الوعي الألوهيُّ بوصفه سرًّا رهيبًا
العقلانيُّ واللَّاعقلانيُّ لا يتناقضان ولا يفترقان

رودولف أوتو
فيلسوف ولاهوتيّ ألماني

ملخص إجمالي:[1]

كيف يتبدَّى الوعي بالألوهيَّة في مقام كونه - بحسب الفيلسوف واللَّاهوتيِّ الألمانيِّ رودولف أوتو (1869-1937)- وعيًا بالسرِّ الرهيب؟ ثمَّ إلى أيِّ مقام يترقَّى مثل هذا الوعي ليكون مُفارقًا يتآخى فيه الأمر العقلانيُّ مع اللَّاعقلانيِّ على نصاب الواحديَّة غير القابلة للانفصال؟

في هذه المقالة التي تتاخم هذه المكانة المتسامية للوعي، يدعو أوتو قرَّاءَه إلى أن يوجِّهوا أذهانهم باتِّجاه اختبارٍ روحانيٍّ حصل لهم في عمق حياتهم، وعاشوه بأشكال مُفارقة من إدراكات العقل المتأمِّل. وهنا يبني على هذه الدعوة حُكمًا ينصح فيه الذين لا يقدرون على القيام بهذا الاختبار ولا يستطيعون عيش لحظاته، ألَّا يواصلوا القراءة. دليلُه على هذا أنَّ من لم يستطع القيام بهذا الأمر، ومن لم يعرف مثل هذه اللَّحظات في اختباره، حريٌّ به ألَّا يمضي بعدُ في القراءة. مردُّ ذلك أيضًا، ليس إلى حجب المعرفة عن مثل هذا الصنف من الناس، وإنَّما إلى اعتقاد أوتو بأنَّ من غير اليسير على المرء أن يخوض في مناقشة مسائل، في علم النفس الدينيِّ، مع من يستطيع أن يستجمع عواطف مراهقته، ووعكات عسر هضمه، أو قُل مشاعره الاجتماعيَّة، ولكنَّه لا يستطيع أن يستذكر أيَّ شعور دينيٍّ في داخله. في مثل هذه الوضعية لا ينبغي إلقاء اللَّائمة على مثل هذا الشخص عندما يحاول أن يتقدَّم قدر طاقته، ومفسِّرًا "الجمال" بالرُّكون إلى اللَّذَّة الشهوانيَّة، والنَّظر إلى "الدين" كأنَّه وظيفة غريزة القطيع والمعايير الاجتماعيَّة، بل بما هو شيء أشدُّ بداءة أيضًا.

مفردات مفتاحيَّة: الوعي الألوهيّ - السرُّ الرَّهيب - العقلانيّ - اللَّاعقلانيّ - الفهم- وعي الخليقة - الأمر القدسيّ - كلِّيُّ الصَّلاح.

(*)المصدر الأصلي للمقال مستل من كتاب رودولف أوتو.

Rudolf Otto: Le sacré: l'element not rationnel dans l'idée du divin, paris, 1968. Edité par Payot / Rivages. Paris – 1995.

ـ تعريب وتعليق: ريموندا أبو رزق.

علم المعرفة
العدد الثامن - 1445هـ - شتاء 2024م

تمهيد:

الأمر الجوهريُّ حيال كلِّ تصوُّر إلهيٍّ عن الله، ولا سيَّما التصوُّر المسيحيّ، أن يشير إلى الألوهة، وأن يحدِّد خصائصها بدقَّة، عبر محمولات الرُّوح، والعقل، والقصد، والنيَّة الطيّبة، والجبروت، والوحدة، والذَّات. ولكن، في الوقت الذي نعي فيه أنَّ هذا الأمر يجري الأخذ به على سبيل الحصر والتحديد، تبدو المحمولات التي نستخدمها «متمِّمَة»، وخصوصًا حين تُطلق على الله. بمعنى أنَّ هذه المحمولات يُفكَّر فيها باعتبارها مطلَقة. والحال أنَّها كلَّها تؤلِّف مفاهيم جليَّة ومحدَّدة: إذ بوسع المرء أن يدركها بالفهم، وأن يحلِّلها بالفكر، بل هي قابلة أيضًا لأن يوضع تحديد وتعريف خاصٌّ بها.

إنَّ غرضًا ما، يمكن الفكر أن يتطرَّق إليه بصورة أفهوميَّة، خليقٌ به أن يُدعى عقلانيًّا. وعليه، فإنَّ طبيعة الألوهة، من هذ الوجه - أي تلك المحدَّدة المعالم في المحمولات المذكورة آنفًا - إنَّما هي طبيعة عقلانيَّة: كذلك الأمر بالنسبة إلى الدين الذي يعترف ويتمسَّك بمثل هذه النظرة إلى الله هو، من هذا القبيل، دينٌ «عقلانيّ».

سوى أنَّ هذا كلَّه يتعلَّق بالسؤال التالي: هل يسحقُّ ما هو عقلانيٌّ، في فكرتنا عن الله، ما ليس عقلانيًّا، بل ربما يلغيه إلغاءً تامًّا، أم أنَّ الواقع هو بعكس ذلك؟

إذا نظرنا إلى المسألة، على هذا النحو، سوف نرى أنَّ الأرثوذكسيَّة نفسها كانت أمَّ العقلانيَّة. وهذا قولٌ ينطوي على أسُس متينة في بعض وجوهه. وهي ما كانت منهمكة بالمعتقد وصياغة العقيدة وحسب، إذ إنَّ هذين الأمرين لم يكونا أقلَّ اعتبارًا عند سواد المتصوِّفة؛ بل هي بالأحرى وجدت نفسها عاجزة عن تبرير العنصر غير العقلانيِّ من موضوعها، في مسرى تشييدها العقيدة والمعتقد. وهي عِوض أن تحتفظ بهذا العنصر في الدين حيًّا، في قلب الاختبار الدينيِّ، أخفقت إخفاقًا بيِّنًا في تقدير قيمته، فأغدقت على فكرة الله، عبر هذا الإخفاق، تفسيراً فكريًّا وعقلانيًّا، نال بأحد جوانبها الأساسيَّة.

وهكذا، يبدو لنا سليمًا أن نتنبَّه إلى أنَّ الدين ليس محصورًا في أيِّ ضمَّة من الإثباتات «العقليَّة»، ولا مكتنفًا في ثناياها، على نحوٍ تامّ. هذا ما يجدر بالمرء أخذه بالاعتبار، عندما يستحضر الصِّلة بين مختلف «لحظات» الدين أمام البصيرة، بطريقة واضحة، ولكي تتبدّى طبيعته بجلاء أشدّ.

البحث في ما لا يُوصف:

القدسيَّة، أو قل «القدسيّ»[1]. إنمَّا هي فئة تفسير وتقييم، يختصُّ بها ميدان الدين. إنَّها تُطبَّق، بالواقع، عن طريق الكناية، على ميدان آخر، كميدان الأخلاق، ولكنَّها ليست مشتقَّة منه. ورغم أنَّها معقَّدة، فهي تشتمل على عنصر، أو «لحظة»، خاصَّة جدًّا تفصلها عمَّا هو «عقلانيّ»، حسب المعنى الذي أغدقناه على هذه اللَّفظة في ما تقدَّم، وتبقى غير مُعبرَّ عنها. فالقدسيَّة («لا توصف»). أي أنَّها تفلت إفلاتًا تامًّا من الإحاطة بها بواسطة المفاهيم، وبالتالي لا يجوز القول نفسه بالنسبة إلى موضوع البهاء، لو شئنا اتخاذه مضمار اختبار لنا.

تكاد هذه التأكيدات أن تخرج منذ البداية، عن سبيل الصواب، لو اقتصرت «القداسة» على ما يعنيه اللَّفظ. وليس ذلك في معرض الكلام بين العموم وحسب، بل أيضًا في الاستعمال الفلسفيِّ واللَّاهوتيِّ أيضًا، بشكلٍ عامّ. ومردُّ ذلك إلى أنَّنا بتنا نستخدم لفظَيْ «قدسيّ»، ومقدَّس» (heilig)، بمعنىً اشتقاقيٍّ ليس إلَّا، وعلى نحو يختلف اختلافًا شديدًا عن المعنى الذي اشتملا عليه منذ البدء. وهكذا نأخذ، عادة، لفظ «قُدُّوس» بمعنى «الكُلّيِّ الصَّلاح»؛ أي أنَّه الصِّفة الأخلاقيَّة المطلقة، الدالَّة على تمام الخير الأخلاقيّ. وفق هذا المعنى، يدعو كانط الإرادة التي تلبث ممتثلة للقانون الأخلاقيِّ دونما انكفاء عنه، بدافع الواجب، أي إرادة «قدّوسة». إنَّ لدينا هنا، بشكل واضح وبساطة، الإرادة الأخلاقيَّة بنحو كامل. وعلى هذا المسار، يمكننا التحدُّث عن قدسيَّة الواجب، أو القانون، أو على قداستهما معًا، قاصدين طابعهما الإلزاميِّ بالنسبة إلى السلوك، وإلى وجوبهما لدى الكلّ.

لكن استخدام اللَّفظ الشائع هذا ليس دقيقًا، حيث إنَّ الدلالة الأخلاقيَّة هذه كلَّها كامنةٌ في لفظ «القدسيَّة»، ومع ذلك فهو ينطوي على فائض معنويٍّ جليٍّ يُضاف إليه؛ ما دمنا لا حول لنا إلَّا أن نشعر بذلك. ثمَّ إنَّ من شأننا الآن أن نعزله جانبًا، ذلك بأنَّه ليس مجرَّد معنى متأخِّر، أو مكتسَب؛ بل، أن لفظ «القدسية»، يدلَّ على هذا الفائض فقط. وإذا كان للعنصر الأخلاقي ثمة من وجود فيه، فلن يكون ذلك بأيِّ حال أصيلًا، ولا يعرب البتة عن مدلول اللَّفظ التامّ. واليوم، فإنَّ من يستخدمه يشعر بلا ريبة أنَّ «ما هو صالح، من الوجهة الأخلاقيَّة»، إنمَّا هو مكتنفٌ دائمًا في «القدسيَّة». وعليه، يغدو مجديًا لنا في بحثنا عن ذاك العنصر الملازم فكرة القدسيَّة ملازمة ذاتيَّة، أن ننحت لنا مفردة مناسبة، نظرًا إلى حاجة التقصِّي الرَّاهنة، بأقلَّ تقدير، ريثما تحلُّ محلَّ لفظ «القدسيَّة» من بعد أن نُزِعَ منه طابعه الأخلاقيُّ أو «لحظته»، ومظهرُه «العقلانيُّ» في آنٍ معًا.

سوف نجتهد من أجل أن ننوِّه بهذا الشيء على قدر طاقتنا، من أجل أن يشعر به هو نفسه. فما

---

[1]- المقدَّس في الفضاء المعرفيِّ والاعتقاد الدينيِّ يعني كلَّ ما له صلة بالإيمان وعبادة الله الواحد الأحد وفقًا لشرائع الأنبياء والرُّسل. أمَّا علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا فقد ذهبوا إلى إقامة المفهوم في العلوم الإنسانيَّة وتأصيله وفقًا لاختصاصاتها وبمناهج شتَّى: فلسفة التاريخ – علم النفس- علم الاجتماع- علم الأسطورة إلخ... ويذهب عالم الأنثروبولوجيا المعاصر ميرسيا إلياد إلى تأويل المقدَّس انطلاقًا من حزمة العادات والتقاليد الدينيَّة والثقافيَّة للشعوب.

من دين لا يحيا ذلك الشيء فيه وكأنَّه من عروته الوثقى. بل ما من دين خليق باسمه من دونه. إنَّه طاقة تنبض وتمدُّ الحياة الواعية في الأديان السامية على نحو منيف. إنَّ له ههنا أيضًا اسمه الخاصَّ به. أعني به «القادوش» في العبريَّة، ويقابله في اليونانيَّة لفظ ayios، وفي الَّلاتينيَّة sanctus، وبنحو أشدَّ دقَّة أيضًا sacer. وليس من ريب أنَّ هذه الألفاظ قد حملت في طيَّاتها، وفي الُّلغات الثلاث معًا، معنى الجودة، والصَّلاح المطلق، كجزء من معناها، حينما نضج المفهوم وبلغ أرفع مستوى له في تطوُّره. وهكذا، فإنَّ لفظ «القدسيّ» يمثِّل التكوين المتدرِّج نحو الامتلاء من المعنى الأخلاقيِّ، أو ما يمكننا دعوته «رسمًا بيانيًّا» لما كان ذات مرَّة محض استجابة شعور أوليَّة، يمكنها أن تكون في حدِّ ذاتها حياديَّة من الوجهة الأخلاقيَّة، وأن تفرض اعتبارها كحقٍّ من حقوقها. عندما بزغت هذه الَّلحظة، أو العنصر، أول مرَّة، وابتدأت تطوُّرها الطويل الأمد، دلَّت تلك العبارات (قادوش، و ayios، و sacerإلخ)، بلا منازعة، على أمر آخر مختلف كلَّ الاختلاف عن «الجودة». وهذا ما يتَّفق عليه النقد المعاصر اتفاقًا جامعًا، ويفسَّر بصواب أنَّ ترجمة قادوش بلفظة «صالح» إنَّما هو خطأ في النقل، وهو بالتالي «عقلنة»، أو«صياغة أخلاقيَّة» للفظة، لا مبرِّر لهما[1].

إنَّه لجديرٌ بالاهتمام، كما مرَّ آنفًا، أن نستنبط مفردة تحلُّ محلَّ هذا العنصر المعزول على حدَّة، وكذلك هذا «الفائض، في معنى «القدسيّ»، الذي يتخطَّى معنى الجودة. فإنَّنا، بوساطة مفردة خاصَّة، سوف يكون في مقدورنا أن نبقي على المعنى منفردًا ومتميّزًا بطريقة جليَّة؛ وأن نرصد، بطريقة مترابطة أيَّ صيغة تطوُّر قد وصل إليها. ابتغاءَ هذا، فإنَّني أختصُّ بنفسي مفردة منحوتة من اللَّاتينية هي numen (الألوهيَّة).[2] حيث أمدَّنا لفظ omen («الغيب») بالنعت «غيبيّ». إذًا، سأتناول الكلام على فئة تقييم «ألوهيَّة» فريدة، وعلى حالة وعي «ألوهيَّة» تحديدًا. هذه الحالة الذهنيَّة من الوعي فريدة بنوعها فرادة كاملة، وبالتالي فهي ممتنعة عن أن تستحيل شيئًا آخر. وهي فيما تقبل أن تُناقش، لن يكون في وسعها أن تُحدَّد تحديدًا دقيقًا، شأنها في هذا شأن أيِّ مُعطى أوليٍّ وتمهيديٍّ، على نحو مطلق. ثمَّة طريقة واحدة فقط يجد فيها المرء منفسحًا له في إدراكها: إذ يجب عليه أن يقوده ويرشده النظر في القضيَّة ومناقشتها، عبر طرق ذهنه الخاصِّ، حتى يفضي إلى النقطة التي يشرع فيها «الألوهيُّ» يختلج عنوة، وينبض حياة، ويمتثل للضمير. بإمكاننا مدُّ يد العون في هذا المسار، حاملين إلى أمام الباصرة كلَّ ما من شأنه أن يقبع في مناطق أخرى من الذِّهن، ممَّا هو معروف ومألوف لديه، كي يتماثل والخبرة المعيَّنة التي نريد أن نوضحها، أو من أجل أن نبيِّن

[1]- نشير إلى أنَّ كلمة مقدَّس، أو قدسّي في معجم التداول المعاصر، تتَّخذ معنى أكثر سعة في حقل التأويل. فعلى سبيل المثال، هي بالفرنسية أي ((Sacré لا تنأى عن المعنى الذي يُتداول في مجتمعات الحداثة في الغرب. إنَّها تعني الأمر الذي ينتمي إلى نطاق معزول وممنوع من الخرق والاستباحة. وبالتالي فهذا الأمر يدعو إلى التسليم به وتصديقه واحترامه احترامًا مطلقًا: راجع:

Dic... Hachette, Petit Robert: Sacré.

[2]- مفردة الألوهيّ لها دلالة خاصَّة لدى أوتو مع أنَّها مشتقَّة من مفردة الألوهيَّة التي تشير إلى البعد الميتافيزيقيِّ المتعلِّق بالفعل الإلهيِّ في العالم. أمَّا الألوهيُّ فهو ما يتَّصل بالموجودات المجعولة أو المخلوقة والتي تنصف الخالق بوعي أو بغير وعي.

ثانية بعض التناقض بينهما. بعد هذا، سيكون علينا أن نضيف: «إنَّ هذا أو ذاك ليسا هذه الخبرة على وجه الدقَّة، وإنَّما هما شبيهان بتلك، ومخالفتان لها أيضًا. وبتعبير آخر، ليس في وسع (الألوهيَّة أو الغيب) أن يُلقَّنا بصريح العبارة؛ بل يمكن فقط أن يُثارا ويوقَظا في الذِّهن، ما دام حريًّا بكلِّ ما يصدر «من الرُّوح» أن يُثارَ ويوقَظ.

وعي السرّ:

قد يكون علينا لدى التقصِّي والتنقيب عن حالات تسري في النفس، كالحالة الحاضرة في أثناء العبادة المَهيبة، أن يُولىّ ما هو فريد فيها عناية، عوض ما هو مشترك لديها مع حالات مشابهة أخرى. فالانخطاف في أثناء العبادة أمر؛ والتسامي على الصعيد الأخلاقيِّ، والتأمُّل في مسلك حميد، أمر آخر. ما نودُّ توجيه انتباهنا إليه بدقَّة فائقة، وعلى قدر ما نستطيع، ليس تلك الأمارات المشتركة بين الألوهيّ والغيبيّ، وإنّما عناصر المحتوى العاطفيِّ تلك الخاصَّة بالأوَّل منهما. لا شكَّ في أنَّنا كمسيحيين نتلقَّى هنا، أولاً، مشاعر مألوفة بقدر كافٍ، وإنَّما في هيئة أوهن، في قطاعات اختبار أخرى، كمشاعر الشكران، والثِّقة، والحب، والتوكُّل، والخضوع، والنذر. بيد أنَّ هذا لا يستوفي البتَّة محتوى العبادة الدينيَّة. ليس لدينا قطُّ، في أيٍّ من هذه الأمور، أمارات اختبار العبادة المهيبة حقًّا، والذي هو فريد ولا نظير له.

يعود الفصل في عزل أحد العناصر الهامَّة جدًّا، في اختبار من مثل هذا القبيل، إلى شلايرماخر[1]. الأمر هنا، يتعلَّق «بحسِّ التبعيَّة»؛ غير أنَّ اكتشاف شلايرماخر المهمَّ كان عرضة للنقد في أكثر من وجه. فالحسُّ الذي كتب عنه لا يمكن إنكاره بهذه الحالات الذهنيَّة: إنَّها تقوم بمثابة دليل عليه؛ وفي وسعها أن تضيء على طبيعته، بحيث إنَّه يمكن المرء استشعار الإحساس نفسه، على نحو تلقائيٍّ، إذا سار في الجهة التي تشير إليها. ولكنَّ الحسَّ أيضًا مختلف، في الوقت نفسه، عن مثل هذه الحالات الذهنيَّة المشابهة. شلايرماخر نفسه يقرُّ بذلك على نحو ما، مميِّزًا الحسَّ الدينيَّ بالتبعيَّة، أو الورع، عن سائر الأحاسيس كلِّها. أمَّا خطأه فيكمن في أنَّه يجعل الفرق قائمًا فقط في التمييز بين تبعيَّة «مطلقة» وتبعيَّة «نسبيَّة»؛ ومن ثمَّ، في اختلاف في الدرجة، لا في السِّمة الداخليَّة. ما يُتغافل عنه هو أنَّنا بإطلاقنا على الحسِّ اسم «حسِّ بالتبعيَّة»، بشكل مطلق، إنَّما نستخدم في الواقع ما ليس سوى تشبيه شديد القربى به. من يقارب ويقابل بين الحالتين الذهنيَّتين ناظرًا إليهما في داخله يجد، كما أظنُّ، ما أعنيه. ما من حيلة لأن يعبرَّ عنه بأيِّ وسيلة أخرى، ذلك بأنَّه مُعطى بدائيٌّ، وأوليٌّ، للغاية في حياتنا النفسيَّة، وبأنَّه يحدَّد، بسبب ذلك، عبر نفسه فقط. قد يساعده، ربما،

[1]- فريدريك شلايرماخر (1768-14834) فيلسوف ولاهوتيّ ألمانيّ، أهمل فلاسفة الدين الأوروبيين الذين ساجلوا ونقدوا الرؤية الوضعانيَّة للإيمان الديني. فالدين عنده يترقَّى إلى مرتبة متعالية بوصفه اختبارًا للوجود وللألوهيَّة يمنح الإنسان القدرة على مجاوزة العدم والوصول إلى الوعي الفائق بالوجود.

أن أستشهد بمثال مشهور تنبض فيه حياة «لحظة» الحسِّ الدينيِّ، عندما تجرَّأ إبراهيم على الله[1]، فدافع أمامه عن رجال سدوم، قال: «قد أقدمت على الكلام مع سيدي، وأنا تراب ورماد»[2]. هنا ، لديك «حسٌّ بالتبعيَّة»: ينطق من تلقاء نفسه، ويفوق جدًّا، مع ذلك، ما هو مجرَّد حسّ بالتبعيَّة، ويخالفه في الوقت نفسه. إن شئتُ أن أطلق عليه اسمًا يليق به فقد ارتأيت أن أدعوه «وعي الخليقة»، أو حسن الخليقة. إنَّه عاطفةُ خليقة غمرها، وطغى عليها، عَدَمُها الخاصُّ، في إزاء عاطفة تسمو فوق الخلق أجمعين.

من اليسير أيضًا، أن يرى المرء في هذه الجملة، مهما كانت عليه، أنَّها ليست شرحًا أفهوميًّا للموضوع. كلُّ ما يمكن فهمُه من هذه المفردة الجديدة، «حسّ الخليقة» هو التنويه بالغوص في العدم إزاء قدرة جبَّارة، وسلطان مطلق لفرادته، فيما كلُّ شيء يدور حول طابع هذا السلطان الكليِّ القدرة؛ وهو طابع لا يمكن أن يُفصحَ عنه إفصاحًا لفظيًّا، بل يمكن فقط التنويه به بطريقة غير مباشرة، من خلال نغمةِ جوابٍ، وحسٍّ، لدى امرئ ساعٍ بشغف إلى وعي الألوهيّ. إنَّ هذا الجواب ينبغي أن يختبره المرء مباشرة في ذاته من أجل أن يتيسَّر له فهمُه.

علينا الآن أن نشير إلى مَذمَّة ثانية، في صياغة مبدأ شلايرماخر. إنَّ الفئة الدينيَّة التي اكتشفها، والتي يُشيع أنَّه حدَّد بها محتوى العاطفة الدينيَّة الحقيقيِّ، ما هي إلَّا فئة تتَّخذ صفة تحقير الذَّات. فالعاطفة الدينيَّة، حسب زعمه، هي ضربٌ من الوعي الذاتيِّ، وحسنٌ يختصُّ بالذَّات في علاقة خاصَّة ومحدَّدة، أي في تبعيَّة الذَّات. على هذا المنوال، يمكنني - وفقًا لمنطق شلاير ماخر[3]، البلوغ الى واقع الله عينه نتيجة استدلال، أي عبر التفكير بسبب قائم خارجيٍّ، حتى أقدِّم شرحًا عن «حسّ التبعيَّة». ولكن هذا الأمر على طرف نقيض، بشكل عام، من الوقائع النفسيَّة للحالة. إنَّ «حسن الخليقة»، بخلاف ذلك، هو نفسه أول سبب ذاتيٍّ، وأوَّل أثر، لعنصر حسٍّ آخر ينثره كأنَّه ظلٌّ له، ولكنَّه يحمل في ذاته، بلا مِريَّة، عَوْدًا فوريًّا وتلقائيًّا إلى غرض يقبع خارج الذَّات.

لا بدَّ من القول أنَّ هذا الغرض، هو تحديدًا، ما سبق أن تحدَّثنا عنه بقولنا إنَّه «ألوهيّ». ذلك بأنَّ «حسَّ الخليقة»، وحسَّ التبعيَّة، كيما يختلجا في الذهن الواعي، ينبغي على «الألوهيَّة» أن تُختبر كأنَّها حاضرة. أي كأنَّما هي حضور ألوهيٌّ، كما هو عليه الأمر في حالة إبراهيم. يجب أن يوجد حسٌّ ما «ألوهيٌّ»، شيءٌ ما له طابع «الألوهيَّة»، يلتفت الذِّهن نحوه على حين غرَّة؛ وتستطيع هذه الأحاسيس أن تثور فقط في الذِّهن، كانفعالات مرافقة، عندما تُستدعى فئة «الألوهي» إلى الحلبة.

---

[1]- يعتمد أوتو هنا على الوارد في العهد القديم حول سيرة النبيِّ إبراهيم(ع).

[2]- الكتاب المقدَّس - تكوين- 18-27.

[3]- الوعي عند شلاير ماخر بوصفه فهماً، هو عمليَّة إعادة معايشة للعمليَّات الذهنيَّة لمؤلِّف النصّ. فهذه العمليَّات عكس التأليف، لأنَّها تبدأ من تعبير ثابت ومكتمل وتعود القهقرى إلى الحياة (المحرِّر).

«الألوهيّ»، إذًا، يُستشْعر كأنَّه موضوعيٌّ يقبع خارج الذَّات. أمَّا الآن فإنَّه حريٌّ بنا أن ندقِّق عن كثب في طبيعته، وفي أحوال تجلِّيه.

3 – الألوهيُّ.. أو السرُّ الرهيب:

قلنا أعلاه إنَّ طبيعة الألوهيِّ يمكن أن يُنوَّه بها فقط، من خلال الطريقة الخاصَّة التي تنعكس فيها في الذِّهن، على شكل حسّ. «ذلك بأنَّ ميزة طبيعة الألوهيِّ أنَّها تستحوذ على الذِّهن البشريِّ، وتستثيره، من خلال هذه الحالة الوجدانيَّة أو تلك». مع ذلك، ينبغي علينا محاولة إعطاء تحديد إضافيٍّ لهذه الحالات المعيَّنة. كما يجب علينا وتكرارًا، أن نسعى لحمل الحالات الذهنيَّة التي نتحرَّى عنها، على الانتفاض من تلقاء ذاتها، لو جاز التعبير، وذلك من خلال الركون إلى أحاسيس مشابهة لها، سواء على سبيل المقارنة أم المخالفة، وعبر الُّلجوء إلى الاستعارة والتعابير الرمزيَّة.

دعونا نلحظ أشدَّ العناصر عمقًا، وأكثرها أهميَّة، داخل كلِّ انفعال دينيٍّ مرهف وصادق في التعبير عن ذاته. وهذه العناصر نجدها بثلاثة وهي: الإيمان، والتوكُّل، والحبّ، ولكن، علاوة على هذه، وبمنأى تامٍّ عنها، فإنَّ ثمَّة عنصرًا آخر يمكنه أيضًا أن يؤثِّر فينا بين الفينة والأخرى، وأن يشغل بالنا بقوَّة مقلقة بعض الشيء. فلنقتفِ أثره، خاطبين ودَّه، وشاحذين فينا مخيَّلة حدسنا، حيثما اتّفق له أن يوجد: إنَّه حاضرٌ في حياة من يحيطون بنا، وفي تأجُّجات مباغتة ومتلظّية للتَّقوى الشخصيَّة، والأطر الذهنيَّة التي تنتبذها تأجُّجات مماثلة، وفي شعائر الطقوس والاحتفالات الدينيَّة القائمة والمسنونة، وفي المحيط، كذلك، الذي يتمسَّك بالآثار والأبنية الدينيَّة القديمة، من هياكل وكنائس. إننا لو جرَّبنا الأمر لَوَجدنا أنَّ لنا شأنًا، مع شيء لا عبارة له تناسبه غير عبارة: «السرِّ الرَّهيب» mysterium termendum. وهذا السرُّ هو ما يمكن الإحساس به إذ يأتي، في بعض الأحيان، خاطفًا كأنَّه مَدٌّ لطيف، يجتاح الذِّهن بمسحة هانئة من عبادة خاشعة. ويمكنه كذلك أن يعبر إلى النفس، متَّخذًا له فيها موقفًا عميق الأثر، فلا يني يختلج فيها ويهدر ثائرًا، لو جاز التعبير، حتى يتلاشى بعيدًا، في نهاية المطاف، فتستعيد النفس، من ثمَّ، حالة اختبارها «الدنيويَّة»؛ وبالتالي يمكنه أن ينفجر، على حين غرَّة، حِمَمًا تندفع من أغوار النفس، تصحبها انقباضات وتشنُّجات؛ أو أن يفضي إلى أكثر ما في الاهتياجات من غرابة: من جنون مسعور، إلى ارتحال، وانخطاف. إلى ذلك، فلهذا السرِّ الرَّهيب أشكالَه الضارية، ففي استطاعته أن ينقلب رعبًا وهولاً تكاد الفرائص ترتجُّ منهما. وله سوابقه الخام والهوجاء، وظهوراته المبكرة، كما يمكنه أن يصير إلى ما هو بهيٌّ، ونقيٌّ، وسَنيٌّ أيضًا. يمكنه أن يصبح محرِّك الخليقة الصامت، والواجف، والعاجز عن الكلام؛ ولكن في حضرة ما هو سرٌّ لا يُعبرَّ عنه، ويسمو على الخلائق أجمعين.

وهكذا، فإنَّ محاولة تعبيرنا عنه بأفهوم لا تعدو كونها محاولة فاشلة. فالسرُّ، كأفهوم، ينمُّ عمَّا

استتر وغمض ليس إلاَّ، وكذلك عمَّا فاق التصوُّر والإدراك، وخرج عن المعهود والمألوف. ولكن، وإن كان التعبير عنه عبر اللَّفظ سلبيًّا، فالمقصود إليه شيء إيجابيٌّ على نحو مطلق وكثيف. إنَّ هذا الإيجابيَّ الصَّرف نستطيع أن نختبره بالأحاسيس؛ وهي أحاسيس نستطيع من خلال وعيها على نحو دقيق أن تساعد في جلائها لنا، عبر ما يثيرها فعلاً في قلوبنا.

عند هذه النقطة المفصليَّة ينبغي علينا أن نقوم بتحليل السرِّ الرهيب mysterium termendum عن كثب كي نلقي بعض الضوء على ماهيَّة (quale) موضوع هذه الأحاسيس. وها نحن أمام ثلاثة عناصر كبرى تشكِّل الأركان الأساسيَّة لهذا السرّ:

أوَّلاً: عنصر الرَّهبة - المهابة:

الرَّهبة، في حدِّ ذاتها، إن هي إلاَّ عاطفة الخوف المألوفة و«الطبيعيَّة». بيد أنَّ اللَّفظ يُراد به هنا، على نحو جدير به حقًّا، أي ذاك الذي ينوّه بنوع خاصٍّ جدًّا من الاستجابة العاطفيَّة، المتميّزة تميُّزًا كاملاً عن الاستجابة للخوف، مع أنَّها تشبهها إلى حدٍّ كبير. وللتبيُّن، فإنَّ من الممكن استخدام تشبيه الرَّهبة بالخوف لإلقاء الضوء على طبيعتها بغية فهمها. هنالك، في بعض اللُّغات، تعابير خاصَّة تعتني بهذه «الرَّهبة»، التي هي أكثر من مجرَّد الخوف، إمَّا بشكل حصريٍّ، وإمَّا في أول استخدام لها. وعلى سبيل المثال، فإنَّ لفظ هيقديش («قدّس») العبريَّ مثال على ذلك. «فأن يُبقي المرء على شيء مقدَّسًا في قلبه، إنَّما يعني إضفاء وشم عليه، من خلال الشعور برعدة فريدة، لا ينبغي الخلط بينها وبين الارتعاد العاديِّ، أي أن تُبدّلَه، عبر فئة الألوهيّ. ولكنَّ العهد القديم بكامله حافل بتعابير موازية لهذا الشعور. أنَّ ما تمكن ملاحظته، بشكل خاصٍّ، هي عبارة إيما يهوه («مخافة الرَّب»)، التي يبثُّها يهوه مرسلاً إيَّاها كأنَّها شيطان. فهذه العبارة ما إن تستحوذ على امرئ حتى يشلَّ فعلها فيه حركته. ذلك بأنَّها ذات صلة قربى مع هول بان، عند الأغارقة. أنظر ما جاء في سفر الخروج[1] «وأرسل مخافتي أمامك، وأبيد كلَّ الشعب الذي تقترب منه...» وفي سفر أيوب؛[2] («لا تروّعني مخافتك»). لدينا، هنا، ذعر مكتظٌّ بقشعريرة داخليَّة، حتى أنَّه ليس في مقدور أشدِّ المخلوقات تهويلاً وتجبُّرًا أن يفكِّكه، بسبب الشيء الذي فيه ويبدو كأنَّه من بلّور.

لدينا في اللُّغة اليونانيَّة لفظ موازٍ، وهو «وقور». لقد استطاع المسيحيون الأوَّلون الشعور بوضوح بأنَّ لقب «وقور» لم يكن له أن يُمنح بجدارة إلى أيِّ مخلوق، حتى الأمبراطور. لقد شعروا في أنفسهم أنَّ مناداة امرئ بأنَّه وقور، تعني إعطاء كائن بشريٍّ اسمًا خليقًا بالألوهيَّة وحدها، ورصد منزلة له عبر تصنيف خليق بالألوهيَّة وحدها، وأنّ ذلك يفضي، من ثمَّ، إلى ضرب من الوثنيَّة. هنالك بين

[1]- الكتاب المقدَّس - سفر الخروج 23-27.
[2]- ك. م. سفر أيوب 9:34 - 13:21.

اللُّغات الحديثة مفردتان بالإنكليزيَّة هما: «المهابة»، و«مهيب»، وتقتربان جدًّا بمدلولهما العميق والخاصِّ للغاية من المعنى عندنا. ثمَّ إنَّ لعبارة «لبث مذعورًا»، في هذا الخصوص، إيحاءَها أيضًا. أمَّا اللُّغة الألمانيَّة فليس عندها، بالمقابل، تعبيرٌ خاصٌّ نطقت به، للدلالة على أشدِّ أشكال الانفعال، الذي نمعن النظر فيه، سموًّا ونماء، ما خلا، ربما، لفظًا مثل erschauern («ارتعدت فرائصُه»). غير أنَّ الأمر يختلف جدًّا مع مراحله الأولى، المجرَّدة من أيِّ أساس، حيث تدلُّ ألفاظ مثل grausen («أرهب»)، وschauer («أوجس خوفًا»)، وأخرى أكثر شعبيَّة وتعبيرًا كـ gruseln («ارتعش»)، وgräsen («أفزع»)، وgrässlich («مُفزِع»)، دلالة واضحة جدًّا على العنصر الألوهيّ. وعند تفحُّصي كتاب فوندت Animism («الإحيائيَّة»)، اقترحتُ لفظ Scheu («وَجَل»)؛ ولكن السِّمة «الألوهيَّة» الخاصَّة (التي تجعل منه «رهبة» أكثر منه «وَجَلًا»، في المعنى الشَّائع للَّفظ) حريٌّ بها حينئذٍ، بالطبع، أن ينوَّه بها بمعقوفين. ربما كان تعبير «الوجل الدينيّ» (أو «الرَّهبة») تسمية أكثر تناسبًا. فإنَّ مرحلته السابقة هي «الوجل الشيطانيّ» (أنظر «هَولُ بان»)، مع ما لحق به من تشوُّه غريب، شبيه بالنُّتوء المجهض، أعني به «الوجل من الأشباح». إنَّه يشرع ويموج بتحسُّس «شيء خفيّ»، «سرّيّ»، أو «فائق الطبيعة». هذا الإحساس عينه، وقد التمع في ذهن الإنسان الأول، هو ما يؤلِّف انطلاقة التطوُّر الدينيِّ بأسره، عبر التاريخ. «فالشياطين» و«الآلهة» في عالم البشر ووفق تصوُّراتهم يطلعون، على حدٍّ سواء، من هذا الأصل. وما نتاج «التصوُّر الخرافيّ»، أو «الوهم»، إلَّا مظهرٌ مختلفٌ اتَّخذ له فيه واقعًا.

إنَّ التفاسير الفضفاضة جميعها حول منشإ الدين، المقدَّمة بعبارات الإحيائيَّة، أو السِّحر، أو علم النفس التراثيِّ، محكومٌ عليها منذ مطلعها بأن تمضي في التِّيه، وأن تفقد غاية بحثها الحقيقيَّة، ما لم تعترف لواقع طبيعتنا هذا – البدائيّ. والوحيد، وغير الناجم منشيء آخر سواه. بأنَّه العامل الأساسيُّ، والدافع الأساسيُّ، الكامنان وراء مسيرة التطوُّر الدينيِّ بمجملها[1].

ليس قول لوثر: «إنَّ الإنسان الطبيعيَّ غير قادر على خشية الله تمامًا»، بصائب وحسبُ، من وجهة نظر علم النفس، وإنَّما خليقٌ بنا أن نذهب أبعد من هذا، فنضيف: أنَّ الإنسان الطبيعيَّ غير أهل تمامًا، أيضًا، لأن «يرتعد» (grauen)، أو لأن ينتابه الخوف، حسب معنى اللَّفظ الحقيقيّ. ذلك بأنَّ «الرَّعدة» شيء أكثر ممَّا هو «طبيعيّ»، أو ممَّا هو خوف عاديٌّ؛ إنَّها تنطوي على أنَّ ما هو سرِّيٌّ آخذ، منذ مدَّة، في الارتسام أمام الذِّهن، وفي ملامسة الأحاسيس، وتنطوي، كذلك، على تطبيق فئة تقييم لا موضع لها في عالم الخبرة العاديَّة، الطبيعيّ واليوميّ؛ بل هي ممكنة فقط لامرئ

[1]- راجع Theologische Rumdschau، 1910، الجزء الأول، حول «الخرافة والدين في كتاب فوندت: علم النفس التراثي، وفي Deutsche Literaturz، 1910، العدد 38. إ،ي أجد في أبحاث حديثة العهد. ولا سيَّما منها أبحاث السادة R.R. Marett و N. Soderblom ، مناصرة للمواقف التي اتخذتها هناك.

قد أُوقظَ فيه استعدادٌ ذهنيٌّ سابق، فريدٌ من نوعه، ومختلفٌ بشكل محدَّد عن أيِّ ملكة «طبيعيَّة». هذه الطاقة المعلنة لتوِّها تشهد، حتى في حال ظهوراتها الخام والعنيفة التي هي كلُّ ما تصدره بادئ ذي بدء، على إنجاز وظيفة اختبار جديدة كلَّ الجِدَّة، وتقديم معيار تقييم، يخُصَّان روح المرء[1].

قبل المضيِّ في النَّظر إلى العناصر التي باتت تنجلي أمامنا، كلَّما تنامت «الرَّهبة»، دعونا نُقِم مزيدًا من الاعتبار للأشكال الأولى، والبدائيَّة، التي يُظهِر فيها هذا «الوجلُ الألوهيّ»، نفسه. إنَّه العلامة التي تبيّن، فعلاً، خصائص ما يُدعى «ديانة الإنسان البدائيّ». وهذا الاضطراب البدائيُّ والساذج، والصور الوهميَّة التي يبعثها، لا تلبث أن تتغلَّب عليها، وتطردها خارجًا، أشكالٌ من الانفعال الألوهيِّ، مع كلِّ ما لها من قوَّة حافزة يكتنفها السرّ. ولكن، حتى عند بلوغ هذا الانفعال أعلى تعبير له، وأنقى شكل لظهوره، بعد ردح من الزمن، يمكن لأنماط الاهتياج البدائيَّة أن تنبلج من أعماق النفس، بكلِّ ما فيها من سذاجة أصليَّة، وأن تُختبر مجدَّدًا على هذا النحو. أمَّا أن يكون الأمر هكذا فذلك ما يدلُّ عليه التشوُّق الأخّاذ الذي يدفع إليه، عنصر الرُّعب و«الرَّعدة»، حتى وسط أشخاص تلقَّوا تربية عاديَّة. إنَّه لحدثٌ جدير بالملاحظة أن تكون ردَّة الفعل البدنيَّة، التي يثيرها هذا «الخوف» الوحيد ممَّا هو سريٌّ، وحيدة أيضًا، وألَّا يُعثر عليها في أيِّ رهبة «طبيعيَّة». ألسنا نقول: «تجمَّد الدم في عروقي»، وأيضًا: «إقشعرَّ بدني»؟.. إذن، في استطاعة الشعور «بتجمُّد الدم» أن يكون مظهر خوف عاديٍّ وطبيعيٍّ؛ غير أنَّ ثمَّة ما ليس طبيعيًّا، أو قُل ما هو فوق الطبيعة، في شأن «اقشعرار البدن». فأيُّ امرئ ذي قدرة على استبطان أدقَّ من غيره، وَجَب عليه أن يعترف بأنَّ التمييز بين «رهبة» مماثلة، والخوف الطبيعيُّ ليس محض تمييز في الدرجة والكثافة. إنَّ الهلع، أو «الخوف»، يمكنه بالفعل أن يكون مريعًا على نحو جارف، حتى ليبدو أنَّه ينفُذ حتى النخاع الشوكيِّ نفسه، وأن يجعل شعر المرء ينتصب، وشفتيه تصطكّان. ويمكنه، أيضًا، أن يتسلَّل إليه على حين غفلة منه بعض الشيء، ويسري على نحو فريد وكأنَّه أرقُّ الخلجات، أو على شكل طيف هارب ليس إلَّا، يتخلَّل مزاجه. فليس من رابط، إذًا، بينه وبين الكثافة البتَّة. وما من خوف طبيعيٍّ يتسلَّل إليه لمجرَّد أنَّه أصاب كثافة. يمكنني أن أرتجف خشية وهلعًا، من غير أن يكون ثمَّة شيء عاديٌّ أقلُّ أثرًا للشعور بالسرّ.

لو قام علم النفس، عمومًا، بجهد أكثر رصانة في فحص الأحاسيس والانفعالات، على حسب

---

[1]- لكأنما ثمَّة إشارة جوهريَّة من جانب أوتو إلى ضرورة حضور النظام القدسيِّ في الوجدان الإنسانيِّ من أجل أن يتحقَّق الوعي الذي يتيح له الشعور «بالرَّعدة» الشعوريَّة التي لايستطيع الإنسان غير الدينيِّ اختبارها بيسر. فالنظام القدسيُّ للدين يحيط بالكون بكلِّ ما له من صورة ونشاط مستمرّ يكشف لنا عن نفسه كلَّ لحظة. ذلك بأنَّ أيَّ شكل من الأشكال التي ينتجها الكون، وكلّ كائن من كائناته هو فصل من الحياة كما يقول فيلسوف الدين الألماني فريدريك شلاير ماخر. من هنا تأتي ضرورة حضور الدين في عالم الإنسان. راجع كتاب شلاير ماخر «حول الدين» بالألمانيَّة:

UBER DIE RELIGION Reden An Die Gebildeten Unter Ihren Verächten, Berlin 1821

اختلافاتها النوعيَّة، وتبويبها، لَجَاءَت نظرتُنا إلى الأمور أشدَّ بيانًا. سوى أنَّ فصل الأحاسيس الأوليَّة، لتتحوَّل إلى «مطرِّبات»، بشكل عامٍّ، لا يني ينتصب عقبة في هذا الموضوع. وفي الواقع، تتميَّز «المطربِّات» شأنها شأن سائر الأحاسيس بدرجات شدَّتها فقط: فهي تنمُّ عن اختلافات محدَّدة وخاصَّة جدًّا. إنَّ ثمَّة اختلافًا صارخًا، بالنسبة إلى حالة الذهن، إذا كانت النفس غارقة في حالة من الانشراح ليس إلاَّ، أو الفرح، أو في انخطاف جماليٍّ، أو في حبور أدبيٍّ، أو، أخيرًا، في غبطة دينيَّة تظهر في أثناء القيام للصلاة. إنَّ مثل هذه الحالات تنمُّ، بالتأكيد، عن شبه في ما بينها، فيمكنها بحقٍّ أن يؤتى بها لتندرج تحت أفهوم تصنيفيٍّ مشترك، هو وعي «اللَّذَّة»، الغاية منه أن يقتطعها من وظائف نفسيَّة أخرى، مختلفة عنها. ولكن هذا الأفهوم التصنيفيُّ، لا يستطيع البتَّة القيام بشيء، حتى يلقي الضوء تباعًا على جوهر كلِّ حالة ينطوي عليها من حالات الذِّهن.

ورغم أنَّ الانفعال الألوهيَّ يعرب، في أكمل تطوُّر له، عن جمٍّ من التباينات مقابل «الوجل الشيطانيِّ» المحض، إلاَّ أنَّه لا يتنكَّر لنَسَبِه، أو سلالته، حتى في أعلى مستوى له. فإنَّ عبادة «الشياطين»، حتى عندما أدركت منذ زمن سحيق أعلى مستويات عبادة «الآلهة»، فقد احتفظت هذه الآلهة لنفسها، مع ذلك، بشيء من «شبح» كألوهيَّات، في الانطباع الذي تمهر به أحاسيس المتعب، أي بسمة «السريّ»، و«المهيب». وهي التي تظلُّ حيّة مصطبغة بطابع الانخطاف والسموِّ، أو التي يُرمَّز إليها بواسطتهما. وهذا العنصر المرهف كما هو، لا يتلاشى حتى في أعلى الدرجات، حيث تكون عبادة الإله في أنقى حال لها؛ بل إنَّ تلاشيه، والحقُّ يقال، خسارة جوهريَّة. وإذ تعود «الرَّعدة» إلى الظهور ثانية، في هيئة مكرَّمة فوق ما ينبغي، ترتجف فيها النفس وقد باتت لا تنبس ببنت شفة، في داخلها، حتى أبعد شُعيرة من كيانها. وهكذا تجتاح الذهن بعظمتها مردِّدة، في العبادة المسيحيَّة، كلمات: «قدّوس، قدّوس، قدّوس»؛ وتنطلق من أنشودة تيرستيغن: الإله ذاته حاضر: فاخشع، أيّها القلب، أمامه، واسجُد في داخلك، وإيَّاهُ اعبُد!

لقد فقدت «الرَّعدة» هنا، مسحتها الجنونيَّة والمذهلة، لم تعد ذاك الشيء الممتنع على الوصف، الذي يهيمن على الذِّهن. إنَّها أضحت مهابة صوفيَّة، وأطلقت العنان لذاك الحسِّ، «حسِّ الخليقة»، على سبيل مرافقة لها معكوسة في وعيها الذاتيِّ، الحسّ المختبر اختبارًا مباشرًا، والذي قيل فيه من ذي قبلُ، إنَّه الحسُّ بالعدم الشخصيِّ، وبالتالي التلاشي أمام الشي الرهيب.

تنبغي الإشارة إلى أنَّ إرجاع حسِّ الرَّهبة الألوهيَّة هذا إلى موضوعه، أي إلى قلب الألوهيَّة، يُبرز إحدى ميزات هذه الأخيرة، التي تؤدّي دورًا مهمًّا في كتبنا المقدَّسة؛ لقد كانت حافزًا في لجم الصعوبات، سواء بالنسبة إلى المفسِّرين أم علماء الكلام، بسبب طبيعتها المميّزة والمقلقة. إنَّها («الغضب»)، غضب يهوه، اللَّفظ الذي يرد في العهد الجديد والمشابه تمام الشبه للفكرة التي

علم المبدأ ILMOLMABDAA
العدد الثامن - 1445هـ - شتاء 2024م

تتردَّد في أديان عدَّة محاطة بسرِّ غضب الآلهة. إنَّ المرور بمحفل الآلهة الهنديِّ على سبيل الإشارة يفضي إلى الوقوع على معبودات تبدو وكأنَّها قُدَّت كلُّها معًا من مثل هذا الغضب؛ حتى آلهة النعمة والغفران الهنديَّة، ذات السموِّ الرفيع، لها سحنة «غضب»، علاوة على سحنتها الرحوم، ولكن في ما هو من أمر «غضب يهوه»، كانت أوصافه الغربيَّة محطّ العديد من الملاحظات. بادئ الأمر، يظهر جليًّا من مقاطع عديدة، في العهد القديم، وليس لهذا «الغضب» علاقة البتّة مع المزايا الأخلاقيَّة. ثمَّة شيء محيّر جدًّا في الطريقة التي «يحتدم» فيها، ويتراءى. إنَّه، على غرار ما حَسُنَ التعبير عنه من ذي قبلُ، «مثل قوَّة للطبيعة خفيَّة»، مثل كهرباء قد اختُزِنَت، ثم أفرَغَت ذاتها على كلِّ شخص يقترب منها. «لا يمكن حسابها»، بل هي «هوجاء». وكلُّ من اعتاد على التفكير بالألوهة، عبر محمولاتها العقلانيَّة وحسب، كان عليه أن يرى في هذا «الغضب» مجرَّد نزوة وهوى متعنِّت. غير أنَّ رؤية كمثل هذه الرؤية ما كانت إلَّا لينتبذها متديّنو العهد القديم انتباذًا مقيتًا. ذلك لأنَّ غضب الله، عوض أن يكون انتقاصًا من ربوبيَّته، يعتلن كأنمَّا هو تعبير طبيعيٌّ عنها، ولذا فإنَّ عنصر «قداسة» بالذات، لا غنى عنه قطّ. ومن هذا الوجه، هم محقُّون مصيبون. وما ذاك الـ («الغضب») إلَّا الرَّهبة نفسها وقد اكتُنِهت، ثمَّ عُبِّر عنها بوساطة استعارة ساذجة، جرى التباسها من ميدان الاختبار الطبيعيِّ من حياة البشر العاطفيَّة والعاديَّة. ولكنَّ هذه الاستعارة، على سذاجتها، تتبدَّى ملائمة وصاعقة بطريقة مخزية للغاية. وما يضاعف من شأنها أنَّها ستحتفظ لنفسها دائمًا بقدرها، وسوف تكون سبيلاً للتعبير عن عنصر في العاطفة الدينيَّة، سواء بالنسبة إلينا أم بالنسبة إلى رجال العهد القديم. ولذا، فلا مندوحة لنا البتَّة من الإقرار بأنَّ المسيحيَّة أيضًا لديها ما تعلمه بشأن «غضب الله»، رغم اعتراض شلاير ماخر وريتشل على ذلك[1].

من الجليِّ، مرَّة ثانية، أنَّه ليس لنا في استعمال لفظة غضب شأنٌ مع «أفهوم» فكريٍّ خالصٍ، بل مع بعض بديل إيضاحيٍّ عن أفهوم. «فالغضب» هنا، هو «مصطلح فكريٌّ» لبرهة انفعاليَّة فريدة في الاختبار الروحيِّ، برهةٌ يجب أن تكون صبغتها الرهيبة والمخيفة، بشكل منقطع النظير، وتولِّدُ حَرَجًا شديدًا بالنسبة إلى أولئك الناس، الذين لا يرون شيئًا في الطبيعة الإلهيَّة، ما خلا الصلاح، والرِّقَّة، والحبَّ، وبعضًا من المهابة الحميمة. أي بوجيز الكلام، تلك الجوانب من الله التي تنعكس صوب عالم البشر.

يخطئ، إذًا، من يتحدَّث عن الـ («الغضب») باعتباره غضبًا طبيعيًّا. إنمَّا هو في الواقع على النقيض من ذلك. أي أنَّه سمة غير طبيعيَّة البتَّة، أو أنَّه حالة فائقة الطبيعة، أي ألوهيَّة. عندما ينشأ سياق العقلنة يكتنز عناصر تأتيه من العقل الأدبيِّ، كالعدل في الثواب، والقصاص على جريمة

[1]- ألبرخت ريتشل (1822-1889)، لاهوتيٌّ ألمانيٌّ، عُرف بتصدّيه للنزعة العقلانيَّة في سياق مطالعاته وتصدِّيه للمواضيع اللَّاهوتيَّة.

أدبيَّة. ومن الجدير بالملاحظة أنَّ فكرة غضب الله، هو إيجاز للقول دائم يلتحم فيه الأصيل من المعنى مع اللَّاحق به، الذي أتى ليملأه به. في عبارة «غضب الله» يخفق ويلتمع أمر ما يسمو على العقلنة؛ يُجسُّ ويُشاهد، ويحفِّزُ على معنى من معاني «الهول»، ليس في وسع غيظ «طبيعيٍّ» أن يثيره.

ثانيًا: وعي عنصر «الجبروت» أو العظَمة (majestas):

لقد سعينا جهدنا لنكشف الستار عن مضامين ذلك الوجه: وجه السرِّ الرهيب. ويمكن اختصار النتيجة، قدر المستطاع، في كلمتين تؤلِّفان ما يمكن اعتباره «مصطلحًا فكريًّا»، أفضل منه أفهومًا بحصر المعنى، أعني به «الامتناع الحريز عن الدنوِّ من الشيء».

ثمَّة شعور، في الوقت نفسه، بأنَّ هناك عنصرًا آخر أيضًا تجب إضافته، ألا وهو عنصر «القدرة»، و«القوَّة»، أو ما يمكن اختصاره بعنصر «الجبروت المطلق». سوف نعمد إلى لفظ العظَمة حتى نتمثَّله لأنفسنا، لأنَّ من له حسَّ اللُّغة، كائنًا من كان، وَجَبَ عليه أن يرصد آخِر أثرٍ واهٍ للألوهيِّ لا يزال يُناط باللَّفظ. فما هو رهيب يمكنه، من ثمَّ، أن يُعرب عنه، على نحو موافق، كأنَّه عظَمة رهيبة. إنَّ في وسع عنصر العظَمة الثاني هذا أن يُحافظ عليه مصونًا، بطريقة حيَّة، حيثما ينكفئ ذاك العنصر الآخر، ويأفل نجمه، أي عنصر الامتناع الحريز على الدنوِّ من الشيء، على نحو ما يُشاهد، مثلاً، في الصوفيَّة. هنالك يبرز إلى العلن وعي الخليقة كما لو أنَّه طيفٌ، أو انعكاسٌ ذاتيٌّ، لعنصر العظَمة هذا، أو الجبروت المطلق؛ أي ذاك الذي يتَّصل به أيُّما اتِّصال. على هذا النحو، ثمَّة شعور للمرء بانسحاقه، وبكونه «ترابًا ورمادًا» مقابل «السيادة» التي نعيها. وهذا ما يشكِّل مادَّة الألوهيِّ الخام، بالنسبة إلى حسِّ التواضع الدينيّ[1].

ربما علينا أن نعود، هنا، إلى دعوى شلاير ماخر، بشأن ما ندعوه «حسَّ الخليقة»؟ أعني به «حسَّ التبعيَّة». لقد وجدنا من قبلُ، خطأ في هذه الجملة، أساسه أنَّه يتَّخذ له فيها قاعدة ونقطة انطلاق؛ وأنَّه لا يتورَّع عن المناداة بوعي المرء الموضوع الدينيَّ، عبر استنتاج يخلص إليه فقط من الظلِّ الذي يسدله على الوعي الذاتيّ. أمَّا نحن فلدينا نقدٌ آخر، إضافيٌّ، نسوقه ضدَّه، دونكم إيَّاه: يريد شلاير ماخر بعبارة «حسّ التبعيَّة» وعيًا لارتهان المرء (من حيث هو أثر بعد علّة)؛ ويتوسَّع، من ثمَّ، في مضامين ذلك بقدر كافٍ من المنطق، في الأقسام المتعلِّقة بالخلق والبقاء. فمن جانب الألوهة، تكون «السببيَّة»، هي اللَّفظ المقابل «للتبعيَّة»، أي صبغة الله من حيث إنَّها مجرية الأشياء كلِّها، ومرتهنة إيَّاها بها. بيد أنَّ معنى هذا لا شأن له قطُّ بذاك الانفعال الدينيِّ، المباشر والقشيب،

[1]- أنظر - R.R. Marett, The Birth of Humility, in the Threshold of Religion, 2nd ed, 1914.

الذي يحسُّ به المرء في أثناء قيامه للصلاة، والذي يمكن أن يُحتبَس نوعًا ما من أجل تحليله؛ بل إنَّه يمتُّ، بعكس هذا، بصلة إلى الجانب العقلانيِّ لفكرة الله بلا مريَّة؛ بل وترتضي مضامينه تحديدًا أفهوميًّا ودقيقًا لها؛ حيث ينبجس من مصدر متميّز كلَّ التميُّز.

ربمَّا أمكن التعبير عن الفرق بين «حسِّ التبعيَّة»، عند شلايرماخر، وذاك الذي يجد له صياغة نموذجيَّة في كلمات إبراهيم الآنفة الذكر، في التمييز بين الوعي بكون المرء مخلوقًا ووعيه بكونه خَلقًا. ففي الحالة الأولى، لديك الخليقة من حيث كونها صنع الفعل الإلهيِّ الخلَّاق؛ وفي الأخرى، عجز وعدم مدقع مقابل قدرة ضابطة، وتراب ورماد مقابل «عظَمة». في الحالة الأولى، لديك فعل خلق المخلوق، وفي الأخرى مآل الخليقة. وما إن هبَّ الفكر النظريُّ إلى الاهتمام بهذا الأنموذج الأخير للوعي. أي ما إن هبَّ إلى تحليل هذه «العظَمة» حتى سرنا إلى جملة من أفكار تختلف اختلافًا جذريًّا عن أفكار الخلق، أو البقاء. لقد انتهينا أخيراً إلى فكرتين: الأولى فكرة إلغاء الذات، أمَّا الأخرى، فتبدو كأنَّها تتمَّة لها. في الجهة المقابلة، تنحو الصوفيَّة نحو غرض مرجعيَّتها المتعالي، كأنَّه الكلّيُّ المتسامي والمطلق حيث له ملء الكيان، وتغدو الذَّات المحدودة واعية، إذا ما قوبلت به، حتى في عدمها، أنَّها «إنمَّا أنا لا شيء، وأنت كلُّ شيء». وهنا لا فكرة في هذا لأيِّ علاقة سببيَّة بين الله، الخالق، والذَّات المخلوقة. إنَّ النقطة التي ينطلق منها التأمُّل ليست «وعي تبعيَّة مطلقة» لذاتي، كأنيّ بها نتيجة وأثر لعلَّة إلهيَّة. لأنَّ هذا، في حقيقة الأمر، سوف يفضي إلى تشديد على واقعيَّة الذات؛ بل على وعي التفوُّق المطلق والتعالي لقدرة أخرى غير الأنا.

وعلى ذكر الصوفيَّة. فما من تحرٍّ عن سيرورة شيء يمكنه وحده أن يلقي ضوءًا على جوهر طبيعته. من أجل ذلك، ليس نهوض الصوفيَّة، تاريخيًّا، بأمر مادّيٍّ بالنسبة إلينا؛ ذلك بأنَّها في عمق جوهرها، دفع العناصر غير العقلانيَّة في الدين، أو التي تتخطَّى ما هو عقلانيّ. بل والمبالغة أيضًا في دفعها، بالفعل، نحو درجة عالية جدًّا. ففي وسع غير العقلانيِّ، وفي وسع عوامله، المتنوِّعة أن تتلقَّى تفخيمًا متفاوتًا؛ وحينئذٍ يختلف نوع الصوفيَّة على حسب ما يقع منها وراء كلِّ نظرة.

يجدر القول أنَّ ثمَّة ميزة مشتركة بين مجمل اتِّجاهات التصوُّف، هي ميزة التماهي. وهذا ما نجده على درجات مختلفة من الكمال، بين ذات المرء والواقع السامي. ولهذا التماهي مصدر من ذاته، لسنا نُعنى به الآن، وهو ما ينبجس من «لحظات» اختبار دينيٍّ تتطلَّب معالجة منفصلة. مع ذلك، ليس «التماهي» وحده كافيًا بالنسبة إلى الصوفيَّة، إذ يجب أن يكون تماهيًا مع الشيء، الذي هو في الوقت نفسه كلّيُّ السموِّ في القدرة والواقع، وغير عقلانيٍّ بكامله. إنَّ عنصر هذا الوعي الدينيِّ غالبًا ما نجده في أوساط الصوفيين. فقد نوَّه ريسيجال بهذا الأمر بالقول[1]: «تبدأ الصوفيَّة

[1]- ريسيجال - بحث حول ركائز المعرفة الصوفيَّة - من الأرشيف الفرنسي - بارثيس - -1897 ص 90.

بالمخافة، بالشعور بسطوة عارمة، لا تُقهر، ثمَّ تمسي في ما بعد شوقًا للاتِّحاد مع ما يسطو على هذا النحو». ويمكن العثور، في يومنا الحاضر، على عدد من الأمثلة الواضحة، المقتبسة من الاختبار الدينيِّ في أعمال وليام جيمس كقوله: «اخترق سكينة الليل المطبقة صمتٌ جليل. وحلَّ الظَّلام بحضرته، التي أحسَّ بها القاصي والداني، لأنَّها لم تكن لترُى. لم يَعُد لي حولٌ في أن أشكَّ بأنَّه كان ثمَّة أكثر منّي. أجل، شعرت أنيّ خيرٌ لي، لو أمكن الأمر، أن أكون أقلَّ واقعًا منهما كليهما»[1].

يحمل هذا المثال الكثير من العبر، في ما يتعلَّق بالصِّلة القائمة بين الصوفيَّة «وأحاسيس التماهي»، لأنَّ الاختبار المرويَّ هنا أوشك أن يعبر إلى ذاته.

ثالثًا: عنصر «الزَّخم» أو العُجالة:

هنالك أخيرًا، عنصر ثالث محصور بين المهابة والعظمة، أسمح لنفسي بأن أنعته بعنصر «عُجالة». إنَّه يُلحَظ في فكرة الـ OPYN أو «الغضب، ويكسو نفسه في كلِّ موضع بتعابير رمزيَّة، من قبيل: حيويَّة، هوى، الطابع الانفعاليّ، الإرادة، القوَّة، الحركة، الاهتياج، النشاط، الوازع. ومثل هذه الأوصاف نموذجيَّة؛ وتتردَّد، مرارًا وتكرارًا، من المستوى الشيطانيِّ حتى فكرة الله «الحيّ». إذن، لدينا هنا العامل الذي حدا في كلِّ مكان، أكثر من سواه، إلى أشدِّ المعارضات ضراوة لإله التأمُّل العقلانيِّ، الفلسفيّ. ولقد أدان الفلاسفة، من ناحيتهم، زخم الألوهيَّة هذه كلَّما برزت إلى العلن، وذلك بحجَّة كونها تصاوير بشريَّة محبَّبة. وهم كانوا على صواب إذ أدانوها ما دام خصومهم قد أخفقوا في الاعتراف بأنَّ الألفاظ التي استعاروها من دائرة الحياة الفطريَّة والعاطفيَّة، هي ذات قيمة تشبيهيَّة محضة. إلاَّ أنَّهم كانوا أيضًا على خطأ، رغم هذا الإخفاق، من حيث زعمهم أنَّ هذه الألفاظ تعرب عن الجانب الأصيل للطبيعة الإلهيَّة؛ أي الجانب غير العقلانيِّ الذي يفيد وعيه في الذَّود عن الدين نفسه.

قصارى القول.. حيثما أنشأ أناس يختصمون حول الله «الحيّ»، أو حول مذهب الإراديَّة[2]، يمكننا التيقُّن أنَّ ثمَّة قومًا غير عقلانيين، كانوا يكافحون ضدَّ العقلانيين والعقلانيَّة. هذا ما حدث مع لوثر[3]، في خصومته مع إرازمُس. فلم تكن أطروحة جبروت الله عنده، في كتابه حول الباصرة الأمَّة De Servo Arbitrio، إلاَّ اتِّحاد «العظَمة» بمعنى السطوة المطلَقة. مع هذا «الزَّخم» الذي

[1]- وليام جيمس (1842-1915) فيلسوفٌ وعالمُ نفس أميركيٌّ – أنشأ إلى جانب نظيره شارل ساندرز بيرس مدرسة فلسفيَّة عرفت باسم المدرسة البراغماتيَّة التي كان لها أثر كبير على فلاسفة وعلماء اجتماع أوروبيين مثل: إميل دوركهايم، وإدموند هوسرل، وبيرتراند راسل، وهيلاري بنتام، وريتشارد رورتي وسواهم.

[2]- حسب معجم أندريه لالاند (مفردات الفلسفة، جزء 2، ص 1216) هو «مذهب يقبل بشكل فيه بعض الشيء من الجذريَّة بأنَّ التصوُّر ووظائف الإدراك تخضع لوظائف الذهن الانفعاليَّة والفاعلة».

[3]- مارتن لوثر (1483-1546)، فيلسوف ولاهوتيٌّ بروتستانتيٌّ ألمانيٌّ قاد حركة الإصلاح في الغرب، في مواجهة السلطة البابويَّة وقوانين الكنيسة الكاثوليكيَّة.

يعني قوَّة لا تعرف حدًّا، ولا مقرًّا، صاعقة، ونشطة، وحازمة، وحيَّة، يُعدُّ عنصر «الزَّخم» هذا عاملاً حيًّا وصلبًا في الصوفيَّة أيضًا. والمقصود هنا صوفيَّة العشق، حيث يتقدَّم الوعي بقوَّة جارفة في تلك «النار الآكلة». إنَّها نار الهيام التي يكاد الصوفيُّ ألاَّ يتَّقي سعيرها، بل يلتمس أن يلطف به القيظ الذي يلفحه بلهيبه، خشية أن يرديه صريعًا. وفي هذه العُجالة، يصرُّ «عشق» الصوفيِّ على قرابة جليَّة للعيان، مع الـ Opyn («الغضب») نفسه، غضب الله اللَّافح والآكل. إنَّه «الزَّخم» نفسه وقد اتَّخذ له مجرى مختلفًا. «فالعشق ليس سوى غضب كظيم»، على حدِّ قول أحد المتصوِّفة.

عنصر»الزَّخم» هذا يعود إلى الظهور ثانية في تأمُّلات فيخته حول المطلق، وكأنيّ به احتقانٌ عالميٌّ ثائرٌ، وهائلٌ، لا يهدأ قطّ، وفي «إرادة» شوبنهاور الشيطانيَّة. ولكنَّ هذين الكاتبين، في الوقت نفسه، سيقترفان كلاهما الخطأ عينه، الخطأ الذي نقع على أثر له في الخرافة. فإنَّهما في هذه المنزلة من التأمُّل ينحوان بمحمولات «طبيعيَّة»، من شأنها أن تُستخدم «كعبارات فكريَّة»، وتعبرِّ عمَّا هو نفسه خارج التعبير عنه، صوب ما هو غير عقلانيّ. وكأنيّ بها أوصافٌ واقعيَّةٌ له.

قائمة بالمصادر والمراجع:

1. الكتاب المقدَّس - تكوين- 18-27.
2. الكتاب المقدَّس - سفر الخروج 23-27.
3. ك. م. سفر أيوب 9:34 – 13:21.
4. Theologische Rumdschau، 1910، الجزء الأوَّل، حول «الخرافة والدين في كتاب فوندت: علم النفس التراثيّ، وفي Deutsche Literaturz، 1910، العدد 38. إ، ي، أجد في أبحاث حديثة العهد. ولا سيَّما منها أبحاث السَّادة R.R. Marett و N. Soderblom
5. UBER DIE RELIGION Reden An Die Gebildeten Unter Ihren Verächten, Berlin 1821
6. - أنظر R.R. Marett, The Birth of Humility, in the Threshold of Religion, 2nd ed, 1914.
7. ريسيجال - بحث حول ركائز المعرفة الصوفيَّة - من الأرشيف الفرنسي - بارثيس - 1897.
8. مارتن لوثر(1483-1546)، فيلسوفٌ ولاهوتيٌّ بروتستانتيٌّ ألمانيٌّ قاد حركة الإصلاح في الغرب، في مواجهة السلطة البابويَّة وقوانين الكنيسة الكاثوليكيَّة.
9. معجم لالاند - مفردات الفلسفة - الجزء الثاني - باريس- 1764.