أنّه ليس مجرّد توكّل، وثقة (confidere، fiducia)، وإنّما هو «إسلام الذات إلى الله»(adhaerere Deo) إحساسًا وإرادة أيضًا. كما يطيب لي أن أحمل القارئ، من ثمّ، على دراسة عمل يوهان فون كاسل: في إسلام الذات إلى الله (De adharendo Deo)، المقتضب واللامع، حتّى يصيب علمًا بأمر اللحمة الناشبة بين لوثر والتصوّف، في موضوع نظرته إلى الإيمان، ولا سيّما الفصل الثاني عشر منه: «في محبّة الله الفاعلة» (De Amore Dei quod efficax sit). لا يقول لوثر **شيئًا قطّ**، في مسألة قوّة الإيمان الحافزة على ولادة جديدة، وعلى التبرير والقداسة، لم يَقُلْه أيضًا في هذا الفصل من «الحبّ الصوفيّ» (Amor Mysticus).

«بالحبّ وحده نهتدي إلى الله، ونتحوّل في الله، ونجتمع إلى الله، ونتّحد بالله، لكي نكون روحًا واحدًا وإيّاه، ونسعد به».

«الحبّ» amor، هنا، هو «الشيء القدير، والفاعل، والخلاّق، الذي يغيّرنا، ويجعلنا نولد ثانية. «الحبّ»، أيضًا، كالإيمان؛ إنّه «اللمسة»، التي لا تعرف لها راحة.

«ذلك بأنّ لا شيء أرهف من الحبّ، لا شيء أشحذ منه، أو أنفذ منه. ولا يهدأ حتّى يتغلغل،

على نحو شامل، إلى كلّ ما لموضوعه من قوّة، ومن غور، ومن سعة؛ ويرغب أن يجعل من ذاته والمحبوب واحدًا. يصبو بشدّة إليه، فلا يرتاح أبدًا حتّى يتسرّب إلى كلّ شيء، ويبلغ إليه، ويلج فيه».

إنّ أثر «إسلام الذات» هذا هو ما يصفه مرارًا لوثر أيضًا وصفًا دقيقًا:

«من يُسَلم، وايمُ الحقّ، ذاته إلى الله يطفح نورًا ... به يليق بكمال الإنسان الرفيع، في هذه الحياة، أن توجد نفسه كلّها، وطاقاتها، وقواها كلّها، مجتمعة بالربّ الإله، حتّى يتّحد بالله، فتغدو روحًا واحدًا معه».

ويسمّي لوثر هذا «أن يصير المرء حلوى بمعيّة الله» (mit Gott ein Kuche werden)، مستخدمًا له عبارة أشدّ عنفوانًا.

وما تجدر الإشارة إليه، في الوقت نفسه، أنّ هذا الحبّ amor، عند يوهان فون كاسل، قد تغلغل فيه الإيمان، والثقة، والرخاء، والتوق إلى الاطمئنان، وأنّ «مغفرة الذنوب» تحتلّ أولى درجات التدبير الخلاصيّ Ordo Salutis، بالنسبة إليه، بدرجة لا تنقص عنها أنملة عند لوثر؛ يقول:

«هكذا يليق (بالنفس) أن تودع ذاتها كاملة، بملء ما فيها، الربّ الإله، في كلّ أمر ترجوه. وهكذا تُسَرّ بالله، فيغدق عليها نعمته، وتشعر بالحبّ الصادق، والمودّة، التي تنفض عنها كلّ ريبة وخوف، بواسطة هذه النعمة، وتترجّى الربّ واثقة» (المرجع المذكور، الفصل 5).

على هذا المنوال، يمكن إسلام الذات adhaesio أن يظهر أيضًا بواسطة «الإيمان»: «غير أنّ إسلام الذات إلى الله يحصل إمّا بالإيمان، وإمّا بالإرادة الحسنة» (الفصل 6).

نجد هنا أيضًا أنّ التحرّر من أيّ اهتمام، ومن أيّ ضمانة تعزية، هو ما يجب امتداحه: «وبتعزيته تستفيد (النفس) صنعها بعذوبة» (الفصل 7).

إنّ عِقْد الاختبارات الدينيّة بأسره، الذي يرد مرارًا عند لوثر، نجده مبسوطًا عند يوهان فون كاسل، بترتيب خاصّ به:

«... مغفرة الذنوب، واقتلاع المرارة، ومحض العذوبة والاطمئنان، وبثّ النعمة والرأفة،

ولهفة قربته، وشدّ أواصرها، وغزارة مراحمه، والإسلام له، والوحدة معه».

ولن يُقيَّض لنا القيام بإبداء حكم تامّ على الصلة الناشبة بين لوثر والصوفيّة إلاّ متى راحت مخلّفات الوعظ الصوفيّ والشعبيّ المخطوطة، في تلك الآونة، تروج عند العموم، هي التي ما عتّمت حتّى الآن ترقد في مكاتبنا قريرة العين. فإنّها سوف تزيح النقاب عن خلفيّة الفكر، عند لوثر، وصياغته عبارته، وعن حيثيّات كلّ منهما؛ فهما التربة التي نتأت انطلاقًا منها؛ كما ستُظهر مدى الشبه والتماثل مع الأحاسيس، التي يعبرّ لوثر عنها. ولئن فاتنا أن نعرف أنّ قصيدة حريّة مسيحيّ قد نظمها لوثر، لعلّنا من واجبنا أن نعدّها في عداد هذه الكتابات. وفي سائر الأحوال، لا بدّ من الوقوع على تباينات، على صعيد الموقف الذهنيّ، داخل حدود ما يُعرَف بالأدب الصوفيّ، تذهب شأوًا أبعد من الموقف المبان في عمل لوثر هذا، وعمل يوهان فون كاسل، الذي اقتبسنا منه بعض شواهد. والحقّ يقال إنّ لوثر أقرب جدًّا إلى صوفيٍّ نظير مايستر إكهارت في موقفه، ممّا هم عليه إمّا أفلوطين، من جهة، وإمّا طغمة الرهبان والراهبات الشغفين بالله، من جهة أخرى، «الملافنة الهائمين» doctores ecstatici، «السيرافيم» seraphici، من قبيل إغناطيوس، ويوحنّا الصليب، وتريزيا، والسيّدة غويون.

ولكنّ مقاربات من هذا القبيل تلقي الضوء لا على مسألة العلاقة التاريخيّة بين اللوثريّة والديانة الصوفيّة فقط، التي ليست بذات كبير أهميّة في سائر الأحوال، وإنّما على مسألة اللحمة أيضًا بين كليهما، في صميم طبيعتيهما. فقد قيل إنّ عشق البروتستانتيّ الصوفيّة مجرّد متعة: إنّه إذا كان جادًّا، وجب عليه أن يصبح كاثوليكيًّا. بيد أنّ «الصوفيّة» لفظ مبهم. إذا كنّا نعني به ارتحالاً وثيرًا في انخطاف متعالٍ، يكاد أن يكون انخطاف قران، أمكن الزعم أن يصدق حين ذاك. ولكنّ «لحظات» الصوفيّة المثلى حقًّا - «حسّ الخليقة»، و«الاتّحاد» - ليست أقلّ، بل هي أكثر، إمكانيّة على قاعدة «إيمان» fides لوثر (من حيث إنّه «توكّل» fiducia، و«إسلام ذات» adhaesio)، ممّا على قاعدة «الحبّ الصوفيّ» amore mysticus.

يقول يوهان أرندت في مطلع «أسفار المسيحيّة الصحيحة الأربعة» (الفصل 5): «يهب المرء الله قلبه صراحة، عبر هذا التوكّل النابع من الصميم، والثقة الراسخة في القلب، ولا يستريح إلاّ فيه، ويستسلم له، وينقاد إليه، ويتّحد بالله، ويغدو شريكًا في كلّ ممّا لله وللمسيح، ويغدو والله إلهًا». هذا، ببساطة، ما يعتقده لوثر (أي إيمانه fides، من حيث إنّه توكّل fiducia،

وإسلام ذات adhaesio)، موضحًا ومعليًا إيّاه إلى قدرة علويّة. من شأن هذه التعابير أن يجدها المرء في كتاب لوثر «حريّة مسيحيّ»: إنّ معناها يقبع، في الواقع، هنالك. هذا عينه ما يقول به القدّيس بولس، وإنّما بأسلوب أشدّ، في رسالته إلى أهل غلاطية 20:2، وفي أوّل رسالة بعث بها إلى أهل كورنثس 17:6.

بيد أنّ مسألة إمكانيّة الانتقال من «الإيمان» fides إلى اختبار الاتّحاد لا يُجزَم بأمرها، بشكل قاطع، لمجرّد الاستشهاد بنصوص وضعها لوثر، أو وردت في الكتاب، وإنّما عبر النظر في جوهر «الإيمان». فالإيمان أكثر من قناعة بصدق الحقائق الأزليّة. إنّه حالة انقباض تهزّ المشاعر في أعماقها، في ما يتعلّق بها، وحالة ولع بها. وهو، كما «التوكّل»، أكثر أحاسيس القرب رفقًا. ولكنّه ينطوي في داخله، وسط هذا كلّه، على كنه ما يراد التعبير عنه، بواسطة ألفاظ سريّة «كالاتّحاد». وهو شيء أكثر من «المعرفة»، أو «الحبّ»، لدى مدارس الصوفيّة الأولى. وهذا يصبح أيضًا أوضح لمن سلّم، بتأمّل عميق، بأنّ على العناصر غير العقلانيّة، في صميمها، أن يجدها المرء في فعل الإيمان نفسه.

«علامـــات لاحقـــة»

(أقتبس هنا مقطعًا من كتابي **حياة عيسى وأعماله**، يتعلّق بهذا الموضوع، الذي كنت قد تطرّقت إليه في الصفحة 172).

يفتتح عيسى عمله على شاطئ بحر الجليل. وتقدّمه لنا الأناجيل مع مواصفاته الرئيسيّة، بدون أقلّ خطأ. ها هو يكرز في المجامع، وفي بيوت أصدقاء له، في كلّ مناسبة، مدعوًّا لتناول الطعام، أو مفترشًا السماء مظلّة له، مقيمًا تارة في أحد الأماكن، ومرتحلاً طورًا من موضع إلى آخر. لقد تطايرت شهرته، وعمّت الأرجاء، بفضل موهبة الشفاء السريّة خصوصًا، العاملة فيه.

ما عسانا نقول في هذا الأمر؟ إنّ عيسى يجترح المعجزات، حسب رواية الإزائيّين[1]. ليس هو بصانع عجائب **لا مضارع له**، كما رأينا أعلاه، نقرأ عنه في إنجيل يوحنّا، أو تعرضه علينا النظرة التقليديّة. لكنّ ثمّة، في تلك المقاطع نفسها، التي يمكن التصدّي لها بالنقد، شيئًا ما، لا يمكن قياسه بمعاييرنا العقلانيّة، ضمن الإطار الذي نشاهد فيه شخصه؛ وما موهبة الشفاء سوى مثال يُضرَب على ذلك. إنّ روايات أعمال الشفاء هذه تلتحف بكساء من البساطة المطمئنّة والسنيّة، وبنصاعة تكاد تخلب الألباب، بحيث إنّها لا تُعقَل أن تكون أراجيف أساطير. حَسْبُنا قراءة خبر شفاء حماة بطرس المقتصد (مرقس 31-29:1)، وما فيه من تفاصيل حسيّة، أو خبر شفاء الرجل الكسيح (مرقس 12-1:2)؛ كذلك الأمر، بالنسبة إلى

(١) يريد بهم روايات متى ومرقس ولوقا الإنجيليّة، لشدّة الشبه فيما بينها، إذا ما وُضِعَت كلّ رواية منها إزاء الأخرى (المعرّب).

حالات أخرى عديدة. فرواية قائد المئة في كفرناحوم، وتعجّب عيسى المستغرب أمام إيمان هذا المشرك، ورواية المرأة الكنعانيّة، وغلبة عيسى على أمره، بعد تحفّظ، ما هي سبل تصوّرات وأراجيف. زد على هذا أنّنا نقع، في وسط الجماعات المسيحيّة الأولى، على حوادث تُشْبِه تلك شديد الشبه. وإذا كنّا، جدلاً، على أتمّ استعداد للإجهاز على قصص أعاجيب الشفاء، التي صنعها عيسى في الأناجيل، لا يمكننا مع ذلك أن نُجْهِز على قصص وردت في مراسلات بولس، كتلك التي جرت فيما بين أهل كورنثس، وعند أهل غلاطية، وورومة، ووقعت على يدي بولس نفسه! إنّها تنتصب هنا تحت أضواء التاريخ الساطعة، تؤيّدها شهادة التاريخ تأييدًا. فإنّه من البيّن جليًّا أنّ كلاً من بولس والجماعات المسيحيّة الأولى كان شديد الاقتناع بأمر تزوّده «بمواهب» Charismata. ففي الرسالة الأولى، التي بعث بها بولس إلى أهل كورنثس 4:12-11، يبسط قائمة رسميّة بهذه الأخيرة، تتّخذ فيها مواهب شفاء المرضى، واللجوء إلى قدرة خارقة، ومواهب روحيّة أخرى غير عاديّة ، حيّزًا، إلى جانب موهبتي الألسنة والنبوّة. لا بدع أنّه يقول (1كو 13) أنّ ثمّة ما يسمو على «المواهب» كلّها، ويفوقها قدرًا، ألا وهو الفضائل المسيحيّة الثلاث: الإيمان، والرجاء، والمحبّة، وأنّ المحبّة «أعظم هذه الثلاث». غير أنّ هذا يتضمّن أيضًا أنّ تلك المواهب الأخرى واقع، وملكيّة حاضرة. فإنّه يحملها في داخله، وطالما عمد إلى استخدامها؛ بل إنّها تنجلي للعيان، لدى كلّ فريق مسيحيّ. وفي الواقع أنّ لدينا ضمانة تاريخيّة أكيدة، حتّى نزعم أنّ «مواهب» من هذا القبيل كانت شائعة ردحًا طويلاً من الزمن، وراء حدود الكنيسة الأولى؛ كما لدينا ضمانة مماثلة، في هذا الموضوع، حتّى نقرّ أنّ ظواهر شبيهة قد شوهدت، منذ ذلك الوقت، في بيئات غير البيئة المسيحيّة. تُرى، هل عسانا نطّلع يومًا بوضوح على هذا المضمار الخفيّ؟ إنّ جلّ ما يمكننا قوله هو هذا: إذا اقترحنا التنكّر له كأنّما هو قطاع لا وجود له، لا لسبب آخر سوى أنّه لا يتّفق مع تصوّراتنا الرائجة في شأن «الرضى عن النظام الطبيعيّ»، فإنّ إجراءنا هذا يخلو من حسّ النقد.

والحال أنّه كلّما قلّت التصوّرات المسبقة، التي نرفق بها قراءتنا المادّة القصصيّة في الأناجيل، كما أعاد نقد شامل النظر فيها وختم عليها، تعاظم الانطباع فينا بأنّ هذه القوى كانت في حوزة عيسى، وكان لها عنده مقدرة قَلَّ مثيلها. ولدينا، على نحو ما، مفتاح إلى هذه القضيّة، نجده في الاستعداد المسبق، والتكليف بالدعوة، اللذين طبعا بأثرهما الأنبياء الكبار، في العهد القديم. إنّ ما تميّزوا به، حقًّا، لم يكن علمهم الكليّ، ولا مقدرتهم على الإنباء بالقادم

من الأيّام، على امتداد عدّة قرون، بل ما لا جدال فيه أنّه كان لديهم، في حالات عديدة، قدرة فريدة على الشعور المسبق بوقائع فائقة العادة، ترتسم وشيكة في الأفق، وتهدّد بالانقضاض مخترقة مجرى الأحداث الطبيعيّ، فكانوا يتوقّعون حلولها. وقد حزمنا أمرنا، في شأن هذه الموهبة، بأنّها ليست شيئًا «فائق الطبيعة»، وخارقًا، في معنى المفردة القديم، شيئًا يقع بأسره خارج أشباه له تحدث في مواضع أخرى. وإنّما، بعكس هذا، من شأن أمور مشابهة كلّ الشبه لموهبة النبوّة الشهيرة هذه، أن نقع لها على أثر في ظاهرة التبصّر، والاستشعار المبكّر، والعين الثاقبة إلخ. ولكن، ربّما كانت موهبة الشفاء، عند عيسى، التي تبدو محيّرة، «محض» هيئة رفيعة وكثيفة من هيئات القدرات، التي تقبع رابضة في الطبيعة البشريّة، بصورة عامّة. غير أنّنا نحتاج، بالفعل، إلى عدم الذهاب أبعد من قدرة إرادتنا على تحريك جسدنا، أي قدرة علّة روحيّة على إحداث أثر آليّ، لإظهار التأثير الذي يمارسه ما هو نفسيّ على ما هو طبيعيّ. لا ريبة في أنّ ثمّة لغزًا يعسر حلّه جدًّا، وفي أنّ كوننا قد ترعرعنا في ألفة معه هو ما يمنعه من أن يبدو لنا «معجزة». ولكن، من في وسعه، إذا كان الأمر كما بيّنّاه، أن يسبق فيخبر عن أشكال مكثّفة ورفيعة، لا يمكن فيها هذه القدرة أن تجلو للعيان؟ من يستطيع أن يعتقد أنّه قادر أن يحدّد له النتائج المباشرة التي تعجز إرادة ما، شديدة التركيز، ومتماسكة مع ذاتها، عن تحقيقها، مع أنّها تتوكّل على الله توكّلاً؟ لقد حصلنا، في السنوات الأخيرة، على إلماحات عديدة تشير إلى وجود ما يوازي قدرة عيسى العجائبيّة، وما يشبهها، في طرق الإيحاء، والتنويم المغنطيسيّ، والتوارد الذهنيّ، أي «التأثير عن بعد»، المكتشفة حديثًا، وفي مغنطيسيّة الروح، حسب اعتقادي. إنّ هذه الافتراضات يمكنها جميعًا أن يسلّم بها المرء من غير ما تشكيك، شرط أن يُضاف هذا إليها أنّ ما قام به عيسى قد فاق أشواطًا كلّ ما نعرف عنه شيئًا في هذا المضمار، وأنّ قدرته كلّها قد نبعت، علاوة على ذلك، من وعيه لرسالته، وأنّ إرادته قد استمدّت قوّتها من معين وعيه الدينيّ والأخلاقيّ فقط، صلبة راسخة بشكل منقطع النظير، ومن كونه متوكّلاً على الله، وثابتًا فيه.

إذا سلّمنا جدلاً بأنّ عيسى قد تمتّع حقًّا بقوّة غير طبيعيّة في ما يعمله، يتّضح لنا أنّ مثل هذا الأمر يغدو حافزًا على الشطط، والتنميق في إشاعة الأخبار وتصوّرها، وعلى اختلاق خوارق. ما لا بدع فيه أنّنا نستطيع مقاربة روايات الأعاجيب من هذا المنظور، وكلّنا ترقّب لأن نعثر فيها على بيّنات من هذا القبيل؛ ولكنّ هذا الأمر لن يدعنا نرضى عن كون «الموهبة

السريّة»، في حال بعض المعجزات الجليّة، تظهر كأنّها حلّ لأيّ من الصعوبات. وهكذا، تُستثنى إقامة ميت مثل لعازر، أو تحويل الماء خمرًا (وكلا القصّتين تردان في يوحنّا، دون سواه)، من دائرة الروايات التي يمكن القبول بها، أو تصوّرها، تاريخيًّا. وفي الأناجيل الإزائيّة مادّة لا بأس بها أيضًا تتجاوز هذه الحدود، كالسير على الماء، وإقاتة الخمسة آلاف، وخبر خنازير الجدريّين. عندما تُسقَط روايات مثل هذه، كلّ ما يبقى عمليًّا، عند الإزائيّين، من روايات كناية عن حالات شفاء، مع أنّ بعضًا من هذه ذو طابع مثير للعجب، بكلّ تأكيد. وثمّة، كذلك، حَدَثا إقامة أموات، هما حدث إحياء ابنة يائيرس، وحدث إحياء فتى نائين. إنّ النقد يميل إلى إنكارهما. إلاّ أنّه ينبغي التسليم بأنّ ثمّة اختلافًا حقًّا بين هاتين الروايتين، ورواية إحياء لعازر عند يوحنّا. فابنة يائيرس لم ترقد ثلاثة أيّام في القبر، مثل لعازر؛ وإنّما غابت عن وعيها زمنًا يسيرًا، قبل وقوع المعجزة. أين تكمن المسافة التي تفصل بين الموت الكامل، وآخر ومضة خافتة من بريق الحياة، وقد انزلقت لتوّها في كثير من الاحتمال إلى حالة عدم الوعي؟ ألعلّ الذي كان له القوّة على أن يعيد، بملء إرادته، وعيًا استلبه الجنون إلى سابق عهده، تنقصه القوّة أيضًا على أن يوقف وعيًا يوشك أن ينهار عند تخوم الحياة، وأن يُنهِض ثانية في جسد من كان قد تلاشى لتوّه؟ إنّ الرواية، هنا، صادقة إلى حدّ بعيد. فالكلمات عينها، التي نطق بها عيسى عند إيقاظ الفتاة، الملفوظة بلغته الآراميّة. «طاليثا قومي». قد أوردها الراوية اليونانيّ في صيغتها الآراميّة. ما من شيء قطّ رائع، أو خليق بالعرض على مَرْسَح، كما هي الحال عادة مع معجزة تُختار كي تُبسَط على المشاهدين. ولكنّ عيسى يصطحب بين حواريّيه من هم أشدّهم قربى إليه؛ أمّا الحادثة برمّتها فتقفل بإيعاز عمليّ، غاية في الطبعيّة، بأن تعطى الفتاة التي استعادت وعيها للتوّ طعامًا، وبتحظير مباشر على أولئك أن يتكلّموا على الواقعة فيما بعد. إنّه ينبغي علينا فقط أن نقارن إحياء لعازر مع هذه الأخيرة: دونك الوجه المعاكس، معجزة خليقة حقًّا بالعرض. يبطئ صانع المعجزة، عن سابق تصميم، في وصوله، حتّى إنّ المعجزة تمسي أمرًا ضروريًّا. وتتّخذ المجريات بأسرها موضعًا لها، ومعها إخراجها الجليل، على مرأى الجمع، تصحبها، في الوقت نفسه، صلاة، هي ضرب من خطاب يتوجّه به صاحبه إلى المشاهدين المحيطين به. إنّ من شأن القيام بالفعل أن يجري علانية، «بسبب الجمع المحتشد». هذا ما تبدو فيه رواية المعجزة من كساء، عندما تكون وليدة فنّ أدبيّ. أمّا أقاصيص إحياء الموتى، التي ترد في إنجيل مرقس، فتختلف اختلافًا إزاء هذه الرواية الأخيرة؛ ومن شأن نقد يتوجّس حذرًا، ربّما، أن يعلّق من ثمّ كلّ حكم له في شأنها.

العبـادة الصامتـة

«أيـا صمـت! أيـا وليـد السكيـنة، أيـا مَـن لِغَـوْر الفـؤاد أنـت صمـام»

إقتبستُ هذه السطور[1] من كتيّب لجماعة الكويكر، يدور موضوعه حول **العبادة الصامتة**[2]، خليق به أن يخلّف لدى الشعب الألمانيّ، بعد أن جرى نقله حديثًا إلى اللغة الألمانيّة، انطباعًا حسنًا في شأن عبادة اتّسمت بها جماعة الكويكر، منذ أيّام جورج فوكس حتّى يومنا الحاضر، هي عبادة الله بانتظار صامت. إنّ هذه العبادة شكل من أشدّ أشكال الخدمة الإلهيّة، التي قام بها بنو البشر على مرّ العصور، روحانيّة. وتتضمّن عنصرًا لا يجدر بأيّ شكل عبادة أن يخلو منه، عنصرًا تمّ التغافل عنه في حياة تقوانا البروتستانتيّة، خلافًا لما يليق بنا، على نحو ما جرى التنويه به في صفحة سابقة. ومن الواجب علينا أن نتلقّنه ثانية من جماعة الكويكر، فنستعيد بذلك لخدمتنا الإلهيّة روح القداسة، التي كلّفنا فقدانها غاليًا.

- 1 -

في وسع صمت التقوى أن يتّصف بميزات ثلاث: فهناك صمت السرّ الألوهيّ، وصمت الانتظار، وصمت الاتّحاد، أو الشركة.

1. أوّل هذه الثلاث هو ذاك الصمت، الذي تعنيه آية النبيّ حبقوق (20:2): «ولتصمت الأرض

(١) الاستشهاد مأخوذ من دراسة وضعها تشارلز لامب، تحت عنوان «لقاء جماعة الكويكر» (المترجم).

(٢) فيوليت هودجكين، **العبادة الصامتة: طريق الأعجوبة** (المترجم).

كلّها أمامه». كانت لحظات الصمت هذه، الزاخرة بالإثارة، معروفة لدى سائر الشعوب، لا في عبادة إسرائيل فقط. إنّها سَمْت العبادة السريّ، الذي ينمّ حقًّا عن الهنيهة التي «يحضر فيها الله إلى الوسط»، فيتمّ اختباره «كحضور ألوهيّ». أمّا الجزء السابق من العبادة فإنّ هو برمّته إلاّ تحضير لهذه، تحضير للّحظة التي تصدق فيها الكلمات: «ما لا كفاية به، ها هو يصير واقعًا» (Das Unzulangliche, hier wirds Ereignis). وذلك بأنّ ما كانت حيازته يومًا غير كافية، وموضع تلهّف فقط، ها هو يمتثل الآن للعيان زاخرًا بالحياة، واختبارُ العليّ يغدو حضورًا ودودًا ومستحبًّا، إذ إنّ «الربّ يفتقد شعبه». حصول ذلك هو السرّ؛ وما يدفع إليه، ويرافقه، أو يُعدّ له، حقيق به أن يُسمَّى سرًّا. إنّ مثل هذا الصمت، إذًا، صمت سريّ. ونقع عليه في أشكال عبادة إسرائيل قديمًا؛ كما نجده، اليوم، في القدّاس الرومانيّ، في لحظة «التحويل»[1].

2. ثمّ هنالك صمت **الانتظار**. إنّ معنى هذا الأخير، قبل كلّ شيء، يختلف عن السرّ. حينما يجتمع الكويكر معًا في وقت من السكون، يكون اجتماعهم أوّلاً، وقبل أيّ أمر آخر، وقت انتظار، له في هذا المعنى قيمة مزدوجة. إنّه يعني خشوعًا، أي تركيزًا داخليًّا، وانقطاعًا عن التلهّيات الخارجيّة العديدة. ولكنّ لهذا قيمة أيضًا، من قبيل استعداد النفس لأن تصبح يراع الكاتب غير الأرضيّ، والقوس المشدودة في يد الرامي السماويّ، والقيثارة المضبوطة الأوتار في يد العازف الإلهيّ. ليس هذا الصمت، إذًا، في أساسه خَرَسًا في حضرة الألوهة، بقدر كونه بالحريّ انتظار مجيئه، في ارتقاب الروح ورسالته. ولكنّه لا يعتّم أن يعبر، بالطبع، إلى صمت سريّ تكلّمنا عليه لتوّنا. وفي وسع «العبادة الصامتة»، بالفعل، أن تظلّ لا يُنبَس فيها ببنت شفة، منذ البداية حتّى النهاية. إنّ بإمكانها أن تقصي دونها كلّ بلاغ يحمل رسالة الروح بصورة صوتيّة، ويفترق العابدون في تلك الحالة كما التقوا، بدون كلمة تحريض تُلقى على مسامعهم، أو كلمة شكر. ولكنّ العبادة ليست، بالضرورة، مع ذلك، قد أخفقت، لأنّ الصمت يمكنه أن يكون اختبارًا «ألوهيًّا»، وانتظارًا يُرجى به الله على حدّ سواء. لقد كان الأزليّ حاضرًا بسكونه،

---

(١) Transsubstantiation، يراد لحظة تحويل الخبز والخمر إلى جسد المسيح ودمه، في أثناء الاحتفال بالقدّاس الإلهيّ، عند المسيحيّين. لا شكّ أنّ هذا «التحويل» أمر سريّ، أي موضع إيمان، من جهة، يعود بالمشتركين في الصلاة إلى اللحظة الأولى، التي سُفك فيها دم عيسى على الصليب، ووُري جسده الثرى، ثمّ بُعث حيًّا. وتراءى لرسله الحواريّين؛ وحقيقة تتخطّى، من جهة أخرى، حدود الطبيعة الماديّة نحو الألوهة، التي لا تخضع للحواسّ. هذا الجانب الثاني من التفسير هو ما يريد اللفظ التعبير عنه، وقد كان مثار جدل وبحث كبيرين، في علم الكلام المسيحيّ (المعرّب).

وحضوره ملموسًا بدون كلمة يُنطَق بها. إنّ مراعاة الصمت الفخيمة قد أمست سرًّا.

3. إنّ إتمام السرّ إدراك الوحدة، أي الشركة **والاتّحاد**. وهذا الصمت الثالث كمال الانتظار والتزامات الصمت السريّ. فالعبادة الصامتة، عند الكويكر، بالحقيقة، تحقيق الاتّحاد في معنَي اللفظ كليهما: تماهي الفرد الداخليّ، وشركته مع حقيقة حاضرة لا ترى، ووحدة عدد من الأفراد، على نحو سريّ، فيما بينهم. وضمن هذا المنظور، تكمن أجلى العلاقات الداخليّة بين شكلَي العبادة، التي تبدو أنّها تقف على طرف نقيض من النموّ الدينيّ، إذا ما نظر إليها المرء من خارج؛ وهذا يعني اجتماع الكويكر، والقدّاس الرومانيّ الكاثوليكيّ. **فكلاهما** مراسيم دينيّة ذات صبغة ألوهيّة وسريّة؛ **وكلاهما** اتّحاد؛ **وكلاهما** ينمّان عن تطلّع داخليّ، لا «إلى تحقيق حضور» الله وحسبُ، بل إلى بلوغ درجة من التماهي وإيّاه أيضًا، على حدّ سواء.

-2-

ليست «العبادة الصامتة»، في شكلها الكامل المتكوّن لها، والذي يُتمّها فيه الكويكر، أمرًا ممكنًا في «كنيسة»، على حدّ فهمنا للكلمة اليوم؛ وإنّما هي ممكنة فقط ضمن حدود «أخوّة الروح» الضيّقة، ذات الوجه الحميم. عسى الله يمنحنا أن ننشئ مثل هذه الأخوّة يومًا بيننا، لا كفريق، أو ككنيسة إلى جانب كنائس أخرى؛ وإنّما كمجموعة من الغيورين، الذين نذروا أنفسهم، وأعادوا اكتشاف إرث الكنيسة الناشئة القديم، أعني به الروح ومواهبه السبع!

ولكنّ أيّ تقليد يبغي محاكاة الصمت السريّ، على النحو الذي يأخذ له فيه شكلاً في القدّاس الكاثوليكيّ، يغدو غير ممكن في طقوسنا البروتستانتيّة، لو استثنينا صمت الكويكر. فكلّ ما يشدّ صوب هذه الجهة مُقَدَّرٌ له أن يذهب هباء. لا بدع في أنّ حفلة التناول تحيي تذكار آلام المسيح، ذلك الحدث الذي يؤلّف، في تاريخ العالم كلّه، الحدث الألوهيّ بامتياز، وولوج الإلهيّ بحضوره التامّ والسامي الحيّز البشريّ. غير أنّ رتبة التناول ليست قدّاسًا من حيث فخامتها؛ بل إنّ القداس قد تطوّر حتّى بات تشويهًا لوجهها الأصليّ. ليست رتبة التناول قسمًا من حفلة عامّة قطّ، حسب قصد الاحتفال بها الأصليّ، أو حسب تأسيسها، منذ البدء. ولا هي مأساة يؤدّيها مشترك، أو حفنة من المشتركين، في أعظم الحالات، على مرأى مشاهدين؛ وإنّما هي سرّ وديع، ينحصر في شركة إخوة، ويتّصل بزمن، وبساعة خاصّة، كما يحتاج إلى إعداد

معيّن. إنّها، بموجز الكلام، شيء ما حريّ به أن يكون ثمينًا ونادرًا. ومن شأنه أن يُحتَفظ به، عند البروتستانت، بعيدًا عن الخدمة الطقسيّة العاديّة والجماعيّة، وأن يُفرَد لأعياد بعينها، للاحتفال به مساء، أو في هدأة الليل. إنّه ينبغي أن يُسحَب من الاستخدام والرتابة اليوميّة، حتّى يمسي امتيازًا خاصًّا جدًّا، يليق بالعبادة المسيحيّة أن تزفّه.

رغم أنّ هاتين الوسيلتين قد أُعرِض عنهما، يبقى أنّه من الممكن الركون إلى سبيل ثالثة حتّى تُدرَج العبادة الصامتة في خدمة الآحاد المعتادة لدينا، فتحاط هذه على هذا المنوال بهالة من القدسيّة، لا تزال تنقصها. ففي وسعنا أن نجعل الخدمة تبلغ ذروتها، وأن تجد ناصيتها، في برهة وجيزة من الصمت، الذي هو صمت السرّ، وصمت الانتظار، في آنٍ واحد، والذي يمكنه أن يغدو أيضًا تحقيقًا للاتّحاد، من الناحية العمليّة، على أقلّ تقدير. كما في وسعنا أن نبتكر أيضًا سانحة ابتهال صامت، نهرب به من الترتيب الطقسيّ، وأسطورة عقيدة «التحويل»؛ ويمكنه، مع ذلك، أن يكون سريًّا في العمق، ببساطته وروحانيّته الخالصة، أكثر من القدّاس؛ إنّ كثيرين راحوا يتطلّعون إليه ثانية. أمّا نحن فما علينا سوى أن نتقيّد بالترتيبات، التي ينصّ عليها مثل «العبادة الصامتة»، لدى الكويكر.

أين يقبع جوهر السرّ؟ إنّه يكمن - حسب تعبير كبار رجالات الكنيسة في إنكلترة - في «الحضور الفعليّ»، حضور المنـزّه والقدّوس الفعليّ، بطبيعته ذاتها، في العبادة والشركة، بحيث إنّه يغدو حضورًا يتحقّق منه المرء، ويتمتّع به، في حيازة حاضرة. ما من شكل تقوى لا يعكس للمتعبّد هذا السرّ، أو لا يحمله إليه في ثناياه، يمكنه أن يكون كاملاً، أو يمكنه أن يمدّ ذهنًا متديّنًا برضى دائم. وذلك أنّه إذ تُخِلّ خدمتنا الطقسيّة المعتادة، بالضبط، في هذا الأمر، نرى اليوم أيضًا - على نحو يمكننا فهمه تمامًا - هرجًا ومرجًا متنوّع الأشكال، يتمثّل في حركات تائهة، كحركة «الكنيسة العليا»، والحركة «الطقسيّة»، والحركة «الأسراريّة».

ولكنّنا، قد يطرح علينا بعضهم السؤال قائلاً: هل من معنى في البحث عن «حضور الإلهيّ»؟ أما تلغي فكرة السرّ تلك نفسَها بنفسها، عندما تخطر لامرئ في باله؟ أليس أنّ الله «حاضر في كلّ مكان»، وأنّه «حاضر فعلاً» دائمًا، في كلّ موضع؟

تُطرَح هذه الرؤية غالبًا على بساط البحث، وفي لهجة واثقة من أمرها، لا تتّفق قطّ مع شهادة الاختبار الدينيّ الصادقة، إلى حدّ أنّ الواحد يُخيَّل إليه أن يغامر في إحارة جواب لاذع

عليها. يُشاع، هكذا، أنّ عقيدة حضور الله هذه، في كلّ مكان. كأنّما هو مرغم بضرورة كينونته أن يتقيّد بكلّ زمان ومكان، على غرار إحدى قوى الطبيعة، التي تملأ الفضاء. ابتكارٌ جامد، ذو منظور ميتافيزيقيّ، يخلو بأجمعه من الفحوى الدينيّة. إنّ الكتاب يجهل أيّ شيء عنها: ليس للكتاب معرفة بما يُسمَّى «حضور في كلّ مكان»، لا بالعبارة، ولا بالمعنى الذي تحمله هذه العبارة. جلّ ما يعرفه الله، الذي هو حاضر حيثما يريد أن يكون حاضرًا، وليس حاضرًا حيثما لا يريد أن يكون حاضرًا، الله المتحرّك Deus mobilis، الذي ليس هو مجرّد كائن، له امتداده الذي يشمل المعمورة؛ وإنّما سرّ جليل، يأتي ويذهب، يدنو وينسحب، له موعده وساعته، ويمكنه أن يبتعد، أو أن يقترب، بدرجات مختلفة، «أقرب من نسمة»، أو أبعد من أميال، بالنسبة إلينا. ساعات «افتقاده» و«عودته» قليلة جدًّا؛ ولكنّها مناسبات حافلة بالحفاوة، ومختلفة في جوهرها، لا بالنسبة إلى الحياة «الدنيا» واليوميّة فقط، وإنّما بالنسبة إلى شكل التوكّل الرضيّ لدى المؤمن أيضًا، الذي يرتاح إلى العيش أبدًا أمام وجه الله. إنّها أرفع ذرى حياة الروح. وإذ إنّها ليست مناسبات نادرة فقط، ينبغي بالضرورة عليها أن تكون كذلك لمنفعتنا؛ ذلك بأنّه ما من خليقة يمكنها أن تتجشّم طويلاً، أو غالبًا، شدّة قرب العظمة الإلهيّة، بسعادتها ورهبتها. ولكن، لا بدّ من وجود أحيان شبيهة بهذه، مع ذلك، لأنّها تنمّ عن رؤية بنوّتنا المشعّة، وعن حصولها. إنّها بَرَكة بحدّ ذاتها، تزخر بالقدرة لأجل فدائنا. وهي السرّ الحقيقيّ، الذي تغدو الاحتفالات الرفيعة والرسميّة كلّها، مقارنة به، والقداديس، والشعائر على امتداد العالم، دمى صبيّ. أمّا الخدمة الطقسيّة فيُرجَّح أنّها كانت أصدق الخدم، التي هدت إلى مثل هذا السرّ، وكنزَ النعمة، الذي نجم من جرى إتمامها. وإن سألَنا سائلٌ عن جدارة الخدمة الطقسيّة في شأن قيامها بذلك، دعونا نجيب عنه بأنّ الله، مع أنّه سبحانه يأتي حيثما وحينما يشاء، إلاّ أنّه يشاء أن يأتي عندما ندعوه صادقين، وحينما نُعِدّ ذواتنا خير إعداد لمجيئه.

إختبار جون روسكين الألوهيّ

قام الأستاذ دويتشباين باسترعاء انتباهي إلى المقطع التالي عند روسكين، وفيه يقصّ عدّة اختبارات جرت له، بطريقة متواترة، وهو في ريعان الشباب. إنّها ذات صبغة ألوهيّة قشيبة، تظهر فيها ثانية، بشكل عفويّ للغاية، جميع «اللحظات» التي اكتشفناها من قبلُ. وها أنا أورد المقطع، بدون تفصيل في التعليق عليه:

«رحت أرقب باستمرار، منذ فترة، القداسة في الطبيعة برمّتها، منذ أدقّ شيء فيها حتّى أعظمه، رغم انتفاء أيّ شعور دينيّ عن مراقبتي تلك. كان ثمّة شيء من وجل غريزيّ، يمتزج بالانشراح، وتشويق لا يمكن وضع تحديد له، شبيه بما نصوّره لذواتنا، في بعض الأحيان، من حضور جنّ حولنا. وكان بمقدوري أن أشعر بهذا خير شعور، عندما كنت أختلي بنفسي فقط؛ أمّا فيما بعد، فكلّما نزلت، بعد انقطاع عن التلال طال ردحًا من الزمن، بجانب ساقية في الجبل، حيث الماء العكر يترقرق بين الحصى، أو كلّما شاهدت جدارًا متداعيًا وقد غطّته أجمة من الأعشاب، كانت فرائصي كلّها ترتجف غالبًا، من أعلى رأسي حتّى أخمص قدميّ، يختلج فيها شيء من الفرح والخوف معًا. لا يمكنني أن أصف الشعور البتّة؛ ولكنّي، لا أعتقد أنّ ذلك خطأ منّي، أو خطأ اللغة الإنكليزيّة، لأنّي أخشى من أنّ الشعور منيع على الوصف. ولو كان علينا أن نشرح معنى الجوع الجسديّ لامرئ لم يشعر به قطّ، لتعذّر علينا الأمر جدًّا في جعله في كلمات. كذلك الفرح في الطبيعة، كان يبدو لي ناجمًا من شيء يشبه جوع القلب، وقد رواه حضور روح قدّوس عظيم ... لقد راودتني هذه الأحاسيس، بما لها من وطأة، حتّى أدركت الثامنة عشرة من عمري، أو العشرين؛ غير أنّها تلاشت رويدًا رويدًا، فيما بعد، على

نحو ما يصفه ووردزورث في كتابه «همسات الخلود»- Modern Painters. Popular Ed tion (George Allen) vol. iii. p. 309، كلّما نمت قدرة التفكير والعمل لديّ، وسيطرت «اهتمامات هذا العالم» عليّ.

يطلق شلايرماخر على مثل هذا الاختبار اسم «الحدس، وحسّ اللامتناهي»؛ أمّا نحن فنسمّيه «العرافة». لقد أصاب شلايرماخر حينما قال: ما أعظم من هذه العرافة، في حيّز الطبيعة، سوى العرافة في حيّز التاريخ[1]. أما مِنْ روسكين يسمو بطابع عصرنا إلى ما هو إلهيّ، فينزع النقاب عمّا ليس عقلانيًّا فيه، وعمّا هو ألوهيّ؟

(١) أنظر الملحق العاشر.

التعبير عن الألوهيّ في الإنكليزيّة[1]

رغم أنّه قلّما يختلف متحاوران على تفوّق المفردات الألمانيّة الفلسفيّة إزاء الإنكليزيّة، سواء على مستوى الكمال أم الدقّة، لا يبدو أنّ لغتنا عاجزة تمامًا إزاء المواضيع، التي تمّت مناقشتها في هذا الكتاب. فقد أمدّ، بالواقع، غنى المترادفات الإنكليزيّة المترجم بحَيْرة في البدء. إنّ لدينا **مقدّس** sacred، **وقدسيّ** holy؛ **قدّوسيّة** sacredness، **وقدسيّة** hol - ness، **وقداسة**sanctity ؛ **كرّس**hallow، **وقدّس**sanctify، مفردات تقابل الصفة **قدّوس** heilig الوحيدة في الألمانيّة، مع سائر مشتقّاتها من اسم وفعل. كذلك، نجد للفظ **الألوهة** Gottheit الألمانيّ ثلاث مرادفات في الإنكليزيّة، هي: Godhead. deity. divinity. قد يكون كلّ من هذه البدائل المؤدّى الأدقّ في سياق خاصّ به، على ما يُعتقَد؛ وإن اتّفق أنّنا اخترنا لنا واحدًا منها دون الآخر، فنحن مرغمون على التضحية بفوارق لطيفة في المعنى، يحملها البديلان الآخران، وينطوي عليها ربّما اللفظ الوحيد في الألمانيّة، المقابل لها. لقد كانت المفردة الكتابيّة، التي نقع على أثر لها في تلك المقاطع الباهرة (مثلاً، إشعيا 6)، والتي طالما عمد هذا الكتاب إلى استعمالها، وتبدو أنّها تحتلّ مركز الوسط بالنسبة إلى حجّته، العامل الحاسم في اختيارنا ث جرى تفسير الألوهيّ تفسيرًا عقلانيًّا وأخلاقيًّا، حتّى إنّه بات يعني لنا **الخير** بشكل أساسيّ، على النحو الذي تمّ التشديد عليه في النصّ، ومع شيء من تأثير مرادفه في اللغة الألمانيّة أيضًا، نجد اللفظ كذلك في سياقات ينتفي عنها هذا المدلول الرفيع، ويتّخذ له فيها معنى الألوهيّ، في أوّل مراحل تطوّره المبكّرة والموحشة. إنّ لنا مثالاً على هذا الاستعمال،

(١) أضاف المترجم هذا الملحق.

نجده في الأسطر الشهيرة المقتبسة عن كتاب لكوليردج، بعنوان :

مكـــان موحش! قُدْســيّ، مفتـــون
لا بـــل مقفـــر، أسفـــلُ قمـــرٍ يأفـــل
تسكنـــــه امـــرأة تنتـــحب علـــى شيطانهـــا الحبيـــب

هذا، بكلّ دقّة، مقطع ألوهيّ ؛ غير أنّ الألوهيّ فيه قائم على المستوى البدائيّ، السابق للدين، والمستوى «الشيطانيّ»: فهو لا ينضح قداسة البتّة. وذلك بأنّنا نحتفظ بلفظ «القداسة» - عسى أنّني لا أقع في خطأ - للإفادة بمعنى أكثر حصرًا وأشدّ رفعة، فيما يمكن استعمال جسور للفظ «قدسيّ» holy أن يُفَسَّح به، في هذا السياق.

ما خلا هذه الألفاظ، قد يلوح للبعض أنّ اللغة الإنكليزيّة تحفل، عمومًا، بألفاظ ألوهيّة. إنّ الدكتور أوتو نفسه لفت إلى أنّ لفظ «الرهبة» awe الإنكليزيّ يحمل معه نفحة ألوهيّة، يفتقر إليها اللفظ الألمانيّ Scheu، وأنّه ليس للفظ «سكن»[1]، في منازل مدلوله جميعًا، مفردة محدَّدة تقابله في الألمانيّة. وقد عَمَدتُ إلى استخدام ألفاظ مثل «سرّيّ» weird، و«فائق الطبيعة» - e rie، علاوة على لفظ «خفيّ» uncanny (وهو مؤدّى اللفظ الألمانيّ unheimlich، مع تفاوت في الدقّة)، لأنّها تُعْرِب دونما خطأ عن جوّ ألوهيّ، عصيّ على التحديد. وفي وسع اللفظة القديمة freit (إشارة علويّة، أو علامة) أن تكون مثلها؛ كما يمكن، ربّما، صيغة الفعل oug، التي سقطت من الاستعمال، والتي تركت لنا الصفة ugly «بشع»، أن تكون قد دلّت بداية على شيء غير طبيعيّ، أو على إحباط خفيّ، أو نفور. ومن الجدير بالملاحظة أنّ هذه المفردات الألوهيّة كلّها (باستثناء لفظ «رهبة»)، قد أُطْلِقَت أساسًا على أكثر أشكال الاختبار نزاهة وبداءة: ليست هي ألفاظًا دينيّة بالمعنى الدقيق، أوّلاً، رغم أنّها يمكن استعمالها بمعنى أكثر سموًّا وتشريفًا، ومعنى أحطّ وأشدّ بداءة، على حدّ سواء، مناقضة مفردات أخرى، مثل: مفزع grue، مخيف grisly، شاحب gastly. وفي الختام، قلّما يمكن أن يُعَدّ حدثًا طارئًا أمر كونها كلّها، أو تقريبًا كلّها، ذات منشأ شماليّ. ذلك أنّ شيئًا من الأهليّة للانفعالات الألوهيّة - وهو ما كان الدكتور أوتو يُؤْثِر تسميته طاقة حسّاسة على «العرافة»، بنحو خاصّ - يبدو، بالفعل، أنّه إحدى خصال البريطانيّ الشماليّ. إنّ ظاهرتَي التبصّر والرؤية الثانية، تبدو أنّها تتّجه نحو النتيجة عينها.

(١) عندما يُطلَق الفعل على الأرواح فقط (المعرّب).

علاوة على طاقة المفردات الإنكليزيّة على التعبير، من اليسير أن نحشد مقاطع (كالمقطع المذكور آنفًا، لكولريدج) من الشعر الإنكليزيّ والنثر، توضح العناصر المختلفة، التي يتكوّن منها الوقوف بالألوهيّ، على النحو الذي جرى طرحه في هذا الكتاب. وأجسر فأورد ثلاثة استشهادات إضافيّة.

تمّ، في الصفحة 189، جلاء التناقض بين التقوى، التي تغلب عليها «اللحظات العقلانيّة»، وتلك التي ينبغي فيها الانتباه إلى الحسّ الألوهيّ، انطلاقًا من قصيدتي مديح باللغة الألمانيّة.

قد لا يمكننا إبداء التناقض نفسه بجلاء أوضح ممّا عبر التضادّ بين قصيدتين مألوفتين، لدى كلّ قارئ إنكليزيّ، هما قصيدة أديسون المبنيّة على المزمور 19، وقصيدة بلاك «النمر». إنّ كلا الشاعرين ينظمان الشعر في الخالق المتجلّي في خَلْقه؛ ولكنّ اختلاف الطبع بينهما لا معثرة فيه. فمن جهة، هناك حالة من المسامرة المطمئنّة، والمنزلة الجليّة، والمدح الشاكر والقانع؛ ومن جهة مقابلة، هناك حالة من الصخب، والتوهّم الوجل، وصمت السرّ، الذي تدوّي فيه بهجة غريبة.

الجَلَـــد الـــرحب فـــي العلـــى ... وسمـــاؤه الزرقـــاء والأثيـــر
السماوات، ونيّراتها، وإطار وضّـــاء، ... تهتـــف لمُبْدِئهـــا العظيـــم
الشمس الجلود تدعو، من يوم إلى يوم، ... قـــدرةَ بارئهـــا أن تستقيـم
وصنيـــعَ يـــدٍ قـــادرة ... تـذيـــع فـــي كـــلّ أديـــم

عنـدمـا يرخـي الليـل سدولـه ... يَرْفـُلُ القمـــر بذيلـه العجيب
وليـــلاً علـــى مسامـــع الأرض ... قصّـــةَ مولدهـــا يعيـــد؛
فيمـــا الكواكـب حولهـا تشتعـل ... المجـــرّات كلّهـــا تستديـــر
تؤكّـــد الحـــدث بدورهـــا ... والحقيقـــةَ قُطْبًـــا فَقُطْبًـــا تُذيع
ما للكلّ حول كـرة الأرض الحالكـــة ... في صمـــت رهيـــب يـــدور
ما التـــي في عبّ مساراتهـــا المنيـرة ... لا صـــوت لهـــا ولا نفيـــر
في مسمـــع العقـــل كلّهـا تمـــرح ... وبصـــوت تمجيـــد كلّهـا تصدح
وأبدًا ترنّـــم عنـــد كـــلّ ظهـــور ... «اليـــد التـــي جبلتنـــا يد طهور»

هذه تقوى عقلانيّة، في صورة شهادة. إنّ «العقل» هو ما يستمع إلى قصيدة مدح الطبيعة. وفي حالتها هذه، ليست هي سمة نوع معيّن من الأذهان وحسب، بل سمة الحقبة الخاصّة التي دُوِّنت فيها أيضًا. أمّا المسحة الألوهيّة المعاكسة فتكاد لا تفوت أحدًا، في الأبيات الرائعة التي نظمها بلاك:

نَمِـرٌ، نَمِـرٌ، تُشِـعّ، تُضِـيء — فِـي أدغـال الليـل
أيّ يـد، أو عيـن، خالـدة — تقدر على نسـج صنـوك المهيب؟

في أيّ أغـوار أو سماوات سحيقة — اشتعلـت نـار عينيـك؟
في أيّ ريـاح يجسـر أن يشهـق؟ — وبأيّ يد يجسر أن يقبـض النـار؟

أيّ منكـب، بـل أيّ فـنّ — يمكنـه أن يحوّل عضلات قلبـك؟
ومتـى أخـذ قلبـك يخفـق — يا ليد الرهيب، يا للقدم الرهيب؟

مـا المطرقـة؟ ومـا الغُـلّ؟ — وفـي أيّ موقـد يرقـد دماغـك؟
ما السَّنـدان؟ مـا القوّة القاهـرة، — تجسر أن تقبض على فظائعك المميتة؟

عنـدما تـرمي النجـوم رماحهـا — وتمطـر السمـاء بدموعهـا،
أإبتسـم لعملـه حتّـى يـرى؟ — أصَنَعك أنت، يا صانـع الحَمَـل؟

نَمِـرٌ، نَمِـرٌ، تُشِـعّ، تُضِـيء — فِـي أدغـال الليـل
أيّ يـد، أو عيـن، خالـدة — تقدر على نسـج صنـوك المهيب؟

تقترح ملاحظة المؤلّف، في الصفحة 221، استشهادي الأخير؛ ويقصّ ووردزورث، في المجلّد العاشر من كتابه **المقدّمة**، الانطباع العميق الذي خلّفته فيه الأحداث المريعة، حينما بلغت الثورة الفرنسيّة ذروتها. في تلك الأثناء، كما الآن، كان للتشنّج الخارجيّ والبليّة انعكاسهما الداخليّ، في شكل ضجيج روحيّ وهزيمة، وفي هيئة خيبة ويأس. ويروي لنا ووردزورث، في الواقع، كيف غدت رهبة الوقت، و«وقاره»، بالنسبة إليه، كشفًا عن حضور القدسيّ والألوهيّ الداعم (أنظر المقدّمة، 10، 469-437):

... «وهكـذا، فليُقـل بِدَعَـة خاشعـة:

نصيبٌ من تلك الروح وقع عليّ،
أنا المختطَف من منزلة الشقاء
والأسى، إلى حالة الكينونة،
حتّى إنّي شاهدت، عبر بهيميّة الزمن الضارية،
ومضات جزاء مخيفة،
لها مرتبتها في الأوامر العليّة:
ولكن، حتّى إن لم يحصل ذلك، ففي قلب رهبة
عقاب يمتنع على الأفهام،
بقيت استكاناتٌ للإيمان على قيد الحياة،
لا هي فقط، بل تعاطفٌ جسور مع القوّة أيضًا،
وصبواتٌ غير خدّاعة أو دنيويّة،
وإلاّ، لمَ في ثنايا حضن غير مقيت
امتدّت بها ذبذباتها المهوّلة إلى الحين؟...

ثمّ رضيت بالحقيقة في قلبي:
في أحلك الأحزان التي يمكن الأرض حملها،
إن لم ينبت من الشجن، في موضع ما،
شهامة، ما كانت لتأتي في غير شكلها
وإيمان، وسموّ، وقداسة،
إن لم تصدر قوّة جديدة، وإن لم تَعُد أخرى قديمة،
اللوم إنما لوم علينا، ما نفع لوم الطبيعة».

السرّ الرهيب عند روبرتسن وواتس

يمكن الوقوف على تعبير عميق عن **السرّ الرهيب**، في عظة ألقاها ف. و. روبرتسن، في موضوع «نزال يعقوب» (عشر عظات)، النقطة 2، الكشف عن السرّ.

«لقد كُشف عنه في **الرهبة**. يُروى لنا، بإمعان كبير في التعليم، أنّ القلق من أن يغادر الخصم الإلهيّ والنهار يوشك أن يغيب، كان باديًا، على نحو ما، على يعقوب، وأنّه ألحّ في استبقائه بشدّة، وكأنّه أدرك أنّ الصباح ربّما حجب عنه بركته أوّلاً. يلوح لنا أنّ في تلك الرواية حقيقة عميقة قد أُقحمت. فالله يُدنى منه أكثر في ما **لا يحدّه كلام**، ممّا في ما هو محدّد ومميّز. إنّه سبحانه يُستَشْعَر به في **الرهبة**، والعُجْب، والعبادة، أكثر ممّا في تصوّر جليّ له. وتخبر **العتمة**، في وجه من الوجوه، عن الله أكثر ممّا يخبره الضوء. فإنّه يقيم في العتمة الحالكة[1]. وتصحب لحظات محفوفة بسرّ رقيق ومبهم معًا، غالبًا، الإحساس بحضوره، بطريقة مميّزة. وعندما ينبلج الصباح، ويُرى من الشمس خيطها، يتبخّر الألوهيّ من النفس كأنّه ندى الصباح. وفي أثناء الكدر، الذي تساكنه أحاسيس مضطربة، نشعر بالغير المحدود يحوّطنا. فتتلاشى الظلمة، ويعود فرح العالم إلى سابق عهده، ويلوح أنّ الله كأنّما توارى، الكائن الذي لمسَنا بيده القديرة، وتصارع معنا، والذي كان حضوره، رغم هذا، مباركًا أكثر من غيابه، حتّى في أشدّ اللحظات حلكة. والحقّ يقال، حتّى قولاً حرفيًّا، إنّ العتمة تنزع النقاب

(١) على خلاف ما يؤكّده بولس الرسول، في رسالته الأولى إلى تلميذه تيموثاوس (16:6)، جاعلاً سكنى الله في النور، باتّفاق مع صاحب المزمور (2:104). ولكنّ الداعية، هنا، ربّما جعل وجهة نظره في جانب الإنسان، الذي يقيم في «العتمة الحالكة»؛ وفي تلك «العتمة»، يتراءى له الله سبحانه في ومضات (المعرّب).

عن وجه الله: فالله، عند كلّ صباح، يرفع الغطاء عن النور الوضّاء، على امتداد أزليّته، فنفقد بذلك ما هو غير محدود. ننظر أسفلُ إلى الأرض، عوض أن ننظر إلى السماء من عَلُ، إلى مشهد أضيق وأكثر انكماشًا، وإلى ما نفحصه بالمجهر، طالما المسبر قد أُودِع جانبًا، وإلى الضآلة، عوض الرحابة. «يذهب الإنسان إلى عمله، وإلى شغله حتّى المساء». إنّنا نبدو كأنّما نكفّ عن النظر إليه، ونحن نعفّر وجوهنا في الغبار والدعة. ثمّ يُسْدِل، في الليل، الحجاب ثانية، فنرى كم أخفى وضحُ النهار المشرق دوننا من الله، ومن أزليّته. أجل! في العتمة المنزوية، والصامتة، والغامضة، يكون الرهيبُ الأحدُ قريبًا.

«للأسماء قوّة، قوّة غريبة على إخفاء الله.

من منّا لا يعرف كيف نرضي أنفسنا باسم طائر، أو نبات غريب، أو باسم قانون جديد في الطبيعة؟ إنّه سرّ لا يفتأ يقلقنا. ننال الاسم، فنتوهّم أنّنا نفهم شيئًا أكثر ممّا فهمناه من قبلُ؛ غير أنّنا جاهلون، في الحقيقة، على نحو لا يُرجى منه، وَزِدْ: ذلك أنّنا كنّا نشعر، من قبلُ، بأنّه كان هناك شيء لم نبلغ إليه، فتحرّينا عنه، وبحثنا؛ أمّا الآن فنتوهّم أنّه لدينا، لأنّنا حُزْنا الاسم الذي يُعرَف به: فيغطّي اللفظ هوّة جهلنا. لو كان يعقوب قد حاز على كلمة، لاكتفى بها ... لم يكن قصد الله أن يطلق أسماء وألفاظًا، وإنّما **حقائق شعور**. في تلك الليلة، وفي ذلك المشهد الغريب، طَبَع في نفس يعقوب رهبة دينيّة، كان من شأنها أن تنمو، منذ تلك اللحظة. لم تكن جملةَ عبارات عاديّة، قد ترضي طموح الإدراك بقشور، وتكمّ النفس. إنّ يعقوب أحسّ بالغير المحدود، الذي **يُحَسُّ** بالحقيقة به أكثر ممّا يُطلَق **اسم** عليه».

تفصح قصيدة واتس التالية عن الحسّ الألوهيّ خير إفصاح من قصائد كثيرة متداولة.

أيا قـوّة سرمديـّة، مسكنـها العـلويّ
قد أمـسى عظمـة إلـــه،
ويا امتداد لا يتنـاهى وراء الحـدود،
حيث تقوم النجوم بدوراتها الصغيرة:

أنتِ، عندما يترنّم أوّل رئيس ملائكـة،
يستر وجهه في عبّ أجنحته؛
وصفوف من ملائكة منيرين من حوله

يسجدون متعبّدين، ويمــلأون الأرض.

أيّها الربّ، ما عسى الأرض والترابيعملان؟
إنّنــا لعــابدون جــابلنــا أيضــًا:
من الإثــم والحمــأة نصــرخ إليــك،
أيّهــا العظيــم، والقــدّوس، والعــليّ!

الأرض، مــن بعيــد، سمــعت شهرتك
ونحن تعلّمنــا أن ننــبس بــاسمــك؛
ولكن، يا لمجد تفطّنك،
تغــاضَ عن جميــع أفكارنــا الوثّابة.

الله في السمــاء، والــناس مــن أسـفلُ
إقتصدي يا نغمات، واختصري يا كلمات؛
فوقــار مقــدّس يلجــم ترانيمنــا،
والتعظيم يربض واجمًا فوق ألسنتنــا.

القيامة كاختبار روحيّ

-1-

«أعرف أنّ فاديّ حيّ»: «**أومن** بعيسى المسيح، الذي قام من بين الأموات»: هذه هي شهادة المسيحي.

ليست المفردات «أعرف»، و«أومن»، أو «كلّي ثقة»، هنا، بتعابير ينفي واحدها الآخر. فهذه «المعرفة»، ليست هي تلك التي تعني النظريّة العلميّة، المستندة إلى معرفة حسيّة اختباريّة؛ إنّها، بالأحرى، **معرفة إيمانيّة**؛ وما هو معرفة إيمانيّة لا يرتكز إلى ما تقرّه الحواسّ، بل هو - حسب جملة الكتاب - «برهان الأمور التي لا تُشاهَد»، أي التي لا تُقدَّم إلى تفطّن الحسّ. زد أنّها سوف تفقد جوهر طبيعتها، وتتحوّل إلى مجرّد معرفة اختباريّة بائسة، لو استندت إلى أيّ برهان ما خلا برهان «شهادة الروح القدس»، الذي ليس هو برهان الاختبار الحسيّ. على هذا المنوال، لا نقدر أن نقدّم تفسيرًا نشرح به أحداث قيامة المسيح المعروفة، ولا أحداث قيامتنا، على هذا المستوى من معنى المعرفة «العلميّ» المتدنّي. إنّ أشدّ فهم سذاجة يشعر بهذا. فالكلام على «القيامة» لهج بسرّ؛ والسرّ شأن من شؤون الإيمان، لا العلم. أمّا كيف اتّفق لهذا الإيمان أنّه صار إلى حاله، عند المسيحيّين، فما هو بسرّ أقلّ، لا بل هو أكبر الأسرار. ولكن، لو كان «الإيمان» معرفة، ترسيها الحواسّ بشكل مباشر، أو يستند إلى تقليد حادثة سابقة ترسيها الحواسّ، لاضمحلّ هذا السرّ برمّته.

نقول، إذًا، بأنّ ثمّة شكلين من التفاسير يجب علينا الإعراض عنها، في سعينا إلى وضع

شرح نفسّر به أَخْذَنا بالمسيح القائم: التفسير الساذج والقائل بحدث فائق الطبيعة، والتفسير العقلانيّ. الأوّل منهما هو ذاك الذي يُرْجِع إلى «القبر الفارغ»، ويقول بأنّ قبر المسيح وُجِد فارغًا، يشهد عليه برهان الحواسّ، وبأنّ المسيح القائم قد عاينته الحواسّ، وبأنّ حقيقة الأحداث المثبتة حسب الاختبار الحسيّ قد سُلِّمت، من ثمّ، عبر شهادات بشريّة. إنطلاقًا من هذا المنظار، لم تكن القناعة بالقيامة إيمانًا، منذ البدء، وإنّما كانت نصيبًا من معرفة اختباريّة. هذا الاعتراض أشدّ الاعتراضات جديّة، ممّا يمكن سَوْقه ضدّ التفسير الساذج والقائل بحدث «فائق الطبيعة». إنّه اعتراض أكثر جديّة من طابع رواية «القبر الفارغ» غير الموثوق به والأسطوريّ، أو من أنّ أقدم الشهادات على قيامة المسيح، وأصدقها ـ شهادة القدّيس بولس في الرسالة الأولى إلى أهل كورنثس 15 ـ يُعْرِض عن أيّ ذكر للقبر الفارغ، مع أنّ الرسول يلاقي فيها صعوبة جمّة، كي يحشد كلّ حجّة ممكنة لديه، يوطّد بها واقع القيامة.

لكنّ التفسير العقلانيّ المتداول، هو الآخر، غير مقبول به، بالقدر عينه. فقد راج أنّ «انطباعًا» عميقًا بشخص عيسى استمرّ عند الحواريّين، ولا سيّما عند بطرس، وأنّ قناعتهم ازدادت به بعد رقاده، انطلاقًا من هذا الانطباع، «حتّى إنّ شخصًا مثله لا يمكنه أن يظلّ راقدًا». لقد اتّخذت هذه القناعة، التي ولدت في أذهانهم على مثل هذا النحو، شكلاً تخيّليًّا وتمثيليًّا عبر رؤى، ينبغي أن يُنظَر إليها، من جرى هذا، كأنّها رؤى ذاتيّة. بيد أنّ هذا الشرح مبالَغ فيه، وغير مُرْضٍ، كما هو بيّن. ويبدو لنا أنّه يفتقد إلى فرادة الاختبار وتماسكه، الجاعل في القيامة محوره، بشكل تامّ. إنّ لكلا التفسيرين، رغم هذا، شيئًا مشتركًا بينهما، هو هذا: فكلاهما يجهلان جهلاً مطبقًا واقع الاختبار الأساسيّ، ألا وهو أنّه كان سرًّا. ويتّفقان كلاهما على إشاحة النظر تمامًا عن طابعه السريّ.

لا يمكننا تخطّي التناقض المتوسّط مذهب الحدث الفائق الطبيعة، والمذهب العقلانيّ، إلاّ بمجاهرتنا صراحة بأنّ الاختبارات المتعلّقة بالقيامة اختبارات سريّة، وبأنّ مصدرها «الروح». فمن «الروح وحده» تولد المعرفة الحقّ. وما يلتقط الأمور الأزليّة هو عين الروح، لا عين الحسّ. إلاّ أنّ ما تراه ليس مجرّد صناعة «قناعات» غير آمنة، وغير متقنة، بل ثبوت الحقيقة الأزليّة نفسها اللازورديّ.

-2-

نحتاج إلى أن نوضح لأنفسنا، عبر أمثال نقتبسها من حوادث جاء ذكرها في سجلّ الكتاب، إلى أيّ فئة اختبار أشمل تمتّ تلك الأحداث المرتبطة بالقيامة بصلة، كيما نفهم المسألة فهمًا صحيحًا، وإلى أن نلمّ بطابع هذه الفئة الأوسع الجوهريّ. يروي إشعيا (الفصل 6) كيف انفتحت عينا نفسه، في ذلك الاختبار السريّ، الذي جرى له في الهيكل، فعاين يهوه في قداسته وجلاله؛ وكيف تلقّى أمره إليه، فأصبح بذلك رسول يهوه إلى شعبه. وقد أمست هذه الرؤية العليّة والسريّة هكذا، في نظر إشعيا، دعوته وسيامته؛ كما وجدت انطلاقته التالية بأسرها كنبيّ، بمعناها الواسع، أساسًا لها في هذا الاختبار. ليست هذه الحادثة بلا موازٍ لها؛ وإنّما هي، بالأحرى، نمط العظماء جميعًا، الذين نالوا دعوتهم من لدن الله (قارن إرميا 1؛ حزقيال 1و2؛ عاموص 1؛ هوشع 1).

ولكن، ما الذي جرى فعلاً في هذه الاختبارات الصوفيّة؟ ألعلّ لله جسمًا؟ هل يستوي، بالواقع، على عرش له، أم يتّخذ له موطنًا بالمعنى الطبيعيّ؟ هل تحوّطه كائنات كالشيروبيم والسيرافيم، بشكل مرئيّ؟ أله صوت، يُسمَع به في حاسّة السمع العقليّة التي لدينا؟ إنّ أولئك الذين يعتقدون، في شأن قيامة المسيح، أنّهم يجعلون صخرة إيمانهم في قبر شوهد بالفعل فارغًا، وفي جسد ظلّ موضع مشاهدة ولمس، رغم كونه جسدًا «ممجَّدًا»، سوف يحيرون هم أنفسهم الجواب عن هذه الأسئلة بنفي قاطع، في ما يتعلّق برؤية إشعيا. فهم أنفسهم يوافقون على أنّ أشكال التصوير هذه، التي يكتسي بها اختبار إشعيا، ما هي سوى أشكال تصوير، ولدت من أفكار العصر، ومجرّد كساء يتزيّى به شيء شوهد، واستُوعِب، عبر وسائل أخرى غير وسيلة استثارة الحواسّ، التي لا شأن له، بالحقيقة، معها البتّة.

ومن الجانب الآخر، لن يعتّم العقلانيّ القائل بالمذهب الطبيعيّ أن يصطنع له «تفسيرًا» نفسيًّا مرضيًا، يختلف على وفق علم النفس التجريبيّ المتوفّر له؛ أو أن يرى من نفسه ميلاً إلى القول بأنّ مثل هذه الحوادث لم تقع قطّ، آخذًا بطريقة تفسير أيسر أيضًا. بيد أنّ من يعرف شيئًا عن الروح وطبيعته المعجزة البيان، ومن يشعر في داخله بالروح يعمل عبر تلك الخبرات السريّة التي تشيّد حياة المسيحيّ، لن يلبث أن يذبّ عنه مثل هذه التفاسير. إنّه وحده يحوز المفتاح، الذي يبلغ به حقيقة الأمر. فكما يهيب الكتاب بمجموعه، ومعتقدات المسيحيّ، بالروح

حتّى تُلقَّن وتُفهَم، كذلك الأمر أيضًا بالنسبة إلى هذه الأحداث. لا سوى اختبار روحيّ أصيل يعلّم المرء أن يرى، ويطلق له يده في إجلال اختبار روحيّ أجراه يوم أمس العابر. هنا، يغدو امتلاك الروح ناصعًا، جديدًا، قدرة على «نبوّة ارتداديّة»، هي اعتراف بمعنى معرفة مكرّرة، أو معرفة، مرّة ثانية، بالذات. في هذا النحو فقط، وعلى قاعدة اختبار دينيّ أصيل للروح، أو من قِبَل الروح، توجد إمكانيّة الحصول على معرفة هذه الأمور معرفة حقيقيّة، وتاريخيّة أصيلة، لأنّ لمثل هذا الاختبار فقط إلمامًا بأثر عوامل التفسير جميعًا، وقدرة على اعتبارها. فما يَهَبه الروح ليس منظارًا يتعالى على ما هو تاريخيّ، وإنّما هو المنظار التاريخيّ الأصيل. أمّا المنظار الآخذ بالمذهب الطبيعيّ فَيَهَب، بالمقابل، تحريفًا للتاريخ، إذ يجهل جزءًا جوهريًّا من الوقائع، التي يبحث عن تفسيرها.

-3-

دعونا، الآن، نلتفت إلى العهد الجديد. إنّنا إذ قد فهمنا جيّدًا، أي في الروح، اختبارات الأنبياء العظام، يمكننا التأكّد بسهولة من أمر مضارعتها لروايات رؤى عيسى الكبرى، عند انطلاقة دعوته، وفي أوجها: الرؤية في أثناء اعتماده، والرؤية عند «تجلّيه». وكما الأمر مع الأنبياء، كذلك هو مع عيسى: فهذه الرؤى اختبارات روحيّة أيضًا، وصوفيّة، بطريقة جليّة؛ ولكنّها، أيضًا، أحداث واقعيّة، بطريقة موضوعيّة. ومن الجدير بها أن تُرْوى من حيث إنّها تنتمي إلى مصفّ الاختبارات نفسه، بسبب أنّها، هي أيضًا، رؤى دعوة وسيامة، بطريقة جليّة. ونحن، كما من قبلُ، لا يخامرنا الشكّ في أنّ كلّ ما هو مرويّ بتعابير حسيّة يندرج في منزلة التصوير الحسيّ، الذي يكسو اختبار إشعيا الصوفيّ، على قدم المساواة، الذي تكمن حقيقته الجوهريّة وغير المتزعزعة لا في ذلك الكساء، وإنّما في المعرفة والتأكّد المولود «من الروح».

وإذا ما عبرنا إلى اختبار القيامة عند بولس، وهو في طريقه إلى دمشق، ألعلّنا لا نقع لتوّنا على العلامات الفارقة نفسها؟ ألدينا، هنا، إدراك بالحواسّ، أم اختبار بالروح؟ لا يصف لنا بولس في موضع ما كيف، وبأيّ صورة، عاين المسيح القائم. غير أنّ هذا لا يقلّل البتّة من احتمال معاينته إيّاه وفق صورة معيّنة، ذا وجه ملكيّ، ربّما، يتلألأ مجدًا أكثر من مجرّد نور باهر. لا ريبة في أنّ مادّة رؤيته قد مدّته بها الأفكار الرائجة في زمانه، في شأن البهاء الملكيّ، ومَلَكيّة المسيح؛ ثمّ حَبَتْه مَلَكةُ رؤيتِه هذه المادّةَ صورةً فرديّة وخاصّة. ما هذا إلاّ لنقول إنّه

كان للرؤية كساء ذو هيئة خارجيّة، على غرار رؤية إشعيا؛ ولكنّ هذا لا يمسّ، عند بولس، مضمون الاختبار المودَع فيه أكثر منه عند إشعيا؛ والاختبار هنا هو هذا: «إنّه حيّ». إنّه حيّ من حيث كونه قد رضي الله عنه، وذاد عنه، ورفعه إليه، وجعله يتجلّى، ومن حيث كونه الظافر بالدينونة، والصليب، والموت». إنّ نقطة الشبه الأخرى تلك مع الأحداث المذكورة آنفًا ظاهرة للعيان، في الوقت نفسه، بطريقة غريبة ما فيه الكفاية؛ ولكنّها لا يلاحظها الإنسان عمومًا هنا. فإنّ رؤية بولس، كسائر تلك الرؤى الأخرى، ليست مجرّد رؤية المسيح القائم، وإنّما هي ثانية رؤية طليعيّة بالتحديد، أي رؤية دعوة وسيامة.

يحتلّ اختبار بولس هذا، في الوقت نفسه، موقعه وسط فئة ثانية من الاختبارات، تلقى بدورها إنارة وضّاءة ضمن كتابات بولس. فهو ليس إلاّ العقدة الأولى في قلادة تامّة من الحدثان الروحيّة، التي تتنامى فيه، وفي وسط جماعاته. هذه الحدثان هي **المواهب** charismata، أو «عطايا الروح»، التي تندرج في وسطها عطيّة **المشاهدة** horasis، أو الرؤية الصوفيّة، التي كان بولس يمتلكها. أمّا ما جرى على طريق دمشق فليس العقدة الأولى فقط في القلادة، وإنّما هو أهمّ وأقوى من كلّ ما تلاه. في ذلك الوقت، كان **الروح** pneuma أوّل ما برز إلى حيّز الوجود، الروح الذي لا يصيغه الإنسان، ولا يستطيع أن يفيضه على ذاته، والذي يهبّ حيث يشاء، ويُنهِض من يشاء، والذي كانت «لَفْحَته» قد أصابت من قبلُ قلب بولس.

يجعل بولس اختباره على قدم المساواة مع اختبارات بطرس والآخرين؛ وفي هذا إشارة إلى أنّ هذه كانت من الفئة عينها التي يتألّف منها اختباره. على أيّ حال، يمكننا التثبّت من الأمر بأنفسنا، بدون العودة إلى شهادة بولس الصريحة. فحسب ما يؤكّده بولس، كان بطرس أوّل الذين حظوا بمعاينة المسيح القائم الجديدة. وما نعرفه سوى ذلك عن بطرس يتّفق مع هذا. فإنّ عنده موهبة «الرؤية»، كما يظهر هذا من رواية الأعمال 10؛ وقد أبان عنها أكثر من مرّة، فيما كان معلّمه لا يزال على الأرض، كما في أثناء التجلّي على جبل ثابور. زد أنّ سجلّ الأناجيل الإزائيّة يورد إشارات أخرى وأعمّ، حول اكتنازه الروحيّ النادر. علاوة على هذا، إنّ رؤية المسيح القائم، بالنسبة إلى بطرس والآخرين، الذين عرفوا هذا الاختبار، هي اختبار دعوتهم وسيامتهم الطليعيّ، مرّة أخرى، كما هو مشار إليه في هذه الكلمات: «إذهبوا، إذًا، وعلّموا الأمم جميعًا»، التي يجب علينا النظر إليها كإنجاز بعثة روحيّ، بطريقة تشبه شبهًا تامًّا الأمر الذي وجّهه يهوه إلى إشعيا، قائلاً له: «إذهب، وقُلْ لهذا الشعب»، والتي تشهد

لنفسها بدرجة لا تقلّ عن اختبار النبيّين، أنّها قد «سُمِعَت» حقًّا باستيعاب روحيّ لها، في مكان معيّن، وزمن معيّن. وَلْنَقُلْ مرّة أخرى: إنّ رواية المسيح القائم، في حالة الشهادات الأصليّة للقيامة، ما هي باختبار منفرد أكثر ممّا هي عليه في حالة بولس. ذلك بأنّ بولس، ومعه الذين اهتدوا على يديه، لم يكونوا أوّل الذين نالوا «الروح»، ومواهبه السبع. إنّ هذه المواهب ملكيّة الجماعة المسيحيّة الأولى، منذ الابتداء؛ بل إنّها تميّزها، بدليل اعتراف بولس، عندما يبرّر موقعه كرسول، مُظْهِرًا أنّه والذين اهتدوا على يديه يحوزون أيضًا **المواهب** الروحيّة نفسها، التي كان المسيحيّون، في أورشليم، يحوزونها، منذ الابتداء.

هكذا يفقد التيّقن من أمر المسيح القائم طابعه المنفرد. وسرعان ما ينجلي أنّه تيقّن من فئة الاختبارات الروحيّة، ووقوف صوفيّ وروحيّ على الحقيقة، يتجاوز مجابهة المذهب الطبيعيّ والمذهب العقلانيّ.

-4-

يبشّر الرسل بالربّ، لا «كناهض من بين الأموات» فقط، بل كمن «تمجّد»، و«ارتفع» إلى السماوات أيضًا. إنّ هذا الأمر يتناغم وصورة الكون، التي كانوا يشتركون بها مع الزمن الغابر ككلّ. ولكن، من يعتقد أنّه من الضروريّ التمسّك بالفكرة الجسميّة والطبيعيّة، الكامنة في «النهوض من بين الأموات»، فإنه مُلْزَم أن يتفطّن أنّه مرغم على القيام بالأمر نفسه، في ما يتعلّق بعبارة «ارتفع». ذلك أنّ هذه أيضًا تنمّ عن فكرة مكانيّة، بمعناها الحرفيّ؛ فهي تفترض الفكرة القديمة والقائلة بأنّ «السماء»، مملكةَ الله الأزليّة، تقع في موضع عالٍ فوقنا، في الفضاء. في القديم، كانت هذه الفكرة طبيعيّة عند العموم؛ أمّا بالنسبة إلينا، فالسماء وعالم الله الأزليّ ليسا في مكان وزمان، بقدر يَعْظُم كونهما الله عينه: إنّهما في أزليّة الله، بمنأى عن المكان والزمان. هذا لا يعني قطّ أنّ تعبيرَي «القيامة»، و«النهوض من بين الأموات»، يفقدان معنيَيهما. إنّهما يثبّتان **الإعادة** من الموت الحقيقيّ إلى الحياة الحقيقيّة، أو قُلْ بالحريّ القبول لأوّل مرّة في ملء الحياة وخلاصها، مقابل فكرة «الخلود»، التي تعني تحديدًا نفي أيّ حالة موت حقيقيّ. ولا يعني، كذلك، أنّ لهما مستندًا، حسب رؤية الكتاب، في الجسد، فليس الجسد

وحسبُ ما يرقد، بل **الإنسان**: إنّه كنفس وجسد، على حدّ سواء، ما يغور في وضعيّة **الموت**[1]، في «ليل الموت المخيف»، الذي لا يمكنه أن يُنقَذ منه، ولا أن يُنهَض منه، إلاّ بقدرة الله. إن كان على الإنسان أن يحيا، يحتاج من جرّاء هذا إلى أن **يوقَظ**، وإلى أن يُنتَشل من مثوى الأموات، ومن ظلال الموت، وأن يُنهَض ثانية «من بين الأموات». لا شكّ أنّ ثمّة، حسب تفكير بولس، إعادة للجسد **مندمجة** مع هذا الأمر، في الوقت عينه. ولكنّ هذا عنده، كما لوحظ غالبًا، **ليس** قيامة الجسد **القديم**، أي «قيامة اللحم». فإنّه كان، بالأحرى، قد استنكر جهارًا مثل هذه الفكرة، بناء على معتقداته الخاصّة، لأنّ «اللحم» - الذي هو، بالنسبة إليه، جوهر معاداة الله - من شأنه أن يزول، مثل حبّة القمح التي زُرِعَت في الأرض. «وقيامة الجسد»، عنده، بالأحرى إسداء جسد **آخر** تمامًا، جديد، «وروحانيّ»، يوفّره الله، ويهيّئه. هذا هو الاتّجاه أيضًا، الذي ينبغي فيه على تفكيرنا أن يسير نحوه، إذا كان علينا أن نحاول تقدمة حياة القيامة الجديدة لأنفسنا. إنّنا غير قادرين، نحن أيضًا، أن نفكّر بحياة الروح البالغة كمالها وعزّها، بدون أن ننسب إلى الروح أداة معيّنة، أو «عضوًا»، يحقّق بوساطته ذاته في الواقع. والحال أنّ «الجسد» هو أداة الروح. وتثبت الجملة «جسد روحانيّ»، بطريقة لا لبس فيها، أنّ هذه الأداة ليست جسدًا لحميًّا، ولا هي كذلك «لحمًا ممجَّدًا»؛ وهذا ينطوي على تناقض داخليّ. ولكنّها أداة روحانيّة من حيث النوع. ويتضمّن هذا أنّه غير مقيَّد بأيّ نقطة في المكان والزمان، وأنّه من ثمّ جسد طبيعيّ. وفي هذا لغط، ما دام لا يستطيع أن ينفصم عن التحديد الماديّ والمكانيّ.

ولكن، مهما يكن لدينا من تفكير حول هذه المسألة، ثمّة أمر واحد ينتصب بلا منازع له، هو هذا: إنّ معنى المعرفة المسيحيّة، التي هي معرفة إيمانيّة، يكمن في هذا: أنّ المسيح نفسه، الذي مات فعلاً، قد ثاب به الله ثانية إلى حياة حقيقيّة، وكمّله بمجد حياة الله الخالدة؛ وأنّنا نعيش على رجاء الأمر نفسه معه. في وسع هذا «العلم» أن يولد لنا اليوم، بطريقة لا تقلّ عن الرسل، من الروح، وإنّما من الروح وحده. أمّا مسألة الجسد، هل هو جسد كيان هذا المسيح،

---

(١) ليس الموت فقدان الكيان، وإنّما الحياة. لا يتوقّف الجسد، الذي هو من لحم، عن أن يكون في البداية، وإنّما عن مزاولة الوظيفة التي نطلق عليها اسم «الحياة» ... وهكذا، تغور النفس لا في انعدام الكيان، وفي انعدام الذات، وإنّما في الموت، أي في التوقّف عن وظيفة الحياة. وفي الكتاب، يرد كلام على هذه الحالة كأنّها عبور إلى «مثوى الأموات» (الذي أُطلِق عليه خطأ اسم «الجحيم»). وتجري مقارنتها بالرقاد، الذي هو - في جوهره - حياة انقطعت عنها قوّة زخمها. ثمّة تشبيه آخر، يدنو بنا من حالة «موت النفس»، نجده في الارتخاء التشنّجيّ، أو العجز. إنّ علينا أن نفكّر بحالة النفس وقد انشطرت عن العضو الضروريّ لطبيعتها الجوهريّة، تفكيرنا بحالة العجز التامّ، كحرمان من الحياة، لا من الكيان (المترجم).

وجسد كياننا، بعد أن يُبلَغ به إلى كماله، فقضيّة فيزيولوجيّة لا دينيّة، لا علاقة لها البتّة مع اعتراف إيماننا. ولكنّ من يصرّ على معالجة هذا الموضوع نقول له: إنّ «المسيح القائم» يجب أن يكون «عزاءنا»، لا مصدر قلقنا في أمانة ضميرنا للحقيقة. ونحيله إلى طبيعة الكشف الروحيّ، كما هو مذكور في إشعيا 6، من أجل فهم صائب للاختبارات المتعلّقة بالقيامة.

أمّا في ما يتعلّق بروايات «القبر الفارغ»، فنقضي فيها من حيث إنّها روايات متأخّرة التدوين، تمّ جمعها في شأن مولد عيسى. ونجلّها كقصص قدسيّ، تتبدّى من خلاله علاقة الأزليّ الفائقة العقل مع الزمنيّ، عبر وساطة التفكير المعاصر. إنّها تتمتّع بقيمة بلغت إلينا من جرى رونقها وقوّتها، اللذين لا مضارع لهما، واللذين يرمزان إلى جوهر «السرّ». ليس في وسعنا الاستغناء عنها في كتابنا المقدّس، ولا في الفنّ التصويريّ الكنسيّ، ولا حتّى في الترانيم التي نعبّر بها عن عبادتنا. إنّه يمكننا الاحتفاظ لنا بها هكذا، من غير التنكّر لواجب النزاهة الصادقة والخالصة، إنْ نظلَّ شديدي الوعي لذاك الواجب الآخر، ومن دون أن نقوم بما لا نستطيع، ولا يليق بنا، أن نتمّه، ألا وهو تعليم كتابيّ، أو عقيدة مسيحيّة. وذاك الواجب هو أنّنا مجبرون أن ندرّب أنفسنا، وذهن زمننا، على فهم صادق وخاشع لثلاثة أمور. إنّنا نحتاج، في بادئ الأمر، إلى أن نثبّت لنا هامش الأسطورة، الذي يحيط بقصص الكتاب المقدّس كلّه، ولا يفتأ يرجع كمشكلة قائمة، منذ أوّل صفحة في الكتاب إلى آخر صفحة فيه. ونحتاج، ثانيًا، إلى أن نقيم الاعتبار لقيمة الرمز، والجمال، والفحوى الكثيف، الذي يتميّز به قصص الكتاب المقدّس من سواه، حتّى ما هو فيه ذو طبيعة أسطوريّة. وثمّة، أخيرًا، هذا: أنّ في الأناشيد المقدّسة والأسطورة نفسها، التي أعطاها روح شعب، أو جماعة، شكلها وكساءها عن غير وعي، روح الله الأزليّ نفسه، الروح الذي تبديه النبوءة عند العبرانيّين أيضًا، وشِعْرهم، وتاريخهم، ذلك الروح الذي هو روح الوحي، وروح الحقيقة، في كلّ شكل من أشكال التعبير عنه.

مباحث دينيّة، ملحق إضافيّ «بفكرة القدسيّ»

قائمة المحتويات

1. اللاهوت:

1. ما هي الخطيئة؟
2. الصراع بين اللحم والروح.
3. الفكرة المسيحيّة في موضوع «الخسران».
4. الفكرة الدينيّة بشأن الخطيئة الأصليّة.
5. إختبار النبيّين في موضوع اللّه.
6. عشاء الربّ كحدث ألوهيّ.
7. نحو إصلاح شعائر العبادة:

أ. صيغة الخدمة الإلهيّة.

ب. صيغة الاحتفال بعشاء الربّ.

2. علم الأديان:

8. كيف اكتشف شلايرماخر ثانية حسّ **الألوهيّ**؟
9. «ذو الغيريّة التامّة»، في تاريخ الأديان وعلم اللاهوت.

10. متـــوازيات وتلاقيـــات في تاريـــخ الأديـــان.

11. ديـــانة كونيّـــــــة (؟)

12. الداروينيّـــة والديـــــانة.

3. ملاحـــق

13. مهامّ البروتستانتيّة المشتركـة.

14. رابطـــة دينيّـــة مشتـركـة.

«الأمر القدسي» كتاب محوري في الثقافة الإنسانية المعاصرة، ساهم بتكوين معرفة القرن العشرين، وما زال حياً فاعلاً منذ صدوره بطبعته الأولى عام ١٩١٧ حتى الآن، يثير التساؤلات، ويحفز العقول، فهو من الكتب القليلة التي استطاعت أن تعبر الزمن وتبقى خالدة حية وفاعلة.

فهذا الكتاب الذي خطّ كلماته الفيلسوف واللاهوتي «رودولف أوتو»، ترك تأثيراً حاداً في علم اللاهوت وفلسفة الدين...

علي مولا

دار المعارف الحكمية
Dar Al maaref Alhikmiah

العنوان: حارة حريك - الشارع العريض - سنتر صولي - ط٢ شمالي
تلفاكس: ٥٤٤٦٢٢ - ٠١ - Email: almaaref@shurouk.org