

المشروع التأسيسي لعلم الاستغراب

نقد الحضارة الغربية

أوروبا في العصور الوسطى
(دين - لاهوت - كنيسة)



الجزء الخامس عشر

مجموعة باحثين

الجمعية العلمية للدراسات الإسلامية
المركز الاتباعي للدراسات الاستراتيجية

نقد الحضارة الغربيّة (١٥)

(أوروبا في العصور الوسطى)

(دين - لاهوت - كنيسة)



نقد الحضارة الغربية (١٥)

(أوروبا في العصور الوسطى)
(دين - لاهوت - كنيسة)

مجموعة باحثين



نقد الحضارة الغربية. الجزء الخامس عشر : اوروبا في العصور الوسطى (دين - لاهوت - كنيسة) / تأليف مجموعة باحثين. - الطبعة الأولى. - النجف، العراق : العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ١٤٤٥ هـ. = ٢٠٢٤.
مجلد ٢٤ سم. - (المشروع التأسيسي لعلم الاستغراب)
يتضمن إرجاعات ببليوجرافية.
ردمك : ٩٧٨٩٩٢٢٦٢٥٥٦٠
١. الدين. ٢. الكنائس. ٤. الحضارة الغربية. أ. العنوان.

LCC : BL41 .N37 2024

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة
فهرسة أثناء النشر

- الكتاب: نقد الحضارة الغربية (١٥) - (أوروبا في العصور الوسطى) (دين - لاهوت - كنيسة)
- الإشراف العام: السيد هاشم الميلاني - الشيخ حسن الهادي.
- المدير العلمي: الدكتور محمد مرتضى
- تأليف: مجموعة باحثين
- الناشر: العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية.
- الطبعة: الأولى ٢٠٢٤ م / ١٤٤٥ هـ.

الفهرس

٧ - مقدمة

٩ - مدخل

الإيمان والعقل

١٣ د. لینا حمیدوش

أدلة إثبات وجود الله تعالى في القرون الوسطى

٤١ د. رائدة نهار الدالي

القيم الأخلاقية في العصور الوسطى الغربية في ألف عام

٧٩ د. غيضان السيد علي

التسامح في الفكر الوسيط: إشكالية النظرية والتطبيق

١٢١ أ.د. محمد بن علي

الدولة والكنيسة في القرون الوسطى المسيحية

١٦١ خنجر حمية

اللاهوت الصفوي

٢٣٩ د. إسماعيل زلخي

حركة التبشير (البعثات) خارج القارة الأوروبية في القرون الوسطى وأهدافها

٢٦١ د. أنس أحمد الشامي

محاكم التفتيش خلال العصر الوسيط في السياق التاريخي الغربي

٢٨٥ نزهة بوعزة

ها نحن اليوم نقدّم للقارئ العزيز المرحلة الخامسة والأخيرة من مشروع نقد الحضارة الغربيّة، والتي ستغطّي الفترة الواقعة بين أواخر القرن الخامس ميلاديّ، أي من سقوط روما، إلى أواخر القرن الخامس عشر ميلاديّ.

وكنا قد قدّمنا سابقاً، في اثني عشر مجلّداً، المراحل الأربع التي سبقتها من ما قبل القرن التاسع قبل الميلاد، حتّى القرن الخامس ميلاديّ.

وستتضمّن هذه المرحلة مجموعة من الأبحاث التي تغطّي ما سُمّي بالعصر الوسيط، في مجالات مختلفة من السياسة والاجتماع والتاريخ، والفلسفة واللاهوت.. إلخ.

لقد قلنا إنّ هذه المرحلة ستكون الأخيرة، فصحيح أنّ السلسلة قد لاقت رواجاً واستحساناً من القراء بوصفها عملاً نوعياً وجريئاً، إلّا أنّ توقّف السلسلة عند هذا الحدّ لا يعني انتهاءها، بل استمرارها لكن بشكل مختلف.

لقد كان بالإمكان، في المراحل السابقة، متابعة الحضارة الغربيّة عن طريق منهج المراحل التاريخيّة، إلّا أنّنا وجدنا أنّ هذا المنهج لم يعد صالحاً بعد القرن الخامس عشر، نظراً للتشعبات والتداخلات الفكرية والفلسفيّة والسياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة، بحيث يصعب جمع أشتاتها، وبناء مشتعباتها، فكان لا بدّ من سبيل آخر.

وقد وقع خيار اللجنة العلميّة في المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيةّ على المعالجة التفكيكيّة لهذه الملفّات والعلوم والأفكار التي ستتشعب، فتقرّر العمل وفق منهجيّة التفكيك، بحيث ستتمّ متابعة هذا المشروع وفق مشاريع متعدّدة ستلاحق

بعضها النظم والأفكار السياسيّة، فيما يتابع مشروع آخر البنى الفلسفيّة ورجالاتها في مشروع أعلام الغرب، بينما يلاحق مشروع ثالث المناهج الغربيّة، وهكذا.

وبالمحصلة، بعد أن كان مشروع نقد الحضارة الغربيّة مشروعاً واحداً في مراحل الخمس الأولى، سيتحوّل إلى عدّة مشاريع مترابطة تحت مسمّيات مختلفة تبعاً للموضوع، لكنّها في مجملها العام ستكون تحت العنوان الأساس، وهو: نقد الحضارة الغربيّة.

وعلى أيّ حال، ومع انتهاء هذه المرحلة، لا بدّ من شكر كلّ من ساهم معنا في هذا المشروع، في كتابة أو مشورة، أو نقد بناء، أو أفكار نيّرة، ساهمت في إنجاز هذه المراحل وتطويرها. ونسأل الله للجميع التوفيق والسداد، والصحة والرشاد، إنّه خير معين، وخير هاد.

المركز الإسلاميّ للدراسات الإستراتيجيّة

٧-١١-٢٣م الموافق ل ٢٨ ربيع الآخر ١٤٤٥هـ

بعيداً عن التسمية التي أطلقت على القرون الممتدة من القرن الخامس حتى الخامس عشر ميلادي، بالقرون الوسطى أو العصور الظلامية، التي ستحدث عنها لاحقاً، إلا أنّ المتتبع لحثثيات قيام الإمبراطورية الرومانية، وما رافقها من تطورات عسكرية وسياسية وثقافية، على المستويين الداخلي والخارجي، يستطيع أن يرسم مساراً انحدارياً واضحاً، يستشرف فيه أنّ هذه الإمبراطورية آيلة للسقوط لا محالة.

فعلى المستوى العسكري، ظهر جلياً أنّ هذه الإمبراطورية لا يمكن لها أن تستمرّ بالتوسّع مع ازدياد الشخصيات الرومانية الطامعة بالسلطة، كما أنّ تهوّر بعض الأباطرة في التوسّع شمالاً وغرباً، قد راكم عدد الأعداء، فضلاً عن الطامعين في إسقاط هذه الإمبراطورية ووراثتها. دون أن ننسى حجم الصراعات الداخلية على السلطة، ولئن طال حكم بعض الأباطرة، فإنّ ذلك يعود لقدرة بعضهم على نسج علاقات، وتوزيع مغام، والدخول في حروب إلهاء وتشيت انتباه، لا إلى تراجع عدد العداءات، وحلّ مشكلات جذرية لما كان يعانيه النظام القائم أساساً من الاستقواء والمغامرات العسكرية، خاصة أنّه كان من المعلوم، أنّ الوصول إلى السلطة السياسية للشخص، يقوم على حجم الإنجازات العسكرية التي يحقّقها، فكان سقوط روما أمراً حتمياً، ومع دخول العوامل الدينية لاحقاً، كان تقسيم الإمبراطورية قدراً لا مفرّ منه.

أمّا سياسياً، فبعد سقوط روما، كانت المسيحية قد بدأت تتغلغل في أنحاء الإمبراطورية، وسلطان رجال الدين أخذاً بالتوسّع، ورغم أنّ التعاليم الكنسية بحسب رجالاتها، لا سيّما بولس، قد فصلت بين الديني والسياسي، إلا أنّ رجال السياسة الطامحين لإضفاء نوع من الشرعية على أنفسهم، ورجال الكنيسة المتوثبين نحو السلطة الزمنية، خلطت الديني بالسياسي، فتشكّلت في فترات مختلفة نوعاً من

الثنائية المستترة في الحكم، ف وقعت اختلافات كثيرة، أضمرت تارة، وظهرت أخرى، على شكل حروب، أضفت عليها الكنيسة القداسة، وأسبغ عليها الأباطرة العلمنة. فبدا واضحاً أنّ النظام السياسي يعاني من مأزق حرج، إلى أن استقرّ نسبياً لصالح الكنيسة.

ولم يكن الوضع الثقافي-الديني في الإمبراطورية المنقسمة بأفضل أحواله، فعلى الرغم من أنّ تعاليم بولس التي قامت على محاولة استدراج الوثنيين إلى المسيحية، عبر إدخال الكثير من تلك الاعتقادات الوثنية إلى الدين الجديد الوافد، أدّت إلى حركة تنصير واسعة، ساعده على ذلك قرارات إمبراطورية متتالية؛ بدءاً من منع محاربة المسيحيين، وصولاً إلى جعل المسيحية الدين الرسمي للبلاد، إلّا أنّ هذا المزج ترك أثراً كبيراً على مجمل الحياة الثقافية.

لم تكن الحياة الثقافية الرومانية بأفضل أحوالها حتّى في أوج قوّتها وسلطانها، فقد عانى الرومان من هيمنة الثقافة اليونانية. ورغم العدد الكبير من المحاولات في تظهير فلسفة رومانية، إلّا أنّ الرومان لم يستطيعوا أن يضاعفوا اليونان في فلسفتها، فبقيت الفلسفة الرومانية تدور في فلك الفلسفة السياسية، لا سيّما أنّ فلسفتهم انحصرت بشكل كبير في الفلسفة العملية، ونُسب فلاسفتهم إلى مذاهب أخلاقية كالرواقية وغيرها، فعانت الفلسفة الرومانية من انتاج فلسفة أنطولوجية، أو إبستمولوجية.

ومع دخول المسيحية إلى الإمبراطورية، وجد المسيحيون أنفسهم في المأزق نفسه الذي عانى منه الرومان سابقاً، فتقاذفتهم المذاهب اليونانية، سواء في العصر الذهبيّ أو في العصر الهلنستي، فتأهوا بين أفلاطون والأفلاطونية المحدثة، ثمّ دخلوا مدرسة أرسطو، وتأثروا بابن رشد، حتّى طُبع عصره بأكمله بطابعه فسّمي بالرُّشدية اللاتينية، في محاولات اقتفاء أثر ابن رشد. وربما لا نجازف بالافتراض أنّ من أحد أسباب الحروب الصليبية هو ترسيخ نوع من القطيعة مع الفكر الإسلامي الذي اعتلى المشهد الثقافي في أوروبا، وتربّع على عرشها.

أمام هذه الوقائع أنبرى مجموعة من رجال الفكر المسيحيين، للكتابة، ومحاولة تفكيك الإشكاليات التي فرضتها هيمنة الفلسفة اليونانية من جهة، وتغلغل الفلسفة الإسلامية مسلّحة بالفلسفة اليونانية نفسها، ومضيفة إليها من جهة أخرى، فتركزت معظم المحاولات

في الفلسفة المسيحية على حلّ مشكلة العلاقة بين العقل والدين، بين العقل والنص، بين العقل والإيمان... إلخ

وإذا كان هذا هو حال النخب الثقافية، فلنا أن نتصوّر حال العامة، التي انتشرت فيها الخرافات والشعوذات، وأعمال السحر، وقد زاد من حدّة ذلك، أداء بعض رجال الكنيسة الفاسدين الذين وجدوا في الناس اللاهثة وراء النجاة بأيّ ثمن، فرصة لتجميع الذهب والفضّة وتكديس الثروات، فبدأوا يبيعون الناس صكوك الغفران، وأراضٍ في الجنّة، وبدلاً من قطع دابر هؤلاء لحفظ إيمان الناس بشكل سليم، ومع ظهور ما سمّي بالهرطقات، عمدت الكنيسة إلى إصدار قرارها بتشكيل محاكم تفتيش؛ وبدل أن تفتش عن الإقطاعيين والمفسدين من رجال الكنيسة، أخذوا يفتشون في خبايا نفوس الناس، ومدى صدق إيمانهم، وسلامة عقيدتهم، وطهر قلوبهم، ونقاء سريرتهم.

ولم يكن الوضع الاجتماعي والاقتصادي إلّا انعكاساً للوضع السياسي والثقافي، فتردّت الأوضاع الاجتماعية، وتدهور الاقتصاد، فازداد الفقير فقراً، وزاد الأغنياء من ثرواتهم، وظهرت طبقة جديدة من الأغنياء معظمهم من رجال الإكليروس. ومن جديدة، بدل أن يقوم رجال الكنيسة بإجراءات عميقة وجذرية في هذا النظام القائم، عمدوا للهرب إلى الأمام، عبر إشعال الحروب الداخلية تارة، والخارجية الصليبية تارة أخرى، فرسّخوا بذلك سلطانهم، وزادوا في ثرواتهم.

لقد كانت الثورة على هذه الفترة أمراً لا بدّ منه، خاصّة مع قيام الغرب بالسطو على معظم تراب الشرق العلمي، خصوصاً في فترة تراجع المسلمين وانشغالهم بخصوماتهم السياسية الداخلية. وهكذا حصل.

لقد أطلق الغرب لاحقاً على الفترة الممتدّة من القرن الخامس حتّى الخامس عشر ميلاديّ تسميات مختلفة بألفاظها، لكنّها تشير إلى معنى واحد في مضمونها، وهو أنّ هذه العصر هو عصر التخلف والظلمات، فيما أخذوا يمجّدون قليلاً العصر الرومانيّ، لكنهم توافقوا على أنّ حضارتهم المحدثّة تنتمي إلى اليونان.

من الواضح أنّ هذه التسميات التي أُطلقت على العصر الوسيط لا تعدو كونها موقفاً أيديولوجياً مغالطاً؛ فعصر الظلمات هو عصر هيمنة الدين (المسيحي)، مقابل عصر الأنوار حيث التحرّر من الميتافيزيقيّ والغيبّيّات، هكذا أرادت أوروبا أن تصوّر الأمر.

لكن ما الذي كان مختلفاً بين العصر الوسيط والعصور التي سبقتها؟ هل كان الغرب غرباً لا دينياً قبل دخول المسيحية، أم كان غارقاً في الدينيّ-الوثنيّ؟ ألم تشكّل آلهة روما عمدة الحياة الثقافيّة في المملكة، ثمّ الجمهورية، ثمّ الإمبراطوريّة الرومانيّة؟ ومن كان يجروّ على التعرّض لجوبيتر أو فينوس، أو مينرفا، أو مارس؟ وحتىّ الأباطرة، فإنّ أعلى مرتبة كانوا يسعون إليها هي ترسيخ فكرة أنّهم من أنساب الآلهة.

أمّا اليونان، فلم تكن حالهم بأفضل من الرومان، فجعلوا جبل الأولمب مركزاً للآلهة يديرون منه العالم، واعتبروا التعرّض لزيوس هرطقة ما بعدها هرطقة!

ويكفي أنّ هذا النظام القائم على عبادة الآلهة المتشكّرة، قد أفضت إلى إعدام سقراط.

لم تكن مشكلة الغرب الحديث مع العصر الوسيط، حقيقة، مشكلة الدين بشكل عامّ، لكن الغرب رأى أنّ الإمبراطوريّة الرومانيّة ما كانت لتتفكّك لولا المسيحيّة، وأنّ القوّة والسيطرة الرومانيّة إنّما تلاشت بسببها، رغم كلّ الحروب الصليبيّة وما رافقها من جرائم.

وإنّ من الضروريّ التوضيح أنّ الغرب الحديث نسب نفسه بتمجيد إلى عنصرين: اليونانيّ ثقافياً، والرومانيّ سياسياً وعسكرياً.

أمّا اليونانيّ فبصفته مؤسساً للعنصريّة والفوقيّة والاستعلاء، وأمّا الرومانيّ فبوصفه معتمداً على القوّة العسكريّة الغاشمة. وهنا تحديداً مربط الفرس. فأوروبا صاحبة القوّة الغاشمة امتداداً لروما الغاشمة، وأيّ عامل يسبّب في تراجع هذه القوّة هو انحطاط، وتخلّف، وظلمات.

مدير التحرير العلميّ

د. محمد مرتضى

الإيمان والعقل

د. لينا حميدوش^[1]

مقدمة

تناول هذا البحث موضوعاً يمتلك من المسوّغات التاريخية والمعرفية ما يجعله موضوعاً حيويّاً قابلاً للبحث والدراسة والتقصّي على نحو يؤكّد أهميّة هذا البحث وضرورة الخوض في مضامينه المتعدّدة. وأمّا هذا الموضوع، فهو الإيمان وعلاقته بالعقل، وفيما إذا كان هناك علاقة بينهما. وحرّيّ بالقول إنّ هذه المشكلة قد طرحت في مختلف التيارات الدينيّة على تنوّعها.

أمّا في هذا البحث، فقد تناولنا علاقة الإيمان بالعقل في إطار العصر الوسيط المسيحي، وما نجم عنها من مشكلات متعدّدة وعميقة لامست صلب العقيدة المسيحيّة، وفي أحيان كثيرة عبّر آباء الكنيسة واللاهوتيّون عن خطر العقل على الإيمان وعلى العقيدة، وإزاء هذه الحال كان لا بدّ من مناقشة مفهوم العقل ومفهوم الوحي، في كون الأوّل يشير إلى النشاط البشري، في حين يتعلّق الثاني بالكتاب المقدّس الذي ينقل المعرفة الإلهيّة إلى الإنسان. وبعد ذلك كان لا بدّ من البحث في طبيعة العقل، وبالتالي طبيعة المعرفة العقلية كما وجدناها في العصر الوسيط، وكيف نظر إليها اللاهوتيّون في ذلك العصر على ضوء المشكلات التي أثارها الفكر الفلسفي العقلي حيال قضايا اللاهوت في العصر الوسيط.

واستكمالاً للبحث في طبيعة المعرفة العقلية، كان لا بدّ من التوقّف عند طبيعة العلاقة بين العقل والمذاهب الميتافيزيقية في العصر الوسيط؛ إذ إنّ مثل هذا البحث كان قد قادنا نحو الخوض في الماهية العقلية لطبيعة الله، وما ارتكز إليه آباء الكنيسة من محاججات من أجل مناقشة تلك الطبيعة، وقد غطّى المبحث الثاني تلك المفردات المتعلّقة بعلاقة

١- مدرّسة في قسم الفلسفة، جامعة حلب، اختصاص الفلسفة الهلنستية والوسيطيّة.

الإيمان بالمعرفة، ولأنَّ الأمر كذلك فقد ناقش البحث طبيعة المعرفة الإيمانية في تفحصها النقدي العقلي، ومن ثمَّ إظهار المعرفة الإيمانية في حدودها القصوى وارتباطها بالمعرفة العقلية، وهو أمر أدَّى بدوره إلى التناول النقدي لمفهوم الإيمان المتعقل أو تعقل الإيمان، وتبسيط الضوء على مشكلة العلاقة بين العقل والإيمان، وإصرار اللاهوتيين في العصر الوسيط على جعل العقل خادماً للإيمان، وخصوصاً ما قدّمه في هذا الشأن القديس أنسلم الذي أكّد في مجادلاته الإيمانية العقلية على ضرورة التأكيد الدائم على الشعار الذي رفعه اللاهوتيون منذ القديس أوغسطين، والذي يقول أوّمن لأتعقل، وما تابعه في هذا السياق القديس توما الأكويني الذي لجأ إلى الفلسفة المشائية الأرسطية من أجل إبراز النقاش والجدل الدائر حول علاقة الفضيلة الإيمانية بالفضيلة العقلية، والذي حاول أن يبرز بوصفه مخلصاً للفلسفة الأرسطية فجعلها تنصاع لقضايا اللاهوت ومشكلاته. والمشكلة الأكبر أنّ توما الأكويني كان قد ترك المسألة غامضة على نحو فظيع عندما لم يستطع أن يفصل بين الإيمان والعقل، ولم يستطع أن يجمع بينهما، وكلّ ذلك كان تأكيداً على الحالة التلفيقية التي اشتغل من خلالها توما الأكويني هادفاً إلى إخضاع العقل للنقل أو الإيمان، وانتهى البحث إلى الحديث عن موقف اللاهوت من الهرطقات التي تسرّبت إلى جسد المسيحية لنجد أنّ هذا اللاهوت قد اعتبر العقل هرطقة بحدّ ذاته، ممّا جعل البحث اللاهوتي المحموم نحو ضمّ العقل إلى حقول العقيدة ومساعدتها أمراً زائفاً، فما دام أنّ العقل هرطقة، فلم يحرص اللاهوتيون على جعله متوافقاً مع الإيمان؟.

أولاً: العقل وموضوعاته

١. العقل وطبيعة المعرفة في العصر الوسيط

لعلّ واحدة من المسائل المهمة التي تمهّد للدخول في طبيعة المعرفة في العصر الوسيط، هي تلك التي تحيط بطبيعة العقيدة المسيحية؛ ذلك أنّ الوقوف على خصائصها قد يساعدنا في تتبّع مسيرة العلاقة المعقّدة بين المعرفة العقلية والمعرفة الإيمانية، فحقيقة الأمر أنّ المسيحية كعقيدة قد جاهدت لتجعل من نفسها جزءاً من الفلسفة؛ أي أن تجعل من نفسها جزءاً من المعرفة العقلية من أجل تدعيم خصائصها الإيمانية إلى الحدّ الذي صار فيه

الحديث وارداً عن فلسفة مسيحية، وهنا مكن الإشكال الكبير حول الجمع بين المسيحية والفلسفة. وأولى خصائص هذه الفلسفة المسيحية، أنها عملت على نحو ملق على الجمع بين العقل والإيمان، وربما كان ذلك إدراكاً مبكراً من قبل رجال اللاهوت المسيحي لقضية المعرفة العقلية وضرورة إدراجها في ثنايا المعتقدات الإيمانية، فظهرت الفلسفة المسيحية على أنها فلسفة تخلط بين الإيمان والعقل، أو بين العقل والإيمان. لهذا السبب فإن أولى خصائص الفلسفة المسيحية، وبالتالي اللاهوت المسيحي، تمثلت بهذه القضية؛ أي قضية توحيد العقل والإيمان معاً، فهي قد حاولت «أن تكمل الإيمان عن طريق العقل، أو تكمل العقل عن طريق الإيمان، فهي تحاول إلى جانب إيمانها بالمعتقدات أن تعبر تعبيراً حقيقياً عن هذه المعتقدات، وهذا ما يجب أن يفهم من العبارة الشهيرة: «أؤمن لأتقن»^[١]. ومما هو جدير بالذكر هنا أن طبيعة الطرح المسيحي لمفهوم العقل كانت قد أثرت في الفلسفة العربية الإسلامية، ولكن على نحو مغاير تماماً؛ ذلك أن الفلسفة الإسلامية لم تحاول أن تبخس العقل مكانته المميزة والمختلفة تماماً عن الإيمان والمعرفة الإيمانية؛ إذ جاء مفهوم العقل في ثنايا الفلسفة الإسلامية بوصفه جزءاً من التطور الحضاري للمعرفة، وهو ما يشير إليه باحثون عند دراسة هذه المسألة في إطار الفلسفة الإسلامية عموماً، وفلسفة ابن طفيل خصوصاً؛ إذ نجد أن العقل عنده لم يكن خادماً للمعرفة الإيمانية، بل لقد جاء في سياق «التطور الحضاري إلى بداية التاريخ، بما في تطور المعرفة من المعرفة الحسية إلى المعرفة العقلية، ومن المعرفة العقلية إلى المعرفة الحسية الوجدانية عند حي بن يقظان: رمز الحيثة والطاقة الإنسانية بكل نزوعها وطبعها وتطلعها وملكات، حسية وعقلية وجمالية وجدانية... إنها تلك الطاقة التي لم يرد لها ابن طفيل حداً بتعريف» إلا «بفاعليتها التطورية من خلال حي بن يقظان ينمو ويتطور»^[٢].

وأيضاً هنا يختلف طرح مفهوم العقل والمعرفة العقلية في الفلسفة الإسلامية عنه في الفلسفة المسيحية، ولعل المشكلة تبدأ من هذا التعبير نفسه؛ أي تعبير الفلسفة المسيحية التي يمكن النظر إليها على أنها مشكلة فلسفية أولاً، فقد أثار هذا التعبير جملة من التساؤلات

١- عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص ٥.

٢- مدني صالح، ابن طفيل قضايا ومواقف، دار الرشيد للنشر، العراق، ١٩٨٠، ص ١٣٨.

المعرفية والتاريخية معاً، مع أنَّ القول بتعبير الفلسفة المسيحية يبدو محاطاً بالشكوك التاريخية، ونعني بذلك أنَّ مصطلح الفلسفة المسيحية يبدو مصطلحاً زائفاً معرفياً، فكيف يمكن الجمع بين الدين والفلسفة بحسب الأصول المسيحية؛ أي بين الدين القائم على الإيمان والفلسفة القائمة على المعرفة؟ هذا بالإضافة إلى أنَّ العبارة الشهيرة التي أوردناها، والتي تقول «أؤمن لأتعلّق»، تفضح الأمر على نحو مباشر وصريح؛ فالإيمان شرط للتعلّق في المسيحية، وفي مفاصل التاريخ اللاهوتي المسيحي برمته. وعلى هذا النحو، تبدأ الأسئلة المعرفية بطرح علاقة المسيحية بالفلسفة، كما يبدأ البحث عن الجدوى المعرفية والتاريخية لهذا الجمع بين حقلين متعارضين عند معظم اللاهوتيين، خصوصاً وأنَّ بعض النقاد يعتبرون أنَّ مثل هذا الطرح قد يكون له مسوِّغات له لو أنَّ الأمر تعدّى المسيحية إلى اليهودية والإسلام، ومن هؤلاء المؤرخين إيتين جلسون الذي يصوغ هذه المشكلة على النحو الآتي، إذ يقول: «هل يلتقي العقل والوحي على صعيد واحد...؟ ونحن جميعاً نعرف أنَّ الدين كانت له أهمية غير عادية في حضارة العصر الوسيط، ونعلم كذلك أنَّ اليهودية، والمسيحية، والإسلام، أخرج لنا كلٌّ منها مجموعة معيّنة من النظريات التي تسير فيها الفلسفة والعقيدة الدينية جنباً إلى جنب في اتفاق وانسجام، إنَّ لم نقل في غبطة وسعادة»^[١].

ونحن نميل هنا إلى تأكيد هذه المشكلة بوصفها مشكلة معرفية؛ إذ إنَّ الخلاف هو خلاف معرفي، وهو خلاف حول طبيعة المعرفة بين كلِّ من المسيحية الوسيطة والفكر الفلسفي، هذا بالإضافة إلى أنَّ الفكر الفلسفي إذ يناقش مشكلاته المعرفية، فإنَّه يمتاز بالعمومية والشمول، في حين أنَّ الفكر المسيحي، وعلى نحو أكثر صحّة وتدقيق معرفي وتاريخي، فإنَّ العقيدة المسيحية لا تمتلك العمومية الفلسفية، بل على العكس فإذا كان الفكر الفلسفي هو فكر شمولي يناقش معرفياً كلَّ ما يحيط بالإنسان والوجود والله، فإنَّنا في المقابل نجد أنَّ المسيحية كعقيدة تمتاز بمحدوديتها؛ أي محدودية المشكلات التي تشغل بها، وهنا تبدأ الطرق بالافتراق بين كلِّ من الفلسفة والعقيدة المسيحية. والملاحظة الحاسمة هنا هي تلك التي يوردها مؤرِّخون بوصفهم لمحدودية العقيدة المسيحية، فيقولون: «إنَّها محدودة المشكلات التي تشغل بها، فهي تتناول فقط ما هو خاصّ بفكرة الخلاص؛ أي تتناول الله

١- إيتين جلسون، روح الفلسفة المسيحية، ت: إمام عبد الفتاح إمام، ص ٢٨.

وصفاته، والإنسان من حيث روحه وصلته بالله، والطبيعة من حيث صلتها بالله. نعم! إنَّ المسيحية أو الفلسفة المسيحية لا تحرم على أصحابها أن يشتغلوا بغير هذه المشكلات، وإنَّما تعتبر الاشتغال بها مسألة ثانوية، أو كما يقول القديس أوغسطين والقديس أنسلم والقديس بونافتورا: إنَّ الاشتغال بغير هذه المشكلات هو حبّ استطلاع مخزٍ^[١].

وكما يقال بحسب القول المأثور: من فمك أدينك. فإنَّنا ننطلق من موقف هؤلاء القديسين نحو إنشاء تصوّر عام لطبيعة الخلاف وطبيعة المواقف المناهضة للمعرفة الفلسفية؛ إذ يؤكّد هؤلاء القديسون أنَّ الفلسفة والمعرفة الفلسفية مجرد زيف لا طائل من ورائه. وهنا، وانطلاقاً من ذلك، تبدو المعرفة الفلسفية بالنسبة للعقيدة المسيحية نوعاً من الزيف والأباطيل، وأنَّ قديس العقيدة المسيحية لا يحتاجها في شيء، هذا علاوة على الردّ الذي يأتي من عمق الفلسفة، والذي يؤكّد تهافت المصطلح أو التعبير الذي يجمع الفلسفة بالمسيحية، فقد اتّفقت المذاهب والشيع الفلسفية على تأكيد هذا التهافت، فحن، كما يرى باحثون، نجد «بين شيع الفلسفة المتضاربة والمختلفة فيما بينها أشدّ ما يكون الاختلاف - ما يشبه الاتفاق العام على رفض ما يسمّى الفلسفة المسيحية»^[٢].

هكذا تنطلق شرارة الخلاف حول طبيعة المعرفة في لاهوت العصور الوسطى في إشارة دائمة إلى أنَّ اللاهوت المسيحي قد لجأ إلى التصنّع والافتعال عندما حاول أن يوهّم التاريخ بأنّه لاهوت يستند إلى العقل والمعرفة الفلسفيين، بل إنَّ هؤلاء اللاهوتيين لم يقدّموا شيئاً جوهرياً في الإطار المعرفي، بل اكتفوا باستعارة المذاهب الفلسفية المعرفية، وأكثر من ذلك فإنَّ قديسي اللاهوت المسيحي قد أججوا جذوة الخلاف الفلسفي المعرفي عندما استعاروا المعارف الفلسفية من الفلاسفة الذين اختلفوا حول طبيعة المعرفة وضرورتها وأهميتها بالنسبة إلى لاهوتهم. إنَّ هذه المسألة قد أشار إليها مؤرّخو الفكر والفلسفة واللاهوت معاً، عندما رأى هؤلاء «أنَّ كلّ ما خلّفه لنا المفكّرون المسيحيون أنّهم يستعيرون من أفلاطون تارة، ويستعيرون من أرسطو تارة أخرى، وهم يفعلون ذلك في الأوقات التي يقومون فيها بشيء أشدّ سوءاً، هو الجمع بين أفلاطون وأرسطو في مركّب محال: فهم - كما لاحظ

١ - عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص ٥.

٢ - إيتن جيلسون، روح الفلسفة المسيحية، ت: إمام عبد الفتّاح إمام، ص ٢٨.

بالفعل جون السالسبوري (١١١٧-١١٨٠) في القرن الثاني عشر- يذلون جهوداً مضنية للمصالحة بين أموات لم يكفوا قط عن الخلاف وهم أحياء! ويواصل المؤرخون نقدهم فيقولون إننا لا نلتقي على الإطلاق بدافع أصيل يثير التفكير ويكون مسيحياً تماماً، خلافاً ومبدعاً في وقت واحد، والنتيجة هي أن الديانة المسيحية لم تسهم بشيء قط في التراث الفلسفي الذي أنتجته البشرية»^[١].

وجدير بالقول إن هذه الملاحظة التاريخية-المعرفية حول رغبة آباء الكنيسة ولاهوتيي العصر الوسيط باستعادة المعرفة الفلسفية من أجل تدعيم قضاياهم التي وجدوا أنفسهم حيالها مضطرين لهذه الاستعارة، إنما تمتلك مسوغها التاريخي والإبستمولوجي عندما ناقش هؤلاء الطبيعة البشرية، وعندما اصطدموا بمشكلة الثنائية، فلم يكن أمام هؤلاء سوى أن يؤكّدوا دوماً على اثنيّة الجسد والروح، واحتقار الجسد، والإعلاء من شأن الروح. هاهنا كان لا بد من معين فلسفي تمتع منه العقيدة المسيحية الأفكار والمعارف التي يمكن من خلالها أن تقدّم تبريراً لهذه الاثنيّة المفتقدة إلى تأصيل معرفي، وتحديدًا تأصيل عقلي يسمح لهذه العقيدة المضيّ قدماً في احتقار الجسد لصالح سموّ الروح؛ إذ نجد أن كلّ ما قدّمه آباء الكنيسة الأوائل حول خطيئة الجسد ومعاينة الله له، إنما ظلّ يدور في فلك التأويلات غير المجدية على صعيد المعرفة. وهذه المشكلة؛ أي مشكلة اثنيّة الجسد والروح، إنما هي مشكلة معرفية تحتاج إلى حلول عقلية، خصوصاً عندما نضعها على محك المناقشات العقلية الفكرية، فقد انقسم آباء الكنيسة إلى تيارات متعدّدة من أجل تفسير وتبرير هذه الاثنيّة، «فبينما فسّر بعضهم هذه الاثنيّة على أساس خلقي؛ أعني أن الله عاقب الروح على شنيع فعلتها بأن أودعها قبرها (البدن) (أوغسطين وبونافنتورا)، فسّر البعض الآخر على أساس أنطولوجي خالص؛ أي إنه لم يحدث بالفعل أن هبط أحد من الجنة لخطيئة ارتكبتها، وإنما وُجد الإنسان في هذه الصورة (صورة الرجل والمرأة) منذ البداية، فصار هناك اتصال بين المادة والروح، وهذا الاتصال هو الخطيئة، إذ إنها تتم بسبب اجتماع المحسوس بغير المحسوس، فتشتت الروح عن طريق الجسم (يوحنا أوريجين)»^[٢].

١- إيتن جيلسون، روح الفلسفة المسيحية، م.س، ص ٢٩

٢- حامد خليل. مشكلات فلسفية، جامعة دمشق، دمشق، ط ٢، ١٩٩٥-١٩٩٦، ص ٦٩.

وإذا كان هؤلاء قد لجؤوا إلى تلك التبريرات التي تبدو زائفة، فإننا في المقابل نجد هناك مَنْ يَمُّ وجهه شطر الاستعارة الفلسفية العقلية، وهنا نضع يدنا على المعرفة العقلية التي سخَّرها آباء الكنيسة ولاهوتيَّو العصر الوسيط من أجل إيجاد حلول ظلت زائفة على الرغم من صلابتها الاستعارة. وهذا ما فعله توما الأكويني، الذي استعار من أرسطو حلاً فلسفياً لهذه المشكلة الدينية، العقيدية. والطريف في الأمر أنَّ الأكويني عندما لجأ إلى أرسطو، فإنَّه لم يفهم الوحدة الأرسطية؛ أي وحدة الجسد والروح، إلاَّ أنَّه استعان بها فخلق لنفسه مشكلات معرفية جديدة تتعلَّق بخلود النفس، وقيامه المسيح من بين الأموات.

وتتعدَّد الأمثلة على هذه الشاكلة بشأن ما فعله اللاهوتيَّون بالمعرفة الفلسفية، الذين جعلوها موضع شكٍّ وتزييف طالما أنَّ النظام العقلي الفلسفي كان قد أنتج معرفته في وحدة شاملة، في حين أريد لهذا النظام أن يكون محطَّ استعارات لمناسبات متأزِّمة تطال العقيدة في أصلها وطبيعتها.

٢. العقل ونقد المذاهب الميتافيزيقية الكبرى

يبدأ نقد الميتافيزيقا كما نعر عليه في العصور الوسطى من خلال نقد البدايات الأولى لتأسيس العقيدة المسيحية في شكلها الكنسي، هذا الشكل الذي لم يكن مطالباً بإنتاج المعرفة بقدر ما كان مطالباً بأنَّ يقدِّم نفسه كإطار سياسي وقانوني معاً. والفضل في هذه البداية يعود إلى القديس أوغسطين الذي لم يرم في مشروعه التاريخي إلى البحث عن تصوّرات معرفية أولية لنظامه الكنسي الذي أقامه، إذ كما يرى باحثون فقد كانت الغاية «التي رمت إليها الأوغسطينية أن ترسي بصفة نهائية أسس حاضرة روحية، وهذه الحاضرة تستلزم نوعين من المعارف: المعارف الدنيوية الخالصة، وعلم الإلهيات. وتؤلّف المعارف الدنيوية جملة تلك الفنون الحرة التي جعلها فيلون وسينيكاً تمهيداً للفلسفة، وتنقسم إلى مجموعتين: واحدة ثلاثية، وأخرى رباعية. فالأولى تشمل النحو والصرف، والخطابة والجدل، أي جميع فنون القول والخطاب، والثانية تضم العلوم الأربعة التي جعلها أفلاطون مقدّماً للفلسفة، الحساب والهندسة، والفلك والموسيقى»^[١]. ويلاحظ هنا أنَّ أوغسطين أراد

١ - إميل برهيه، تاريخ الفلسفة (العصر الوسيط والنهضة)، ج ٣، ت: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، د.ت، ص ١٩.

أن يسخر الأفلاطونية لخدمة نزعته اللاهوتية لا أكثر، في حين أننا نجد أن فلاسفة الإسلام قد لجؤوا إلى الفلسفة اليونانية وموضوعاتها وناقشوها نقاشاً حافظوا فيه على طبيعتها الفلسفية، ويمكن أن نذكر في هذا الشأن إلهيات ابن سينا التي استندت إلى الفلسفة اليونانية بشكل صريح، ولكن من دون أن يظهرها في لبوس ديني، وهو ما فعله ابن سينا عندما تحدّث عن العلل في فلسفته الإلهية، فنجدّه يبقّي على طابعها الفلسفي، فهو عندما يتحدّث عن العلل في فلسفته الإلهية، يناقشها مناقشة الفيلسوف، وليس مناقشة من يريد أن يلوي عنق الفلسفة لمصلحة الدين، فيقول: «لأنّ الفلاسفة الإلهيين ليسوا يعنون بالفاعل مبدأ التحريك فقط، كما يعنيه الطبيعيون، بل مبدأ الوجود ومفيدة، مثل البارّي للعالم؛ وأمّا العلة الفاعلية الطبيعية، فلا تفيد وجوداً غير التحريك بأحد أنحاء التحريكات؛ فيكون مفيد الوجود في الطبيعيات مبدأ حركة؛ ونعني بالغاية العلة التي لأجلها يحصل وجود شيء مابين لها»^[١]. ونلاحظ هنا أن ابن سينا يقدّم نقداً للميتافيزيقا اليونانية، ولكن هذا النقد يظلّ من داخل الفلسفة، وليس من خارجها كما فعل أوغسطين.

بالطبع لم يكن في ذهن أوغسطين أن تكون هذه المعارف سوى في خدمة الإلهيات، وبالتالي لم يكن المطلوب أن ترتقي هذه العلوم إلى مستوى العلوم الميتافيزيقية كما طرحتها الفلسفة. وحتىّ الإلهيات، فإنّ المطلوب منها أن تؤكّد سلطة الكنيسة أكثر من أن تكون علوماً ميتافيزيقية. على هذا النحو تمكّن أوغسطين من الاستعانة بالمذهب الميتافيزيقي الأفلاطوني في خدمة فكرته حول تدعيم العقيدة المسيحية. وما دام الأمر كذلك، فإنّ ما يسعى إليه أوغسطين لم يكن سوى توطيق الميتافيزيقا لجعلها مسيحية خالصة؛ إذ يلاحظ الباحثون أنّ القديس أوغسطين قد سار على خطا أفلوطين نفسه عندما رأى أنّه «متى فرغت النفس إلى نفسها، وانتظمت، وتناغمت، وجملت، فستجترى عندئذ على أن ترى الله، المنبع الذي منه تصدر كلّ حقيقة، بل والد كلّ حقيقة، وفيما دون هذه الرؤية، التي هي وقف على القلّة القليلة، تبصر النفس العاقلة المتحدة اتحاداً طبيعياً بالمعقولات، الحقائق على ضوء لا جسمي، طبيعته من طبيعتها»^[٢].

١- ابن سينا، الإلهيات، م.س، ص ٩٨

٢- إميل برهيه، تاريخ الفلسفة (العصر الوسيط والنهضة)، ج ٣، م.س، ص ٢١.

ولعلّ هذا المشروع الذي بدأه أوغسطين إنّما قد أفضى إلى نتيجة مفادها تدمير الميتافيزيقا من جهة، وعدم الاستفادة اللاهوتية من طبيعة الميتافيزيقا من جهة أخرى؛ ممّا يعني أنّ أوغسطين قد خسر الميتافيزيقا ولم يربح اللاهوت. لقد كان هذا المشروع الأوغسطيني المحكوم بالفشل حيال التوليف بين الميتافيزيقا واللاهوت، ضربة قاصمة لتاريخ العصر الوسيط.

ورغم هذه المفارقات الكبرى التي صاغها أوغسطين، فإنّ الأثر الأفلاطوني كان قد مثل بالنسبة للعصر الوسيط حالة دائمة، حتّى في الوقت الذي لم يكن بعض رجال الدين المسيحي آنذاك يعرفون شيئاً عن الميتافيزيقا، فإنّهم أثروا دوماً أنّ يستخدموا الأفلاطونية بوجهها الأوغسطيني، بعجزها وبجرها، دون تروّ أو تأمل فلسفي، فقد تمّ اختصار الميتافيزيقا إلى هذا الشكل البسيط، والذي يرضي ميول اللاهوتيين؛ ونعني بذلك جعل الميتافيزيقا مرتبطة بالإله المسيحي، ذلك أنّ «عقيدة المعلّم الداخلي - الذي هو الله - الذي يجب من الباطن على مطلب النفس، وتوحيد عالم الأفكار مع الكلمة الربانية، والتفأول الميتافيزيقي، و...، تلك هي، من بين أشياء أخرى كثيرة، بعض المواضيع التي ورثها العصر الوسيط عن التوليفة العقائدية الأوغسطينية»^[١].

وكلمّا رافقنا أكثر فأكثر التطوّر الروحي للميتافيزيقا في العصر الوسيط، وجدناها تتخلّى عن طابعها الفلسفي، ويتمّ إغراقها في المشروع الديني لخدمة فكرة الخلاص، خلاص الإنسان المؤمن الذي أصابته لوثة الخطيئة. وهو أمر غريب بالنسبة لنا، إذ كيف للميتافيزيقا التي ولدت في قلب التفكير العقلاني، أن تتحوّل إلى عقيدة خلاص؟ فلطالما كانت الميتافيزيقا بحثاً في مركبات العقل وإمكانياته، وهذا ما يجعلنا نفهم ما الذي فعله أوغسطين بالميتافيزيقا الأفلاطونية، وبعد ذلك بالثقافة الهلينية بالكامل عندما حوّل هؤلاء أي لاهوتيّ العصر الوسيط، الفلسفة والميتافيزيقا إلى ملكية خاصة بحيث يحقّ لصاحب هذه الملكية أن يفعل بها ما يشاء، وليس أدلّ على ذلك من قول رابان ماور الذي يقول «بعد أن تكلم على الفنون الحرة: إن اتفق ونطق أولئك الذين يعرفون بالفلاسفة، وعلى الأخصّ الأفلاطونيّون منهم، بأشياء صحيحة وموافقة لعقيدتنا في تعاليمهم وكتبهم، فليس لنا أن

نخاف هذه الأشياء، بل ينبغي أن ننتزعها منهم، مثلما نفعل مع أيّ متملك جائر، لنستخدمها فيما فيه الفائدة لنا»^[١].

ممّا هو جدير بالذكر أنّ أوغسطين أراد أن يجعل الميتافيزيقا الأفلاطونية، وتحديدًا في نظرية المعرفة، جزءًا من مشروعه الهادف إلى تكوين التصوّف أو الإشراق المسيحي في خدمة العلاقة بين الله والعالم، ولعلّه بذلك لم يأخذ من الأفلاطونية سوى هذا الجانب المعرفي، فحوّل الميتافيزيقا برمتها إلى حدود العلاقة بين اللغة والحقيقة، وقد قصد من خلال ذلك أن يمنع عن بقيّة المؤمنين قدرة الاتصال بالله إلّا من خلال الآباء، والذي كان أوغسطين على رأسهم، حيث يغدو الله هو المعلّم الداخلي الذي لا بدّ من معرفته لكي تعرف الحياة، ولا بدّ من الإيمان به لكي تستطيع فهم العالم. هاهنا يقيم أوغسطين مذهبه اللاهوتي بالاعتماد على قضية واحدة، هي قضية اللغة، بحيث لا يبقى من ميتافيزيقا أفلاطون سوى اللغة، وهو أمر يخدم العقيدة المسيحية بلبوسها الأوغسطيني، فتبدو وكأنّها فعلاً؛ أي العقيدة الأوغسطينية، تتحرّك على أرض الفلسفة، فيما أنّ الحقيقة تقبع في مكان آخر، وهي أنّ أوغسطين يطالب بتأويل الكتاب المقدّس عندما يهاجم اللغة ويجعلها قاصرة عن إيضاح مرامي العقيدة وأهدافها، وكأنّ أوغسطين بذلك يؤكّد من طرفه الحاجة إلى الميتافيزيقا، في الوقت نفسه الذي يسعى فيه إلى تأكيد عقمها التاريخي وعدم إمكانيتها على شرح مضمون العقيدة المسيحية، وكأنّه بذلك -أي أوغسطين- يظهر قصور الفلسفة والميتافيزيقا حيال العقيدة، ويستبدل العقل بالنور الداخلي، نور الإشراق الذي يقترب من الإشراق الصوفي. وواقع الأمر، أنّ أوغسطين أراد أن يضلّل الفكر الفلسفي وتحديدًا الميتافيزيقي، ويطلب إليه أن يتخلّى عن العقل لصالح معرفة مباشرة، مفادها أنّها «اتّصال مباشر بالموضوعات دون وساطة من لغة أو تصوّر، وهذا النور الداخلي هو الله في صورة معلّم داخلي مستقرّ في كلّ نفس إنسانية»^[٢].

على هذا النحو المخاتل والملقّق أراد أوغسطين أن يهدم الميتافيزيقا، وهي هنا الميتافيزيقا الأفلاطونية، وأنّ يقودها ضمن أروقة الفكر اللاهوتي الذي ينطلق من الكلمة، وهذه الكلمة

١- إميل برهيه، تاريخ الفلسفة (العصر الوسيط والنهضة)، ج٣، م.س، ص ٢٥.

٢- حسن حنفي، نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، دار التنوير، د.ت، ص ١٢.

محاولة جادة لجعل الواقع المادي والظواهر المادية جميعها مجرد جوانب روحية. سيأتي الجواب من قبل أوغسطين الذي يمارس نوعاً من التلقينية بشأن العلاقة بين الفكر والواقع، وهو أمر ساعد في تزييف الميتافيزيقا وجعلها لا واقعية.

بهذه التلقينية التي مارسها أوغسطين على الفكر الميتافيزيقي، والذي تمكن من خلالها أن يجعل المعرفة هي في كلمة الله، تحولت الميتافيزيقا إلى خادم سيئ لعقيدة أوغسطين، عندما تم إفراغها من بواعثها ومسوغاتها العقلية لتصبح ظاهرة روحية، بل وأكثر من ذلك، فقد أمتست الميتافيزيقا مع أوغسطين أقل من مذهب فلسفي، وأكثر من تصور صوفي لعلاقة المؤمن مع الله؛ إذ إنَّ الهدف الأوغسطيني قد تحقق فعلاً، والذي صاغه أوغسطين بعبارة «أؤمن لتعقل»، فالإيمان بكلمة الله أولاً، ثم ليفعل العقل ما يشاء طالما أنَّ جثة الميتافيزيقا حاضرة دومًا وقابلة للسطو المبرر إيمانياً، فينهش في جسدها من يشاء لأجل إيضاح فكرة أو زيادة غموضها ضمن حقل اللاهوت وتمدد العقيدة المسيحية هنا وهناك.

٣. الماهية العقلية لطبيعة الله

تحتل مشكلة الذات الإلهية موقعاً مهماً في اللاهوت المسيحي. ويبدو أنَّ هذه المشكلة قد طرحت في لبوس فلسفي عقلي داخل النظام الفكري اللاهوتي، ولكن مع الأخذ بعين الاعتبار أنَّ هناك فرقاً إستمولوجياً معرفياً بين كلِّ من الفلسفة واللاهوت، فقد تمثل اللاهوتيون الفكر الفلسفي، ولكنهم لم يظلوا مخلصين للتقاليد العقلية الفلسفية؛ وذلك بسبب كونهم لاهوتين بالدرجة الأولى، وليسوا فلاسفة. وإن كان لنا أن نذكر في هذا المقام ما أقدم عليه الفلاسفة المسلمون، فإننا نعثر على تمييز واضح بين طرح القضايا الإلهية في الفلسفة الإسلامية، وطرحها في حقل اللاهوت المسيحي. من ذلك مثلاً ما قدمه ابن سينا حول واجب الوجود واستخدامه لمفهوم العلة الأرسطي، بحيث نجد أنَّ الأصالة الفلسفية لم تغب عن ابن سينا حتى وهو يطرح مشكلة العلة في مناقشته فكرة الله أو واجب الوجود في المناخ الإسلامي، فهو يظلَّ فيلسوفاً في نزعة تلك عندما يتحدث عن العلل وعلاقتها بواجب الوجود أو الله، فيقول: «هو الأوَّل والآخر»، وهذا القول يجمع بين العلة الفاعلة

والعلة الغائية، فالله هو أول الفعل وآخر الغاية، ففعله في ذاته، وهذه الذات هي غاية ذاتها»^[١].
 أما المشكلة نفسها، فإنها تبدأ منذ أن ناقش اللاهوتيون علاقة المعرفة الحسية بالمعرفة العقلية، فهم لم يجدوا فارقاً واختلافاً بين كل منهما، وهذه أولى المحاولات الجادة لتميع نظرية المعرفة بحديثها التجريبي والعقلي، فلا يعود الخلاف في نظرية المعرفة بين ما هو تجريبي وما هو عقلي بالمعنى الإبستمي لكل منهما، بل لقد أصبح الخلاف بين الواقعة النفسية والواقعة المنطقية الميتافيزيقية. ومادام الأمر أصبح على هذه الشاكلة، فإن مشكلة الله، وجوداً وماهية، تحولت إلى مشكلة في الإدراك. وهنا أيضاً يبرز دور أوغسطين الذي مهد لهذا الانتقال من التجريبي والعقلي إلى النفسي والمنطقي، وصحيح أنه بدأ بداية فلسفية عندما رفض ما قال به الشكك حول بطلان العالم الحسي، وذهب إلى القول «بأن له حقيقة ووجوداً، وأعطى له كل ما له من قيمة في اكتشاف المعرفة، إلا أنه قال: إن العالم الحسي غير كاف؛ لأن المعرفة الحسية تؤدي فقط إلى الإيمان لا إلى العلم. وكأنه كان متفقاً مع الفلاسفة الأفلاطونيين، سواء المحدثون والقدماء»^[٢].

بالرغم من هذه الانطلاقة الفلسفية لأوغسطين، إلا أنه لم يستطع أن يستمر طويلاً في حل مشكلة المعرفة الحسية والمعرفة العقلية، فقد اعترف بأنهما معاً يتفقان في إدراك الحقائق الأزلية. وهذا هو الخطأ المنطقي الأول الذي يقع به أوغسطين، والذي سيقوده إلى مشكلات متعددة تتعلق بوجود الله وماهيته؛ إذ إننا عندما نسير مع أوغسطين في براهينه على وجود الله، فإنه يلجأ إلى الميتافيزيقا كما يلجأ إلى المسلّمات اللاهوتية، فهو منذ البداية يسلم بوجود حقائق أزلية في الذات الإنسانية، فالله موجود وفقاً لهذه الذات وجوداً أزلياً. ويقع هنا أوغسطين في مطب التصورات الميتافيزيقية، التي لا برهان عليها سوى ما تحسه الذات في أعماقها، فالله حقيقة أزلية وفقاً للذات الإنسانية، وأول برهان على وجود الله ينطلق من هذه الرؤية؛ حيث الذات «تكتشف أن هناك حقائق، وهذه الحقائق علّتها لا بد أن تكون من جنسها. فهناك إذًا موجود أزلي أبدي، وهذا الموجود هو الله، والوجود والماهية شيء واحد. ولهذا فإن الماهية التي تصوّرناها لله في نفوسنا تقتضي الوجود، ففكرة الله الموجودة

١- التعليقات، تحقيق، حسن مجيد العبيدي، سوريا التكوين للنألف والترجمة، ٢٠٠٨، ص ٣٠٠.

٢- عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، م.س، ص ٢٤.

في نفوسنا تقتضي وجوده أيضاً، فالله إذاً موجود. هذا هو البرهان الأول لدى أوغسطين^[١]. بهذه الطريقة يعود أوغسطين لتأكيد الحلّ الإيمانى على وجود الله وليس الحلّ العقلي، فالمطلوب والحال كذلك؛ أي إنّه طالما أنّ الذات تؤكّد وجود الله، فعلينا إذاً أنْ نؤمن بهذا التأكيد دون أنْ يثير ذلك لدينا أيّة نوازع شكوكيّة حول هذه الفكرة الأزليّة، التي هي الله. وأغلب الظنّ أنّ أوغسطين عندما ذهب إلى هذا البرهان القاضي بالتفتيش عن الله داخل الذات الإنسانيّة، إنّما أراد أنْ يتشبه بالأفلاطونيّة المحدثّة التي يجدها تتفق مع المسيحيّة، وربّما ذهب كثير من الباحثين إلى تشبيه نظريّة أوغسطين هذه بما سيفعله ديكرت لاحقاً حول وجود الله وماهيته، وهو أمر فيه الكثير من المغالطة التاريخيّة؛ إذ إنّ ديكرت اعتبر الله فكرة عقليّة بسيطة، في حين أنّ أوغسطين قد جعله جزءاً من الإدراك النفسي للذات طالما أنّ الذات، كما رأينا، تتصوّر وجود الله بمثابة وجوداً نفسياً، وهو أمر لا نريد أنْ نغرق هنا في مناقشته، ولكننا فقط نوجّه الانتباه إلى ضرورة عدم الوقوع في هذه المغالطة، هذا بالإضافة إلى أنّ جميع الأدبيّات اللاهوتيّة الوسيطيّة قد اتّجهت نحو تأكيد الإيمان بوجود الله، وليس التأكيد العقلي على هذا الوجود، وهذا ما نجده أيضاً لدى القديس أنسلم الذي رأى أنّ البحث في وجود الله يجب أنْ ينطلق من الإيمان.

وهنا المفارقة الأساسيّة في عجز الفكر اللاهوتي عن المضي قدماً في تأكيد وجود الله عقلياً وفي البحث عن الطبيعة العقليّة لله، وهذا أمر طبيعي؛ ذلك أنّ مذهباً يشترط الإيمان للوصول إلى العقل، لا بدّ له أنْ يرتبك في مواضع كثيرة، وهو يحاول أنْ يمتطي صهوة الفلسفة والعقل. وقد عبّر هذا الخطاب الأخلاقي اللاهوتي عن نفسه في كثير من المواعظ التي بدت وكأنّها مواعظ فلسفيّة، كما نجدها في رسالة القديس يوحنا بشرح أوغسطين نفسه الذي يثير لدى النفس الإنسانيّة نوازعها الأخلاقيّة لكي تكتشف الله في ذاتها، عندما يقول: «أيّها الأبناء لا يضلّكم أحد. من يعمل البرّ فهو بارّ، كما أنّ ذاك هو بارّ، لأننا أبرار كما هو بارّ يحقّ لنا أنْ نتصوّر أنفسنا أنّا مساوون لله»^[٢].

١- عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، م.س، ص ٢٦.

٢- أوغسطين، شرح رسالة القديس يوحنا الأولى للقديس أوغسطين. نقلها إلى العربيّة الخوري يوحنا الحلّو، دار المشرق، بيروت، ط ٥، ٢٠١٠، ص ٧١.

وبين هذا النداء الأخلاقي لإظهار الطبيعة المشتركة بين الوجود الإنساني ووجود الله، تتعقد المناقشات العقلية الواهية التي يقوم بها آباء الكنيسة، فيبدو من ذلك أنهم يريدون تغيير الخطاب الفلسفي العقلي، وجعله خطاباً إيمانياً هادفاً إلى تعقل وجود الله، بل وأكثر من ذلك فإن هذا الخطاب اللاهوتي لا يبقى أثراً لمفهوم العقل نفسه، وهذا ما نعر عليه في مثال الحماسة عند أنسلم، الذي يعلن بأنّ الأحمق نفسه يستطيع تعقل الله، إلا إذا وضعنا في الحساب أن أنسلم يريد أن يؤكد على أسبقية الإيمان على العقل، فالأحمق بحسب هذه المناقشة يؤمن بوجود الله ثم يعقله، ولكن هذا التعقل يبقى تعقلاً في الذهن وليس تعقلاً في الوجود الواقعي، وهو ما يفصح عنه أنسلم بقوله: «مما لا شك فيه أنّ هذا الأحمق عندما يسمع ما أقول لا نستطيع أن نتصور أعظم منه، يعقل ما يسمع، وما يعقله موجود في ذهنه حتى ولو لم يعقل أنّه موجود»^[١].

لعلنا إذا نجد في حالة أنسلم تمثيلاً واضحاً لمشكلة وجود الله وجوداً عقلياً في المنظومة اللاهوتية برمتها، هذه المشكلة التي تتحول شيئاً فشيئاً من طرح مشكلة وجود الله وماهيته العقلية إلى إعادة صياغة المشكلة، ولكن هذه المرة مشكلة العقل في المنظومة اللاهوتية، فلا يمكن تبرير المشروع اللاهوتي الهادف إلى تأكيد أسبقية الإيمان على العقل في وجود الله بجعل هذا المشروع يقوم على نحو غريب بتحطيم فكرة العقل نفسها، وإذا كان المطلوب لاهوتياً أن نقدم مفاهيم عقلية حول الله، فلا بد أن مراجعة هذه المفاهيم تقع على عاتق آباء الكنيسة، الذين لم يتركوا سبيلاً لفهم مقولة العقل، هذا فضلاً عن أنهم قد جعلوا مشكلة الله وطبيعته العقلية مشكلة أكثر تعقيداً، بل وإننا نجد أنّ الصلافة الفلسفية التي بدأ بها أوغسطين قد تحولت مع تطور الاحتياجات التاريخية للفكر اللاهوتي إلى طبيعة سائلة؛ أي فقدان الصلافة الفلسفية الأوغسطينية، التي هي بدورها كانت صلافة شكلية فقط؛ لأن أوغسطين عندما لجأ إلى أفلاطون، فإنه كان يريد أن يؤكد على ما ورد في الكتاب المقدس، وليس أن يؤكد على العقل الأفلاطوني بنظرته للوجود. ولهذا، فإن أوغسطين استخدم لفظ الوجود الأفلاطوني على نحو فيه الكثير من التواطؤ الفكري، بحيث أنه لم يجد غضاضة في المواءمة بين الوجود الأفلاطوني والوجود المذكور في إصحاحات العهد القديم، وهو ما

١- حسن حنفي، نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، م.س، ص ١٤٤.

يشير إليه باحثون بالقول: «يهيب القديس أوغسطين بالآية ١٤ إصحاح ٣ من سفر التكوين وهي «أوهيه الذي أوهيه» Ego Sum Qui Sum، فالصفة الأولى إذاً هي الوجود الخالص بأكمل معاني الكلمة، ولمّا كان الله أزليّاً أبديّاً، ولمّا كان وجوداً خالصاً، فهو علم. وعلم الله ليس حادثاً ولا متعلّقاً بحادثة دون أخرى، وليس يتمّ الانتقال من فكرة إلى فكرة»^[١].

على هذه الشاكلة سار جميع لاهوتيّ العصر الوسيط في النظر إلى الوجود العقلي لله، وهم إذا كانوا يريدون تأكيد النزعة العقلية، فإنّهم قد فعلوا ذلك منطلقين من أسبقية الإيمان على العقل، فلا تعقّل دون الإيمان، ولا وجود عقلي دون الإيمان، وغير ممكن بالتالي الحديث عن طبيعة عقلية للوجود، وإنّما فقط يمكن الحديث عن وجود ذهني ونفسي لهذا الوجود.

ثانياً: الإيمان والمعرفة

١. طبيعة المعرفة الإيمانية

استكمالاً لما أتينا عليه حول أسبقية الإيمان على العقل، فقد صار لازماً علينا أن نبحث في طبيعة الإيمان في العصر الوسيط، لنجد أنّ المعرفة الإيمانية بعيدة كلّ البعد عن القوى العقلية، وطالما أنّها كذلك فلا بدّ أن نبحث عنها في الوجدانيّات، وهنا لا ندري فعلاً ما الذي أوحى لآباء الكنيسة أن يتحدّثوا عن معرفة وجدانية وأن يطلقوا عليها مفهوم المعرفة الإيمانية، ولعلّ ذلك من مشكلات العصور الوسطى التي وقع مفكروها ضحية الإحساس بخطورة العقل دوماً، والذي كان عليهم أن يبحثوا عن مخارج وحلول معرفية كي يقلّصوا من هذه الخطورة. وتبرز هنا محاولات أنسلم التي تبدو محاولات منطقية بشكلها الخارجي؛ إذ يخلط أنسلم عندما يتحدّث عن طبيعة المعرفة الإيمانية بين الرغبة والحبّ والمنطق والمعرفة، ويركّز بشكل أساسي على دور الحب والمحبّة في تكريس الإيمان معرفياً؛ ذلك أنّ هذا الإيمان «ليس هو التماسك الجاف القويّ المعرفة، إنّهُ مشرّب تماماً بالوجدانيّات، أنا أرغب في أن يبلغ فكري، بشكل من الأشكال، الحقيقة التي يؤمن بها قلبي ويحبّها، وليست

نهاية ذلك البحث هي فقط اكتساب معرفة أكبر، بل إنَّها تأمل إعجابي ينضح حبًّا»^[١].

والإشارة إلى الحبِّ المسيحي هنا إنَّما هي إشارة إلى الإيمان المسيحي أيضًا، فقد أراد القديسون أن يخلِّصوا الحبَّ من نزعتة الإنسانية البشريَّة وتضمينه مضامين مسيحيَّة، وهي مضامين إيمانيَّة، إذ بهذا الشكل يغدو الحبُّ المسيحي للمسيحيين فقط كما هو الإيمان المسيحي للمسيحيين فقط، ولم يترك مفكرو العصر الوسيط فرصة للاستفادة من نظريَّات الحبِّ القديمة في اليونان أو في العصر الهليني إلَّا واستفادوا منها، وربما أن سرَّ المعموديَّة كان قد اقتُبس من فلسفات الحبِّ التي وجدوها لدى حكماء الهلينيَّة، ومنهم أبيقور الذي رأى «أنَّ الرجل الحكيم العاقل يستطيع بكسرة خبز وجرعة ماء أن يكون مساويًا لجوبتر نفسه»^[٢].

ولعلَّ هذه الإشارة الأبيقوريَّة تشرح مضامين الإيمان المسيحي المعتمد على المحبَّة والحبِّ المسيحي، هذا الحبِّ الذي يبدو أنَّه الدافع الأساسي لتحقيق الإيمان والمعرفة الإيمانيَّة، وقد استطاع أنسلم اللاهوتي الجدلي أن يفعل ذلك؛ أي أن يقدِّم الحبَّ بصيغ عقليَّة وجدليَّة؛ إذ يقول أنسلم: «أيُّها السيِّد، اجعلني أغمس بالمحبَّة ما أتذوِّقه بالمعرفة»^[٣].

ومن الواضح إذًا أنَّ الحبَّ وقدرة الإنسان على تحقيق السعادة من خلاله بكسرة خبز وجرعة ماء، إنَّما يهدف إلى تقديم نظريَّة في الحبِّ تغنيه عن العقل وتجعله يعوِّض بالإيمان ما يخسره بالعقل، كما يجعله يفكر بالخير أكثر ممَّا يفكر بالواقع؛ لأنَّ تفكيره بالخير سيؤدِّي إلى شعوره بالسلام والإشباع والانصراف إلى العبادة والتقوى والزهد في العالم، وهذا هو فحوى الإيمان وطابعه المعرفي.

ولكنَّ ما الذي يربط بين الحبِّ والزهد في العقيدة الإيمانيَّة المسيحيَّة، مادام المطلوب أن يكون شرط الإيمان هو الزهد في النفس؟ وتأسيسًا على ذلك، فإنَّ هذه العقيدة تخلِّص الحبَّ من كلِّ طابع عقلي على نحو نهائي وحاسم. إنَّها؛ أي العقيدة المسيحيَّة، تبحث عن الحبِّ الروحي الذي هو في جوهره ألم يحتاجه المؤمن كي يحقِّق إيمانه، وكي يعترف لنفسه بأنَّه قد

١- إدوار جونو، الفلسفة الوسيطة، م.س، ص ٧٢.

٢- إيتن جلسون، روح الفلسفة المسيحيَّة، م.س، ص ٣٣٦.

٣- إدوار جونو، الفلسفة الوسيطة، م.س، ص ٧٢.

عرف الله عندما زهد في نفسه، وأنه آمن بالله عندما اكتشف الحبّ الروحي الذي هو إشفاق، وأنَّ «مَنْ يَكُنْ أَكْثَرَ إِشْفَاقًا، يَزِدُّ حُبًّا، وَالنَّاسَ الَّذِينَ تَلْهَبُهُمْ مَحَبَّةٌ حَارَّةٌ نَحْوَ غَيْرِهِمْ، الَّذِينَ بَلَّغُوا قَعْرَ بُؤْسِهِمْ ذَاتَهُ، بَلَّغُوا عَرْضِيَّتَهُمْ ذَاتَهَا وَعَدَمِيَّتَهُمْ، فَيَرْجِعُونَ الْبَصَرَ وَقَدْ تَفَتَّحَ حِينَئِذٍ صَوْبَ أَشْبَاهِهِمْ، فَيَرَوْنَهُمْ بِأَيْسِينَ أَيْضًا وَأَعْرَاضًا وَمَهْيَيْنَ لِلْعَدَمِ، فَيَشْفَقُونَ عَلَيْهِمْ وَيَحْبُونَهُمْ»^[١].

من الملاحظ إذاً بعد كلّ ما أتينا عليه أنَّ مفكرّي العصور الوسطى عندما جعلوا من الحبّ جوهرًا للإيمان، فإنَّهم بذلك قد استطاعوا أن يخلَّصوا الإيمان من كلّ نفحة عقلية، تمامًا كما فعلوا مع نظرية الحبّ؛ لأنَّ ذلك يلتقي في النهاية مع تأكيد مستمرٍّ لأُسْبُوقِيَّةِ الإيمان على العقل.

٢. الإيمان والتعقل

مثَّلت قضية تعقل الإيمان؛ أي الاهتمام بالعقل جنبًا إلى جنب مع الإيمان المسيحي، مسألة حاسمة في تاريخ ذلك الإيمان. والقضية بدأت عندما بدأ الشقاق والخلاف بين تيارين أساسيين، وهما تياران إيمانيّان، لكنَّهما قد اختلفا في الدروب التي سلكها كلّ منهما. أمَّا هذان التياران فهما الديالكتيَّون واللاهوتيَّون، إذ نلاحظ أنَّ هذين التيارين قد انقسما تبعًا لقضية العقل وموقف كلّ منهما من العقل نفسه، وهذا يعني أنَّ مسألة تعقل الإيمان كانت حاضرة في قلب التاريخ الإيماني الوسيطى المسيحي؛ ذلك أنَّ حسم المسألة لصالح العقل أو ضده، إنّما تمسّ بشكل مباشر أهمّ عناصر الإيمان، بل ومنبع الإيمان كلّهُ وهو الوحي، ولهذا نجد أنَّ الديالكتيين قد صعدوا موقفهم من العقل إلى درجة تهدّد الوحي نفسه، ومنه إلى تهديد العقيدة برمتها، فقد أرادوا؛ أي الديالكتيين، «تحكيم العقل في العقيدة، وأنكروا عن هذا الطريق كثيرًا من المعتقدات التي تعتمد على الوحي دون العقل مثل فكرة الإفخارستيا»^[٢]، كما أنكروا اليوم الآخر، وبالجملّة أنكروا كلّ الأفكار التي تتصل بالعقيدة من حيث هي عقيدة، دون أن تكون قابلة للبرهنة العقلية، وكان من أشدّ أنصار هذه الحركة -الاسميّون^[٣].

١ - ميغيل ده أونامونة. الشعور المأساوي بالحياة، ت: علي إبراهيم أشقر، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠٠٥، ص ١٧٢.

٢ - طقس من طقوس الكنيسة الكاثوليكية مدلوله أن يتحوّل الخبز والنبذ إلى جسم المسيح ودمه بالفعل والجوهر بعد تلاوة صلوات وأدعية خاصة (عبد الرحمن بدوي. فلسفة العصور الوسطى، م.س، ص ٦٧).

٣ - عبد الرحمن بدوي. فلسفة العصور الوسطى، م.س، ص ٦٧.

من الواضح إذاً أنَّ هؤلاء الديالكتيين قد انحازوا لقضيّة الفلسفة والفكر في مقابل إنكارهم للإيمان بكلِّ مكوناته، بل إنكارهم للعقيدة بكلِّ دعائمها، فهم؛ أي الديالكتيين، قد تطاولوا، من وجهة نظر أصحاب العقيدة، وتمادوا في دعاوهم العقلية، ولهذا فقد وُجد في الطرف المقابل التيار المناهض لهؤلاء، والذي ذهب في ادّعاءاته إلى تطرّف مقابل تطرّف الديالكتيين، وهذا التيار مثله اللاهوتيّون الذين أنكروا تماماً الفلسفة وتهجّموا على أرسطو وأبطالوا منطقهم وفلسفتهم، وهذا التيار تمثّل بالحركة التي نشأت كردّ حاسم على الديالكتيين، وكان على رأسها بطرس دمياني «الذي حمل على فلسفة أرسطو حملة شديدة كما حمل على الفلسفة بوجه عام، وقال بعدم إمكان مبدأ التناقض وببطلان فكرة العلية؛ لأنّ العلة الأولى والأخيرة هي الله- والله حرّ حريّة مطلقة، وإرادته يمكن أن تصل إلى حدّ عدم إحداث ما حدث»^[١].

فقد تجاوز هؤلاء مفهوم الإيمان المتّسق مع العقيدة السماوية، وذهبوا إلى خلق إيمان متعصّب بعيداً عن التعقّل وتحويل الإيمان إلى يقين وثقة مؤكّدة، وأن لا يعود الإيمان نوعاً من الرجاء، وهذا هو فحوى الدعوة التي نطق بها اللاهوتيّون، فالإيمان على هذه الشاكلة هو «ضمان الأشياء التي نصبو إليها، الإيمان بأشياء غير مرئية، وفضيلة الأمل بالنسبة إلى المسيحية تتضمّن أيضاً نوعاً من اليقين: إنّه مسألة ثقة مؤكّدة، وليس تمنياً»^[٢].

لقد تطوّرت قضية العقل والإيمان إذاً لتصبح قضية شقاق وخلاف، ولتصبح قضية تعصّب متبادل، إذ تعصّب الطرفان كلّ منهما ضدّ الآخر، فالطرف الأول يريد أن ينسف العقيدة لصالح العقل، والطرف الثاني يريد أن يدحض العقل وأن يذهب إلى أكثر من الإيمان؛ أي أن يذهب إلى تطرّف ديني لا يأخذ بعين الاعتبار قيمة للإيمان المعقلن، وجلّ ما يهتمّ به هو إثبات أنّه على حقّ حتّى لو اضطر إلى تغيير مفهوم الحقّ والمنطق والإيمان معاً. وهنا يبرز الصوت الوسطي، صوت الاعتدال، والذي يطالب بالبحث عن نقطة يلتقي عندها الطرفان، وقد تزعم هذا الاتجاه الوسطي القدّيس أنسلم الذي وجد في خلافات وشقايات الديالكتيين واللاهوتيّين مسوّغاً لطرح فكرته عن الإيمان والعقل وعن ارتباطهما ببعضهما

١- عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، م.س، ص ٦٧.

٢- تيري إيجلين، العقل والإيمان والثورة، تأملات في مناظرة حول الله. ت: أسامة منزلي، دار المدى، بيروت، ط ١، ٢٠١٧، ص ١٢٤.

البعض، مع أنَّ أنسلم هذا سيتهي إلى نكران وجود العقل دون الإيمان، فقد بدأ أنسلم بملاحظته حول خطأ كلِّ من التيارين المذكورين، فقال إنَّ «الديالكتيين مخطئون؛ لأنَّه لا بدَّ من البدء أوَّلاً بالإيمان، وليس العقل بأسبق على الإيمان، ولا يمكن للعقل أن يؤدِّي وحده إلى الإيمان. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى قال إنَّ رجال اللاهوت يرتكبون إهمالاً شنيعاً حين ينصرفون عن نقل مضمون الإيمان، والواقع أنَّه لا بدَّ من الإيمان لكي يتعقل مضمون هذا الإيمان»^[١].

من الملاحظ هنا أنَّ أنسلم لا يهتم كثيراً لدعوى كلِّ من التيارين بقدر ما أنَّه يريد أن يثبت دعواه القائمة على تمكين الإيمان، ولكن ليس الإيمان الأعمى أو الإيمان المتعصب، بل إنَّه يقدم مشروعه الهادف إلى ضمانه أن يكون العقل خادماً للإيمان، وأن لا يكون له أية قيمة دون الإيمان، فهو؛ أي أنسلم، يريد أن يصحَّح إهمال اللاهوتيين، وهذا يعني أنَّه اهتم بالإيمان لكي يجعل دعوى اللاهوتيين أكثر قابليَّةً للانتشار عندما يطعمون إيمانهم بالنزعة العقلية، وربَّما كان الأمر الذي أقدم عليه أنسلم أشدَّ خطورة، فهو لم يشرح مضمون العقل ومعناه ولم يوضِّح حدوده ومجالاته، بل لقد خلط بين الإيمان والعقل بطريقة عشوائية حتَّى يمكن القول إنَّ مذهب أنسلم جاء ليزيد الطين بلة، وجاء لكي يقدم مذهباً يختلط فيه الحابل بالنابل، ممَّا يشير إلى أنَّ أنسلم قد عقد القضية أكثر ممَّا هي معقَّدة، لا سيَّما عندما توجَّب عليه أن يعقلن فكرة التجسّد وفكرة الإفخارستيا وفكرة الثالوث، خصوصاً وأنَّ هذه الأفكار هي أفكار إيمانية، ولا يمكن للعقل أن يبرهن عليها، وهذا يعني أنَّ أنسلم قد قدَّم حلاً شكلياً لقضية تعقل الإيمان، ولم يكن حلاً جوهرياً. ومشكلة أنسلم ظلَّت تدور في فلك شعار الفكر الوسيط القاضي بأسبقية الإيمان على العقل. وتظلَّ إذاً قضية تعقل الإيمان كما يطرحها أنسلم قضية واهية، أو هن من بيت العنكبوت، ولا يقدم أنسلم أي جديد في قضية العلاقة بين الإيمان والعقل، إذ المطلوب هنا وفق أنسلم أن يبقى العقل طيعاً وقابلاً للخضوع أمام الإيمان، بل المطلوب من العقل أن يؤمن بما يقول به الإيمان نفسه، وربَّما تمكَّن أنسلم فقط من توجيه أنظار اللاهوتيين إلى ضرورة الإحاطة بالعقل وإظهار مذهبهم على أنَّه مذهب يأخذ بالعقل ولو شكلياً، وهذا يعني أنَّ أنسلم أراد أن ينقذ اللاهوتيين وأن

يوجّه اهتمامهم وعنايتهم إلى مسألة تغذي عقائدهم ودعواهم الإيمانية.

ولعلّ مشكلة الإيمان والعقل قد أخذت تتطوّر في سياق يبدو كما لو أنّه سياق فكريّ فلسفي أصلي من حيث التناول المنهجي، في حين أنّ هذا التّمظهر لطرح المشكلة؛ أي طرحها كما لو أنّها حالة فلسفيّة خالصة في إطار الفكر اللاهوتي، ظلّ طرحاً إيمانياً في عمقه على الرغم من جانبه الفلسفي ظاهرياً؛ ونعني بذلك ما قام به القديس توما الأكويني، إذ نجد لديه محاولة لتناول قضية الإيمان والعقل ضمن سياق المفهوم الفلسفي الذي أطلق عليه العقل والنقل، ويبدو الأكويني أكثر منهجيّة من أنسلم، ولكن يجب أن لا يخفى عن البحث التاريخي أنّ الأكويني في هذه المسألة كان يريد أن يجعل الإيمان سيّداً على العقل، وأنّه كان يحاول الدفاع عن الحقائق الدينيّة وهو بشكل أو بآخر كان يقف هنا ضدّ الفيلسوف الإسلامي ابن رشد، ولهذا لا يمكن اعتبار الأكويني فيلسوفاً، بل هو لاهوتي يحاول أن يتفلسف. وفي هذه المسألة بالذات؛ أي مسألة صلة العلاقة بين العقل والإيمان، هناك من الباحثين من يقول إنّ توما الأكويني قد بدأ «على عكس ابن رشد؛ من الدين لينتهي إلى الدين أيضاً، ولم يكن ما يعني توما في المقام الأوّل التوفيق بين حقائق الدين وحقائق العقل، بل كانت مهمّته هي الدفاع عن حقائق الإيمان. إنّ ابن رشد فيلسوف حقيقي، أمّا القديس توما فهو عالم لاهوت متفلسف»^[١]. وقد حاول الأكويني العمل على إظهار الصلة بين العقل والإيمان، وبالفعل فإنّه قد حاول أن يظهر نفسه على أنّه فيلسوف منهجي في قضية طرح المشكلة، فيبدأ أولاً «بتحديد موضوع الفلسفة العامّة أو الميتافيزيقا؛ أي الحكمة - وكلّه بمعنى واحد- فلنطلق عليها اسم الحكمة ولنبحث في موضوعها والغاية منها»^[٢].

وخلال بحثه المنهجي هذا، أراد توما الأكويني أن يظهر نفسه على أنّه أرسطي بامتياز، فهو يدّعي أنّه يريد أن يسير في تسلسل منطقي من أجل تحديد علاقة العقل بالإيمان، مستعيناً بقدرة العقل على ترتيب العلوم من أجل أن يتمكّن الإنسان من الهيمنة على العقل وتسخيرها لصالحه. والتبرير الذي يركن إليه الأكويني هو أنّنا كلّما بحثنا في قضايا العقل والمنطق الفلسفي شعرنا بالحاجة إلى حكمة عليا؛ أي الحكمة الكلية التي تتجاوز أنواع الحكمة

١- زينب محمود الخضيرى، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، م.س، ص ١٥٥.

٢- عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، م.س، ص ١٣٣.

الجزئية، فإذا كان كل علم يقدم حكمة جزئية ولا يطلعنا على الحقيقة النهائية والكلية، فإننا نحتاج إلى الحكمة العامة الكلية، والتي هي الله، كما يراها الأكوييني نفسه. فالله هو العلة الأولى وهو علة العلل. وهنا يلجأ الأكوييني إلى أرسطو على نحو صريح؛ وذلك في محاولة منه لجعل مناقشة قضية تعقل الإيمان قضية فلسفية طُرحت أولاً في أحضان الفلسفة، فهو؛ أي الأكوييني، وبطريقة فيها الكثير من البراعة والتلفيقية في الآن نفسه، يعود إلى الحديث عن الحكمة كما وجدها لدى أرسطو في الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا، حيث الحكمة هي الله، من موقع أنه الله الخالق. ولا ندري كيف عثر توما الأكوييني على مفهوم الخلق عند أرسطو، وكل ما يمكننا أن نقوله هو أن الأكوييني أراد أن يلوي عنق الميتافيزيقا الأرسطية ويجعلها تقول ما لم تقله. فالأكوييني، كما يرى باحثون، انطلق من القول «ولما كان الله هو العلة الأولى وعلة العلل، فيمكن أن يكون تعريف الحكمة هو تعريف أرسطو لما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقي؛ أي الفلسفة الأولى، وهو أنها علم العلل الأولى أو المبادئ الأولى، وهي كلها ترجع إلى علة واحدة، هي الله. ثم إذا نظرنا بعد ذلك في ماهية هذه العلة الأولى، وجدنا أننا سننتهي إلى القول بأن الله عقل، وموضوع العقل ما هو معقول، وما هو معقول هو الحكمة»^[١].

هنا يبرز الدور الغريب الذي مارسه وقام به توما الأكوييني في تاريخ العلاقة بين العقل والإيمان، وفي تاريخ تعقل الإيمان، فإذا كان أرسطو لم يتحدث عن إله خالق، فإن الأكوييني قد جعل فلسفة أرسطو والعقل الأرسطي ينصاعان للمفاهيم العقائدية المسيحية. فهو، وإن كان يرى أن العقل هو الذي يقود إلى تحقيق موضوع الحكمة، فإنه لا يستطيع بمفرده أن يؤكد عليها. إنه يعجز عن تأكيد الحقائق الدينية، ولا بد له هنا أن يلجأ إلى الوحي الذي يضيف إلى العقل تأكيد الحقائق الدينية. وهنا أيضاً يستعين الأكوييني بنظرية المعرفة الأرسطية من جديد، ويغوص في قضية الماهية التي تحدث عنها أرسطو الذي يقول: «إن تحديد صفات الشيء وكل ما يلزم عنه، إنما يأتي تبعاً لتحديدنا لماهيته، فبالقدر الذي نعرف به ماهية الشيء، بهذا القدر تكون معرفتنا لخواص هذا الشيء وصفته التي تلزم عنه»^[٢].

١- عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، م.س، ص ١٣٤

٢- م.ن، ص ١٣٤

هنا أيضًا يحاول الأكوييني أن يقوم بعملية تزييف للفلسفة عمومًا، وفلسفة أرسطو خصوصًا؛ إذ إنَّ الأكوييني يفعل كلَّ ذلك من أجل أن يؤكِّد أنَّ موضوع الحكمة عند أرسطو هو الله، وهذا ما لم يقل به أرسطو.

٣. الإيمان والهرطقات الفكرية

لقد واجهت قضية الإيمان على صعيد الفكر الوسيطى أسئلة مصيرية فيما يتعلق بالعناصر الأساسية التي تمثل صلب الإيمان المسيحي، فبعد أن أخفق آباء الكنيسة في إيجاد توليفة تجمع بين العقل والإيمان، بدأت الهرطقات المسيحية بالعودة إلى الظهور. وأكثر ما أدَّى بها إلى هذا الظهور العلني، هو التأكيد المتواصل لدى آباء الكنيسة على الثنائية وضرورة الإيمان والفصل بين الله والعالم، وبين النفس والجسد، هذا الفصل الذي ساهم في تسرُّب وعودة الأفكار الهرطقية، أو التي اعتبرت هرطقة من قبل آباء الكنيسة، وعلى رأسها الهرطقات المانوية التي ركزت أساسًا على عدم قبول نظرية القروسطي في مسألتي الخير والشر. ونشأ الحوار والنقاش بين آباء الكنيسة، مثل أوغسطين والقديس أثناسيوس حول هذه الدعاوى الهرطقية، فقد شرعت هرطقات ماني صاحب مذهب الثنائية بين الخير والشر، والذي أكد على أنَّ الخير هو من طبيعة روحية، فيما الشر هو من طبيعة مادية؛ لقد شاعت هذه الهرطقات بتهديد المفهوم المسيحي حول الخير والشر، فقد رفضت العقيدة المسيحية وجود الشر ككيان، وهذا ما ذهب إليه القديس أثناسيوس عندما أكد «أنَّ الشر من اختراع العقل الإنساني»^[١].

هنا يتضح مفهوم الهرطقة لدى آباء الكنيسة، إذ يمكننا أن نقول إنَّ الهرطقة بالنسبة لهم هي العقل نفسه، فطالما أنَّ الشر من اختراع العقل الإنساني، فإنَّ هذا العقل هو هرطقة كاملة. ومع ظهور هذه الهرطقات تنهار الدعاوى المسيحية الرامية إلى الجمع بين العقل والإيمان، فما دام أنَّ العقل متهم بإنتاج الهرطقات، فكيف يمكن له أن يتوافق مع الإيمان؟ وهذا ما يُظهر لنا مشكلة الفكر المسيحي بقضه وقضيضه، فعندما يتحوَّل الفكر البشري عن

١- جورج حبيب بباوي، القديس أثناسيوس الرسولي في مواجهة التراث الديني غير الأرثوذكسي، الكلية الأكليركية للأقباط الأرثوذكس، م.س، ص ١٢٠.

التأمل في الله إلى التأمل في الجسد، فإنه بذلك يكون قد انصرف عن الإيمان نحو التأمل في الشرّ والشهوات، فعندما درس القديس أثناسيوس سقوط الإنسان الأول، فإنه بذلك قد أكد ابتعاده عن الله؛ أي خروجه من حقل الإيمان إلى الهرطقات، وصحة هذا كما يرى أثناسيوس «تبيين في الإنسان الذي خلق أولاً كما تخبرنا الكتب المقدسة عنه؛ لأنه هو أيضاً طالما كان عقله مركزاً في الله ومداوماً على التأمل في الله، كان متحوّلاً عن التأمل في الجسد، ولكنه عندما ابتعد عن التفكير في الله بمشورة الحيّة وبدأ يتأمل في نفسه، فالسقوط تدرّج من الابتعاد عن الله وتأمّله إلى تأمل الذات واختراع الأفكار الباطلة»^[١].

ليست الهرطقة إذاً سوى الانصياع وراء العقل ومنتجاته، خصوصاً وأنّ هذا العقل البشري يبدو منساقاً فطرياً نحو الشرّ، كما يبدو من خلال فكرة تجذّر الخطيئة في الفكر المسيحي؛ لأنّ العقل مُريد، وهو سبب الإرادة البشريّة في وجود الخطيئة الأصليّة. وعندما يحاول أوغسطين أن يردّ على الهرطقات المتعلّقة بالشرّ والخطيئة، فإنه يجدها في طبيعة العقل التي تقود إرادة الإنسان نحو الخطيئة الأصليّة، وأوغسطين يعبر عن ذلك في كتابه الزواج والشهوة «وهو يردّ على واحد من معارضيه، معروف باسم يوليانوس، لم يكن الزواج هو سبب الخطيئة التي تولد بها والتي تفتدى بالميلاد الجديد، وإنّما كانت إرادة الإنسان الأول هي سبب الخطيئة الأصليّة»^[٢].

وعندما تحاصر ما عُرف بالهرطقات من قبل آباء الكنيسة نظام التفكير اللاهوتي حيال الشرّ والخطيئة، فإنّنا نكتشف عقم هذا الفكر حيال الأسئلة المنطقية والمعرفية والحياتية التي بدأت تهاجم صلب العقيدة المسيحية. والطريف في الأمر أنّنا نصل إلى محاولات لدى الآباء الكنسيين، وعلى رأسهم أوغسطين، تهدف إلى محاولة الاقتباس من هذه الدعاوى الهرطقية من أجل إخراج الفكر المسيحي من الحرج التاريخي الذي يطال الإيمان برمته. وهنا نجد أنّ الهرطقات لم تكن فقط تلك القادمة من خارج العقيدة، بل لقد نشأت هرطقات جديدة من داخل العقيدة، عندما انقسمت الكنيسة على نفسها إلى كنيسة غربية وأخرى شرقية. أمّا من حيث الهرطقات الخارجية وكيفية تعامل آباء الكنيسة معها في محاولة لإبقاء

١- جورج حبيب بباوي، القديس أثناسيوس الرسولي في مواجهة التراث الديني غير الأرثوذكسي، الكلية الأكليريكية للأقباط الأرثوذكس، م.س، ص ١٢١.

٢- م.ن، ص ١٢٧.

العقيدة متماسكة أمام هذه الهرطقات، فإنَّ أبرز الجدالات، وبالتالي التوافقات التي حدثت، إنّما كانت في محاولة الجمع بين التعليم اللاهوتي الأوغسطيني والتعاليم الهرطقيّة المانويّة، فمن ناحية أولى نجد أنّ أوغسطين يختلف مع المانويّة في موقفها من الغنوصيّة المسيحيّة.

ولكنّ هذا الخلاف الأوغسطيني المانوي لا يستمرّ طويلاً، بل إنّ الأوغسطينيّة قد حاولت أن تلتفّ على المانويّة، وأنّ تقدّم تأويلاً لها فيما يخصّ قضية الشرّ والخير، وقبل ذلك فيما يخصّ مسألة الخطيئة الأصليّة وانتقال الذنب، وهنا نعرّ على اتفاق مضمر ومعلن في الوقت نفسه حيال المانويّة كهرطقة، إذ يتفق أوغسطين مع ماني في مجموعة من النقاط هي:

١. في أنّ الزواج هو وسيلة انتقال الذنب الأوّل أو الخطيئة الأصليّة.

٢. في أنّ الخطيئة صارت جزءاً من النظام الكوني المخلوق؛ أي إنّها قانون طبيعي. وهو لا يختلف عن تعليم ماني في هذا الصدد إلّا في نقطة واحدة، وهي أنّ ماني مشرك بالله وينسب هذا القانون الطبيعي لإله شرّير، وأوغسطين ينسبه لآدم. فالفرق جوهرياً غير موجود؛ لأنّ آدم عند أوغسطين حلّ محلّ الإله الشرّير عند ماني الذي زرع بإرادته الخطيئة في الكيان الإنساني.

٣. يؤكّد أوغسطين مثل ماني أنّ الخطيئة لها كيان ووجودي مادّي^[١].

أمّا من حيث الهرطقات الداخليّة المسيحيّة - المسيحيّة التي أخذت تشقّ طريقها نحو إعلان الخلافات الكبرى بين الكنيسة الغربيّة والكنيسة الشرقيّة، فهي تلك التي نجدها تتعلّق بمفهوم الخطيئة الأصليّة لدى كلّ من التعليمين الغربي والشرقي؛ إذ يستبدل آباء الكنيسة الشرقيّة مفهوم الخطيئة الأصليّة أو الجديّة بمفهوم المعصية القديمة، وهذا أولاً، أمّا فيما يخصّ وراثته الذنب، فقد غدا واضحاً الخلاف الأساسي بين التعليمين الغربي والشرقي، فقد رفض القديس أثناسيوس وراثته الخطيئة معتبراً أنّ التعليم الأوغسطيني بهذا الشأن يخالف الكتاب المقدّس «فالتعليم بوراثته الخطيئة لا يتفق مع ما جاء في الكتاب المقدّس بعهديه. والقديس أثناسيوس لا يتحدّث بالمرّة عن وراثته ذنب آدم، مع أنّ كتاب تجسّد الكلمة هو

١- جورج حبيب بباوي، القديس أثناسيوس الرسولي في مواجهة التراث الديني غير الأرثوذكسي، الكليّة الأكليريكيّة للأقباط الأرثوذكس، م.س، ص ١٢٨.

شرح عقيدي ونظامي للخلق والسقوط والفداء. استخدم أناثاسيوس كلمة وراثه مرة واحدة في كل الكتاب، ولكنها لم تكن وراثه ذنب آدم أو خطيئته، وإنما وراثه الفساد. وإذا قلنا إنّ الإنسان ورث الفساد، فهذا يعني أنّ الإنسان فقد النعمة، وهذا يختلف تمامًا عن الادّعاء بأنّ الإنسان ورث الخطيئة»^[١].

ويمكن لنا أن نعثر في هذه الهرطقات التي بدأت تشقّ طريقها إلى صلب العقيدة ميزة أساسية، وهي تلك المتعلقة بإعادة تفسير العقيدة ولكن ضمن مفاهيم مختلفة. وفي الحاليتين؛ أي سواء كان التفسير على الطريقة الأوغسطينية أو التومائية أو على طريقة آباء الكنائس الشرقية، فإنّ كليهما ظلّ يدوران في فلك الإيمان بشكل يدعو إلى إعادة التفكير في طبيعة اللاهوت، وفيما إذا كان يمكن أن ينطوي على نوازع عقلية، كما يغدو التساؤل هنا حول هذا النشاط المحموم خلال العصور الوسطى من أجل استغلال العقل لصالح الإيمان، وكلّ هذه الوسائل التلفيقية لجأ إليها اللاهوت مستهدفًا العقل بشكل صريح تارة وبشكل مضمّر تارة أخرى.

١ - جورج حبيب بباوي، القديس أناثاسيوس الرسولي في مواجهة التراث الديني غير الأرثوذكسي، الكلية الأكليريكية للأقباط الأرثوذكس، م.س، ص ١٢٩.

خاتمة

يمكن القول إنّ طرح مسألتي الإيمان والعقل على بساط البحث والتقصّي الفلسفي والمنهجي ظلّ مثاراً للجدل وعدم إمكانية الركون إلى نتائج نهائية في نهاية الجدل بين نقاط الاتفاق والاختلاف بينهما، فمن جهة أولى لا يمكن إنكار ما فعله آباء الكنيسة من أجل التسلّح بالفلسفة والعقل الفلسفي لتحقيق هدفين: الأول هو تدعيم عناصر الإيمان المسيحي بالحجج العقلية. أمّا الثاني، فهو السعي الدائم إلى إخضاع العقل للإيمان وجعله في خدمته، وبين هذا وذاك تستمرّ قضية التواصل والتفصيل بين كلّ من الإيمان والعقل. وانطلاقاً من ذلك، وممّا أتينا عليه في هذا البحث، فإنّنا نزعم أنّنا قد توصلنا إلى جملة من النتائج التي ربّما تفسح المجال أمام فتح باب النقاش والبحث العلميين حول علاقة الإيمان بالعقل، ومن هذه النتائج:

انشغال الفكر اللاهوتي في العصر الوسيط في البحث عن إمكانية جعل العقل قابلاً للتوافق مع الإيمان، وإنّ ظهر جلياً خروج تيارات واسعة تزدري العقل.

لقد حاول آباء الكنيسة الاستفادة من المذاهب الميتافيزيقية في إنشاء ميتافيزيقا لاهوتية وإعطائها الصبغة الشرعية أمام المزاعم التاريخية حول تهافت اللاهوت فكرياً وعملياً.

شكّلت قضية الإيمان والعقل موضوعاً عبّرت عنه الأنساق اللاهوتية من خلال بحثها ومحاولتها الكشف عن طبيعة المعرفة الإيمانية وقربها أو بعدها عن المعرفة العقلية. وهذا ما أثار مشكلة علاقة العقل بالإيمان على النحو الصريح الذي وجدناه عند آباء الكنيسة، وعلى رأسهم أنسلم والقديس توما الأكويني.

حاول الأكويني أن يبحث عن حلّ تلفيقي مستنداً إلى الفلسفة عموماً، والفلسفة الأرسطية خصوصاً، عندما لجأ إلى الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا عند أرسطو فقوّلها ما لم يقله أرسطو، خصوصاً في قضية الخالق، ولكنّ الأكويني أراد أن يبحث لها عن مبرر أرسطي داخل الفلسفة الأولى متّجهاً صوب علاقة العقل بالماهيات والوجود وطبيعة هذه العلاقة في إطار الفلسفة الأرسطية ونقلها إلى حقول اللاهوت على نحو تلفيقي لا تاريخي، وهو ما شوّه الفلسفة الأرسطية في الوقت ذاته، والذي أفرغ اللاهوت من محتواه العقلي.

شكّلت الهرطقات تحديداً حقيقياً للعقيدة المسيحية ولل فكر اللاهوتي في العصور الوسطى. وعلى هذا الأساس، فإنّ بحثاً في طبيعة الهرطقة ومفهومها لدى آباء الكنيسة يمتلك مسوّغه التاريخي والمعرفي من حيث أنّ مفهوم الهرطقة، كما أبرزه المفكّرون اللاهوتيون، إنّما يشير إلى كلّ ما يخالف العقيدة المسيحية، سواء كانت هذه الهرطقات من خارج اللاهوت أم من داخله. وعلى هذا الأساس، فإنّ العقل ربّما مثل أساس الهرطقات كلّها، وهنا يغدو التساؤل مشروعاً حول المرامي والمقاصد اللاهوتية نحو الجمع بين العقل والإيمان، في الوقت الذي حارب فيه اللاهوت كلّ ما يصدر عن العقل، معتبراً أنّه لا يهدّد الإيمان فقط، وإنّما هو خروج عن كلّ ما يتعلّق بالإيمان.

تتمثّل النتيجة النهائية في هذا البحث فيما يمكن أن نعبر عنه بأنّ اللاهوت المسيحي، وبالرغم من كلّ محاولاته لإظهار نفسه كلاهوت متفلسف، فإنّه لم يستطع أن يبرهن على ذلك، فنحن لا نجد في هذا اللاهوت فلسفة أصيلة ولا فلاسفة حقيقيين، وذلك بخلاف تاريخ الفلسفة الإسلامية، وهو ما حاولنا إظهاره في بعض المواضيع من هذا البحث، كما أنّ البحث في الأصالة الفلسفية لدى الفلاسفة المسلمين، يكشف عن قصور فلسفي شديد في الفكر المسيحي الوسيط.

لائحة المصادر والمراجع

١. إدوار جونو، الفلسفة الوسيطة، ت: علي زيعور، دار الأندلس، بيروت، ط ٢، ١٩٧٩.
٢. إميل برهيه، تاريخ الفلسفة (العصر الوسيط والنهضة)، ج ٣، ت: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، د.ت.
٣. أوغسطين، شرح رسالة القديس يوحنا الأولى لقديس أوغسطين، نقلها إلى العربية الخوري يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت، ط ٥، ٢٠١٠.
٤. إيتن جلسون، روح الفلسفة المسيحية، ت: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، الكويت، ط ٣، د.ت.
٥. تيري إيغلين، العقل والإيمان والثورة، تأملات في مناظرة حول الله. ت: أسامة منزلجي، دار المدى، بيروت، ط ١، ٢٠١٧.
٦. جورج حبيب بباوي، القديس أثناسيوس الرسولي في مواجهة التراث الديني غير الأرثوذكسي، الكلية الأكليريكية للأقباط الأرثوذكس، د.ت.
٧. حامد خليل، مشكلات فلسفية، جامعة دمشق، دمشق، ط ٢، ١٩٩٥-١٩٩٦.
٨. حسن حنفي، نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، دار التنوير، د.ت.
٩. زينب محمود الخضيرى، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار التنوير، د.ت.
١٠. عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، دار القلم، بيروت، ط ٣، ١٩٧٩.
١١. ميغيل ده أونامونة، الشعور المأساوي بالحياة، ت: علي إبراهيم أشقر، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠٠٥.
١٢. مدني صالح، ابن طفيل قضايا ومواقف، دار الرشيد للنشر، العراق، ١٩٨٠.

أدلة إثبات وجود الله تعالى في القرون الوسطى

د. رائدة نهار الدالي^[1]

مقدمة

يُعدّ البحث في أدلة إثبات وجود الله تعالى في القرون الوسطى المسيحية الأوروبية امتداداً لموروث فلسفيّ أفلاطونيّ وأرسطيّ مزوّد بحكمة بابل، وفارس، وفينيقيا، ومصر، وإغريقيا، وموروث لاهوتيّ حمله آباء الكنيسة الأوائل، ومن أبرزهم القديس أوغسطين. كما يُعدّ امتداداً للموروث الفلسفي والكلاميّ لفلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، ومن أبرزهم ابن سينا، وابن رشد، إذ لا يمكن التغافل أو التجاهل لهذا الموروث الفكري والفلسفي، الذي كان له دور الريادة في إطلاع فلاسفة الغرب على الموروث الفكري الفلسفي اليوناني، الذي كان محصوراً في العالم الإسلامي قبل أن تنتقل شروحات ونظريات فلاسفة الإسلام إلى أوروبا من خلال ترجمتها، هذه الأعمال التي كانت بحق قبس النور الذي أضاء ظلمات الغرب في تلك الحقبة من الزمن.

وإذا كان الفكر الغربي يتنكّر للجهود العقلية التي بذلها فلاسفة الإسلام من خلال النظر إلى أعمالهم بوصفها شروحات وتفسير لم تضيف على الفلسفة اليونانية شيئاً، فلا يحتاج نقض هذا الرأي إلى أدنى تأمل في أدلة إثبات وجود الله تعالى عند فلاسفة ولاهوتيّ القرون الوسطى في أوروبا المسيحية، حتّى يتبيّن مدى تأثرهم بالمنهج العقلي الرصين لفلاسفة الإسلام، مع كونهم أصحاب عقيدة توحيدية.

ومن هنا يحيلنا البحث في أدلة إثبات وجود الله تعالى في القرون الوسطى الأوروبية المسيحية إلى الجذور المعرفية لهذه الأدلة، وعلى الأخصّ دليل الحركة، دليل الممكن

١ - مدرّسة الفلسفة العربية الإسلامية في قسم الفلسفة، جامعة دمشق.

والواجب، والدليل الأنطولوجي. ولمّا كانت المسيحية قد جعلت من التوحيد مدخلاً إلى التثليث، فإنّ هذا البحث يطرح سؤالاً إشكالياً، وهو: إذا كانت هذه الأدلة تثبت أنّ الله تعالى موجود، فهل تثبت لذاته تعالى الخالقية والوحدانية الحقّة الحقيقية؟ وللإجابة عن هذا السؤال، وضعتُ البحث في أربعة مطالب، وهي: **المطلب الأول:** إشكال التوحيد والتثليث، ويتضمّن أولاً: الفلسفة المسيحية وإشكال التوحيد والتثليث في العصر الوسيط الإسلامي. ثانياً: الفلسفة المسيحية وإشكال التوحيد والتثليث في العصر الوسيط الأوروبي. **المطلب الثاني:** دليل الحركة، ويتضمّن: دليل الحركة عند أرسطو، ودليل الحركة عند الأكوييني، ثمّ دليل الحركة عند ابن سينا. **المطلب الثالث:** دليل الممكن والواجب، ويتضمّن: دليل الممكن والواجب عند ابن سينا. **المطلب الرابع:** الدليل الأنطولوجي، ويتضمّن: الدليل الأنطولوجي عند أنسيلم، والدليل الأنطولوجي بين أنسيلم وابن سينا، ثمّ النفس الناطقة والأحمق، وأنسيلم وطلب العلم اللدني، وأخيراً ابن سينا من الوجود إلى الذات.

يسعى هذا البحث إلى طرح هذه الأدلة ممثلةً بالقديس توما الأكوييني، والقديس أنسيلم على الفكر السينوي، متبعين في ذلك المنهج التحليلي النقدي، والتاريخي المقارن، ملتفتين في هذا البحث إلى رأي (برتراند رسل) الذي نسب الدليل الأنطولوجي إلى القديس أنسيلم، فذهب إلى أنّ القديس أنسيلم هو «أول من قال بالدليل الأنطولوجي على وجود الله»^[١]. وكذلك نلتفت إلى رأي (إتيان جيلسون) الذي ذهب إلى أنّ فكرة الأكوييني عن الفعل الخالص، قد «كانت مقدّمة إلى برهان جديد على وجود الله، وهو ذلك البرهان الذي سمّي منذ كانت بالبرهان الأنطولوجي على وجود الله، والذي كان للقديس أنسيلم الشرف في أن يكون أول من صاغه في شكل محدّد»^[٢]. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، يخرج هذا البحث عما جرت عليه العادة في استحضار ابن رشد كنموذج معرفي يمثّل الفلسفة العربية الإسلامية، ملتفتين

١- برتراند رسل، حكمة الغرب، ج ١، سلسلة عالم المعرفة، ترجمة فؤاد زكريا، عالم المعرفة، العدد ٦٢، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٣، ص ٢٢٥.

٢- إتيان جيلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة وتعليق إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، ١٩٩٦، ط ٣، ص ٩٧. وحتى أولئك الذين ينكرون كلّ أصالة خلافة في الفكر المسيحي، يبدون عادة بعض التحفظات أمام دليل أنسيلم، الذي ظلّ يعاود الظهور مرّات كثيرة منذ العصور الوسطى في أشكال مختلفة... وأتمّ ما يكون الاختلاف في مذاهب ديكرت، ومالبرانش، وليبنز، وسبينوزا، وحتى في مذهب هيغل، المرجع ذاته، ص ٩٧-٩٨.

إلى الفكر السينوي المغيب، منطلقين من اعتراف برتراند رسل الهامشي بأهمية ابن سينا بقوله: «قد مارست أعمال ابن سينا تأثيرها الأكبر في الغرب عن طريق ترجماتها الإتيانية، وكان الحلّ الذي أتى به ابن سينا محاولة التوفيق بين أرسطو وأفلاطون»^[١]، إذ حصر رسل أهمية ابن سينا في محاولة التوفيق بين الحكيمين لا غير، في حين أكدّ (مونتغمري واط) بإشارة إلى الترجمات الأكثر أصالة في أوروبا أنّ «دومنيك دي جولد يسالفي، في معالجته لنظرية الإله كمحرك لا محرك له، قد قرّن اللاهوت بالعلم الطبيعي، على غرار ما فعله ابن سينا في كتاب الشفاء»^[٢]. كما أكدّ مونتغمري واط أنّ «الفكر العربي قد قدّم للأوروبيين مادة جديدة، وفتح أمامهم، فضلاً عن آفاقه الرحبة، عالماً كاملاً من الميتافيزيقا»^[٣]. ليس هذا فحسب، بل أشاد واط بالموروث بأصالة الفكر العربي والإسلامي بأنّ «العرب لم يكونوا مجرد ناقلين للفكر اليوناني، بل حملة أصلاء له... لقد اضطرّ الأوروبيون أن يتعلموا على العرب في كل شيء كان بإمكانهم تعلّمه ليستطيعوا بعد ذلك فقط التقدّم إلى الأمام»^[٤]. في الوقت الذي تنكّر فيه رينان للأثر العربي والإسلامي، فذهب إلى أنّ الفلسفة العربية تعدّ مثلاً وحيداً تقريباً لثقافة بالغة السمو حذفت بغتة تقريباً من غير أن تترك أثراً^[٥]. وعلى أيّ حال، ليست الغاية من هذا البحث مواجهة المركزية الأوروبية بمركزية مضادة، أو الانتصار لاعتقاد ما دون غيره من الاعتقادات، وإنّما الغاية هي الانتصار للحقيقة في مواجهة التعقيم والتزييف العالميين، وذلك بقدرنا لا بقدر الحقّ والحقيقة.

أولاً: إشكال التوحيد والتثليث

١. المسيحية وإشكال التوحيد والتثليث في العصر الوسيط الإسلامي

لا نجانب الحقيقة إذا قلنا: إنّ فلاسفة السريان قد شغلوا أهمية كبيرة في التراث الفكري، إذ بذلوا جهوداً كبيرة في نقل وترجمة الفلسفة اليونانية إلى العرب والمسلمين، كما لا نجانب الحقيقة أيضاً إذا قلنا إنّ فلاسفة السريان، لم يكونوا مجرد نقلة ومترجمين فحسب للفلسفة

١- برتراند رسل، حكمة الغرب، ج ١، ص ٢٢٧.

٢- مونتغمري واط، أثر الحضارة العربية الإسلامية على أوروبا، ترجمة جابر أبي جابر، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨١، ص ٩٨.

٣- مونتغمري واط، أثر الحضارة العربية الإسلامية على أوروبا، ص ١٤٠-١٤١.

٤- مونتغمري واط، أثر الحضارة العربية الإسلامية على أوروبا، ص ٩٨.

٥- أرنست رينان، ابن رشد والرشدية، نقله إلى العربية عادل زعير، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٧، ص ١١.

اليونانية، وإنما كان لهم فكرهم وفهمهم الخاص في البحث عن اليقين، وذلك بعرضهم الوحي الإلهي المتمثل بالشريعة المسيحية على العقل، في وقت لم يجد فلاسفة الإسلام أيّ تعارض بين العقل والوحي الإلهي المتمثل بالشريعة الإسلامية، إلا أنّ الإشكال المتمثل بالتوحيد والتثليث في المسار الفكري لا العقدي، كان نتيجة لفهم الفلسفة اليونانية، خاصة فلسفة أرسطو، وعلى الأخصّ البرهان، إذ لم يشكّ فلاسفة الإسلام بأنّ أرسطوطاليس من الفلاسفة المتألهين الذين أقرّوا بالإله الواحد، وأنّ المنطق الأرسطي غايته السعادة، حتّى قالوا فيه «من رام هذا العلم، فليعتقد أنّه يستأنف خلقاً آخر»^[١]؛ لأنّ السعادة التي ترتبط بالمنطق هي في «الاتصال بالمبدأ الأوّل جلّ ثناؤه، وتعلّم الحقّ، وفعل الخير، والوقوف على هذين لا يتمّ إلاّ بالبرهان»^[٢]. في حين ذهب جيلسون المدافع عن الفلسفة المسيحية إلى أنّ «فكرة التوحيد لم يعرفها اليونان؛ لأنّهم كانوا يؤمنون بتعدّد الآلهة، حتّى أفلاطون، وإنّ فكرة التقريب بين الله المسيحي والصانع الأفلاطوني تقريب خاطئ، والشيء نفسه يقال عن أرسطو»^[٣]. ويمكن أن نعارض قول جيلسون بقول أرسطو في مقالة اللام التي بحث فيها عن المفارقات، فقال: «وليس من الجيد أن يكون الرؤساء كثيرين، لكنّ الرئيس ينبغي أن يكون واحداً»^[٤]، هذا القول الأرسطيّ الذي تبناه فلاسفة الإسلام لتوافقه مع عقيدة التوحيد من جهة، وخلوّه من التناقض العقلي من جهة ثانية.

واجه فلاسفة السريان في العصر الوسيط الإسلامي إشكال التوحيد والتثليث، إذ كان هذا الإشكال مثار الجدل والحوار في ذلك العصر، الذي يعدّ بحقّ «عصر الانفتاح الفكري»^[٥]، وقد كان الغموض الذي يكتنف مؤلّفات أرسطو، والإبهام في مقاصده، سبباً في تعدّد تلك الآراء حتّى أنّها بلغت حدّ المناقضة. وعلى سبيل المثال لا الحصر، أشار السجستاني، وانطلاقاً من آراء أرسطو في كتابه السماء والعالم إلى أنّ السبب الذي دفع المسيحية للقول

١- السجستاني، أبو سليمان المنطقي، صوان الحكمة، وثلاث رسائل للسجستاني، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، طهران، ١٩٧٤، ص ١٣٨.

٢- ابن زرة، المنطق، تحقيق وضبط وتعليق: جبرار جيهامي ورفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٤، ط ١، ص ٢١٥.

٣- إتيان جيلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط ص ٧٧-٧٨.

٤- أرسطو، مقالة اللام، ضمن كتاب عبد الرحمن بدوي، أرسطو عند العرب، ط ٢، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٨، ص ١١.

٥- أغناطيوس ديك، مجادلة أبي قرّة مع المتكلّمين المسلمين في مجلس الخليفة المأمون، ١٩٩٩، ص ٧.

في الأقاليم الثلاثة، هو «أنَّ» النصارى^[١] وصفت الذات بصفة الأثر الذي ظهر من علامات الكمال في شخص المسيح... إلا أنَّ للعقل فعلين آخرين، أحدهما من حيث هو أول، وبسيط، ومفعول، ومعلول للعلَّة الأولى، والفاعل الأول سبحانه وتعالى المُعطي كلَّ موجود من عقلٍ ونفسٍ الوجود التام... والعقل الثاني هو الذي يفعله بتوسُّط النفس... والعقل هو الوسط بين المبدأ الأول وما سواه من باقي الموجودات، وهذا الترتيب له بالحقيقة والطبع، ولغيره من سائر الأشياء بالوضع، وفيه أيضاً المعاني التي بها الشيء، هو ما هو، ومنه وإليه، وله صورة الثالوث التي من أجلها صارت النصارى تقول بالأقاليم الثلاثة، وقد كادت الفلاسفة يشرفون الثالوث ويقَدِّسون الله به^[٢].

لقد شخص السجستاني ووضع يده على السبب الذي أثار هذا الإشكال، وهو فهم معنى العقل وطبيعته، ويؤيد ما ذهب إليه السجستاني في العصر الوسيط الأوروبي رأي القديس توما الأكويني، الذي اعتبر أنَّ كلاً من أفلاطون وأرسطو يعدّ مرجعاً يُستند إليه في إثبات الثالوث عقلاً، فذهب إلى أنَّ الفلاسفة لم يتوصَّلوا إلى معرفة الله إلا بالعقل الطبيعي، ولهم أقاويل كثيرة في ثالوث الأقاليم، فقال أرسطو في كتاب السماء والعالم: «بهذا العدد نعظم الإله الواحد المتعالي عن صفات المخلوقات... وقال أوغسطين في كتاب الاعترافات قرأت هناك (أي في كتب أفلاطون) أنَّه في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله، وكان الكلمة الله، ولكن بغير هذه الألفاظ، بل بما يشبهه بعينه من الحجج الكثيرة...»^[٣]. إلا أنَّ الفلاسفة بحسب الأكويني «لم يعرفوا سرَّ الثالوث، الأقاليم الإلهية بخواصها التي هي الأبوة، والبنوة، والانبثاق... وإنما عرفوا الصفات الذاتية للأقاليم، قدرة الأب، حكمة الابن، وخيرية الروح القدس»^[٤]. ومن هنا، فإنَّ القول بالثلاثية يتعلّق في فهم طبيعة العقل الأول، أو الصادر

١- كلمة النصارى المقصود بها عند فلاسفة الإسلام أنصار المسيح، وتطلق على المسيحية، ولا تدلّ على مذهب مسيحي أو فرقة ما مسيحية، وهي مستوحاة من القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ آمَنَّا بِاللَّهِ وَأَشْهَدُ بِأَنَّ مُسْلِمُونَ﴾ القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية ٥٢.

٢- السجستاني، رسالة: في الكمال الخاص بنوع الإنسان، ص ٣٨٢. ابن رشد «كان يعتقد كما سيعتقد توما الأكويني من بعده، أنَّ من الممكن إثبات وجود الله على الأسس العقلية وحدها». راجع: برتراند رسل، حكمة الغرب، ج ١، ص ٢٢٨.

٣- الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج ١، ترجمة الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية، بيروت، ١٨٨٧، ص ٢٩٨.

٤- ذاته، ص ٤٠٠. «يمكننا أن نشبه المبدأ المستقبل بالأم، والمصدر بالأب، والطبيعة المتوسّطة بالطفل». راجع: أفلاطون، المحاورات كاملة، مجلّد ٤، نقلها إلى العربية شوقي داود تمارز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٧٤؛ محاورة طيمائوس، ص ٤٣٩. «التولّد بمجمله يكون متعلّقاً بالوجود كله». انظر: أفلاطون، محاورة فيليبوس، ص ٣٥٤.

الأول، أو المبدع الأول. وقد ذكر ابن سينا اختلاف الناس وترددهم في أمر النفس والعقل، خاصة «نصارى مدينة السلام...» وقد تحير الإسكندر وثامسطيوس وغيرهما في هذا الباب، وكل أصاب من وجه، وأخطأ من وجه آخر، والسبب فيه التباس صاحب المنطق عليهم، وظنهم أنه إنما يخوض في بقاء النفس أو عدمها عند الموت... بل أراد أن الشيء الذي تتصور فيه المعقولات الكلية غير منقسم، فمنع أن يكون الجوهر الجسماني هو المتلقي للمعاني العقلية بالقبول، فالمتلقي لها إذاً جوهر قائم بذاته غير منقسم، ولا فيه منقسم... بعض الناس ظن أن العقل الهولاني استعداد القلب، فكأن المعقولات يتلقاها جسم القلب بهذا الاستعداد»^[١]. ومن ثم اعترض ابن سينا على هذا الفهم موضحاً ذلك «وليس هذا العقل كما ظنه الإسكندر الأفروديسي، ونسب الظن إلى أرسطو بالإله الحق الأول؛ لأن هذا العقل واحد من جهة، وكثير من جهة، من حيث هو صور كليّات كثيرة، فليس واحد بالذات، وهو واحد بالعرض، فهو مستفيد الوحدة ممن له ذلك بالذات، وهو الله الواحد جلّ جلاله»^[٢]. وعلى الرغم من أن الأكوييني ذهب إلى أن «العقل المفارق صورة وجود، وأنه يحصل على وجوده من الموجود الأول، وهو وجود محض، وهو العلة الأولى التي هي الله، إلا أنه دعم الاتجاه الذي كان سائداً للمسيحية في العصر الوسيط الإسلامي، بأن هذا الإله هو العقل المفارق، فقال: «شبه أرسطو العقل الفعّال بالنور الذي هو شيء حال في الهواء، وأما أفلاطون فقد شبه العقل المفارق المؤثر في نفوسنا بالشمس، كما قال ثامسطيوس في شرح كتاب النفس، على أن العقل المفارق بحسب تعليم ديننا، هو الله الذي هو مبدع النفس... منها تستمد النفس الإنسانية النور العقلي، كقوله في مز ٤: ٦ ارتسم علينا نور وجهك أيها الرب»^[٣]. ومن هذا المنطلق ثبت الأكوييني القاعدة التوحيدية في اللاهوت المسيحي، معارضاً قول أرسطو في الإلهيات «بأن كل موجود فهو في غاية الوحدة، فإذا ليس الله أوحده من سائر الموجودات، بقول برونودوس في كتاب الملاحظة بأن وحدانية الثالوث الإلهي لها المقام الأعلى بين جميع الأحاد... وينتهي الأكوييني إلى أن الله في غاية الوحدة؛ لأنه في غاية

١- ابن سينا، المباحثات، ضمن كتاب أرسطو عند العرب، ص ١٢٠.

٢- ابن سينا، أبو علي الحسين، تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، دار العرب، لبنان، ١٩٨٩، ط ٢، رسالة: في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم، ص ١٢٧-١٢٨.

٣- الأكوييني، الخلاصة اللاهوتية، ج ٢، ص ٣٣٧.

الموجودية^[١]. إلا أنَّ العقل الفعَّال بحسب ابن سينا فيه كثرة، أمَّا الأوَّل «فهو» ذات بسيطة لا كثرة فيه البتَّة، والعقل الفعَّال اللازم عنه أوَّلًا فيه كثرة؛ لأنَّ له ماهية ووجود وارد عليه من الأوَّل^[٢]. وفي إشارة أخرى من السجستاني بناءً على ما ذكره أرسطوطاليس أيضًا في كتابه السماء والعالم، إنَّ المقصود من العقل هو «العقل الذي ينظِّم الوجودات الثلاثة، التي هي: الوجود الإلهي العام لجميع الموجودات، والوجود النظامي به، والوجود الطبيعي الذي ينقسم على الموجودات الحسية في الخصوص والعموم، بالنفس الباعثة للطبيعة فيها... هذا العقل ليس هو الذات، وإنَّما هو مع كماله يدعُن بالافتقار إلى الذات بما يمدُّه من الوجود، وهذا الإذعان هو التقديس الإلهي»^[٣]. ومن هنا، فإنَّ إشكال التوحيد والتثليث فلسفيًّا، وثيق الارتباط بفهم مقاصد أرسطو في مؤلفاته المنطقية والطبيعية، والإلهية.

٢. المسيحية وإشكال التوحيد والتثليث في العصر الوسيط الأوروبي

عني اللاهوت المسيحي في العصور الوسطى بإثبات وجود الله بأدلة عقلية، حيث ظهرت في هذه الفترة من الزمن محاولات لإخضاع العقيدة للعقل بعد أن كانت مرتكزة على الإيمان وحده، خاصَّة وأنَّ إثبات وجود الله تعالى، هو الركيزة التي يستند عليها اللاهوت عمومًا، وتعبير الأكويني إنَّ «البحث الذي نبين فيه وجود الله إذا أُسقط أو دُفع، تَضَعُضَعَت كلُّ المباحث الدائرة على الأمور الإلهية»^[٤]. في حين ذهب جيلسون إلى أنَّ «مولد الفكر في العصر الوسيط، حين تمَّ تطعيم التراث اليهودي المسيحي بالتراث الهليني»^[٥]. وإنَّ

١- ذاته، ج ١، ص ١٢٠. من آراء المسيحية في العصور الوسطى الإسلامية «يحيى بن عدي» قال العلة قبل المعلول لا يدخل الزمان فيه، وكذلك قول النحويين الاسم قبل الفعل لا يتضمَّن معنى الزمان، وكأنَّه جار في فضاء الدهر... قال له البديهي فقولنا الأب قبل الابن أين هو من الزمان؟ قال من جهة لا مدخل للزمان بينهما، وذلك أنَّ الغرض فيهما، أنَّ هذا علة ذاك، ومن جهة يدخل لأنَّه يصير مؤدَّنًا بأنَّ هذا كائن في الزمان قبل هذا الزمان. أمَّا قول النحويين أنَّ الاسم قبل الفعل، فهذا يعني أنَّه مقدَّم عليه، وإلا فمتى وجد الاسم وجد الفعل، ومتى وجد الفعل وجد الحرف»، فمرتبة الوجود واحدة في الجميع، ومراتب الإيمان مختلفة في الجميع... الأشياء الأولى كثيرة بالأسماء والنوع، وواحدة بالذوات والحقائق». راجع: السجستاني، صوان الحكمة، ص ٣٢٧، ٣٢٨. وعني يحيى بن عدي بهذا الإشكال من أيَّ جهة يقال أنَّ الباري واحد». انظر: يحيى بن عدي، مقالة في التوحيد، تحقيق الأب سمير خليل اليسوعي، المكتبة البولسية، لبنان، ١٩٨٠، ص ٢٢٩.

٢- ابن سينا، التعليقات، تحقيق: حسن مجيد العبيدي، دار الفرق، سورية، ٢٠٠٩، ص ٣٧١، ص ٣٩٧.

٣- السجستاني، رسالة: في الكمال الخاص بنوع الإنسان، ص ٢٨٣.

٤- الأكويني، مجموعة الردود على الخوارج، الكتاب الأوَّل، ترجمة المطران نعمة الله أبي كرم الماروني، لبنان، ١٩٣١، ص ٣٢.

٥- إتيان جيلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص ٢٢. في أدلة إثبات وجود الله في الفلسفة اليهودية راجع: موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، تحقيق وتصحيح: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٩٩٣. المقدمات الخمس والعشرون في إثبات وجوده تعالى ووحدانيته وتنزهه من أن يكون جسمًا أو قوَّة في جسم.

كان هذا الرأي يستبعد المؤثرات الإسلامية، إلا أنه لا يمنعنا من الاعتراف بأهمية ما قدّمه اللاهوتيون والفلاسفة اليهود، ومن أبرزهم فيلون السكندري، وموسى بن ميمون، وخاصة في مجال التأويل العقلي، كما هيأت لظهور هذه المحاولات «ثلاثة عوامل: أولاً، ظهور «بويس»^[١]. في القرن السادس، محاولاً لأوّل مرّة شرح أرسطو، وتقديمه جهازاً فكرياً لمن أتوا بعده يستعملونه في عرض حقائق الوحي. ثانياً، ظهور أوريجين في القرن التاسع وتركيزه على الأفكار وترتيبها وتدرجها، وإن كانت مازالت مخلوقة. ثالثاً، ترجمة أعمال الفلاسفة المسلمين ونشرها في العالم المسيحي»^[٢]. أمّا أوريجين، فقد أدين في نظرية الثالوث التي كانت بحسب برتراند رسل قد «وضعت الأطراف الثلاثة (الواحد، العقل، النفس) على مستويات مختلفة، استحقّت الإدانة فيما بعد بوصفها هرطقة»^[٣]. كما أثار كتاب أوريجين في المبادئ خلافاً بين الباحثين «فربطها مرقوليس أسقف أنقرة بمبادئ أفلاطون، وخالفه أوسايوس في الرأي محتجاً عليه بأنّ أوريجانوس لا يعرف غير مبدأ واحد، غير مولود، لا بدء له، وهو فوق الأشياء جميعاً، مبدأ هو أب لابن وحيد، به خلقت الأشياء جميعاً»^[٤].

أمّا (بوتيتيوس)، فقد أثار في العصر الوسيط المسيحي الأوروبي إشكالات ترتبط بالفلسفة واللاهوت، «ومن خلاله عرفت أوروبا آراء أرسطو المنطقية»^[٥] بحسب واط، ومن هذه الإشكالات، إشكال الكليات، الذي ورد في أوّل إيساغوجي، وهو: هل الأجناس والأنواع حقائق تقوم بنفسها خارج العقل أو أنّها مجرد تصوّرات في الذهن؟ إذ شغلت الكليات أهمية كبيرة عند فلاسفة العصر الوسيط، حيث «انقسم منها الفلاسفة في ذلك العصر إلى «مذاهب

١- ورد في الترجمات: بويس، بوتيتيوس، بوثيوس، بوتيس.

٢- حسن حنفي حسنين، نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط (أوغسطين، أنسيلم، توما الأكويني) مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ١٩٧٨، ط٢، ص٢١١. راجع أيضاً: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، دار المعارف، مصر، بدون تاريخ، ط٣، ص١٥، ١٦، ١٧. راجع أيضاً: عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، دار القلم، بيروت، ١٩٧٩، ط٣، المقدمة.

٣- برتراند رسل، حكمة الغرب، ج١، ص١٨١. أفضل ما في التكوين العقلي للحضارة الغربية يرجع إلى تراث المفكرين اليونانيين، ص١٨٣.

٤- أوريجانوس، في المبادئ، تعريب وتقديم وتعليق وتنقيح الأب جورج خوّام البولسي، سلسلة الفكر المسيحي بين الأمس واليوم، ٣١، المكتبة البولسية، بيروت، بدون تاريخ، ص٤٠-٤١.

٥- مونتغمري واط، أثر الحضارة العربية الإسلامية في أوروبا، ص١٣٨.

ثلاثة، الاسميين، الواقعيين، التصوريين^[١]، كما استطاع (بوتيتوس) بشرحه لأرسطو في أواخر العصر الكنسي أن يحول محور التفكير المسيحي من الأفلاطونية إلى الأرسطية، ممهداً بذلك لظهور الفلسفة المدرسية^[٢]. ومن هنا، قسم المؤرخون الاتجاهات اللاهوتية في العصور الوسطى إلى اتجاهين رئيسين، وهما الاتجاه الأوغسطيني الإيماني المتأثر بأفلاطون، والاتجاه الأكوييني العقلي المتأثر بأرسطو. وانطلاقاً من الموروث الأرسطي، طرح (بوتيتوس) إشكالاً آخر يتعلق بوحداية الخالق، مع أن بوتيتوس قد «عاش في عالم معاد للبحث المنطقي الزهبة»^[٣]، فحاول بوتيتوس «أن يطبق المنطق في تحليل مفهوم الإله إلى أبعد حد ممكن، ورأينا بعد ذلك كيف يفشل المنطق، وكيف يحدث ذلك؛ إذ يحتاج بوتيتوس إلى تفسير، كيف يمكن أن يتحقق الصدق المنطقي للقول بأن الإله الواحد نفسه هو الآب والابن في الوقت نفسه... إن منطق المخلوقات يختل عندما يحاول استيعاب الثالث»^[٤]. إلا أن الأكوييني تصدى لحل هذا الإشكال منتصراً لعقيدته الكاثوليكية ضارباً بالعقلانية عرض الحائط: «إن ما نعتقد في الله الحق فيه على ضربين، فإن بعض ما هو حق في الله، يفوق طاقة كل إدراك عقل بشري، ككون الله ثلاثياً وواحداً، وبعضه ما يستطيع العقل نفسه التوصل إليه ككون الله موجوداً، وكونه واحداً، وغير ذلك مما أثبتته الفلاسفة بالعقل البرهاني»^[٥]. ومن هنا اتخذ الأكوييني العقل الطبيعي للرد على أهل الضلال برأيه، وانتهى إلى «أن الحقيقة الثابتة ببرهان العقل، تجيء موافقة لعقيدة الدين الكاثوليكي»^[٦]. هذه الحقيقة الثابتة عند الأكوييني

١ - فرفوريوس الصوري، إيساغوجي، نقل أبو عثمان الدمشقي، تقديم أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٢، ص ٤٢. «مشكلة الكليات أصبحت مشكلة رئيسة في الفلسفة المدرسية الغربية، والحل الذي أتى به ابن سينا، هو محاولة للتوفيق بين أفلاطون وأرسطو، فهو يبدأ بالقول بأن عمومية الصور تتولد بالفكر، وهو رأي أرسطي رده ابن رشد، ومن بعده ألبيرتوس الأكبر معلم توما الأكوييني، ولكن ابن سينا يضع لهذا الرأي شروطاً، فالكليات تأتي في الآن نفسه قبل الأشياء، وفيها، وبعدها، وقبلها في العقل الإلهي عندما يخلق الأشياء وفقاً لصورة معينة، وفي الأشياء بقدر ما تنتمي إلى العالم الخارجي، وتأتي بعد الأشياء في الفكر البشري الذي يدرك الصورة عن طريق التجربة. راجع: برتراند رسل، حكمة الغرب، ج ١، العدد ٦٢، ص ١٢٧-١٢٨.

٢ - حسن حنفي حسنين، نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص ٣.

٣ - برتراند رسل، حكمة الغرب، ج ١، العدد ٦٢، ص ٢٠٤.

٤ - بوتيتوس، موسوعة ستانفورد للفلسفة، ترجمة: علي الحارس، كتاب إلكتروني، ص ٩.

٥ - توما الأكوييني، مجموعة الردود على الخوارج، الكتاب الأول، ترجمة المطران نعمة الله أبي كرم الماروني، لبنان، ١٩٣١، ص ٨-٩.

٦ - الأكوييني، مجموعة الردود على الخوارج، ص ٨.

وفي اللاهوت المسيحي «يجب أن نكرم الوجدانية في الثالوث، والثالوث في الوجدانية»^[١]. ومن هنا، فإن الاتجاه إلى تفسير أرسطو بما يتوافق مع الاعتقاد أو الفهم الخاطئ لحقيقة الإله الأرسطي وطبيعته، قاد العقول للتناقض في أقوالها. وبرأي جيلسون يمكن لهذه الفكرة أن تفهم إذا ربطنا بين وحدانية الله وطبيعته؛ لأنه لم يكن عند اليونان فكرة واضحة عن طبيعة الله، ولهذا آمنوا بتعدد الآلهة، فكيف تصوّروا ماهية الله؟^[٢]. ويمكن أن نعارض قول جيلسون بتعدد الآلهة عند أرسطو أيضاً بقول السجستاني: «نجد الفيلسوف، أي أرسطو، لمّا تكلم في محرّكات الأكر وأحصى عددها، أشار إلى أنّها مع اختلافها وكثرتها، ترجع إلى ذات محرّكة واحدة، هي محرّك الكل»^[٣]، إضافة إلى أن سؤال جيلسون لن يجد له إجابة في المسيحية؛ لأنّ الله، وبحسب الأكوييني، لا يُعرف بما هو.

ثانياً: دليل الحركة

يُعدّ الاستدلال على إثبات وجود الله من جهة الحركة إثراً أرسطياً حظي باهتمام لاهوتيّ وفلاسفة العصور الوسطى المسيحية، بعد أن أشبع شرحاً، وتفسيراً، وتحليلاً، ونقداً، في العصر الوسيط الإسلامي. وتأتي أهمية هذا الدليل باعتباره استدلالاً عقلياً على وجود مبدأ أوّل للوجود عن طريق الحركة، في مقابل الوحي الإلهي الذي أخبر بوجود الله الخالق، المبدئ المعيد، في الديانات السماوية الثلاث اليهودية، المسيحية، والإسلامية. ومن هنا اتجهت جهود الفلاسفة واللاهوتيين للنظر في العلاقة بين الشريعة العقلية والشريعة الإلهية، والغاية من هذا النظر بلوغ الحق واليقين، والوصول إلى السعادة القصوى، التي هي معرفة هذا الإله العظيم.

١. دليل الحركة عند أرسطو

قدّم أرسطو طاليس استدلالاً عقلياً على وجود مبدأ أوّل للوجود عن طريق الحركة، باعتبار الحركة «شرطاً ضرورياً لفهم الطبيعة التي هي مبدأ التغير، ولأنّ الحركة هي من الأمور التي نعقل منها بوضوح معنى المتّصل، وأنّها مرتبطة بالاتصال الذي نجد فيه معنى أوّل «ما

١- الأكوييني، الخلاصة اللاهوتية، ج ٢، ص ٢٨٩.

٢- إتيان جيلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط ص ٧٧-٧٨.

٣- السجستاني، رسالة: في المحرك الأوّل، ص ٣٧٦.

لأنهاية له^[١]. ولما كانت الحركة هي «فعل المحرك في المتحرك»^[٢]، وجب وجود علة أولى، عنها تصدر الحركة. ويشترط أرسطو في هذه العلة أن وجبت، أن لا يلزم عن وجوبها محال؛ إذ لا يمكن أن توجد في زمان متناه حركة لامتناهية^[٣]. ومن هنا، فإن «الفاعل الأول للحركة عند أرسطو، لا يدل على العلة الغائية التي تحدث من أجلها الحركة، بل نستدل به على المحرك الأول»^[٤]. ولتوضيح هذه القاعدة، ضرب أرسطو مثالا تقريبيا، «العكاز لا يحرك الحجر ما لم يحركه الإنسان ذاته... إن الذي يحرك اليد شيء متميز عنها»^[٥]. وعليه، فإن «علة العلة ينبغي أن تكون أولى وأقدم من العلة التي تشتق قوتها من علة هي ذاتها مشتقة فقط»^[٦]. ثم ساق أرسطو الدليل على وجود المحرك الأول الذي لا يتحرك، مشروطا بعدم التسلسل: «كل شيء يتحرك، إنما يتحرك أبداً عن شيء غيره، ويكون هذا الغير متحركاً عن غيره، ولكن يصح أن يقال إن هذه السلسلة متناهية. ونتيجة لذلك، فإن طرفها الأول ينبغي أن يحركه إما فاعل لا يتحرك أصلاً، وإما أن يحرك ذاته. وينتهي أرسطو في تحليلاته إلى ضرورة وجود محرك أول لا يتحرك، إذ يجب منطقياً أن يوجد نوع من الكيانات، شأنه أن يبدئ الحركة، ولكن ليس من شأنه أن يتحرك»^[٧]. وبإثبات وجود هذه العلة، يثبت معها الوحدة، والتعقل، وعدم الانقسام، والبساطة، وتتفي عنها الجسميّة لامتناع التركيب الذي ينافي البساطة، إلا أن فكرة الخلقية تغيب في دليل أرسطو، حتى يبدو إله أرسطو محركاً للعالم لا خالقاً. ومن هنا ذهب جيلسون في دفاعه عن المسيحية غير ملتفت إلى إشكال التوحيد والتثليث، وإنما التفت إلى فكرة الخلق التي أتت بها المسيحية، إذ اعتبر جيلسون أن الخطأ المنطقي متعلق بفكرة الخلق، فذهب إلى أن «مذهب أرسطو ظل غريباً عن فكرة الخلق، وعدم وجود هذه الفكرة في المذهب، إنما يدل على خطأ منطقي خطير يجعل

١- أرسطو، الفيزياء- السماع الطبيعي، ترجمة: عبد القادر قينيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ١٩٩٨، المقالة الثالثة، ص ٢٠٠.

٢- أرسطو، السماع الطبيعي، المقالة الثالثة، ص ٢٠٢.

٣- أرسطو السماع الطبيعي، المقالة السابعة، ص ٢١٥.

٤- أرسطو السماع الطبيعي، المقالة السابعة، ص ٢١٧.

٥- أرسطو، السماع الطبيعي، المقالة الثامنة، ص ٢٤٩.

٦- ذاته، ص ٢٥١.

٧- ذاته، ص ٢٥٤. «إن أناغوراس أصاب عندما قال إن العقل غير قابل للتأثير في مادة العالم وخالص من كل اختلاط؛ لأنه يعتبره مبدأ الحركة، فإنه بهذا الوجه يكون محركاً، أعني بأن يكون غير متحرك، وبهذا الوجه يكون قاهراً؛ أي غير مخالط». انظر: المرجع ذاته، ص ٣٥٤.

المذهب يناقض مبادئه الخاصة»^[١]. وفي حقيقة الأمر إنَّ جيلسون عندما يؤكِّد فكرة الخلق كمائر بين الشريعة الإلهية والفلسفة اليونانية، فإنَّه يؤكِّد فكرة مشتركة بين الديانات السماوية الثلاث، اليهودية، والمسيحية، والإسلامية، في حين أنَّ الخطأ المنطقي يبدو أظهر في فهم طبيعة المحرك الأول، الذي لا يتحرك عند أرسطو من جهة الوحدة والكثرة، والذي هو محل النزاع الفكري عند الفلاسفة واللاهوتيين.

٢. دليل الحركة عند الأكوييني

تلقي الأكوييني هذا الدليل الأرسطي، ووصفه بأنَّه أوضح الأدلة، وقدمه في الأهمية على الأدلة الأخرى، منطلقاً من العالم الحسي، مستنداً إلى مفهومي القوة والفعل، وصاغه في خلاصته اللاهوتية على النحو الآتي: «من المحقق الثابت في الحس، أنَّ في عالمنا أشياء متحركة، وكل متحرك فهو يتحرك من آخر؛ لأنَّه ليس يتحرك شيء إلا باعتبار كونه بالقوة إلى ما يتحرك إليه، وإنَّما يحرك شيء باعتبار كونه بالفعل، إذ ليس التحريك سوى إخراج شيء من القوة إلى الفعل. وإخراج شيء إلى الفعل، لا يمكن أن يتم إلا بوجود بالفعل... لكن ليس يمكن لشيء واحد بعينه أن يكون بالقوة وبالفعل معاً باعتبار واحد، بل بعدة اعتبارات مختلفة... إذا، ليس يمكن أن شيئاً يكون محركاً ومتحركاً؛ أي محركاً لنفسه باعتبار واحد ومن جهة واحدة. فإذا، كل ما يتحرك، فلا بد أن يتحرك من آخر، وإذا كان هذا الآخر متحركاً، فلا بد أن يتحرك من آخر أيضاً، وهذا من آخر. وهنا لا يجوز التسلسل إلى غير النهاية، وإلا لم يكن محرك أول، فلم يكن محرك آخر؛ لأنَّ المحركات الثانية لا تحرك إلا بما هي متحركة من المحرك الأول، كما أنَّ العصا لا تحرك إلا بما هي متحركة من اليد. فإذا، لا بد من الانتهاء إلى محرك أول غير متحرك من آخر، وهذا الذي يعقل الجميع، إنَّه الله»^[٢]. لا شك بأنَّ الأكوييني يتبع أرسطوطاليس في هذا الدليل حذو النعل بالنعل، إلا أنَّ الإشكال يقع في هذا الدليل بأنَّ المحرك الأول الذي لا يتحرك عند أرسطو، هو نهاية السلسلة وطرفها الأخير، وطرف السلسلة قد يكون وسطاً، كما أنَّ مبدأ الحركة عند أرسطو بحسب السجستاني ليس

١- إتيان جيلسون، نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص ١١٢.

٢- الأكوييني، الخلاصة اللاهوتية، ج ١، ص ٣٢. ذهب برتراند رسل إلى إن «تقسيم الأشياء إلى خالقة ومخلوقة عند سكوت أرجينا مستمدة من تقسيم أرسطو المماثل للأشياء تبعاً لكونها متحركة بذاتها أو بغيرها، أما القسم الرابع مستمد من مذهب دوينيسوس الأفلاطوني الجديد، الذي كان تلميذاً أثينا للقدّيس بولس». برتراند رسل، حكمة الغرب، ج ١، العدد ٦٢، ص ٢٢١.

هو الذات، وإنما «قد ظنَّ مَنْ ظنَّ بأرسطوطاليس، أنَّه في المقالة الثامنة من السماع الطبيعي، حين يبين أنَّ محرَّكًا ما أو متحرَّكًا ما عنه أوَّل، وأنَّ المحرَّك في المحيط، أنَّه أراد بالمحرَّك الأوَّل الذات التي هي العلَّة الأولى، وبالمحرَّك الأوَّل فلك الكلِّ، وإنَّ ذلك المحرَّك في المحيط منه، فإنِّي أرى أنَّه قد تكلم في ذلك الكتاب في المبادئ الكلية، والقوانين العامية للأُمور الطبيعيَّة، هي كذلك، ولم يتعرَّض لذوات الأُمور، ليكون الناظر في الأُمور إذا سلك مسلكًا طبيعيًّا، طابق بتلك القوانين ما رام إصابة الحقِّ فيه، وإنَّ كان كلام الفيلسوف يجذب الوهم، إمَّا ظنَّ به حين أورد ما أورد من الأقاويل ملابسًا للأُمور...»^[١]. ويريد بالأُمور الذوات المفارقات، وهذا ما أكَّده أيضًا ابن سينا مبينًا الخطأ في مناقضة يحيى النحوي لأرسطو بقوله «إنَّ بين السماع الطبيعي والسماء والعالم أصولًا، هي فروع للأصول الموردة في السماع الطبيعي، وتلك الفروع غير مصرَّح بها في السماع الطبيعي بالفعل، بل بالقوَّة. فمَنْ لم يتقدَّم أوَّلًا ويمخِّض معاني السماع الطبيعي عن زبدة تلك الفروع، كان مفرطًا فيما يحمله من فهمه، وعرض له ما عرض لفلان وفلان ويحيى النحوي. ولقد حاول قوم مناقضة تلك المناقضة، فأتوا البيوت من ظهورها دون أبوابها، وحملوا أنفسهم على القناعة بما أوردوه حملًا عسوفًا»^[٢]. والالاف للنظر، أنَّ جيلسون، وفي سياق دفاعه عن المسيحيَّة، قد ذهب إلى أنَّ إله أرسطو ليس واحدًا، مستدلًّا على ذلك من كثرة المتحرَّكات المفارقات، فرأى «أنَّ المحرَّك الأوَّل الذي لا يتحرَّك عند أرسطو، ليس واحدًا دائمًا، فهناك ٤٩ محرَّكًا إلى ٥٥ محرَّكًا، كلُّها مفارقة لا تتحرَّك، وخاصية الإله المسيحي الوحداية التي تلخصها آية اسمع يا إسرائيل...»^[٣]. ويمكن أنَّ نعارض ما وضعه جيلسون دليلًا على تعدد الآلهة عند أرسطو، بما قاله أرسطو بلسان ابن سينا الذي فصلَّ هذا الإشكال بقوله: «وأنت تعلم أنَّ جوهر هذا المحرَّك الأوَّل واحد، ولا يمكن أنَّ يكون هذا المحرَّك الأوَّل الذي لجمله السماء فوق واحد، وإنَّ كان لكلِّ كرة من كرات السماء محرَّك قريب يخصه، ومعشوق يخصه،

١- السجستاني، مقالة في المحرَّك الأوَّل، ص ٣٧٢. ويوضِّح الفارابي هذا الإشكال أيضًا: «إذا كان معلول مطلقًا أي لا يكون العلَّة البتَّة، ولا علَّة لذلك المعلول، لكنَّ لأبد لها من علَّة أخرى تكون هذه العلَّة في حكم الواسطة، سواء كانت متناهية أو غير متناهية، ولا يصح وجودها ما لم يعرض له طرف غير معلول، والعلَّة يجب أنَّ توجد مع المعلول، فإنَّ العلل التي لا توجد مع المعلولات، ليست عدلًا بالحقيقة، بل معدَّات أو معيَّات، وهي كالحركة» راجع: الفارابي، التعليقات، ص ٤٠.

٢- ابن سينا، المباحثات، ص ١٢١.

٣- هكذا وردت وتمايم الآية كالأتي: «اسمع يا إسرائيل الرب إلها واحد». سفر التثنية، الإصحاح السادس، الآية ٤.

على ما يراه المعلم الأول ومن بعده من محصلي الحكمة المشائية، فإنهم ينفون الكثرة عن محرك الكل، ويثبتون الكثرة للمحركات المفارقة وغير المفارقة... والمعلم الأول يضع عدد الكرات المتحركة على ما ظهر في زمانه^[١]. أمّا المحرك الأقصى، فهو محرك الفلك، ومبدي الحركة، وهو الصادر الأول عن الذات الحقّة. وفي مقام بيان الفرق عند فلاسفة الإسلام بين المحرك الأول الذي هو صورة طبيعية للمتحرك الأول، وبين المحرك الأول الذي هو صورة مفارقة، يتبين أنّ التوحيد المحض يتنافى مع الوساطة، فالعقل الأول المبدع عند الأكويين هو الله تعالى، وعند الفارابي هو علّة الوجود المعلول؛ لأنّ «في المبدع الأول اثنيّة، وربما يعتبر فيه تثليث»^[٢]، وبحسب ابن سينا «علّة الثلاثيّة في شيءاتها، هي ثلاث وحدات، أمّا علّة وجودها، فشيء آخر هي علّة وجود الوحدات»^[٣]. ويبدو من هنا فقط، يمكن أنّ نذهب مع جيلسون بقوله «عندما يقتبس الفلاسفة المسيحيون من أرسطو، ويستشهدون به بطريقة حرفيّة، فإنهم يتحركون في مجال مخالف تمامًا للمجال الذي كان يتحرك فيه أرسطو»^[٤].

فصل الأكويين في برهان الحركة في كتابه الردود على الخوارج، سالكا مسلك أرسطو بإثبات قضيتين في هذا البرهان، «الأولى أنّ كلّ متحرك فهو متحرك من غيره، والثانية أنّ يمتنع التسلسل في المحركات والمتحركات»^[٥]. هذا المحرك الأول الذي لا يتحرك، والذي تنتهي عنده سلسلة المحركات والمتحركات، هو الله تعالى، وعند فلاسفة الإسلام هو مبدأ الحركة. وبحسب الأكويين، فإنّ هذا الدليل «يواجه اعتراضين، وهما أزليّة العالم... وأنّ الجرم السماوي متنقّس، وهذا لا يسلم به الكثيرون»^[٦]. ولحلّ الاعتراض الأول، يتبنّى

١- ابن سينا، النجاة، مطبعة السعادة، مصر، ١٩٣٨، ط ٢، ص ٢٦٦. «تبيّن في العلم الإلهي أنّ المحرك لهذا الجرم الأقصى واحد بالعدد والصورة». راجع: ابن رشد، السماء والعالم، تقديم رفيق العجم وجيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٤، ط ١ ص ٤٥.

٢- الفارابي، الرسائل الفلسفيّة الصغرى، تحقيق وتقديم: عبد الأمير الأعسم، دار التكوين، دمشق، ٢٠٢١، ط ١؛ شرح رسالة زينون الكبير، ص ٣٩٧. الفارابي «رأيت لزينون الكبير تلميذ أرسطوطاليس والشيخ اليوناني رسائل، قد شرحها النصارى شروحا تركوا بعضها وزادوا فيها» انظر: المرجع ذاته، ص ٣٩٣.

٣- ابن سينا، التعليقات، ص ٣١٨.

٤- إتيان جيلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط ص ١٢٣. عن أرسطو: «الموجود الأول جعل حركات الأفلاك حول الأرض بعقول دائما تشتغل بهذه الحركات». راجع: طاليس المليطي، تاريخ الفلاسفة، ترجمة: السيّد عبد الله حسين، مكتبة الثقافة الدينيّة، القاهرة، ٢٠٠٧، ط ١، ص ١٣٩.

٥- الأكويين، الردود على الخوارج، ص ٤٧.

٦- ذاته، ص ٦٣.

الأكويني القاعدة الأرسطية؛ لأنَّ قوَّة الله لا متناهية، ويحرِّك في زمان لامتناه، فقال: «سواء خلق الله العالم في الزمان كما في مذهبنا، أو أوجده منذ الأزل على رأيهم، فيبقى صحيحاً أنَّه ليس يمكن أن يكون شيء في موجده تعالى إلا ويكون الله موجداً له؛ لأنَّه تعالى مبدأ كلي للوجود، وعليه، فقد أوجد كل ما أوجده عن غير سبق مادة أو قوَّة»^[١]. ويبدو الأثر السينوي واضحاً في مواجهة الاعتراض الأوَّل؛ لأنَّ «القول بقدم العالم أو حدوثه، لا ينفي أنَّ الله تعالى مفيض الوجود، «الوجود إذا كان محتاجاً إلى علَّة، فسواء حدث أو قدم، فإنَّه محتاج»^[٢]. بل ذهب ابن سينا أيضاً إلى أنَّ «قول الحكيم في كتبه أنَّ السماء غير متكوِّنة من شيء ولا فاسدة إلى شيء؛ لأنَّها لا ضدَّ لها، لكنَّ العامَّة من المتفلسفة صرفوا هذا القول إلى غير معناه، فأمعنوا في الإلحاد والقول بقدم العالم»^[٣]. وبكل الأحوال، استنكر ابن سينا الاستدلال على وجود الله من جهة الحركة؛ لأنَّ هذا الدليل يثبت وجود مبدأ للحركة، ولا يثبت المبدأ للوجود. وقد نحا القديس أنسيلم منحى ابن سينا أيضاً عندما ذهب إلى «أنَّ الذي يوجد فيه شيء قابل للحركة، لا يوجد وجوداً حقاً»^[٤]، وإن كان أنسيلم يريد أنَّ الوجود الكلي بخلاف الوجود الجزئي.

٣. ابن سينا ودليل الحركة

رفض ابن سينا الاستدلال على وجود الله بدليل الحركة رفضاً قاطعاً، فقال مستنكراً لهذا الدليل بصريح القول: «واعجزاه، أنَّ تكون الحركة هي السبيل إلى إثبات الحق الذي هو مبدأ كل وجود، قبيحٌ أنَّ يُصار إلى الحق الأوَّل من طريق أنَّه مبدأ الحركة... فإنَّ القوم لم يوردوا أكثر من إثبات أنَّه محرِّك، وليس أنَّه مبدأ للموجود... والله تعالى نرفعه عن أنَّ نجعله سبباً للحركة فقط، بل هو مُفيد وجود كل جوهر يمكن أن يتحرَّك فعلاً عن حركة السماء، فهو الأوَّل، وهو الحق، وهو مبدأ ذات كل جوهر، وبه يجبُ كل شيء سواه»^[٥]. وبهذا النظر العقلي، ميَّز ابن سينا بين المسلك الطبيعي في الاستدلال على وجود الله، وبين المسلك

١- الأكويني، الردود على الخوارج، ص ٢٤٩.

٢- ابن سينا، التعليقات، ص ٣٧١.

٣- ابن سينا، رسالة: الأجرام العلوية، ص ٤٦-٤٧.

٤- أنسيلم، حديث في وجود الله، الفصل ٢٢.

٥- ابن سينا، شرح كتاب حرف اللام، من كتاب الإنصاف، ضمن كتاب أرسطو عند العرب، ص ٢٣.

الإلهي الذي يثبت فيه وجود واجب الوجود. وفي الوقت ذاته، يثبت وحدانيته ونفي الكثرة عنه «فالطبيعيون توصلوا إلى إثبات المحرك الأول بما بينوا من وجوب قوة غير جسمانية غير متناهية تحرك الفلك، وارتقوا إليه من الطبيعة. والإلهيون سلكوا غير هذا المسلك، وتوصلوا إلى إثباته من وجوب الوجود، وأنه يجب أن يكون واحداً لا يتكثر، وبينوا أن الموجودات صادرة عنه، وأنها لوازم ذاته، وأن الحركة الفلكية تتحرك شوقاً إليه وطلباً للتشبه به في الكمال، ولا يجوز أن يكون كماله بحيث لا يكون متخصصاً به، ولا أن يكون فوق كماله كمال، فإنه لو أمكن ذلك، لكان ذلك الذي له ذلك الكمال الأعلى أولى»^[١]. ومن هنا يتجاوز ابن سينا مفهوم القوة والفعل المتعلقين بالحركة إلى الإمكان الماهوي منطلقاً من الوجود. والقاعدة في ذلك: ولما كان السبب متقدماً في الوجود «فلا متقدّم في الوجود قبل الوجود»^[٢].

ثالثاً: دليل الممكن والواجب بين الأكوييني وابن سينا

يُعدّ دليل الإمكان من أهم الأدلة لإثبات وجود الله تعالى. وتكمن أهمية هذا الدليل في صعوبة نقضه على الأخص من قبل الملحدين. وقد نشأ هذا الدليل في رحاب الفلسفة العربية الإسلامية، حيث مهد له الفارابي، وصاغه ابن سينا بشكله الأخير، وقد حظي باهتمام الغزالي وابن رشد، ومن ثمّ تبنّى الأكوييني هذا الدليل في العصور الوسطى الأوروبية المسيحية كواحد من الأدلة الخمسة على وجود الله، والتي صاغها في خلاصته اللاهوتية، إلا أن الأكوييني قدّم دليل الحركة على دليل الإمكان، جاعلاً دليل الإمكان لاحقاً به من حيث الأهمية.

ينطلق دليل الإمكان من أن تصوّر «الوجود، والوجوب، والإمكان»^[٣]، هو تصوّر واضح وبدهي، تنتهي التصورات إليه، إذ لا يحتاج أيّ من هذه التصورات إلى تصوّر يسبقها؛ لأنها أولية. كما يركز هذا الدليل على التمييز بين حدّ الشيء، وهو التصوّر، ووجود الشيء، وهو التصديق، والغاية من وراء ذلك، هي الوصول إلى تصوّر تامّ وتصديق يقيني، إذ بهما يحصل

١- ابن سينا التعليقات، ص ٣٥٥. «الحكماء يسمّون ما يحتاج إليه الشيء في وجوده وبقائه الكمال الأول، وما لا يحتاج إليه في بقاءه ووجوده الكمال الثاني». الفارابي، التعليقات، ص ٣٤.

٢- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات مع شرح الشيخ الطوسي، ص ٣٤.

٣- انظر: الفارابي، رسالة: عيون المسائل، ص ٧٥-٧٦.

اليقين، وبحصول اليقين يرتفع الظن والشك. ومن هنا نجد أنَّ هذا الدليل وثيق الارتباط بالمنطق الأرسطي؛ إذ ميّز أرسطو بين حدّ ذات الشيء، وتبيين وجود تلك الذات، فقال في ذلك: «لو كان يتضمّن الوقوف على حدّ الشيء، البيان على أنّه موجود، للزم أن يعلم أمران مختلفان بعلم واحد معاً، وهذا محال»^[١]. وقال «لا يعلم البرهان مَنْ لم يكن عالماً بالمبادئ الأولى، التي هي غير ذوات أوساط»^[٢]. ولما كانت «مبادئ البرهان تنقطع عند مبدأ أول»^[٣]، فإنّ العقل يقف عند مقدّمات غير ذي أوساط؛ أي يشاهد وجود محمولها لموضوعها بغير توسّط»^[٤]. ومن هنا ذهب الأكوييني إلى أنّه لا يمكن البرهنة على وجود الله؛ لأنّ العقل يستطيع أن يثبت أنّ الله موجود، لكنّه لا يستطيع أن يعرف حقيقته؛ لأنّ «وجود الله عقيدة إيمانية، والعقائد الإيمانية ليست متبرهنة؛ لأنّ البرهان يفيد العلم، والحدّ الأوسط في البرهان هو ماهو، ونحن لسنا في قوتنا أن نعلم وجود الله ما هو، بل إنّ ما ليس هو، كما قال الدمشقي في كتاب الدين المستقيم»^[٥]. ولما كان التوصل بطريق العقل إلى معرفة الله ما هو، ممتنعاً، حصل أنّه، ولا بالعقل يمكن إثبات أنّ الله هل هو. ولما كان مبدأ البرهان هو الحدّ بالماهية، ذهب الأكوييني إلى أنّ «مبادئ البرهان الإثباتي تستمدّ مصدر معرفتها من الحواس، فيشبه أنّ يكون ما يفوق الحواس وجميع المحسوسات غير قابل البرهان، وكون الله موجوداً هو كذلك، فإذا لا يقبل الإثبات»^[٦]. والسبب في ذلك أنّ «الله ماهيته عين وجوده»^[٧]. ومع أنّ الوجود المحض عند الأكوييني هو وجود فحسب، إلّا أنّه يحتوي على جميع الكمالات، لذلك يستعير الأكوييني له اسم الكامل المطلق؛ وذلك لأنّ اسم الكامل لكلّ ما له وجود بالفعل، ونسبته إلى جميع الأشياء نسبة الفعل أيضاً، لذلك كان «الوجود أكمل جميع الأشياء»^[٨]. ومن هنا، فإنّ الله تعالى عند الأكوييني هو وجود بالفعل، بريء من

١- ابن زرعة، المنطق، ص ٢٧٣.

٢- أرسطو، المنطق، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، ١٩٨٠، ط ١، ص ٤٨٢.

٣- ابن زرعة، المنطق، ص ٢٥٦.

٤- ابن زرعة، المنطق ص ٢٥٨.

٥- الأكوييني، الخلاصة اللاهوتية، ج ١، ص ٢٠.

٦- الأكوييني، مجموع الردود على الخوارج، ص ٤١.

٧- الأكوييني، الوجود والماهية، الفصل السادس، ص ٢٧٣.

٨- الأكوييني، الخلاصة اللاهوتية، ج ١، ص ٥٣.

القوة. بينما نجد عند ابن سينا أن «في مفهوم الفعل وجود وعدم»^[١]. ولإثبات هذا الموجود بالفعل عند الأكوييني، وهو المبدأ الأول، اتبع منهج المماثلة، وذهب إلى أنه «كما يوجد في المخلوقات مبدأ أول ومبدأ ثان، كذلك يوجد في الأقاليم الإلهية التي ليس فيها متقدم ومتأخر، مبدأ لا من مبدأ، وهو الآب، ومبدأ من مبدأ، وهو الابن. والمبدأ في المخلوقات يُعرف على نحوين، أحدهما أن له إضافة إلى الأشياء الصادرة عنه، والآخر بعدم صدوره عن آخر»^[٢]. إلا أن المماثلة في مسلك الطبيعيين على النهج السينوي ممتنعة مع المبدع الأول عقلاً؛ وذلك لأن «مفيد الوجود، الشيء الذي ليس بجسم، ولا هيولاني، إما بلا واسطة، وإما بواسطة جواهر روحانية ليست أيضاً جسمانية. وهذه المعاني لا توجب لها مماثلة مع المبدع الأول... فقولنا ليس بجسم، ولا في جسم، لا يوجب المماثلة بين المبدعي الأول، القيوم، الواجب الوجود، الحق، المتعالي أن يكون جسمًا، أو جوهرًا، أو عرضًا، وبين الجواهر الروحانية»^[٣]. ومن هنا أوجب ابن سينا أيضاً أن يكون المدرك لهذا الموجود الواجبي، قوة ليست جسمانية.

١. دليل الممكن والواجب عند الأكوييني

اتبع الأكوييني النهج الأرسطي مفرقاً بين دليل الإن، ودليل اللّم متأثراً بابن سينا، «البرهان قسماً أحدهما ما يكون بالعلّة، ويقال له لميّ، وهذا يكون بما هو متقدم مطلقاً. والثاني يكون بالمعلول، ويقال له إنّي، وهذا يكون بما هو متقدم بالنسبة إلينا... فلما كان وجود الله ليس بيناً بنفسه بالنسبة لنا، كان متبرهنًا بآثاره البيّنة لنا... متى برهنّا وجود الله من آثاره، نقدر أن نأخذ مدلول اسم الله مكان الحدّ الأوسط»^[٤]. ومن هنا، أثر الأكوييني صياغة دليل الممكن والواجب انطلاقاً من العالم المحسوس والمتغير، وهو كالاتي: «نجد في الأشياء ما

١- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص ٦٣.

٢- الأكوييني، الخلاصة اللاهوتية، ص ٤١٧. «القياس على طريق الجدول هو ردّك الشيء إلى المشارك له في علته، لتحكم له بمثل حكمك الذي أوجبه له العلّة، وهذا هو التمثيل بعينه» الفارابي، رسالة مسائل متفرقة، ص ١٣٢. وذهب ابن سينا إلى أن «كثير من المواد البرهانية هي مذكورة في الجدول، لكنّها لم تؤخذ من حيث هي صادقة بوسيط أو بلا وسيط، بل من حيث هي مشهورة... وفي المنطق لا تؤخذ الحدود، وإنما النسب التي بين الحدود». راجع: ابن سينا، البرهان، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٦، ص ٨.

٣- ابن سينا، رسالة: في الأجرام العلوية، ص ٤٥.

٤- الأكوييني، الخلاصة اللاهوتية، ج ١، ص ٢١. الاسم يتبع ويدلّ على الذات، والذات أقدم من الفعل، والاسم أقدم من الكلمة». راجع: منطق ابن زرة، ص ٣٢.

يمكن وجوده وعدمه، إذ منها ما يرى معروضاً للكون والفساد، وهذا ممكن وجوده وعدمه، وكلّ ما كان كذلك، فيمتنع وجوده وعدمه؛ لأنّ ما لا يمكن أن يوجد، فهو معدوم في حين ما. فإذا، لو كان عدم الوجود ممكناً في جميع الأشياء للزم أنّه لم يكن حيناً ما شيء، ولو صحّ ذلك لم يكن الآن أيضاً شيء؛ لأنّ ما ليس موجوداً، لا يتدّى أن يوجد إلّا بشيء موجود. إذا، لو لم يكن شيء موجود، لاستحال أن يتدّى شيء أن يوجد، فلم يكن شيء الآن، وهذا بينّ البطلان. فإذا، ليست جميع الموجودات ممكنة، بل لابدّ أن يكون في الأشياء شيء واجب، والواجب إمّا لذاته، وإمّا لغيره. والتسلسل في الواجبات لغيرها مستحيل كاستحالته في العلل المؤثّرة. فإذا، لابدّ من إثبات شيء واجب لذاته ليس واجباً بعلة أخرى، بل غيره واجب به، وهذا ما يسمّيه الجميع الله^[١]. ولما كان التوصل بطريق العقل إلى معرفة ماهية الله عند الأكويني ممتنعاً، امتنع أيضاً إثبات وجوده تعالى، فاتخذ الأكويني مدلول اسم الله مبدءاً لإثبات وجوده، «وإذا كان لابدّ من أن يتخذ من اسم الشيء مبدءاً لإثبات أن الشيء هل هو؟ عملاً بصناعة الفيلسوف (أي أرسطو)، وكانت الحقيقة المدلول عليها بالاسم إنّما هي الحدّ المعروف، فلم يبق سبيل لإثبات وجود الله؛ إذ ارتفعت معرفة ذات الله وماهيته»^[٢]. ويستدلّ الأكويني بأنّ «معلومات الحواس أبعد من أن تساوي قوّة العلة، ولكنّ عقلنا يتأدّى بالمحسوسات إلى معرفة الله، بأنّ يعرف عن الله إنّّه؛ أي إنّّه موجود، وكلّ المعلومات التي لابدّ من نسبتها إلى المبدء الأوّل...»^[٣]. وانتهى الأكويني بدليله هذا، ومن خلال الفصل بين الوجود والماهية، إلى أنّه «بين جميع الأسماء المقدّسة يوجد اسم واحد يخصّ الله تماماً، وهو ما هو موجود؛ لأنّ ما هو موجود لا يعني شيئاً أكثر من الوجود ذاته»^[٤]. وهنا يمكن معارضة الأكويني في الغاية من الحدّ على نهج ابن سينا؛ لأنّ «الحكماء يريدون بالتحديد لا التمييز الذاتي، بل يريدون بالتحديد أن ترتسم في النفس صورة معقولة مساوية

١- الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج ١، ص ٢٣.

٢- الأكويني، الردود على الخوارج، ص ٤٢.

٣- ذاته، ص ١٠.

٤- إتيان جيلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص ٩٠. إنّ الاسم الخاصّ بالله هو الوجود... القديس أفرم ومن بعده القديس بونافنتورا، إنّ هذا الاسم يعين ماهية الله تعالى حين نقول إنّ كلمة الوجود تدلّ على ماهية الله، ولا تدلّ على آية ماهية سوى الله، فإنّ ذلك يعني أنّ الوجود والماهية فكرتان متّحدتان في الله، وأنّ فيه وحده تتحد الماهية مع الوجود». انظر: المرجع ذاته، الصفحة ذاتها.

للمصورة الموجودة، فكما أنَّ الصورة الموجودة، هي ما هي، بكمال أوصافها الذاتية بالقوَّة والفعل، فإذا فعلوا هذا يتغيَّر التمييز، فطالب التحديد للتمييز، كطالب معرفة شيء لشيء آخر^[٢]. وبحسب ذلك، فإنَّ «ما لم يتصوَّر معناه، فإنَّ طلب اللِّمَّ فيه محال، وما تصوَّر معناه، وأنَّه ما هو، أو ما معنى الاسم الدالَّ عليه، ولم يعط أنَّه موجود أو غير موجود بحال أو على الإطلاق، فإنَّ طلب اللِّمَّ فيه محال... لكنَّ طلب اللِّمَّ بحسب القول، ربَّما كان متقدِّماً على طلب اللِّمَّ بحسب الأمر بنفسه»^[١]. ولما كان الله تعالى عند الأكوييني هو العقل الفعَّال كما صرَّح في لاهوته، فإنَّه قد بقي في مقام الواحدية كنتيجة لهذا الدليل، ولم يقدِّم إثباتاً لمقام الواحدية المحضة التي لا كثرة فيها من وجه، وإنَّ كان بلوغ حقيقتها برأيه غير متاح للعقل الإنساني. إلَّا أنَّ الذهاب مع الأكوييني بالنظر إلى ما يدلُّ عليه اسم الله تعالى، يصطدم مع النهج السينوي في أنَّ «الأسماء لا تعرف منها حقائق الأشياء... من أين حصل لنا هذا المعنى حتَّى نقول إنَّ واجب الوجود بذاته هو اسم الأوَّل؟... حصل من الوجود بغيره... نرى أشياء ولا نرى علَّتْها وسببها؛ كالفلك، فتصوَّر ذلك في أذهاننا الوجود الذي لا سبب له»^[٢].

٢. دليل الممكن والواجب عند ابن سينا

أطلق ابن سينا على دليل الممكن والواجب في إثبات وجود الله اسم برهان الصديقين. وقوام هذا البرهان، أنَّ تصوَّر الوجود لا يحتاج إلى دليل، فإنَّ «عقول البشر تدرك وجوده، كيف لا والوجود عندهم أوليُّ التصوَّر؟»^[٣]. إلَّا أنَّ هذا الوجود الأوليُّ التصوَّر هو الوجود المطلق، الذي هو لازم لذلك الوجود الواجبي. أمَّا الحقيقة التي تدركها العقول، فهي «وجوده الخاصَّ المخالف لسائر الموجودات بالهوية»^[٤]؛ لأنَّ العقول «لا تعرف حقيقة الأوَّل، وإنَّما نعرف منه أنَّه يجب له الوجود، أو ما يجب له الوجود، وهذا هو لازم من لوازمه لا حقيقته، ونعرف بواسطة هذا اللازم لوازم أخرى كالوحدانية وسائر الصفات. وحقيقته إنَّ كان يمكن إدراكها، هو الموجود بذاته؛ أي الذي له الوجود بذاته. ومعنى قولنا الذي له الوجود،

١- ابن سينا، البرهان، ص ٢٥.

٢- ابن سينا، التعليقات، ص ٤٥٨.

٣- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ق ٣، ص ٣٣.

٤- ذاته، ق ٣، ص ٣٣.

إشارة إلى شيء لا نعرف حقيقته، وليس حقيقته نفس الوجود، ولا ماهية من الماهيات، فإن الماهيات يكون لها الوجود خارجاً عن حقائقها، وهو في ذاته علة للوجود»^[١]. وقد صاغ ابن سينا دليله كالآتي: «لا شك أن هنا وجوداً، وكل وجود فإما واجب وإما ممكن، فإن كان واجب، فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب. وإن كان ممكناً، فإننا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود»^[٢]. ثم يبين ابن سينا بأن «المعلولات مفتقرة في ثبات وجودها إلى العلة... لأن الممكنات إذا وجدت وثبت وجودها، كان لها علل لثبات الوجود... وتنتهي لا محالة إلى واجب الوجود»^[٣]. وبهذا الاعتبار، فإن الوجود الممكن بذاته، مفتقر إلى علة تمنحه الوجود، وعلة تمنحه ثبات ودوام الوجود. وعند ابن سينا، فإن «علة الحاجة إلى الواجب هي الإمكان لا الحدوث»^[٤]. ومن هنا، إذا كان الله تعالى عند الأكويني هو الموجود بالفعل، وهو الذي أطلق عليه العقل الفعّال، فإن الوجود بالفعل عند ابن سينا داخل في حقيقة واجب الوجود؛ لأنه «وجوب الوجود لا لازم لحقيقته»^[٥]. ثم يستدل ابن سينا على خواص وجوب الوجود الذي لا علة له، من حيث ثبوت عدم المعلولية له؛ لأن من خواص الوجود الذي لا علة له، أن لا ينقسم فلا يكون اثنين، وإلا كانت له علة، والمعنى الأحدي لا ينقسم بذاته،.... وجوب الوجود معنى أحدي الذات»^[٦]. ومن هنا أثبت ابن سينا وجود الله تعالى مفرقاً بين مقام الواحدية للموجود المطلق الواجب بغيره، وبين مقام الأحدية المحضة.

أشار ابن سينا إلى بساطة هذا الدليل، كما دلّ على توافقه مع القرآن الكريم، فقال: «تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبرأته من السمات إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلاً عليه، لكن هذا الباب أوثق وأشرف؛ أي إذا اعتبرنا حال الوجود يشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود، وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الإلهي ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا

١- ابن سينا، التعليقات، ص ١٠٦، ١٠٧.

٢- ابن سينا، النجاة، ٢٣٥.

٣- ذاته، ص ٢٣٩..

٤- ابن سينا، النجاة، ص ٢١٣.

٥- ابن سينا، التعليقات، ص ٣٢٢.

٦- ذاته، ص ٣٢٢.

فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ»^[١] أقول: إنَّ هذا حكم لقوم - ويريد ابن سينا بالقوم الفلاسفة والمتكلمين الذين يستدلُّون بالمخلوقات على الخالق، وبالمحدثات على المحدث - ثمَّ يقول: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾^[٢] أقول: إنَّ هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه»^[٣]؛ ذلك أَنَّهُ مجرد أَن يتصوَّر الذهن الوجود وحده، يؤدِّي إلى الاعتراف بواجب الوجود. وإذا كان المنطق يحتاج إلى حصول ملكة هي الذهن، فإنَّ المشاهدة عند ابن سينا هي أيضًا ملكة، «اسم المشاهدة يقع على ما وجوده في ذاته الخاصَّة بعينها من غير واسطة استدلال، فإنَّ الاستدلال على الغائب، والغائب ينال باستدلال، وما لا يستدلُّ عليه ويحكم مع ذلك بإنَّيته بلا شكَّ، فليس بغائب، فهو شاهد»^[٤].

قوام هذا البرهان عند ابن سينا، أَنَّهُ لا يتَّخذ من المخلوقات وساطة لإثبات وجود الله، وإنَّمَا يتوصَّل إلى إثبات وجوده تعالى عن طريق حقيقة الوجود. كما أطلق ابن سينا على البرهان الذي يجعل المخلوق أو المعلول وساطة لإثبات الخالق (دليل الإنَّ). أمَّا البرهان الذي ينتقل من العلة إلى المعلول، فقد أطلق عليه (برهان اللمَّ)، واللمية هي العلية، والإينية هي الثبوت، وبرهان (اللمَّ) يعطي علة الحكم في العقل وعلة الوجود، وبرهان (إنَّ) لا يعطي علته في الوجود، «فإنَّ كانت علة أولى، فهي علة لكلِّ وجود وعلة حقيقة كلِّ وجود في الوجود، لكنَّ يعطي ثبوته في العقل»^[٥]. لذلك فإنَّ برهان (اللمَّ) أوثق وأشرف، فالوجود المدرك بالعقل عند ابن سينا هو الوجود المطلق، أوليَّ التصوُّر، إلَّا أنَّ هذا الوجود لازم من لوازم الوجود الحقَّ المحض الذي لا تدركه العقول.

١- القرآن الكريم، سورة: فصلت، الآية ٥٣.

٢- القرآن الكريم، سورة: فصلت، الآية ٥٣.

٣- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ق ٣، ص ٥٤-٥٥. الإلهيون بحسب الشيخ الطوسي الشارح للإشارات «يستدلُّون بالنظر في الوجود وأَنَّهُ واجب أو ممكن على إثبات واجب، ثمَّ بالنظر فيما يلزم الوجوب والإمكان على صفاته، ثمَّ يستدلُّون بصفاته على كيفية صدور أفعاله عنه، واحدًا بعد واحد. والشيخ رجَّح الطريقة الأولى، وأنها أوثق وأشرف؛ وذلك لأنَّ أولى البراهين بإعطاء اليقين، هو بالاستدلال على العلة بالمعلول. وأمَّا عكسه الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلة، فربَّما لا يعطي اليقين، وهو إذا كان للمطلوب علة لم يعرف إلَّا بها، كما تبين في علم البرهان... ثمَّ جعل مرتبة الاستدلال بآيات الآفاق والأنفس على وجود الحقِّ، ومرتبة الاستشهاد بالحقِّ على كلِّ شيء بإزاء الطريقتين، ولما كانت طريقة قومه أصدق الوجهين، وسماهم بالصدِّيقين، فإنَّ الصديق هو ملازم الصدق». المصدر نفسه، الشارح الطوسي، الهامش، ص ٥٤-٥٥. تقارير برهان الصديقين: تقرير الإشتيائي، تقرير حسن الأملي، تقرير مطهري، تقرير الطبطبائي. راجع: محمد اللواتي، برهان الصديقين، الفصل الخامس.

٤- ابن سينا، رسالة في القوى الإنسانية وإدراكها، ص ٦٩-٧٠.

٥- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ق ٣، ص ١٠٨.

هذا الاستدلال العقلي الفلسفي هو وليد الفلسفة الإسلامية في العصر الوسيط، وقد وجد هذا الدليل شواهد له من القرآن الكريم، وقد سعى ابن سينا وغيره من فلاسفة الإسلام من المتقدمين والمتأخرين إلى أقصى معنى يمكن أن يستخرج من المباحث الحكمية والإلهية للوصول إلى التوحيد المحض. ويمكن أن نوجز الفرق بين التوحيد الإسلامي وغيره من التوحيد عمومًا، بما نبه إليه العلامة الطبطبائي، وهو أن «التوحيد الإطلاقي مما انفردت بإثباته الملة المقدسة الإسلامية، وفاقت به الملل والشرائع الأخرى والحكماء المتألهين، فظاهر ما بلغنا منهم في التوحيد هو مقام الواحدية، وأنه تعالى الذات الواجبة المستجمعة لصفات الكمال»^[١]؛ لأن التوحيد يقال على عدة معان، والغاية الوصول إلى التوحيد بالوحدة الحقّة الحقيقية.

رابعاً: الدليل الأنطولوجي

نسب برتراند رسل الدليل الأنطولوجي إلى القديس أنسيلم، وعده المبتكر لهذا الدليل، في حين عده جيلسون امتداداً لفكرة الأكويني عن الوجود والماهية بعد أن نفى جيلسون وجود مثل هذه الفكرة عند الإغريق، مؤكداً أنها ابتكارٌ مسيحيّ أكويني بالأصالة، فقال جازماً: «القول بأن هذا الدليل لم يكن له وجود على الإطلاق في الفكر اليوناني، هو قول صحيح تماماً ولا يمكن مناقشته. لكن لم يحدث أن تساءل أحد فيما يبدو، لماذا لم يحلم الإغريق بالوصول إلى مثل هذا الدليل؟ أو على العكس، لماذا كان من الطبيعي أن يكون المسيحيون هم أول من تصوّره؟»^[٢]، وأفاض جيلسون في أن السبب الذي دفع الأكويني للقول إن الله يسمّى بالوجود، هو أن «هذه الكلمة لا تدلّ على شكل أو صورة، لكنّه يعرف كذلك أن هذه الحالة الفريدة عندما يكون الموضوع هو الفعل الخالص، وهو فعل الوجود نفسه، فإن ثراء وجوده الفعلي يضيف عليه بحق تناه إيجابي لم يكن يعرفه أرسطو؛ إذ الحال عند توما كما عند سكوت، أنه من ماهية الله نفسها بوصفها الصورة الخالصة للوجود أن يكون لامتناهياً»^[٣]. وربما ما دفع جيلسون إلى هذا الرأي، هو اعتقاده بأن «الاسم الأوّل لله

١ - الطبطبائي، محمد حسين، مجموعة رسائل العلامة الطبطبائي، تحقيق: الشيخ صباح الربيعي، مكتبة فلك، إيران، قم، ٢٠٠٧، ط ١، رسالة في التوحيد، ص ٣٦.

٢ - إتيان جيلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص ٩٨.

٣ - ذاته، ص ٩٧.

في نظرية أرسطو هو الفكر، والوجود الخالص يرد إلى الفكر الخالص. أمّا الاسم الأول لله في الفلسفة المسيحية، هو الوجود... وهو منهج الوحي في الكتاب المقدس... إن موسى حين نودي من جانب الطور، أراد أن يعرف من هو الله، فسأله عن اسمه، فأجاب «أنا أكون ما أكون»^[١]. إلا أن اعتقاد جيلسون بأن الدليل الأنطولوجي على وجود الله مبتكر، وكذلك اعتقاد رسل بأنه دليل أنسلمي بالأصالة، فيه تجنّ على الفكر السينوي في مبحث الوجود والماهية، والذي لا يخفى أثره في مؤلفات الأكوييني.

١. الدليل الأنطولوجي عند أنسيلم

بدأ القديس أنسيلم دليله الأنطولوجي بمناجاة روحية، يطلب فيها من الله تعالى أن يدلّه على ذاته، «وأنت يا ربّي يا إلهي علّم قلبي كيف يبحث عنك، وأين يجدر بك يا ربّي»^[٢]، مستلهمًا الطريق من الكتاب المقدس «أبحث عن وجهك، عن وجهك يا إلهي، أبحث عنك»^[٣]. فمن الإيمان الباحث على العقل، بدأ أنسيلم في كتابه (بروسلوجيون)^[٤]. لوضع برهانه على وجود الله كردّ على من ينكر وجود الله متمثلاً بالأحمق «الأحمق حدّثه نفسه أن الله غير موجود»^[٥]، مفرّقاً عبر تأمله بين وجودين، وهما الوجود الذهني والوجود الواقعي.

١- هكذا وردت، وتمام الآية كالآتي: «فقال الله لموسى أهيه الذي أهيه. وقال هكذا تقول لبني إسرائيل أهيه أرسلني إليكم». الكتاب المقدس، سفر الخروج، الإصحاح الثالث، الآية ١٤.

٢- أنسيلم، حديث النفس، ص ١٤٠. «يكن سبب بساطة البرهان الأنطولوجي، الذي يسعى من وراء تلك المعرفة اليقينية المباشرة كبرهان يمكن أن يقدر، كما يؤكد أرسطو في التحليل الثاني نقطة انطلاق كل برهان وكل معرفة عقلية، وبصفة عامة إلى تقديم أصل وأساس كل معرفة عقلانية». راجع: يوسف سايفرت، البرهان الفينومينولوجي الواقعي على وجود الله، ترجمة وتقديم حميد لشهب، جداول، المغرب، ٢١٥، ط ١، ص ٤٣٦. كما حصر سايفرت الأسس الحقيقية للبرهان الأنطولوجي بأنها توجد في ميدان الميتافيزيقا والأنطولوجيا ونظرية المعرفة، وليس في ميدان المنطق كما أكدنا دائماً.... مقدّمين ضرورة الوجود الإلهي ليست ضرورة منطقية. المنطق يلعب دوراً مهماً ومعقداً في البرهان الأنطولوجي، لكنّه بسبب الخاصية المميزة لهذا البرهان كفهم بسيط ومباشر للضرورة غير المخلوقة للجوهر الإلهي، ليس بهذه الأهمية بالمقارنة مع البراهين على وجود الله الأخرى»، المرجع ذاته، ص ١٤١. أمّا في قوله إن «ما يهم المنطق هو شكل هذه البراهين» تعارضه نصوص فلاسفة الإسلام بأن المنطق يعنى بشكل البرهان وبمادته. المرجع ذاته، ص ٤٤٧.

٣- مزامير، ٢٦: ٨. والصحيح: ٢٧: ٩. هكذا وردت مزامير: ١٢: ١، والصحيح ١٤: ١. وتمام الآية كالآتي: «لك قال قلبي. قلت اطلبوا وجهي. وجهك يا رب اطلب. لا تحجب وجهك عني. لا تخيب بسخط عبدك». الكتاب المقدس: المزمور: ٢٧، الآية ٨-٩.

٤- وضع أنسيلم هذا العنوان لكتابه الثاني، ويعني (حديث الناس) مقابل كتابه الأول مونولوجيون، ويعني (حديث النفس). راجع أنسيلم، ص ١٢٨-١٢٩.

٥- أنسيلم، حديث في وجود الله، الفصل الثاني، ص ١٤٤. هكذا وردت مزامير: ١٢: ١، والصحيح ١٤: ١. وتمام الآية كالآتي: «قال الجاهل في قلبه ليس إله. فسدوا ورجسوا بأفعالهم. ليس من يعمل صالحاً. الرب من السماء أشرف على البشر لينظر هل من فاهم طالب الله». الكتاب المقدس، مزمور ١٤، الآية ١.

وفي هذا المقام تبدو أول مفارقة في هذا الدليل مع ابن سينا، الذي يرى أن «المطابقة في الوجود لا تكفي لإفادة اليقين، بل اليقين إنما يحصل بما لا يجوز بديهته العقل خلافه، ولا يكفي عدم التجويز الحاصل من الاستقراء»^[١]. ويستمر أنسيلم في مناجاته القلبية «ربي لا أحاول أن أنفذ إليك في علاك، لأنني لا أستطيع أن أصل إلى ذلك بعقلي، ولكنني أود أن أنفذ إلى حقيقتك التي يعتقدها قلبي ويحبها، لا أحاول أن أعقل كي أؤمن، بل أؤمن كي أعقل، لأنني أؤمن أيضاً أنني لا أستطيع أن أعقل إن لم أؤمن»^[٢]. ويبدو هدف أنسيلم واضحاً في هذه العبارة أنه يريد أن يتعقل ما آمن به، فانطلق من التصديق القلبي، ومن ثم طلب اليقين من خلال تعقل ما آمن به، وعلى النهج السينوي «كل ما من شأنه أن يعقل فلا يفعل، ولا مادة له بوجه، حتى يلزم من ذلك أن لا نعقل ذاتنا»^[٣]، ولأن ليس بيننا وبين ذاتنا آلة في أن يدركها». من هنا فإن التجرد شرط للتعقل، كما ميز ابن سينا بين اليقين والمشاهدة «اليقين لا يمنع التخيل عن المقابلة، والمشاهدة تمنع كل شيء عن المقابلة، كما أن المبصر عندما يبصر لا ينازعه تخيل ولا شيء آخر، واليقين من حيث هو يقين، إنما هو بتمثل الحد الأوسط، والمشاهدة ملكة، وإن صَحِبها الحد الأوسط، فكأنه غير محتاج إليه»^[٤]؛ لأنَّ المشاهدة تختص بمعرفة الشاهد مباشرة بلا أوساط.

٢. الدليل الأنطولوجي بين أنسيلم وابن سينا

صاغ القديس أنسيلم برهانه مستنداً إلى قانون عدم التناقض، وهو كالآتي: الله موجود حقاً حتى أننا لا يمكننا أن نفكر أنه غير موجود. وعلى النهج السينوي «إنَّ القوَّة الفكرية على

١ - الأصفهاني، بهاء الدين محمد بن حسن، عون إخوان الصفا على فهم كتاب الشفا، ج ١، في المنطق، تحقيق علي أوجي، مؤسسة بوزوهشي، طهران، ١٣٩٣ هـ، ص ٢٦١. ووضح الطوسي في كتاب الذخيرة: «واعلم أن أبا علي قدر في كتاب الإشارات، أن الواجب الأول يعقل كل شيء، وأنَّ الصور العقلية لا تتحد بالعقل ولا بعضها ببعض، وأنكر بالغاً على من توهم ذلك الاتحاد، وحكم بأنَّها صور مביئة متقررة في ذات العاقل، ملزمة أن لا يكون الأول الواجب واحداً من كل الوجوه، بل يكون مشتملاً على كثرة، فالتزمه نصاً صريحاً، وقال لا محذور في ذلك؛ لأنَّ الدليل إنما دلَّ على تنزه ذات الله تعالى عن التكثر، والكثرة الحاصلة بسبب عقله للأشياء كثرة في لوازم ذاته ومعلولاتها، وهي مرتبة على الذات ترتب المعلول على علته، وكثرة المعلولات واللوازم لا تنافي وحدها علتها الملزمة لها، سواء أكانت متقررة في ذات العلة، أم مביئة لها؛ لأنَّها متأخرة عن حقيقة ذاتها، لا مقومة لها، فالأول الواجب تعرض له كثرة لوازم إضافية وغير إضافية، وسبب ذلك كثرة أسمائه تعالى، لكن لا تأثير لذلك في تكثر ذاته تعالى، ولا تنافي فيه لوحده». راجع: الطوسي، الذخيرة، حيدرآباد، دائرة المعارف النظامية، ط ١، بدون تاريخ، ص ١١٢.

٢ - أنسيلم، حديث في وجود الله، ص ١٤٣.

٣ - أنسيلم، حديث في وجود الله، ص ١٢٤.

٤ - ابن سينا، المباحثات، ص ١٢٣.

الإطلاق «ليست من القوى المحضة النطقية التي يشرق فيها النور على الإطلاق... وليست هي من القوى البهيمية الحيوانية التي يفقد فيها النور»^[١]. ويتابع أنسيلم، إذ إننا لا يمكن أن نتصور شيئاً لا يمكن تصوّره غير موجود، وهذا أعظم من تصوّر شيء غير موجود، وإذا أمكننا أن نتصور ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه موجود، لا يكون ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه. وهذا تناقض، وعلى النهج السينوي، إن «كل ما ندركه، فإنّه حيث ندركه في الذهن، فحقيقته متمثلة في ذهنك ضرورة. وتلك الحقيقة، إمّا أن يكون تمثيلها في الأعيان ويلحظه ذهنك، فالمعدوم لا يُدرَك، وإمّا أن يكون في ذهنك، وهو الباقي ضرورة»^[٢]. ثمّ ينتقل أنسيلم لإثبات أن الله موجود «إذن ما لا نستطيع أن نتصور أعظم منه موجود حقاً، ولا يمكننا أن نتصور أنّه غير موجود، وهذا الموجود هو أنت ربي»^[٣]. وجود الله تعالى هو الوجود الفعلي والحقيقي، وهو ضروري الوجود. وعلى النهج السينوي «واجب الوجود يكون الوجود بالفعل داخلاً في حقيقته، إذ هو وجوب الوجود لا لازماً لحقيقته»^[٤]. فواجب الوجود عند ابن سينا، قد يكون واجباً بذاته بعد أن كان واجباً بغيره. أمّا واجب الوجود بذاته لا علّة له، هو بذاته ولذاته ومن ذاته، أحدي الذات. أمّا الواجب بغيره، وإن كان ضروري الوجود، إلّا أنّ ضرورته لا تكون في مستوى الذات، بل في مستوى الوجود.

ثمّ ينتقل أنسيلم إلى إثبات استحالة التفكير بعدم وجود الله «وإذا استطاع أيّ ذهن أن يتصور أفضل منك، فإنّه يعلي قدر الخلق على قدر الخالق، بل ويحكم الخلق في الخالق، وهذا تناقض»^[٥]. ثمّ ينتقل إلى افتراض عدم وجود الموجودات، ليثبت الوجود الحقيقي والثابت لله تعالى «وإنّ أمكن التفكير في كلّ ما سواك أنّه غير موجود، فإنّك موجود حقاً بل أعلى مراتب الموجودات؛ لأنّ كلّ ما دونك لا يوجد وجوداً حقاً، ومن ثمّ فهو في مرتبة أقلّ منك». وقد ذهب أنسيلم بعد أن أثبت وجود الله الحقّ لله تعالى دون سواه من الموجودات،

١- ابن سينا، رسالة في إثبات النبوات، ص ١٢٧.

٢- ابن سينا، المباحثات. ص ١٢٣.

٣- أنسيلم، حديث في وجود الله، الفصل الثالث، ص ١٤٥. في الدليل الأنطولوجي انقسم الفلاسفة فريقين، فريق يقبله مثل أنسيلم ودار سكوت، والقديس بونافنتير وديكارت وليبنز وهيجل، وفريق يرفضه مثل جونيلون، والقديس توما الأكويني، وكانط والفلاسفة الوجوديين المعاصرين مثل كيركجارد وهيدغر وسارتر ومورلوبنتي حسن حنفي، ص ١١٩. «استعمل ديكارت في إثبات واقعة الكوجيتو «أنا أفكر إذا أنا موجود»، واستعمله في صورة مكبرة، الله موجود، فالعالم إذاً موجود». ذاته، ص ١١٩.

٤- ابن سينا، التعليقات، ص ٣٢٢.

٥- أنسيلم، حديث في وجود الله، الفصل الثالث، ص ١٤٥.

التي لا وجود لها إلا به؛ لأنها متقومة به «إِنَّكَ قَوَامُ كُلِّ شَيْءٍ، إِلَّا أَنْتَ لَسْتَ موجوداً في زمان ومكان، فكلُّ شيء فيك، لا يحتويك شيء، وأنت تحتوي كلَّ شيء»^[١]، وهو الخالق لكلِّ شيء «خلقت الأشياء كلها من عدم»^[٢]. والله تعالى «وحده موجود، وهو الذي يوجد»^[٣]. وفي هذا المقام يثبت أنسيلم الواحدية لله الحق بنفي قابلية التجزئة وعدم التكثر في ذاته تعالى «لا توجد فيك أجزاء ولا كثرة، بل أنت واحد مماثل لذاتك»^[٤]. إلا أنَّ أنسيلم يجعل من هذه الواحدية ثلاثة «إنَّه الأب والابن والروح القدس بالتساوي؛ لأنَّ كلَّ منه وحدة شاملة، وهو وحده الضروري»^[٥]. ومن جهة أخرى، يفصل أنسيلم بين الذات والوجود، ويوجب بينهما المماثلة، وعلى النهج السينوي، إنَّ «الحقَّ ما وجوده له من ذاته، فلذلك البارئ تعالى هو الحق، وما سواه باطل، كما أنَّ الواجب الوجود لا برهان عليه، ولا يُعرف إلاَّ من ذاته، فهو كما قال: ﴿أَشْهَدُ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾»^[٦]^[٧]. فالعالم يبقى في الإمكان، وهو عين الحاجة والافتقار إلى مَنْ يمنحه الوجود. ثمَّ يتساءل أنسيلم متعجباً «كيف حدثت الأحقق نفسه بأنَّ الله غير موجود، إذا كان واضحاً للنفس الناطقة أنَّك أكثر الموجودات وجوداً، كيف حدثته نفسه بذلك؟ ألاَّ إنَّه غبي أحقق»^[٨]. وهنا ينتهي دليل أنسيلم.

١- ذاته، الفصل ١٩.

٢- ذاته، الفصل الخامس. وذهب القديس أوغسطين إلى أنَّ «كلمة لا شيء معروفة واضحة لنا جميعاً، إلاَّ أننا لا نجد ما تدلُّ عليه. قد تدلُّ هذه الكلمة على انفعال النفس التي تبحث عن شيء، ثمَّ تكتشف أنَّه غير موجود، أو تظنُّ أنَّها تكتشف ذلك». راجع: أوغسطين، المعلم، الجزء الأول، ص ٦٦.

٣- أنسيلم، حديث في وجود الله، الفصل ٢٢.

٤- أنسيلم، حديث في وجود الله، الفصل ١٨، ص ١٦٦. «خرج القديس أنسيلم عن نطاق التوحيد العقلي في آخر مقالة عن وجود الله عندما تعرَّض لله بوصفه ثالثاً متساوي الأقاليم، تابعا في ذلك مجمع نيقيا الأول في القرن الرابع، هذا الشعار الذي أصبح العقيدة الرسمية في صلالة الأقاليم الثلاثة ببعضها بعض». راجع: حسن حنفي حسين، نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص ١٣١.

٥- أنسيلم، حديث في وجود الله، الفصل ٢٣.

٦- القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية ١٨.

٧- التعليقات، ابن سينا، ص ٣٢١.

٨- أنسيلم، حديث في وجود الله، الفصل الثالث، ص ١٤٥. «الأسس الحقيقية للبرهان الأنطولوجي توجد في ميدان الميتافيزيقا والأنطولوجيا ونظرية المعرفة، وليس في ميدان المنطق كما أكدنا دائماً.... مقدمتين ضرورة الوجود الإلهي ليست ضرورة منطقية، المنطق يلعب دوراً مهماً ومعقداً في البرهان الأنطولوجي، لكنَّه بسبب الخاصية المميزة لهذا البرهان كفهم بسيط ومباشر للضرورة غير المخلوقة للجوهر الإلهي، ليس بهذه الأهمية بالمقارنة مع البراهين على وجود الله الأخرى». راجع: يوسف سايفرت، البرهان الفينومينولوجي الواقعي على وجود الله، ص ٤٤٤. ذهب جابر بن حيان إلى أنَّ البرهان برهانان، برهان يدلُّ بنفسه لا يحتاج إلى دلالة تبرهن عليه، مثل النهار والضوء، الضوء برهان على النهار، وبرهان يحتاج إلى برهان؛ لأنَّ المقدمات خطيئة، جدلية، سفسطائية، برهانية». راجع: جابر بن حيان، رسائل جابر بن حيان، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٦، ط ١، رسالة الموازين الصغير، ص ١٨١.

٣. النفس الناطقة والأحمق

يتّجه البحث في مناقشة هذا البرهان ممّا انتهى إليه أنسيلم، وهو النفس الناطقة والأحمق، وهذا ممّا أغفله الفلاسفة والباحثون في اعتراضاتهم ومناقشتهم لدليل أنسيلم. أمّا النفس الناطقة، فلأنَّ «النطق الداخل في حدّ الإنسان هو القوّة الأوليّة التي إذا حصلت للإنسان كان إنساناً»^[١]. فالإنسانيّة هي المطلوب من الترقّي في درجات الكمال، وعلى مذهب أرسطو «الإنسانيّة أرق، والإنسان متحرّك إلى أفقه بالطبع»^[٢]. كما لا يحتاج المرء إلى أدنى تأمل في مؤلّفات فلاسفة الإسلام، وكذلك فلاسفة السريان، حتّى يجد أنّ الحكمة بأسرها رهينة بالوقوف على ماهيّة النفس الناطقة، خاصّة وأنّ الله تعالى أمرنا بالتفكّر والتعقّل ومعرفة أنفسنا، كما لا يخفى على كلّ ذي لبّ وباحث عن الحقيقة، تلك الجهود العظيمة التي بذلها ابن سينا في بيان حقيقة النفس الناطقة، والتي استحوذت على كلّ مؤلفاته، إضافة إلى رسائله الخاصّة حول النفس وكلّ ما يتعلّق بقواها. أمّا الأحمق، فيكفيّننا من اهتمام الفلاسفة الحكماء وضع تعريف للأحمق، حتّى نظنّ على الأقل، إنّ لم نتيقّن، أنّ ورود اسم الأحمق عند القديس أنسيلم ليس عبثياً. أمّا عند الحكماء، فإنّ الأحمق هو «الذي يكون تخيّل له للمشهورات سليماً، وعنده تجارب محفوظة، وتخيّل للغايات التي يهوى أو يتشوّق سليم وله رويّة، لكنّها رويّة تحيل له أبداً فيما ليس يؤدّي إلى تلك الغاية أنّه يؤدّي إليه»^[٣]. إضافة إلى عدّة ألفاظ أخرى تعبّر عن معاني تحصيل المعرفة ودرجاتها، واستخدام أنسيلم منها الفكر، والفهم، بينما اختص السجستانيّ الذهن بالملائكة، «العقل للبشر، والذهن للملائكة»^[٤]. وذهب ابن سينا إلى أنّ الذهن قوّة النفس المستعدّة لاكتساب الحدود والآراء، والفهم جودة تهيوّ لهذه القوّة نحو تصوّر ما يرد عليها من غيرها، والحدس جودة حركة لهذه

١- ابن سينا، رسالة: في الأجرام العلوية، ص ٥٥. المنطق مشتقّ من نطق، والنطق هو العقل، وهو أخصّ الخيرات بالإنسان، راجع: الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، ص ٣٠٧. وذهب التوحيدى إلى أنّ المنطق آخر مطالب الإنسان، وكلّ إنسان منطقيّ بالطبع الأوّل، مقابلة ٢٣. وذهب أيضاً إلى أنّ العرب وصلوا إلى كلّ معنى معقول، وصار المنطق الذي بان به غيرهم بالاستخراج مركوزاً في أنفسهم من غير دلالة عليه بأسماء موضوعة وصفات مميّزة، بل نشأ فيهم كالإلقاء والوحي لجودة الذهن وجودة القريحة. راجع: أبو حيّان التوحيدى، المقابسات، المقابلة، ٦٥، ص ٨٦-٨٧.

٢- ابن زرة، المنطق، ص ٣٠. وانظر أيضاً: أبو حيّان التوحيدى، المقابسات، مقابلة ٣٧، ص ٤٧-٤٨.

٣- الفارابي، فصول منتزعة، فصل ٤٦.

٤- السجستاني، صوان الحكمة، ص ٣٥١.

القوة إلى اقتناص الحد الأوسط من تلقاء نفسها»^[١]. أمّا التعقّل، فقد ذهب الفارابي إلى أن «التعقّل يحتاج إلى استعداد طبيعي يُفطر عليه الإنسان، وإذا فطر معدّاً للتعقّل وتعود الرذائل، صار بدل التعقّل ذا دهاء وخبث ومكر»^[٢]. ومن هنا، نلتبس معنى الأحقّ عند أنسيلم بالقياس إلى النفس الناطقة وقواها؛ لأنّ القوة الناطقة هي التي يعقّل بها الإنسان. بالتالي، فإنّ جونيلون المدافع عن الأحقّ، قد وجده أقرب إلى التنزيه منه إلى التشبيه، «الموجود نفسه وهو الله، ولا أستطيع أن أكون لنفسي فكرة عنه بمشابهته لشيء آخر؛ لأنّك تؤكّد أنّه لا شبيه له»^[٣]. بحسب جونيلون، ما أوجب على الأحقّ الإنكار هو التنزيه الذي يمنعه أن يتمثّل الله في صورة ما ليقرّ بأنّ الله موجود؛ لأنّه يريد صورة حسيّة، وهذا لا يكون. أمّا إنكار الأحقّ لوجود الله عند أنسيلم بحسب التعريف أعلاه، فلا أنّه لم يرتق إلى درجة معرفيّة يستطيع من خلالها التعقّل، ولم يتعلّق الأسباب التي تفضي به إلى الغاية. بالتالي، لم يبلغ تلك الدرجة التي تسمح له بالتعقّل.

وفي ردّ أنسيلم على جونيلون، ميّز أنسيلم بين الأحقّ الجاهل للطريق المؤدّية إلى الغاية الحقّة، وبين جونيلون بوصفه كاثوليكيّاً، فوجّه خطابه إليه قائلاً: «لم يكن معارضي الأحقّ الذي تحدثت عنه في كتبي، بل كان شخصاً آخر غير أحقّ»^[٤]. ويوضّح أنسيلم لجونيلون «إنّما أن تكون الأسباب التي تدفعك إلى أن تثبت عكس ذلك أسباباً غير حقيقيّة، وإنّما أن ما تظنّه مستنبطاً منها استنباطاً منطقيّاً، ليس كذلك بالفعل»^[٥]. وهنا يوجّه أنسيلم خطابه لمنّ يعلم الطريق عقلاً أو إيماناً، وليس للأحقّ الجاهل، والذي هو في مرتبة البهيميّة؛ لأنّ مراده من التعقّل ما تنال به الغاية القصوى، وبحسب الفارابي «الحكمة تعلّم أعظم الكمال الذي استفادته الإنسان عن الأوّل، وذلك هو السعادة»^[٦]، وعلى النهج السيّني كما أنّ «ليس عقلنا

١- ابن سينا، البرهان، ص ١٩١-١٩٢.

٢- الفارابي، فصول منتزعة، فصل ٥١. سمّي قوم إدامة نظر العقل إلى ما حصّله ذهنًا، وقال إنّ الذهن لا ينام، ولا يغفل، ولا يسكن، ولا يغيب عنه عقله، ولا يحتاج إلى تذكير، وهي هذه الدرجة العليا التي بها يشبه من كانت فيه الملائكة والأرواح؛ لأنّ العقل للبشر، والذهن للملائكة، لذلك لا يعقل الإنسان الشيء إلّا بعد التفكير والتطلّب والتمييز. وأمّا الملائكة، فإنّها تنظر بالذهن كما ننظر نحن بالعين بلا حاجة إلى تفكير وتمييز وتطلّب». راجع: السجستاني، صوان الحكمة، ص ٢٥١-٢٥٢.

٣- جونيلون، كتاب دفاع عن الأحقّ، ص ١٨٠.

٤- أنسيلم، الرد على جونيلون في دفاعه عن الأحقّ، الفصل الأوّل، ص ١٨٥.

٥- ذاته، ص ١٨٦.

٦- الفارابي، فصول منتزعة، فصل ٥٢.

يعقل ذاته دائماً، بل نفسنا دائمة الشعور بوجودها، فإن كانت بالفعل تعقل شيئاً غير ذاتها، كانت دائمة الشعور بأنها تعقل مادامت تعقل^[١]. والتعقل هنا لا يحتاج إلى آلة، فكيف يمكن للأحمق الجاهل أن يتعقل ما ليس جسمانيّ بآلة جسمانيّة؟ وقد اعترض الأكوييني على دليل أنسيلم من جهة حجّيته أمام منكري الله، وذهب إلى أن «مَنْ يسمع اسم الله، لا يعقل أن المراد به ما لا يمكن تصوّر شيء أعظم منه، فإنّ بعضاً اعتقدوا أنّ الله جسم... وليس يلزم أن كلّ أحد يعقل أن لمسمّى هذا الاسم وجوداً خارجيّاً، بل إنّ له وجوداً ذهنيّاً فقط، ولا يمكن إثبات وجوده في الخارج، إلّا إذا سلم شيء في الخارج لا يمكن تصوّر شيء أعظم منه، وهذا لا يسلم به نفاة الله»^[٢]. إضافة إلى اعتراضه على التصوّر؛ إذ إنّ «تصوّر الله ليس تصوّراً واضحاً وضوحاً قبليّاً عند كلّ فرد، ثانياً حتّى لو افترضنا أنّ كلّ فرد يستطيع أن يتصوّر الله على أنّه ما لا نستطيع أن نتصوّر أعظم منه، فإنّ وجود الله بالفعل لا يصدر ضرورة عن هذا التصوّر، بل لا يصدر على الإطلاق، صحيح أنّه ينتج عن هذا التصوّر أنّ الله موجود في الذهن، لكن لا ينتج عنه أنّه موجود في الواقع»^[٣]. إلّا أنّ ابن سينا يميّز بين عقليّين في عمليّة التعقل، «العقل عقلاّن، عقل يروي بسبب ولأجل شيء؛ أي ما يحصل من الجزئيّات، وعقل نظار مطلق»^[٤]، ولكلّ عقل تصوّره الخاص.

٤. أنسيلم وطلب العلم اللدني

لا شك أنّ أنسيلم بحسب المقدمات التي ذكرناها أراد أن إثبات وجود الله تعالى عقلاً، مع أنّه انطلق من مُسلّمة (الله موجود)، إلّا أنّه أراد كشف ضرورة وجود هذا الموجود الضروريّ الوجود بطريق العقل النظري، ولما بلغ الغاية «اتجهت نحو الله ثم سقطت من جديد راجعاً

١- الفارابي، فصول متزعة، ص ١٢٦.

٢- الأكوييني، ج ١، ص ٢٩-٣٠. ذهب أبو حيان التوحيدي على أن «الألفاظ وسائط بين الناطق والسامع». راجع: المقابسات، المقابلة ٢٢، ص ٣٠.

٣- حسن حنفي حسين، نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص ١٢٢. «ميّز الفارابي بين ثلاثة أنواع للتصوّر، وهي حصول الصورة في الأوّل، والآخر حصول الصورة في العقل، والثالث حصول الصورة في الجسم». الفارابي، رسائل متفرقة، ص ١١٩.

٤- ابن سينا، التعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطوطاليس، ضمن كتاب أرسطو عند العرب، ص ١١٢. اسم العقل «يقع على إدراك الإنسان الشيء بذهنه، وقد يقع على الشيء الذي يكون به إدراك الإنسان... وقد جرت العادة عند القدماء أن يسمّوه النطق، واسم النطق قد يقع على النظم والعبارة باللسان. وعلى هذا المعنى، يدلّ اسم المنطق عند الجمهور، وهو المشهور في هذا الاسم. وأمّا القدماء من أهل هذا العلم، فإنّ هذا الاسم يقع عندهم على المعنيين جميعاً... غير أنّ القدماء يعنون بقولهم في الإنسان إنه ناطق؛ أي إنّ له الشيء الذي به يدرك ما يقصد تعرّفه». الفارابي، التنبيه على السعادة، ص ٣٠٧.

إلى نفسي»^[١]، وبعد أن تيقّن من أن الله موجود وعاد إلى نفسه، أخذ يتبّل إلى الله تعالى طالباً منه رؤيته تفضّلاً منه «ربيّ متى تمنحنا من لدنك فضلاً؟... واكشف لنا عن نفسك... فلتسمح لي أن أرى نورك من بعيد»^[٢]. ولأنّ العقل لا يمكن له ولوج تلك الحقيقة العليا، تيقّن أنسيلم من أنّه لا بدّ من طريق آخر، وهو القلب، «مَنْ أنت؟ حتّى يفهمك قلبي»^[٣]، وعلى النهج السينوي «حصول المعقول في العقل قد سلّم على أنّه حصول يلزم من الجسم لوازم، ولم يجب أن يكون كلّ حصول هذا الحصول، فعسى أن ههنا نوع من الحصول لم يشاهده ولم يعرفه، أو لا يكون حصولاً أصلاً، ومع هذا التعقّل يكون حاصلاً على نوع لم نمارسه ولم نعرفه»^[٤]. وإن كان كلّاً من الطريق العقلي والطريق القلبي غير منفصلين في دليل أنسيلم، بل متكاملان، فالعقل أثبت وجود إله، والقلب يريد أن يتعرّف عليه بدافع الشوق، والغاية محبة: «ربيّ لا أحاول أن أنفذ إليك في علاك، لأنّي لا أستطيع أن أصل إلى ذلك بعقلي، ولكنّي أودّ أن أنفذ إلى حقيقتك التي يعتقدها قلبي ويحبّها»^[٥]، وذلك بعد أن أقرّ أنسيلم بعجزه عن بلوغ تلك الحقيقة العظمى، والحاجة والافتقار لله في الوجود والبقاء لكلّ موجود، وأنّ لا سبيل إلى معرفته تعالى إلّا به، وبالارتقاء إلى النفس الناطقة «أنت وحدك الخير الأسمى، غنيّ دائماً بنفسك، لا تحتاج لشيء، وكلّ الأشياء تحتاج إليك في وجودها وسعادتها... هناك ضروري واحدة، وهو هذا الموجود الذي يوجد كلّ خير به، بل هو خير كلّ، خير واحد، وخير أحد... والآن أيتها النفس ارتقي بعقلك ونشطيه كلّ وفكرّي على قدر استطاعتك ما هو هذا الخير؟ وما مقدار عظمتة؟»^[٦]. إلّا أنّ أنسيلم بعد أن أثبت الواحدية والأحادية، قد عظم الله في الثالث «هو الله ثالثاً ووحدة مبارك في كلّ العصور»^[٧].

١- أنسيلم، حديث في وجود الله، ص ١٤٢. يذكّرنا هذا السقوط لأنسيلم بسقوط شيخ الإشراق السهروردي إلى القرية الظالم أهلها في غربته الغربية، راجع: السهروردي، حيّ بن يقظان، ضمن كتاب حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، تحقيق وتعليق أحمد أمين، دار المدى للثقافة والنشر، ١٩٧٤، ط ١، ص ١٣١.

٢- أنسيلم، حديث في وجود الله، ص ١٤٢-١٤٣.

٣- أنسيلم، حديث في وجود الله، الفصل ١٨، ص ١٦٥.

٤- ذاته، ص ٢٢٥.

٥- ذاته، ص ١٤٣.

- ذاته، الفصل: ٢٢، ٢٣، ٢٤.

٧- ذاته، ص ١٧٧. «القديس أنسيلم عاب على الديالكتييين ادّعاءهم البرهان على كلّ شيء، كما أنّه عاب على اللاهوتيين إهمالهم العقل والتقليل من شأنه». راجع: كامل محمّد عويضة، أنسيلم بين الحضارة الأوروبية والعصر الوسيط، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٤، ط ١، ص ٦٤.

٥. ابن سينا من الوجود إلى الذات

جرت عادة الباحثين والدارسين أن يؤصّلوا للدليل الأنطولوجي عند ابن سينا دليل الممكن والواجب، الذي أطلق عليه اسم برهان الصديقيين؛ لأنّ ابن سينا قد انطلق في هذا البرهان من نفس الوجود (لا شك أنّ هنا وجود)، وأثبت أنّه ضروري الوجود. ابن سينا ينطلق من حيث انتهى برهانه الصديقي إلى مرحلة أعلى، منتقلاً من الذات التي فاض عنها الوجود بالوجود، ليثبت فيه مسلك الحكماء المتألّهين من خلال الكشف وارتفاع الحجب؛ إذ في الدليل الأنطولوجي أو البرهان الصديقي تمّ إثبات وجود الله تعالى، والتعرّف على أخصّ أوصافه باعتباره وجوب الوجود، وفيض الوجود بالاستدلال العقلي، سواء بدليل الإنّ أم بدليل اللمّ، في الطريقتين شهد الله تعالى على كلّ موجود بأنّه خالقه، ومبديه، ومعيده. وفي هذا الدليل الذي يبدأ من الذات وينتهي إلى الذات، فإنّ الله تعالى يشهد على ذاته بذاته، ومن ذاته ولذاته، بأنّه الله الذي لا إله إلّا هو، ومعرفة الشاهد لا تتمّ إلّا بالمشاهدة على النهج السينيوي. أمّا في الطريق النظري، فلا بدّ من الوصول إلى مقام النفس الناطقة، ومن ثمّ الارتقاء إلى مشاهدة ذلك المقام الرفيع، وإدراك الشاهد هو المشاهدة، والمشاهدة إمّا بمباشرة وملاقة، وإمّا من غير مباشرة وملاقة، وهذا هو الرؤية والحقّ الأوّل، لا تخفى عليه ذاته، فليس إدراكه باستدلال، فجائز على ذاته المشاهدة كمال من ذاته، فإذا تجلّى لغيره مغنياً عن الاستدلال، وإنّ كان بلا مباشرة ولا مماسّة، كان مرئياً لذلك الغير، حتّى لو جازت المباشرة تعالى عنها، لكان مذوقاً أو ملموساً أو غير ذلك^[١]. وإذا كان القديس أنسيلم انطلق من الفكر، وانتهى إلى العرفان «إنّ الذي لا يستطيع تأمّل نور الشمس الخالص، لا يرى نور النهار المستمدّ من الشمس»^[٢]، فإنّ القاعدة السينيويّة في ذلك «الواجبيّة مطلقاً كالوجود، ويجوز أن تكون واجبيّة بعلة، فليس هو هو؛ لأنّه واجب، بل لأنّ لذاته واجباً»^[٣]، إذ كان حسنه حجاب حسنه، وكان ظهوره سبب بطونه، وكان تجلّيه سبب خفائه كالشمس، فلمّا أمعنت

١- ابن سينا، رسالة: في القوى الإنسانيّة وإدراكاتها، ص ٦٩-٧٠.

٢- أنسيلم، حديث في وجود الله، ص ١٢١.

٣- ابن سينا، المباحثات، ص ١٢٢.

في التجلّي احتجبت، لو انتقبت يسيراً لاستعلنت كثيراً، وكان نورها حجاب نورها^[١]. فالذات الأحديّة لا سبيل إلى إدراكها، بل نعرف صفاتها، وغاية السبيل إليها بالاستبصار بأن لا سبيل إليها، تعالى عما يصفه به الظالمون علوّاً كبيراً^[٢]. فالنفس في سعيها نحو الكمال تخرج من القوّة إلى الفعل، وعلى النهج السينوي «كلّ ما يخرج إلى الفعل، فإنّما يخرج بشيء تفيد تلك الصورة، فإذا العقل بالقوّة، إنّما يصير عقلاً بالفعل بسبب تقيّده بالمعقولات، ويتّصل به أثره، وهذا الشيء هو الذي يفعل العقل فينا، وليس بشيء من الأجسام بهذه الصفة، فإذا هذا الشيء عقل بالفعل وفعل فينا، فيسمّى عقلاً فعّالاً، وقياسه من عقولنا قياس الشمس من أبصارنا، فكأنّ الشمس تشرق على المبصرات فتصلها بالبصر، كذلك أثر العقل الفعّال يشرق على المتخيّلات فيجعلها بالتجريد عن عوارض المادّة معقولات فتصلها نفسنا، «فإدراك المعقولات شيء للنفس بذاتها من دون آلة»^[٣]. هذا العقل الفعّال هو ما يسمّيه الأكوييني الله، وعند ابن سينا الواسطة بين الله وخلقه، وهو المبدّع الأوّل، وكلّ المفارقات من العقول الفعّالة وسطاء معلولين لهذا المبدّع الأوّل، بأمر مبدّعه وخالقه تعالى. وقد جاء في اللاهوت الإسلامي كلمة وحيانيّة بلسان الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام: «يا مَنْ دلّ على ذاته بذاته، وتنزّه عن مجانسة مخلوقاته»^[٤].

١- ابن سينا، حيّ بن يقظان، ضمن كتاب حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهورودي، تحقيق وتعليق أحمد أمين، دار المدى للثقافة والنشر، ١٩٧٤، ط ١، ص ٥٣.

٢- هكذا وردت، وتام الآية كالاتي: ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾ القرآن الكريم، سورة الإسراء، الآية ٤٣.

٣- ابن سينا، رسالة: في القوى الإنسانيّة وإدراكها، ص ٣٤، ٣٥.

٤- راجع: ناصر مكارم الشيرازي، نفحات القرآن، ج ٣، كتاب الإلكتروني، ص ٦٧-٦٨. «التوحيد وراء ما يشير إليه مكوّن أو يتعاطاه حين، أو يقبله سبب» راجع: سيّد حيدر آملي، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، هنري كوربن، عثمان إسماعيل يحيى، طهران، ١٩٦٩، ص ٣٢٨.

النتائج

أولاً: إنَّ إثبات وجود الله تعالى بالأدلة العقلية عند لاهوتيين وفلاسفة القرون الوسطى الأوروبية المسيحية، كان النقطة المركزية التي انطلقوا منها لتأسيس فلسفة مسيحية هي باعتقادهم الفلسفة الحقّة لتطابقها مع الوحي المسيحي.

ثانياً: لم يحظَ إشكال التوحيد والتثليث بالبحث والمناقشة العقلية منذ ظهوره مع بويس في القرون الوسطى، على الرغم من أهمية هذا الإشكال لكونه العمدة في كمال المعرفة بالله تعالى.

ثالثاً: لا يوجد تبرير عقلي فلسفي للتثليث، في الوقت الذي قد أُحيل أصل التثليث إلى الفلسفة اليونانية كمرجع لتبريره عقلياً تارةً، وتارةً أخرى كان تبرير عدم المعرفة بالتثليث المقدس أنه فوق طاقة العقل، وهذا لا يخلو من التناقض.

رابعاً: شغل الفكر السينوي أهمية كبيرة في فهم وصياغة أدلة إثبات وجود الله تعالى في الفكر اللاهوتي والفلسفي القروسطي، إلا أنَّ الاقتراب والابتعاد عن الفكر السينوي، كان بحسب ما تقتضيه العقيدة المسيحية، لا بحسب ما يقتضيه العقل، في حين كانت أدلة ابن سينا العقلية مطابقة لما تقتضيه العقيدة الإسلامية.

خامساً: تتوقف الأدلة العقلية على إثبات وجود الله تعالى عند لاهوتيين وفلاسفة المسيحية في دائرة العقل الفعّال، الذي هو الله تعالى عند الأكويني، في حين يُعدّ العقل الفعّال أو الصادر الأوّل في الفكر السينوي مجلى الأسماء والصفات الإلهية، كما أنه نقطة الانطلاق إلى مرتبة الذات.

سادساً: الوجود بالفعل أو الموجود، هو الله تعالى عند الأكويني وأنسيلم، في حين أنَّ الله تعالى عند ابن سينا مفيض الوجود على كلّ موجود.

سابعاً: إنَّ الطرق لمعرفة الله تعالى، وإن كانت مختلفة، إلا أنَّها جميعاً تشترك بأنّها تريد وجه الله الحقّ المتعالي، وبالنفس الناطقة نرتقي في درجات الكمال لمعرفة واهب الوجود والكمال.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم
٢. الكتاب المقدس
٣. ابن رشد، السماء والعالم، تقديم رفيق العجم وجيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٤، ط ١.
٤. ابن زرعة، المنطق، تحقيق وضبط وتعليق جيرار جهامي ورفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٤، ط ١.
٥. ابن سينا، البرهان، تحقيق وتقديم: عبد الرحمن بدوي، دار النهضة العربيّة، القاهرة، ١٩٦٦.
٦. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق: سليمان دنيا، مصر، دار المعارف، ط ٢، بدون تاريخ.
٧. ابن سينا، التعليقات، تحقيق: حسن مجيد العبيدي، دار الفرق، سورية، ٢٠٠٩.
٨. ابن سينا، الشفاء، المنطق، ١٩٣٨، ط ٢.
٩. ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيّات، دار العرب، لبنان، ١٩٨٩، ط ٢. الرسائل المستخدمة هي: رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم. رسالة الأجرام العلويّة. رسالة في القوى الإنسانيّة وإدراكها.
١٠. ابن سينا، حيّ بن يقظان، ضمن كتاب حيّ بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، تحقيق وتعليق: أحمد أمين، دار المدى للثقافة والنشر، ١٩٧٤، ط ١.
١١. أبو حيان التوحيدي، المقابسات، كتاب إلكتروني.
١٢. إتيان جيلسون، روح الفلسفة المسيحيّة في العصر الوسيط، ترجمة وتعليق: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، ١٩٩٦، ط ٣.
١٣. أرسطو، الفيزياء - السماع الطبيعي، ترجمة: عبد القادر قيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ١٩٩٨.

١٤. أرسطو، المنطق، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، ١٩٨٠، ط ١.
١٥. أرنست رينان، ابن رشد والرشدية، نقله إلى العربية: عادل زعتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٧.
١٦. الأصفهاني، بهاء الدين محمد بن حسن، عون إخوان الصفا على فهم كتاب الشفا، المجلد الأول، في المنطق، تحقيق: علي أوجبي، مؤسسة بوزوهشي، طهران، ١٣٩٣هـ.
١٧. أغناطيوس ديك، مجادلة أبي قرّة مع المتكلمين المسلمين في مجلس الخليفة المأمون، ١٩٩٩.
١٨. أفلاطون، المحاورات كاملة، مجلد ٤، نقلها إلى العربية: شوقي داود تماراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٧٤.
١٩. أوريغانيوس، في المبادئ، تعريب وتقديم وتعليق وتنقيح: الأب جورج خوام البولسي، سلسلة الفكر المسيحي بين الأمس واليوم، ٣١، المكتبة البولسية، بيروت، بدون تاريخ.
٢٠. برتراند رسل، حكمة الغرب، ج ٢، ترجمة: فؤاد زكريا، عالم المعرفة، العدد ٧٢، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٣.
٢١. توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج ١، ترجمة: الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية، بيروت، ١٨٨٧.
٢٢. توما الأكويني، مجموعة الردود على الخوارج، الكتاب الأول، ترجمة: المطران نعمة الله أبي كرم الماروني، لبنان، ١٩٣١.
٢٣. جابر بن حيّان، رسائل جابر بن حيّان، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٦، ط ١.
٢٤. حسن حنفي حسنين، نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط (أوغسطين، أنسيلم، توما الأكويني) ترجمة وتحقيق وتعليق: حسن حنفي حسنين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٨، ط ٢.

٢٥. السجستاني، أبو سليمان المنطقي، صوان الحكمة، مع ثلاث رسائل للسجستاني، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، طهران، ١٩٧٤.
٢٦. سيّد حيدر آملّي، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، هنري كوربن، عثمان إسماعيل يحيى، طهران، ١٩٦٩.
٢٧. طاليس الميلطي، تاريخ الفلاسفة، ترجمة: السيّد عبد الله حسين، مكتبة الثقافة الدينيّة، القاهرة، ٢٠٠٧، ط ١.
٢٨. الطوسي، الذخيرة، حيدر آباد، دائرة المعارف النظاميّة، ط ١، بدون تاريخ.
٢٩. عبد الرحمن بدوي، أرسطو عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٨، ط ٢.
٣٠. عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، دار القلم، بيروت، ١٩٧٩، ط ٣.
٣١. الفارابي، الرسائل الفلسفيّة الصغرى، تحقيق وتقديم: عبد الأمير الأعسم، دار التكوين، دمشق، ٢٠٢١، ط ١.
٣٢. الفارابي، فصول متزعة، كتاب إلكتروني.
٣٣. فرفوربوس الصوري، إيساغوجي، نقل أبي عثمان الدمشقي، تقديم أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة، ١٩٥٢.
٣٤. كامل محمّد محمّد عويضة، أنسيلم بين الحضارة الأوروبيّة والعصر الوسيط، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٩٤، ط ١.
٣٥. محمّد رضا اللواطى، برهان الصديقين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠١، ط ١.
٣٦. موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، تحقيق وتصحيح: محمّد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٩٩٣.
٣٧. مونتغمري واط، أثر الحضارة العربيّة الإسلاميّة على أوروبا، ترجمة: جابر أبي جابر، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨١.
٣٨. ناصر مكارم الشيرازي، نفحات القرآن، ج ٣، كتاب إلكتروني.

٣٩. يحيى بن عدي، مقالة في التوحيد، تحقيق: الأب سمير خليل اليسوعي، المكتبة البولسيّة، لبنان، ١٩٨٠.
٤٠. يوسف سايفرت، البرهان الفينومينولوجي الواقعي على وجود الله، ترجمة وتقديم: حميد لشهب، جداول، المغرب، ٢١٥، ط ١.
٤١. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبيّة في العصر الوسيط، دار المعارف، مصر، بدون تاريخ، ط ٣.
٤٢. الموسوعات والمعاجم
٤٣. موسوعة ستانفورد للفلسفة، بوتيسوس، ترجمة: علي الحارس، كتاب إلكتروني.

القيم الأخلاقية في العصور الوسطى الغربية في ألف عام (من القرن الخامس الميلادي إلى القرن الخامس عشر الميلادي) (رؤية تحليلية نقدية)

د. غيضان السيد علي^[1]

مقدمة

تُعَدُّ دراسة القيم الأخلاقية مسألة ذات أهمية كبرى، فهي الأساس الأول الذي تقوم عليه أية حضارة تريد أن تؤسس بنيانها على أسس ثابتة وراسخة، إذ إنَّها من أهم السمات المميزة التي تميّز الأمم المتحضرة عن الأمم البدائية والمتوحشة؛ لأنَّ قوام الإنسانية ومدارها هو أنَّ الإنسان حيوان أخلاقي، فهو يشارك الحيوان في الحسّ وينزع معه إلى إشباع حاجاته العضوية ومطالبه الجسمانية، وينفرد دونه بالتأمّل العقلي، فيقوى على أن يعتزل واقعه، ويباشر النظر فيه، ويتعالى عليه، في ضوء مثل أعلى يدين له بالولاء؛ إنَّه -من بين سائر الكائنات- الكائن الوحيد الذي يملك إرادة التغيير عن وعي وتبصّر، فينزع بمحض تفكيره وإرادته إلى مجاهدة ميوله وغرائزه، وضبط دوافعه ونواذعه، والسيطرة على أهوائه ونزواته، وتوجيه رغباته ومطامحه إلى أقصى مطالب الكمال الإنساني. فإذا ما اختفت الأخلاق وضاعت القيم، تلاشت إنسانية الإنسان، وضعف فيه الضمير والوجدان، وخفت فيه الروح الخيرة ونوازع الإحسان، وقويت فيه نوازع الشرّ والرغبة في العدوان؛ فيسلك فيها سبيل الوحوش في البرية مغادراً مسالك الإنسان.

وتتناول هذه الدراسة القيم الأخلاقية في العصور الوسطى في ألف عام؛ أي خلال الفترة التي تمتدّ -تقريباً- منذ سقوط روما عام ٤٧٦م وتنتهي بنهاية القرن الخامس عشر ١٥٠٠م.

وهي فترة غفل فيها كثيرٌ من الباحثين والدارسين ومؤرخي الأخلاق والعصور الفلسفية عن تناول مبحث الأخلاق، رغم أن هذه الفترة تزخر بزخم أخلاقي كبير نتج عن دعوات الكتاب المقدس -صعبة الحصر- إلى الالتزام بمكارم الأخلاق، ومنها على سبيل المثال لا الحصر ما جاء على لسان السيّد المسيح عليه السلام: «وَأَمَّا أَنَا فَأَقُولُ لَكُمْ: أَحِبُّوا أَعْدَاءَكُمْ. بَارِكُوا لِأَعْيُنِكُمْ. أَحْسِنُوا إِلَى مُبْغِضِيكُمْ، وَصَلُّوا لِأَجْلِ الَّذِينَ يُسَيِّئُونَ إِلَيْكُمْ وَيَطْرُدُونَكُمْ». [إنجيل متى ٤٤:]، أو ما جاء في المزامير: «صُنْ لِسَانَكَ عَنِ الشَّرِّ، وَشَفَتَيْكَ عَنِ التَّكَلُّمِ بِالْغَشِّ، حَذِّ عَنِ الشَّرِّ، وَاصْنَعْ الْخَيْرَ. اطْلُبِ السَّلَامَةَ، وَاسْعَ وَرَاءَهَا». [سفر المزامير ٣٤: ١٤].

حيث تسود الإنجيل روح أخلاقية عامّة تدعو إلى حبّ الآخرين، والإحسان، والعفو، وعدم مقابلة الشرّ بمثله، والتمسك بطهارة القلب التي هي العماد؛ وذلك بغية الوصول إلى الكمال الأخلاقي الذي وضعه المسيح أمام أتباعه؛ حيث وضع أمامهم طبيعة الله الكاملة، قائلاً لهم: «فَكُونُوا أَنْتُمْ كَامِلِينَ كَمَا أَنَّ آبَاكُمْ الَّذِي فِي السَّمَاوَاتِ هُوَ كَامِلٌ» [متى ٥: ٤٨].

ورغم ذلك اعتاد جُلّ المؤلفين والمصنّفين للكتب الأخلاقية وتاريخها أن يتناولوا الأخلاق والقيم في الفلسفة اليونانية في العصرين الهلّيني والهلنستي ثمّ ينتقلون مباشرة إلى الأخلاق والقيم في عصر النهضة وما يليها. أمّا دارسو العصور الوسطى، فقد انصبّ اهتمام معظمهم على مسائل بعينها؛ كالعلاقة بين الفلسفة والدين أو التوفيق بين العقل والنقل، وهل الحقيقة واحدة أم حقيقتان؟ أو الاهتمام بتقديم براهين على وجود الله تعالى، أو الاهتمام بالمشكلات الرئيسة التي انشغل بها الآباء والقساوسة من قبيل: مشكلة العلم الإلهي، أو مشكلة الصفات الإلهية (الإرادة والقدرة)، أو مشكلة الكليات، أو نظرية الوجود. في حين توارت دراسة القيم الأخلاقية، وجاءت بصور عارضة في أثناء بحث هذه المسائل والمشكلات السابق ذكرها. ومن هنا أتت أهمية هذه الدراسة التي حاولت إلقاء رؤية تحليلية نقدية على القيم الأخلاقية خلال هذه الفترة، بعد أن عانت كثيراً من الإهمال والتجاهل.

وتعالج هذه الدراسة -عبر منهج تحليلي وآخر نقدي- موضوع القيم الأخلاقية في العصور الوسطى من خلال جانبين مهمّين: أولهما الجانب التاريخي وثانيهما الجانب الموضوعي؛ حيث يستعرض الجانب التاريخي جهود الباحثين في الأخلاق، سواء أكانوا قساوسة أم آباء أم فلاسفة عبر ألف عام من خلال المراحل الثلاث التي مرّت بها فلسفة العصور

الوسطى: وهي مرحلة الشأة والتكوين، وهي المرحلة التي تمتدّ تقريباً حتّى القرن التاسع الميلادي، ومن أشهر رجالها: أوغسطين، وديونيسيوس الأربابوجي، وبوثيوس. أو مرحلة النضج والازدهار، والتي تبدأ في الربع الأخير من القرن الثامن، وتستمرّ حتّى نهاية القرن الثاني عشر الميلادي، ومن أشهر أعلامها: جون سكوت أريوجينا، وأنسلم، وأبيلارد. أو في مرحلة الانحطاط والتدهور التي تغطّي القرن الرابع عشر والنصف الأوّل من القرن الخامس عشر، ومن أشهر ممثليها: ألبرت الكبير، وبونافتورا، وتوما الأكويني، وجون دنس سكوت، ونيكولاس كوزانوس. بينما يتناول الجانب الموضوعي المبادئ والقيم الأخلاقية وقواعدها -كما ظهرت عند أعلام كلّ مرحلة- تناولاً تحليلياً نقدياً. وسوف يتمّ تناول الجانبين من خلال ثلاثة مباحث رئيسة نتناولها فيما يلي:

أولاً: القيم الأخلاقية في المرحلة الأولى (ما بين القرنين الخامس والتاسع)

تمتدّ هذه المرحلة تقريباً حتّى القرن التاسع الميلادي، ومن أهمّ مفكّري هذه الفترة هم: القديس أوغسطين St. Aurelius Augustinus (٣٥٤-٤٣٠ م) مؤسس الأفلاطونية المسيحية ومثقف العصر الوسيط كلّ بمؤلفاته الزاخرة بالأدب والفلسفة واللاهوت. وديونيسيوس الأربابوجي Dionysius The Areopagit، وكان أسقفًا سوريًا مثقفًا كبيرًا، كتب باليونانية فلاقت مؤلفاته ذيوغًا كبيرًا؛ حيث تُرجمت إلى اللاتينية وصارت مرجعًا مهمًا في الإلهيات والتصوّف. وبوثيوس الذي كان مترجمًا عكف على دراسة وترجمة كتب أرسطو، خاصّة المنطقية. وقد تميّزت تلك الفترة بقلّة الإنتاج نتيجة غزوات البرابرة على روما وإمبراطوريّتها، وما ترتّب على ذلك من انقلابات اجتماعية دُمّرت على إثرها المدارس وأُحرقت الكتب^[١]. كما نذكر من أعلام هذه الفترة إيزودور الإشبيلي (٥٧٠-٦٣٦) والإنجليزي بيد (٦٧٢-٧٣٥)، لكنهما لم يكونا مؤثّرين مثل الثلاثة الكبار: أوغسطين، وديونيسيوس، وبوثيوس Boethius. وسوف نتناول فيما يلي الأخلاق عند هؤلاء المفكّرين الكبار الذين يمثلون أهمّ أعلام هذه المرحلة:

١- حربي عبّاس عطيتو، في الفلسفة ومشكلاتها، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٦، ص ٧٥.

١. القيم الأخلاقية عند أوغسطين

ولد أوريليوس أوغسطين عام ٣٥٤م في تاجيست Tageste في مقاطعة نوميديا Numidia في شمال أفريقيا من أب وثني وأم مسيحية، وأتمّ تعليمه في شمال أفريقيا، وأكمل دراسته العليا في قرطاج عاصمة إفريقيا الرومانية، وبعد أن أتمّ تعليمه عمل بالتدريس، ثمّ عمل أستاذًا لكرسي الخطابة في قرطاج، وبعد عدّة سنوات من اشتغاله بالتدريس رحل إلى روما، ثمّ زار مدينة ميلانو وعمل بها أستاذًا للخطابة. اعتنق المسيحية في البداية بالوراثة، ثمّ اعترته موجة من الشكّ فيها فأخذ يتخلّى عنها تدريجيًا في عام ٣٨٦م متّجهًا صوب البحث عن الحقيقة والحكمة تحت تأثير قراءاته لشيرون Cicero الخطيب الروماني المشهور. وتعرّف على المذهب المانوي أكثر مذاهب الغنوصية شعبية، وأوسعها انتشارًا حينئذ، آمن بمبادئها فترة من الزمن، ثمّ سرعان ما تخلّص منها عندما تعرّف على القديس أمبروزو Ambrose St. راعي كنيسة ميلان. كذلك اطلع على المؤلفات الفلسفية لفلاسفة الأفلاطونية المحدثه New platonism وقرأ تفسيراتهم للديانة المسيحية، وتأثر بالأفلاطونية الجديدة تأثيرًا كبيرًا، وبالأخصّ أفكاره الدينية؛ حتّى لُقّب بأفلاطون المسيحي؛ إذ مال إلى الابتعاد عن العالم المادّي الخارجي، وركّز على الحقيقة الروحية الداخلية^[١]. ثمّ اعتزل العالم منشغلًا بالحياة الدينية حتّى وصل لمنصب الكهانة، ثمّ مساعدًا لأسقف مدينة هيبو Hippo المسمّى فاليريوس Valerius، ثمّ أسقفًا خلفًا لفاليريوس، ومنذ ذلك الحين بدأ يمارس مهام عمله كأسقف، حتّى وفاته عام ٤٣٠م؛ أي بعد اثني عشر عامًا من سقوط الإمبراطورية الرومانية، تاركًا مجموعة من المؤلفات القيّمة، أهمّها: «عن الثالوث المقدّس»، و«عن مجمع الأرباب»، و«مدينة الله»، و«الاعترافات» وهو أهمّ كتبه، وعلى ضوءه يتمّ تحديد الإطار الحقيقي لأيّة دراسة في فكره^[٢]. وقد احتلّت المشكلة الأخلاقية مكانًا بارزًا في فلسفته؛ إذ كانت المشكلة الأخلاقية هي المشكلة الأولى في المانوية التي آمن بها فترة من الزمان قبل أن

١- نوال الصراف الصايغ، المرجع في الفكر الفلسفي - نحو فلسفة توازن بين التفكير المينافيزيقي والتفكير العلمي، دار الفكر العربي، دت، ص ١٣٣.

٢- ترانثي وماركوس، مقالات في فلسفة العصور الوسطى، ترجمة: ماهر عبدالقادر محمّد، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٧، ص ١٢-١٣.

يصبح مسيحياً. كما كان اهتمامه بالأخلاقيات أمراً ضرورياً لاستقامة مذهبه الفلسفي، فبلوغ السعادة هو هدف فلسفته الأول، وبلوغ السعادة يعتمد على سلوكيات الإنسان. علماً بأن هذا الاهتمام لم يشكل نظرية خالصة في بادئ الأمر، إنما كان اهتماماً بالحياة الأخلاقية نفسها، على اعتبار أن أوغسطين ينتمي إلى المفكرين الذين يهتمون بمناقشة وتحليل الأخلاقيات أكثر من اهتمامهم بالناحية اللغوية^[١]. وقد تجلّت أفكاره الأخلاقية فيما يلي:

الله هو مصدر الأخلاق: رأى أوغسطين أن جميع الحقائق الموجودة على هذه الأرض مصدرها الله تعالى، فهناك علاقة وثيقة بين الله وسائر الحقائق حيث هو مصدرها جميعاً. ومن ثمّ كان الله هو مصدر الأخلاق؛ فالحياة السعيدة هي النعيم في الله، ومن أجل الله، ولا شيء غير ذلك يمكن أن يُسمّى سعادة. فالسعادة والحقيقة عند أوغسطين شيان مترادفان، والذي يطلب الواحدة يطلب الأخرى؛ وذلك لأنّ مصدرهما واحد هو الله^[٢]. ومن ثمّ لم يكن غريباً أن تعتمد معظم آراء وأفكار أوغسطين الأخلاقية على نصوص لاهوتية من القانون الإلهي الموحى به، ولا غرابة أيضاً أن يُجاهر أوغسطين بالقول بأنّ الله هو الذي يحدّد الفضيلة، ويميّز بين الخير والشرّ، بل يرى أن الفضائل إذا انقطعت صلتها بالله كانت رذائل! ليصبح من الخطأ -حسب منظور أوغسطين- أن تطلب الفضائل لذاتها وليس من أجل غاية تقوم وراءها، فإنّ مثل هذه الفضائل لا تعدو أن تكون رذائل. وبهذا أصبحت الفضيلة لا تُطلب لذاتها، ولا من أجل نتائجها النافعة، وإنّما لأنّها تتماشى مع إرادة الله. ولذلك رأت الكنيسة ضرورة التمسك بالمعتقد الديني والخلقي ولو لم يوافق العقل، فاتّصف الفكر الأخلاقي الكنسي بإلغاء العقل وعدم استعماله.

حرية الإرادة الإنسانية: الإنسان عند أوغسطين حرّ، وما دام حرّاً فإنّه أخلاقي؛ لأننا لا نستطيع أن نتحدّث عن الأخلاق في غيبة الحرية^[٣]. ويعرّف أوغسطين الحرية تعريفاً مغايراً لما تعارف عليه الفلاسفة السابقون بأنّها القدرة على اختيار الخير والشرّ معاً، فهذا تعريف غير صحيح عنده؛ لأنّ هذا التعريف يجعل الله غير حرّ؛ لأنّ الله ليس له القدرة على اختيار

١- ترانثي وماركوس، مقالات في فلسفة العصور الوسطى، ص ٥٥.

٢- عبدالرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، الكويت، وكالة المطبوعات/ بيروت، دار القلم، الطبعة الثالثة، ١٩٧٩، ص ٣٥.

٣- كامل محمّد عويضة، الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٣، ص ٦٢.

الشر؛ لأن اختيار الشر نقص، والله منزّه عن كلّ نقص. ومن ثمّ يرى أنّ الحرية هي القدرة على قول: (لا)؛ لذلك فإنّ الحرية شيء مطلق من جهة أنّها تتيح للإنسان أن يرفض أيّ شيء وكلّ شيء^[١]. ومع إقرار أوغسطين بالحرية الإنسانية، عجز عن تقديم تبريرات مقنعة لما يترتب عليها من نتائج وأسئلة محيرة بل هرب منها، ومن أهمّ هذه الأسئلة: كيف تتسق الحرية الإنسانية مع أسبقية العلم الإلهي؟ كيف نفهم الحرية الإنسانية في ظلّ القانون الإلهي الذي لا يتغيّر ولا يتبدّل ويحكم سير العالم الذي يسير نحو غاية محدّدة اقتضتها الحكمة الإلهية؟ القانون الأخلاقي إلهي سرمدى: رأى أوغسطين أنّ المعرفة وحبّ الله هما الغاية الأخلاقية؛ لأنّ موضوعهما هو القانون الأبدي الثابت الذي لا يتغيّر، إذ فرق أوغسطين بين نوعين من القوانين: أولهما القانون الإنساني، وهو المقياس الذي بوساطته يمكننا أن نمتدح أو نذم السلوكيات الإنسانية، وهو يتشكّل وفقاً لحاجات المجتمع وتطوّراته التاريخية، ولهذا كانت سمته التغيّر والتجدّد المستمرّ وفقاً لاحتياجات المجتمع التي تتغيّر وتتطوّر من عصر إلى آخر. وثانيهما هو القانون الإلهي، وهو الذي يظلّ ثابتاً لا تمسه يد التغيّر والتردد، ويتّصف بالعمومية والشمولية بحيث تدخل في نطاقه وتندرج تحت لوائه كلّ السلوكيات البشرية، وهو يأخذ مكانه في روح الشخص الحكيم فيوجّهه ويرشده إلى الطريق القويم، وهو يساعد الإنسان على فهم الأشياء فهماً جيّداً. وإنّ إدراك هذا النظام وفهمه هو الحكمة بعينها، وعلى أساسه يعمل العقل موجّهاً ذاته من ناحية، والسلوكيات الإنسانية من ناحية أخرى وفقاً لذلك القانون السرمدى^[٢]. وقد رأى أوغسطين أنّ القانون الطبيعي والقانون الأخلاقي يندرجان تحت القانون الإلهي وينتسبان إليه؛ لأنّ مصدرهما هو الله. ولذلك فهما ثابتان لا يطرأ عليهما تغيّر أو تطوّر. وهنا نلاحظ أنّ أوغسطين يجعل هذا القانون الأخلاقي من طبيعة القوانين الرياضية، فهو حقيقة أزليّة أبدية كالحقائق الرياضية. وهذا القانون، لو نظرنا في تفصيلاته، لوجدنا أنّه الموجود في الكون، أمّا الأمر فهو الله. ولهذا يظهر هذا القانون بوصفه أمراً أو نهياً: أمراً باعتباره يوجب السير تبعاً لمقتضيات النظام، ونهياً باعتباره عكس ذلك^[٣]، لتظهر الأخلاق عند أوغسطين بوصفها قانوناً لا يمكن تصوّره دون طاعة،

١- كامل محمّد ومحمّد عويضة، الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى، المرجع السابق، ص ٥٨.

٢- ترانثي وماركوس، مقالات في فلسفة العصور الوسطى، ص ٦١.

٣- عبدالرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص ٣٥-٣٦.

تلك الطاعة التي تحوّلت إلى طاعة عمياء لرجال الدين لا تقبل الجدل أو النقاش. كما يلاحظ أنّ فكرة النظام هذه أخذها أوغسطين عن الأفلاطونية التي مزجها بالفلسفة الرواقية وبمذهب شيشرون الذي جعل القانون الطبيعي قانوناً إلهياً؛ ولذلك يمكن القول إنّ رأي أوغسطين هنا ليس رأياً أصيلاً له، وإنما أخذه عن الفلسفات التي سبقت، ولا سيما الفلسفة الرواقية.

التوحيد بين الأخلاق والحقيقة: وحّد أوغسطين بين الحقيقة والأخلاق، فكلاهما ينبعان من مصدر واحد هو الله، فالأخلاق تعتمد على الأوامر والتقارير الدينية -مثل افعل ولا تفعل- وكذلك على اللطف الإلهي الذي يمكن الإنسان من تنفيذ مشيئة الله، ومن ثمّ فالأخلاق حقائق إلهية أوحى بها الله. فكما أنّ الحقيقة المطلقة تأتي من الله فقط لأنّها صنيعته، فكذلك الإنسان هو صنعة الله، وهو يتمتع بالسعادة عند رؤية الله، وفي هذه الرؤية وفي ظلّ تلك الوحدة يشعر الإنسان بالراحة ويخلد للسكينة باتّحاده بالله وعشقه له. ويعبر أوغسطين عن هذا المعنى في جملة لاتينية مستقيمة، موزونة عبارتها، سلس أسلوبها، فيقول مخاطباً الله في بداية كتاب الاعترافات: «أنت الذي تحضّنا على أن ننعّم بحمدك، لأنّك خلقتنا لك، ولأنّ قلوبنا لا تعرف الطمأنينة، حتّى تطمئن وتقرّ عندك»^{١١}. ولأهميّة الأحكام الخلقية عند أوغسطين، نجده يصف القانون الأبدي بأنّه شعاع صادر عن الحقائق الأبدية، يتّجه نحو العقل البشري. وعلى هذا، فإنّ نظرية الإشعاع الإلهي كما نلاحظ قد ارتبطت عنده بالقيم الأخلاقية. وعلى ذلك، فالضمير الإنساني ما هو إلّا عقل يعرف جيّداً القانون الأبدي «فالقانون الداخلي ينطبع في القلب ذاته»^{١٢}.

الخير والشر: تعود كلّ المسائل الأخلاقية عند القديس أوغسطين -في النهاية- إلى مشكلتي الخير والشر، فقد حدّد أوغسطين الخير بأنّه السير على مقتضى القانون الإلهي أو الطبيعي، أمّا الشرّ فهو مخالفة هذا القانون. فالخير شيء بالفعل، أمّا الشرّ فلا يمكن أن يعتبر وجوداً حقيقياً، بل هو سلب محض؛ أي إنّ الشرّ هو سلب للخير؛ أي سلب للنظام. ولهذا فإنّ علّة الخير شيء إيجابي وجودي، أمّا الشرّ فهو نقصان أو عدم. ولهذا يمكن تسمية الخير

١- أغستينوس، اعترافات القديس أوغستينوس، ترجمة إبراهيم الغربي، بيروت، دار التنوي، د.ت، ص ١٥.

٢- ترانثي وماركوس، مقالات في فلسفة العصور الوسطى، ص ٦٢.

باسم الفعل، بينما الشر لا يمكن أن يوصف من ناحية العلية إلا بأنه النقص^[١]. ولهذا فإن كل الموجودات، ما عدا الله، هي موجودات ناقصة، ومن ثم لا بد أن يكون بها قدر من الشر، كثر هذا القدر أو قل. ولا شك أن أوغسطين هنا يتراجع عن رؤيته الأولى -عندما كان يؤمن بالمانوية- لطبيعة الشر؛ إذ كان يرى أن الشر مبدأ للوجود. وقد تغيرت رؤيته تمامًا تحت تأثير الأفكار الأفلاطونية والمسيحية التي جعلت من الشر عدماً وسلباً للخير فحسب.

الحب هو رأس الفضائل: رأى أوغسطين أن غاية الفعل الصحيح هو تحقيق فضيلة العيش الحسن، وهي الفضيلة التي تعني العيش وفقاً لنظام الحب. ذلك النظام الذي يدعو إلى الحب الذي يمنح الإنسان من أن يحب ما هو غير جدير بالحب. إن مثل هذا النظام القويم المتكامل الأركان يمد الإنسان بالنموذج الذي يساعده على معرفة ذاته من خلال العمل. كما رأى أوغسطين أنه إلى الحب ترجع الفضائل كلها؛ فالحكمة والعفة والشجاعة والعدل جميعها يعود إلى فضيلة عليا واحدة، هي فضيلة الحب، فهي التي تجب ما عداها، فوجودها توجد الفضيلة وبغيابها تنعدم. وما دام الحب قد سيطر على الإنسان، فإنه سوف يكون بلا جدال إنساناً أخلاقياً، فالحب ينبوع كل الفضائل. لكن الحب هنا ليس حب الذات أو حب الآخر، إنما هو «حب الله». فالإنسان السعيد هو ذلك الإنسان الذي يملك الحقيقة الأبدية؛ أي أن يملك الله ويملكه الله، وكل ذلك عن طريق المحبة. والإنسان الفاضل هو ذلك الإنسان صاحب القلب المحب الممتلئ بالمحبة الإلهية، المشتاق إلى معانقة الرب. لكن سرعان ما تحولت أخلاق الحب إلى أخلاقيات الخوف القائمة على الخطيئة الأصلية.

٢. القيم الأخلاقية عند ديونيسيوس

يُعدّ ديونيسيوس الأريوباغي Dionysius The Areopagit أحد أهم المفكرين المسيحيين في هذه الفترة، والذي ذاع صيته بين أواخر القرن الخامس وبدايات القرن السادس الميلادي. ولا تقف المصادر على تاريخ محدد لميلاده أو وفاته. وكان يقدم نفسه بوصفه تلميذاً لبولس الرسول تبركاً بديونيسيوس الأول تلميذ بولس الرسول. وهو أسقف سوري متشبع بالأفلاطونية الجديدة، وقد حاول التوفيق بينها وبين المسيحية. وله كتب أربعة هي: «الأسماء

١- عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص ٣٦.

الإلهية»، «المراتب السماوية» أو الملائكة، «اللاهوت الصوفي»، «المراتب الكنسية»، وهي مهداة جميعاً إلى «ثيموثاوس» تلميذ بولس، يضاف إليها عشر رسائل موجهة إلى أشخاص من أهل القرن الأول، منهم يوحنا الإنجيلي^[١]. وقد بدت آراء ديونيسيوس الأخلاقية واضحة من خلال هذه الكتب، نوجز أهم هذه الآراء فيما يلي:

الأخلاق هي تنفيذ أوامر الله: رأى ديونيسيوس أن الإنسان يصبح فاضلاً وأخلاقياً إذا قام بتنفيذ أوامر الله، ويصبح شريراً أو غير أخلاقياً إذا لم يقم بتنفيذ أوامر الله وارتكب الخطايا. فالخير الأخلاقي وإرضاء الله أمران لا ينفصلان، وأن فروض الله والقوانين الأخلاقية متلازمان^[٢]. ومن أهم سمات هذه الأخلاق عند ديونيسيوس أنها تتجه إلى مخاطبة القلب، وتقوم على الوجدان أكثر من العقل، وتعتمد على الإيمان بالله. ومن ثم تكون الفضيلة عند ديونيسيوس كما هي عند سلفه أوغسطين هي العمل بمقتضى أوامر الله، وأن الفضائل إذا انقطعت صلتها بالله صارت رذائل، وأن النفس عندما تتحرر من الخطايا ومن كل المغريات الحسية، فإنها تدخل الغموض الإلهي، وهي أكثر إشراقاً من النور، وتبدأ في أن ترى وتعرف ذلك الذي هو أبعد من البصر والمعرفة العقلية حتى ذاك الذي لا نستطيع رؤيته أو معرفته بذلكنا- وهذا هو الله^[٣].

الخيرية مبدأ الأشياء جميعاً: رأى ديونيسيوس أن الخيرية هي أصل الأشياء ومبدؤها، وأن الأشياء صادرة عن الله لخيريته. والله نور، وهو شمس العقول وميرها، وهو جميل أو هو الجمال بالذات، بينما جمال المخلوقات جميعاً جزء من جماله، فكل جمال مخلوق هو أثر من جماله اللامتناهي، وهو غير مُدرك ولا يمكن وصفه^[٤]. والله محبة، وهو محب للبشر، فهو خلاص الموجودات وفداؤها، وأن الاتحاد به نعمة مجانية، تسبقها وتهيئ لها نعم مجانية أخرى. والكتاب المقدس يفضل هذا الاسم (الله محبة)

١- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، دت، ص ٥٣.

٢- أ. س. ريوبرت، مبادئ الفلسفة، ترجمة: أحمد أمين، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٧٩، ص ٧٧.

٣- بي بورات، تاريخ الروحانية المسيحية من زمن المسيح حتى فجر العصور الوسطى، ترجمة: تكلس نسيم سلامة، القاهرة، مكتبة دار الكلمة للنشر والتوزيع، ٢٠١٢، ص ٢٤٥.

٤- بي بورات، تاريخ الروحانية المسيحية من زمن المسيح حتى فجر العصور الوسطى، ص ٢٤٣.

على اسم الودّ الذي قد يبدو للعامة أنقى وأصفى، والله محبّة ومحبوب معاً^[١].

الخير والشر: الخير عند ديونيسيوس كما عند أوغسطين هو الموجود بالفعل، أمّا الشرّ فلا يمكن أن يعتبر وجوداً حقيقياً، بل هو سلب محض؛ أي إنّ الشرّ هو عدم وجود، لا جوهر ووجود. كما يؤكد أنّ الشرّ لا يمكن أن يكون صادراً عن الله، فالله خير لا يصدر عنه إلّا خير. فالشرّ إذاً ليس موجوداً في الله ولا في مخلوقات الله. وهنا يجد ديونيسيوس نفسه في مهمّة للدفاع عن الأشرار بوصفهم مخلوقات لله تعالى، فيرى أنّ الشياطين ليسوا أشراراً بطبيعتهم! ولكنهم صاروا أشراراً بسقطة وخطيئة اقتضتها الحرية التي وهبها لهم الخالق^[٢].

حرية الإرادة والعدالة الإلهية: الإنسان حرّ عند ديونيسيوس؛ لأنّ الخلقيّة تشترط وجود الحرية، فلا يمكن تبرير الخلقيّة دون وجود الحرية. كما أنّ فكرة الثواب والعقاب الأخروي في الأديان لا يمكن تبريرها ما لم يكن الإنسان حرّاً في اختيار ما يأتي أو يتجنّب من أفعال. ولذلك كان كلّ مخطئ يستحقّ العقاب، وكلّ مصيب يستحقّ الثواب. فالله هو العدل المطلق، وهو عظيم بسبب عظّمته الذاتية التي تفوق كلّ عظمة، وهو السلام الذي يؤلّف بين الموجودات فتبدو في نظام وانسجام. فالجزء الأخروي في الفلسفة المسيحية دخلت العالم الغربي، ولم تكن موجودة في الفلسفة اليونانية.

٣. القيم الأخلاقية عند بوئتيوس

يُعَدّ سفرنيوس بوئتيوس S.Boethius (٤٧٠-٥٢٥ م) واحداً من أشهر فلاسفة ومفكرّي المسيحية في القرن السادس الميلادي. ولد لأسرة رومانية معروفة، وأُرسل صبيّاً إلى أثينا فدرس بها الأدب والفلسفة. وفي سنة ٥١٠م، صار وزيراً لأحد ملوك المقاطعات الإيطالية، ثمّ اتُّهم زوراً بالتآمر على مليكه، واتُّهم بمزاولة السحر والتنجيم؛ فأودع السجن دون أن يتمكن من الدفاع عن نفسه، وأعدم بعد تعذيبه عذاباً شديداً^[٣]. وألّف في سجنه كتاب أسماه «عزاء الفلسفة»، وهو الكتاب الذي اعتمدنا عليه في عرض مذهبه الأخلاقي، وهو مذهب غير متّسق؛ إذ لَقِق فيه بين كثير من الآراء الأخلاقية المتعارضة، رغم أنّ الكتاب في مجمله

١- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص ٥٤.

٢- المصدر نفسه، ص ٥٥.

٣- المصدر نفسه، ص ٥٤.

عبارة عن محاولة لإقامة الإيمان على أساس عقلي فلسفي. ومن أهم الآراء الأخلاقية التي جاءت في هذا الكتاب المهم ما يلي:

الخير الأسمى: وهو «الخير الذي إذا بلغه الإنسان لم يسعه أن يصبو إلى أي شيء آخر»^[١]؛ أي هو الخير المكتمل الذي ينطوي في داخله على كل ألوان الخير؛ لأنه لو افتقر إلى أي شيء لما كان الخير الكامل، إذ يبقى هناك شيء خارجه قد يكون مرغوباً. وعلى ذلك تصبح السعادة -إذاً- هي حالة من كمال الخير لاحتوائها على كل ما هو خير، وهي التي يسعى إليها جميع البشر^[٢]. والخير صفة متأصلة في النفس الإنسانية فطر عليها الإنسان منذ خلقه، وما يجعله يرتكب الشرور هو السير في الدروب الضالة.

اللذة لا تحقق السعادة: يرى بوethيوس أن اللذة الجسدية لا يمكن أن تحقق السعادة، فليست هي الخير الأسمى كما زعم أبيقور، فالسعي لنيل اللذة محفوف بالهم، والشبع منها مملوء بالندم أو كما يقول بوethيوس: «كم أورثت أجساد المتهالكين عليها من أسقام وتباريح، وكأنها ضرب من عقاب الإثم. لست أفهم أي سعادة في الشهوات إذا كان الأسى هو نهاية اللذة. ويعرف ذلك كل من يتجشّم استعادة ذكرى انغماساته، فإذا قيل إن لذة الجسد يمكن أن تجلب السعادة، فلماذا لا نقول عن البهائم إنها سعيدة وهي لا تسعى في حياتها لغير إشباع حاجات الجسد؟!»^[٣].

الدوافع الزائفة إلى السعادة: رأى بوethيوس أن المال، والمنصب، والسلطة، والشهرة، والمجد، والسعي للملذّات، وجمال الجسد وغيرها، ما هي إلا دوافع زائفة للسعادة لن تصل بنا للغاية التي وعدتنا بها؛ لأنّ الشرور التي تكتنفها هائلة: «فإذا أردت أن تدّخر مالا فإنك لا بدّ منتزعه من حائزيه. وإذا أردت أن تتألّق في أبهة المنصب، فسوف يتعيّن عليك أن تنبطح لمن أنعم عليك به؛ أي إنك إذا أردت أن تبرز الآخرين في الكرامة، سيكون عليك أن ترخّص نفسك وتهينها بالتزلف. وإذا أردت السلطة، فلا بدّ أن تعرض نفسك لمؤامرات رعاياك، وأن تتجشّم مخاطر جسيمة. وإذا استهوتك الشهرة والمجد، فسوف تجد نفسك في

١ - بوethيوس، عزاء الفلسفة، ترجمة عادل مصطفى، القاهرة، مكتبة رؤية، ٢٠٠٨، ص ١٢٩.

٢ - المصدر نفسه، ص ١٣٠.

٣ - المصدر نفسه.

مسلك وعر، تتقاذفك الدروب وتشتهه عليك المسالك إلى أن تضنيك الهموم وتمحوك... وصفوة القول إن هذه الأشياء التي لا تأتي بالخير الذي وعدت به ولا تبلغ كمال الخير إذا اجتمعت، ليست هي الطريق إلى السعادة، ولا يمكنها بذاتها أن تجعل الناس سعداء»^[١].

الله هو الخير والسعادة: يؤكد بوethيوس أن المال، والمنصب، والسلطة، والشهرة، والمجد، والسعي للملذات، وجمال الجسد وغيرها، تقدم للإنسان ظلال الخير الحقيقي فحسب. أمّا الخير الحقيقي، فهو الذي يوجد في الله الذي لا يفتقر إلى شيء، ولا يحتاج إلى شيء، ولكن يحتاج كل ما عداه إليه، فهو مصدر الأشياء جميعاً، وفيه فقط الخير الكامل، والسعادة الكاملة^[٢]. إذاً، على كل من يسعى للسعادة أن يصبح إلهياً، «فمن البين أنه من خلال امتلاك الألوهية، يصبح الناس سعداء، فبالمنطق نفسه الذي به يصبح الناس عادلين بالعدل وحكماء بالحكمة، فإن أولئك الذين يمتلكون الألوهة يصبحون إلهيين. كل امرئ سعيد هو إذاً إلهي. وبينما الله وحده هو كذلك بالطبيعة، فإن بوسع أي عدد يشاء من الناس أن يصبحوا إلهيين بالمشاركة»^[٣].

وهكذا يتضح لنا أن القيم الأخلاقية في تلك المرحلة الأولى كان تُرد إلى الله، فالله هو مصدر الأخلاق، والفضائل تكمن في اتباع الأوامر الإلهية والقرب من الله أو يكون الناس إلهيين على حدّ عبارة بوethيوس.

ثانياً: القيم الأخلاقية في مرحلة النضج والازدهار (ما بين القرنين التاسع والثاني عشر)

وتمتدّ هذه المرحلة من القرن التاسع إلى القرن الثاني عشر الميلادي؛ إذ تبدأ من النهضة التي بعثها شارلمان في الربع الأخير من القرن الثامن الميلادي ثم استمرت حتى نهاية القرن التاسع. وقد تميّزت هذه المرحلة بازدياد عدد المدارس وانتظام التعليم العالي، ونبغ فيها عدد من العلماء. ومن ثمّ شهد القرن التاسع حركة علمية زاهرة، كان أكبر روادها «جون سكوت إريوجينا John Scotus Eriugena (٨١٥-٨٧٧م). بيد أن تلك الحركة الآخذة

١- بوethيوس، عزاء الفلسفة، المصدر السابق، ص ١٥١.

٢- المصدر نفسه، ص ١٦٤.

٣- المصدر نفسه، ص ١٦٦.

في الازدهار سرعان ما تعثرت في القرن العاشر وعادت إلى الهدوء مرة أخرى، ونشطت الحركة العلمية وظهر جدليّون ونبغ فيها لاهوتيّون، كان على رأسهم القديس أنسلم Anselm (١٠٣٣-١١٠٩م). وما إن حلّ القرن الثاني عشر، وإذ بالحياة الاجتماعية قد استقرت وانتعشت التجارة والصناعة وتقدّمت الفنون، وكانت هذه النهضة سبباً في ظهور عدد كبير من اللاهوتيين والجدليين الذين قدّموا أدباً رائعاً متأثراً بالأدب اليونانيّ واللاتينيّ^[١]. ومن أبرز مفكرّي تلك المرحلة الذين اهتموا بالجانب القيمي والأخلاقي: جون سكوت أريوجينا، والقديس أنسلم، وأبيلارد.

١. القيم الأخلاقية عند جون سكوت أريوجينا

ولد جون سكوت أريوجينا -على أرجح الأقوال- عام ٨١٥م في إيرلندا، نال تعليمًا في سنّ مبكرة في مدارس الرهبان. عاش في فرنسا فترة طويلة منذ أن دعاه الإمبراطور «شارل الأصلع» إلى باريس لكي يكون رئيساً لمدرسة القصر، حيث نال شهرة واسعة حتّى دعاه رجال الدين لأنّ يكون مدافعاً عن الكاثوليكية ضدّ البدع التي قامت في ذلك العهد. وعلى أساس الأفلاطونية الجديدة أبدع مذهبه الصوفي الذي عرض جوهره في مؤلّفه: «في الطبائع الإلهية». وقد تأثّر أريوجينا بالأفلاطونية المحدثّة، وبفكر أوغسطين الشاب، وديونيسيوس الأربوباجي الذي عاش في القرن الخامس الميلادي، بجانب كتب الكثير من الآباء من أمثال: ماكسيموس صاحب الاعتراف، والقديس جرجوار النوساوي، وبعض كتب أرسطوطاليس، وخصوصاً كتابي «المقولات» و«العبارات». وكانت نتيجة هذه الدراسات كلّها أنّ أخرج سكوت أريوجينا كتاباً بعنوان: «تقسيم الطبيعة»^[٢]. رفع العقل فوق مرتبة الإيمان، ولم يأبه قطّ بسلطة رجال الدين؛ ومع ذلك، قصد إليه رجال الدين ليكون حكماً فيما نشب بينهم من خلاف^[٣]. وهو إلى الفلسفة أقرب من اللاهوت، حيث تميّز آراؤه بنزعة عقلية واضحة، وهو الأمر الذي سيبدو جلياً في آرائه الأخلاقية التي يمكن تلخيصها فيما يلي:

١ - حربي عباس عطيتو، في الفلسفة ومشكلاتها، ص ٧٥.

٢ - عبدالرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص ٤٨.

٣ - برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ك ٢، (الفلسفة الكاثوليكية)، ترجمة زكي نجيب محمود، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠، ص ١٥١.

حرية الإرادة: آمن سكوت أريوجينا بحرية الإرادة الإنسانية، وانحاز إلى رؤية «هنكمار» رئيس أساقفة «ريمز» الذي كان يؤمن بمبدأ الإرادة الحرة في خلافه مع «جوتياشوك Gotteachalk» الراهب الذي كان يأخذ بمبدأ الجبر. وكتب سكوت أريوجينا رسالة عنوانها «في الجبر الإلهي» أيد فيها القول بحرية الإرادة الإنسانية بطريقة فلسفية خالصة، ولم يؤيد ذلك بعبارات الكتاب المقدس، محاولاً إيصال رسالة فحواها أن العقل والوحي كلاهما مصدران للحقيقة، ولا يمكن أن يقع بينهما اختلاف، لكن إذا حدث أن خيل إلينا ذات مرة أنهما مختلفان، كان العقل أحق لدينا بالقبول. وهو الأمر الذي استرعى أنظار الرقباء وأثار عليه عاصفة من الغضب، أنقذه من عواقبها الوخيمة قربه من الملك وتأييده له.

الله هو الخير المطلق: رأى سكوت أريوجينا أن الله هو الخير المطلق، وهو محبة خالصة؛ ولأنه كذلك لا يمكن أن يقبل الشر، ولهذا كان الشر، والموت، والضرر، والخطيئة، ليست من فعل الله. أمّا فعل الشر، فلا يأتي من قضاء سابق، بل يأتي من فساد الإرادة أو من ميل الإرادة الفاسدة. وبهذا استطاع أريوجينا أن يعمل على التوفيق بين الحرية الإنسانية وبين القضاء السابق، وتبعاً لهذا يقول سكوت أريوجينا: إن أفعال الناس لم تُقدّر قدراً سابقاً من حيث الشر، وإنما قُدرت من حيث الخير فحسب. والإرادة الشريرة وحدها هي التي تفعل الخطيئة أو الشر، وفعلها ليس إيجابياً، بل هو نقصان وعدم للخير^[١].

الأخيار وحدهم هم الخالدون: رأى سكوت أريوجينا أن الوجود الأرضي إذا ذهب لن يكون بعده نار؛ لأن النار لا وجود لها إلا في العالم الأرضي، شأنها شأن الشر الذي هو عدم محض. ولما كان الله لا يمكن أن يكون عدم موجوداً في تصوّره، فمعنى ذلك أنه لن يبعث حين البعث غير الأخيار، أمّا الأشرار فمصيرهم عدم المحض. ولا شك أن هذا الرأي يخالف المسيحية التي تؤمن بالثواب والعقاب الأخروي.

الخطيئة الأصلية مجرد رمز: رأى سكوت أنه لم يحدث بالفعل أن قد هبط شخص من الجنة لخطيئة ارتكبتها، بل وجد الإنسان أولاً في هذه الصورة، صورة الرجل والمرأة منذ البداية، باعتبار أن الخلق قد تم من الطبيعة الخالقة غير المخلوقة عن طريق الطبيعة الخالقة المخلوقة، فصار هناك اتصال بين هذه المادة والروح، هذا الاتصال هو الخطيئة،

١- عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص ٥٠.

وتلك يجب أن تُفهم فهماً وجودياً خالصاً، ولا يجب أن تُفهم فهماً أخلاقياً، باعتبار أنها كانت نتيجة خطأ ارتكبه فرد من البشر. ولكن الوجود منذ البدء يقوم بالخطيئة في اجتماع المحسوس بغير المحسوس، أو الروح بالمادة^[١].

وهكذا بدا جون سكوت أريوجينا جريئاً كل الجراءة في النظر إلى العقائد المسيحية، وأسس رؤية أخلاقية حاول فيها أن يمزج بين الأفلاطونية المحدثة والمسيحية، وحاول أن يؤوّل بعض العقائد المسيحية تأويلاً رمزياً في حرية تامة، وبناءً على رؤية عقلية، ممّا جعل الكنيسة تنظر إليه بعين الريبة؛ ولهذا حرّمت كتب سكوت أريوجينا، وأصبح مطروداً من الكنيسة.

٢. القيم الأخلاقية عند القديس أنسلم

ولد القديس أنسلم عام ١٠٣٣ في مدينة أوستا Aosta الإيطالية. ترك منزل والده بعد وفاة والدته قاصداً دير بيك Bec في نورمانديا؛ بقصد التعلّم على يد المعلم لانفرانك Lanfranc صاحب الشهرة الكبيرة حينذاك. وفي عام ١٠٦٠م أصبح راهباً في هذا الدير، وفي عام ١٠٧٨م أصبح رئيساً لدير بيك، وفي عام ١٠٨٥م نال شهرة واسعة، وأصبحت هناك قاعدة عريضة من الناس في إيطاليا وإنجلترا وفرنسا يقرأون كتاباته. وفي عام ١٩٠٣م أصبح رئيساً لأساقفة كانتربري خلفاً للانفرانك، لكنّه لم يكن راضياً بهذا المنصب الرفيع؛ نظراً لأنّه أوقعه في الحرج نتيجة الصراع بين الكنيسة والملك. وتوفي عام ١١٠٩م بعد أن ترك مجموعة من المؤلفات الخالدة منها: المونولوجيون (المناجاة)، البروسلوجين، عن النحوي، عن الحقيقة، الإرادة الحرة، في سقوط الشيطان، في تجسّد الكلمة، لماذا صار الربّ إنساناً، في الميلاد العذري والخطيئة الأصلية، في صدور الروح القدس، في اتفاق علم الربّ المسبق وعنايته بالإرادة الحرة، الشذرات الفلسفية.

وقد اهتم القديس أنسلم خلال هذه المؤلفات اهتماماً كبيراً بالموضوعات الأخلاقية، وقام بتقسيمها إلى أخلاق دينية وأخرى فلسفية. تناول في القسم الأول القضايا الكبرى في مذهب الإيمان المسيحي وهي: الخطيئة، والتجسّد، والفداء، والخلاص. في حين يتناول

القسم الثاني: حرية الإرادة، وفكرة علم الربّ المسبق، وفكرة القضاء والقدر، وفكرة العناية الإلهية. وفيما يلي شرح موجز لتلك القضايا الأخلاقية، سواء الدينية أو الفلسفية:

الأخلاق الدينية: ويقصد بها القديس أنسلم تلك الموضوعات المتعلقة بالخطيئة والتجسد والفداء والحاجة الماسة إلى الخلاص الذي ينقل الجنس البشري من المدينة الأرضية إلى ملكوت الربّ السماوي. وقد اهتم أنسلم بموضوع الأخلاق الدينية من أجل إقامة أخلاق مسيحية على أساس ديني عقلي على النحو الآتي:

الخطيئة الأصلية: تُعدّ الخطيئة الأصلية Original Sin محور الأخلاق المسيحية وجوهرها؛ وهي تعني وضع الخطيئة أو حالتها التي يولد كلّ إنسان عليها، وأصلها في عصيان «آدم» لله عندما أكل من فاكهة شجرة معرفة الخير والشرّ، وقد انتقلت خطيئته إلى ذريته^[١]. ويرى أنسلم أنّ الطبيعة البشرية عن طريق آدم قد سُلبت الاستقامة التي كانت تمتلكها، ومن ثمّ فهي تفتقر للصالح ما لم يتم مساعدتها لاستعادته. وعلى هذا تكون خطيئة آدم الشخصية قد مرّت من خلال جميع الأجيال التي تناسلت منه طبيعياً، وهي طبيعياً فيهم، لهذا السبب تعتبر خطيئة أصلية^[٢]. ورغم أنّ أنسلم يرى فرقاً كبيراً بين خطيئة آدم الشخصية وخطيئة أبنائه التي انتقلت إليهم بالوراثة الطبيعية، وأنّ خطأ الأبناء أقلّ من خطيئة آدم، إلّا أنّه يرى أنّه لن يخلص أحد إلاّ بموت المسيح على الصليب وسداد الدين الكلّي الذي سيُغفر من خلاله تلك الخطيئتين. كما يطلق أنسلم اسم الخطيئة على الأفعال المنحرفة كالزنا والكذب. ويرى أنسلم أنّ الخطيئة الأصلية التي ارتكبها آدم قد دُنست الجنس البشري كلّهُ - عدا نسل العذراء - فأصبح الجسد البشري أشبه بجسد الحيوانات المتوحّشة نتيجة للفساد وحبّ الشهوات، وأصبحت النفس الإنسانيّة ضعيفة وفاسدة، فالجسد يشتهي ضدّ الروح، والروح ضدّ الجسد^[٣]. ومن ثمّ تمّ احتقار الجسد في المسيحية، فابتعد بعض المسيحيين عن الطهارة، وبعضهم لم يغتسل طيلة حياته، وبعضهم كان يسبح في مستنقعات حتّى يقرص

١- محمّد عثمان الخشت، معجم الأديان العالميّة، المجلّد الأوّل، القاهرة، مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة، ٢، ٢٠١٦، ص ٣٧٥.

٢- محمّد أحمد سليمان، اللاهوت العقلي عند القديس أنسلم، رسالة دكتوراه غير منشورة، قسم الفلسفة كلية الآداب جامعة بني سويف، ٢٠١٤، ص ١٧٧.

٣- المرجع السابق، ص ١٨٣.

جسمه العاري ذباب سام. ونظر بعضهم إلى النساء على أنهن شرّ في ذاته، وأنّ مصادفتهم في الطريق أو التحدّث إليهنّ ولو كنّ أمهات أو شقيقات، يحبط أعمالهم وجهودهم الروحية!.

مشكلة الشرّ: إنّ الشرّ الملازم للخطيئة عند أنسلم هو عدم، ومن ثمّ فإنّ الانحراف عن السلوك المستقيم ليس شيئاً على الإطلاق، فهو مثل العمى، فما العمى في رأيهِ إلاّ غياب البصر في حالة وجوب تواجد البصر. وبالمثل نفسه، الشرّ هو غياب الخير، وإذا كان شيء ما شرّاً، فهذا يعني أنّه ليس له وجود. ولكنّ كيف يُحاسب الإله الإنسان على الشرّ إذا كان عدماً؟ أي لا وجود له. يردّ أنسلم أنّه بالرغم من أنّ غياب الاستقامة هو عدم، أيضاً في حالتي وجوب وجود الاستقامة، وفي حالة عدم وجوب وجودها فإنّ الإله عندما يعاقب الإنسان لا يعاقبه على لا شيء بل يعاقبه على شيء. ويبدو هنا أنسلم في مأزق منطقي كان عليه أن يسلك مسلك «جون سكوت أوريجينا»، الذي جعل الثواب في الآخرة للأخيار دون الأشرار الذي يكون مصيرهم العدم؛ لأنّ الشرّ عدم.

تجسّد المسيح: هي من العقائد المركزية في المسيحية وتقول إنّ الله أصبح إنساناً على شكل المسيح ابن الله والشخص الثاني في الثالوث المقدّس. في المسيح تتداخل الطبيعتان الإلهية والبشرية لكنّ دون أن تتغيّر إحداها أو تُلغى^[١]. وهو شخص مبرّر من الخطيئة الأصلية، وليس عليه خطيئة أو دين يستحقّ الأداء^[٢]؛ لأنّه من نسل العذراء تلك الطاهرة المطهّرة من الخطيئة التي جمّلها الربّ وأعطاه النقاء الذي يفوق الفهم والتصور، ولا يعيه إلاّ الربّ وحده. ولذلك كان المسيح يحمل استقامة أصلية وليس خطيئة أصلية، فهو يحوي طبيعة إلهية وأخرى بشرية، كلّ من هاتين الطبيعتين متزامنة مع الطبيعة الأخرى في كلّ لحظة وفي كلّ حين، والنفس فيه متوافقة مع الإرادة. وما دام الله هو العادل، كيف يحاسب الناس على خطيئة انتقلت إليهم بالوراثة الضرورية؟! فهم لم يرتكبوها، فالإله لا يطلب من أحد شيئاً أكثر ممّا هو مدان به، وبما أنّه لا يستطيع أيّ شخص أن يكفّر عن كلّ ما عليه، فإنّ المسيح نفسه هو الذي دفع هذا الدين لمن خلصوا، فهو دفع أكثر ممّا هو مستحقّ عليهم^[٣].

١ - محمّد عثمان الخشت، معجم الأديان العالمية، المجلّد الأوّل، ط ٢، ص ٢٥٨.

٢ - محمّد أحمد سليمان، اللاهوت العقلي عند القدّيس أنسلم، ص ١٩٣.

٣ - مرجع نفسه، ص ١٩٥.

ولذلك كان الغرض الأساس من التجسّد هو التكفير عن الخطيئة الأصلية التي ارتكبتها آدم، وهو المقدّمة الضروريّة للفداء الذي لن يكون إلّا من خلال التجسّد.

الفداء: وهو الذي يتمّ بعد أن يتجسّد الإله الربّ ويصبح إنساناً كي يموت على الصليب، وبموته تتحقّق المعجزة بأنّ تعود الحياة للعالم، ويتخلّص من وزر الخطيئة الأصلية التي تثقل كاهله، تلك الخطيئة التي لازمته منذ خطيئة آدم حتّى لحظة الصلب. فموت الإنسان الإلهي يتحقّق الفداء عند أنسلم، ويتمّ مسح جميع الذنوب التي اقترفتها البشريّة منذ آدم حتّى قيامة المسيح من بين الأموات، وهو أكبر دليل على حبّ الإله للبشر؛ كما أنّ قبول الربّ الموت على الصليب هو قهر للشيطان نيابة عن البشر. وهكذا يتمّ الفداء بموت الإله على الصليب بإرادته، فقد حقّق الفداء عن الجميع، حتّى هؤلاء الذين دفعوه للموت، فقد خلّصهم بموته ودفع عنهم ذلك الدّين^[١]. ويبدو ذلك -من منظور كاتب هذه السطور- غير عقلاني، فكيف يُحاسب على الخطيئة مَنْ لم يقترفها؟! فلو تمّت محاسبة شخص ما على خطيئة لم يأتها، فهذا ظلمٌ بين، وهل عجز الإله حتّى لا يجد طريقة لتخليص عباده إلّا بقتل ابنه على الصليب؟! وهل بلغ الإله حدّاً من السفه حتّى يمكن أعداءه من نفسه ليقتلوه على الصليب؟! وكيف يموت الإله؟!

وفي الحقيقة لم يستطع أنسلم أن يقدّم شيئاً جديداً لهذه العقائد المسيحيّة، وتناولها كما وردت في تراث الآباء الأوائل، هو فقط حاول أن يضيفي عليها حسّاً فلسفياً كي يظهرها بصورة عقلانيّة، فوقع في تناقض كان أشهره أنّه ربط بين الخطيئة والإرادة الإنسانيّة العاقلة، ممّا يعني أنّه يربط بين العقل والفساد الخلقي من جهة، ويخالف قصّة الشيطان الذي أوعز لأدم وحواء ليرتكبا الخطيئة من جهة أخرى. وعلى ذلك يكون تجسّد الابن المخلّص ليس بمقتضى الإرادة الإلهيّة (رغبة الآب) بل بمقتضى الخطيئة الإنسانيّة (إرادة الإنسان العاقلة). كما أنّ توحيده بين الإله والملائكة وآدم قبل ارتكاب الخطيئة بأنّهم جميعاً أصحاب إرادة عاقلة، يوقعه في تناقض، فقد سبق له الربط بين الإرادة الإنسانيّة العاقلة والخطيئة، كما أنّ حصره للخطيئة في الإرادة الإنسانيّة العاقلة فقط، شيء لا مبرّر له^[٢]. كما بدا كثير من آرائه

١ - محمّد أحمد سليمان، اللاهوت العقلي عند القدّيس أنسلم، ص ١٩٩.

٢ - مرجع نفسه، ص ٢٠٦.

كمصادرة على المطلوب، فكلّ همّة إرضاء الكنيسة والحفاظ على مكانته اللاهوتية الرفيعة، فبدا نسقه الأخلاقي مليئاً بالتناقضات.

الأخلاق الفلسفية: وهي تلك الأخلاق التي حاول فيها أنسلم أن يربط القضايا الفلسفية بمبادئ اللاهوت؛ إذ يتناول فيه موضوعات ثلاثة هي:

علم الربّ المسبق وحرية الإرادة: حيث يبدو التناقض بين علم الربّ المسبق بكلّ ما سيحدث وبين الحرية الإنسانية؛ إذ إنّ ما هو في علم الربّ المسبق لا بدّ أن يحدث، وعندها يصبح لا مجال للحديث عن حرية الاختيار. ولكنّ أنسلم يرى أنّه لا تعارض بين المعرفة الإلهية المسبقة وبين حرية الإرادة الإنسانية، والاتّساق بينهما يأتي من طبيعة الأزلية التي تحوي بداخلها كلّ الزمان، وما يحدث في أيّ وقت وزمان دون أيّ إجبار يقع على الإرادة، يمسّ حريّتها. كما يؤكّد أنسلم على أنّ ليس كلّ شيء يقع في علم الربّ المسبق يحدث وفق الضرورة، لكنّ هناك بعض الأفعال التي تصدر نتيجة الأفعال الحرّة^[١]. ويبدو هنا تلك الصعوبة التي يريد أن يقدم أنسلم فيه فكرته للتوفيق بين علم الربّ المسبق وبين حرية الإرادة الإنسانية، فكان عليه أن يقول بالأقدار؛ أي إتياء الله تعالى العبد قدرة على الفعل وعلى الترك، فتثبت له بذلك الحرية التي هي مناط التكليف، ولن يكون في هذا ما ينافي قدرته تعالى، وهي المقدرة والواهبة القدر، والتي تستطيع أن تسلب في كلّ حين، كما تستطيع أن تهب.

العناية الإلهية وحرية الاختيار: وتدور حول الإجابة على سؤال ما الوسيلة للخلاص؟ هل هي العناية الإلهية أم حرية الاختيار؟ يرى الآباء الرسوليون أنّ الخلاص يكون عبر العناية الإلهية التي يقدمها الربّ للراغبين في ملكوته، ولا دور للإرادة الحرّة في عملية الخلاص. في حين يرى أنسلم أنّ الإرادة الحرّة التي تتوفّر للإنسان مع البلوغ تبرّر العدل الإلهي. وعلى ذلك يتمّ الخلاص عند أنسلم عبر تلازم العناية الإلهية مع الإرادة الحرّة، وأنّ الانسجام بينهما هو السبيل الأوحد لخلاص الإنسان، تمامًا مثلما توجد الإرادة الحرّة مع علم الربّ المسبق، وكما ستوجد الإرادة الحرّة مع القدر المسبق.

فكرة القضاء والقدر وحرية الاختيار: القدر المسبق هو ما يتحتم حدوثه بقدر مسبق من الرب، ومن ثمّ لا مجال هنا لحرية الاختيار عند الإنسان، وهو التناقض الواضح بين نقيضين يحاول أنسلم التوفيق بينهما، فيرى أنّ علم الرب المسبق وقدره لا يتعارضان، فهو -أي الله تعالى- مثلما يعلم علماً مسبقاً، يقدر أيضاً قدراً مسبقاً، فالأفعال التي تحدث بحرية إرادة، هي أيضاً أفعال تقع في علم الرب المسبق، والأفعال التي تحدث وفق إرادة حرة، هي أيضاً مقدرة سلفاً. فالرب عند أنسلم يعلم سلفاً كما يقدر سلفاً أنّ أحداً ما يحافظ على طهارته بإرادته الحرة بواجب الضرورة، أمّا ذلك الذي لا يحافظ على طهارته بإرادته الحرة، فلا يستحقّ أن يكون طاهراً^[١].

وهكذا يتّضح غلبة المعالجة الدينية على المعالجة الفلسفية الخالصة، ليس فقط في الأخلاق الدينية، ولكن أيضاً في الأخلاق الفلسفية، فقد ظلّ أنسلم أسيراً للنصوص المقدسة، ولذلك فهو صاحب الإيمان الباحث عن العقل، فإنّ لم يوافق الإيمان العقل بقي مكانه، وما على العقل إلاّ الطاعة والامتثال. فأكثر المعالجات التي قدّمها أنسلم لم تقدّم لنا لاهوتاً عقلياً بقدر ما قدّمت فكراً دينياً يسخر المعقول لصالح المنقول، فقد افترض يقين المقدمات الدينية المعتمدة على المنقول الذي له الأولوية والمنزلة الرفيعة إذا ما قورن بالمعقول.

٣. القيم الأخلاقية عند أبيلارد

يمثّل بيتر أبيلارد Abailard Peter (١٠٧٩-١١٤٢) كمال الازدهار لفلسفة العصور الوسطى المبكرة، فقد كان ذا روح تأملية عميقة. ولد سنة ١٠٧٩م في مدينة بالية Pallet بالقرب مدينة نانت Nantes، ودرس أولاً دراسة أدبية؛ لأنّ والده كان مولعاً بهذه الدراسة، وأراد منها أن تكون مقدّمة لدخوله السلك العسكري. إلّا أنّ أبيلارد اتّجه إلى الناحية العلمية، وإنّ لازمته الروح العسكرية في الناحية العلمية^[٢]. بدأ بدراسة المنطق على يد جيوم دو شامبو Guillaume De Champeaux الذي كان يدرّس في نوتردام وكان واقعياً متطرفاً؛ ولذلك نقده تلميذه أبيلارد نقداً عنيفاً حتّى ناظره مناظرة عنيفة انتهت بنصر مؤزّر للتلميذ على الأستاذ. وهنا بزغ نجم التلميذ واشتهر شهرة عظيمة، إلّا أنّه وقع في غرام «هلويزا»

١- محمّد أحمد سليمان، اللاهوت العقلي عند القديس أنسلم، ص ٢٢٠.

٢- عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص ٧٩.

ابنة أخي الكاهن «فلوبير»، فأمر الكاهن بخصيه، وألزمه كما ألزم «هلويزا» بالانسحاب من الحياة العامة، فلجأ «أبييلارد» إلى دير القديس «دنيس»، ودخلت «هلويزا» دير للراهبات في «أرجنتيل»^[١]. وبعد أن غادر الدير دخل مناظرة عنيفة مع القديس «برنار Bernard» حول المعتقدات الدينية أوردها «أبييلارد» في كتابه: «مقدمة في اللاهوت» سلّم فيها «أبييلارد» لآراء خصمه بغربة شديدة ولم يرد عليه، وهو المناظر الذي لا يشقّ له غبار، فأرغمته مجامع «سواسون» و«سانس» على إحراق كتبه بنفسه، وإلى الرجوع عن معتقداته، وانتهى أمره بالرجوع إلى الدير، وبموته هنالك عام ١١٤٢ م.

ومن أهمّ مؤلّفات أبييلارد: «اللاهوت المسيحي»، «المدخل إلى اللاهوت»، «المنطق»، «نعم أم لا»، «اعرف نفسك بنفسك»، «قصّة فاجعة أبييلارد»، «المحاورة بين يهودي وفيلسوف نصراني»، «قصيدة إلى استرولابيوس». وقد حاول في معظم هذه الكتابات بيان التناقض الحاصل بين الكتاب المقدس وآراء الآباء والقساوسة، فضلاً عن تحاليله العميقة للقيم الأخلاقية.

ويُعدّ أبييلارد أحد أوائل الاسمين Nominalists، وقد قدّم دراسات أصيلة حول المنطق، والأخلاق، واللاهوت، وفلسفة اللغة، حتّى أطلق عليه البعض أنّه أعظم منطقة العصور الوسطى بأكملها، المبكّرة والمتأخّرة. أمّا دراساته حول الأخلاق، فقد بلغت مرتبة عظيمة؛ إذ أكّد على دور نيّة الفاعل في خيريّة الفعل أو شرّيته. كما أنّ كتاباته عن اللاهوت، ولا سيّما عن مسألة «التثليث»، أثارت عليه عاصفة قويّة من هجوم الآباء والقساوسة، ووُجّه هذا الهجوم على كتابه: «في التوحيد والتثليث» الذي صدر عام ١١١٨ وصور في عام ١١٢١ م؛ إذ عمل فيه على زيادة استخدام التفكير العقلي والحجج البرهانية حول هذه المسألة الشائكة. وقد وردت أهمّ آرائه الأخلاقية في كتابه «اعرف نفسك بنفسك» و«حوار بين يهودي وفيلسوف مسيحي» اللذين أورد فيهما معظم آرائه الأخلاقية، والتي كان من أهمّها:

القيمة الأخلاقية للفعل: يرى «أبييلارد» أنّ القيمة الأخلاقية للفعل تحدّد بها نيّة الفاعل، فهي أصل العمل، وبها وحدها يجب أن يقوم العمل. ويجب ألاّ تفهم النيّة على أنّها ما يُخيّل

للإنسان أنه صحيح، بل هي ما يعتقد الإنسان أنه مطابق للواقع^[١].

الأفعال في ذاتها محايدة أخلاقياً: يقرّر «أبيلارد» أنّ الفعل في ذاته لا يحمل قيمة أخلاقية، وإنما تتحدّد قيمته بناءً على نيّة الفاعل وحدها، ومن ثمّ عندما يُجبر إنسان على أداء فعل خاطئ، فلا يجوز إيلامه على ذلك.

الجهل بالخطأ لا يُخرج الفعل عن نطاق الأخلاقية: أي إنّ الإنسان إذا ارتكب خطأ أخلاقياً وهو جاهل بحقيقته، فلا يجوز إيلامه على فعله من منطلق أخلاقي. وقد جادل «أبيلارد» انطلاقاً من مبدئه هذا بالقول إنّ صالبي المسيح لم يكونوا أشراراً عند صليبهم ليسوع، ورطّ هذا المثال وغيره من الأمثلة المماثلة أبيلارد مع السلطات، ولا يخفى السبب على أحد، ولم يجعلهم جهلهم بطبيعة المسيح الإلهية في حدّ ذاته أشراراً. كما أنّهم لم يتصرفوا بناءً على معتقداتهم (الزائفة والخاطئة) في صلب المسيح، ويبعد جهلهم الواضح اللوم عن أفعالهم^[٢].

مخالفة الضمير هو الخطأ الأخلاقي: يرى «أبيلارد» أنّ مخالفة ما يعتقد الإنسان هو الأمر الشائن أخلاقياً، إذ يقول: «لو اعتقدوا أنّ صلب المسيح كان مطلوباً ولم يصلبوا المسيح، لكانوا مخطئين»؛ إذ إنّ عدم التزام المرء بضميره في الفعل الأخلاقي يجعل الفاعل جديراً باللوم، بغضّ النظر عن وقائع القضية^[٣].

الطموح إلى الحياة الآخرة هو غاية الأخلاقية: يرى «أبيلارد» أنّ على الإنسان أن يعيش فاضلاً أخلاقياً حتّى يضمن له مكاناً بين الآخرين في الحياة الأخروية، وعليه أن يتصرّف وفقاً للقاعدة الذهبية، وهي (عامل الناس بما تحب أن يعاملوك)، وعليه أن يمثل لمبادئ الدين المسيحي التقليدي، ويقول بالتحديد: «إنّ الحياة الآخرة تمثّل حالة يجب أن نطمح إليها، وأنّها تطوير أخلاقي حتّى في الحياة الفاضلة في هذا العالم، وأنّ الاعتراف بذلك هو أساس

١ - عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص ٨٤.

٢ - بيتر كينج وأندرو أورلينج، فلسفة بيتر أبيلارد، مقال إلكتروني منشور على موقع حكمة بتاريخ ٢٠٢٢/١٠/١٤ على الرابط الإلكتروني الآتي:

(تم الدخول عليه في 2023/2/22) <https://hekma.org>

٣ - المرجع نفسه.

الرغبة في فعل مشيئة الله؛ أي العيش وفقاً للقاعدة الذهبية التي تضمن بقدر ما أن يحقق أي شيء (التعلق بالنعمة الإلهية) غبطتنا إلى ما بعد الموت»^[١]. ومن ثمّ ندّد «أبيلارد» بفضيحة بيع الكهنة لصكوك الغفران، وأنكر على الأساقفة سلطان مغفرة الخطايا^[٢].

ويتبين لنا ممّا سبق أنّ الأخلاق التي يريدها «أبيلارد» لا يمكن الوقوف على حقيقتها، فالله وحده هو العليم ببواطن الأمور أو هو الأعلم بالنوايا، أو بعبارة أوضح: إنّه ما دامت النية التي تمّ بناءً عليها الفعل لا يملكها إلاّ الفاعل، وبالتالي لا يمكن إصدار تقييم محدّد بشأن الأفعال الأخلاقية، إذ يستطيع المجرمون تقديم كثير من الشواهد التي تفيد أنّهم ارتكبوا جرائمهم وهم حسنو النوايا. كما أنّ قول أبيلارد بالسعادة الأخروية للفضلاء في الدنيا، وهو أمر معروف ومسلّم به في المسيحية، ولذلك جاءت دعوتها في الزهد في اللذات ليتعذّر مع هذا أنّ نتحدث في المسيحية عن مذهب في السعادة. كما أنّ دعوته إلى العمل الأخلاقي وفقاً للقاعدة الذهبية «عامل الناس بما تحبّ أن يعاملوك»، هو تمثيل غير موفق ولا يصلح للتفعيد- كما يرى عبد الحليم محمود- فإنّ من خواص القواعد أن لا تُخرق ولا تختلف نتائجها عند التطبيق. أمّا في هذا المثال، فأدنى تأمل يظهر ما فيه من عدم الاضطراد، إنّ في منطوقه وإنّ في مفهومه. ألا يحدث أحياناً أن تكون طبيعة المرء تكره بعض أطيب المأكول والمشروب، ثمّ يكون من المتعين عليه أديباً أن يقدمها أحياناً لضيفه، وخصوصاً في الولائم العامة؟. إنّ الأذواق تكاد تختلف بعدد اختلاف الأشخاص، وبالتالي ما يعجب هذا غير مستساغ في نظر سواه وبالعكس، وهنا تحتاج المعاملة إلى خبرة ودراية شخصية وبصر بالظروف والمناسبات. أمّا أن يقيس المرء بقياس شخصه، فأمر يدعو إلى الخلل في أدب السلوك. وإذا، لا يصدق هذا المثال إلاّ بأمر جزئي، وهو أن تكون الأهواء والطباع بين المتعاملين متّقة، وأن يكون الأمر المحبوب لا تأباه الأخلاق ولا يحرمه الشرع^[٣]. وهذه من أبسط الرؤى النقدية التي يمكن تقديمها لآراء «أبيلارد» الأخلاقية، والتي يمكن أن نفرد لها دراسة خاصّة.

١- بيتر كينج وأندرو أورلينج، فلسفة بيتر أبيلارد، المرجع السابق.

٢- إميل برهيه، تاريخ الفلسفة، ج ٣، (العصر الوسيط والنهضة)، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، د.ت، ص ٩٢.

٣- انظر: عبد الحليم محمود، هامش ترجمته لكتاب أندريه كريسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، القاهرة، مطابع دار الشعب، ١٩٧٩، ص ١٤٨.

ثالثاً: الأخلاق والقيم في المرحلة الثالثة (ما بين القرنين الثالث عشر والخامس عشر)

تبدأ هذه المرحلة مع القرن الثالث عشر الميلادي حينما أخذ الغربيون في الاطلاع على الشروح العربية لفلسفة أرسطو، وعلى الخصوص شروح ابن رشد، حين اتصل هذا الفكر بالثقافة العربية المزدهرة في الأندلس. وأنشأ رئيس أساقفة «طليطلة» لأول مرة ديواناً للترجمة (١١٢٦-١١٥١م) نُقلت بواسطته من العربية إلى اللاتينية معظم كتب أرسطو الذي عاد إليهم - كما يُقال - في عباءة عربية. ثم تزايد الإقبال على إنتاج أرسطو، وزاحم الأفلاطونية وزحزحها عن مكانتها عند القوم^[١]. وكانت تلك الفترة عظيمة الشأن؛ إذ تكونت فيها مدارس: ألبرت الكبير، والقديس بونافنتورا، والقديس توما الأكويني، وجون دنس سكوت، ونيكولاس كوزانوس، فقد كانت فترة صراع، وتدقيق وغضب، وانقسامات دينية، وضغط مختلف ألوانه. لكن لم يغير كل ذلك من الفكرة الأساسية التي استمر تيارها خلال العصور الوسطى، فقد استمر العهد القديم والعهد الجديد المقياس للحقيقة الأخلاقية، أما ما عداهما من فلسفة تؤيدهما، فليس إلا أبهة من السهل التخلي عنها، غير أنها مفيدة في إقناع الملحدّين وضعاف الإيمان^[٢]. وسوف نعرض لأهم الرؤى الأخلاقية التي وردت خلال تلك الفترة عند الآباء والقساوسة المشهورين السابق ذكرهم أعلاه على النحو الآتي:

١. القيم الأخلاقية عند ألبرت الكبير

وُلِدَ ألبرت الكبير Albertus Magnus عام ١٢٠٠م في لينجن على الدانوب قرب أولم في بافاريا الألمانية لأب ألماني واسع الثراء، والتحق بالتنظيم الدومينيكاني ١٢٢٣م، وتعرّف على أعمال أرسطو وتعليقات ابن رشد في جامعة باريس، وقرّر أن يقدم لمعاصريه الكيان الكامل للمعرفة الإنسانية كما رآها أرسطو وشراحه^[٣]. درّس في باريس بدءاً من عام ١٢٤٠م، وبعد خمس سنوات حاز لقب أستاذ في اللاهوت، وشرع في التعليم في جامعة باريس

١- محمّد عبد الله الشرقاوي، أحمد محمّد جاد، محاضرات في الفلسفة العامّة، القاهرة، المجموعة المتّحدة للنشر، ١٩٩٥-١٩٩٦، ص ١٣٤.

٢- أندريه كريسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ترجمة عبدالحليم محمود- أبوبكر ذكرى، القاهرة، مطابع دار الشعب، ١٩٧٩، ص ١٤٢.

٣- محمّد عثمان الخشت، معجم الأديان العالميّة، المجلّد الأوّل، ص ١٠٣.

على أساس كتب أرسطو، التي كانت محرمة رسميًا، فأصاب نجاحًا وشهرة، وحين عاد إلى كولونيا رُسم أسقفًا علي،. ولُقّب بالكبير تمييزًا له عن المشاركين له في الاسم؛ أي «ألبرت». إنَّ شهرة ألبرت الكبير في التأليف جعلت قائمة كتبه طويلة جدًا لِمَا نُحِلَ إليه مِن مؤلّفات، ومع ذلك فإنَّ أعماله المتعدّدة والمتنوّعة تشمل شروحه على مؤلّفات أرسطو (المنطق، والطبيعيّات، وما بعد الطبيعة، والأخلاق، والسياسة)، وشروحه على الكتب المقدّسة وعلى مؤلّفات كثيرة في الفلسفة والأخلاق، كما تشمل المعارف والعلوم التي كانت سائدة في الفلسفة اليونانية، مثل الفلك وعلم الحيوان والرياضيّات. وقد طُبعت مؤلّفاته في الغرب في (٣٨) مجلدًا في نهاية القرن التاسع عشر، وما تزال أعمال النشر مستمرة لاستكمال مؤلّفاته، وإعطاء مسرد نقدي لها^[١]. فقد كان رجلًا موسوعيًّا اهتم بالعلم الطبيعي، والمنطق، والخطابة، والرياضيّات، وعلم الفلك، والاقتصاد، والسياسة، والميتافيزيقا، وأولى الأخلاق عناية واضحة، مؤمنًا بأهميّتها في تنشئة النشء تنشئة سليمة، مستهدفة استقامة سرائرهم وعلائيّتهم. وتزعّم هو وتلميذه معارضة الروح الأفلاطونيّة لصالح الروح الأرسطوطاليّة، لكنّه- مع ذلك- لم يتخلّص تمامًا من الآثار الغنوصيّة للأفلاطونيّة المحدثه. وعُرف عنه ميله إلى آراء ديونيسيّس وأبرقلس وهم من رجالها. كما ورث الأكويني عن ألبرت الكبير نزعة العقلية الأرسطية، وورث آخرون من تلاميذه عنه النزعة الروحية الأفلوطينية^[٢]. وتوفي في ١٥ نوفمبر ١٢٨٠م، وقُدّس في ١٦ ديسمبر ١٩٣١م، ويُحتفل بعيده في ١٥ نوفمبر. ومن أهمّ الرؤى الأخلاقية لألبرت الكبير ما نوره فيما يلي:

الحق هو ما يحمله اللاهوت: رأى ألبرت الكبير أنَّ الحقَّ هو ما يحمله اللاهوت، أمّا الفلسفة فلها حدودها. وحين تتفق الفلسفة مع اللاهوت يكون في ذلك خير كبير، أمّا إذا اختلفت مع اللاهوت، فعذرُها أنَّ وسائلها إنسانية محدودة، بينما مصدر الحقّ في اللاهوت فهو الوحي الذي لا يُناقش^[٣]. وإنَّ هذه التفرقة التي منحت اللاهوت موقعًا ممتازًا في صلب الحقيقة بوصفه وحيًا، تقيم علاقة جدليّة جديدة بين النقل (الوحي) وبين العقل (الفلسفة)،

١- غسان فنيانوس، ألبرت الكبير (١٢٠٦-١٢٨٠)، مقال إلكتروني منشور على الرابط الآتي:

<http://arab-ency.com.sy/ency/details/581/3> (تم الدخول عليه في ٢٠٢٢/٢/٢٣).

٢- محمّد عبد الله الشرفاوي- أحمد جاد، محاضرات في الفلسفة العامة، ص ١٣٥.

٣- زينب محمود الخضيرى، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩٥، ص ١٤٨-١٤٩.

ويبدو هذا التوفيق بين الدين والفلسفة متأثراً بالنهج الذي سلكه ابن رشد من قبل. علماً أنَّ ألبرت الكبير كان يملك موقفاً نقدياً من أرسطو لمصلحة الدين أكثر مما هو لدى ابن رشد^[١].
 الله هو مصدر الأخلاق: يرى ألبرت الكبير أنَّ مصدر الأخلاق هو الله، وأنَّ القيم الأخلاقية تكمن في اتباع الأوامر الإلهية. وتمثّلت القيم الأخلاقية عنده وقامت على الحب، إلا أنَّ تصوّره للخطيئة الأصلية - وهو التصوّر السائد في الفكر المسيحي - جعل أخلاقيات الحب تتحوّل إلى خوف شديد من الطبيعة البشرية؛ لأنّها ارتكبت الخطيئة. وبذلك انقلب الإنسان شريراً لا حيلة له في إصلاح نفسه ولا بدّ له من مخلص إلهي، فالمسيح قدّم نفسه ليكفر عن خطايا البشر، وبذلك أصبح تعذيب النفس وقتلها من صميم الفكر الكنسي^[٢]. وحاول ألبرت الكبير أن يسمو بالإنسان عن طريق صفاء الروح والابتعاد عن جميع الشهوات، لكنّه لم يستطع، ورأى أنَّ الجسد وشهواته هو الحائل أمام نقاء الروح.

الجزء الأخروي هو الحافز للعمل الأخلاقي: اعتمد ألبرت الكبير موقف أفلاطون من خلود النفس الفردية، ورفض القول بالنفس الكلية كما جاء عند أرسطو وشارحه العربي ابن رشد؛ إذ رأى أنَّ النفس في حدّ ذاتها؛ أي من حيث ماهيتها، هي جوهر روحاني بسيط غير منقسم، وبالتالي غير فان^[٣]. ومن ثمَّ آمن ألبرت أنَّ الجزء الأخروي هو أكبر حافز على العمل الأخلاقي، وأنَّ الأخلاق باعتبارها قانوناً لا يمكن تصوّرها دون طاعة، وأنّه لا يمكن الخلود في الفردوس السماوي بغير التخلّق بالأخلاق الطبيعية الفاضلة والبعد عن الآثام والخطايا.

وهكذا كان ألبرت الكبير يرى دائماً أنَّ الحقائق الأخلاقية لا يمكن التوصل إليها إلا في تركيبها النهائي؛ أي في اللاهوت المقدّس، فكان يُرجع قراءه إلى كتاباته اللاهوتية إذا ما أردوا الوقوف على فكره الحقيقي النهائي في أيّ مسألة. ولذلك كان من الطبيعي أن ينظر إلى أرسطو وفلسفته بعين المسيحي لا بعين الفيلسوف، فكان لا يتردّد في فضح ضلالات أرسطو وأغاليطه، فالمعلّم الأوّل ليس منزّهاً عن الخطأ. لذلك لم يعمل على التوفيق بين

١- غسان فينانوس، ألبرت الكبير (١٢٠٦-١٢٨٠)، مرجع إلكتروني سبق ذكره.

٢- عبد الفتاح أحمد الفاوي، في الأخلاق، القاهرة، دار الهانئ للطباعة والنشر، د.ت، ص ١٣٥-١٣٦.

٣- زينب محمود الخضيرى، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص ٣٤٧.

فلسفة أرسطو والمسيحية، وإنما عمل على استبعاد أي رأي يتعارض مع العقيدة معتبراً إياه وهماً وضلالاً.

٢. القيم الأخلاقية عند بونافنتورا

ولد القديس بونافنتورا Saint Bonaventure (١٢٢١-١٢٧٤م) في إيطاليا سنة ١٢٢١م، واسمه الحقيقي هو «جون من باجينوريا John of Bagnoria»، لكنه اتخذ اسم بونافنتورا بعد أن أصبح راهباً فرنسيسكانياً، ويعني «ذو الحظ السعيد». ويقال إن القديس «فرانسيس الأسيزي» هو من أطلق عليه هذا الاسم عندما أخذه إليه والده، وهو طفل، لكي يصلي له الأسيزي ليشفى من مرض عضال ألم به، وذلك في عام ١٢٢١م^[١]. ويُعد بونافنتورا- على وجه العموم- عالماً إيطالياً من القرون الوسطى وكاردينالاً. أرسل للتعليم في باريس وكان من الطلبة الواعدين، حتى إنه بدأ في إلقاء المحاضرات عام ١٢٤٨م، وانتخب في عام ١٢٥٧ كاهناً عالماً للفرنسيسكان، وعالج خلافاً وليداً مبدئياً بين أولئك الذين فضلوا منهجاً صارماً من الفقر والزهد، وأولئك الذين يفضلون نظام تغذية أوسع. توفي في ١٥ يولييه سنة ١٢٧٤، وأصبح قديساً في ١٤ أبريل عام ١٤٨٢م، وعيده في ١٥ يوليو^[٢].

أمّا عن فلسفة «بونافنتورا»، فهي إلى الوجدان أقرب منها إلى العقل؛ فهو يميل إلى أفلاطون بقدر ما يتعد عن أرسطو، وهو يجعل العقل دائماً في خدمة الدين، ويطالبه بأن يلجأ إلى الدين كي يستمد منه العون والهداية، وأن يكرّس العقل كلّ جهده للدعوة إلى الدين والتكامل به. أمّا مهمّة الدين نفسها عند «بونافنتورا»، فهي الاستشراق نحو العالم الروحاني؛ إذ الوصول والاتصال. ولا ينبغي للمرء أن يتشبّث بالعقل في كلّ آن؛ لأنّ من شأن ذلك تشويه الدين عند «بونافنتورا»؛ إذ يرى أنّه بمجرد أن ينظر المرء إلى نفسه أو إلى العالم المحسوس، فسوف يجد الله مباشرة. فمعرفة الله أمر يخبره كلّ إنسان بحدسه مباشرة^[٣]. فالعقل مدين بقدر هائل من المعرفة للوحي. وانطلاقاً من هذه الرؤية العامة لفلسفته، كانت

١- جوناثان هيل، تاريخ الفكر المسيحي، ترجمة سليم إسكندر - مايكل رأفت، القاهرة، مكتبة دار الكلمة - لوغوس، ٢٠١٢، ص ١٧٠.

٢- محمد عثمان الخشت، معجم الأديان العالمية، المجلد الأول، ص ٢٢٩-٢٣٠.

٣- كامل محمد محمد عويضة، الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى، ص ١٢.

فلسفته الأخلاقية التي سنعرضها فيما يلي:

التخلص من الخطيئة شرط الحصول على السعادة: رأى «بونافتورا» أنَّ شرط الحصول على السعادة هو أنَّ يكون الإنسان فاضلاً، ولن يكون الإنسان فاضلاً إلا إذا استطاع التخلص من الخطيئة، وهذا لا يتم إلا عن طريق تطهير النفس ومجاهدتها. وعلامة التطهير هي حصول الفضائل ورسوخها في النفس، وبعد أن تثبت هذه الفضائل وتصبح ملكة لدى صاحبها، حينئذ تأتي المواهب اللدنية من قبل روح القدس؛ إذ إنَّها لا تحصل إلا لمن يستحقها من أفاضل الناس، ولا تحدث إلا بعد المعاناة والمكاشفة والعناق كما يقول الصوفية^[١]. ومن هنا كانت دعوة بونافتورا إلى قتل كل ميل دنيوي حتى تموت فينا كل رغبة دنيوية. وما أبعد ذلك عن روح المسيحية الحقيقية التي جاء بها المسيح عليه السلام؛ إذ إنَّ كثيراً من القساوسة والآباء والرهبان ابتعدوا كثيراً عن روح الدين المسيحي، وعطّلوا كثيراً من أصوله وفروعه، حتى فقد روحه وجماله.

الرغبة في السلام هي غاية الإنسان الأخيرة: يرى «بونافتورا» أنَّ الإنسان في طلبه للسعادة عليه أن يكون فاضلاً، لذلك عليه أن يسلك كل سبيل تجاه ما هو فاضل وخير، ويجتنب كل طريق نحو ما هو خطأ وشرير. وهذا كله وسيلة إلى الرغبة الأخيرة التي هي أس كل الرغبات، وهي رغبة السلام؛ بمعنى أن يكون الإنسان خالياً من كل الشهوات، وقد وصل إلى درجة الطمأنينة التي يستطيع الإنسان عن طريقها أن ينعم برؤية الله، والمسيح حينما أوصى قال: «لقد تركت لكم السلام»^[٢].

التحلي بالفضائل الأخلاقية هي الطريق إلى الله: انطلاقاً من النقطة السابقة فإنَّ الإنسان الذي يتحلّى بالفضائل الأخلاقية ويتخلص من الشهوات والرذائل كافة، فإنَّه يصل إلى درجة الطمأنينة، وتحقق عنده رغبة السلام، ومن ثمَّ يكون مسلك الإنسان في الحياة -عند بونافتورا- رحلة إلى الله أو رحلة للتنعم برؤية الله.

لدى الإنسان نزوع فطري نحو الخير المطلق: يرى «بونافتورا» أنَّ لدينا جميعاً نزوعاً نحو السعادة أو نحو الخير، وهذا النزوع لا يقتصر على الخير كائناً ما كان بل يرتفع إلى

١- كامل محمد محمد عويضة، الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى، ص ١٧.

٢- عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص ٩٦.

الخير الأسمى والخير المطلق. فلدينا إذا نزوع فطري نحو الخير المطلق، كما لدينا نزوع نحو السلام الذي لا يتحقق إلا إذا كان أزلماً أبدياً ثابتاً، وذلك هو الموجود بمعناه الكلّي أو هو الموجود المطلق؛ ومعنى ذلك أنّ لدينا نزعة فطرية نحو الحكمة العليا، ونحو الخير المطلق، ونحو الموجود السرمدى الثابت^[١].

وهكذا ارتبطت الأخلاق عند بونا فتورا بالدين المسيحي وبتصوراته اللاهوتية عن الله، فالله خلق الإنسان واستخلفه في الأرض؛ ليختبر حسن استعداده وسلامة نيّته، وتكفل بإرشاد البشر نحو الخير بوساطة الوحي المنزل، وبوساطة الوجدان يجعل كلّ واحد قادراً على الشعور بالمبادئ التي ينبغي لها أن تسيّر أعمالنا. إنّه يراقب عباده من سدة عرشه السماوي، وسيجازي الأشرار المخالفين، وسيكافئ الأبرار المؤتمرين بمشيئته العلوية. وبما أنّ هذه المشيئة بلغت منتهى الصلاح، لذلك علينا أن نمثّل لها احتراماً لقراراته، وخوفاً من غضبه، وحباً بذاته. إنّ الله قد بينّ القواعد الأخلاقية الأساسية، والكنيسة قامت بشرحها عن طريق مجامعها المقدسة، وآبائها الصالحين، وكهنتها المرشدين. ما على المرء إذاً، في كلّ حال من الأحوال، إلا أن يستعلم عن واجباته لدى الكاهن. وبعدئذٍ فليطع حتّى يكتب له الخلاص^[٢]!، ومن ثمّ تحوّلت الطاعة إلى طاعة عمياء لأهواء ونزوات هؤلاء الكهنة والرهبان والقساوسة الذين تحوّلت رغباتهم إلى أوامر لا تقبل النقاش.

القيم الأخلاقية عند القديس توما الأكويني:

ولد توما الأكويني Thomas Aquinas عام ١٢٢٥ في مدينة أكوينو الواقعة بين روما و نابولي لأسرة إيطالية أرستقراطية ذات نفوذ سياسي في إيطاليا. وفي صباه أوفدته أسرته لدير الراهب «بنديكتي Benedictine» في «مونت كاسينو Monte Cassino» لمدة تسع سنوات متتالية تعلّم فيها العلوم المدرسية. وفي عام ١٢٣٩ التحق بجامعة نابولي حيث واصل دراساته الجامعية، والتحق بطريقة الدومينكان التي لم تكن محلّ ترحيب الأسرة. ونظراً للضغوط الأسرية، سافر إلى باريس وتتلّمذ على يد «ألبرت الكبير» الذي أعجب به أيّما

١- عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص ١٠٦.

٢- أندريه كريسون، تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتّى العصر الحديث، ترجمة: نهاد رضا، بيروت- باريس/ منشورات بحر المتوسط- منشورات عويدات، ط ٢، ١٩٨٢، ص ٢٥.

إعجاب، حتّى نال لقب الأستاذيّة عام ١٢٥٦ م. وفي عام ١٢٥٩ م عاد «توما الأكويني» إلى روما ليتولّى التدريس في مدرسة البلاط البابويّ، وهناك درس أرسطو على «غليوم مورिका» من النصّين اليوناني والعربي والشّروح التي وضعت على الأصل. وقد توفيّ الأكويني عام ١٢٧٤ م مخلفاً وراءه بعض المؤلّفات المهمّة، من أهمّها: الخلاصة عند الوثنيين، الخلاصة اللاهوتيّة، ويُعدّ هذا الكتاب الأخير هو أهمّ كتبه؛ إذ وجّه جهوده لمحاربة مذهب ابن رشد وأنصاره، حتّى انتهى الأمر إلى تحريم الرشدية فيما بين الأعوام ١٢٧٠-١٣٢٤^[١]. كما كان من مؤلّفاته أن شرح معظم مؤلّفات أرسطو، والتي كان من بينها «كتاب الأخلاق»، والذي قدّم من خلاله رؤيته الأخلاقيّة الخاصّة، والتي كان من أهمّ مبادئها:

الأخلاقيّات مقدّمة للغبطة والسعادة: يرى «الأكويني» أنّ الإنسان يحتلّ مرتبة وسطى بين الله والملائكة من ناحية، وبين الحيوانات من ناحية أخرى؛ لأنّه مكوّن من روح وجسد، وتعتمد فيه الروح على الجسد، وعن طريقهما (الروح والجسد) يتّصل الإنسان بعالمي الطبيعة وما بعد الطبيعة، لكنّه لا يلج عالم ما وراء الطبيعة إلّا عن طريق اللطف الإلهي. والأخلاقيّات هي وظائف رئيسة تساعد في إعداد وتجهيز الطبيعة البشريّة لتبلغ الكمال عن طريق هذا اللطف الإلهي المنشود. والأخلاقيّات -بهذا المعنى- تكون مقدّمة للغبطة والسعادة^[٢]، التي تتحقّق للإنسان في الدنيا لوصوله إلى الحقيقة ولتمام معرفته بالله، وفي الآخرة حيث يتمكّن من رؤية الله التي تجلب له الغبطة والسعادة.

غاية الإنسان هي معرفة الله: إنّ جميع المعارف الإنسانيّة عند الأكويني تنشُد معرفة الله، وما دام الله هو الغاية القصوى للإنسان، فإنّ ما اكتسبناه من معارف هي في النهاية معارف عن هدفنا وغايتنا القصوى. فكلّما زادت معارفنا ازدادنا معرفة بالله. كما أنّ أجمل ما ندركه في هذه المعرفة هو الكمال الإلهي المنزّه عن كلّ نقص. وفي حدود هذا المفهوم، فإنّ الإرادة الإنسانيّة ذات الشهوة العقليّة تتحقّق شوقاً حتّى تصل إلى العلم بالله^[٣]. فالله هو الكمال المطلق للخير، وهو كذلك أعلى الموجودات، وخيره كامل ولا متناه، ولقد وسّع خيره كلّ

١- ترانثي وماركوس، مقالات في فلسفة العصور الوسطى، ص ٧٦.

٢- المرجع نفسه، ص ١٣٩.

٣- المرجع نفسه.

شيء بحيث لم يعد من الممكن حدّه بحدّ معين فهو لهذا لا متناه. والهدف الأسمى والغاية القصوى للإنسان تتمثل في سعيه لمعرفة الله وإدراكه^[١]. والهدف الأسمى لهذه المعرفة بالله للإنسان هو رؤية الله في الحياة الآخرة ممّا يجلب للإنسان الغبطة والسعادة.

الأخلاقية تشترط حرية الإرادة الإنسانية: يرى القديس توما أنّ الإنسان صاحب إرادة حرة لا جدال في ذلك، وأنّ من حقّ تلك الإرادة الحرة أن تفعل أشياء مختلفة ومتباينة؛ وذلك لأنّ العقل لديه تصوّرات وأفكار مختلفة للخير. وهنا نلاحظ كيف أنّ الحرية الأخلاقية ترتبط بالأفكار عن الخير التي يحرك بها العقل الإرادة. فالعقل والعقل وحده - كما يرى الأكوييني - هو الذي يحدّد ما إذا كان الموضوع خيراً أو شراً، وهو كذلك الذي يمكن الإرادة من تأدية الأفعال. كذلك فإنّ درجات الخير متماثلة مع درجات الكينونة، هذا وفقاً لمقولة الأكوييني بأنّ «الخير يماثل الكينونة»^[٢].

الفعل يكون خيراً إذا توافّق مع العقل: أي إنّ الفعل عند الأكوييني يكون خيراً أخلاقياً إذا كان متوافقاً مع العقل؛ أي وفقاً لما يراه العقل صحيحاً. كذلك تتحدّد القيمة الأخلاقية لأيّ فعل بالوقوف على غايته والهدف منه. ولذلك ينصح الأكوييني بتحكيم العقل؛ لأنّه هو الذي يحدّد غايات الأفعال، ولهذا نجده يدعو إلى المبدأ القائل بوجوب أن: «يحيا الإنسان وفقاً للعقل؛ لأنّ في ذلك خيره». وعندما يقول «الأكوييني» بضرورة الحياة وفقاً للعقل، فهذا يعني أن نفع أفعالنا وفقاً لما هو صحيح؛ أي وفقاً لما يراه العقل صحيحاً^[٣]. وهنا يبتعد الأكوييني عمّا تراه الكنيسة، التي تجعل أوامر الله هو معيار الصواب والخطأ الأخلاقي.

ضرورة سيادة القانون الأخلاقي: يرى القديس توما أنّه من الضرورات الأخلاقية أن يلتزم المرء بالقانون الطبيعي الذي ينظّم ويحكم تصرّفات الأفراد، وأنّ ينجز أفعاله وفقاً له، دون أن يعني ذلك أيّ نوع من الجبر؛ لأنّ من شأن القانون التوجيه والتنظيم للإرادة، والدليل على ذلك أنّ إرادة الإنسان حرة، فهو يستطيع في أيّ وقت شاء أن يرفض وصاية القانون، ولكنّه سيدخل حينئذ في نطاق الفئة المعروفة باسم «الخارجين على القانون». وحيثما ساد

١- ترانثي وماركوس، مقالات في فلسفة العصور الوسطى.

٢- المرجع نفسه، ص ١٤٠-١٤١.

٣- المرجع نفسه، ص ١٤٢.

القانون، وجدت الأخلاق، فالأخلاقيات تمثل حقيقة الإنسان الحقّة الخيرة بوصفه مخلوقاً أنشأه خالق خير^[١].

مشكلة الشر: يرى «توما الأكويني» أنّ الشرّ عدم محض، ومن ثمّ يرى أنّ الله لا يمكن أن يفعل الشرّ؛ ذلك لأنّ الشرّ شيء سلبي محض، هو بالأحرى عدم وجود، أولى من أن يكون وجوداً. فإذا أضفنا إلى الله أنّه يخلق عدم، فهذا لا معنى له، وإنّما الشرّ يجب أن يفسّر على أساس أنّه هذا الشيء الضروري الذي يفترق به المخلوق عن الخالق. فثمّة فارق في مرتبة الوجود بين الخالق والمخلوق، وإلاّ لكان الخالق والمخلوق شيئاً واحداً؛ وهذا الفارق في مرتبة الوجود هو الشرّ، والموجودات تترتب تنازلياً حسب درجة الشرّ، أعني بحسب النقص في المخلوق بالنسبة للخالق. فنجد في القمة ما هو معقول صرفاً تقريباً ثمّ يليه ما هو أقلّ درجة في المعقوليّة^[٢]. وبناء على ذلك يكون الشرّ الأخلاقي هو غياب الخير.

الخطيئة الخلقية والرحمة الإلهية: يرى القديس توما أنّ الخطيئة الخلقية تُضَيّع على مقترفها خلوده الأبدي في النعيم، ولذا يحقّ عليه العذاب الأبدي. ويستحيل على إنسان أن ينجو من الخطيئة إلاّ برحمة الله، ومع ذلك فاللائمة واقعة على المخطئ إذا لم يرتد عن خطيئته. فالإنسان بحاجة إلى رحمة الله حتّى يتمكّن من المضي في الخير، لكنّ أحداً لا يستحقّ المعونة الإلهية. وليس الله هو سبب اقتراف الخطأ، لكنّه يترك بعض الناس في خطيئتهم وينقذ بعضهم الآخر منها^[٣]. فارتكابهم الخطايا ناتج عن إرادتهم الحرة.

وهكذا تهدف الأخلاق عند الأكويني وتسعى للوصول بالإنسان إلى درجة الكمال. إنّ قوانين المجتمع البشري تحفظ قوامه، وتعتني بتنظيم العلاقة بين أفرادها، وتسمو به ليلبغ درجة الكمال؛ ليشابه كمال الحياة الآخرة، أو الكمال الإلهي مع الفارق في التشبيه. ومن ثمّ فالقوانين الأخلاقية هي الخيوط وهي همزات الوصل التي تربط الكون وتنظّمه وتحفظ دورته وتساعد على بلوغ الكمال الطبيعي مثلاً للكمال السرمدى.

١- ترانثي وماركوس، مقالات في فلسفة العصور الوسطى، ص ١٤٥.

٢- عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص ١٥٩.

٣- برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ك٢، ص ٢٤٠.

٣. القيم والأخلاق عند جون دنس سكوت

ولد الفيلسوف الاسكتلندي واللاهوتي الفرنسيكاني «جون دنس سكوت» John Duns Scotus، إمّا سنة ١٢٦٦ وإمّا سنة ١٢٧٤. وتلقّى علومه في جامعتي أكسفورد وباريس، وعلمَ فيهما. وكانت حياته قصيرة إذ توفيّ عام ١٢٨٠ م. وتعدّ فلسفته طليعة انحلال الفلسفة المدرسيّة (الاسكولائيّة) بعد نهضة القرن الثالث عشر. تأثّر بالنزعة الأوغسطينيّة، وبالقدّيس بونافنتورا، وأفاد كثيراً من أرسطو. وقد اطلع على كتابات ابن سينا كلّها، وراجع أيضاً شروحات ابن رشد لأرسطو، وأشاد بصدقه وعقلايته. وبالمقابل، هاجم فلسفة الأكوييني، وعارضه في مسائل كثيرة. ونظراً لمواقفه الاحتجاجيّة ومواهبه النقديّة، لقّب بـ«الأستاذ الدقيق» The Subtle Doctor. من أهمّ كتبه الفلسفيّة وشروحاته: «المؤلف الأكسفوردي»، و«مسائل في ميتافيزيقا أرسطو»، و«المذكرات الباريسيّة»، و«رسالة في النفس»، و«شرح على أحكام بطرس اللومباردي»^[١]. وقد أورد فيها كثيراً من آرائه الأخلاقية، لعلّ أهمّها ما يلي:

الله هو الخير الأعظم وهو كامل ولا متناه: يرى «سكوت» أنّ الله هو الخير الأعظم ومنه يأتي كلّ خير، وهو الكائن الكامل الذي لا يمكن أن يتصوّر أكمل منه؛ إذ إنّ الصفة الرئيسة التي ينسبها «سكوت» إلى الله هي اللاتناهي. فبعد أن كانت الصفة المميّزة لله هي أنّه علّة أولى أو مبدأ أول أو محرّك أول وذلك عند القدّيس توما، نجد أنّ «سكوت» يرى أنّ الصفة الأولى المميّزة لله هي اللاتناهي^[٢]. و«يصنّف دنس سكوت الصفات الإلهية في فئتين: فئة عرفها الفلاسفة القدامى بالبرهان الإنّي، مثل: (الله هو العلّة الفاعلة، الكمال الأسمى، الغاية النهائيّة). وفئة لم يعرفوها، وإنّما أضافتها المسيحيّة، مثل (الله هو كلّ القدرة، عادل، له عناية بالأشياء)، فيقول: إنّ هذه الصفات موضوع اعتقاد فقط، لا يرقى العقل إلى التدليل عليها. وما يسوقه من براهين عليها لا يعدو أن يكون حججاً محتملة، فإذا كان الله روحاً غير متّصل بأيّ مادّة ولا متعيّن بماهية، فهو لا متناه بالضرورة، وهذه سمته الفريدة»^[٣].

١ - سوسن بيطار، دنس سكوت (جون) ١٢٦٦-١٣٠٨ م، مقال إلكتروني على الرابط الآتي:

<http://arab-ency.com.sy/ency/details/5374/9> (تمّ الدخول عليه في ٢٨/٢/٢٠٢٣).

٢ - عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص ١٧٧.

٣ - المرجع نفسه.

العالم ثمرة المحبة الإلهية والحرية المطلقة: يرى «دنس سكوت» أنَّ الإرادة الإلهية تسيطر على العالم سيطرة تامة، فالإيمان بالحرية الإلهية هو الذي يجعلنا نتفادى ضرورة العالم كما تصوّره فلاسفة اليونان والعرب، وما كان للفلاسفة أن يقولوا لنا الكلمة الأخيرة في هذه المسألة، وإنّما قالها القديس يوحنا في مفتتح إنجيله: «الله محبة»، فحدوث العالم «تاريخ» مختار بملء الحرية^[١].

النفس خالدة: يرى «سكوت» أنَّ النفس خالدة، لكنَّ هذا الخلود لا يمكن البرهنة عليه عن طريق البرهان القبلي ولا البرهان البعدي، ولا يمكن إثبات أو نفي خلودها؛ لأنَّ المسألة برمتها ترجع للإيمان، فهو وحده الذي يمنح اليقين بالخلود؛ وذلك لأننا لا نستطيع أن نقيم على أساس رغبتنا في الخلود ضرورة وجود هذا الخلود في الواقع. ومن ثمَّ يقرّر «سكوت» أنَّ كثيراً من المسائل الغيبية لا يمكن تبريرها بالعقل المحض، وإنّما تجد يقينها في ميدان النقل لا في ميدان العقل.

وبهذا يأخذ سكوت من العقل ليعطي الإيمان، غير مدرك أنَّ العقل أساس الإيمان، وأنّه بهذا يسدّ على غير المؤمن معتقدات يمكن الوصول إليها بالعقل، ويفسد بالتالي المعاني التي اجتهد «الأكويني» في توضيحها، فيضيّق نطاق العقل، ويشكّك بقدراته وصحة براهينه، وينسب إليها الاحتمالية، ويوسّع نطاق اللاهوت، ويدرج به المسائل التي ينسب إلى العقل العجز عن التدليل عليها، كما يجعل منه علماً عملياً غرضه تدبير أفعال الناس وأحوالهم، لا تعريفهم بالحقائق، فياعد بين الوحي والعقل، ويفتح الطريق إلى القول بتعارضهما، فيضيع العقل والوحي معاً^[٢]. وهذه أخطر نتيجة يمكن الوصول إليها.

٤. القيم الأخلاقية عند نيكولاس كوزانوس

ولد نيكولاس كوزانوس Nicholas Cusanus عام ١٤٠٠ بولاية «كوزا» Cusa بالقرب من نهر موسيل بألمانيا. نشأ في أسرة فقيرة يعمل عائلها على قارب صيد، لكنَّ هذا الوالد لاحظ مظاهر نبوغ نجله الصغير، فألحقه بالتعليم. وفي الخامسة عشر من عمره أخذ يدرس الفلسفة

١- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص ١٨٦.

٢- المرجع نفسه، ص ١٨٧-١٨٨.

في جامعة هيدلبرج، ثم انتقل إلى جامعة بادوفا في ألمانيا ودرس فيها القانون والرياضيات والفلسفة. عمل أولاً بالمحاماة ثم عدل عنها إلى الكهنوت، فترقى في مراتبه حتى صار أسقفًا فكاردينالاً. وكان صاحب منهج ورسالة تمثل المنهج التوفيقي نحو إرساء دعائم الفكر اللاهوتي من أجل المحافظة على الثوابت العقديّة. وقد انطلقت فلسفته من تعاليم الكتاب المقدس وكتابات الرسل والآباء. ومن أهم كتاباته: خطأ البوهيميين في ممارسة المناولة، الاتفاق الكاثوليكي، الجهل العرفاني، البحث عن الإله، كونه ابنًا لله، تخمين الأيام الأخيرة، من كل الأشياء، في سلام الإيمان، في رؤية الله، في البداية، ليس كآخر، تنفيذ القرآن. وتوفي عام ١٤٦٤ م. وقد تناثرت في هذه الكتابات آراء كوزانوس الأخلاقية التي نفق على أهمها فيما يلي:

الأخلاق لا تنفصل عن العقيدة المسيحية: رأى نيكولاس كوزانوس أن قضايا الأخلاق لا يمكن فصلها عن العقيدة المسيحية؛ فكلاهما مكمل للآخر وشرط لوجوده؛ إذ إن علم الأخلاق المسيحي ينظر للحياة نظرة شمولية تتضمن كل أبعادها وجوانبها. فقد تناول كوزانوس الأخلاق كما تشترطها العقيدة المسيحية، وراح يبحث في قوانين وواجبات الحياة الأخلاقية المتمثلة في طاعة الإله المسمى «الخير الأعظم». وعلم الأخلاق المسيحي - كما يرى كوزانوس - هو نتيجة حتمية لتطور الفكر الأخلاقي العام على مر العصور والأزمنة؛ إذ إن الله قد أعلن ذاته في شخص يسوع، فهو عامل مؤثر في حياة الإنسان ومصيره؛ لأنه يعطي قيمة جديدة لأهداف الإنسان وواجباته^[١].

الأخلاق ومشكلة الشر: الشر عند كوزانوس كما عند أسلافه أمر عدمي لا وجودي؛ أي ليس له وجود حقيقي، وإنما هو فقدان أو غياب للخير. ويفسره كوزانوس تفسيرًا منطقيًا يبرر وجوده دون أن يترتب عليه شبه إلحادية، إذ يعتبره افتراضًا ضروريًا، وظيفته أن يحفز الإرادة الإنسانية للتغلب على الشر من أجل الوصول لتحقيق الخير الأسمى؛ أي إن الشر فكرة سلبية ذات وجود إيجابي، إذ لا يمكن قيام حياة أخلاقية دون التصادم مع الشر، فهو العقبة التي على الإنسان الفاضل تجاوزها^[٢]. ولذلك يرى «كوزانوس» أن الشر الأخلاقي ناتج عن

١ - حماده أحمد عبد اللطيف، اللاهوت الفلسفي عند نيكولاس كوزانوس، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب - جامعة بني سويف، ٢٠٢٠، ص ٦٩.

٢ - المرجع نفسه، ص ٧٣.

الإرادة الحرة للإنسان، وأنَّ منع الشر يعني إلغاء حرية الإنسان، فالشر بمثابة ضريبة ضرورية لا بدَّ أن يدفعها الإنسان نتيجة تمتعه بالإرادة الحرة. فالإنسان هو مصدر الشر، وما يرتكبه من خطايا وأفعال مذمومة تدلُّ على مدى سيطرة الشيطان على هذا الإنسان^[١].

الخطيئة الأولى والأخلاق: يرى كوزانوس أنَّ الخطيئة الأولى هي خطيئة آدم وحواء، وأدم بهذه الخطيئة جعل ذريته كلّها في حالة انفصال وابتعاد عن الله، وكان نتيجة هذا الانفصال موت الإنسان حيث دخل الموت إلى جميع الناس كعقاب للخطيئة. لكنَّ الإنسان يمكنه التحرر من تلك الخطيئة من خلال تطهره من ارتكاب المعاصي والخطايا، ومن ثمَّ الدخول في الحياة الأبدية. فالحياة الأبدية رهن الإيمان والطاعة، كما أنَّ التقرب من الإله بالصلوات والعبادات يحمي الإنسان من الوقوع في الخطيئة وهو طريقنا إلى الخلاص. أمَّا مَنْ يقع في الخطيئة، فإنَّه يخالف الناموس الإلهي. والخطيئة والمعصية هي كلّ ما يخالف تعاليم المسيح، وكلّ خطيئة دينية هي عمل غير أخلاقي. فبدأت الأخلاق عند كوزانوس وكأنّها قانون لا يمكن تصوّره دون طاعة، هذه الطاعة انتقلت من طاعة الربّ الخالق إلى طاعة عمياء لما يطلبه الأحرار والرهبان والقساوسة.

مصدر الخلاص هو الله المحبّ العظيم: ينطلق «كوزانوس» من أنَّ «الله محبّة»، وأنَّه محبّ للإنسان الذي عمل على خلاصه من أوزار الخطيئة التي كانت تطوّق عنقه وتمنعه من معرفة الله والاتّحاد به، ولذلك -كما يرى كوزانوس- «أنَّ الله العظيم أحبّ العالم حتّى بذل ابنه الوحيد لكي لا يهلك كلّ مَنْ يؤمن به، بل تكون له الحياة الأبدية»^[٢]. فبموت المسيح تمَّ تحرير البشر من أوزار الخطيئة، ممّا ترتّب عليه النجاة من دينوتها ومصالحتهم مع الإله، وتمتّعهم بالحياة الأبدية^[٣]. كما أنَّ يسوع المسيح كان محبّاً للبشر -من منظور كوزانوس- حتّى إنَّه فضّل الذهاب إلى الموت على الصليب من أجل إنقاذ المؤمنين من براثن الموت وعبودية الشيطان ودوافع الشرّ التي كانت ستعيق تحرر المؤمنين لو كانت بقايا الخطيئة

١ - حماده أحمد عبد اللطيف، اللاهوت الفلسفي عند نيكولاس كوزانوس، المرجع السابق، ص ٧٤.

2- Nicholas Cusanus, The Bowling Game, Translated by Jasper Hopkins, library of Congress, U.S.A, 2000, p.1209.

3- Nicholas Cusanus, On Peaceful Unity of Faith, Translated by Jasper Hopkins, library of Congress, U.S.A, 1990, p.658.

عالقة في حياتهم^[١]. وهو الأمر الذي سبق لنا أن بيّنا بطلانه وعدم عقلانيّته.

الفضلاء ينالون الخلاص بمساعدة العون الإلهي: يرى «كوزانوس» أن الخلاص لا يكون بالإيمان وحده، ولكن لا بدّ من وجود «الغفرانات» التي تتطلّب التوبة الصادقة، والاعتراف بالخطايا، والقيام بالأعمال الفاضلة. فالفضيلة -من منظور «كوزانوس»- مفطورة في البشر منذ بداية الخلق، لكنّ الشيطان يريد أن يبعد الإنسان عن ممارسة الفضيلة، ليظلّ دائماً يرتع في الخطيئة حتّى يتمّ إبعاده دائماً عن الخلاص أو الاتحاد بيسوع المسيح. لكنّ عون الله للعبد الفاضل هو مَنْ يمكنه من الخلاص؛ لأنّ سعي الإنسان إلى الخلاص قد يفشل إن لم يساعده العون الإلهي وترعاه العناية المقدّسة لإكمال الطريق نحو الخلاص^[٢].

وهكذا لم تنفصل القيم الأخلاقية العامّة عند كوزانوس عن الأخلاق الدينيّة المسيحيّة ليشبّ أنّ علم الأخلاق لا يتناقض مع الأخلاق المسيحيّة؛ إذ إنّ الفضيلة عنده هي العمل بمقتضى أوامر الله، فالفضيلة هي حبّ الله المحبّ للبشر، والسعادة أن يحبّ المرء الله ويكون محبوباً منه، فلا سبيل للخلاص إلّا عن طريق العون الإلهي الذي يكون للفضلاء فقط.

1- Nicholas Cusanus, A Surmise about The Last Days, Translated by Jasper Hopkins, library of Congress, U.S.A, 2000, p.4.

2- Ibid, 4 -6.

خاتمة

وهكذا، وبعد العرض التحليلي للقيم الأخلاقية في الفترات الثلاث التي شغلت ألف عام تقريباً، وبعد التعرف على أهم مفكراتها وأهم رؤاهم الأخلاقية، نجد أننا توصلنا لمجموعة مهمة من النتائج، نرصد لأهمها فيما يلي:

أولاً- إذا كان منظرو الفكر المسيحي من الآباء والقساوسة قد رأوا أن الأخلاق هي تنفيذ أوامر الله، وأن الفضيلة هي العمل بمقتضى أوامر الله، وأن طاعة الله والخير الأخلاقي أمران لا ينفصلان، فهذا أمر - من منظوري الخاص - لا غبار عليه؛ لكن أن تتحول تلك الطاعة إلى طاعة عمياء دون استعمال العقل - وبمعنى أدق إلغاء العقل - وعدم التفرقة بين أوامر الخالق وبين أقوال الخلق، فهذا أمر غير مقبول؛ إذ إنها تتحول حينئذ إلى وبال على المرء، كما تؤدي إلى حرج وضيق شديدين، وهو ما وقعت فيه الكنيسة في العصور الوسطى؛ إذ إنها جعلت من أقوال الأحرار والرهبان أوامر لا تقبل الرفض أو النقاش، وتستوجب - فقط - الطاعة والإذعان.

ثانياً- إن الإنسان في الفلسفة المسيحية - كما بدا لنا خلال هذه الدراسة - خير بجسمه وروحه، ولا شر في المخلوقات بالطبع، فالإنسان مفطور على الخير منذ لحظة الخلق، وهو يعرف الخير لكنه قد يجد نفسه مدفوعاً لارتكاب الشر إلا برحمة من الله، فهي وحدها التي يمكنها أن تثنيه عن فعل الشر. وبناء عليه، فإن الإنسان لا يمكنه أن يكون فاضلاً اعتماداً على قواه الذاتية، لكنه يمكن أن يكون فاضلاً كثمرة لعمل روح الله فيه. فالناس لن يستطيعوا - بالغة ما بلغت جهودهم - أن يتحرروا من قيودها ويتخلصوا من شرها ويعيشوا حياة طاهرة، إلا بوجود مخلص إلهي يعينهم على الخلاص. وهكذا ينقلب الإنسان شريراً لا حيلة له في إنقاذ نفسه، فخلاصه ليس بيده وإنما بيد غيره. ومن ثم اعتقدوا أن المسيح قد قدم نفسه قرباناً ليخلص البشر، ليصبح تعذيب النفس وقتلها من صميم الفكر الكنسي.

ثالثاً- استندت الأخلاق الكنسية المسيحية إلى فكرة الخطيئة الأصلية وجعلتها من ركائزها الأساسية، وهي فكرة غير مقنعة عقلياً مع كونها تُعدّ ظلماً، فأبعد ما يكون عن العقل أن يعاقب إنسان على خطيئة اقترفها أحد أسلافه منذ زمن لا يعلمه إلا الله، فكم يبدو غريباً

أن نحكم على طفل بالألم من أجل خطيئة لم يرتكبها ولا يعرف عنها شيئاً إلا في التاريخ وبعد أن يكبر. كما أنها فكرة تصوّر الإله في صورة العاجز الذي لم يستطع تخليص عباده إلا بقتل ابنه على الصليب! أليس هذا تسفيهاً للإله الذي يُمكن أعداءه من نفسه ليقتلوه! إنَّ هذه الفكرة وغيرها من الأفكار التي لا يستسيغها العقل، كانت من أهم أسباب أفول نجم أخلاقيات الكنيسة وظهور أخلاق علمانية جديدة مع بزوغ عصر النهضة، حملت عداً شديداً لكل ما هو كنسي.

رابعاً- إنَّ الأخلاق المسيحية التي تدعو إلى الرحمة والمحبة حتّى مع الأعداء، وتنبذ العنف في مختلف صوره وأشكاله؛ إذ تسود في الإنجيل فكرة الإحسان والعفو، وأنَّ «مَنْ ضَرَبَكَ عَلَى خَدِّكَ فَاعْرِضْ لَهُ الْآخَرَ أَيْضًا، وَمَنْ أَخَذَ رِدَاءَكَ فَلَا تَمْنَعُهُ ثَوْبَكَ أَيْضًا» [لو ٦: ٢٩]. وهو الأمر الذي نلاحظه- أيضاً- في أوضح صوره في قول الأب أوريجانوس الشهير: «لا يمكن أبداً أن يذبح المسيحيون أعداءهم، حتّى لو كان أكثر الملوك والحكام والشعوب اضطهاداً لهم». وقد لاءم ذلك هوى الحكام المستبدّين في أوروبا في العصور الوسطى، لينشأ تحالف بغض بين السلطة السياسيّة والسلطة الدينيّة عانى منه العقل الغربي معاناة شديدة. ولمّا بلغ السيل الزبى، بدأ هذا العقل يتململ، وينتفض، ويشور، ويلزّل الأرض تحت هذا التحالف المقيت ليطيح به، ليشهد عصر النهضة الأوروبي أخلاقاً جديدة وفلسفة جديدة في مناهجها ومنطلقاتها ووسائلها بل وفي غايتها، فقد أخذته ردّة الفعل العنيفة فنبد الدين، وهو- في الأصل- يريد أن ينبذ تطرّف رجاله، فاتّجه كليّة إلى المادّة والمحسوس، واستدبر الإيمان والغيب.

خامساً- إذا كانت الأخلاق الكنسيّة قد جعلت من الجزاء الأخرويّ أكبر حافز على العمل الأخلاقي، فهذا أمر مقبول -من وجهة نظرنا- لكنّ ما هو غير مقبول أنّهم حدّوا من قيمة هذا الحافز عندما ابتدعوا تلك البدعة المنكرة التي أطلقوا عليها «صكوك الغفران». كما أنّهم استخدموا ذلك الحافز السامي (الجزاء الأخرويّ) أسوأ استخدام، حينما دعت الأخلاق الكنسيّة إلى قتل كلّ ميل دنيويّ ورغبة دنيويّة، والعيش في صمت وتأمل ديني بحيث ينسى المرء كيانه ونفسه، أو من خلال الدعوة إلى الرهينة التي تخالف الفطرة الإنسانيّة وتكبّتها بل وتندّها. هذا فضلاً عن أنّ الدعوة إلى الرهبانيّة قد ملأت الأديرة بالكسالى والعاطلين الذين

يعيشون عائلة على المجتمع، وكان الأفضل هو الدعوة للعمل لعمارة الأرض.

سادساً- إنَّ أهمَّ ما يميّز دراسة القيم الأخلاقية في العصور الوسطى هو ارتباطها بالدين ارتباطاً وثيقاً وتأثر كلّ منهما بالآخر؛ إذ اهتمّت الأخلاق بدراسة القيم المختلفة، من قبيل: الخير، والصدق، والأمانة، والعفة، والخطيئة، والتجسّد، والفداء، والخلاص... إلخ، وهي في الأساس قيم ومسائل دينية، وترسيخ هذه القيم كانت مهمّة ملقاة على عاتق رجال الكنيسة الذين غالى معظمهم في تصوّر الفضائل والأخلاق الرفيعة فجعلوها فوق طاقة البشر، ومن أمثلة تلك الفضائل التي غالى في تصوّرها رجال الدين في العصور الوسطى، فضيلة العفة، وهي في الأصل خُلُق إنساني نبيل إذا ما وضع في نصابه الصحيح دون إفراط أو تفريط، لكنّ رجال الكنيسة غالوا في تصوّره وبالغوا في هذا التصوّر، فدعوا إلى الرهبنة، وأذاعوا تعاليم حولها فوق طاقة البشر، منها قولهم: «إذا نظرت عينك إلى معصية فاقلعها، فإنّه خير لك أن تفقد عضواً من أعضائك من أن يلقى جسدك كلّ في النار».

سابعاً- وفي الختام أقول: إنّ لا يمكن أن يصادف القارئ عند فلاسفة العصور الوسطى في كلّ مراحلها من الروح الفلسفية الخالصة إلّا قليلاً، فهم لا يبدؤون الحجاج ويتابعونه أنى سار مثل الفلاسفة القدماء أو المحدثين والمعاصرين، فهم لا ينشغلون ببحث لا يعرفون نتيجته مقدّماً، بل تراهم قبل أن يبدأوا التفلسف ملّمين بالحقيقة المنشودة؛ لأنّها حقيقة تفصح عنها العقيدة الكاثوليكية- فإنّ وجدوا حججاً يبدو عليها طابع الدليل العقلي؛ ليؤيّدوا بها بعض أجزاء العقيدة، كان خيراً، وإنّ لم يجدوا، فلا حاجة بهم إلى أكثر من الرجوع إلى الوحي؛ وليس من الفلسفة- أبداً- أن تبحث عن حجج تؤيّد بها نتيجة معروفة من قبل، وإنّما يكون ذلك من قبيل الدفاع عمّا تريد الدفاع عنه. وبناء على ذلك، لا يمكن وضع فلاسفة العصور الوسطى المسيحية على قدم المساواة مع فلاسفة اليونان القدماء أو فلاسفة الإسلام أو فلاسفة العصر الحديث والمعاصر.

لائحة المصادر والمراجع

١. أ.س. ريبورت، مبادئ الفلسفة، ترجمة أحمد أمين، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٧٩.
٢. أغستينوس، اعترافات القديس أوغستينوس، ترجمة إبراهيم الغربي، بيروت، دار التنوير، د.ت.
٣. إميل برهيه، تاريخ الفلسفة، ج٣، (العصر الوسيط والنهضة)، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، د.ت.
٤. أندريه كريسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ترجمة: عبد الحليم محمود- أبو بكر ذكري، القاهرة، مطابع دار الشعب، ١٩٧٩.
٥. أندريه كريسون، تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث، ترجمة: نهاد رضا، بيروت- باريس/ منشورات بحر المتوسط- منشورات عويدات، ط٢، ١٩٨٢.
٦. برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ك٢، (الفلسفة الكاثوليكية)، ترجمة: زكي نجيب محمود، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠.
٧. بوثيوس، عزاء الفلسفة، ترجمة: عادل مصطفى، القاهرة، مكتبة رؤية، ٢٠٠٨.
٨. بي بورات، تاريخ الروحانية المسيحية من زمن المسيح حتى فجر العصور الوسطى، ترجمة: تكلس نسيم سلامة، القاهرة، مكتبة دار الكلمة للنشر والتوزيع، ٢٠١٢.
٩. جوناثان هيل، تاريخ الفكر المسيحي، ترجمة: سليم إسكندر - مايكل رأفت، القاهرة، مكتبة دار الكلمة - لوغوس، ٢٠١٢.
١٠. حمادة أحمد عبد اللطيف، اللاهوت الفلسفي عند نيكولاس كوزانوس، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب - جامعة بني سويف، ٢٠٢٠.
١١. ترانثي وماركوس، مقالات في فلسفة العصور الوسطى، ترجمة: ماهر عبد القادر محمد، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٧.
١٢. حربي عباس عطيتو، في الفلسفة ومشكلاتها، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٦.
١٣. زينب محمود الخضيرى، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩٥.
١٤. عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، الكويت، وكالة المطبوعات، بيروت، دار القلم، الطبعة الثالثة، ١٩٧٩.
١٥. عبد الفتاح أحمد الفاوي، في الأخلاق، القاهرة، دار الهانئ للطباعة والنشر، د.ت.

١٦. كامل محمد محمد عويضة، الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٣.
١٧. محمد أحمد سليمان، اللاهوت العقلي عند القديس أنسلم، رسالة دكتوراه غير منشورة، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة بني سويف، ٢٠١٤.
١٨. محمد عبدالله الشرقاوي، أحمد محمد جاد، محاضرات في الفلسفة العامة، القاهرة، المجموعة المتحدة للنشر، ١٩٩٥-١٩٩٦.
١٩. محمد عثمان الخشت، معجم الأديان العالمية، المجلد الأول، القاهرة، مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة، ط٢، ٢٠١٦.
٢٠. نوال الصراف الصايغ، المرجع في الفكر الفلسفي - نحو فلسفة توازن بين التفكير الميتافيزيقي والتفكير العلمي، دار الفكر العربي، د.ت.
٢١. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، د.ت.

ثانيًا- المراجع الأجنبية

1. Nicholas Cusanus, On Peaceful Unity of Faith, Translated by Jasper Hopkins, library of Congress, U.S.A, 1990.
2. Nicholas Cusanus, The Bowling Game, Translated by Jasper Hopkins, library of Congress, U.S.A, 2000.
3. Nicholas Cusanus, A Surmise about The Last Days, Translated by Jasper Hopkins, library of Congress, U.S.A, 2000.

ثالثًا- المراجع الإلكترونية

بيتر كينج وأندرو أورلينج، فلسفة بيتر أبيلارد، مقال إلكتروني منشور على موقع حكمة بتاريخ ٢٠٢٢/١٠/١٤ على الرابط الإلكتروني الآتي:

<https://hekma.org>

سوسن بيطار، دنس سكوت (جون) ١٢٦٦-١٣٠٨م، مقال إلكتروني على الرابط الآتي:

[http://arab-ency.com.sy/ency/details/53749/..](http://arab-ency.com.sy/ency/details/53749/)

<http://arab-ency.com.sy/ency/details/5813/> : غسان فيانوس، ألبرت الكبير (1206-1280)، مقال إلكتروني منشور على الرابط الآتي .

التسامح في الفكر الوسيط: إشكالية النظرية والتطبيق

أ.د. محمد بن علي^[1]

مقدمة

يستهدف هذا البحث الكشف عن سؤال التسامح وأبعاده الحضارية^[2] في الفكر الفلسفي والإيديولوجي الغربي الوسيطوي، وفق منهج تحليلي نقدي، للكشف عن انزياحات المفهوم بين النظرية والممارسة، بين النص والواقع، بين الادعاء والشواهد. رغم أن البحث في خلفيات مفهوم كهذا، غالبًا ما يكون عرضة لانزلاقات فكرية تجانب الموضوعية والروح العلمية. ومفردة التسامح «ليست واحدة من تلك الكلمات التي تمّ النضال بشأنها خلال القرن التاسع عشر أو حتى في القرن العشرين». فلسبب من الأسباب تمّ تجاهل هذه الكلمة، وتمّ تجاوزها، أو بالأحرى اكتفى بمجرد النظر إليها على أنها من نافل القول، كما لو أنها لا تعبّر في حقيقة أمرها عن شيء... فلم يكن للتسامح من يفكر به أو ينطق باسمه^[3].

عمليًا، يعتبر مفهوم التسامح ابن عصر النهضة وبدايات عصر التنوير، ولهذا يمكن القول إن مفهوم التسامح سبق وجوده ماهيته، حيث يمكن لنا من خلال استقراء تاريخ الحضارات والمنجزات الفكرية لهذا الفيلسوف أو ذاك، أن نستنتج نصوصهم الدالة على ضرورة التسامح فكريًا وممارسة، رغم أن تاريخ الممارسات يكشف عن فضاة التجارب الإنسانية وطغيان نزعة العنف وعدم قبول الآخر المختلف إثنيًا وعرقياً.

في مقابل هذا، يظهر الانزياح التاريخي لدعوات خطاب التسامح، إذ نسجل في الغالب الأعم أن الدعوة للتسامح أصبحت مرادفًا للمزيد من التنازل وعدم المقاومة والرد. من

١ - جامعة غليزان - الجزائر.

٢ - للمزيد حول ترحال المفهوم من الطروحات الدينية إلى التناول الثقافي. انظر: مقالة لهابرماس «من التسامح الديني إلى التعددية الثقافية».

٣ - سمير الخليل، التسامح في اللغة العربية، منشور ضمن كتاب: التسامح بين شرق وغرب، بيروت، دار الساقية.

هنا «تُعَدُّ قضية المصطلح وتحرير مفهومه ودلالته وفق السياق التاريخي الذي نشأ فيه وظروف تطوره، على درجة كبيرة من الأهمية في تحديد الموقف الصحيح من قبول أو رفض هذا المصطلح». وقد ارتبطت الحضارة الغربية عبر صيورتها بجملة من المفاهيم والمصطلحات، التي أفرزتها ثقافتها، لتناسب كل مرحلة من مراحل تاريخها. ومن بين المفاهيم التي أصبحت سمة مميزة للخطاب الفلسفي الغربي المعاصر، والتي يسعى بكل الطرق إلى عولمتها، نجد مفهوم التسامح، الذي يحتاج إلى وقفة تحليلية نقدية، لتتبع تمفصلاته في بواكير الحضارة الغربية في الحقبة الوسيطة التي عرفت تصدر خطابات العنف والاضطهاد المتبادل بين السياسي والديني أكثر مما عرفت دعوات التسامح، وهذا بخلاف ما استقر عليه «ما صدق» المفهوم في بدايات عصر النهضة.

إذا كان مفهوم التسامح في دلالاته اللغوية والاصطلاحية، لا يكاد يخرج عن كونه موقفاً فكرياً وعملياً قوامه تقبل المواقف الفكرية والعملية التي تصدر من الغير، سواء كانت موافقة أو مخالفة لمواقفنا؛ فإننا نسجل أنه في الفكر الليبرالي أصبح مرادفاً للعلمنة من جهة، كونه لا يخرج، بحسب المعلن عن «اتخاذ موقف إيجابي متفهم من العقائد والأديان والأفكار، يسمح بتعايش الرؤى والاتجاهات المختلفة بعيداً عن الاحتراب والإقصاء على أساس شرعية الآخر المختلف دينياً وسياسياً وحرية التعبير عن آرائه وعقيدته». لكن التسامح هنا كثيراً ما تحدّه وتحدّه المصالح المتحكمة وملحقاتها، والسلطة غالباً ما تفرض أسلوباً موحداً للفكر، يسهل عملية التحكم ويقضي على التباين الفكري.

فكيف يمكن الحديث عن معنى للتسامح في زمن اعتلت فيه قيم العنف واللاتسامح مرتبة الصدارة، وطغت النزعة المادية المتشعبة بروافدها الاستهلاكية محتلة مرتبة الصدارة، في مقابل تراجع خطابات المحبة والتسامح وقبول الآخر، وبناء عالم أفضل يتسم بتنوع الثقافات في إطار الأخوة الإنسانية؟.

من هذا المنطلق سوف نركز دراستنا هذه على تتبع تمفصلات خطاب التسامح فكرياً وممارسة في العصر الوسيط؛ لغرض الكشف عن ملاسبات خطاب سوف تكون له امتدادات على طول ما يقارب العشرة قرون من تاريخ الحضارة الغربية، أو ما يصطلح عليه تاريخياً

بفترة العصور الوسطى، التي عرفت خلالها المسيحية في شقها الديني والسياسي والفلسفي هزات عديدة أبانت عن ضمور خطاب التسامح، وتصدّر خطابات العنف والكراهية تجاه المخالفين دينياً وسياسياً. علماً أنّ المسيحيين ذاتهم كانوا عرضة للإقصاء والتهميش، وتلقّوا شتى صنوف العنف واللاتسامح في بدايات انتشار المسيحية، وإذا بهم ينقلبون إلى منتقمين مارسوا شتى صنوف الإهانة والعنف ضدّ مخالفينهم، بل وحتى من المسيحيين المخالفين للمذهب الرسمي، بعد الارتباط السياسي بين الإمبراطورية الرومانية والكنيسة المسيحية، حيث ظهر أوّل مرّة خطاب رسمي يدعو إلى -أو يرخص- التسامح في الدولة الرومانية، ويتيح حرية العبادة لجميع مواطني الإمبراطورية في إطار احترام القوانين الرومانية.

أولاً: فكرة التسامح الوجود والماهية

١. التسامح قراءة في الدلالة

جاء في لفظ التسامح في الموسوعات العربية: السّماح والسّماحة: الجُود؛ سَمَحَ سَمَاحَةً وَسُمُوحةً وَسَمَاحًا: جَادَ يُقَالُ: سَمَحَ وَأَسَمَحَ إِذَا جَادَ وَأَعْطَى عَنْ كَرَمٍ وَسَخَاءٍ، وَسَمَحَ لِي فُأَنْ أَيَّ أَعْطَانِي؛ وَسَمَحَ لِي بِذَلِكَ يَسْمَحُ سَمَاحَةً: وافقني على المَطْلُوب والمُسَامَحة: المُساهلة.

بينما تعني لفظة التسامح عند علماء اللاهوت: الصفح عن مخالفة المرء لأوامر الدين^[١].

وفي الاصطلاحات الحديثة والمعاصرة تدلّ عبارة التسامح على: حرية الانسان في التعبير عن آرائه، وإن كانت مضادة لآراء الغير؛ لأنّ «التسامح لا يوجب تخلي المرء عن آرائه ومعتقداته، أو الامتناع عن إظهارها، أو الدفاع عنها، أو التعصّب لها، بل يوجب عليه الامتناع عن نشرها بالقوّة»^[٢]. وهذا من مطلق اعتقاده أنّ آراء الغير تعبر عن زاوية من زوايا الحقيقة.

٢. التسامح في نصوص العهد الجديد

في الإنجيل دعوة إلى أن تقوم العلاقات بين الناس على أساس التسامح والعدل، ودفع السيئة بالحسنة، النابعة من الدين، حتّى إنّها لتكاد تجعل من هذه الدعوة واجباً من

١- صليبا جميل، الفلسفي، ج١، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢، ٢٧١.

٢- المرجع نفسه، ص ٢٧٢.

الواجبات، وتبدو هذه القواعد أوضح ما تكون في كثير من الفقرات الواردة في خطبة الجبل من وصايا المسيح:

«طُوبَى لِلرَّحَمَاءِ، لَأَنَّهُمْ يُرْحَمُونَ» (مت ٥ : ٧)

«طُوبَى لِصَانِعِي السَّلَامِ، لَأَنَّهُمْ أَبْنَاءُ اللَّهِ يُدْعَوْنَ، طُوبَى لِلْمَطْرُودِينَ مِنْ أَجْلِ الْبِرِّ، لَأَنَّ لَهُمْ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ، طُوبَى لَكُمْ إِذَا عَيَّرُوكُمْ وَطَرَدُوكُمْ وَقَالُوا عَلَيْكُمْ كُلَّ كَلِمَةٍ شَرِّيرَةٍ، مِنْ أَجْلِي، كَاذِبِينَ» (مت ٥ : ١١، ١٠، ٩).

«فَإِنَّهُ إِنْ عَفَرْتُمْ لِلنَّاسِ زَلَّاتِهِمْ، يَغْفِرَ لَكُمْ أَيْضًا آبُوكُمْ السَّمَاوِيُّ. وَإِنْ لَمْ تَغْفِرُوا لِلنَّاسِ زَلَّاتِهِمْ، لَا يَغْفِرَ لَكُمْ أَيْضًا آبُوكُمْ أَيْضًا زَلَّاتِكُمْ» (مت ٦ : ١٥، ١٤).

«وَأَمَّا أَنَا فَأَقُولُ لَكُمْ: أَحِبُّوا أَعْدَاءَكُمْ. بَارِكُوا لَاعِنِيكُمْ. أَحْسِنُوا إِلَى مُبْغِضِكُمْ، وَصَلُّوا لِأَجْلِ الَّذِينَ يُسِيئُونَ إِلَيْكُمْ وَيَطْرُدُونَكُمْ» (مت ٥ : ٤٤).

ثانيًا: الإمبراطورية الرومانية وإشكالية التسامح الديني

لا يمكن الحديث عن مرحلة العصور الوسطى دون الرجوع إلى ما سبقها من محطات، خاصة ما تعلّق منها بفترة ظهور المسيحية على مسرح التاريخ الغربي وبدايات أفول الفلسفة اليونانية، وبروز المدارس الهيلينية، التي أثّرت في الحضارة الرومانية بشكل أو بآخر، كما أنّها تمثّل مرحلة تداخل بين العصر الهليني وبدايات ظهور المسيحية على المسرح الغربي. في جوّ فكري وعقائدي اتّسم بسيطرة الرؤية الوثنية للشأن الديني، فقد حظيت العبادات بتبجيل واضح من أباطرة الرومان، الأمر الذي يفسّر سبب تشدّدهم مع المسيحيين بعد ذلك -لا بسبب ديانتهم فحسب- بسبب دعوتهم لعبادة توحيدية وامتناعهم عن تقديم فروض الطاعة والقرايين للآلهة الرومانية، وانعزالهم عن المشاركة في الاحتفالات الممجّدة للآلهة والأباطرة الرومانيين، خاصة إذا علمنا ما تمثّل هذه التقديّعات من رمزية في الحضارة الرومانية.

لقد قوبل ظهور الديانة المسيحية في العالم الغربي برفض من أباطرة الرومان؛ لأنّ إقامة دولة رومانية قويّة بقيادة استبدادية، كان حتّى ذلك الوقت متأثراً ببعض العادات من تقدّيس الحاكم واعتباره ممثلاً للإله في الأرض، حتّى وإن كان الرومان لم يؤلّوها الحاكم، إلّا أنّهم

ذهبوا إلى حدّ تقدّيسه. وهذا ما عبّر عنه «سينيكا» SENICA على لسان الإمبراطور قائلاً: «إنّني قد اخترتُ لكي أتصرّف بدلاً من الآلهة على الأرض... وإنّي أملك الحياة والموت للأُمم... فإن شاء القدر أن يمنع أحد الناس شيئاً، فإنّه يعرف ذلك مني»^[١](٢).

بالرجوع لتاريخ ظهور المسيحية على مسرح التاريخ الغربي، يمكن القول إنّّه إذا تجاوزنا عن قصد فترة المؤسّس الأوّل (عيسى الناصري)، والتي لا تمدّنا بمعالم اللحظات التأسيسية الكبرى للمسيحية المترحلة في التاريخ منذ ظهور «بولس» على مسرح الأحداث، والذي يمكن اعتبار لحظة ظهوره بمثابة لحظة الزمن التأسيسي التي ينبغي الانطلاق منها لتفكيك الزمن التاريخي والأحداث المهمة التي شهدتها المسيحية في سيرورتها^[٢].

إنّها لحظة تؤسّس لما يليها، وفق مقارنة ستجعل من الزمن الفيزيائي غير ذي معنى، في مقابل ذلك سوف تتولّد وترسخ قيمة عليا لذروة السيادة المشروعية وللمعنى بالقياس إلى كلّ ما سوف يحصل في الزمن التاريخي للمجتمعات البشرية. من هنا تصبح العودة لنصوص فترة التأسيس ضرورية.

لم يهتم النظام السياسي الروماني بالمسيحية في بداية ظهورها، فهي لم تشكّل بالنسبة له مصدر خطر أو إزعاج، وهي كطائفة يهودية تؤمن بمبادئ جديدة لا تستحقّ الردّ عليها، رغم أنّهم لم يحوزوا موافقته، ورغم أنّه لم يعترف بها كديانة رسمية، وحتىّ لمّا بدأ المسيحيّون يضايقون الدولة حين يرفضون أن يقسموا يمين الولاء للإمبراطور أو يقيموا الشعائر الإمبراطورية، سمح لهم بالنشاط دون تدخّل أو تضيق^[٣]. ولكنّ سرعة انتشارها وتأثيرها السلبي على الديانة الوثنية ومكانة الإمبراطور الروماني الذي يعدّ الكاهن الأعظم، جعل منها مصدر خطر على تماسك الوحدة داخل الإمبراطورية الرومانية، التي كانت تسمح بالتعددية تحت سلطتها، فالشعب يعبد آلهة محدّدة، والدولة تتدخّل لمعاقبة من يخرج عن العبادة والشعائر المتعلقة بها؛ لأنّ الطقوس والعبادات في الإمبراطورية رمز للولاء للدولة والحاكم.

١ - سغان حسن شحاته، أساطين الفكر السياسي والمدارس السياسية، دار النهضة العربية، القاهرة، (د. ت. د. ط)، ص ١١١.

٢ - أركون محمّد، التشكيل البشري للإسلام، تر: هشام صالح، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط ١، ٢٠١٣، ص ٩٩.

٣ - كانتور نورمان، التاريخ الوسيط قصّة حضارة البداية والنهاية، تر: قاسم عبده قاسم، عين للدراسات الإنسانية والاجتماعية، ج ١، ط ٥، ١٩٩٧، ص ٦١.

لما استشعر الحاكم الروماني خطر الديانة الجديدة وقدرتها على تجميع الأنصار حولها، قابل تمرّد المسيحيين على أعراف الإمبراطورية بحزم غير مسبوق، فكانت البداية لحملة الاضطهاد ضدّ المسيحيين، حيث يُعدّ نيرون الطاغية (٦٨م) أوّل حاكم روماني يمارس الاضطهاد السياسي ضدّهم، فقد ألقى بعضهم للوحوش الضارية تنهش أجسامهم، وأمر فطليت أجسام بعضهم بالقار، وأشعلت لتكون مصابيح بعض الاحتفالات التي يقيمها نيرون في حدائق قصره^[١]. وفي القرن الثاني كان المسيحيون يعتبرون أنجاساً لا يسمح لهم بدخول الحمامات والمحال العامّة، وكانوا - كما حصل في عهد نيرون - يلقون للوحوش الضارية تفرسهم في مدرج عام يضمّ خصومهم الذين يحضرون للتلهي بمشاهدة هذه المظاهر. إلى أن كان منتصف القرن الثالث الميلادي عندما أقدم الإمبراطور دكيوس (Decius ٢٤٩-٢٥١م) على إصدار مرسوم عام يقضي بأنّ يقوم كلّ رعايا الإمبراطورية بإظهار الاحترام لأرباب الرومان بتقديم القرابين استرضاء لها^[٢]. وفي عام ٢٥٠م صدر أوّل قرار رسمي من الحكومة الرومانيّة يجعل المسيحيين تحت طائلة الاضطهاد إذا امتنعوا عن تنفيذه. وكان «داسيوس» أوّل الأباطرة الذين جعلوا الاضطهاد عامّاً في الإمبراطورية.

بقي مرسوم «داسيوس» المرسوم الاضطهادي الأبرز في تاريخ العلاقة بين المسيحية والإمبراطورية الرومانيّة. مرسوم ذاق من جرّائه معتنقو الديانة المسيحية شتى أنواع الاضطهاد، وأجبروا على الارتداد تحت طائلة التعذيب. «ولأنّ القانون جاء مفاجئاً وغير منتظر، فقد أربك المسيحيين في الكنيسة الأفريقيّة ودفعهم تحت طائلة الهلع إلى التخلي عن عقيدتهم، حتّى قبل أن يتعرّضوا للمحاكمة»، فمنذ الكلمات التهديدية الأولى المنطوقة تخلى عدد كبير عن عقيدتهم، لم يستسلموا بسبب الاضطهاد، ولكنهم استسلموا بإرادتهم، ولم ينتظروا توقيف القاضي ليرتدّوا عن دينهم^[٣].

لكنّ الاضطهاد سرعان ما توقّف بسبب مرسوم التسامح العام الذي أصدره الإمبراطور «جالينوس Gallienus» سنة ٢٦١م، واعترف فيه بحقّ المسيحيين في ممارسة طقوسهم

١- أحمد شلبي، مقارنة الأديان، المسيحية، مكتبة النهضة المصريّة، ط ١٩٩٨، ١٠، ص ٨٢.

٢- رأفت عبد الحميد، بينظة بين الفكر والدين والسياسة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط ١٩٩٧، ص ٢٢.

٣- نشنس حميدة، الاضطهاد الديني المسيحي في المغرب القديم، (ق ٢-ق ٤م)، مجلّة الباحث، الجزائر ص ٣٩٧.

وبناء كنائسهم وردّ ما صودر من أملاكهم. هكذا غدت الكنيسة المسيحية، رغم قلة عدد أتباعها -بالقياس إلى الوثنيين في الإمبراطورية- قوة متماسكة بتنظيمها الإداري الكهنوتي وشخصياتها الكنسية في مواجهة الإمبراطورية الرومانية التي أمست منهارة في ظل حكومة عاجزة واقتصاد منهار، وجيش مهلهل، مشغول بلعبة السياسة.

بينما سجّل القرن الثالث صوراً أخرى من ألوان التعذيب والاضطهاد للمسيحيين، وذلك في عهد الإمبراطور دقلديانوس، الذي أمر بهدم كنائس المسيحيين وإعدام كتبهم المقدسة، وبموجب ذلك أسقط حقوقهم المدنية، وأمر بإلقاء القبض على الكهّان وسائر رجال الدين، فامتلات السجون بالمسيحيين، وقُتل الكثيرون بعد أن مزّقت أجسامهم بالسياط والمخالب الحديدية، أو أحرقت بالنار، أو قطعت إرباً، أو طرحت للوحوش الضارية، أو غير هذا من وجوه التعذيب، وقد سمّي عصره (٢٨٤-٣٠٥ م) «عصر الشهداء»^[١]. وتوالى بين سنتي ٣٠٣-٣٠٤ م عدّة مراسيم تهدف لتقويض المسيحية واضطهاد أتباعها، بداية بمنع الاجتماعات وإتلاف الكتب، وصولاً إلى هدم الكنائس وسجن قادتها وإلزام المسيحيين بالتضحية للآلهة أو التعرّض للتعذيب، قبل أن يتم إرغامهم على التضحية أو تعرّضون للقتل.

تجدر الإشارة إلى أنّ الأباطرة الوثنيين لم يكن يعينهم في شيء دعوة المسيحيين، ولم يكن يشغل بالهم تهديد معين من جانب هذه الديانة الجديدة، ولم يروا فيها خطراً محدقاً بأربابهم، بل وسعت الوثنية الرومانية الديانة المسيحية في البانثيون (Pantheon) الروماني (مجمع الآلهة الرومانية)، وأكثر من ذلك، سمحوا للمسيحيين أن يقيموا كنائسهم، ودور عبادتهم في مختلف أنحاء الإمبراطورية. لقد كان كلّ ما يبتغيه الإمبراطور الروماني الوثني أن يُظهر المسيحيون، شأنهم شأن الوثنيين واليهود، الاحترام للجالس على العرش^[٢].

لكنّ تصرفات معتنقي الدين الجديد (المسيحية) خلال القرنين الأوّل والثاني للميلاد -وحتى منتصف القرن الثالث- جلبت عليهم كراهية الكثير من أفراد المجتمع الروماني؛ إذ ميّز المسيحيون أنفسهم في ظلّ السياسة التسامحية للوثنية الرومانية، بمجموعة من السلوكيات الاجتماعية، مثل عزوفهم عن مشاركة الرومان الوثنيين احتفالاتهم العامة

١- احمد شلبي، مقارنة الأديان، مرجع سابق، ص ٨٣.

٢- رافت عبد الحميد، بينزطة بين الفكر والدين والسياسة، ص ٥٠.

وأعيادهم، ورفضوا أن يزوّجوا بناتهم لغير المسيحيين أو يقتنوا هم بالوثنيات، ممّا عدّ تعالياً على المجتمع الذي يعيشون فيه^[١]. ورغم كلّ هذا إلّا أنّ الأمور سارت سيراً عادياً بين المسيحيين والحكومة الرومانية، لا يعكّر صفوها إلّا بعض الحوادث المنفردة، ولم يكن هناك اضطهاد للمسيحيين بالمعنى الشائع، بسبب عقيدتهم، بل ترك لحكّام الولايات أن يعالجوا هذه المسألة داخل ولاياتهم.

وضع سوف يتغيّر عندما حاول الإمبراطور (دقلديانوس Diocles ٢٨٤-٣٠٥ م) إقامة نظام شامل في الإمبراطورية، ووجد أنّ الكنيسة المسيحية تمثل دولة داخل دولة، الأمر الذي يهدّد الدولة ويقوّض جهود توحيد الإمبراطورية، وهو الذي لم يتصوّر مطلقاً أن تخرج الكنيسة عن دائرة نفوذه بتعاليمها ونظامها الكهنوتي، وكان «يعتقد أنّ النظام المسيحي على هذه الصورة، سوف يؤدّي بجهوده الضخمة التي بذلها طيلة هذه السنوات في سبيل وحدة الإمبراطورية وتقويتها. فلا عجب إذاً إنّ كان دقلديانوس يرى أنّ الكنيسة المسيحية هي آخر العقبات القائمة في وجه تدعيم سلطان الإمبراطور». فكان أنّ أمر بمحاصرة مدّ الكنيسة والقضاء عليها، الأمر الذي سجّلت معه أعمال اضطهاد وتنكيل وقتل، راح ضحيتها بعض المسيحيين، في حين تخلّى البعض الآخر عن دينهم.

ورغم ذلك لم تتمكّن هذه الإجراءات من القضاء على الكنيسة المسيحية؛ كونها جاءت متأخرة بعد أن مكّنت الكنيسة لوجودها وسط طبقات المجتمع، ممّا اضطر الإمبراطورية إلى التعايش مع الجسم الجديد، لتجد الكنيسة بعد ذلك سندها في الإمبراطور قسطنطين الكبير (٣٠٦-٣٣٧ م)، الذي أمدها بمختلف الامتيازات، وسمح لأساقفتها بإدارة الشؤون الداخلية فيما يشبه حكماً ذاتياً تحصل عليه الكنيسة قبل أن يصبح الإمبراطور نفسه يترأس المجامع الكنسية، في خطوة مثّلت بداية العلاقة المتشابكة بين المدني والديني، للحدّ الذي اعتبر فيه الإمبراطور «مرسول» العناية الإلهية لإنقاذ الإمبراطورية الرومانية والكنيسة المسيحية، وانطلاقاً من هذه الفكرة، عمل على تقويض كلّ المناوئين لها.

في العام (٣١٣ ميلادي) اتّفق الملكان: «قسطنطين وليقينيوس» بميلانو، على إصدار ما سمّي «ميثاق ميلانو»، الذي منح الحرية الدينية للمسيحيين، بعد أن كانوا يعدّون ويلاحقون،

١- رافت عبد الحميد، بينظرة بين الفكر والدين والسياسة، ص ٢٠.

وَأَنْ مِنْ حَقِّ الْمَسِيحِيِّ وَالْوُثْنِيِّ الْعِبَادَةِ الَّتِي يَرَاهَا، وَجَاءَ فِي الْمِيثَاقِ:

«لَمَّا كُنَّا نَحْنُ الْمُؤَقِّرِينَ قُسْطَنْطِينَ وَأَنَا لِيُقِينِيُوسَ قَدْ اجْتَمَعْنَا فِي مِيلَانُو لِمُعَالَجَةِ الْقَضَايَا الْمُتَعَلِّقَةِ بِمُصْلَحَةِ الْإِمْبَرَاطُورِيَّةِ وَأَمْنِهَا، فَقَدْ رَأَيْنَا أَنَّ لَيْسَ بَيْنَ الْمَوْضُوعَاتِ الَّتِي تَشْغَلُنَا مَا هُوَ أَجْدَى لَشُعْبِنَا مِنْ أَنْ نَعْمَدَ أَوَّلًا إِلَى تَنْظِيمِ طَرِيقَةِ تَكْرِيمِ الْآلِهَةِ. لَذَا اتَّفَقْنَا عَلَى إِعْطَاءِ الْمَسِيحِيِّينَ حُرِّيَّةَ مُمَارَسَةِ الدِّينَانَةِ الَّتِي يُفَضِّلُونَ، أَسْوَأَ بِالْآخَرِينَ، كَيْمَا تَتَعَطَّفَ عَلَيْنَا الْآلِهَةُ الْمُتَرَبِّعَةُ فِي عَلِيَاءِ سَمَائِهَا، وَتُؤَيِّدَنَا نَحْنُ وَجَمِيعُ الْخَاضِعِينَ لِسُلْطَانِنَا. لَقَدْ رَأَيْنَا مِنَ الْمَحْكَمَةِ وَالصَّلَاحِ أَلَّا نَرَفُضَ لِأَيِّ مُوَاطِنٍ، مَسِيحِيًّا كَانَ أَوْ مُتَعَبِّدًا لِآلِهَةٍ أُخْرَى، حَقَّ مُمَارَسَةِ الدِّينَانَةِ الَّتِي تَنَاسَبُ عَلَى أَفْضَلِ وَجْهِهِ، حَتَّى إِذَا انْصَرَفْنَا كُلُّنَا إِلَى تَكْرِيمِ الْإِلَهِ الْأَعْظَمِ بِمِلَّةٍ حُرِّيَّتِنَا، رَجَوْنَا أَنْ نَحْظِيَ بِرِضَاهِ وَفَضْلِهِ الْمُعْهُودِينَ. لَذَا وَجَدْنَا مِنَ الْمُنَاسِبِ أَنْ نَعْلَمَ سِيَادَتَكُمْ... بِحَذْفِنَا الْقِيُودَ الْمُتَضَمِّنَةَ فِي الْقَرَارِ السَّابِقِ بِشَأْنِ الْمَسِيحِيِّينَ... وَالسَّمَاخَ لَهُمْ بِمُمَارَسَةِ دِيَانَتِهِمْ ابْتِدَاءً مِنْ هَذِهِ اللَّحْظَةِ مِنْ دُونِ التَّسَبُّبِ لَهُمْ بِأَيِّ كَدَرٍ أَوْ إِزْعَاجٍ. لَقَدْ أَصْرَرْنَا عَلَى إِعْلَامِكُمْ بِالْأَمْرِ عَلَى وَجْهِهِ، لَكِي تَكُونُوا عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ أَنَّ تَرْكَ لِلْمَسِيحِيِّينَ الْحُرِّيَّةَ التَّامَّةَ وَالْمُطْلَقَةَ فِي مُمَارَسَةِ شَعَائِرِهِمُ الدِّينِيَّةِ. وَلَمَّا كُنَّا قَدْ مَنْحْنَا هَذَا الْحَقَّ لِلْمَسِيحِيِّينَ، فَلَيْسَ لِيَفُوتَ سِيَادَتَكُمْ، بِالطَّبَعِ، أَنَّ مَا يَحِقُّ لَهُؤُلَاءِ يَحِقُّ لِلْآخَرِينَ أَيْضًا، وَمَتَى مَنْحْنَا رِعَايَانَا كَافَّةً كَامِلَ الْحُرِّيَّةِ فِي عِبَادَةِ الْإِلَهِ الَّذِي اخْتَارُوهُ، وَلَمْ نَضُنْ عَلَى أَيِّ مِنَ الْآلِهَةِ بِالْإِجْلَالِ الْمُتَوَجَّبِ لَهَا؛ حَقَّقْنَا إِنْجَازًا يَلِيْقُ بِعَصْرِنَا وَيَتْلَامُ مَعَ حَالِ الْهَدْوِ وَالِاسْتِقْرَارِ الَّتِي نَتَّعَمُ بِهَا الْإِمْبَرَاطُورِيَّةَ»^[١]. وَفِي سَبِيلِ ذَلِكَ مَنْحَ الْمَسِيحِيِّينَ وَسَائِرِ النَّاسِ الْحُرِّيَّةَ فِي اتِّبَاعِ مَا يَرْضَوْنَهُمْ مِنَ الدِّينَانَةِ أَنْفُسَهُمْ، وَأَنْ لَا يُحْرَمَ أَيُّ إِنْسَانٍ مِنْ حُرِّيَّةِ الْإِخْتِيَارِ فِي اتِّبَاعِ عَقِيدَةِ الْمَسِيحِيِّينَ، أَوْ فِي اعْتِنَاقِ الدِّينَانَةِ الَّتِي يَرَاهَا مُتَنَاسِبَةً وَهَوَاهُ. بِهَذَا الْإِعْتِرَافِ الْحُكُومِيِّ أَصْبَحَتِ الْمَسِيحِيَّةُ وَالدِّينَانَاتُ الْأُخْرَى دَاخِلَ الْإِمْبَرَاطُورِيَّةِ عَلَى قَدَمِ الْمَسَاوَاةِ، الْوَضْعِ الَّذِي قَلَّلَ مِنْ شَأْنِ الْوُثْنِيَّةِ بِصِفَتِهَا دِيَانَةَ الدَّوْلَةِ الرَّسْمِيَّةِ؛ وَذَلِكَ بِوَضْعِهَا فِي مَصَافِ الْعَقَائِدِ الْأُخْرَى. دُونَ أَنْ نَنْسَى أَنَّ هَذَا «التَّسَامُحَ» انْطَلَقَ مِنْ مَعَايِيرِ مُصْلَحِيَّةٍ تَتَعَلَّقُ بِالْإِمْبَرَاطُورِيَّةِ وَالْإِمْبَرَاطُورِ وَإِطَالَةِ أَمَدِ حُكُومَاتِهِمْ.

١- لوكليز جوزيف، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، تر: جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٩، ص٧١.

ثالثاً: المسيحيون واللاتسامح البيزنطي

كانت الكنيسة طيلة القرون الثلاثة الأولى قد أغلقت على نفسها باب خلافاتها الداخلية، وعقدت مجامع مسكونية ومكانية لمعالجة الانشقاقات أو لعن الهرطقات، ولم تكن الدولة تعنى بذلك الصراع الداخلي بين المسيحيين شيئاً. أمّا وقد أصبح على رأس الإمبراطورية حاكماً يُظهر ميله تجاه المسيحية، فلا عجب إذا رأينا الكنيسة تسعى إليه ليكون ذراعها الذي تستقوي به على خصومها ومخالفها، وهو ما حدث فعلياً عندما أصدر قسطنطين مرسومين ضدّ الفرق المسيحية التي نعتتها الكنيسة بالهرطقة^[١]؛ مخافة الانقسام في الدولة. ومما جاء في المرسومين: «ضاق الصدر عن تحمل وبيل ضلالكم، فإنّا بهذا المرسوم نحرم عليكم الآن، وبعد الآن عقد أيّ اجتماع... وامتدّت إرادتنا لبسط الحرمان أيضاً على مقابلاتكم في السرّ والعلن... ولتدعوا الراغبين في اعتناق دين الحقّ ليسلكوا سبيل الصواب بالانضواء في الكنيسة الكاثوليكية والاتحاد معها في زمالة مقدّسة، حيث يستأهلون الوصول إلى الحقيقة، فمن اليوم وبعده لن يسمح لاجتماعاتكم غير الشرعية أن تعقد في السرّ أو العلن^[٢]».

لقد استطاعت السلطة الزمنية (قسطنطين) أن تأسر السلطة الروحية (الكنيسة) بما أغدقته عليها من امتيازات، فكسبت ولاء رجالها وتأيدهم، في وقت كان الإمبراطور في أمسّ الحاجة لمعونة هؤلاء لفرض الانضباط على رعاياهم، لما لهم من نفوذ عليهم. واعتباراً من ذلك الوقت، أصبح رجال الكنيسة في خدمة حكومة قسطنطين، على عاتقهم حفظ الهدوء ونشر السكينة والسلام. بهذا الولاء السياسي لروما رسّمت السلطة السياسية احتواء للكنيسة التي رأت فيها جودة النظام، وطاعة لرؤسائهم الدينيين، وبرضاهم بفوارق الحياة، رضا مبعثه أملهم في أنّهم سيحظون بالسعادة في الدار الآخرة. أراد قسطنطين أن يكون حاكماً مطلق السلطان، وهذا النوع من الحكم يفيد لا محالة من تأييد الدين^[٣]. وسرعان ما قويت المسيحية ورجحت كفتها، فانقضّت على مخالفها تفتك بهم، فأُسست الجمعيات الثورية باسم الدين، وأخذت على عاتقها استئصال من اعتبرتهم الكنيسة ملحدّين من بقايا

١- لنفاصيل أكثر انظر: ج، وبلتير، الهرطقة في المسيحية، تاريخ البدع الدينية المسيحية، تر: جمال سالم، دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠٧.

٢- عبد الحميد رأفت، الكنيسة والدولة، ج١، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ص ١٣٤.

٣- عبد الحميد رأفت، الكنيسة والدولة، ص ١٣٧.

الرومان الوثنيين، وحدثت بعد ذلك أفضع المجازر البشريّة التي سجّلها التاريخ.

كان من نتائج هذا التقارب -أو الانتفاع المتبادل- ما بين الإمبراطور والقائمين على شؤون الكنيسة، حصول الكنيسة على امتيازات لم تخطر على بال؛ فقد تمت إعادة كلّ الممتلكات التي صودرت من الكنيسة، بالإضافة إلى إقرار مرتبات للكهّان والقساوة في الكنيسة، حيث جاء في رسالة قسطنطين لنائبه: «لذا فمقصدنا حالما تصلك هذه الرسالة أن تقوم على التوّعید إلى الكنيسة المسيحيّة الجامعة كلّ ما كان ملكاً لها، وهو الآن بحوزة المواطنين وغيرهم، حيث قرّرنا أن تعود تلك الأشياء إلى أصحابها». وفي رسالة إلى أسقف قرطاجنة جاء فيها: «كنا قد قرّرنا أن نخصّص في كلّ ولايات أفريقيا ونوميديا منحا يستعين بها على سدّ نفقاتهم خدام الكنيسة الكاثوليكيّة- الكنيسة الجامعة-، ما يعني أن عطايا وهبات الإمبراطور لم تكن تشمل خصومهم وعلى رأسهم «الدوناتين». رغم أن ما ورد في مرسوم ميلانو عالج إشكالية منح الحرية للمسيحيين دون استثناء شريطة ألا تتعارض مع توجهات الإمبراطوريّة الرومانيّة وأيديولوجيّتها الرسميّة، وقد جاء فيها: «يجب أن لا يحرم من حرّيته العقائديّة بل يحقّ أن لا تترك لإرادته وفطنته حرية اختيار مقدّساته الدينيّة، فقد أصدرنا قبلاً أوامرنا بأنّ تحفظ للمسيحيين عقائدهم وشعائهم، ولكنّ عدداً كبيراً منهم منع من ممارسة هذه الشعائر نتيجة لما تعرّضت له هذه الحرية من قيود». وذلك بعد صدور ذلك المرسوم الذي به حصل المسيحيّون على حرّيتهم. «وأخيراً فقد ردّ المسيحيّون ما كان منهم قد أخذ: فإذا حدث أن أماكن المسيحيين التي درجوا على الاجتماع بها ... قد اشترتها خزانتنا أو أشخاص آخرون، وجب ردّها إلى المسيحيين على الفور دون عوض».

غير أنّه وبعد قيام السلطة على أساس ديني، ألغي حقّ الآخر الذي ورد لغير المسيحيين، فكانت بداية التطرّف في استخدام القوّة والعنف ضدّ الوثنيين بعد مرسوم ٣٢٣ الذي أصدره قسطنطين ومنع بموجبه ممارسة الطقوس الوثنيّة، حيث أقفلت معابدهم، وأعدمت كتاباتهم، ومنعوا من مباشرة طقوسهم الدينيّة حتّى داخل منازلهم. في مشهد دمّرت فيه مكتبة الإسكندريّة، وراحت ضحيّته آخر فلاسفة الأفلاطونيّة المحدثه، الفيلسوفة هيباتيا (Hypatia)، التي قضت رمياً بالحجارة من طرف الرهبان^[١]. على أن انتصار المسيحيّة استلزم

١ - سوريال عزيز عطية، تاريخ المسيحيّة الشرقيّة، تر، إسحاق عبيد، المجلس الأعلى للثقافة مصر، ط ١، ٢٠٠٥، ص ٥١.

قيام تنظيم جديد للعلاقة بين الكنيسة من جهة، والدولة والمجتمع من جهة أخرى، ذلك أن الإمبراطورية الرومانية كان لها دين رسمي وكهنة يتمتعون بمساندة الحكومة وتأييدها، ولكن رجال الدين في العصر الوثني، لم يحاولوا إطلاقاً التدخل في شؤون السلطة الزمنية، بعكس الكنيسة التي أخذت تكتسب شيئاً فشيئاً صفة سلطة جديدة منافسة للسلطة العلمانية، مما أوجد تشنجاً بين السلطين الزمنية والروحية.

هنا نلاحظ أن تدخل الكنيسة في شؤون السلطة الزمنية أخذ يستفحل مع ضعف الإمبراطورية الرومانية واضمحلالها، حتى انتهى الأمر بأن حلت الكنيسة محل الإمبراطورية^[١]، أو على أقل تقدير أصبحت تطالب بالاستقلالية عن السلطة الزمنية. فإذا كانت الكنيسة قد أسلمت لقسطنطين الكبير قيادها باعتباره الرجل الذي رفع عنها الأغلال التي كانت عليها وسمحت للأباطرة في ظل الجدل اللاهوتي أن يسيروا دقة أمورها، ولو إلى حين؛ إلا أن ذلك لم يكن يعني أنها كانت قد رضيت هذا السلوك منهاجاً لها. وهذا ما تبينه رسالة الأسقف «هوسيوس» إلى الإمبراطور: تذكر أنك رجل فان، خف يوم الدينونة واحفظ نفسك لليوم ذاك نقيّة طاهرة، لا تقحم نفسك في مسائل الكنيسة، لا تصدر إلينا أوامر هي من صميم شؤوننا، الله وضع في يدك هذه المملكة، وإلينا سلم أمور الكنيسة. وكما أن الذي يسلبك هذه الإمبراطورية يصنع الشر في عين الرب، فلتخش أنت أيضاً التدخل في شؤون الكنيسة... ومن ثمّ فليس من واجبن أن نمارس حكم الدنيا، وليس من حقك أيها السيد أن تحرق البخور^[٢]. وبعبارة أوضح قال القديس ترتوليان: نحن دوماً للأباطرة نشفع، ومن أجلهم نصلي، سائلين الرب لهم عمراً مديداً وحكماً آمناً سديداً، وعيشاً هنيئاً وجيشاً قوياً، ومجلس سناتو مخلصاً، وشعباً وفيّاً وعالمًا مستقرًا.. ونحن حين نصلي من أجل بقاء الإمبراطورية الرومانية، نوكد بذلك استمرار روما، وأنه ليحق لي القول إن القيصر لنا أكثر مما هو لكم، اختير في مكانه هذه بإرادة ربنا.

رغم هذا نسجل أنه عندما تولى الإمبراطور جوليان «٣٦١-٣٦٣» الحكم، أعلن ارتداده عن المسيحية وناصر الوثنية ضد استبداد المسيحية، فأمر بفتح معابد الوثنية التي أغلقت

١- عاشور عبد الفتاح، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٦، ص ٤٤.

٢- عبد الحميد رأفت، بينزطة بين الفكر والدين والسياسة، ص ٤١.

بمرسوم قسطنطين. ويبدو لنا من واقع الحقائق التاريخية أنَّ الإمبراطور جوليان لم يكن متعصباً ضدَّ المسيحية، وإنَّما أراد فقط أن يرفع عن الوثنية وأهلها الظلم الذي لحقهم من أنصار الديانة الجديدة. بعبارة أخرى أراد جوليان أن يحقق نوعاً من التوازن بين المسيحية والوثنية وفقاً للغرض الذي أُملي إصدار مرسوم ميلان، فأعاد تنظيم رجال الدين الوثنيين، وفق النظام المعمول به في الكنيسة، وعني بالمعابد الوثنية وزيتها، حتَّى لا تبدو أقلَّ جمالاً من الكنائس. وفي الوقت نفسه أخذ يستبعد المسيحيين تدريجياً من وظائف الجيش والإدارة، ليحلَّ الوثنيين محلَّهم^[١]. من هذا تظهر الخلفية الحقيقية لهذه القرارات، التي وإنَّ ظهرت أنَّها انتصار للوثنيين، ولكنَّها تحمل في طياتها خوفاً مبطناً من تمدد سلطة رجال الدين المسيحيين في دوايب الإمبراطورية.

رابعاً: الانقسامات الدينية المسيحية وإشكالية التسامح

شهدت المسيحية منذ أوائل عهدها خلافات مذهبية خطيرة، كان لها أثر عظيم في تاريخ الشرق والغرب. فأنَّى توجَّهنا نجد الخلاف المذهبي يتحكَّم في توجيه التيارات السياسية، بل في تغيير مجرى الأحداث التاريخية، فلم يقتصر الخوض في المسائل اللاهوتية خلال القرن الرابع على رجال الدين، وإنَّما كان أمراً مباحاً وموضوعاً مفتوحاً أمام الجميع. أمَّا المشكلة الكبرى التي قسَّمت المسيحيين، وبالتالي العالم الروماني إلى معسكرين، وأثارت البغضاء الدينية والسياسية بينهما لمدة قرنين من الزمان، فكانت مشكلة التثليث وتحديد العلاقة بين «المسيح الابن والإله الآب»^[٢]، حيث أدان مجمع إفسوس سنة ٤٣١ الرأي القائل بفصل طبيعة المسيح الإلهية عن طبيعته البشرية، فقال آريوس (Arius)^[٣] - كاهن إسكندري مثقف - بأنَّ المنطق يحتم وجود الآب قبل الابن، ولمَّا كان المسيح الابن مخلوق للإله الآب، فهو إذًا دونه، ولا يمكن بأيِّ حال أن يعادل الابن الإله الآب في المستوى والقدرة. وهكذا

١ - عاشور عبد الفتاح، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٦، ص ٣٩.

٢ - المصدر نفسه، ص ٤٤.

بظهور ما يعرف بالمذهب الآريوسي الذي أنكر ألوهية السيد المسيح مقترحاً بأنَّه مخلوق بشري، انتشر ما نادى به داخل الإمبراطورية البيزنطية، وتصدَّت له الكنيسة الإسكندرانية ورجالها، ومن ثَمَّ أخذت تلك المشكلة تتفاقم، وعقد لحلها أول المجامع الدينية الكبرى تحت رعاية الإمبراطور قسطنطين

٣ - أحد قساوسة مصر، وراعي كنيسة بوكاليس بالإسكندرية: انظر الباز العريني، الدولة البيزنطية، ص ٣٣ وما بعدها.

كان أنصار آريوس من الموحدين. أمّا أثناسيوس (Athenasios)^[١] فقال بأن فكرة الثلاث المقدّس تحتم بأن يكون الابن مساوياً للإله الأب تماماً في كل شيء، بحكم أنّهما من عنصر واحد بعينه، وإن كانا شخصين متميّزين. يبدو أنّ الأثناسيوسيين أدركوا أنّ المسيحية تعتمد في دعوتها على مكانة المسيح، وأنّ أيّ اتجاه نحو التقليل من مركزه يؤدّي إلى إضعاف الدعوة المسيحية^[٢].

يمدّن الخلاف العقائدي الذي نشب بين المسيحيين من أنصار أثناسيوس وآريوس بصورة واضحة عن الأزمة التي عاشتها المسيحية، والتي شهدت وللمرة الأولى تدخل السياسي لفكّ الخلاف الديني، فقد حاول قسطنطين في بادئ الأمر تجاهل خلافهما لأسباب سياسية من جهة، ومحافظة على وحدة المسيحيين في الإمبراطورية عموماً، وحين فشل دعا إلى عقد مجمع مسكوني (مجمع نيقية Nicaea) لحسم الخلاف، وأشرف بنفسه على إدارة جلسات الاجتماع -رغم أنّه لم يكن مسيحياً- وانتهى إلى مناصرة رأي أثناسيوس، رغم أنّ غالبية الحضور كانت على رأي آريوس الوجداني. والظاهر هنا أنّ سبب مناصرته لآراء أثناسيوس كان سياسياً بالدرجة الأولى؛ لأنّ هذه الآراء تلائم العبادة الوثنية للإمبراطورية الرومانية. ونتيجة لهذا الحكم، تمّ نفي آريوس وأنصاره، وإحراق كلّ الكتب (الأناجيل) التي لا تنسجم وآراء أثناسيوس. وما لبث هذا الوضع أن استقرّ حتّى انقلب قسطنطين على الأثناسيوسية، وناصر الآريوسية وآراءها، وتمّ نفي أثناسيوس وأتباعه. وهذا ما يفسّر كيف أنّ الأوضاع السياسية هي التي كانت تحدّد ميل الإمبراطور تجاه هذا التيار أو ذاك والتمكين لآرائه، في مقابل دحض الآراء المخالفة وتحجيمها.

ويثبت هذا الرأي ويدعمه أكثر السياسة البراغماتية التي اتّبعتها أبناء قسطنطين بعده، حيث ناصر كلّ واحد منهم مذهباً معيناً رأى فيه خدمة لمصالح الإمبراطورية، واضطهد مخالفيه. من هنا كانت الاختلافات المذهبية مدخلاً من مداخل النزاعات بين أقطار الإمبراطورية، والتي انتهت بانتصار قسطنطين الثالث وتوحيد أقطار الإمبراطورية من جديد. وبعده تولّى مقاليد الحكم الإمبراطور جوليان، الذي يُعدّ واحداً من أشدّ معارضي المسيحية، حيث

١- أسقف الإسكندرية، ناصر الأرثوذكسية، توفي سنة ٣٧٣م.

٢- عاشور عبد الفتّاح، مرجع سابق، ص ٤٠.

عمل منذ تولّيه مقاليد الحكم على ردّ الاعتبار للديانة الوثنيّة، والتمكين لها في دوايب الإمبراطوريّة، في مقابل دحض معارضيها المسيحيين. ولم تستتب الأمور للمسيحيين إلّا بمجيء الإمبراطور «ثيودوسيوس» الذي انتصر للمسيحيّة (خاصّة الاتجاه الأثناسيوسي) ومكّن لها نهائيّاً، وأعلنها ديانة رسميّة للإمبراطوريّة في إجراء يماثل ما قام به قسطنطين سابقاً.

بينما ناصر ابنه قسطنطيوس (٣٣٧-٣٦١م) الآريوسيين وأنزل أشدّ العذاب بالنيقيين، ودعا إلى عقد المجامع الكنسيّة في الشرق والغرب -بعد أن أصبح على سدة حكم الإمبراطوريّة- لإكراه المسيحيين جميعاً في دولته على اعتناق المذهب الآريوسي، حتّى إذا جاء ثيودوسيوس الأوّل، انقلبت الأوضاع ولقي الآريوسيون الاضطهاد العنيف لصالح النيقيين. وفي القرن الخامس، حلّ الاضطهاد بالنساطرة^[١] الفائلين ببشريّة العذراء، لصالح المنادين بقداستها، وذاق اليعاقبة في الشام ومصر مرارة الاضطهاد من جانب الأباطرة الذين قالوا بالطبيعتين في المسيح^[٢].

١. المشكلة الدوناتيّة وإشكالية التسامح

تبقى المشكلة الأبرز التي واجهت الكنيسة الكاثوليكيّة في مسيرتها، والتي أبانت عن لا تسامح الكنيسة الرسميّة مع مخالفيها في الرأي، تتمثّل في محاولاتها إخضاع «الدوناتيين» -الذين ورغم كلّ القوانين التي صدرت ضدهم، إلّا أنّهم حافظوا على قوتهم ووجودهم -خاصّة في الشمال الأفريقي- فأوغسطين كان يعتقد أنّ القوّة مبرّرة لجعل الناس يتحوّلون إلى المسيحيّة، وفي سبيل ذلك ناشد تدخل الدولة لإعادة من وصفهم بالهرطقة إلى حظيرة الايمان.

إذا كان الفكر السياسي الروماني الوثني يرفض رفضاً تامّاً قيام كيان مستقلّ عن سلطة الأباطرة، أو بتعبير أدقّ دولة داخل دولة، فإنّ الفكر السياسي الروماني المسيحي كان أشدّ إصراراً على التمسك بهذا الجوهر، متّخذاً من المسيحيّة نفسها ملهماً ونصيغاً. وبموجب

١ - اشتقّت الكنيسة النسطوريّة أو الكنيسة السريانيّة الشرقيّة اسمها من شخص نسطور، الذي كان أسقفاً للقسطنطينيّة عام ٤٢٧. انظر: عزيز سوريال عطية، مرجع مستعمل، ص ٣٢٩.

٢ - بيزنطة بين الفكر والدين والسياسة، ص ٤٩.

هذا الحق، أقدم الأباطرة الرومان المسيحيون على إيقاع الأذى وإنزال الاضطهاد العنيف بالمسيحيين الذين يخالفونهم المذهب، وشهدت الإمبراطورية من فنون التعذيب وقساوته في عصرها المسيحي مع المسيحيين ما لم تعرفه في عصرها الوثني، ليس فقط من جانب النظام السياسي تجاه الناس، بل من جانب رجال الدين الذين يساندهم النظام لمصلحته السياسية، ويساندونه هم لمصالحهم الدنيوية وإعلاء شأن مذهبهم ضد إخوانهم الذين يعارضوهم الرأي. هذا ما عبر عنه قسطنطين عندما خاطب جماعات مسيحية تعارض الكنيسة الكاثوليكية بقوله 'يا كارهي الحق .. يا أعداء الحياة يا أحلاف الخراب... أما وقد ضاق الصدر عن تحمّل ويل ضلالكم، فقد قررنا أن نُحرّم اجتماعاتكم وأن نخرجكم من دياركم وأن تصدر ممتلكاتكم لصالح الدولة. ولن يشهد المستقبل لكم أيّ تسهيلات، ومن الآن فصاعدًا لن يسمح لاجتماعاتكم غير الشرعية أن تعقد في السرّ أو العلن .. وليكن ذلك للجميع معلومًا^[١].

عارض دوناتوس الأكبر سياسة الإمبراطور القائمة على أسلوب الإغراء وشراء الذمم، ومنح المساعدات والصدقات لامتناع غضب السكّان؛ لأنّ هذه السياسة تهدف أساسًا إلى ضرب الحركة الدوناتية من الداخل، لذلك وجّه دوناتوس رسالة قوية يمنع فيها السكّان من قبول المعونات المقدّمة من طرف المحافظين، وبذلك أحبط خططهم، وآلت هذه السياسة إلى فشل ذريع. فما كان على رسل الإمبراطور إلّا أن لجأوا إلى أسلوب العنف، حيث تعرّض الدوناتيون إلى أوّل اضطهاد في عهد الإمبراطور «قسطنطين» عندما أصدر قانون (٣١٣م) يقضي بمصادرة الكنائس الدوناتية وكلّ الأماكن التي كان يجتمع بها المنشقّون، ونُفي زعمائها بهدف تصفية الدوناتية. لذلك أمر الإمبراطور بضرورة تطبيق القانون بصرامة، حيث قامت السلطة السياسية مع رجال الكنيسة الرسمية بمنع الدوناتيين من دخول الكنائس والاعتصام بها، فما كان على الدوناتيين إلّا مواجهة تلك الإجراءات بالدفاع عن كنائسهم، وحدثت مواجهات عنيفة في عدّة كنائس في قرطاجة أسفرت عن قتل العديد، ودفنوا في الكنائس نفسها التي سقطوا بها قتلى^[٢]. وآلت الأمور فيما بعد إلى توحيد ودمج

١- عبد الحميد رأفت بينظرة بين الفكر والدين والسياسة، ص ٤٨.

٢- عولمي الربيع، الصراع الدوناتي الكاثوليكي في المغرب القديم (من خلال كتابات القديس أوغسطين ٣١١م-٤١١م)، مجلة المعارف للبحوث والدراسات التاريخية، ع ١٣.

الكنيستين المتنافستين الدوناتية والكاثوليكية بناء على «مرسوم الوحدة» (٣٤٧م) وحل كل الفرق المنشقة، ومصادرة جميع الكنائس والممتلكات، ومنحها إلى الكنيسة الكاثوليكية.

وجد المسار السياسي للكنيسة سنداً له في أطروحات القديس أوغسطين، الذي برّر اضطهاد الدوناتيين، قائلاً: «إنّ هذا الاضطهاد يقتصر على الغرامة، فالذين أعدموا منكم كانوا قطاع طرق، زد على ذلك، ألسنتم أنتم من طلبتم العون من الأباطرة؟ وإذا كان لزاماً على الدولة أن تعاقب مرتكبي الشر، فلماذا لا تعاقب الانشقاق والبدعة؟ أنتم أنفسكم، عندما يتعلّق الأمر بمحاربة الوثنية، ألم تعترفوا للدولة بحقّها في التصرف مع ديانة خاطئة وفاسقة؟ ونحن لا نطلب من الدولة أن تطبق عليكم كلّ العقوبات التي تستحقونها: لا نقبل في حقكم إلا صرامة تكون على قياس لطف وإحسان المسيحية»^[١]. ويستطرد مؤكداً: «فالعناد قائم في الكنيسة الكاثوليكية.. هذا ما نجهر به وهم له منكرون، وطقوس العناد في الكنيسة الكاثوليكية على نهج قويم.. ذلك آمنّا به، وهم به كافرون. أمّا عندهم فلا تحظى مراسيمه بالصواب في شيء، تلك حقيقة نعيها، وهم عنها معرضون، وإذا ما أخفق إنسان في التوفيق بين إصرارنا على أنّ العناد لا يتم على حقّ اليقين عند جماعة دوناتوس، وبين اعترافنا بأنّه قائم بينهم، فعليه أن يتبّه إلى أنّنا ننكر تماماً وجوده بينهم على نهج قويم، وذلك في مقابل عدم اعترافهم بكيانه بين الذين لا يشتركون فيه وإياهم».

كانت المشكلة بين الدوناتيين وخصومهم تنحصر في صلاحية أو شرعية الأعمال الكهنوتية، التي يقوم بها غير المقدّسين أو غير الثقات من رجال الإكليروس ذاتهم. فبينما أصرّ الدوناتيون على أنّ صلاحية طقوس الكنيسة تعتمد على أخلاق وشخصية رجل الإكليروس القائم، لم تطلب الكنيسة الكاثوليكية القداسة فيمن يباشرون المعمودية، واعتبرت كلّ رجال الدين سواء، رغم احتجاج الدوناتيين بقولهم: «...لماذا إذاً لا تسمحوا لكلّ واحد أن يتبع إرادته الحرة، إذا كان الربّ هو الذي وهبها للناس؟ ألم يقل بالفعل: وضعت أمامكم الخير والشرّ، ووضعت أمامكم الماء والنار: اختاروا ما يحلو لكم! فجاء ردّ أوغسطين: إذا سألتكم كيف يقرب الربّ الناس الذين ترك لهم حرية الإرادة نحو ابنه يسوع، ربّما ستجدون الإجابة عن سؤالي صعبة بالفعل، كيف سيقربنا إذا كان يتركنا نتصرف كما نريد؟».

وفي الأخير انتصرت سلطة القديس أوغسطين المرجعية في هذا الباب وظلّت قويّة؛ إذ كان الاستشهاد بأقواله كبدهيات لا تقبل النقاش، حيث يتمّ الخلط عشوائياً بين حكمته الداعية إلى اللطف والمعاملة بالحسنى، ونصوصه التي تعبّر عن إيمانه بالإكراه والإرغام، إذ رأى أنّ الكنيسة تكون عادلة عندما تلاحق الأشرار وأهل الهرطقة، وتجبرهم على الخير اقتداء بالمسيح؛ لأنّ الكنيسة تضطهد بدافع المحبة، أمّا الكفرة فيفعلون ذلك بدافع القسوة. الكنيسة تضطهد لتحمي من الخطيئة، أمّا الكفار فيفعلون للوقوع فيها. تختار الكنيسة اضطهاد الأعداء وتلاحقهم حتّى تخدم غرورهم لتضيء لهم الطريق بنور الخير والحق... كتب القديس أوغسطين إلى المفكّر الشاب فينسنتيوس فيكتور: كنتُ بدايةً أعتقد أنّه لا يجب إجبار أيّ أحد بالقوّة على الوحدة المسيحية. أثبتت لي التجربة أنّي كنت خاطئاً في هذا الباب^[١].

٢. لاهوت القديس أوغسطين وسؤال التسامح

إنّ نظرية السيادة الرومانية، ورغم إقرارها بالحرّيات الفرديّة، إلّا أنّها أعطت الحاكم الحرّية المطلقة والسيادة الكاملة، ولهذا اعتبر النظام الملكي النظام العادي للدولة. في هذه الظروف التاريخية التي اهتزّت فيها الكثير من القيم، ظهرت المسيحية تبشّر بدين جديد وتدعو للسلام والمحبة، فالديانة المسيحية التي جاء بها عيسى عليه السلام، كما يقولون، وليس الفكر السياسي المسيحي - كانت في أساسها دعوة للتسامح الأخلاقي وبناء الحياة الروحية الخالصة، ولهذا لم تجد فكرة الدولة في المسيحية مكاناً لها؛ لأنّ تعاليمها اقتصرّت على الشؤون الروحية والعزوف التام عن شؤون الدنيا، طارحة جانباً كلّ ما يتعلّق بالحكم، ولم يعينها في أنّ تكون السلطة الحاكمة في يد هذا أو ذاك، مادامت هذه السلطة لا تتعرّض للمسيحية في شيء.

من هذا المنطلق لم تحتو الأناجيل فكراً سياسياً؛ لأنّها في الأساس منهج روحي خالص ودعوة للتسامح^[٢]. فمن تعاليم المسيح قوله: «لا تُقاوموا الشرّ، بل من لطمك على خدك الأيمن فحوّل له الآخر أيضاً» (مت ٥: ٣٩). «ومن أراد أن يُخاصمك ويأخذ ثوبك فاترك له

١ - ألبير شيفيل، مرجع سابق، ص ٢٤.

٢ - توفيق مجاهد حوريّة، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمّد عبده، مكتبة الأنجلو مصريّة (ب ط)، ١٩٨٦، ص ١٢٣.

الرَّدَاءُ أَيضًا» (مت ٥ : ٤٠). «وَمَنْ سَخَّرَكَ مِيلًا وَاحِدًا فَاذْهَبْ مَعَهُ اثْنَيْنِ» (مت ٥ : ٤١).

وبمعزل عن رأينا في أنَّ كلَّ نبيِّ عالمي يرسله الله إنمَّا يرسله لإقامة مجتمع متكامل من جميع النواحي، وليس فقط روحيًا، فإنَّ ما ظهر من ازدواجية بين ما تدعو إليه الديانة الجديدة، وبين الواقع العملي المعيش، أو بين يُقال إنَّها تعاليم المسيح، ومطالب السلطة المدنيَّة القائمة، ستشكِّل المسألة الجوهرية التي شغلت الفكر السياسي المسيحي بعد ذلك طيلة فترة القرون الوسطى، مشكلة وجدت لها حلًّا -ولو مؤقتًا- في مبدأ الفصل بين السلطتين، فمن ناحية هناك سلطة الكنيسة، التي تُعنى بالحياة الروحية للأفراد، ومن ناحية أخرى هناك سلطة زمنية تُعنى بالحياة الدنيوية، ولكن مادامت السلطانان من أصل الإلهي، فهما بحاجة إلى بعضهما البعض، فالكنيسة ورغم تبنِّيها مبدأ الفصل بين السلطتين اعتمادًا على مبدأ «ما لقيصر لقيصر وما لله لله»، إلَّا أنَّ ذلك كان على المستوى النظري فقط، فعلى المستوى العملي كانت الحياة السياسية خاضعة لسلطة الحاكم الزمنية، باعتبار أنَّ سلطته مستمدة من الله، لذلك يجب على كلِّ إنسان أن يطيع السلطات الزمنية باعتبارها ضرورية لحياة المجتمع الإنساني .

ففي رسائل القديس بولس إلى أهل رومية، نجد أنَّ السلطة والنظام علاجان للقضاء على مختلف الشرور والمفاسد، لذلك يجب على كلِّ فرد طاعة النظام الذي يعيش فيه، فكلُّ نفس يجب أن تخضع للسلطات العليا، حيث لا توجد سلطة إلَّا سلطة الله، وجميع السلطات الموجودة من سلطة الله، وحيثُ فكلُّ إنسان يقاوم السلطة، فإنَّه بذلك يقاوم أوامر الله^(١). وعليه، فطاعة السلطان واجبة، حتَّى وإن كان ظالمًا؛ لأنَّ طاعة السلطان الظالم حسب المسيحيين الأوائل، ماهي إلَّا تكفير عن الخطيئة الأولى.

تجدر الإشارة هنا إلى أنَّه يجب التفريق بين منصب الملك وشخصه، فالكثير من المسيحيين كانوا يؤكِّدون على أنَّ طاعة الحاكم تعني طاعة المنصب المستمد من الله، أمَّا شخص الملك فهو عادي، عنه تصدر النقائص، وليس من الله، بينما الطريق الوحيد لتخليص الشعب من ظلم الحاكم هو الصبر، وتجنُّب طريق الشرِّ والرذيلة، والسير في طريق الخير والفضيلة (الفكرة استثمرت أبشع استغلال طوال عدَّة قرون).

لقد حاول المسيحيون دائماً إيجاد المبررات لثنائية السلطة، فما كان منهم إلا أن قالوا بأن الإنسان مادام مكوناً من روح وجسد، فإن جانبه الروحي تمثله الكنيسة، وجانبه الجسدي تمثله الدولة. لكن المشكلة لم تنته هنا، فالمسيحية وبعد أن أصبحت الديانة الرسمية في القرن الرابع ميلادي، حاول أرباب الكنيسة أن يحملوها من المعاني أكثر مما تحتمل، وأثقلوا كاهلها بقيم ومبادئ دنيوية، سرعان ما بدأت تشيّد سياجاً دوغمائياً، وطوّرت الكثير من المفاهيم المتعلقة بالسلطة السياسية؛ أي إنها بدأت في اكتساب الهيبة والطاعة وصولاً إلى الحكم، حتى صار البابا ربّ الكنيسة على الأرض، يتوّج رؤوس الحكّام عند اعتلائهم السلطة، وهم سجّد عند قدميه^[١]، ليشتدّ الصراع بعد أن مكّنت الكنيسة وجودها في الدولة. وهنا طفت على السطح مشكلة شغلت القرون الوسطى كاملة، بل ودارت حولها معظم الأفكار السياسية التي لم يخرج معظمها عن إطار بحث العلاقة بين السلطة الدينية والدنيوية، سلطة الملك وسلطة البابا، الأمر الذي أدخل أوروبا في عصور مظلمة راح ضحيتها العديد من الأبرياء، بل وشهدت المسيحية ذاتها العديد من الأوهام والخرافات.

في واقع كهذا أصبح تعايش المسيحية مع الملكية الرومانية المطلقة، القائمة على فكرة أن كل ما يصدر عن الإمبراطور يجب «أن يعتبر صحيحاً، ويصادق عليه كما لو أنّه صدر بأمر شعب»؛ أمام هذا الوضع، لم يكن ممكناً إلا التأكيد على واجب طاعة الإمبراطور مهما كانت أخطاؤه^[٢]؛ لأنّه ببساطة ممثّل السلطة الإلهية على الأرض. فحسب تأويل القديس بولس، والذي بموجبه استوعبت الدولة الرومانية المسيحية، نجد قوله: «لَتَخْضَعْ كُلُّ نَفْسٍ لِّلسَّلَاطِينِ الْفَائِقَةِ، لِأَنَّهُ لَيْسَ سُلْطَانٌ إِلَّا مِنَ اللَّهِ، وَالسَّلَاطِينُ الْكَائِنَةُ هِيَ مُرَبَّةٌ مِنَ اللَّهِ، حَتَّىٰ إِنْ مِنْ يَقَاوِمِ السُّلْطَانِ يَقَاوِمُ تَرْتِيبَ اللَّهِ، وَالْمُقَاوِمُونَ سَيَأْخُذُونَ لِنَفْسِهِمْ دِينُونَهُ. فَإِنَّ الْحُكَّامَ لَيَسُوْا خَوْفًا لِلْأَعْمَالِ الصَّالِحَةِ بَلْ لِلشَّرِّيرَةِ. أَفَتُرِيدُ أَنْ لَا تَخَافَ السُّلْطَانُ؟ أَفْعَلِ الصَّلَاحَ فَيَكُونُ لَكَ مَدْحٌ مِنْهُ، أَنَّهُ خَادِمٌ لِلَّهِ لِلصَّلَاحِ! وَلَكِنْ إِنْ فَعَلْتَ الشَّرَّ فَخَفْ، لِأَنَّهُ لَا يَحْمِلُ السَّيْفَ عَبَثًا، إِذْ هُوَ خَادِمُ اللَّهِ، مُنْتَقِمٌ لِلْغَضَبِ مِنَ الَّذِي يَفْعَلُ الشَّرَّ» (رو ١٣: ١، ٥).

بالرجوع إلى الأحداث التي مرّت على الإمبراطورية الرومانية عموماً، وبالتالي على

١- إبراهيم دسوقي أباطة والغنّام عبد العزيز، تاريخ الفكر السياسي، دار النجاح، بيروت، (ب ط)، ١٩٧٣، ص ١٠٥.

٢- مهنا محمد نصر، علوم السياسة، دار الفكر العربي، القاهرة (ب ط و ط).

المسيحية باعتبارها دين الدولة، تبرز أحداث سقوط روما، وما ترتب عليها من صراع فكري، فمن جهة نجد هجومًا حادًا على المسيحية من قبل الوثنيين، بدعوى أنها مسؤولة عما لحق بروما العظيمة، ومن جهة أخرى نجد التصدي لهذا التحدي الجديد للمسيحية، فكان من نصيب القديس أوغسطين أن يكون حامل لواء الدفاع عن المسيحية، باعتبارها عامل خلاص ووحدة بالنسبة للمجتمعات، وفي الوقت نفسه إثبات عجز الوثنية عن توفير السعادة الأرضية والأبدية هناك. ونحن هنا أمام مفاهيم أخلاقية سوف ينتج عنها الفكرة العزيزة على أوغسطين، فكرة «مدينة الله»، التي يجد فيها الإنسان الخلاص والملاذ النهائي، «فالمسيحيون لا يعيشون في المدينة الأرضية إلا كأجانب أو مسافرين في انتظار أن تخفي هذه الأخيرة عندما تأتي مملكة الله»^[١]، تجسيدًا لتجلي المراد الإلهي والعناية الربانية التي رسمت مآلات الصيرورة التاريخية منذ البدء.

هذه الأفكار سوف تلقي بظلالها على القرون الوسطى إلى عصر القديس توما الأكويني؛ «لأنَّ أسقف هيبون HIPPONE كان يطمح إلى بناء نظام سياسي لا يأخذ بعين الاعتبار متطلبات الحياة الدنيا فقط، بل يطمح إلى المجد الأعظم للعليّ القدير على الأرض. وهنا يصبح السياسي والمقدس في وضعية اندماج، ولن يكون للكنيسة سبب لكي تقوم منعزلة في العالم، وصار السياسي إلهيًا بطبيعته، وبدا أقرب من أي وقت إلى الفكرة التي غالبًا ما أسيء استعمالها: فكرة ملكية الحق الإلهي»^[٢].

إنَّ الموقف المتسامح الذي تبناه القديس أوغسطين في آرائه، سرعان ما تراجع عنه وتحول إلى نقيضه، حيث اعتبر أنَّ الإكراه من شأنه أن يقود الضالين إلى الخلاص، وهكذا تمَّ تبرير الاضطهاد الديني، ما دام يتم باسم الخلاص، وهذا عكس اضطهاد الزنادقة القائم على الحس والغايات الدنيوية. من هنا نستنتج أنَّ هناك نوعين من الاضطهاد، اضطهاد تعسفي يلحقه الزنادقة بالكنيسة، واضطهاد محمود ومبرر؛ كالذي تنزله الكنيسة بالزنادقة.

بقي أوغسطين سنوات عديدة يؤمن بجدوى اعتماد وسائل التبشير والتعليم وعقد

١- شوفاليه جان جاك، مرجع سابق، ص ١٥١.

٢- برتراند بادى، الدولتان: الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام، ترجمة: نخلة فريفر، المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٩٦، ص ١٩.

الندوات، فلم يكن يطلب مساعدة الدولة إلا من أجل حماية الرعايا الكاثوليك من تجاوزات فرق المبتدعة هؤلاء. ولنا من رسالته الأولى الموجهة إلى ماكسيمان أسقف الدوناتيين حول الانقسام ٣٩٢م: «إنَّ هَدفي ليس إرغام الناس على الانضمام إلى شراكة ما، بل إفهام الحقيقة للذين يبحثون عنها بهدوء. ولمّا كان الإرهاب بالأسلحة الزمنية سيتوقّف من جهتنا نحن، فليُكفّ من جهتك كذلك»^[١]. غير أنّ أوغسطين أخذ يتحوّل عن رأيه تدريجيّاً في سياق الجدل المتواصل مع الدوناتيين، وإذا به من دون أن يهجر المناقشات، ينتهي إلى التفكير بضرورة حسم القضية بتدبير حازم تتولاه السلطة المدنية، حتّى ولو اقتضى الأمر اللجوء إلى القوة، ما دامت العناية الإلهية هي التي منحت رجال السلطة السيادة عندما رأت الشعب جديراً بمثل هؤلاء السادة. إنّ لله الحرية التامة في إعطاء مملكة الأرض للتأقياء أو للكفار^[٢].

أيد القديس أوغسطين الأحكام الصادرة عن السلطة المدنية، والقاضية بإلغاء الكنيسة الدوناتية، وحبّته في ذلك «أنّ ممارسة بعض الإلزام على المنشقّين، ليس أمراً سيّئاً في ذاته؛ لأنّه لا يهدف إلى إكراه هؤلاء مباشرة على الإيمان، بل إلى حملهم على التفكير، لعلّ ذلك يساعدهم على إزالة العقبة المتأثّية من الطبيعة البشرية الخاطئة، والتي يصعب التخلص منها بفعل الرزوح تحت وطأة العادات». ومن ثمّ يواصل، مبرّراً تحوّل من خطاب التهذئة إلى نقيضه، قمع الحركات المعادية للكنيسة الكاثوليكية، قائلاً: «فقد شعرت في البداية أنّه يحسن بي ألا أرغم أحداً على الارتداد إلى وحدة المسيح، بل أعمل لأجل هذه الغاية بالكلام، وأناضل بالنقاش وأغلّب بالعقل، كي لا أحوّل من أثرت عنهم الهرطقة العلنية إلى كاثوليك مزيفين، لكنّ رأيي هذا لم يصمد، وما أسقّطه هو الشواهد الدامغة، لا حجج المعارضين»^[٣].

من هنا يصبح الاضطهاد المرفوض هو ما يلحقه الأعداء بالكنيسة، أمّا ما تلحقه كنائس المسيح بالزنداقة، فهو اضطهاد عادل ومبرّر؛ لأنّ الكنيسة تضطهد بداعي المحبة، أمّا

١- لوكلير جوزيف، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، تر: جورج سليمان، المنظّمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط ١، ٢٠٠٩، ص ٨٨.

٢- ج، شوفالبي، تاريخ الفكر السياسي: من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، تر: محمّد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط ٤، ١٩٩٨، ص ١٥٤.

٣- لوكلير جوزيف، ص ٩١.

الزنادقة فبدافع القسوة، «لهذا كانت الكنيسة بفضل السلطان المعطى لها، تستعين في الوقت المناسب بالملوك الدينيين والمؤمنين معاً لإرغام مَنْ تصادفهم في الطرقات والسيارات الشائكة، من هراطقة ومنشقين، على الرجوع إلى أحضانها، فالأولى بهؤلاء ألا يتبرموا من إلزامها، بل ينظروا إلى أين تدفع بهم، بعكس الدوناتيين الذين لا يرغبون أحداً على خير، بل يجرون إلى الشر كل مَنْ وقع عليه إلزامهم»^[١].

صاغ القديس أوغسطين مبدأ الاضطهاد أساساً من الكتاب المقدس، فاستند، بزعمه، إلى كلمات المسيح، إذ قال ما معناه: «أجبروهم على اعتناق دينكم». وتمشيًا مع هذا المنطق، سلّم أوغسطين بمعاينة الملحد بالنفي والجلد، وفرض الغرامات، ووضع للكنيسة دستوراً تلتزمه إزاء كل حركة إلحادية، فمضت الكنيسة بعد هذا جاهدة في تحقيق هذا الدستور^[٢]. وقد استمدّ أوغسطين من عقيدة الخلاص بعض حججه التي دافع بها عن مبدأ الاضطهاد، واستقى بعضها الآخر من «العهد القديم»، ومن رأيه أنه من شواهد الرحمة أن يُعاقب الملحدون، إذا كان هذا العقاب ينقذهم من العذاب الأبدي، الذي ينتظره المرتدون عن دينهم القويم، فالهرطقة توصف وكأنّها نوع من الفسق والمروق وعبادة الأوثان، إنّها أسوأ أنواع القتل؛ لأنّها قتل للنفوس. إنّها نوع من التجديف، ومن أجل هذا اقتضت العدالة أن ينال أهلها ما يستحقّون من عقاب^[٣].

تشير الفترة التاريخية التي عاش فيها أوغسطين إلى فترة انتقال من عصر إلى آخر، عصر الحضارة اليونانية الرومانية يودّع، والعصر الوسيط بحضارته المسيحية يُستقبل. في هذا الجوّ ظهرت العديد من القضايا التي تحتاج إلى إعادة النظر، ففي هذه القضية يظهر الرأي البارز الذي غرس بعمق في الفكر المسيحي الكاثوليكي على الأخص، رأي يغيب الإنسان نهائياً عن الحياة المعيشة، ويجعل منه مجرد عابر ينتظر تحقيق الحلم الميتافيزيقي الجميل، حلم الحياة في مدينة الله، فالإنسان وفق المنظور الأوغسطيني بطبعه علويّ، والشيء الأساسي للمرء هو خلاص روحه. وأمّا المؤسسات السياسيّة، فهي شرّ لا مناص منه، على المسيحي

١- لوكليز جوزيف، ص ٩٤.

٢- توفيق الطويل، الاضطهاد الديني في المسيحية والاسلام، دار الفكر العربي، ص ٥٩.

٣- توفيق الطويل، المرجع نفسه، ص ٦٠.

الحذر منها؛ لأنها مصدر الخطيئة والفساد، وينبغي بما تيسر توجيهها إلى قدرها الأزلي.

لقد نظر القديس أوغسطين للتاريخ نظرة شاملة تبلورت بشكل واضح في كتابه «مدينة الله»، الذي ألّفه للردّ على الوثنيين، الذين زعموا أنّ المسيحيين أغضبوا الآلهة، لذلك سقطت مدينة روما في يد البرابرة، فيقدّم أوغسطين كتابه قائلاً: «إنّ مدينة الله الماجدة المعتبرة تعيش من جهة أثناء الحياة الدنيا على الإيمان شاقّة طريقها بين الكفار، ومن جهة أخرى تنتظر قرار الحياة الأزليّة بصبر»^[١]. علماً أنّ نظريّة العناية الإلهيّة تشير إلى أنّ الوقائع التي تجري على مسرح الحياة الدنيا، مهما كانت تنوّعاتها، فإنّها تخضع للمشيّة الإلهيّة، فهي التي تشكّلها على نحو ما هي عليه، من دون أن تتركها للفوضى والعبث. وهكذا فلا بدّ من تدخّل الإله الحكيم ليخطّط للإنسان، على اعتبار أنّ هذا الأخير عاجز عن فعل الخير لنفسه.

لقد اتخذت نظريّة العناية الإلهيّة طابعاً مسيحياً بعد قيام المسيحيّة؛ لأنّ الظروف السياسيّة كانت مهية لظهور نظريّة تدافع عن المسيحيّة، عندما كانت الإمبراطوريّة الرومانيّة على وشك السقوط، وكانت الفكرة السائدة ترجع ضعف الدولة إلى تعاليم المسيحيّة التي تدعو إلى عدم مقاومة الشرّ^[٢]، وإعطاء الخدّ الأيمن لمن صفعك على الخدّ الأيسر، ولهذا يقول أوغسطين: إنّ الحماس الشديد لبیت الربّ هو الذي جعله يضع يده على الريشة ليحارب الوثنيين، الذين كانوا يتهمون الدين المسيحي بأنّه السبب في دمار روما التي عوقبت، كما يعتقدون، لأنّها تخلّت عن آلهتها.

٣. تأويل اللاهوتي للهزيمة

لقد كان أوغسطين يؤمن بأنّ كلّ سلطة قائمة على الأرض، إنّما هي بأمر من الله؛ أي وفق التفويض الإلهي أو العناية الإلهيّة. فالله ينظّم كلّ شيء، يرفع دولة ويضع أخرى، ويعطي لكلّ واحدة النظام الذي تستحقّه، لذلك كلّه فإنّ سير الأحداث يتمّ وفق خطة إلهيّة يصبح بموجبها سقوط روما مستحقاً عليها. الواضح هنا أنّ أوغسطين استند إلى تعاليم القديس بولس الذي دعا لطاعة الحاكم، واعتبارها طاعة لله، ومن ثمّ خضوع الإنسان للسلطة الدنيويّة

١- أ. دحماني سعيد، (أوغسطين من تاغست إلى هيبون)، أعمال الملتقى الدولي الأوّل حول القديس أوغسطين، عناية، ٢٠٠١، ص ٢٥٣.

٢- د- صبحي أحمد محمود، في فلسفة التاريخ، دار النهضة العربيّة للطباعة والنشر، بيروت، [ب ط]، ١٩٩٤، ص ١٦٦.

يعتبر امتداداً لخضوعه لربه. فحسب نظرية العناية الإلهية، الله يعطي للسلطة شرعيتها، من دون أن يضمن الممارسة السليمة لهذه السلطة. إنها عبارات قوية تؤسس لمبدأ الطاعة وقبول الأمر الواقع الذي أراده الله، فلا يحق لأحد أن يناقش وضعه، بل عليه قبوله.

أصبح كتاب أوغسطين «مدينة الله» مخططاً لتاريخ كلي. وكان وجود مجتمع مدني مستقلاً أمراً غير وارد، والانهايار العام للجنس البشري يعني أننا لا يمكن أن نرتقي بأنفسنا بجهودنا الخاصة، الله وحده يخطأ أقدارنا، والكنيسة وحدها يمكن أن تفسر كيف تتحقق العدالة في معاناة الرضع الأبرياء. ومهما أديرت الجمهورية والإمبراطورية الرومانيّان إدارة حسنة، فلا عدالة حقيقية قامت فيهما، ولا وجود للعدالة إلا في تلك الجمهورية التي يكون المسيح مؤسسها وحاكمها. إن الكنيسة الشاملة سوف تنظم البشر في مجتمع كوني، وتحمي معرفته الكلية^[١].

٤. الاستبداد البابوي ونزعة العنف:

ازداد نفوذ السلطة البابوية الرومانية، وأخذت تعزيز الكنيسة القروسطية وتسهيل دورها في تشكيل مجتمع مدني مسيحي موحد، مانحة الأولوية للسلطة الروحية على السلطة الزمنية. وقد أبرزت الحضارة التي نظمتها الكنيسة سطوة الكنيسة البابوية الشاملة، لجهة ادّعائها بأنّها تجسّد المبدأ الذي ينتظم المجتمع المدني بأسره انتظاماً متسقاً^[٢]. ومع نهاية القرن ١١م، تزايد نفوذ الكنيسة الرومانية، وأصبحت -وفق الرؤية الغريغورية- تتفوّق على السلطة الزمنية، وحبرها الأعظم أعلى من كلّ الأساقفة ... يعزل الأباطرة ... ولا يحاكم من قبل أي شخص .. ويمكنه أن يحلّ الرعايا من يمين الوفاء الذي أدّى للظالمين^[٣]. لقد أصبح البابا بموجب هذه المكانة يتفوّق على الحاكم المدني الذي أرغم على تقديم ولاء الطاعة للبابوية، أو يتعرض للعزل كما حدث مع الملك هنري الذي تعرّض للعزل والحرمان من طرف غريغوار. بعبارات أقل، ما يقال عنها إنّها حملت بعداً سياسياً أصبحت تضطلع

١- أهرنبرغ جون، المجتمع المدني، التاريخ النقدي للفكرة، المنظّمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٨، ص ٨٩.

٢- أهرنبرغ جون، المجتمع المدني، ص ٩٦.

٣- ج.ج. شوفاليه، تاريخ الفكر السياسي، من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، ص ١٦٩.

به البابويّة في مقابل تراجع الحاكم المدني الذي أصبح يُرغم على الولاء مخافة الحرمان والعزل. جاء في رسالة العزل المشار إليها سابقاً: «أيّها السعيد بطرس، يا أمير الرسل... إنّي بقوة ثقتك... وبسلطتك ونفوذك أ منع الملك هنري... الذي وقف بغرور أحرق ضدّ كنيسةك من حكم مملكة بريطانيا وإيطاليا، وأحلّ كلّ المسيحيين من اليمين الذي أدّوه له، وأ منع أيّ شخص كان من الاعتراف به كملك»^[١].

كانت النظرية العامة للكنيسة الغريغورية هي أنّ الإمبراطور وجميع الحكّام الدنيويين الآخرين، يتلقّون مناصبهم من الله بالوساطة، ولكنّهم يتلقّونها من البابا من دون توسّط. البابا الذي يؤدّي دور ظلّ الله في الأرض، ذلك أنّ يسوع قلّده كلا السيفين من خلال بطرس. يحتفظ البابا بالسيف الزمني «السلطة الزمنية» ولكنّه يقلّده للملوك والأمراء، شريطة استخدامه في خدمة الكنيسة وتحت وصايتها. إنّ الشرعيّة التي تمنحها الكنيسة، تتطلّب خضوع الدولة للنظام الكنسي في كلّ الأمور وفي الأوقات كلّها^[٢]. ويتبع هذا أنّ السلطة الدنيويّة ليس لها إلاّ مصدر واحد، وهو الكنيس، وإنّ الإكليروس هو الذي يُقيمها بناء على أمر من الله، ويعطيها بذلك جسمها ويكرّسها بمباركته لها. وباختصار «إنّ السلطة الروحيّة يجب أن تُؤسّس السلطة الزمنية لكي توجد، وأنّ تُحاكمها إنّ أساءت السلوك»^[٣].

وهذا ما جعل أحد المفكرين المعاصرين يقول: إنّ أصل الإيمان المسيحي هو أنّ الله ظهر للبشر في زمن تاريخي معيّن عبر الإخبار عن نفسه بوساطة المسيح، ورغم أنّ الحادثة تاريخيّة إلاّ أنّها في الحقيقة أبدية لا تزول. حينما يكون هذا هو معنى الإيمان المسيحي، يجب أن نفهم أنّ الله رسم للإنسان تراثاً منذ البداية عن طريق دخول المسيح ابن الله إلى التاريخ، وبوساطة هذا الدخول إلى التاريخ تمّ إنقاذ الإنسان وتخليصه. إنّ التاريخ في الفكر المسيحي صورة أفقيّة، بدأ بظهور المسيح ويؤول إلى نقطة نهاية هي ظهور ملكوت الله^[٤]، أو المدينة السماويّة بتعبير القديس أوغسطين،

١- ج.ج. شوفاليه، مرجع سابق، ص ١٦٩.

٢- أهرنبرغ جون، المجتمع المدني، ص ١٠٢.

٣- ج.ج. شوفاليه، مرجع سابق، ص ١٧٢.

٤- شبيستري محمّد مجتهد، تأملات في القراءة الإنسانية للدين، دار التنوير للطباعة والنشر، تونس، ١، ٢٠١٤، ٢٨.

وكلّ ما يجري بين نقطة البدء ونقطة المنتهى، هو تدبير الإرادة الإلهية.

في غمرة الحروب الصليبية تصدّرت الكنيسة المشهد، وأصبحت البابوية حاملة لواء الدفاع عن الإيمان المسيحي من جهة، وعن الدولة البابوية من جهة أخرى. وفي هذا الاتجاه، تمّ تبرير الحرب العادلة، التي لا تهدف إلى الاضطهاد، بل إلى ردّ المناوئين والوثنيين إلى حضن الإيمان الكنسي. من هنا تمّ التأكيد على أنّه «للكنيسة الكاثوليكية سيفان كما هو مذكور في الإنجيل: زماني يفيد المعنى الشائع المتداول، وروحي يتمثّل في العلم والعبادة. بهذين السيفين تمتلك الكنيسة كلّ ما يلزم لردّ الكفار كلّهم إلى جادة الحقيقة. وعليه، فإنّه بمستطاع البابا، أولاً، أن يرسل إلى المسلمين والأتراك والتتار رجالاً حكماء ومتبصرين مستعدين للموت، فيبشّروا لهؤلاء أخطاءهم ويعلنوا لهم حقيقة الإيمان الكاثوليكي المقدّس، بانتظار أن يتقدّموا من تلقاء ذاتهم إلى المعمودية. أمّا في حال المقاومة العنيفة، فلا مندوحة للبابا من استعمال السيف العلماني ضدّهم»^[١].

معلوم أنّ اضطهاد اليهود عرف بداياته الأولى على طول الحروب الصليبية، وكانت التهم الموجهة إليهم كثيرة: فهم مهتمّون برفض الحقيقة التي جاء بها السيّد المسيح، وبكونهم من قتلّه. وبجملّة الجرائم التي اقترفوها ضدّ الأطفال المسيحيين، وبتدنيس الأماكن الدينية المقدّسة لدى المسيحيين، وبالاستغلال الاقتصادي للمسيحيين من خلال الربا. كلّ هذه التهم أفضت بهم لأن يكونوا عرضة للاضطهاد بمبادرة من الكنيسة، حيث تعرّضوا لعقاب اقتصادي برفضهم المتاجرة في الأموال «الربوية»، وفي هدم بيعهم، وإحراق كتبهم الدينية «التمود»، وجعلهم يحملون نجمة صفراء تميّزهم، والتنكيل بهم، وأخيراً تمّ إقصاؤهم إلى غيتوات خاصّة بهم^[٢]. ولم يسلم الهراطقة من موجة الاضطهاد هذه، حيث كانوا أكثر عرضة للاضطهاد والقمع؛ لأنّ الكنيسة رأت فيهم خطراً حقيقياً على وحدة المسيحيين. الظاهر أنّ الدافع الرئيس لانتهاج مثل هذا النظام من الاضطهاد والإقصاء، يعود لرغبة الكنيسة الرسمية في إقصاء العناصر المعارضة، وتكوين مجتمع مسيحي خال من العناصر غير القابلة

١- لوكليز جوزيف، ص ١١٥.

٢- لوغوف جاك، ص ١٣٥.

للاصهار والاندماج، والقادرة على نقل العدوى إلى مجموع المجتمع^[١].

بناء على هذا، نهضت الكنيسة لإبادة الحركات والفرق المعارضة واستئصال أعوانها، فأعلنت غفران كلّ ذنب ارتكبه مَنْ يعمل للقضاء عليها، وصبّت عذابها على أعدائها ولو كانوا نساء أو أطفالاً، وتعقّبتهم شتقاً أو حرقاً وإعداماً، حتّى انتهت الحروب الدامية التي أثارته باستسلام الألبين، وإن بقيت آثار الهرطقة قائمة في نفوسهم. وكان أخطر ما أفضت إليه هذه المعارك الطاحنة، أن أدخلت الكنيسة في مبادئها العامّة مبدأً يجبر الحاكم على تنفيذ الأوامر الصادرة من السلطة الدينيّة في حقّ المخالفين، فإنّ تردّد في الاستجابة لأمر البابا باضطهاد الملحدين، أكره على الطاعة، وصودرت أملاكه وبيعت لأعوان الكنيسة، وعرض نفسه للاعتقال والإذلال. وبهذا أقرّ البابا نظاماً إلهياً ثيوقراطياً تخضع فيه كلّ مصلحة لواجب العمل على حفظ الدين من كلّ أذى يمسّه^[٢].

بداية من القرن التاسع ميلادي أحكمت الكنيسة قبضتها على كلّ مناحي الحياة، سياسياً واقتصادياً وفكرياً. فمنذ مجمع رومة سنة ٨٦٩م، أصبح الجميع خاضع لقرارات رئيس الكنيسة، الذي منحه مجمع روما الثاني سنة ١٢١٥م سلطة منح الغفران لمن يشاء. كلّ هذا كان نتيجة للانقسامات الحادّة التي استغلّتها البابويّة للاستقلال عن سلطة الأمراء والملوك، حيث صار تعيين البابوات شأنًا داخلياً، خاضعاً للمجمع، فالبابا خليفة بطرس (خليفة المسيح)، له سلطانه ومكانته. في ظلّ هذه الظروف سوف تتوسّع سلطة رجال الدين، الذين أصبحوا أكثر استبداداً وتشدّداً، يصدرون قرارات العفو والحرمان حتّى في حقّ الملوك والأمراء، وأصبحت كلمة الكنيسة لا مردّ لها، وعلى النّاس أن يتلقّوا قولها بالقبول، وافق العقل أو خالفه، وعلى المسيحي إذا لم يستسغ عقله قولاً قالته أو مبدأً دينياً أعلنته، أن يروّض عقله على قبوله، وإذا لم يستطع، فعليه أن يشكّ في عقله ولا يشكّ في قول البابا^[٣].

ابتداء من القرن الحادي عشر الميلادي إلى الرابع عشر، سيصبح المجتمع المسيحي «مجتمع اضطهاد»، فاتخذ على إثر ذلك إجراءات للدفاع عن مكتسباته ضدّ كلّ الذين رأى

١- لوغوف جاك، ١٣٥.

٢- توفيق الطويل، مرجع سابق، ص ٦٧.

٣- أحمد شلبي، مقارنة الأديان، المسيحيّة، ص ٢٥٣-٢٥٤.

فيهم تهديداً لها، فامتلك وسائل القمع والعدوان، وكان الضحايا الأوائل لهذا العدوان، اليهود والمسلمين، فهؤلاء سيتم إبعادهم. وكانوا موضوعاً لحرب عادلة. وهكذا، فإن طردهم، سواء من إسبانيا أو صقلية، لا يمكن تبريره إلا باعتباره حرب استرداد. أما في الشام، فإن الحروب الصليبية (١٠٩٥-١٢٩١) شكّلت بدورها محاولة لاسترداد الأماكن المقدسة من طرف المسيحيين «هذا على الرغم من كونها لم تكن قط تحت سيادة المسيحية، مما فتح الباب على مصراعيه أمام مرحلة من العدوان وغزو العالم الإسلامي»^[١].

تتضح هذه النزعة العدوانية بشكل أوضح عندما نقرأ عبارات الإمبراطور فريديك الثاني (١١٩٤-١٢٥٠): «إنَّ العناية بالمهمة الملكية والإمبراطورية التي وهبها الله وجلالنا السامية، تفرض علينا أن نسلّ السيف ضدّ أعداء العقيدة من أجل إخماد نار فتنة الهرطقة... إنَّ أهل الهرطقة يريدون تمزيق رداء الله، الذي لا خيط فيه: ذئاب ناهبون، أقبح الشياطين، أبناء الفساد، أفاع مسمومة.. لا يمكننا الصبر على شرّ هؤلاء الناس، أعداء الله، وأعداء أنفسهم وأعداء البشرية، ولا نستطيع منع أنفسنا من سلّ سيف الانتقام بالحقّ ضدّهم»^[٢].

٥. القديس توما الأكويني... وازدواجية الموقف

لم يخرج القديس توما الأكويني عن المتن البولسي وتأويليته للمسيح، فالدولة بحسب فهمه يمكن أن تكون أكثر من مجرد علاج للخطيئة، كما هو الحال عند أوغسطين، ولكن ينبغي إخضاعها لخطة الله للجنس البشري التي يبتتها الكنيسة. وتبعاً لهذا الموقف، إنَّ كل سلطان فهو آت من الله؛ بمعنى أنَّ الترتيب الطبيعي يقتضي الاجتماع فيقتضي السلطان، فمهمة الدولة معاونته على ذلك فيما تستطيعه ويفوق طاقته الخاصة، أما الناحية الخلقية والدينية، فمهمة الكنيسة أولاً وبالذات، فتكون الدول خاضعة للكنيسة بقدر خضوع الغاية الزمنية للغاية الأبدية^[٣].

حاول توما الأكويني أن يحرر العقل من تقييدات الإيمان، لكنّه انتهى إلى جعله ملكة تتيح للإنسان قدرة محدودة على الفهم والمشاركة في أعمال القانون الإلهي الأبدي.

١- لوغوف جاك، ص ١٣٤.

٢- ألبير شيغيل، ص ٣٢.

٣- انظر: كريم يوسف، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، الباب الثالث.

فالجهد الخاصّة للكائنات الإنسانيّة لا يمكن أن تكون شرطاً كافياً للحياة الصالحة. كان توما الأكويني يعمل ضمن حدود مفهومة جيّداً، وفي النهاية كان عليه أن يعدّ المجتمع المدني جزءاً من تراتبيّة تخضع للكنيسة أساساً^[١].

لا تختلف نتيجة حجج القديس توماس اختلافاً كبيراً عن هذا المنحى، فموقفه تجاه الوثنيين واليهود يثير الانتباه، كونه نظر إلى أخطائهم -أو بدعتهم- من زاويتين: الأولى من جهتهم، والثانية من جهة الكنيسة، فالتى من جهتهم، صور الخطيئة التي لم يستوجبوا بها أن يفصلوا عن الكنيسة بالحرم فقط، بل أن ينفوا من العالم بالموت أيضاً؛ لأنّ إفساد الإيمان الذي به تقوم حياة النفوس، أقطع من تزييف الدراهم التي هي قوام الحياة الزمنيّة. والأمر الذي من جهة الكنيسة، هو الرحمة لقصد اعتداء الضالّين. ولهذا، فهي لا تقضي عليهم عاجلاً، بل بعد الإنذار مرّة أخرى وفق تعاليم الرسول بولس. أمّا إذا بقي المبتدع بعد ذلك مصراً على ضلاله ويؤسّس الكنيسة من اعتدائه، فإنّها توجّه عنايتها إلى خلاص غيره، وتفصله عنها بقضاء الحرم، ثمّ تتركه ليُستأصل من العالم بالموت بالقضاء العالمي (الزمني).

إنّ التلفيقيّة في آراء القديس توما الأكويني تظهر في مأزق خطابه المتناقض، فهو من جهة يرى أنّه «لا ينبغي بأيّ وجه من الوجوه الإكراه على الإيمان؛ لأنّ الإيمان من أفعال الإرادة». ومن جهة أخرى يقول: «كثيراً ما يثير المسيحيّون الحرب على الكفرة، لا ليكرهوهم على الإيمان؛ لأنّهم لو انتصروا عليهم وأسروهم يتركون أمر إيمانهم لحريّتهم، بل ليكرهوهم على أن لا يصدّوا على الإيمان بالمسيح». ومن الكفرة من كانوا قد اعتنقوا الإيمان يوماً وهم يقرّون به، كالمبتدعة أو أهل الردّة، وهؤلاء يجب إكراههم حتّى بالعقوبة البدنيّة^[٢].

لقد كانت آراء القديس توما الأكويني أكثر صراحة، حيث رأى أنّه «يجوز معاقبة الهراطقة بصرامة تفوق تلك التي يستحقّها المذنبون بجريمة القدح والذمّ الملكيين أو الذين يزورون النقود، لذا كان من العدل أن يحكم عليهم بالموت»؛ لأنّهم في نظره «قد ارتكبوا خطيئة استحقّوا بها، لا الفصل عن الكنيسة بالحرم وحسب، بل القطع عن العالم أيضاً بالموت. فإنّ إفساد الإيمان الذي يؤمّن حياة النفس، أخطر بكثير من تزييف العملة التي لا تسمح

١- أهرنبرغ جون، المجتمع المدني، ص ١٠٨.

٢- ألبير شينغل، مرجع سابق، ص ٣٨.

بأكثر من توفير متطلبات الحياة الزمنية. وبالتالي، فإذا كان الأمراء الزمنيون يحكمون، من باب العدل، على المزورين وأمثالهم من المفسدين بالإعدام الفوري، فما عساهم يفعلون بالهرطقة الذين يستوجبون لمجرد انزلاقاتهم في الهرطقة، لا الحرم فقط، بل الحكم العادل عليهم بالموت»^[١].

ما نسجله من استقرار تاريخ العصور الوسطى، خاصة في مراحلها المتأخرة، هو التسامح النسبي مع الوثنيين والتعصب المطلق تجاه الهرطقة. وهذا انطلاقاً من القاعدة التي وضعها مجمع «توليدو» المنعقد سنة ٦٣٣ م، والتي تنص على: «أن اليهود لم يكرهوا على الإيمان، وكذلك لا يجوز للمترددين أن يتخلوا عنه». قاعدة أحيائها القديس توما الأكويني قائلاً: «إذا كان قبول الإيمان عملاً طوعياً، فإن الثبات في الإيمان المعتقد أمر ملزم»... إن اعتناق المسيحية يجب أن يحصل بحرية تامة، أما الخروج منها، فلا يمكن أن يتم بالطريقة نفسها: إن البقاء في الإيمان المعتقد مسألة ضرورية^[٢]. يجب إجبار الهرطقة حتى جسدياً على الوفاء بما وعدوا به، والتمسك بما سبق لهم أن اعتنقوه..

٦. محاكم التفتيش أو الرقابة على الضمير

لعبت المنظومات المغلقة التي دشنها القديس بولس دوراً حاسماً في بناء سياج دوغمائي مغلق حجب جوهر الرسالة الأصلية للمسيح، يسوع الناصري، وحوّلها إلى مجموعة عقائد وأحكام، وقيم وطقوس لا يمكن اختراقها للوصول إلى جوهر الرسالة الأصلية. علماً أن المنظومات الرمزية، لا يمكن أن تمارس سلطة وتفرض البنيات، إلا لكونها تتحدد هي كذلك كبنيات، لتكون السلطة الرمزية سلطة بناء الواقع عبر إقامة نظام المحافظة المنطقية المعبرة عن الوظيفة الاجتماعية للرمزية. كما أن المنظومات الرمزية، تؤدي وظيفة سياسية من حيث هي أدوات لفرض السيادة والمشروعية التي تساهم في ضمان هيمنة طبقة على أخرى، ولذلك نجد أن مختلف الطبقات والفئات تدخل في صراع رمزي، للعمل على فرض تصوّر عن العالم الاجتماعي الملائم لمصالحها^[٣].

١- لوكليز جوزيف، ص ١٢٥.

٢- م.ن، ص ١٢٧.

٣- إبراهيم الحيدري، سوسيولوجيا العنف والإرهاب، بيروت لبنان، دار الساقى، ٢٠١٥، ص ١٣٦.

وهنا يظهر الدور الذي لعبته المذاهب اللاهوتية ومن ورائها محاكم التفتيش، لم تكن تترك مجالاً للرأي الحرّ، وزاد الطين بلّة أنّ اللاهوتيين ومن ورائهم الكنيسة -وعلى رأسها البابوات المعصومون عن الخطأ- زكّت المذاهب اللاهوتية وآراءها وتفاسيرها، فأصبحت تلك التفاسير في الواقع مقدّسة كأصل المتون نفسها. وبما أنّها كذلك، فهي حاملة بالأساس لقيم ومعتقدات وتمثّلات: تمثيل الواقع رمزياً، إعادة إنتاجه اجتماعياً، وتكريس سلطته رمزياً ومادياً، إعادة إنتاج الواقع وتبرير سلطته.

بناء على هذه الرؤية أحاطت الكنيسة الكاثوليكية نفسها بسياس دوغمائي احتكر أحقية تأويل النصّ المقدّس، وتصدّت بعنف لكلّ المحاولات التي أراد أصحابها الخروج عن هذا السياق الدوغمائي، ونعتتهم بالهرطقة، وأباح العنف واللاتسامح معهم، واعتبرت أنّ أيّ هجوم على المذهب الكاثوليكي -الذي ساد معظم أوروبا- يُعدّ جريمة، فصدّرت فتوى بابوية ودستوراً إمبراطورياً، ينصّان على أنّه لسلطة الكنيسة أن تفتّش عن الجريمة وتتأكّد منها وتقرّر الجريمة للملحد. وازداد الاضطهاد خلال القرن ١٣، حيث قرّر المجلس الكنسي (تولوز ١٢٢٩) تحريم امتلاك أيّ شخص للكتب المقدّسة، وإبقاءها حكراً على رجال الدين، كما حرّم قراءة ترجمات الإنجيل.

تُعدّ محاكم التفتيش أخطر الأسلحة التي أقرتها الكنيسة -بعد عقوبة الحرمان والعزل- لملاحقة الخارجين عن رؤيتها، وأقامت لهم المحاكم التي تروّعهم وتخيفهم بأحكام قاسية، وبهذا يمكن القول إنّ نفوذ الكنيسة تجاوز مرحلة محاسبة الناس على أفعالهم ليصل إلى محاكمتهم على ضمائرهم^(١). لقد سعت الكنيسة وبكلّ الطرق للمحافظة على واقع تحت يدها، حيث شهدت أوروبا بداية من القرن الثاني عشر نظام ما يُعرف بالمحاسبة، والذي كان هدفه اتباع المخالفين أو المبتدعة بتعبير الكنيسة، وإجبارهم على الاعتراف بجرمهم والتوبة منه، والعودة إلى أحضان الإيمان الكاثوليكي، وإلاّ نالوا أقسى أنواع التعذيب والتنكيل. واستمرّت هذه الممارسات إلى غاية القرن السابع عشر، حيث أطلقت يد المحتسب، فكان من حقّه أن يشكّ في عقيدة أيّ شخص، ويتّهمه ويسلّط عليه أحكاماً جائرة دون بيّنة. ومن منتصف القرن ١٢ بدأت حملة التفتيش عن النوايا، حيث كلّف الأساقفة بمطاردة كلّ من

١- ه.ج. ولز، معالم تاريخ الإنسانية، مج ٣، تر: عبد العزيز جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٤، ٩٠٢-٩٠٣.

يشكّ في عقيدتهم، أو الذين لا يخلصون الولاء للكنيسة، والقبض عليهم ومعاقتهم». فكان المتهمون يعاقبون أشدّ العقاب بعد أن يجردوا من ممتلكاتهم. ونتيجة لذلك أحرقت آلاف الأشخاص، ووضع آخرون في السجون والسرايب الضيقة، وتركوا للموت جوعاً واختناقاً... فكانت هذه الممارسات التي حدثت في بضع سنين تفوق ما مارسه أباطرة الرومان ضدّ الملحنين طيلة ثلاثة قرون، فقد ذكرت التقديرات أنّ عدد الهالكين جاوز المائة ألف في هولندا وحدها^[١].

تجدد الإشارة هنا إلى الانقسام الحادّ بين ممثلي الكنيسة واختلاف آرائهم حول عقوبة الإعدام التي كانت تنفّذ فيمن اعتبرهم الكنيسة هرطقة، وهذا ما عبّر عنه القديس برنار بقوله: «إنّا نؤيّد حماس الشعب، لكننا لا نؤيّد إطلاقاً ما فعله -يقصد هنا إحراقهم لأحد الكتاريين- لأنّ الإيمان يتمّ بالإقناع، وليس بالاضطهاد»^[٢]. أمّا الملوك، فقد كان رأيهم متناغماً مع أنصار الاضطهاد، حيث اعتبروا الأمر بمثابة قربان يتقرّبون به إلى السماء، حيث يعاملون الهرطقة بشدّة، ووجدوا في محاكم التفتيش المخرج الملائم للتوفيق بين مطالب الإقناع ومطالب الاضطهاد، فقد كانت مجموعة القوانين البابوية الملكية تحدّد مآل الهرطقة بطريقة أقلّ ما يقال عنها إنّها مأكرة، حتّى لا تظهر الكنيسة في الواجهة وتحمل تبعات عقوبة الإعدام، حيث استنجدوا بالعدالة الزمنية للنطق بالأحكام ضدّ الهرطقة، «فحين تحكم الكنيسة المقدّسة على أحدهم بأنّه هرطوقي، على أن تتركه للعدالة الزمنية، وعلى العدالة الزمنية أن تقرر؛ لأنّه لا ينبغي أن تنفّذ العدالة الروحية الإعدام»^[٣].

كان موقف الكنيسة، وإلى حدود القرن الثالث عشر، متناغماً مع آراء القديس أوغسطين القائل بأنّه: يجب على الكنيسة، بحكم طبيعة المحبّة واللفظ فيها، أن تكتفي بالأحكام الكهنوتية، وأنّ تتجنّب القمع الدموي، لكنّها تجد في سنّ الأمراء المسيحيين للمراسيم، القاسية والشديدة، ما يعينها على غايتها. وبسبب هذه التعاليم، كان تاريخ المسيحية مليئاً بالطغيان والاضطهاد وعدم التسامح، ليس مع الأعداء فحسب، بل فيما بينهم أيضاً؛ إذ

١ - ساجد مير، المسيحية النصرانية دراسة وتحليل، دار السلام للنشر والتوزيع، (دون بيانات) ص ٣١٣.

٢ - ج. ويلتر، الهرطقة في الكنيسة، تاريخ البدع الدينية المسيحية، تر: جمال سالم، دار الفارابي، بروت، ٢٠٠٧، ص ١٣٠.

٣ - ج. ويلتر، الهرطقة في الكنيسة، ص ١٣١.

يسجّل تاريخ المسيحية فترات مشحونة بالطغيان واللاتسامح، فإذا كان المسيحيون الأوائل قد تجرّعوا الاضطهاد واللاتسامح من أباطرة الرومان، إلى غاية مجيء الإمبراطور قسطنطين الذي تبني سياسة التسامح تجاه الديانة المسيحية وأتباعها، ومكن لها، وكان عوناً لها في الانتشار، الأمر الذي جعل منها الديانة الرسمية في الإمبراطورية؛ ففي عهد خلفائه تمّ اضطهاد المخالفين، وتقرّر أنّ المسيحية الكاثوليكية هي الديانة الشرعية الوحيدة، وسلب جميع الحقوق من الذين عارضوها أو اختلفوا مع الأفكار التي تبشّر بها^[١].

امتدّ نفوذ الكنيسة ورجالها الدينيين والديويين إلى ميادين العلم والمعرفة، حيث مكّنتها سطوتها من بسط هيمنتها على كلّ ميادين البحث، واحتكرت حرية الفكر، وناصبت العداء للنظر العقلي، حيث كان رجال الكنيسة يضيقون ذرعاً بأيّة معرفة عدا معارفهم، ولا يثقون بأيّ فكر صادر عن غيرهم. والسبب في هذا، أنّه قامت لدى اللاهوتيين فكرة ثابتة في أنّ العلم لا يجب مطلقاً أن يبشّر بشيء فيه أقلّ مخالفة لظاهر ما جاءت به الأسفار المقدسة، واستخدموا في سبيل منع كلّ رأي مخالف لأساليب الاضطهاد والتعذيب، وكلّ أساليب القهر والوحشية «كانوا لا يتسامحون في مخالفة، لا لأنّهم على ثقة في عقيدتهم، بل لأنّهم كانوا غير واثقين منها، وكانوا يريدون ممّن حولهم موافقتهم على رأيهم»^[٢]، لأسباب سياسية تتعلق بالمحافظة على الامتيازات والنفوذ بالدرجة الأولى.

لم يتوقّف لاتسامح المسيحيين مع الوثنيين أو الملاحدة، بل وصل إلى الطائفة اليهودية التي ناصبوها العداء، ومارسوا عليها الاضطهاد تحت شعار الثأر لدم المسيح، فقد جاء في سفر التثنية أنّه: «وَلَمَّا كَانَ الصَّبَاحُ تَشَاوَرَ جَمِيعُ رُؤَسَاءِ الْكَهَنَةِ وَشَيْوْخُ الشَّعْبِ عَلَى يَسُوعَ حَتَّى يَقْتُلُوهُ. فَأَوْثَقُوهُ وَمَضَوْا بِهِ وَدَفَعُوهُ إِلَى بِيلاطُسَ الْبُنْطِيِّ الْوَالِي» (مت ٢٧: ١، ٢). وحين رأوا ترده في قتله قالوا له: «دَمُهُ عَلَيْنَا وَعَلَى أَوْلَادِنَا» (مت ٢٧: ٢٥). ومن هنا كان رأي الكنيسة أنّ اليهودي لا يستحقّ الرأفة والتسامح معه، بل كلّ ما يمكن أن يحصل عليه، هو أن يُترك حيّاً، وذلك نتيجة للخطيئة التي ارتكبها أسلافه في المسيح.

جاء الدور بعد ذلك على المسلمين، حيث مثّلت الحروب الصليبية الحلقة الأبرز من

١ - ساجد مير، المرجع السابق.

٢ - ه.ج. ولز، معالم تاريخ الإنسانية، المرجع السابق.

حلقات اللاتسامح التي مورست ضدّ المسلمين، رغم أنّ تعامل المسلمين مع أصحاب الديانات الأخرى تميّز بالتسامح في فترات قوّة الدولة الإسلاميّة وخلال فترة الفتوحات، والشواهد التاريخيّة تثبت ذلك، وأقرّ بها حتّى المنصفين من مؤرّخي المسيحيّة، على عكس الحروب الصليبيّة، حيث يقول أحدهم: «كان المسيحيّون يتفقّدون البيوت والمنازل والمساجد والحارات، ويقتلون كلّ مَنْ عثروا عليه من الرجال والنساء والأطفال»^[١].

١ - ساجد مير، المسيحيّة النصرانيّة دراسة وتحليل، المرجع السابق، ص ٣١٣.

على سبيل الخاتمة

ما نخلص إليه من خلال تمفصلات هذا البحث هو:

المسيحية ظاهرة مركبة في نموها وتطورها والشكل الذي أخذته في سيرورتها التاريخية، فالمؤكد أن عوامل كثيرة اجتمعت وتفاعلت لتأخذ المسيحية صورة بعيدة عن الأصل، بعض هذه العوامل كان قصدياً؛ كنشاط بولس وتلاميذه، وبعضه كان عفويّاً، فالشعوب الوثنية التي تحوّلت إلى مسيحية، أدخلت الكثير من عقائدها وطقوسها في الدين الجديد بسبب تساهل الكثير من الأنصار، خاصة أتباع بولس، فالأهم كان جلب أكبر عدد من الأتباع للدين الجديد، حتّى وإن حافظوا على بعض عقائدهم الوثنية^[١].

عاملت الإمبراطورية الرومانية الديانة الجديدة معاملة لا مبالاة في بداياتها، وكلّ ما سجّل من اضطهاد ضدّ يسوع المسيح كان لأسباب دينية من طرف أنصار الديانة القديمة (اليهودية) التي رأى أتباعها في النصرانية تهديداً وجودياً.

الاضطهاد ولا تسامح الإمبراطورية الرومانية مع المسيحيين راجع لأسباب سياسية، حيث لم يكن الأباطرة الرومان يقبلون بقيام كيان آخر مستقلّ عن سلطة القيصر. من هنا يمكن تفسير الاضطهاد الذي حلّ بالمسيحيين على يد الأباطرة الرومان من وجهة نظر سياسية، بسبب رفض المسيحيين الاشتراك في عبادة الإمبراطور وتقديم القرابين للآلهة في المناسبات^[٢].

الاضطهاد البيني داخل المكوّن المسيحي راجع لأسباب، ظاهرها ديني، وفي عمقها تعبّر عن تنافس على النفوذ واحتكار اللحظة التأسيسية؛ لأنّ الإيمان متى اشتدّ، ارتفع فوق كلّ احتمال للجدل، واعتقد أهله أنّ كلّ مَنْ يخالفهم في الرأي، مصيره جحيم يصلي فيه شقاء أبدياً؛ لأنّ الإيمان متى كان متزمتاً متعسفاً، أغرى أصحابه لاضطهاد كلّ مَنْ لا يدين بدينهم ويساير نزعاتهم. علماً أنّ الاصطدام الذي يقع في الدين الواحد من المذاهب المتقاربة بعضها والبعض الآخر، يكون أشدّ وأعنف من الاصطدام الذي يقع بين الأديان المتباعدة^[٣].

١- نعيمة إدريس، المرجع السابق، ص ٣٥.

٢- يونس عباس نعمة، المرجع السابق، ص ٧.

٣- توفيق الطويل، الاضطهاد الديني في المسيحية والإسلام، ٦٣.

خطابات التسامح تغيب كلما مكّنت الكنيسة الرسميّة (الكاثوليكيّة) لنفسها واقتربت من الاستحواذ على الميدان السياسي، فالكنيسة في عصورها الأولى لم تضطهد خصومها واستجابت لمبادئ الدين المسيحي الذي نزل مبشراً بالحبّ حتّى في معاملة الخصوم والمعتدين. وأيد هذا النزوع شعور رجال الدين بحاجتهم في عصرهم الأوّل إلى سيادة مبدأ التسامح؛ لأنّهم كانوا مضطهدين من جمهرة الناس وأكثر الحكّام على السواء، فلمّا تهيّأت لهم السلطة التي تمكّنهم من اضطهاد خصومهم، نسي المتعصّبون منهم مبادئ دينهم السّمع الكريم، ونزعوا إلى التنكيل بكلّ من خالف رأيهم^[١].

انتصار البابويّة عمّق من الاضطهاد فكراً وممارسة، فالقوّة الفعلية لم تكن حينئذٍ سياسيّة تصدر عن الدولة، بل كانت دينيّة تملك زمامها الكنيسة، فلها الكلمة العليا، وأسرفت الكنيسة في نفوذها إسرافاً أفسد الحياة وأصاب الفكر بالعقم والجمود، وتحكّمت في العقول حتّى سحقت كلّ ضرب من ضروب الحياة والنشاط، فلم تكن أوروبا في القرن العاشر إلّا ظلاماً دامساً تغلّغت فيه الجهالة ونفتت في الرؤوس ما شاءت من الخرافات^[٢].

لقد كانت فترة العصور الوسطى المسيحيّة شاهدة على عنف واضطهاد وإكراه وعدم تسامح لم تشهده أيّة ديانة أخرى، حيث تفتّن الكرسي البابوي في إطلاق العنان لشتّى صنوف التعذيب على المخالفين في مشاهد تُؤرّخ لفترة مظلمة من فترات التاريخ، ومن أشدها بعداً عن التسامح في مختلف تمفصلاته الدينيّة والفكريّة والثقافيّة والعلميّة. من هنا كانت الدعوة للتسامح كخطاب وممارسة ضرورة تاريخيّة فرضتها حالة الصراع والعنف الذي عرفته أوروبا.

١- توفيق الطويل، الاضطهاد الديني في المسيحيّة والإسلام، ص ٦٨.

٢- زكي نجيب محمود وأحمد أمين، قصّة الفلسفة الحديثة، مؤسّسة هنداوي، ٢٠٢٠، ص ١٤.

لأئحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم
٢. الإنجيل
٣. رسائل القدّيس بولس
٤. سمير الخليل، التسامح في اللغة العربيّة، منشور ضمن كتاب: التسامح بين شرق وغرب، بيروت، دار الساقى.
٥. جون لوك، رسالة في التسامح، تر، منى أبو سنة، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط ١، ١٩٩٧.
٧. أحمد شلبي، مقارنة الأديان المسيحيّة، مكتبة النهضة المصريّة، ط ١٠، ١٩٩٨.
٨. نشنس حميدة، الاضطهاد الديني المسيحي في المغرب القديم (ق ٢-ق ٤م)، مجلّة الباحث، الجزائر.
٩. كانتور نورمان، التاريخ الوسيط قصّة حضارة البداية والنهاية، تر، قاسم عبده قاسم، عين للدراسات الإنسانيّة والاجتماعيّة، ج ١، ط ٥، ١٩٩٧.
١٠. رأفت عبد الحميد، بيزنطة بين الفكر والدين والسياسة، عين للدراسات والبحوث الإنسانيّة والاجتماعيّة، ط ١، ١٩٩٧.
١١. يونس عبّاس نعمة، تاريخ الكنيسة في عصر الاضطهاد، مجلّة العلوم الإنسانيّة / كليّة التربية للعلوم الإنسانيّة، المجلّد ٢٨، العدد الثالث، أيلول ٢٠٢١.
١٢. لوكلير جوزيف، تاريخ التسامح في عصر الاصلاح، تر: جورج سليمان، المنظّمة العربيّة للترجمة، بيروت، لبنان، ط ١، ٢٠٠٩.
١٣. عبد الحميد رأفت، الكنيسة والدولة، ج ١، دار قباء للطباعة والنشر والوزيع.
١٤. سوريال سوريال عزيز عطية، تاريخ المسيحيّة الشرقيّة، تر، اسحاق عبّيد، المجلس الاعلى للثقافة مصر، ط ١، ٢٠٠٥.

١٥. عاشور عبد الفتّاح، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، دار النهضة العربيّة، بيروت، ١٩٧٦.
١٦. عولمي الربيع، الصراع الدوناتي الكاثوليكي في المغرب القديم (من خلال كتابات القديس أوغسطين ٣١١م-٤١١م)، مجلة المعارف للبحوث والدراسات التاريخيّة، ع ١٣.
١٧. سعفران حسن شحاته، أساطين الفكر السياسي والمدارس السياسيّة، دار النهضة العربيّة، القاهرة، د. ت، (د. ط).
١٨. توفيق مجاهد حوريّة، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمّد عبده، مكتبة الأنجلو مصريّة (ب ط)، ١٩٨٦.
١٩. إبراهيم دسوقي أباطة والغنّام عبد العزيز، تاريخ الفكر السياسي، دار النجاح، بيروت، (ب ط)، ١٩٧٣.
٢٠. مهتّا محمّد نصر، علوم السياسة، دار الفكر العربي، القاهرة (ب ث و ط).
٢١. برتراند بادي، الدولتان: الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام، ترجمة نخلة فريفر، المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٩٦.
٢٢. توفيق الطويل، الاضطهاد الديني في المسيحيّة والإسلام، دار الفكر العربي.
٢٣. دحماني سعيد، (أوغسطين من تاغست إلى هيون)، أعمال الملتقى الدولي الأوّل حول القديس أوغسطين، عناية ٢٠٠١.
٢٤. صبحي أحمد محمود في فلسفة التاريخ، دار النهضة العربيّة للطباعة والنشر، بيروت، [ب ط]، ١٩٩٤.
٢٥. محمود الخضري زينب، لاهوت التاريخ عند القديس أوغسطين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة، (ب ط)، ١٩٩٨.
٢٦. روبرار دودارو «Robert Dodaro»، (أوغسطين بين المدينة الدنيويّة ومدينة الله-)، أعمال الملتقى الدولي الأوّل للقديس أوغسطين، الجزائر، ٢٠٠١.

٢٧. كرم يوسف، الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، دار القلم، بيروت لبنان، [ب ط]، ١٩٧٩.

٢٨. محمد علي محمد وعلي عبد المعطي محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، دار الجامعات المصرية [ب ط]، ١٩٧٦.

٢٩. ساجد مير، المسيحية النصرانية دراسة وحليل، دار السلام للنشر والتوزيع، (دون بيانات).

٣٠. نعيمة إدريس، أزمة المسيحية بين النقد التاريخي والتطور العلمي، رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في الفلسفة، قسم الفلسفة، جامعة منتوري قسنطينة، ٢٠٠٨-٢٠٠٧.

٣١. زكي نجيب محمود وأحمد أمين، قصة الفلسفة الحديثة، مؤسسة هنداوي، ٢٠٢٠.

٣٢. عبد الله محمد علي الفلاح، التسامح وأبعاده الحضارية في الفلسفة الغربية، قراءة نقدية لإشكالية العلاقة بين النظرية والممارسة، مجلة الاستغراب، شتاء ٢٠٢١.

٣٣. لوغوف جاك، الأصول الوسطوية لعدم التسامح، مدارات فلسفية.

٣٤. ه.ج. ولز، معالم تاريخ الإنسانية، مج ٣، تر: عبد العزيز جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٣٥. ج. ويلتر، الهرطقة في الكنيسة، تاريخ البدع الدينية المسيحية، تر: جمال سالم، دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠٧.

36. Lancel serge, Saint Augustin, Arthéno Foyard, Paris, 1999,

37. Leo Strauss et josep cropsey , Histoire de la philosophie politique ,P.U.F
3ème édition, 1999,.

الدولة والكنيسة

في القرون الوسطى المسيحية

خنجر حمية^[1]

مقدمة

لا نكاد نملك إلا القليل من المعلومات عن تاريخ الكنيسة في عصرها الأول، وعن انتشارها في أرجاء الإمبراطورية في المراحل الأولى من صعودها^[2]. ما هو معروف أن الفضل يعود إلى بولس وإلى مريديه الأوائل في تنظيم المجتمعات المسيحية الأولى ووضع قواعد اللاهوت والمعتقدات المتعلقة بالأخلاق وبقضايا الموت والحساب والخلود... إلخ، ويعود إليه الفضل كذلك في وضع الدعائم الأولى لمسيحية عالمية^[3]. وما كاد القرن الأول يشارف على الانتهاء حتى كانت الديانة الجديدة قد أكدت حضورها في كل ولاية من ولايات^[4] الإمبراطورية المطلة على البحر المتوسط. وشكل المسيحيون جالية ملحوظة في روما سنة ٦٤م، مما جعلهم عرضة لنقمة نيرون واضطهاده^[5].

وفي نهاية القرن الرابع كانت المسيحية قد انتشرت في عموم الإمبراطورية، منافسة الديانات التي كانت وفدت إليها قبل ذلك كالمثرائية مثلاً، ومتحدية الوثنية المحلية التي لم تكن تثير في هذه المرحلة في نفوس رعايا الإمبراطورية أية حماسة دينية، والتي كان ارتباطهم بها في العموم توجهه مصالح دنيوية، فتركت وراءها فراغاً روحياً ينتظر في الحقيقة من يملؤه^[6].

ولقد ساهمت عوامل كثيرة وظروف مختلفة في سرعة انتشار المسيحية وازدياد نفوذها في

١- أستاذ الفلسفة اليونانية، جامعة سوهاج، كلية الآداب، قسم الفلسفة، مصر.

2- Moss, (L.B.), the Birth of the middle Ages, Oxford: Clarendon press, 1935. P133.

3- Rostovtzeff, M. A history of the ancient world, London, 1927. V2, p325.

4- Dill (S.), Roman Society from Nero to Marcus Aurelius, London: Macmilann, 1904.

5- Painter, S. A. History of the middle Ages, London: Alfred A. knoper 1953. p11.

6- Katz, The Decline of Rome, Cornell univ. press, 1961. p58.

أول أمرها^[١]، لكن ذلك لم يجر على سنن مضطرد فيما بعد^[٢]؛ إذ سرعان ما سيتبدى التعارض واضحاً لا سبيل إلى إخفائه بين تعاليم المسيحية وعقائدها وبين النظم والأعراف والتقاليد التي قامت عليها الإمبراطورية منذ نشأتها. ستصطدم المسيحية أولاً بالوثنية وتقاليدها ومعتقداتها الراسخة، ثم ستتبدى فكرة قيام جماعة دينية منظمة أو سلطة كنسية تتمتع بالاستقلال عن الدولة وسلطانها، غريبة على العقل الروماني والثقافة الرومانية كليهما^[٣]؛ إذ كان العرف الذي جرى عليه نظام التدبير، أن فئة من الموظفين الكبار هي التي تمسك بزمام جميع الوظائف الكبرى، تاركين لكل مواطن روماني حرية الاعتقاد ما دام يعترف بسلطان الدولة وعبادة الإمبراطور القائم من جهة، وما دام لا يهدد سلام الإمبراطورية من جهة أخرى^[٤]. ولما وجدت الإمبراطورية نفسها ملزمة بتحديد موقف من المسيحية أول الأمر كديانة أجنبية طارئة، التبس عليها الموقف حين رفض المسيحيون فكرة عبادة الإمبراطورية، فظن حينها أنها فرقة من الموسوية^[٥] التي سبق أن خبر الرومان موقفها هذا وأقروا عليه على نحو استثنائي... لكن ما كاد ينتهي القرن الأول حتى بانّت الفروقات بين المسيحية والموسوية^[٦] لتغير عند ذلك السلطة موقفها، ولتعتبر المسيحية فئة هدامة تهدد أوضاع الإمبراطورية وسلامتها وأمنها، خاصة عندما راح المسيحيون يشكّلون جماعات تمارس طقوسها في السرّ، وترفض الخدمة في الجيش، وتنشط بين الطبقات الفقيرة والمهمشة التي انتمى إليها معظم المسيحيين الأوائل^[٧]. وعندما قوي عودها وتوسّع انتشارها وبدت، لا كجماعة دينية فحسب بل كحركة اعتراض اجتماعي تهدد بتقويض دعائم المجتمع الروماني^[٨]؛ صنّف الاعتقاد بها جرماً بحق الدولة، فمنعت اجتماعات أتباعها، ونظّمت ضدهم حملات اضطهاد دورية من قبل الأباطرة، سواء منهم المتعسّفون القساة؛ كنيرون، أم

١ - هيلستر س. ورن، أوروبا في العصور الوسطى، نج. محمد فتحي الشاعر، القاهرة: الأنجلو المصرية، ١٩٨٨، ص ٣٠-٣٦.

2- Duchesme, L. Histoire Ancienne de l'Eglise, Paris: Boccard, 1923, Tome 1, p9.

3- Stephenson, C. Medieval History, London, Newyork, 1962. p52.

4- Katz, (S.), the decline of Rome, U.S.A.: Cornell, univ. press, 1961. P58.

5- Hardy (E.Y.) Studies in Roman History, London, New York: Macmillan, 1906. V1, p2.

6- Katz, The decline of Rome, p162.

7- Painter, (S.), A History of the middle Ages,. V2, p15.

8- Hardy, Studies in Roman History, V1, p3.

المصلحون الحريصون على القانون؛ كتراجان وأدريان وأنطونيوس وماركوس أوريلوس^[١]. ولم يلبث أن ازداد الاضطهاد هذا قسوة وعنفاً زمن دوقليانوس في القرن الثالث، حيث أصدر مراسيم منعَ بموجبها صلاة المسيحيين، وأمر بهدم كنائسهم وإحراق كتبهم وحبس قساوستهم وطردهم نهائياً من الوظائف العامة^[٢]. لكن ذلك كله لم يكن في حقيقة أمره موقفاً من المسيحية كديانة، وهو طموح في المبدأ إلى إخضاع الكنيسة لسلطان الدولة شأنها شأن بقية الهيئات الاجتماعية، الذي جعله دوقليانوس أحد أهم مبادئ حركته الإصلاحية^[٣]. وكان قيام الكنيسة هيئة مستقلة يهدد هذا المبدأ ويقوضه ويقضي عليه^[٤].

ستنتهي مرحلة التوجس هذه وما صاحبها من عنت في مطلع القرن الرابع بالاعتراف الرسمي بالمسيحية في أوضاع معقدة جداً وظروف متشابكة وأحداث اختلط فيها الواقعي بالمزيف، حين أصدر قسطنطين مرسوم ميلان الشهير سنة ٣١٣م^[٥]، معترفاً بالمسيحية ديانة من ديانات الإمبراطورية، ومقرراً تمتع المسيحيين بكامل الحقوق التي يتمتع بها غيرهم من أتباع الديانات^[٦]. وسيكون للمرسوم هذا تأثير خطير في الإمبراطورية الرومانية وفي المسيحية كليهما، فهو سيكشف عن تغير كان أصاب العالم القديم الذي قامت فيه الإمبراطورية في الأصل على الوثنية ديانة رسمية للدولة، وعلى مبدأ عبادة الإمبراطور وتأليه، وسيمنح المسيحية فرصة مؤاتية لتزيد نفوذها وتوسع قاعدة حضورها، لتصبح بعد ذلك أحد أقوى العوامل المؤثرة في تاريخ أوروبا الوسيط^[٧].

فإذا أضيف إلى كل ذلك أن قسطنطين أتبع اعترافه هذا بنقل عاصمته من روما الخالدة في الغرب إلى بيزنطة القديمة في الشرق، ثم تأكيده على الطابع الوراثي للحكم في ذروة

1- Duchesne (L.), Histoire Ancienne de L'église, Paris: Baccard, 1923. Tome 1, p110 – 115. Dill (S.), Roman Society from Nero to Marcus Aurelius, London: Macmilann, 1904. P245- 250.

2- Duchesne, Histoire Ancienne de L'église, Tome 2, p6-15. Rostovtzeff, A history of the ancient world, V2, P346.

3- Bloch, (G.) L'Empire Romaine, Paris: Flammarion, 1922. Pp 188- 194.

4- Duchesne, Histoire Ancienne de L'église, Tome 1, p6-15.

٥- كانتور، ف. العصور الوسطى الباكورة، تج. قاسم عبده قاسم، القاهرة: عين للدراسات، د. ت. ص ٧٦ وبعدها

6- Vasiliev, (A.), Histoire de L'empire, Byzantine, trad. Par: Brodin, p. bourguina, A. Paris: Picard, 1932. Tome 1, p61-62.

7- Bynes (N). Constantine, the Great and the Christian church, London: British academy, 1972. p3.

انحدار لفكرة المواطنة بعدما اكتظت المدن الحرّة بالوافدين، وعجزت عن استيعابهم في سياق نظام تدبير المواطنة القديم^[١] الذي حلّت محله فكرة الرعيّة التي تجعل من جميع رعايا الإمبراطور أفراداً متساوين في تبعيتهم له^[٢]؛ علمنا عندها طبيعة الأفق الذي كانت تنذر الأحداث والوقائع بانبثاقه^[٣].

على أنّ سياسة قسطنطين كانت سياسة توفيقية في الواقع، كان يرمي من ورائها إلى الحفاظ على وحدة إمبراطوريته التي باتت تتوزع النفوذ فيها قوى روحية واجتماعية متعارضة، وتبرز فيها رؤية جديدة للعالم والإنسان راحت تهدد بتقويض بنية الثقافة اليونانية الرومانية الموروثة، فتسامح مع الوثنيين، واعترف في ذروة النزاع المذهبي بالإثنوسية والآريوسية كليهما، من غير أن يتخلّى عن فكرة عبادة الإمبراطور التي كانت مصدراً أساسياً لقوة الأباطرة ونفوذهم... فأقام بذلك قوته السياسية على دعائم ثلاثة، العبادة الإمبراطورية، والعقيدة المسيحية، والوثنية الرومانية القديمة برجالها ومعابدها، محتفظاً إلى ذلك بلقب الكاهن الأعظم كما كان حال أسلافه^[٤].

وإذا ما أدرك قسطنطين أنّه من الصعب في ظلّ ما استجدّ من أوضاع أن يبقى محتفظاً بلقب الكاهن الأعظم وأنّ يبيت مؤلّهاً، فلم يكن عنده ضير في أن يصبح الأسقف الأعلى، وأنّ يغدو إنساناً مقدّساً اختير من الله ليكون ممثله على الأرض، ولتصبح له فيما بعد السيادة على العالم، وهي الصورة التي حاك خيوطها مؤرّخه يوسبيوس (Eusebius) أسقف قيسارية وشيخ مؤرّخي الكنيسة، حين أعلن ابتهاجه بتزواج الكنيسة والدولة، وراح يحيط شخص الإمبراطور بهالة سماوية من السلطان، ويخاطبه على أنّه مخلوق مقدّس يعلو أحكام البشر^[٥]. أمّا فيما خصّ الوثنية في صراعها مع المسيحية، فسيبتدى الأمر في مواقف الأباطرة متعارضاً

1- Cary (M.), a history of roman down of the Reign of Constantine, London: Macmillan, 1957. p646- 647.

2- Ostrogorsky, History of the Byzantine state, trans. by Jean Hussey, oxford: Basil black well, 1968. p29.

٣- هارتمان، ل. م.، الدولة والإمبراطورية في العصر الوسيط، تج. جوزيف نسيم يوسف، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٠، ص ٧٠ وبعدها.

4- Ostrogorsky, History of the Byzantine state, p43.

٥- هسي، ج. م. العالم البيزنطي، تج. رأفت عبد الحميد، القاهرة: عين للدراسات، ١٩٩٧ م. ص ٢٣٠.

أشدّ التعارض، فأبناء قسطنطين (قسطنطيوس وقسطانر وقسطنطين الثاني) شنّوا حرباً لا هوادة فيها على الوثنية، على خلاف سيرة أبيهم، واضطهدوا أتباعها، وصادروا ممتلكاتهم، ومنعوا سنة ٣٤٠م من تقديم القرابين للآلهة الوثنية، لتغلق معابدها بعد ذلك بسنوات قليلة^[١]. ولعلّ الموقف هذا نشأ من حاجة كل واحد من هؤلاء الورثة إلى ولاء رعاياهم المسيحيين في مملكتهم ممّن كان ازداد نفوذهم وتوطّد، حيث راحوا يحكمون عن طريق تبني المذهب السائد في ممالكهم في ذروة الصراع المذهبي الآريوسي الإثناسيوسي الذي سيتهيء إلى انقسام الكنيسة نفسها إلى شرقيّة وغربيّة فيما بعد، ومن أنّ الوحدة الإمبراطورية لم تعد شيئاً يحرص عليه الإمبراطور ما دامت الإمبراطورية قسّمت فعلاً إلى ممالك ثلاثة^[٢].

ولمّا تولّى جوليان المرتدّ (٣٦١م-٣٦٣م) عقب وفاة قسطنطيوس، انقلبت الأمور رأساً على عقب، فهو كان تمسك بقوة بأهداف الثقافة اليونانية الوثنية، وتخلّى عن المسيحية سرّاً قبل ذلك، ليعلن ارتداده فيما بعد، ففتح المعابد الوثنية التي كانت أغلقت من قبل^[٣]، وأعاد تنظيم رجال الدين الوثنيين محاولاً تحقيق توازن كان قد أقرّه مرسوم ميلان قبل ذلك بين المسيحية والوثنية، ورفع الحيف الذي كان لحق بالوثنيين^[٤]. لكنّ المسيحية ما لبثت أن استردّت كلّ نفوذها زمن جوفيان (٣٦٣م-٣٦٤م) ثمّ سيتخلّى غراتيان (٣٧٥م-٣٨٣م) عن لقب الكاهن الأعظم الذي كان ما يزال يتمسك به أباطرة روما السابقين، واستأنف مصادرة ممتلكات المعابد الوثنية، حتّى إذا ما اعتلى ثيودوسيوس الأوّل عرش الإمبراطورية، ونجح في توحيدها تحت سلطانه سنة ٣٩٤م، راح يتطرّف في استخدام العنف والقسوة مع الوثنيين، لتستمرّ الحرب عليهم ثلاثين سنة، أففلت فيها معابدهم، وأتلّفت كتبهم، ومنعوا من مباشرة طقوسهم الدينية. ثمّ أمر الإمبراطور أركاديوس (٣٩٥م-٤٠٨م) بتحطيم معابدهم، واستعمل حجارته في إقامة منشآت عامّة^[٥]. وسيستمرّ الوضع على هذه الحال حتّى أوائل القرن السادس، عندما أقام القديس بندكت ديرَه الشهير سنة ٥٢٩م على أنقاض آخر ما تبقى من

1- Vasiliev, Histoire de L'empire, Byzantine, Tome 1, p85.

2- Vasiliev, Ibid.

3- Krey, J.B. History of the later roman ampire, London, newyork: macmillen, 1912. v1, p367.

4- Duchesne, Histoire Ancienne de L'église, tome 2, p326- 332.

5- Bury (J.B), Dalen, P. The Cambridge Mdieval history, Cambridge miv. Press 1952, v1, p103.

معابد أبولو في مونت كاسينو، ليغلق جستنيان في السنة نفسها آخر مدارس الفلسفة في أثينا بوصفها ركنًا من أركان الوثنية^[١].

ولقد استلزم انتصار المسيحية هذا على الوثنية قيام تنظيم جديد للعلاقة بينهما من جهة، وبين الدولة والمجتمع من جهة أخرى؛ ذلك أنَّ الإمبراطورية الرومانية كان لها دين رسمي، وكهنة يتمتعون بمساندة السلطة وحمايتهم^[٢]. لكنَّ رجال الدين في العصر الوثني لم يحاولوا قط التدخل في شؤون السلطة الزمنية أو يستحوذوا عليها... أمَّا في الزمن الجديد، فقد راحت الكنيسة تكتسب شيئًا فشيئًا صبغة سلطة مستقلة تنافس السلطة الزمنية القائمة على السيادة، ممَّا أحدث اضطرابًا متعدد المستويات بين السلطتين، سيستمرَّ زمنًا طويلًا بعد ذلك، ويلقي بظلاله على العصور الوسطى المسيحية بأكملها^[٣].

على أنَّ هذا التنظيم الذي انساق فيه المسيحية في محاكاتها لنظم الحكومة الإمبراطورية، تطلَّب قيام شخصية على رأسها كما كان للإمبراطورية رجل يتزعمها. وهي إذا كانت أسلمت في الشطر الشرقي أمورها للأباطرة الذين ازداد تدخلهم في شؤونها بين القرنين السادس والسابع، بحيث ما انفكوا يتدخلون في سياساتها الخارجية وفي نظمها وسياساتها الداخلية، ليصبح من العسير وقف ذلك فيما بعد، بحيث راح يجمع الإمبراطور في شخصه السلطتين الزمنية والدينية^[٤]؛ فإنَّها سرعان ما وجدت في ضعف الإمبراطورية الغربية، وعجزها عن فرض سيطرتها على الكنيسة والدولة كليهما؛ فرصتها لتأكيد سيادتها واستقلالها، وهي وجدت ضالتها أول الأمر في شخص أسقف روما، محوِّلة كرسيه إلى بابوية، لها السيادة العليا على الكنيسة في مختلف أرجاء العالم الغربي^[٥].

لكنَّ ذلك لم يتحقَّق لروما بيسر وسهولة، فلقد أكَّدت أسقفيات الغرب، خاصة قرطاجنة،

1- Bury (J.B.), Dalen, P. The Cambridge Mdieval history, v1, p103.

2- Chapot (V.), Le monde Romain, Paris: Albin Michel, 1951. p113 -125.

3- Thompson J.W. The middle Ages, London: Alfred A. Knopf, 1936. V1, p46.

4- Bury (J.B.), History of the later Roman Empire, London, New york: Macmillan, 1912. V1, p63.

٥- ديفز، هـ. و. أوروبا في العصور الوسطى، تج. عبد الحميد حمدي محمود، الإسكندرية: دار المعارف، ١٩٥٨، ص ١٣. وبشوب، موريس، تاريخ أوروبا في العصر الوسيط، تج. علي السيّد علي، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٤، ص ١١ وبعبدها. وفشر، هـ. ل.، تاريخ أوروبا، العصر الوسيط، تج. مصطفى زيادي، الباز العربي، القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٠، ص ١-١٤.

معارضة شديدة^[١]. على أن طموحاً كهذا سيولّد صراعاً لن يقف عند حدّ بين روما والقسطنطينيّة فيما بعد على زعامة العالم المسيحي، ستتسلّح فيه الإمبراطوريّة بأنّها مركز الأباطرة ومحلّ إقامتهم، فيكون لبطركها حقّ السيادة الدينيّة^[٢] كما كان لإمبراطورها حقّ السيادة الزمنيّة^[٣]، وستواجه الكنيسة بحجج ترتبط في العموم بمكانة روما الروحيّة، وبتراثها الديني، ودورها التاريخي في نهضة المسيحيّة وصعودها، وهي حجج قامت في عمومها على فكرة أن تراث المسيحيّة انتقل عن طريق الرسل والحواريين، وظلّ محفوظاً في الكنائس التي أسسوها، خاصّة في أنطاكية والإسكندريّة وروما^[٤]، وهو شيء كانت تفتقر إليه القسطنطينيّة؛ لأنّ أحداً من الرسل لم يشرفها بالذهاب إليها، أو استشهد قربها، أو أسّس كنيسة في جوارها؛ لأنّها لم تقم إلّا في القرن الرابع^[٥].

ثمّ إنّ روما من بين كلّ المراكز الأولى للمسيحيّة أكثرها عظمة؛ لأنّها ارتبطت بذكرى بطرس الذي اتخذ منه المسيح صخرة بنى عليها كنيسته (كان اسمه سمعان، فأطلق عليه المسيح نفسه لقب بطرس؛ أي الصخرة) وقال له: «وأنا أقول لك أيضاً أنت بطرس، وعلى هذه الصخرة أبني كنيستي»^[٦]. وإذا كان بطرس زعيم الحواريين بفضل هذا التشريف، فإنّ خلفاءه، أساقفة روما، أحقّ الناس بأن يرثوا زعامة العالم المسيحي^[٧].

على أن تذرّع أساقفة روما بهذه الحجج لادّعاء السيادة الروحيّة على العالم المسيحي شيء، وفرض سيطرتهم الزمنيّة فيما بعد شيء آخر. ودعوى السيادة البابويّة وسموها ستظهر في وقت مبكر من دون أن تثير حولها الكثير من التفكير.

1- Thompson, the middle Ages, V1, p51-52.

2- Ullmann (W.) and post (G.), Medieval Papalism, London, 1951. P 14.

3- Moss, the Birth of the middle Ages, p79- 92.

4- Bury, Dalen, The Cambridge Medieval history, V1, p171.

5- Deanesly, A history of Medieval Ages, p169.

٦- متى، ١٦ - (١٨-١٩).

7- Stephenson, Medieval History, p84.

١ - سقوط الإمبراطورية الغربية وتعاضل النفوذ الزمني للبابوية

لم يكن سقوط الإمبراطورية الرومانية مجرد سقوط دولة عالمية فحسب، بل زوال لأهم العناصر فيها والمرتبطة بما تعتبره أصيلاً وجوهرياً... أعني الحضارة الرومانية اليونانية^[١]، وهو زوال راح يكشف عن نفسه في الغرب في صورة تمزقات وتقطع أوصال لمجتمع ولدولة بلغا ذروتها بخلع آخر الأباطرة سنة ٤٨٦ م. أمّا في الشرق، فلقد عبر عن نفسه في إعلان الإمبراطورية كإمبراطورية بيزنطية لا رومانية، ولا رومانية-يونانية... على أن ذلك لم يكن مجرد إجراء شكلي وتغيير في التسمية فحسب، بل كان في حقيقته حدثاً جوهرياً كشف عن تغيير عميق في أساليب الحياة كلّها وفي الثقافة التي تشكّلت كمزيج من التراث الروماني-اليوناني ومن روافد الثقافة الشرقية^[٢].

ولقد بدأت علامات السقوط هذا في الواقع تظهر مطلع القرن الثالث^[٣]؛ ذلك أن إحدى أكثر دعائم الإمبراطورية قوة أخذت تترنّح مع اعتراف قسطنطين بالمسيحية، وهي دعائم كانت وفّرت للإمبراطورية على مدى أزمان وحدة هويّتها ووحدة سلطتها السياسي وولاء مواطنيها، لتحلّ محلّها عقيدة جديدة ومبادئ جديدة كانت تستهدف بشكل كبير تنظيم العلاقات بين الله والبشر، والحكام والمحكومين، وبين الناس بعضهم ببعض، على أسس تختلف كلياً عما عرفه العالم القديم من مبادئ وأسس وقناعات^[٤]... على أن نقل عاصمة الإمبراطورية إلى الشرق سيترك روما في مواجهة عالم يحيط بها^[٥]، مهدّدة بالذبول، لتترك بعد ذلك تنعى من بنائها وتأسف على مجدها الزائل^[٦]، ثمّ لتتحول في فترة قصيرة بعد ذلك إلى دولة دكتاتورية سلبت رعاياها حريّتهم وأحكمت الرقابة عليهم، في سياق غرب بات أكثر فقراً وأقلّ تمدناً، حين أصيب اقتصاده بالشلل نتيجة الفوضى التي عمّت في القرن

1- Moss, the Birth of the middle Ages, P 44.

2- Taylor (H.), the Medieval Mind, London: Macmillan, 1914.

٣- كانتور، ف. العصور الوسطى الباكّة، ص ٣٣-٤٧.

٤- بشارة، عزمي، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٥، ص ١٠٤-١٦٠.

5- Dawson, the making of Europe, U.S.A., 1952. p68.

6- Charlesworth, the Roman Empire, Oxford univ. press, 1951.

الثالث، ونتيجة أعباء السلطة الإمبراطورية وحاجات الدفاع عن الحدود التي ستؤدي في نهاية الأمر إلى تدهور عدد السكّان وعجز القوى البشرية، لتصبح المدن التي كانت تعجّ بالنشاط خاوية على عروشها، مفرغة من ثرواتها وغالبية سكّانها^[١].

وسيدفع نقص القوى البشرية هذا الإمبراطورية إلى الاستعانة بالشعوب الجرمانية^[٢]، التي كانت جزءاً من العالم البربري، كما كان الرومان يطلقون عليه، والذي أحاط بالإمبراطورية من كلّ جهاتها، فكثرت «البرابرة» في الجيش حتّى وصلوا إلى أعلى المناصب، ثمّ راحوا يؤثرون فيما بعد في مصائر الإمبراطورية، بعد أن راحوا يتوغّلون في أجزائها بطرائق متعدّدة، ويطبقون على أراضيها ممالك تتفاوت في قوّتها واتّساعها بتفاوت طبيعة الشعوب التي أنشأتها^[٣].

وكيفما كان، فلم يكد يتتصف القرن الخامس حتّى كانت الإمبراطورية ممزّقة بضياغ معظم أجزائها، وسيهاجم القوط الغربيون^[٤] روما نفسها، ثمّ سيعيث الإنجليز والسكسون فيها فساداً، ثمّ ستهددها قبائل الهن الآسيوية المندفعة من الغرب بقيادة آتيلا، وسيغير عليها الوندال بعد سيطرتهم على شمال أفريقيا ويقتحمونها ليقضوا فيها أربعة عشر يوماً، سلبوا فيها المدينة كلّ كنوزها، ونهبوا قصرها الإمبراطوري ومعابدها وبيوتها، لينتهي بذلك عملياً مجد روما السياسي والحزبي إلى غير رجعة، وليصبح مستقبلها ومصيرها رهيناً بالقوى الجرمانية التي بات قادتها أصحاب السلطة الفعلية مع إمبراطور ضعيف يقيم في رافنا لا يكاد يكون له أيّ تأثير في واقع الأحداث^[٥].

1- كانتور، ف. العصور الوسطى الباكّة، ص76. و هيلستر س. ورن، أوروبا في العصور الوسطى، ص٥٠-٨٠.

2- Hubert, les germains, Paris: A. Michel, 1952. p16-17.

3- Stephenson, Medieval History, p68. Lot, (E.), Les invasions Germaniques, Paris: payot, 1936. p59.

4- Moss, the Birth of the middle Ages, P 44.

5- Pirenne (H.), A History of Europe from invasions to 16 century, London: George Allen, 1958. P 36 -48.

كانتور، ف. العصور الوسطى الباكّة، ص١٨٤-١٩٢. وهارتمان، ل. م.، الدولة والإمبراطورية في العصر الوسيط، تج. جوزيف نسيم يوسف، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٠. ص٧٠ وبعدها.

وما كاد ينتهي القرن الخامس حتّى كان هناك ستّ ممالك جرمانية في غرب أوروبا^[١]، هي مملكة أدواكر الذي دخل رافنا وعزل آخر أباطرة الغرب روموليوس أغسطولوس، وفرض سلطانه على إيطاليا، حتّى هزمه تيودوريك زعيم القوط الشرقيين، ثمّ مملكة الوندال في شمال إفريقيا، ومملكة القوط الغربيين التي امتدّت حتّى جبل طارق في الغرب، ومملكة بورجندي في وادي الرون، ودولة الفرنجة على الراين الأدنى، والمملكة الجرمانية في البرتغال وغاليا^[٢].

وفي الوقت الذي راحت فيه الممالك الجرمانية تدعم وجودها، كانت البابوية تنهض بدور مستقلّ في سياق تحقيق سيادتها ونفوذها واستقلالها^[٣]، فأخذ ليو الأوّل (٤٤٠م-٤٦١م) على عاتقه مسألة الدفاع عن روما ضدّ الهن، فحقّق بذلك لنفسه القيادة المعنوية على الغرب، ليعلن بنفسه بعد ذلك أنّ البابوية هي السلطة العليا للكنيسة، ولتبعه خلفاؤه بعد ذلك في التأكيد على تفوّق الكنيسة على الدولة في الإمبراطورية، متّبعين في ذلك ما قرّره أمبروز حول استقلال الكنيسة وسموّها، وهو أمر سيشكّل في الحقيقة تحدّيًا سافرًا لقيصر بابوية البيزنطية، ولأباطرتها الذين لم يكن بقي لهم في إيطاليا سوى مجرد سلطان اسمي^[٤]. وما ساعد ليو الأوّل في محاولته إعادة الاعتبار لمبادئ السيادة البابوية ولاستقلال الكنيسة، تلك التي نادى بها أسلافه من غير أنّ يكونوا قادرين على وضعها موضع التنفيذ؛ هو أنّ الكنيسة باتت القوة الوحيدة التي التفّ حولها الإيطاليون خلال قرون ثلاثة من الاضطراب والقلق... ورأوا فيها الزعامة الكفيلة بحمايتهم في خضمّ التحوّلات الجذرية التي راحت تعصف بإيطاليا والغرب عمومًا منذ نفي آخر إمبراطور روماني سنة ٤٧٦م حتّى تتويج شارلمان سنة ٨٠٠م^[٥].

وإذا كانت مبادئ البابوية قد بقيت مجرد شعار طيلة القرن الخامس، فهي تمخّضت عن

١- هارتمان، ص ١٠٧-١٢٠. ١٣١-١٣٢. ديفز، أوروبا في العصور الوسطى، ص ٢٧. وبشوب، تاريخ أوروبا في العصر الوسيط، ص ١١ وبعدها. وفشر، تاريخ أوروبا، العصر الوسيط، ص ١٥-٤٣.

2- Idem, p5.

3- Moss, the Birth of the middle Ages, p207- 210.

وهارتمان، ص ١٣٧-١٥٠.

4- Bury, History of the later Roman Empire, VI, p406.

5- Pirenne, H. A History of Europe, London: George Allen, 1958. P 36.

فجوة راحت تتسع شيئاً فشيئاً بين الكنيستين الشرقيّة والغربيّة، وشكّلت بداية صراع طويل سيمتدّ طيلة القرون الوسطى، يشتدّ ويضعف حسب الظروف بشأن الادّعاءات القائمة على التنافس بين الكنيسة والإمبراطوريّة.

وإذا كانت البابويّة القويّة الفاعلة سوف لن تظهر إلّا بعد عدّة قرون، فهي ستعيش حتّى ذلك الحين على وقفة ليو الأوّل هذه التي أحيطت بهالة مبالغ فيها من الرمزيّة، والتي سترتكز إليها روما فيما بعد في مطالبتها بالولاء العالمي، رغم زوال الإمبراطوريّة الرومانيّة إلى غير رجعة^[١].

ثمّ إنّّه رغم أنّ القوى نفسها التي أضعفت الغرب أثّرت كذلك في الشرق، لكنّ الأخير سيبقى صامداً عندما تهاوت أركان الإمبراطوريّة الغربيّة بنحو كليّ. وبقي المسيحيّون الأرثوذكس في الإمبراطوريّة أوفياء للإمبراطور المقدّس، رغم ما تعرّضوا له، وعلى ولاء تامّ له ومتحمّس؛ لأنّه لم يكن بالنسبة إليهم مجرد ملك علماني، وإنّما كان نائباً عن الله، وكانت دولته هي «مملكة المسيح» التي كرّسها قسطنطين قبل ذلك حين أسّس عاصمته الجديدة سنة ٣٣٠م للثالوث الأقدس وللمريم المقدّسة التي وضعت الإمبراطوريّة البيزنطيّة نفسها على امتداد تاريخي تحت رعايتها الخاصّة، حتّى ترسّخ الاعتقاد بأنّ الدولة إذا ما انتهت، انتهت كنيسة المسيح كذلك. ولأجل ذلك، كانت جيوشها تحارب في «سبيل الله» معتبرة كلّ حرب صليبيّة (...يوجد نقص)^[٢]. وستعمل العقيدة المسيحيّة في الشرق على زيادة الحماسة الوطنيّة أكثر بكثير ممّا حصل في روما الوثنيّة، وسيستمرّ الأباطرة البيزنطيّون بدورهم في المحافظة على مفهوم (القيصر بابويّة) الذي عملت الكنيسة الشرقيّة استناداً إليه في تعاون تامّ مع الدولة. وغالباً ما كان يأخذ بطارقة القسطنطينيّة أوامرهم من الإمبراطور المقدّس، واحتاجت المجامع الدينيّة على الدوام لموافقته، ثمّ عملت الكنيسة نفسها على تعظيمه وتبجيله محقّقة له ولاء الأرثوذكس.

أمّا الغرب، فقد كانت الثقافة الرومانيّة فيه شديدة الفساد في هذه المرحلة من مراحل

1- Painter, A History of the middle Ages, p28.

٢- توشار، جان، تاريخ الأفكار السياسيّة، نج. علي مقلّد، بيروت: ١٩٨٣، ص ١٠٥-١٦٨.

الزمن^[١]، وكانت المدن الكبرى في طريقها إلى التدهور حتى أصبحت في القرن السادس أثراً بعد عين... واختفت المجالس المحلية التي كانت قائمة في الشمال في العصور القديمة دون أن تترك أي أثر، وما بقي منها استمر على شكل مراكز إدارية للكنيسة، أعني مراكز للأساقفة وأمكنة أساسية للكنائس الأسقفية، لكنها مع ذلك لم تكن تملك قدرة أن تلعب سوى دور عرضي في ثقافة واقتصاد الدويلات الجرمانية الناشئة والمتعددة، التي لم يفعل ملوكها في الواقع شيئاً فيما يتصل بالاقتصاد والفقر. وإذا كانت الكنيسة حاولت أن تملأ شيئاً من هذا الفراغ، فهي لم تكن مؤهلة بالقدرات التي تسمح لها بالتغلب على المشكلات التي أثارها حالة الاضطراب الكامل تحت حكم البرابرة، وسيقتصر التعليم الكنسي على المدن المدرسة والأديرة المسورة، وستصبح الأبرشيات الريفية التي راحت تعمل على الوفاء باحتياجات السكان، أحد الملامح الأساسية للكنيسة الغربية قبل القرن الثامن.

تغير سيكون له تأثير حاسم في واقع السلطة الكنسية فيما بعد، سيحدثه انضمام إيرلندا إلى المسيحية مطلع القرن الخامس على يد القديس باتريك^[٢]، التي ستكشف فيما بعد عن ثقافة مسيحية كلتية، وستقيم كنيسة نظامها حول الدير أكثر من الأبرشية، وسيكون رؤساء الأديرة هم القادة لا الأساقفة، وسيتميز رهبانها بالصرامة المترتبة، وسينجح هؤلاء في تنصير اسكتلندا أولاً، ثم سيمتد نشاطهم التبشيري إلى أوروبا كلها، ليشكل بذلك إرهاباً بالديريّة المسيحية المبكرة التي ستصبح أعظم قوة فعالة في أوروبا، وأهم مؤسسة اجتماعية في ذلك الحين، وركيزة البابوية في تأكيد سيادتها العالمية. وستنبثق عنها الديريّة البندكتية^[٣] التي انتشرت بعد قرنين من الزمان في العالم المسيحي الغربي كله، في ظلّ تأييد حاسم ومتحمّس من البابوية، التي ستعترف على الفور -خاصّة زمن غريغوري الكبير، البابا البندكتي الأول- بمدى التأثير الذي أحدثه الرهبان البندكتيون في الإيمان الكاثوليكي، وفي امتداد البابوية في كلّ مكان عبر العالم المسيحي.

وإذا كان انشغال الممالك الجرمانية في تثبيت نفوذها، قد منح البابوية شيئاً من الحرية

1- Taylor, the Medieval Mind, V.1 p180.

2- Hag graham, M. A. The Early Irish Monastic Schools A Study of Ireland's Contribution To Early Medieval Culture, Dublin: The TAalbot Press 1923.

٣- كانتور، العصور الوسطى الباكّة، ص ٢٥٣. وهلستر، أوروبا في العصور الوسطى، ص ٩٢.

لتعيد ترتيب أوضاعها الداخلية وتحسين مداخيلها والحفاظ على مكانتها الروحية، فإنَّ ما أعقب ذلك من أحداث سيدفع بها إلى الواجهة، وسيضعها في صلب الصراعات التي راحت تعصف بالغرب من غير توقُّف؛ ذلك أنَّ الإمبراطورية البيزنطية كانت ما زالت تراهن على إعادة الاعتبار لنفوذها في الأجزاء الغربية من أوروبا، وهي راحت بين الحين والآخر توجّه غزواتها نحو الممالك الجرمانية الناشئة، محاولة أن تدفع عن الغرب كذلك هجمات البرابرة التي كانت تتجدّد كلّ عام.

لكنَّ لم تكد تمضي سنوات قليلة على استسلام آخر القوات القوطية شمال إيطاليا للقائد البيزنطي نارسيس، وعلى وفاة الإمبراطور جستنيان سنة ٥٦٥م، حتّى تعرّضت إيطاليا لغزو اللومبارد الذين كانوا آخر الشعوب الجرمانية التي غزت الإمبراطورية واستقرت داخلها^[١]، بعد أن استسلمت الإمبراطورية البيزنطية لقوتهم، وعقدت معهم اتفاقاً بوساطة البابا غريغوري العظيم سنة ٥٦٨م، وما لبثوا أن قضوا بعد سنوات قليلة على آخر معقل البيزنطيين في إيطاليا ٦٠٢م، الذين اشتروا السلام معهم مقابل جزية سنوية ضخمة. وهكذا سينهي اللومبارد الوحدة الإيطالية، التي كان أجهد جستنيان نفسه من أجل إحيائها، إلى غير رجعة، وظلّت إيطاليا حتّى القرن التاسع عشر مجرد اصطلاح جغرافي من دون أية وحدة سياسية تنظّم أمورها، وستغدو في القرن السابع موزعة بين ثلاث قوى، اللومبارد، والإمبراطورية البيزنطية، والبابوية^[٢]، التي سيتزايد نفوذها لتغدو إحدى القوى الفاعلة والمؤثّرة في مستقبل الغرب الأوروبي كلّّه، حيث تضاعفت ممتلكاتها التي ضمنت للبابوية مورداً ضخماً، وحقّقت لها نوعاً من النفوذ المعنوي والمادي^[٣]، عندما راح أساقفة إيطاليا، مستغلّين حالة الفوضى، يتملّكون الأراضي ويشرفون على الأعمال العامة؛ كجمع الضرائب والمكوس الإقطاعية، ممّا كان في الأصل من اختصاص العلمانيين^[٤]. وساعدهم في ذلك أن صغار ملاّكي الأراضي كانوا يبحثون عن سلطة قويّة يدخلون تحت حمايتها وسط الفوضى الناجمة عن الصراع بين بيزنطة واللومبارد، فلم يجدوا سوى الكنيسة، فسلموها أراضيهم طائعين،

1- Lot. (E.) The End of the Ancient world and the beginning of the Middle Ages, U.S.A. 1961. p289.

2- Thompson, the middle Ages, v1, p172-173.

3- Moss, the Birth of the Middle Age, p132.

4- Bury, Dalen, the Cambridge, v1, p229.

وأصبحوا شبه مستأجرين مقابل حصولهم على نوع من الحماية والأمان^[١].

ولم يكن البابا في الواقع يختلف من الناحية النظرية عن غيره من الرعايا البيزنطيين في هذه المرحلة، من ناحية تبعيته للنائب الإمبراطوري في رافنا، الذي كان يتضاءل نفوذه ويخبو تدريجياً حتى أصبح غير ملموس، لا سيما وأن نواب الإمبراطور لم يحاولوا قط اتخاذ روما مركزاً للدفاع ضد خطر اللومبارد، وإنما أثروا الإقامة في رافنا تاركين روما وليس فيها سوى سيد واحد، هو البابا^[٢]، الذي سيصبح بدوره من أعظم ملاكي الأراضي، ليس في روما فحسب أو فيما يحيط بها من بقاع، بل في عموم أنحاء إيطاليا... وهي ما لبثت أن راحت تتزايد عن طريق الهبات والعطايا حتى امتدت إلى صقلية وبعض المناطق الأخرى خارج إيطاليا، لتصبح الموارد هذه سبباً للقوة الزمنية التي راحت تتمتع بها البابوية^[٣]، وهي ستوفر لها كذلك شكلاً من أشكال الاستقرار في خضم الصراعات والحروب والتوترات التي راحت تعصف بإيطاليا من كل جهاتها.. وسيقيض لها على رأسها في هذه المرحلة رجل كان يعتقد بحماس أنه خليفة بطرس والحاكم الشرعي للكنيسة، هو غريغوري العظيم، الذي راح يعيد تنظيم الوضع المالي للبابوية، والذي جعلته قدراته شبه ملك على روما ووسط إيطاليا، وهو سيستغل الحرية التي كان ينعم بها من أجل وضع خطة لضم فرنسا وألمانيا إلى حظيرة البابوية، ولإرسال جماعة من الرهبان البندكتيين لتنصير إنكلترا الوثنية بقيادة أغسطين البندكتي سنة ٥٩٧م.

لكن الاستقرار هذا الذي نعمت به البابوية إلى حين واستغلته أفضل استغلال لترسيخ نفوذها في مناطق سيطرتها ولإعادة الاعتبار لمكانتها الروحية في الغرب، لن يدوم طويلاً... إذ سيهددها اللومبارديون زمن غريغوري نفسه (٥٩٠م-٦٠٤م) الذين راحوا يستولون على الأراضي البابوية في الوسط. ولأن مصالحها هي التي كانت توجه سياساتها، ولأن نزوع السلطة والنفوذ هو الذي كان يحدد طبيعة مواقعها، فهي حافظت، على تردد، على علاقة ود مع بيزنطة في سياق صراع النفوذ والسلطان مع الممالك الناشئة، ليتسنى لها إيجاد حليف

1- Moss, the Birth of the Middle Age, p132.

2- Oman, CH. The Dark Ages, Harvard Univ. Press, 1908. p198 – 199.

3- Lot, The End of the Ancient world and the beginning of the middle Ages, p305.

آخر موثوق به يحميها من خطر اللومبارد والبيزنطيين على حد سواء^[١].

ومع غريغوري^[٢] هذا ستتخذ البابوية صبغتها العالمية القوية التي ستميز بها طيلة القرون اللاحقة، ومعه سيبلغ الصراع على النفوذ الزمني مع الإمبراطورية من جهة والممالك الجرمانية من جهة أخرى؛ أشده، ليكشف عن رغبة الكنيسة، التي راحت تتوقد، في السيادة على العالم المسيحي، وفي إخضاع الممالك العلمانية، بما فيها الإمبراطورية، لسلطانها وإرادتها، متوسلة في سبيل ذلك كل الوسائل المتاحة، بما فيها الحرب المباشرة وإدارة وجوه الصراع وتنفيذ المؤامرات ودسّ الدسائس، التي تسمح لها بتحسين شروط تفاوضها، أو زيادة مكاسبها، أو تأكيد نفوذها وسلطانها هنا أو هناك.

مثل هذا النفوذ الزمني المتزايد للبابوية زمن غريغوري، وصراعاتها مع القوى التي أحاطت بها على السيادة والسلطان، سيتيح له أن يترك لخلفائه بعد وفاته بناء بابويًا قويًا، ونفوذًا روحيًا وزمنيًا واسعًا، وسلطة لا تقاوم في عموم الغرب، وسيسمح له بأن يحقق للبابوية كذلك مكانة لم يسبق لها أن حظيت بها من قبل^[٣]، إلى جانب القوى المتصارعة على النفوذ والهيمنة، ستقود شيئًا فشيئًا إلى أشكال من الصراع مع الإمبراطورية البيزنطية، ومع الممالك المتعددة التي نشأت على أنقاض الإمبراطورية القارية من الشمال والجنوب، وسيتحول إلى صدام مباشر في فترات مختلفة من العصور الوسطى، ستكون فاتحته أول الأمر بين قسطنطين الثاني (٦٤١م-٦٦٨م) والبابا مارتن الأول (٦٤٩م-٦٥٥م) الذي عقد في السنة التي تولى فيها البابوية مجمعًا في روما أبطل فيه مرسوم الإمبراطور حول تحريم النقاش المتصل بأصحاب الطبيعة الواحدة، حيث كانت تندفع البابوية إلى تحريم هذه المقولة واضطهاد أتباعها، وسيعتبر الإمبراطور أن ذلك يشكل سابقة خطيرة تنتقص من سيادته العليا في كل ما يخص مملكته، فأمر نائبه في إيطاليا بالقبض على البابا، فتم له ذلك وأرسل إلى القسطنطينية

1- Thompson, the middle Ages, V1, p174.

2- Dudden, F.H. Gregory the Great, His place in History and thought, V1, London, New York: Longmans, 1905.

كانتور، العصور الوسطى الباكعة، ص ٢٦٨.

3- Oman, the Dark Ages, p203.

حيث حوكم، ثم نفي إلى القرم ليموت هناك سنة ٦٥٥م^[١]. ولأنّ الصراع على النفوذ في إيطاليا بين البابوية والإمبراطور بات مكشوفاً بعد غريغوري وإنجازاته التي وضعت الكنيسة في زمرة القوى الزمنية المتنازعة على السلطة، أدرك قسطنز ضرورة الذهاب إلى إيطاليا لإعادة الاعتبار للسيادة الإمبراطورية في وجه محاولات البابوية الاستقلال، فتوجّه إليها سنة (٦٦٣م)، ثمّ قصد روما ليقدم له البابا فيتاليان (Vitalian ٦٥٧م-٦٧٢م) عند دخوله إليها فروض الطاعة والولاء^[٢]. ويبدو أنّ قسطنز شعر حينها بما كانت تتمتع به البابوية من قوة، ورغبة منه في تقليص نفوذها، منح رئيس أساقفة رافنا حقّ الاستقلال عنها وعدم الخضوع لسلطانها الروحي، ممّا سيولّد انقساماً في الكنيسة سيدوم زهاء عشرين عاماً، لتعود بعده رافنا إلى حظيرة البابوية.

وإذا كانت شخصية فيتاليان الضعيفة قد ساهمت في استقرار العلاقة بين السلطينين إبان تبوّئه كرسي روما، حيث أثر الخضوع والاستسلام على أنّ يلقى مصير سلفه مارتن^[٣]، فإنّ الصراع ما لبث أنّ تجدد بقوة هذه المرة، وراحت الكنيسة تتوسّل كلّ ما يعينها على تأكيد استقلالها من وسائل وأدوات في مواجهة الهيمنة الإمبراطورية، وهو صراع راح يكشف من جديد عن طبيعة النفوذ الذي باتت تتمتع به البابوية في محيطها، وليس أدلّ على ذلك من فشل نائب الإمبراطور زمن جستنيان (٦٨٥م-٦٩٥م) في القبض على البابا سرجيوس (٦٨٧م-٧٠١م) وإرساله إلى القسطنطينية بسبب اعتراض أهل روما والحامية البيزنطية نفسها على ذلك^[٤]. ولقد ساعدت الفوضى التي كانت تعصف بإيطاليا في هذه المرحلة بين سنتي (٦٩٥م-٧١٧م) في تراجع نفوذ الإمبراطورية، ليصبح المجال مناسباً لتوسّع البابوية سلطانها الزمني كقوة عالمية، ولتؤكد سيادتها على الغرب. فباشر البابا حنّا السادس (٧٠١م-٧٠٥م) بنفسه مثلاً جمع الضرائب في روما وعقد معاهدات متعدّدة مع اللومبارد، ولما تولّى غريغوري الثاني (٧١٥م-٧٣١م) كرسي البابوية، استغلّ انشغال لوسيان في حربه ضدّ الأيقونات، ليتحرّر من سلطة الإمبراطورية تحرراً شبه تام، وليجعل من سلطة البابا الزمنية

1- Dihl and Marçais, le monde orientale, Paris: les presses Universitaires de France, 1936. p231.

2- Idem, p239.

3- Oman, the Dark Ages, p277-278.

4- Bury, Dalen, the Cambridge, VI, p408-409.

في وسط إيطاليا حقيقة ملموسة، وليستحوز على السلطات الإمبراطورية نفسها سنة ٧٣٥م. ولكي تبدو سيطرته هذه كما لو أنها خروج تام عن سلطة الإمبراطورية، أصدر قرار الحرمان ضدّ النائب الإمبراطوري^[١]، وهو السلاح الذي ستستخدمه البابوية فيما بعد مع خصومها الزمانيين في صراع النفوذ والسيادة، ومع خصومها الدينيين كذلك في كل مرة تجد في نفسها قوة المواجهة، وسيستمرّ غريغوري الثاني هذا في الردّ على الإمبراطور في لهجة عنيفة متأسيًا بالبابا ليو الأوّل، مقبّحاً رأيه في تحريم الأيقونات، مهدّداً إيّاه بخصومه اللومبارد الذين كانوا استغلّوا انشغاله بشؤون بيزنطة الداخلية، ليستولوا على الممتلكات الإمبراطورية بزعامه ليتوبراند (٧١٢م-٧٤٣م)، ويهاجموا المدن البيزنطية الواحدة تلو الأخرى^[٢].

ولم يكن البابا في الواقع جاداً في تهديده بالاستعانة باللومبارد؛ لأنّه كان آخر مَنْ يفكر في أن تقع روما تحت قبضة ملك قويّ مثل ليتوبراند سينهي في الحقيقة طموح البابوية في السلطة الزمنية، ومن غير المعقول أن يعمل البابا على التحرّر من سلطة بيزنطة ليلقي بنفسه تحت رحمة ملك لومباردي، وبالتالي فإنّ موقفه يكشف عن شكل من أشكال الانتهازية لا يشكّ فيه، كان يلجأ إليه في حمأة صراع القوى من أجل تحسين شروطه وزيادة نفوذه وسلطانه وتوسيع رقعة مملكته... ولذلك فهو لم يتردّد في تأجيج عوامل الصراع بين اللومبارد وبين دوقتي بنفتو وسبولينو في الجنوب التابعتين للإمبراطور، وفي تحريض إحدى القوتين على الأخرى عبر الدسائس والخداع^[٣]. لكنّ البابوية بعد كلّ ذلك، إذا كانت قد نجحت في إبعاد خطر النفوذ البيزنطي وتحرّرت منه في وسط إيطاليا وقضت على فاعليّته، فهي ستجد بعد ذلك نفسها وحيدة وجهاً لوجه أمام خطر آخر أشدّ وأقرب هو خطر اللومبارد، الذي لم يلبث أن أصبح أمراً محقّقاً لا مردّ له؛ ذلك أنّه حدث في الوقت الذي توفيّ فيه البابا غريغوري الثاني وخلفه غريغوري الثالث (٧٣١م-٧٤١م) الذي كان شديد الحماس للأيقونات وللدفاع عنها، أن عاد الصراع بين البابوية وبيزنطة ليشتدّ إثر رسالة شديدة اللهجة كان بعث بها البابا إلى الإمبراطور، الذي ما لبث أن ردّ بمرسوم حدّد بموجبه اختصاص البابوية القضائي، ثمّ

1- Deanesly, A history of Medieval Ages, p411.

2- Thompson, the middle Ages, v1, p181.

3- Bury, Dalen, the Cambridge, V1, p691-695.

فصل أسقفيان (إليريا) وجنوب إيطاليا عن البابوية ونفوذها^[١]، ثم أعدّ في العام التالي حملة لاسترداد أملاك الإمبراطورية من اللومبارد والقبض على غريغوري الثالث، لكنّ أسطوله تحطّم في البحر، لتكون هذه الحادثة هي المحاولة الأخيرة لبيزنطة لاسترداد نفوذها المفقود في إيطاليا، لترك بعدها الأباطرة الشرقيون البابا وشأنه، في الوقت الذي لم يكن فيه للنائب الإمبراطوري في رافنا عاصمته في الشمال الإيطالي أيّ نفوذ يذكر^[٢].

إلا أنّ السلام الذي قدّر لليتوبراند أن ينشره في إيطاليا عقب الاتفاق الذي وقّعه مع البابوية سنة ٧٣٠م، لم يستمرّ طويلاً؛ إذ ثمة ما راح يفسد الودّ بين المتحالفين هذين في مواجهة بيزنطة، ليزحف ليتوبراند إلى روما ويحاصرها، فلا يجد عندها البابا غريغوري الثالث مَنْ يعتمد عليه في محنته. حتّى شارل مارتل رئيس بلاد الفرنجة في الغرب، لم يستجب لنداء استغاثته بالرغم من العلاقة الوثيقة بين الطرفين^[٣]. وشاءت الأقدار أن يموت كلّ من غريغوري الثالث وشارل مارتل في السنة نفسها العام ٧٤١م، وأن يعود النائب الإمبراطوري إلى رافنا ليجدّد جهوده ضدّ اللومبارد، لتجد البابوية نفسها، واللومبارد كذلك، في حاجة إلى سلام جديد يقلّص من قدرة بيزنطة على هزيمتها، ويقوّي موقفهما، فأعاد ليتوبراند جهود السلام إلى ما كانت عليه قبل ذلك، وعقد اتفاقاً مع البابا الجديد زكريّا سنة (٧٥١م - ٧٥٢م) متعهداً له بالمحافظة على السلام عشرين عاماً، وإعادة كلّ المدن والممتلكات البابوية التي كان استولى عليها من قبل.

وستكشف الحوادث هذه، على تعقّدها، عن الكيفية التي راحت تتحوّل من خلالها البابوية من سلطة روحية، ينأى قادتها عن الانخراط في الصراعات التي لا تنتهي على السلطة الزمنية والنفوذ، إلى قوة زمنية خالصة، تعقد معاهدات، وتقيم تحالفات آتية توجّهها المصالح الدنيوية الخالصة، وتنخرط انخراطاً تاماً في تدبّر الشؤون الزمنية. وبالتالي، لم يكن غريباً بعد ذلك أن نراها تدخل من جديد في صراعات كانت قد خرجت منها للتوّ مهزومة، أو تتنكّر لحليف ربطها به رباط وثيق من التعاهد والتضامن، أو تتحالف مع خصم كان يهدّد قبل

1- Dihl and Marçais, le monde orientale, p267.

2- Oman, the Dark Ages, p287.

3- Thompson, the middle Ages, p182 - 183. Orton, C. W. Outlines of medieval History, Cambridge univ. press, 1916. p122.

ذلك وجودها وسلطانها. ولأنّ هذا كان مسلكها مع عموم القوى التي أحاطت بها، لم يدم سلامها مع اللومبارد إلاّ فترة وجيزة؛ لأنّ نار العداوة التي كان أججها الصراع على النفوذ قبل ذلك، ما لبثت أن تجددت، وعاد اللومبارد بعد موت ليتوبراند ليهتدوا الممتلكات البابوية والبيزنطية على السواء زمن ملكهم أستولف (٧٤٩م-٧٥٦م)، الذي اتّسعت مملكته إلى أقصى درجات اتّساعها بعد استيلائه على رافنا سنة ٧٥١م، من دون مقاومة تذكر أو معارضة من قبل الإمبراطور قسطنطين الخامس (٧٤١-٧٥٧)^[١]، وبعد سيطرته على الممتلكات البابوية كلّها، ثمّ إخضاعه البابوية نفسها، فارضاً على البابا ستيفن الثالث (أسطفان، ٧٥٢م) الاعتراف له بالتبعية، وبدفع جزية سنوية.

ولأنّ البابوية كانت قبل ذلك قد قطعت كلّ روابطها مع بيزنطة، فلن يجدي مع أستولف تهديد البابا له باللجوء إليها، ولم ينفع كذلك تهديده إيّاه بتوقيع قرار الحرمان الذي لم يعد سلاحاً فعّالاً في صراع النفوذ، بعد أن سقطت البابوية رهينة أهدافها الدنيوية ومصالحها، لكنّ البابا كان ما زال قادراً على أن يستثمر بعض أوراقه في الصراع، وأنّ يستعين بقوى كان ما زال يرتبط معها بروابط متينة كانت تنتشر هنا وهناك في الغرب الأوروبي، وبممالك كان ما يزال لها نفوذ واسع خارج سلطنة بيزنطة وبمنأى عن صراعات إيطاليا المدمّرة، وهو وجد في (بيان القصير) خليفة شارل مارتل، الذي كان أعلن نفسه ملكاً على الفرنجة سنة ٧٥٢م، خير معين بالنظر إلى الروابط الدينية والروحية التي كانت ما زالت تربط البابا بهؤلاء الفرنجة الكاثوليك، فاتّصل به سرّاً أوائل سنة ٧٥٣م، وفرّ في أكتوبر من السنة نفسها إلى غاليا، ليعيد بنفسه في يوليو سنة ٧٥٤م تنويع بيان القصير ملكاً على الفرنجة، ويضفي عليه لقب بطرك من باب التشريف، ثمّ ما لبثت أن غزت جيوشه إيطاليا سنة ٧٥٤م^[٢]، وهزمت أستولف ملك اللومبارد، الذي وقّع بعد حصار طويل في رافنا صلحاً مع الفرنجة، وقدم فروض الطاعة والولاء والتبعية، ووعد بردّ حقوق البابا المسلوبة، ليعود الأخير ظافراً إلى روما مستغلاً قوّة الفرنجة وسطوتهم واتّساع سلطانهم، وهو سيّامناً نهائياً جانب اللومبارد بعد ذلك، حين أنزل بهم بيان هزيمة ساحقة، بعد نقضهم بنود اتّفاقهم معه ومحاصرتهم روما سنة ٧٥٥، ووضع

1- Lot, The End of the Ancient world and the beginning of the middle Ages, P 302.

2- Bury, Dalen, the Cambridge, V1, p584-585.

عليهم شروطاً قاسية وألزمهم بالتخلي عن رافنا، وأن يدفع أستولف ثلث دخله الملكي جزية سنوية، لتؤول مملكته بعد موته إلى الذبول والانحلال، ولتعجز بعدها عن أن تشكل أي خطر على البابوية التي غدت أملاكها في هذه المرحلة أقوى وحدة مترابطة في إيطاليا، امتدت من البحر الأدرياتيكي ورافنا شرقاً إلى روما غرباً، فاكسبت بذلك سلطة زمنية واسعة إلى جانب سلطانها الروحي، لتصبح فيما بعد عقبة حقيقية في طريق الوحدة الإيطالية نفسها.

وإذا كانت حوادث سنة ٧٥٦م لم تحرر البابوية نهائياً من روابطها الرسمية مع الإمبراطورية، فإنها ستحررها عملياً من أية تبعية فعلية لبيزنطة، لكن حدث دخول الفرنجة على خط الصراع في إيطاليا، وعلاقتهم الجذرية بالبابوية التي ستتيح لها نفوذاً زمنياً لم يسبق له مثيل، سينقل طبيعة صراعاتها على السلطة والنفوذ مع الممالك والإمبراطوريات التي أحاطت بها إلى مستوى جديد وطبيعة مختلفة، حيث راحت تعرف نفسها من جديد استناداً إلى مفهومها الخاص لمبدأ السمو البابوي، وتصورها للعلاقة بين الزمني والروحي التي راحت تبلور منذ غريغوري.

٢ - الزمن الفرنجي، إصلاح الكنيسة وبواكير الصراع حول التقليد العلماني

أ - جذور العلاقة البابوية مع الفرنجة

لم تكن العلاقة مع بيان القصير هي أول علاقة للبابوية مع الفرنجة؛ إذ في زمن سيطرة القوط الغربيين على إيطاليا بين سنتي ٤٩٣م و٦٢٦م بقيادة ملكهم ثيودريك، سيظهر ملك بربري شهير هو كلوفيس (٤٨١م-٥١١م)، ويقيم مملكة فرنجية في بلاد الغال. وكلوفيس هذا الذي كان رجلاً منفتحاً على الثقافة الرومانية، ستبرهن مملكته على أنها من أكثر الممالك التي أقامها البرابرة بقاء على الإطلاق، وستؤيد الكاثوليكية حكمه بحماسة متقدمة^[١]؛ ذلك أن كلوفيس هذا الذي لم يتأثر بالآريوسية، التي كان هيمن حضورها على الغرب زمن قسطنطينوس، سيتحول مباشرة من الوثنية إلى الكاثوليكية. وهو بالرغم من بقاءه على بربريته الفظة إلى آخر أيامه، فلقد اعتبرته الكنيسة «قسطنطين الجديد»، المدافع عن الأرثوذكسية في بحر من الآريوسيين. ولقد كان رجال الكنيسة يرقبون باهتمام بالغ أول الأمر

1- Bury, Dalen, the Cambridge, V1, p285.

توسّع الفرنجة وازدياد نفوذهم منذ انتصار كلوفيس على آخر بقايا الإدارة الرومانية في حوض السين، ورأوا فيه وفي شعبه مادةً خاماً يمكن تشكيلها وفق مبادئ الكنيسة الغربية. ولما اعتنقوا الكاثوليكية، تعاطف معهم العالم الكاثوليكي، لا في غالبا فحسب، بل في أرجاء العالم الغربي^[١]، مما مهّد لتحالف بينهم وبين الكنيسة سيكون له أبلغ الأثر في مستقبل أوروبا في العصور الوسطى، وهو سيكون عاملاً أكيداً كذلك ساعد الفرنجة على التوسّع بعد سنة ٤٩٦م^[٢]، والذي سيستمرّ بعد وفاة كلوفيس سنة ٥١١م، بعد أن وحّد لوثر المملكة، التي كان قسّمها والده بين أبنائه الأربعة من جديد سنة ٥٥٨م بعد وفاة إخوته الثلاثة^[٣].

وإذا كان العصر الأوّل، الذي كان عصر التوسّع^[٤] من تاريخ الفرنجة وعلاقتهم بالبابوية، سينتهي بوفاة لوثر سنة ٥٦١م؛ فإنّ عصرًا جديدًا سيبدأ بعد ذلك سيكون حاسماً في الصورة التي ستتشكّل عليها صراعات النفوذ في الغرب^[٥]، وفي المكانة التي ستتزعها البابوية من جديد في ظلّ رعاية شاملة لمكانتها، وحماية تامة لمكتسباتها ولسيادتها الروحية، في ظلّ سلطان الفرنجة المتجدّد زمن بيبان القصير ثمّ زمن شارلمان^[٦].

ب - الخلفيّة التاريخيّة لنهضة الفرنجة المستجدة وصعود الكارولنجيين

بعد ثمانين عاماً من قيام دولة الفرنجة ستكفّ المملكة هذه عن التوسّع، وستنهار أسرة كلوفيس بعد أن عصفت بها الحروب الأهلية قرابة نصف قرن، لتنتقل السلطة الفعلية بحلول سنة ٦٠٠م إلى الطبقة الأرستقراطية من نبلاء ورجال دين. ونتيجة السياسة التي اتبعتها الأسرة الميروفنجية (أسرة كلوفيس) الخاصة بتقسيم السلطة الملكية وأراضي التاج بين أبناء الملك، تجزّأت أراضي الفرنجة إلى مناطق متميزة هي نيوستريا (باريس وشمال غرب فرنسا) وأوستراليزا (الشمال الشرقي الذي تمتع بخصائص ألمانية وشمل أراضي الراين)، وبورجندي (الشمال الشرقي)^[٧].

1- Bury, Dalen, the Cambridge, VI, p285.

2- Deanesly, A history of Medieval Ages, p60.

3- Ibid, p67.

4- Lavissee, (J.E.) Histoire de la France, Tome II, Paris: Armand Colin, 1943. tome 2, p132.

5- Thompson, the middle Ages, v1, p114.

6- Ibid

7- Oman, the Dark Ages, p158. Davis (J.), Charlemagne's practice of Empire, Cambridge univ. press, 2015. p25.

وخلال القرن السابع استولت أسرة أرستقراطية قويّة على السلطة في أوسترازايا عرفت فيما بعد بالأسرة الكارولنجيّة، وسيطرت على الوظائف الإداريّة سيطرة شبه تامّة^[١]، وصار قادتها رؤساء القصر الملكي، ثمّ راحوا يزدون من نفوذهم عن طريق جمع المحاربين المدربين حولهم، ممّا سمح لهم بإخضاع جميع الأسر الأرستقراطية الأخرى لنفوذهم^[٢]. ثمّ توسّع سلطانهم ليعمّ سنة ٦٨٧ م كلّ بلاد الفرنجة، ليستقرّ لهم الحكم فيها حكم زمن شارل مارتل (٧١٤م-٧٤١م)^[٣]، الذي استطاع أن يعيد توحيد المملكة وحماية أطرافها^[٤]، فهزم المسلمين بقيادة عبد الرحمن الغافقي سنة ٧٣٣م في موقعة (تور)، وحقق نصراً شبه نهائي على مناوئيه المسيحيين^[٥]. ولمّا خلفه ابنه ببيان القصير (٧٤١م-٧٦٨م)، راح يصلح ما كان من شرخ بين والده وبين البابويّة، حين لم يلقَ نداء استغاثة الأخيرة عنده في الماضي أيّ صدى يذكر، فعقد أربعة مجامع تحت إشراف القديس بونيفيس، تقرر فيها فرض النظام البندكي على الأديرة الفرنجيّة وتعيين أسقف لكلّ مدينة ورئيس أساقفة لكلّ مجموعة منهم، على أن يمتدّ سلطان البابويّة عليهم جميعاً^[٦]. ومن المحتمل أن ببيان القصير طلب، من خلال وساطة بونيفيس نفسه، مساعدة البابويّة في تنويعه ملكاً على الفرنجة، في الوقت الذي كان فيه الملوك الميروفنجيون أبناء كلوفيس يعيشون في الظلّ؛ لأنّه أدرك أنّه إذا كان ثمة من أمل للكارولنجيين أبناء شارل مارتل في الحصول على عرش الفرنجة، فإنّ عليهم أن يتّصلوا بما بات أعظم القوى المقدّسة المتاحة في عصرهم؛ أعني البابويّة، التي كانت بدورها تبحث عن حليف قويّ منذ زمن بعيد يردّ عنها خطر اللومبارد، بعد أن قطعت كلّ روابطها مع الإمبراطوريّة البيزنطيّة^[٧].

وفي العام نفسه الذي سقطت فيه رافنا عاصمة البيزنطيين في إيطاليا بأيدي اللومبارد، أرسل ببيان مبعوثه إلى روما، ثمّ عزل آخر الملوك الميروفنجيين من سلالة كلوفيس ليقتضي

1- Bury, Dalen, the Cambridge, V1, p136.

2- Lot, The End of the Ancient world and the beginning of the middle Ages, p237.

3- Ideme, p340 – 342.

4- Deanesly, A history of Medieval Ages, p285.

5- Bury, Dalen, the Cambridge, V1, p129.

6- Ibid, V1, p539-540.

٧- فشر، تاريخ أوروبا، العصر الوسيط، تج. مصطفى زيادي، الباز العربي، القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٠، مج ١، ص ٧٠-١٠٤.

بقية عمره في أحد الأديرة، وتم الاتفاق سنة ٧٥١م على تنويجه ملكاً على الفرنجة على يد بونيفيس نفسه، ليمنح بعد ذلك ستيفن (أسطفان) الثاني (٧٥٢م-٧٦٨م) بابا روما سنة ٧٥٤م بركته للعاهل الجديد، الذي سيقود جيوشه (كما مرّ) إلى إيطاليا^[١] ويهزم اللومبارد، ويمنح البابوية جزءاً كبيراً من وسط البلاد، سيصبح فيما بعد القاعدة الأساسية للولايات البابوية التي قدّر لها البقاء حتى القرن التاسع عشر^[٢].

ج - زمن شارلمان، القيصر بابوية الجديدة واتّساع نفوذ رجال الدين

لقد كان بيان ملكاً مقتدرًا ترك بلاد الفرنجة أكثر اتّساعاً، وركّز للبابوية قاعدة سلطتها، ومنحها قوة ستدفعها فيما بعد إلى ممارسة قسط أكبر من النفوذ والسلطان، وستمكّنها من مضاعفة أملاكها وزيادة ثروتها، ومن الانخراط أكثر في الشأن الزمني. لكنّ خليفته شارلمان^[٣] (٧٦٨م-٨١٤م) سيتفوّق عليه في كلّ ذلك. لقد كان الرجل هذا قائداً حربياً من طراز رفيع^[٤]، وهو راح يقود جيوشه بنفسه في حملات كلّ عام، واعتنق فكرة إرسال البعثات التبشيرية... ثمّ وضع برنامجاً لتوسّع الغرب المسيحي ولوحدته، متتبّعاً خطوات أبيه، بناء على وصية البابوية، في إيطاليا التي غزاها سنة ٧٧٣م^[٥]، بعد أن هدّد اللومبارد الأراضي البابوية زمن البابا ستيفن الثالث (٧٦٨م-٧٧٣م)، وحاصر دسدريوس ملك اللومبارد في بافيا، التي ما لبثت أن سقطت بعد تسعة أشهر من الحصار، ليحمل دسدريوس إلى دير كوربي في نستريا حيث قضى هناك بقية حياته.

ولم يلبث شارلمان بعد وفاة ستيفن الثالث أن جدّد للبابا أدريان الأوّل (٧٧٢م-٧٩٥م) هبة بيان القصير، مؤكّداً بذلك أنّه الحليف الأوّل للبابوية التي ما انفكت تبحث عنه لإعادة تركيز نفوذها في إيطاليا وفي عموم الغرب، وتأكيد سلطتها الروحي على العالم المسيحي.

1- Oman, the Dark Ages, p325-326.

2- Moss, the Birth of the Middle Age, p200. Eyre (E.), European civilisation, oxford univ. press. 1935. V 3, p98.

Halles, J. Die Quellen zur geschichte der Entstehung des kirchenstaates, Leipzig und Berlin, 1907.

3- Boissonnade, (p.), life and work in Middle Europe, London: Harber and Row, 1964. P 71.

4- Oman, the Dark Ages, p336.

هلستر، أوروبا في العصور الوسطى، ص ١١٧ وبعدها.

5- Eginhard, the life of Charlemagne, trans. by A.J. Gramt. Cambridge, 1999. p 31- 45.

ولم تنته حملات شارلمان عند اللومبارد بل ستتوسّع شمالاً لتخضع، بعد سنوات طويلة من الحروب، السكسون الوثنيين شمال إيطاليا، الذين أجبرهم على اعتناق المسيحية الإكراه الوحشي للجيش الفرنجي وللرهبان البندكتيين، بعد ثلاثين عاماً من الحملات التي شنها عليهم (٧٧٢م-٨٠٤م)، ولتشرّب أرواحهم في العقود التالية التعاليم المسيحية، وستخضع جيوشه بعد ذلك أراضي وسط ألمانيا الشاسعة ليتمكن في النهاية من السيطرة على ما كان للإمبراطورية الرومانية القديمة من أملاك في الغرب، ومن نشر المسيحية الغربية بين شعوب لم يسبق أن وصل إليها الرومان من قبل^[١]. وبذلك لم يعد شارلمان مجرد ملك فرنجي بل سيّد الغرب كلّ، وفي يوم مولده في سنة ٨٠٠م سيتم الاعتراف بإنجازاته من قبل الكنيسة، وسيضع البابا ليو الثالث، الذي كان أنقذه شارلمان من مؤامرة كادت تطيح به^[٢]، التاج على رأسه في كنيسة القديس بطرس في احتفال مهيب، معلناً إياه إمبراطوراً على الرومان^[٣].

وسيكون لهذا الحدث شأن خطير لا بالنسبة لشارلمان وزعامته الإمبراطورية، بل كذلك بالنسبة للكنيسة ومستقبلها ونفوذها، وللشرق البيزنطي كذلك^[٤]. إذ سيقدّر لشارلمان من الناحية القانونية أن يحيي الإمبراطورية الرومانية في الغرب بعد فترة انقطاع دامت ما يقرب من ثلاثمائة وعشرين عاماً، وأن يكون إرهاباً بالإمبراطورية الرومانية المقدسة التي ستلعب دوراً لا مردّ له في أحداث العصور الوسطى كلّها، وفي المكانة التي ستبلغها البابوية كذلك فيما يتّصل باتّساع سلطاتها الزمني وسيادتها العالمية وصراعاتها.

أمّا البابوية، فقد راحت تستثمر الحدث هذا كفرصة لاسترداد بعض حقوقها في السيادة من جهة، وقطع ما كان يربطها بعدُ بالإمبراطورية البيزنطية من صلات من جهة أخرى. وبدأ أن الطريقة التي نُصّب بها شارلمان كانت إشارة إلى ما كانت البابوية تعتقده بقوة من أن التاج الإمبراطوري منحة من البابا^[٥] تضعه بإرادتها لمن يدعم سلطاتها وسيادتها العالمية، وتحرم

1- Thompson, the middle Ages, v1, p259.

2- Bury, Dalen, the Cambridge, V1, p619.

3- Bryce (J.) the Holy Roman Empire, London, 1950. p40.

4- Foligno, Latine thought During the Middle Ages, U.S.A. 1929. P 68. Taylor, the Medieval Mind, V1, p214.

5- Moss, the Birth of the Middle Age, p222-223.

منه أولئك الذين يهدّدون مكانتها ودورها في تدبير العالم المسيحي كله.

ولقد كان الحدث هذا بالنسبة لبيزنطة صدمة عنيفة؛ ذلك أنّه منذ سقوط الإمبراطورية في الغرب^[١] والعالم الروماني لا يعرف إمبراطوراً سوى الإمبراطور البيزنطي، الذي بقي يتمتع بالسيادة (ولو الاسمية) على الغرب بوصفه وريث الأباطرة الرومان. أمّا بعد تنصيب شارلمان على يد البابا، فقد باتت ثمة منافس خطير للإمبراطورية البيزنطية التي ستحرم من الآن فصاعداً من كلّ سلطة تدّعيها على الغرب من جهة، وعلى البابوية ذاتها من جهة أخرى، وستجعل من طريقة تنويجه للإمبراطور الأساس في الدولة الرومانية؛ لأنّ الأخيرة من وجهة النظر السياسية في العصور الوسطى لا تحتل رأسين كما كان الحال مع البابوية، بل سيصبح شارلمان الإمبراطور الوحيد؛ لأنّه إمبراطور الكنيسة الرومانية العالمية التي تتخذ من روما مقراً لها. ولعلّه لذلك لم تعترف بيزنطة بشارلمان إلّا سنة ٨١٢م، بعد مرور اثنتي عشرة سنة على تنويجه^[٢].

أمّا شارلمان، فقد احترم البابوية بصفة دائمة، لكنّه كان يتحفظ على تصوير نفسه في دور التابع الذي كانت تطالب به النظرية البابوية في علاقتها بالسلطة الزمنية. ولذلك حرص على الاحتفاظ بلقب ملك الفرنجة واللومبارد، الذين دمجهم في مملكته بعد إخضاعهم، إلى جانب لقبه الجديد، إمبراطور، وهو راح يؤكّد ذلك عملياً في مواطن عدّة، حيث استثنى مثلاً البابا من حضور حفل تنويجه، وقام بتنويج نفسه بنفسه مؤكّداً على استقلال سلطانه، وسيادته على عموم الإمبراطورية بما فيها الكنيسة.

لقد كان العامل الأساسي وراء نجاح دولة الفرنجة الأولى أيام كلوفيس دون غيرها من الدول الجرمانية، هو طابعها الديني، وهو العامل نفسه الذي قاد إلى نجاح شارلمان في بناء إمبراطوريته، وفي المزج بين شعوب مختلفة تخضع لحاكم واحد يتمتع برضا الكنيسة، التي باتت يسيطر عليها وعلى رجالها سيطرة تامّة. ومثل هذا الأساس الديني الذي نهضت عليه الإمبراطورية، هو ما سيسمح لشارلمان في الحقيقة بأن يصوّر نفسه حامياً للبابوية من جهة، وبأن يسيطر على الكنيسة داخل إمبراطوريته الدينية من جهة أخرى، فيعيّن الأساقفة، ويدعو

1- Eyre, European civilisation, V3, p173.

2- Bury, Dalen, the Cambridge, V1, p620-621.

المجامع إلى الانعقاد، ويتولّى رئاستها بنفسه أحياناً^[١]، ويشرّع القوانين اللازمة للكنيسة، ويحدّد حقوق رجال الدين وواجباتهم^[٢]. ليصبح بذلك رأس الكنيسة والدولة كليهما^[٣]، ولتجد الكنيسة نفسها بعد ذلك خاضعة خضوعاً تاماً لحكومة شارلمان، كما بات رجالها أتباعاً مخلصين لسيّدهم الجديد، يخضعون بلا اعتراض لأوامره ونواهيه^[٤]. ولمّا أن حاولت البابويّة التحرّر من قبضته القويّة زمن البابا ليو الثالث، أرسل إليه شارلمان رسالة سنة ٧٩٦م، حدّد له فيها أنّ اختصاص البابويّة لا ينبغي أن يتعدّى الجانب الديني بأيّ حال، وقال له: «من واجبنا أن ندفع عن كنيسة المسيح أعداءها، وعليك أيّها الأب العظيم أن تقدّم لنا يد العون في نضالنا الصادق، بأن ترفع إلى السماء أكفّ الضراعة، كما كان يفعل موسى من قبل»^[٥]. (سفر الخروج ١١/١٧).

ولقد كان خضوع الكنيسة الدليل هذا ينبع في الدرجة الأولى من أنّ شارلمان هيأ لها أن توسّع سلطانها الروحي وأنّ تزيد أملاكها وتضاعف ثروتها بشكل غير عادي، ولأجل ذلك ظلّت الأمور بينها وبين الإمبراطوريّة على وفاق طالما كان يجمع شارلمان في قبضته القويّة زمام السلطتين الدينيّة والزمنيّة، حتّى إذا ما توفيّ كشفت عناصر كثيرة في حياة شارلمان وفي علاقته بالكنيسة وبالبابويّة، أنّ الهدوء الظاهر الذي طبع علاقة السلطتين كان يخفي وراءه إشارات إلى صراع مرير وطويل ستبدّي أولى ملامحه بعد ذلك بقليل، وسيبلغ أعلى درجات الحدة في القرون التالية^[٦]، من الحادي عشر إلى الثالث عشر^[٧]، ذلك أنّه لم يحدث منذ وجدت أوروبا أن اتّحدت كما حدث زمن شارلمان، ولم يحدث أن تأثّر العالم الغربي المسيحي بشدّة بنفوذ رجال الدين كما حصل في مملكته^[٨].

1- Bury, Dalen, the Cambridge, VI, p616.

2- Kantorowicz, E., Fredrick the seconde, London, 1931. P 225.

3- Lavis, Histoire de la France, tome2, p316.

4- Fichtenau (H.), the Carolangian Empire, univ. of Toronto press. 1978. P 132-133.

كانتور، ف. العصور الوسطى الباكّة، ص ٢٧٩.

5- Glover, the conflict of Religions in the Early Roman Empire, London: Methuem, 1909. p107.

6- Dümler, E. Auxiliüs und vulgarius Quellen und Forschungen Zur Geschichte Des Papstthois Im Anfange Des Zehnten Jahehunderts, Leipzig Verlag Von S. Hirzel, 1866

7- Davis (J.), Charlemagne's practice of Empire, Cambridge Univ. press, 2015. p266-277.

8- Moss, the Birth of the Middle Age, p22- 239. Fichtenau (H.), the Carolangian Empire, univ. of Toronto press. 1978.

والبابوية التي قامت بمسح كل من (بيبان وشارلمان) على التوالي، ستمنح الأسرة الكارولنجية^[١] حكومة ملكية ذات خاصية مقدسة أو كهنوتية تقريباً، مما سمح لشارلمان أن يستعمل سلطاته ليس فقط في حكم رعاياه فحسب، بل كذلك في حكم الكنيسة الإمبراطورية، وفي وضع القوانين والنظم التي عالجت الأمور الكنسية والعلمانية على السواء. وهو إذا كان استطاع الاحتفاظ بإمبراطوريته الضخمة موحدة، بفضل شخصيته، وبفضل أولئك الذين كان يحترمون شخصه بالغ الاحترام، من النبلاء والقساوسة والقادة العسكريين الذين أداروا أقاليم الإمبراطورية، لا بفضل البابوية ودعمها. ولذلك لم تعش دولته بعد موته سنة ٨١٤م إلا قليلاً، ليس فقط بسبب الغزوات التي تعرضت لها فحسب، بل كذلك بسبب ما أصابها من وهن داخلي زمن خليفته ووارثه الوحيد لويس التقي، الذي لم يستطع أن يكون كأبيه. وهو بالرغم من أنه كان أكثر عناداً من والده عندما أخذ على عاتقه حلم قيام إمبراطورية مسيحية موحدة «مدينة الله» على الأرض، إلا أن الزمن سيثبت أنه كان الكارولنجي الأخير الذي حكم مملكة الفرنجة غير المقسمة، التي ما لبثت أن دخلت حرباً أهلية مدمرة انتهت إلى تقسيمها بشكل دائم سنة ٨٤٣م، ليكون ذلك إيذاناً بقيام الإطار العام السياسي لأوروبا الحديثة، حيث حكم ولده لويس الجرمانى شرق بلاد الفرنجة، الذي أصبح نواة ألمانيا الحالية ليكون هو أول ملوكها، وولده الآخر شارل الأصغر الغرب، الذي تطور إلى فرنسا. ليحتفظ ولده الثالث لوثر باللقب الإمبراطوري وبإقليم ضيق امتد آلاف الأميال إلى الشمال من إيطاليا عند بورجندي، وشمل أجزاء من غرب ألمانيا حالياً وأجزاء من فرنسا، ظلّت حتى القرن الثاني عشر مصدرًا لمنازعات الحدود بين المملكتين.

ثم إن صراعات أحفاد شارلمان ستقع على خلفية هجمات الفايكنغ المدمرة من الشمال، والهنغار والمسلمين من الجنوب والشرق، التي عجلت جميعها في انهيار الإمبراطورية وتفككها واندثارها، حتى إذا ما حلّ القرن العاشر كانت القيادة الكارولنجية تنداعى لتدخل أوروبا فترة اضطراب لم يسبق له مثيل، عصفت بكل الإنجازات التي سبق أن تحققت، بما فيها إنجازات البابوية التي تركت للفوضى وللفساد ولانعدام التوازن، الذي امتد لما يقرب من قرنين من الزمان، وفقدت مكانتها التي كانت لها من قبل، وغرقت في الثراء الفاحش

نتيجة ما أغدقه عليها ملوك أوروبا زمن شارلمان من هبات، وحرص رجالها، وقد تزوجوا الآن وكونوا عائلات، على توريث أبنائهم مناصبهم ليثروا أموالهم، حتى غدا رجال الإكليروس طبقة أرستقراطية ضخمة تتفوق في حجم ثرائها على الأمراء العلمانيين، وراحوا بعد ذلك يشتغلون في الأعمال المدنية والحياة العامة، ويمارسون السلطة الإدارية في الأقاليم التي يهيمنون عليها، ويجمعون الضرائب والمكوس حتى وصف أحد المعاصرين الإكليروس الألماني في القرن العاشر بقوله: «إذا كان هناك حقيقة واحدة في ألمانيا، فهي أنه ليس هناك رجل دين تقي»^[١].

د - الإمبراطورية الرومانية المقدسة.. إصلاح الكنيسة وانبعاث دعاوى السمو الذاتي للبابوية

وما لبثت أن ظهرت بعد ذلك قوة الحكومة الملكية الألمانية في عهد أسرة جديدة مقتدرة، بعد أن زالت الأسرة الكارولنجية سنة ٩١١م بموت لويس الطفل الوريث الأخير للأسرة الكارولنجية، الذي خلفه أولاً دوق فرانكونيا ثم دوق سكسوني سنة ٩١٩م، وستشكل هذه الأسرة من سلسلة من ملوك مشهورين لامعين، بنوا سلطنتهم على الملكية عندما هيمنت دوقية سكسون القوية، سيفرضون مع الوقت نفوذهم بكل قوة على الدوقيات القبلية، التي كان السكسون والبافاريون قد فرضوا سيطرتهم عليها من قبل وفشلوا مع ذلك في كبح جماح الهنغار بالرغم من اغتصابهم الحقوق الإمبراطورية وهيمنتهم على الهيئات الكنسية المحلية، ليتحقق لهم النصر بعد ذلك زمن أوتو الأول (٩٣٦م-٩٧٣م) ثاني أكبر ملوكهم على الإطلاق بعد لويس الجرمانى ملك المملكة الشرقية.

وسيمكن أوتو هذا من السيطرة على المملكة الوسطى غير المستقرة، ومن قمع كل الثورات الداخلية التي كانت تهدد نفوذه، ومن هزيمة الهنغار سنة ٩٥٥ هزيمة ساحقة، ثم قاد جيوشه إلى إيطاليا، التي كان الاضطراب قد هدّد بعمق مكانة البابوية فيها. وما كاد يعيد إليها استقرارها، حتى نادى البابا بأوتو الأول إمبراطوراً رومانياً ووضع التاج على رأسه، لتتكرر بذلك حادثة شارلمان هذه المرة مع سلالة ملكية جرمانية أخرى، وليشكل هذا الحدث بالتالي، وليس تتويج شارلمان قبل ذلك، البداية الحقيقية لما بات يعرف بالإمبراطورية الرومانية المقدسة.

1- Thompson and Johnson, E.A introduction to medieval Europe, 300 – 500, London, 1937, p36.

ومع ذلك ستختلف إمبراطورية أوتو^[١] عن تلك التي قدّر لشارلمان أن يؤسّسها؛ ذلك أن الأول وخلفاءه من بعده لم يدعوا أية ادّعاءات عالميّة فيما يخصّ امتداد سلطانهم على العالم المسيحي الغربي، وبقيت لهم جذور في أعماق الأرض الألمانيّة، وهم أخضعوا مضافاً إلى ذلك المصالح الإمبراطوريّة لمصالح الحكومة المحليّة. ومنذ ظهور الإمبراطوريّة حتّى زوالها، الذي تأخّر كثيراً ظلّت إمبراطوريّة أوتو ظاهرة ألمانيّة بصفة أساسيّة، لذلك فإنّ أباطرتها لم يبذلوا جهداً حقيقياً من أجل السيطرة على إيطاليا، واكتفوا بالاعتماد على التحالفات المتقلّبة مع القوى المحليّة. أمّا في ألمانيا، فسيستغلّ الإمبراطور الجديد الكنيسة كأداة في إدارة شؤون الدولة وتسيير مؤسّساتها. ولما كانت البابويّة^[٢] في هذا الوقت في غاية وهنها نتيجة الاضطرابات التي عصفت بإيطاليا بعد سقوط مملكة شارلمان وغزوات الفايكنغ والهنغار... وبعد تردّي أوضاعها الداخليّة وفساد مؤسّساتها ورجالها وانهماكلهم بالشؤون الدنيويّة، راح الملوك^[٣] الجدد يسيطرون على الكنائس داخل حدود مملكتهم وشدّدوا قبضتهم على التعيينات الكنسيّة المهمّة، وبات الأساقفة الكبار ورؤساء الأديرة تابعين للملك، وجعلوا من أنفسهم نواباً ملكيين يختار الملك وحده عند موت أحدهم من خلفه على الأرض الزراعيّة التي أقطعه إياها، فضمن بذلك الولاء والمقدرة السياسيّة للمديرين الكنسيين الملكيين. وسينجح الملك بعد سنة ٩١٢م، فوق ذلك، في تعيين البابوات أنفسهم.

ولقد كان موقع أوتو كمالك للكنيسة الإمبراطوريّة يحظى بالتأييد العرفي والنظري، فهو كان أكثر من مجرد ملك علماني. لقد كان ملكاً وقساً معترفاً به دينياً مذ أن تمّ مسحه بزيت البركة المقدّس في الحفل الذي توجّ فيه. وهو كان نائباً عن الله ورمزاً للمسيح الملك. فهو إذاً القائد الطبيعي للكنيسة في إمبراطوريّته. ولذلك كانت فكرة أن يثور رجال الكنيسة على اليد العليا للملك في زمنه فكرة بعيدة الحصول. لكن ما إن انقضت سلالة السكسون الحاكمة

1- Ullmann (W.) and Perroy (E.), the Grougth of the papal Government in the middle ages, London, 1970. p230.

كانتور، ف. العصور الوسطى الباكّة، ص ٣٥٦.

2- Dümmler, E. Auxiliüs und vulgarius Quellen und Forschungen Zur Geschichte Des Papstthtois Im Anfange Des Zehnten Jahehunderts, Leipzig Verlag Von S. Hirzel, 1866

3- Hayword, A history of the popes, London: Dutton and company, 1931. P 142

هذه سنة ١٠٢٤م لتحل محلها أسرة فرانكونية من سلالة ساليان (١٠٤٠م-١١٢٥م)، حتى استعر الخلاف من جديد بين الأباطرة الجرمان وروما، خاصة عندما حاولت البابوية التحرر من التقليد العلماني مدعية حق تقرير شؤونها بنفسها، ورفض تدخل السلطة الزمنية في تعيين الأساقفة ورؤساء الأديرة فضلاً عن البابا.

ولقد كانت إيطاليا في هذه المرحلة تتنازعها قوى متعددة. كانت البابوية، في الحقيقة التي طمعت على الدوام في أن يكون لها نفوذ زمني فوق نفوذها الديني، إحداها^[١]. فإذا أضيفت إلى هذه القوى كلها الإمبراطورية الرومانية المقدسة التي راح أباطرتها يتدخلون بعمق في شؤونها، أمكن أن ندرك حجم الفوضى التي راحت تعصف بها في هذه المرحلة من مراحل تاريخها^[٢]، وحجم ما كان يهدد السيادة البابوية من أخطار. ثم إن النورمان^[٣]، الذين استقروا غرب فرنسا واعتنقوا المسيحية، ما لبثوا أن استغلوا الوضع السائد ليؤسسوا لهم دولة قوية في الجنوب، سيكون لها دور مهم فيما بعد، ثم سينشئون قرب نابلي مدينة أفرسيا سنة ١٠٣٠م، لتكون أول مركز دائم لهم في إيطاليا، ليتوسع سلطانهم فيما بعد في الجنوب وصقلية إلى الحد الذي أثار مخاوف البابوية، بالرغم من أنها سبق لها أن رحبت بوجودهم واستعانت بهم ضد هجمات المسلمين^[٤]. والذي زاد من مخاوف البابوية أن هؤلاء عملوا في الأصل كمرتزقة يحاربون تارة مع اللومبارد وأخرى مع البيزنطيين دون أي هدف سوى التوسع، وسيدفع تعاظم شعور الخوف هذا البابا ليو التاسع إلى ما لم يكن للبابوية سابقة فيه، فهاجم النورمان بجيش من المرتزقة المدربين فهزموه سنة ١٠٥٣م في موقعة كيفيتاتي (Civate)، ليتأكد بعدها للبابوية أن طردهم من إيطاليا لم يعد ممكناً، وأن عليها أن تعيد تقدير مواقفها استناداً إلى العامل الجديد هذا، وأن تأخذ بالاعتبار قوة الإمبراطورية وسطوتها وخطرها على وجودها واستقلالها وسيادتها، فتحول موقفها بعد ذلك، خاصة عندما تعاظم خطر الأباطرة الألمان على كيائها، وتجددت عندها رغبة التخلص من سيطرتهم، لتجد في

1- Dihl and Marçais, le monde orientale, p440-441. Thompson, the middle Ages, V1, p399-400.

2- Bury, Dalen, the Cambridge, V5, p167-168.

٣- كانتور، ف. العصور الوسطى الباكرا، ص ٢٧٩.

4- Dihl and Marçais, le monde orientale, p56. Haskins (Ch.), the Normans in European History, New York, 1966. p201.

النورمان حليفاً نافعاً قوياً، ثم لتوقع معهم زمن البابا نيقولاس الثاني (١٠٥٩م-١٠٦١م)، وبوساطة الكاردينال هلدبراند، اتفاقاً نهائياً في ملفي (Melfi)، اعترفت فيه الكنيسة بشرعية وجودهم جنوب إيطاليا مقابل اعترافهم بالتبعية للبابا^[١]، ودفع مبلغ من المال سنوياً^[٢].

وسيكون لهذا الحدث أثر خطير في تاريخ إيطاليا؛ ذلك أن قيام دوقية أبوليا النورمانية بعد ذلك سيكون الخطوة الأولى نحو قيام مملكة نابولي وانفصال الجنوب عن الشمال، والتي ستتخذها البابوية حليفها الأساسي الذي تلجأ إليه كلما تأزمت علاقتها بالأباطرة الجرمان في غمرة حركة الإصلاح التي كانت شرعت في النهوض بأعبائها على قاعدة النهضة الديرية التي شهدتها أوروبا قبل ذلك^[٣].

لكن البابوية التي لم يكن يعينها من تحالفاتها سوى أن تحقق لنفسها السيادة على العالم المسيحي، وتحافظ على استقلالها، وتعظم دائرة نفوذها؛ ستستشعر الخطر زمن تسنم هلدبراند، الذي كان عراب اتفاق البابوية مع النورمان، كرسي البابوية تحت اسم غريغوري التاسع عام ١٠٧٣م، فهو عاين بنفسه سيطرة النورمان على جنوب إيطاليا كله بما فيه الممتلكات البابوية والبيزنطية. لكن شعوره هذا لم يدفعه إلى إعلان العداء تجاه النورمان في ظلّ تعاظم صراع الكنيسة مع الأباطرة، فحاول أن يدبر علاقته مع القوة الجديدة الصاعدة بحذر وروية، فأقرّ ملكهم جوسكار على ما في يده من أراضي عام ١٠٨٠م^[٤]، مقابل تعهد الأخير بتقديم الحماية للبابوية في مواجهة خطر الإمبراطورية الرومانية المقدسة المتعاظم^[٥]. ولقد أمكن للبابوية بفضل ذلك أن تحمي نفسها إلى حين من الأخطار المحدقة بها، وأن تحافظ على سلطتها على روما وأراضي الوسط الإيطالي، وأن تتفرغ قليلاً لشؤونها الداخلية التي لم يعد من الممكن بقاءها على ما كانت عليه من وهن وضعف وفساد وتفكك. وقدّر أن يموت جوسكار سنة ١٠٨٥م، لتنتهي بذلك أطماعه الواسعة في الشرق وفي الدولة البيزنطية نفسها، وستنتهي بموته كذلك فترة الغزو النورماني في جنوب إيطاليا التي استمرت نصف

1- Tout (T.F.), the Empire and the papacy 918- 1273. Period2, London: revingtons, 1927. p114.

2- Haskins, the Normans in European History, p204.

3- Eyre, European civilization, v3, p138.

4- Ullmann, Perroy, the Grought of the papal Government in the middle ages, p303-304.

5- Orton, Outlines of medieval History, p173.

قرن، ليبدأ تصف آخر من الصراع الداخلي، انتهى بتوحيد روجير الثاني جميع الأراضي التي كان فتحها النورمان قبل ذلك، واتخذ لنفسه لقب ملك سنة ١١٣٠م، لتقوم بذلك مملكة الصقلتين في صقلية وجنوب إيطاليا، والتي ستغدو من أبرز ممالك الغرب وأرفعها حضارة وتمدناً في العصور الوسطى.

أما الشمال، فقد تعرض منذ القرن الحادي عشر لتطورات أدت إلى نشوء ما بات يعرف بالمدن المستقلة^[١] لتظهر البندقية ثم جنوا وبيزا بعد ذلك بقليل^[٢].

ثم ما لبثت هذه الظاهرة أن امتدت إلى الجنوب، إلى لمبارديا وتسكانيا، وهي مدن تمسكت بقوة باستقلالها السياسي، وستلعب فيما بعد دوراً أساسياً في الصراع الذي سيحدث مطلع القرن الثاني عشر بين البابوية والإمبراطورية أشد احتدام^[٣].

أما في الوسط، فستكون البابوية أهم قوة فيه على الإطلاق، وهي راحت تستمد قوتها لا من أثرها الروحي فحسب، بل كذلك من الدور السياسي الذي راحت تضطلع به في عناد وإصرار، لتحوّل زعامتها على العالم الغربي إلى حقيقة واقعية^[٤].

ولقد امتاز تطور الكنيسة في القرون الوسطى الباكرة هذه بظاهرتين، الأولى هي ازدياد سيطرة البابا على الإكليروس، والثانية ازدياد تدخل هؤلاء في الشؤون العلمانية. وإذا كان شارلمان قبل ذلك قام بتنظيم الكنيسة في سياق عمله الإصلاحية الشامل للإمبراطورية^[٥]، فإنّ اضمحلال إمبراطوريته حرم الكنيسة من حليف قوي، وتركها في الميدان وسط مظاهر الفوضى الشاملة والأخطار، التي ما لبثت أن امتدت إلى بقية الجهاز الكنسي حتى اختلت أحواله بوجه عام.

1- Tout, the Empire and the papacy 918- 1273. p117.

2- Bury, Dalen, the Cambridge, V5, p220. Pirenne, H. cohin, G. Focilion, H. la civilization au moyen ages, Paris: presses universitaires de la France, 1941. P 146- 153.

برين، هـ. تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، الحياة الاقتصادية والاجتماعية، تج. عطية القوصى، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦م. ص ٤٣.

3- Bury, Dalen, the Cambridge, V5, p222, 23.

4- Ibid, V5, p55, 58.

5- Ullmann, Perroy, the Grought of the papal Government in the middle ages, p188.

واستمرّ الوضع على هذه الحال إلى نهاية القرن الحادي عشر^[١]، حيث غدا البابا أقرب إلى نبيل روماني لا سلطان له على كنائس بلدان الغرب المتعدّدة، خاصّة فرنسا وألمانيا إبّان حكم الجرمان والفرانكونيين، التي راحت تتمايز بشكل أو بآخر فقط في مدى تبعيّتها للسلطة الزمنية^[٢]. أمّا الأساقفة، فكان لهم في البابوات أسوة سيّئة، إذ سرعان ما أصبحوا، بعد انهيار الإمبراطوريّة، من رجال الإقطاع التابعين للملك أو لكبار الدوقات، وباتت وظائفهم نفسها إقطاعيّة، وأدّى زواجهم -كما مرّ- إلى انصرافهم نحو جمع الثروة ليورثوها لأولادهم^[٣]، فخرجوا بذلك من دائرة اختصاصهم الديني ليشاركوا في الحروب وعقد المجالس القضائيّة وجمع الضرائب والمكوس الإقطاعيّة في أراضيهم وأراضي النبلاء التي تجاورهم^[٤]، فأصبحوا (أفضالاً) إقطاعيين للملوك وكبار الأمراء، يؤدّون لهم ما جرى عليه العرف الإقطاعي من خدمات مفروضة^[٥].

ولم يكن لمثل هذا الوضع أن يستمرّ، حين هدّد بتقويض كيان الكنيسة كله، وبزوال البابويّة فضلاً عن سلطانها، خاصّة بعد أن كان أغسطينوس قد رسم في القرن الخامس الحدود الفاصلة بين السلطتين الزمنيّة والروحيّة بوضوح لا التباس فيه، معتبراً أنّ الأولى قامت على أساس من الشرّ والغدر؛ لأنّها صنّعة البشر، ولذلك يجب أن تخضع لسلطة الكنيسة التي تمثّل مدينة الله، وتعمل على إقرار رسالته^[٦].

والواقع أنّ الكنيسة لم تكن زمن شارلمان غافلة عن حقوقها في السموّ على السلطة الزمنيّة قطّ، ولم تتنكّر لتراثها السابق ومواقف آبائها فيما يتّصل بذلك، ولا لمبادئها الراسخة. ما حصل هو أنّ الإمبراطور نظر دائماً إلى إمبراطوريّته نظرة دينيّة، واعتقد أنّ وجود دولة قويّة وكنيسة قويّة في قبضته من شأنه أن يحقّق نوعاً من الوحدة للإمبراطوريّة ولشعوبها

1- Eyre, European civilization, V3, p124-125.

2- Bury, Dalen, the Cambridge, V3, p454.

3- Idem, p5-6.

4- Eyre, European civilization, V3, p125.

5- Painter, (S.), A History of the middle Ages, London: Alfred A Knopf, 1953. p125.

6- Thompson, Johnson, Introduction to medieral Europe, 300 - 500, p413-414.

المختلفة^[١]. وما دامت الكنيسة كانت رضية بأن يكون الإمبراطور هو الحامي لها المدافع عن وجودها وسلطانها ودوام نفوذها، فإنه كان عليها أن تقبل صاغرة تدخله في شؤونها الدينية، وسيطرته على كيائها.

وهي بقيت على هذه الحال تخفي رغبتها في التحرر والسيادة طالما كانت في قبضة شارلمان القويّة، حتّى إذا ما توفيّ عملت بسرعة على تحرير نفسها من سيطرة السلطة الزمنية، وراحت تبرز أهميّة وجودها وتعمل على تأكيد سموها الذاتي، فأنكر البابا ستيفن الرابع مثلاً (٨١٦م-٨١٧م) شرعيّة تنويج لويس التقيّ في حياة أبيه ليتوجّه بنفسه مرّة أخرى سنة ٨١٦م تأكيداً على حقّ البابويّة في منح التاج الإمبراطوري^[٢]، وستدخل البابا غريغوري الرابع وسيطاً بين لويس التقيّ وبين ابنه الثاثرين عليه سنة ٨٣٣م باسم السلطة البابويّة وسموها، وعندما طالب بعض الأساقفة التابعين للويس التقيّ البابا بالخضوع لأوامر الإمبراطور، ردّ على ذلك بالقول إنّه بصفته (بابا) لا يُعتبر أخاً لبقية الأساقفة، وإنّما أباً لهم يقدّمون له فروض الطاعة والولاء^[٣]. وهو بذلك أراد أن يؤكّد لهم على أن أوامره لا تقلّ قدسيّة عن الأوامر الإمبراطوريّة؛ لأنّ الحكومة الروحيّة التي يترأسها أعلى مكانة من السلطة الإمبراطوريّة، التي لا تعدو أن تكون أكثر من سلطة زمنيّة مؤقتة^[٤]. وهو موقف سيؤكّده بعد ذلك البابا نيقولاس الأوّل (٨٥٨م-٨٦٨م) ويستمسك به في عناد وإصرار في آرائه وفي مسلكه تجاه الإمبراطور^[٥]، وستظلّ البابويّة تجاهد في سبيله منذ عهد غريغوري حتّى بونيفاس الثامن^[٦]. ولم يعترف البابا نيقولاس الأوّل كذلك بالإمبراطور البيزنطيّ إمبراطوراً رومانياً؛ لأنّ الإمبراطوريّة بنظره لا توجد إلّا حيث يوجد البابا. وهو بدأ خطابه لمعاصريه من الحكّام العلمانيين في صورة السيّد الأمر الذي تجب طاعته؛ لأنّ الحكم الذي لا يطيع أوامر الكنيسة الرومانيّة غاصب يستحقّ اللعنة والحرمان^[٧]. ولقد توجّ البابا حنّ الثامن شارل

1- Ullmann, Perroy, the Grougt of the papal Government in the middle ages, p134-135.

2- Ibid.

3- Idem, p168-169.

4- Hayword, A history of the popes, London: Dutton and company, 1931. p115.

5- Bury, Dalen, the Cambridge, V3, p453.

6- Hayword, A history of the popes, p121.

7- Ullmann, Perroy, the Grougt of the papal Government in the middle ages, p202-203.

الأصلع إمبراطوراً بيده سنة ٨٧٥م ليعيد التأكيد على سَنَةِ أسلافه وقناعتهم بأنَّ الإمبراطور هو صنِعة البابويَّة وريبتها، وأنَّ البابا عندما توجَّه إمبراطوراً إنَّمَا عبَّرَ بذلك عن إرادة الله والمسيح في التفضُّل عليه بهذا التشريف، بمنحه التاج الإمبراطوري^[١].

وإذا كانت الكنيسة أخذت تسعى في ذروة سنوات الفوضى التي عمَّت أوروبا في القرن التاسع للتحرُّر من سلطان الدولة وليكون لها سلطانها الخاصَّ، فهي كانت تدرك أنَّ الفصل بين الكنيسة والدولة لم يكن حينها أمراً عملياً في ظلِّ النظام الإقطاعي الذي شارك القساوسة المحليون فيه أشدَّ المشاركة وشكَّلوا ضمنه طبقة إقطاعيَّة تنافس غيرها من الطبقات على شؤون النفوذ والسلطة ومنابع الثروة^[٢].

أمَّا وقد زال النظام هذا وتهاوت أركانه، فقد بدا الجو مناسباً لإعادة استئناف الكنيسة جهود تحرُّرها السابقة، ولأنَّها لم تجد سابقة تستند إليها لتأكيد سيادتها على الملوك من جهة، وعلى بقية رجال الدين والقساوسة ورؤساء الأديرة من جهة أخرى؛ لجأت إلى التزييف لاختلاق سوابق، وفي جعبتنا وثيقتان تمسَّكت الكنيسة بهما في هذا السياق، الأولى هي هبة قسطنطين التي كان الغرض منها إثبات سلطة البابويَّة الزمنية وسيادتها على الغرب، وهي عبارة عن مرسوم، قيل إنَّ قسطنطين أصدره عندما توجَّه شرقاً وأقام روما الجديدة على أنقاض المدينة القديمة بيزنطة، يتنازل فيه قسطنطين عن كلِّ أراضي الإمبراطورية في الغرب للبابا^[٣].

ويبدو أنَّ الوثيقة هذه زوِّرت في القرن الثامن بعد أن منح بيبان القصير البابا سلطة زمنيَّة في أراضي إيطاليا سنة ٧٥٥م، ليحيط رجال الكنيسة هبة بيبان هذه بهالة من الشرعيَّة التقليديَّة التي تثبت أنَّ حقَّ البابا في مباشرة السلطة الزمنيَّة قديم يرجع إلى قسطنطين نفسه^[٤]، وستستمرَّ البابويَّة تعتمد على هذه الوثيقة وتتخذها أساساً لسلطانها الزمني حتَّى كشف زيفها حوالي سنة ١٤٣٩م.

1- Idem, p160-162.

٢- أحمد الشعراوي، الإقطاع في أوروبا في العصور الوسطى، القاهرة: مط. العالمية، ١٩٧٠. ٥

3- Eyre, European civilization, V3, p122.

4- Ullmann, Perroy, the Grougt of the papal Government in the middle ages, p58-59.

أما الوثيقة الثانية، فظهرت حوالي (٨٥٠م-٨٥٧م)، وعرفت بالأحكام البابوية المزورة، وتنسب إلى شخص غامض اسمه أسيدور، ولم يقل أحد في الواقع برأي قاطع حول حقيقة نشأتها^[١]. كل ما هنالك هو أنَّها وضعت في (ريمز) أو (ميز)، وأحكمت آياتها في روما بعد ذلك. وقصدت في الأصل إلى خدمة مصالح الأساقفة المحليين والبابوية على السواء^[٢]، من خلال إضعاف سيطرة رؤساء الأساقفة وإعلاء شأن البابوية وتضخيم نفوذها^[٣].

وستسود مبادئها الدوائر الكنسية في الغرب منذ النصف الثاني من القرن التاسع، إذ راح الأساقفة يتجاهلون استناداً إليها رؤساءهم، ويلجؤون إلى البابوية مباشرة لإنصافهم، وسيتدخل البابا نيقولاس الأول (٨٥٨م-٨٦٧م) في شؤون كنيسة اللورين مستنداً إلى بعض أحكامها، وهو أصبر، استناداً إليها كذلك، على حقوق البابوية في إصدار التعليمات والأوامر إلى مختلف الكنائس المحلية^[٤].

والملاحظ أنَّ الفترة الممتدة من نيقولاس الأول السالف الذكر حتى تتويج أوتو الأول إمبراطوراً سنة ٩٦٢م، كانت من أحلك سنوات الغرب وأكثرها اضطراباً؛ إذ اضمحلت إمبراطورية شارلمان وتفككت وتدهورت إثر ذلك الكنيسة الغربية، ومعها البابوية^[٥]. وأدت سيطرة الملوك العلمانيين في كل بلد على الكنائس المحلية ليس فقط إلى تفككها، بل كذلك إلى انحطاط المستوى الأخلاقي لرجال الدين^[٦]. ولم يلبث أن دفع ذلك إلى بروز دعوات إصلاحية، محلية الطابع أولاً، كتلك التي نشأت في منطقة اللورين في النصف الأول من القرن العاشر، ونادت بقوة بالعودة إلى تعاليم السلف وتطبيق نظام القديس بندكت على الحياة الديرية التي كان نخرها الفساد وعصف بأركانها، لكنَّها بقيت دعوة محلية الطابع، وقاومها كثير من رجال الدين والقساوسة وحالوا دون انتشارها، فضلاً عن الأمراء العلمانيين الذين تضخَّم نفوذهم وازدادت ثرواتهم ووجدوا في رجال الدين الفاسدين خدمة إقطاعيين مخلصين.

1- Bryce, the Holy Roman Empire, p153.

2- Bury, Dalen, the Cambridge, V3, p448.

3- Thompson, the Middle Ages, V1, p421-422.

4- Oman, the Dark Ages, p456.

5- Eyre, European civilization, p123-124.

6- Idem, p126.

وستعاصرها حركة أخرى انبعثت في حوض الرون الأعلى، حيث أسس وليم التقيّ دوق (أكوتين) ديرًا جديدًا سنة ٩١٠م في كلوني^[١]، ليصبح بعد ذلك مركزًا لحركة إصلاح ديرية شاملة... وفي منتصف القرن الحادي عشر كانت أديرة كلوني قوةً ثريةً، وازدادت مثلها العليا قوةً نتيجة إحساسها بعلوّ المنزلة الناتج عن الشعور بالنجاح الروحي والقبول الاجتماعي. ولأنّ نظامها كان ما زال يقبل الهيمنة العلمانية على النظام الاجتماعي^[٢]، أيدها حكام علمانيون كهنري الثالث ملك ألمانيا الفرنجي، الذي عين سلسلة من البابوات بعد أزمة الصراع الثلاثي على البابوية، وأشرف بنفسه على خطوات إصلاح الكنيسة والارتقاء بالمستوى الأدبي لرجال الدين^[٣]. ولم يلبث رجال الحركة الكلونية هذه أن وجدوا أنّ الأمراض الخطيرة التي أصابت الكنيسة جاءت نتيجة ارتباطها بالدولة، ومن ثمّ اعتبروا أنّ هيمنة هنري الثالث على البابوية، بالرغم من حسن نيّته، كارثة اجتماعية شديدة، وأنّ العلاج إنّما يكون بالفصل بين السلطتين الروحية والزمنية؛ فحرصوا لأجل ذلك على أن يكون نظامهم تابعًا مباشرة للبابا، دون أن يكون للحكام العلمانيين أو للأساقفة المحليين أية سلطة على الأديرة التي تقع تحت نفوذهم^[٤]. وسرعان ما اشتهر دير كلوني وانتشر نظامه الديري غرب أوروبا انتشارًا واسعًا، وتقبّله الكثير من الأديرة البندكتية في فرنسا وألمانيا ودخلت تحت رئاسته.

ما يهمّ هنا هو أنّ هذه الحركة التي تطوّرت واتّسع أفقها، ما لبثت أن نادت في القرن الحادي عشر بضرورة إصلاح الكنيسة إصلاحًا شاملاً، معتمدة على ما باتت تتمتع به من قوة وعظمة ونفوذ بالرغم من المعارضة الشديدة التي واجهتها من بعض المؤسسات الديرية التي ألف أهلها حياة الفساد، ومن كثير من الأساقفة المحليين الذين راحت تهدّد الحركة هذه مصادر رزقهم ومواطن نفوذهم وقوتهم^[٥]، ومن حكام علمانيين.

والحقيقة أنّ البابوية منذ القرن التاسع وعلى امتداد قرنين تالين، ابتليت بأمراض ثلاثة،

١ - كانتور، ف. العصور الوسطى الباكّة، ص ٣٦٧.

2- Fliche (A.), La chretienté médiévale, Paris: Baccard, 1929. p128.

3- Greighton, (M.), the History of the papacy during the period of the reformation, London, New York: Longmans, 1902.

4- Eyre, European civilization, p127,

5- Bury, Dalen, the Cambridge, V5, p644.

السيمونية (نسبة إلى سيمون الساحر الذي ورد فيه نصّ في الكتاب المقدّس، سفر أعمال الرسل، ١٨-٢٠)، والتي تعني بيع الوظائف الدينيّة بالمال، وزواج رجال الدين، والتقليد العلماني.

ولقد كانت الكنيسة غرقت إلى رأسها في الشراء نتيجة الهبات التي أغدقها عليها ملوك أوروبا زمن شارلمان، وحرص رجال وقد تزوّجوا الآن وكونوا لهم عائلات على توريث أبنائهم المناصب ليرثوا بعد ذلك الثروة، حتّى غدوا أمراء يشكّلون طبقة أرستقراطية ضخمة تفوق طبقة الأمراء العلمانيين، ووصل كثير من الفاسدين إلى مناصب دينيّة كبرى عن طريق المال^[١]. ولقد حاول غريغوري السادس (١٠٤٥م-١٠٤٦م) وليو التاسع (١٠٤٨م-١٠٥٤م) مكافحة السيمونية وزواج رجال الدين بتشجيع من هنري الثالث إمبراطور الفرنجة، فعزلا الكثير من رجال الدين الفاسدين الذين اشتروا مناصبهم بالمال^[٢]، وأصدرت المجامع الدينيّة التي عقدت بين (١٠٥٩م-١٠٦٠م) قرارات مشدّدة ضدّ السيمونية^[٣]، وحرمت التعامل مع القساوسة المتزوّجين^[٤].

وإذا كانت هاتان المسألتان من المسائل الكنسيّة الداخليّة التي لا يستفز استنفار الكنيسة من أجلها السلطة الزمنيّة ولا يجرّ إلى أيّ صراع معها، فإنّ المسألة الثالثة التي كانت حركة الإصلاح تدفع باتجاه التحرّر منها، أعني التقليد وهو تقليد الحكّام العلمانيين رجال الدين منها مناصبهم الدينيّة العلماني، ما لبثت أن أشعلت صراعاً كانت حجبتة ظروف الفوضى والصراع الذي عمّ إيطاليا لقرون، ليتجدّد هذه المرّة على غير صورة، وليستعر أشدّ ما يكون الاستعار، وليستمرّ طويلاً على صورة تجاذب مدمر وعنيف بين قوتين باتتا تقفان وجهاً لوجه في صراع مباشر على النفوذ والسلطان، سينتهي بإنهاك كلا طرفيه وإضعافهما، لينتهي بهما الأمر إلى سقوط مدوٍ في مطلع النهضة الأوروبيّة بداية القرن الخامس عشر الميلادي.

1- Fliche, (A.) l'Europe occidentale, Paris: les presses universitaires de France, 1930. p122.

2- Hayword, A history of the popes, p142.

3- Fliche, l'Europe occidentale, p122.

4- Eyre, European civilization, V3, p216.

٣ - الصراع على التقليد العلماني

أ - غريغوري السابع والتطبيق المتطرف لمبدأ السمو البابوي

لقد كان القانون الكنسي، وفقاً لتقليد قديم يعود إلى البابا ليو الكبير، ينصّ على أن يعيّن القساوسة أساقفهم، وأن يقوم القساوسة وغيرهم من رعايا الأسقفية بانتخاب الأسقف، وأخيراً يعتمد البابا ما وقع عليه اختيارهم. وهو قانون كان يصوّر لنا مجتمعاً يقبل فيه السادة الإقطاعيون والملوك بتوجّهات القساوسة والأساقفة الروحية، ويخضعون للبابا الذي هو خليفة بطرس، وكان يعتبر البابا كذلك ملك الكنيسة الرسولية كما كان بطرس رئيساً لرسل المسيح، وأنه إذا كان الخلاص الأبدي أهم بكثير من الجسد، فإن السلطة الكهنوتية أعظم بكثير من السلطة الزمنية للسادة الإقطاعيين والملوك والأباطرة، وأن المجتمع المنظم (المجتمع المسيحي) هو الذي تسيطر عليه الكنيسة، وبالتالي الإرادة العليا للبابا.

لكن حقيقة مجتمع منتصف القرن الحادي عشر ستكون غير ذلك على الإطلاق؛ إذ كانت الكنيسة تحت سلطة الملوك الأرستقراطيين العلمانيين في كل مكان تقريباً. وكان يكفي أن يسلم الواحد منهم أحداً خاتم الأسقفية وعكازها، ويقول له: تسلّم أسقفية كذا ليصبح أسقفاً^[١].

ولقد أفاد مثل هذا الوضع الدولة إلى أقصى الحدود، إذ صار كبار رجال الدين تابعين للحكام العلمانيين، وباتت الوظائف الدينية بمثابة إقطاعات تمنحها السلطة لرجال الدين، خاصة أنهم كانوا الفئة الوحيدة المتعلّمة، ممّا جعل الحاجة إليهم شديدة في تدبير الشؤون الإدارية للدولة^[٢]. ولذلك تمسك أباطرة الدولة المقدسة بوجه خاصّ بهذا الحق، واعتبروا أن تخليهم عنه سيهدّد سلطانهم السياسي بالزوال. أمّا الكنيسة، فكانت الخاسر الأكبر من وضع كهذا، وهو ساهم مع مرور الزمن في تفكّكها وانعدام الروابط بين الكنائس المحلية المتفرقة التي صار قساوستها أذناً للملك أو الإمبراطور، يعيّنهم لخدمته وتحقيق أهدافه، لا لخدمة الكنيسة التي كانت ترى ضرورة خضوع رجالها للبابا وحده والانصراف إلى خدمة

1- Orton, Outlines of medieval History, p166-167.

2- Painter, A History of the middle Ages, p132. Ullmann, Perroy, the Grougth of the papal Government in the middle ages, p237.

وظائفهم الدينية، وتعدّى الأمر ذلك ليتدخل الأباطرة والأمراء في اختيار البابا نفسه، خاصة بعد وفاة البابا بندكت الثامن سنة ١٠١٤م، حيث راح أمراء روما^[١] يختارون لهذا المنصب الخطير مَنْ يحقق أغراضهم حتى لو لم يكن رجل دين البتة^[٢]. حتى آل الأمر سنة ١٠٣٢م إلى أن يتسّم كرسي روما شاب فاسق قليل الخبرة، هو بنديكيت التاسع الذي انتخب للبابوية بعد أن نجح أبوه برشوة الرومان، والذي كانت فترة بابويته شائبة وفخرية وفقاً للمعايير الرومانية، وهو باع منصب البابوية للبابا غريغوري السادس في مايو ١٠٤٥م، ثم غير رأيه وطالب باسترداده. ثم سينازعه شخصان آخران على البابوية فيما بات يعرف بالصراع الثلاثي الذي حسمه فيما بعد الإمبراطور الجرمانى هنري الثالث.

ولقد وات المصلحين -عند موت هنري الثالث فجأة سنة ١٠٥٦م تاركاً وراءه ابناً قاصراً هو هنري الرابع ومملكة ضعيفة وصية عليه- فرصة أن يستردوا شيئاً من سلطان البابوية وهيبته، خاصة بعد أن أصبح الكثير من الكرادلة أو رؤساء الكهنة مفتونين بمفاهيم الإصلاح، وقبل ذلك بالنظرية الداعية إلى تحرر البابوية من سيطرة العلمانيين، فاختاروا سنة ١٠٥٦م ستيفان التاسع (١٠٥٧م-١٠٥٨م) على رأس الكنيسة بعد وفاة البابا فكتور الثاني (١٠٥٥م-١٠٥٧م) آخر البابوات المعيّنين من قبل الإمبراطور. لكن ذلك لم يرق لأمرء روما، فاختاروا بندكت العاشر (١٠٥٨م-١٠٥٩م) مكانه، ولما تمسك الكرادلة بموقفهم ورفضوا الاعتراف بالبابا الجديد، الذي كان فرضته عائلة توسكولاني القويّة في روما، عُزل هو الآخر، ثم انتخبوا البابا نيقولاس الثاني الذي دعا لمجمع ديني بغية تنظيم اختيار البابا، ولإنقاذ البابوية من الهوة التي غرقت فيها.

وأصدر وثيقة جريئة عرفت بقرار الانتخاب البابوي، ونصّت على أن يتولّى الكرادلة وحدهم، وهم أساقفة روما وضواحيها السبع، انتخاب البابا، على أن يستدعي رجال الإكليروس فيما بعد للمصادقة على هذا الاختيار، وعلى أن يتم ذلك في روما نفسها، إلا في حالة تعذر ذلك، فتجري في أي مكان آخر.^[٣] وبذلك تمكّنت الكنيسة لأول مرة في تاريخها من أن تتحرر من

1- Hayword, A history of the popes, p142.

2- Bury, Dalen, the Cambridge, V5, p14-15.

3- Ibid, V5, p37. Hayword, A history of the popes, p153.

نفوذ النبلاء من جهة، ومن سيطرة الأباطرة من جهة أخرى، فضلاً عن أنها جعلت اختيار البابا في هيئة مختارة من رجالها، ليكون الإجراء هذا الخطوة الأولى للنهوض بحكومة مركزية في الكنيسة يتأتى لها أن تباشر الإصلاح الكنسي بوجه عام في استقلال تام عن السلطة العلمانية^[١].

وإذا كانت مثل هذه الخطوة مرتّ بهدوء، فإنّ الخطوة التالية ستكون أكثر صعوبة؛ لأنها ستعني إلغاء السيطرة العلمانية على الكنيسة نهائياً، في الوقت الذي كانت فيه الأخيرة تمتلك ثروة طائلة كانت تتمثل في ثلث الأراضي الزراعية في أوروبا تقريباً، ممّا يعني أنّ تحققها الكامل سيصيب السلطة العلمانية بالشلل، ويحدث تغييراً شاملاً في المجتمع الأوروبي. ولأنّ خطوة من هذا القبيل ستقود إلى صدام لا تحمد عقباه مع السلطة العلمانية، اقترح الكاردينال هلدبراند في التجمع إياه عدم المساس بحقوق الإمبراطور هنري الرابع، على أن يُحرم خلفاؤه من أيّ حقّ في اختيار البابا، ثمّ ما لبثت شهرة هلدبراند هذا أن قادت إلى كرسي البابوية بالإجماع سنة ١٠٧٣م تحت اسم غريغوري السابع، لتبدأ صفحة جديدة في تاريخ البابوية وعلاقتها بالسلطة الزمنية في العصور الوسطى العالية^[٢].

وإذا لم يكن غريغوري السابع هو من ابتكر عقيدة السمو البابوي، فهو الذي سيطلقها في أوسع مدى، ويطبّقها في عناد وإصرار^[٣]. وهو عقد مجعاً في روما بعد انتخابه مباشرة، ثمّ أصدر قراراً بفصل كلّ من توصّل إلى منصب في الكنيسة عن طريق الشراء وفصل كلّ عضو اتهم بالاستسلام لشهوته، ودعا الجمهور إلى عدم التعاون مع من لا يستمسك من القساوسة بسنة الرسل فيما يخصّ الزواج، ومنع المتزوجين من الوعظ في الكنائس، وحرّم على الناس الاستماع إليهم^[٤].

وبجهود متتابعة سيتمكّن غريغوري هذا من مكافحة السيمونية وزواج رجال الدين عن طريق تشريعات كنسية، لكنّه سيتعذّر عليه في الواقع مكافحة التقليد العلماني من دون الاصطدام

1- Eyre, European civilization, V3, p134,

2- Bynes (N). Constantine, the Great and the Christian Church, London: British academy, 1972. p155.

3- Idem p158. Ullmann, Perroy, the Grougt of the papal Government in the middle ages, p271.

4- Eyre, European civilization, V3, p135.

بالحكّام العلمانيين، وعلى رأسهم إمبراطور الدولة الرومانية المقدّسة، بالرغم من اندفاعه الشديد للدفاع عن السيادة البابوية وسمو سلطانها واعتباره: «أنّ قوّة الملوك مستمدّة من رحمة الله، وأنّ البابا سيّد الأباطرة؛ لأنّه يستمدّ قداسه من تراث سلفه القديس بطرس»^[١].

ولقد عبّرت مواد المجموعة التي تنسب إليه، والتي جمعت بعد وفاته بقليل سنة ١٠٨٧ م، وعرفت بالإرادة البابوية^[٢]، عن أنّ البابا هو السلطة العليا في حكم المجتمع المسيحي، وأنّ له الحقّ في عزل الأباطرة بوصفه نائب بطرس، وله الحقّ في محاربتهم إذا امتنعوا عن تنفيذ تعاليم الكنيسة، وأنّ الطريق لإصلاح العالم وتخليصه من الفوضى والشرّ، إنّما يتحقّق بإخضاعه للكنيسة وإخضاع الأخيرة للبابوية. واستناداً إلى مثل هذه الخلفيّة لفكره، دفع المجمع في أحد قراراته باتجاه اتّخاذ قرار حاسم فيما يخصّ التقليد العلماني، جاء فيه: «إنّ أيّ فرد من الآن فصاعداً يتقلّد مهام وظيفة دينيّة من أحد الحكّام العلمانيين، يعتبر مطروداً من وظيفته ومحروماً من الكنيسة ومن رعاية بطرس، وإنّ تجرّأ الإمبراطور أو الملك أو الكونت أو أيّ شخص آخر علماني على تقليد أحد من رجال الدين مهام وظيفته الدينيّة، فسيحرم من الكنيسة»^[٣].

وعلى خيوط هذه الرؤى التي تعتبر بطرس أحد الرسل وصاحب الربط والحلّ، ستنسج البابوية علو مكانتها الروحيّة والزمنيّة. وستنذر سياسة غريغوري السابع هذه ورؤاه بصدام عنيف مع الحكّام العلمانيين، فرفض وليم الفاتح ملك إنكلترا الاعتراف بسيادة البابوية والتبعية لها^[٤]. ولم يعبأ ملك فرنسا فيليب الأوّل (١٠٦٠م-١١٠٨م) بقرار غريغوري، واستمرّ في سياسته الخاصّة تجاه الكنيسة^[٥]. وكان من الطبيعي أن يرفض أباطرة الدولة الرومانية قراراً كهذا، لا سيّما وأنّ نصف أراضي ألمانيا وثروتها كانت في أيدي رجال الدين من أساقفة وديرين، ممّا يعني أنّ تنفيذ سياسة كهذه ستحرم الإمبراطوريّة الألمانيّة من خيراتها، وستخرج أراضيها من تحت سلطة الإمبراطور، ممّا يجعل الحكومة الإمبراطوريّة مجرد حكومة صوريّة^[٦].

1- Thompson, the Middle Ages, V1, p432-400.

2- Ibid.

3- Fliche, l'Europe occidentale, p362.

4- Adams, the History of England, p49-50.

5- Tout, the Empire and the papacy 918- 1273. p80.

6- Bryce, the Holy Roman Empire, p156.

ولمّا كان غريغوري يعلم بما ستقود إليه قرارات كهذه من صراع مع السلطة الزمنية، فهو لم يعتمد في تنفيذ سياسته على مجرد التشريعات والأوامر البابوية، بل على سلاح أشدّ وأمضى، وهو رجال الأديرة الكلوينية^[١]، وقد كان هو نفسه واحداً منهم، الذين كانوا قد أصبحوا قوة لا يستهان بها، ساندت البابا في سياسته، واعتمد هو عليها كذلك أشدّ الاعتماد، وراح يختار من بين رجالها مندوبين ورسلاً إلى الزعماء العلمانيين والدينيين على السواء^[٢]، فأثار ذلك هواجس الأساقفة الألمان، الذين تمتّعوا في كنائسهم المحلية بنفوذ كبير ومكانة عالية، فحرّضوا هنري الرابع على إلغاء تعيين غريغوري؛ لأنّه لم ينتخب بالطريقة الشرعية التي نصّ عليها مجمع روما سنة ١٠٥٩م، ولأنّه نُصّب بوصيته من سلفه إسكندر الثاني (١٠٦١م- ١٠٧٣م)^[٣]. لكنّ هنري الرابع سيكتفي بأن أرسل إلى روما مستفسراً عن ظروف الانتخاب، ليظهر غريغوري كثيراً من الاعتدال في مواجهة اللحظة، فأجل بقيّة مراسم تولّي منصب البابوية حتّى يوافق هنري الرابع. وهي موافقة ما لبثت أن صدرت سنة ١٠٧٤.. لتبدأ فترة هدوء لم تطل تبدّت ملامحه في استقبال هنري بعثة البابا إلى ألمانيا سنة ١٠٧٤م بكلّ ترحاب، وموافقته على عزل خمسة من كبار معاونيه، كان اتّهمهم البابا إسكندر قبل ذلك بالسيمونية وأصدر بحقهم قرار الحرمان^[٤].

لكنّ العلاقة هذه لم تلبث أن فسدت عندما أصدر غريغوري مستغلاً اضطرابات سكسونيا سنة ١٠٧٤م قراراً بمنع جميع القساوسة المتزوّجين في ألمانيا من مباشرة الطقوس الدينية في الكنائس^[٥]. وأعقبه بعد أشهر بقرار عنيف ضدّ التقليد العلماني، ممّا أثار حفيظة هنري وملوك الغرب الآخرين، وحرك مخاوفه واعتبره تدخلاً سافراً في شؤون مملكته، وتطاولاً على حقوق السلطة الزمنية، فأصدر الإمبراطور قراراً حازماً تجاه الإعلان البابوي، وأيده فيه الأساقفة الألمان^[٦].

١ - حول المثال الكلوني، انظر: كانتور، ف. العصور الوسطى الباكّة، ص ٣٩٧ (١).

2- (Hayword, A history of the popes, p158.

3- Ibid, p156-157.

4- Barrachough (G.), the origins of Modern Germany, oxford, 1947. p108.

5- Eyre, European civilization, V3, p137.

6- Tout, the Empire and the papacy, 918- 1273. p128.

وسيتبلور هذا الصراع بشكل عملي حول شغل بعض الأسقفيات الشاغرة شمال إيطاليا، حيث تمسك الإمبراطور بحقه في تعيين الأساقفة بالرغم من وقوع الأسقفيات الشاغرة هذه ضمن منطقة النفوذ البابوي، وتمسك البابا بدوره بنظرية السمو البابوي، وتأزم الموقف عندما عين هنري أسقفًا جديدًا لميلان سنة ١٠٧٥هـ، فأرسل البابا رسالة شديدة اللهجة إلى الإمبراطور أواخر سنة ١٠٧٥م، وأنذره فيها بالعزل وهُدده بالويل والثبور إن لم يخضع لرأي البابوية، فعقد الملك مجمعاً في ورمز (worms) يناير ١٠٧٦م، وقرر فيه بطلان انتخاب البابا ثم عزله من منصبه^[١]. ولما علم غريغوري بالأمر، دعا هو الآخر إلى مجمع في الفاتيكان في فبراير من العام نفسه، وأصدر قرار الحرمان بحق هنري الرابع وعزله من منصبه، وحرر رعاياه وأتباعه من أيمان الطاعة والتبعية التي أقسموها له، لتبدأ بعد ذلك حرب سافرة علنية بين العاهلين، سيشند أوارها^[٢]. وبذلك ستتكرر البابوية عملياً للمفهوم التقليدي عن الحكومة الملكية المفوضة دينياً، وستعتبر أن الملك ليس نائباً عن الله في الأرض بل مجرد شخصية علمانية مكلفة بحفظ النظام في المجتمع المسيحي، وأن من حق البابا، الملك الروحي الأعلى للعالم المسيحي، أن يقرر ما إذا كان الحاكم صالحاً أو لا. وبذلك سيضع غريغوري السابع نظرية السمو البابوية موضع التنفيذ في صيغتها الأكثر تطرفاً، وسيهز بذلك أعماق النظام القائم، ويطلق العنان في ألمانيا بالذات لردود فعل أرستقراطية كانت قد بدأت تتكوّن منذ زمن بعيد ضد السياسات المركزية التي مارستها السلالة الإمبراطورية الحاكمة^[٣]. وسيرفض كثير من الألمان بعد ذلك، بمن فيهم العلمانيون، خدمة ملك محروم كنسياً، ثم لم يلبث أمراء ألمانيا وأساقفتها أن عقدوا مجمعاً في تريبو (Tribu) سنة ١٠٧٦م، قرروا فيه الخروج عن طاعة هنري الرابع، وأنذروه باختيار ملك غيره على ألمانيا إن لم يغفر له البابا في مدة أقصاها فبراير ١٠٧٧م، على أن يقضي الفترة الفاصلة في أحد الأديرة محروماً من جميع الشعائر الملكية وحقوقها^[٤]، متحدّين التقليد العلماني المتأصل في النفوس حول الوراثة الملكية. ولما لم يجد هنري أحداً يعتمد عليه، أسرع سراً إلى إيطاليا يتلمّس عفو

1- Barrachough, the origins of Modern Germany, p109.

2- Hayword, A history of the popes, p160.

3- Ullmann, Perroy, the Grougt of the papal Government in the middle ages, p30.

4- Tout, the Empire and the papacy 918- 1273, p130.

البابا، وفي يناير ١٠٧٧م، وفي قلعة كانوسا، تقابل الرجلان، وكان هنري كما تصوّره الرواية حافي القدمين ذليلاً يرتدي ثوب الرهبان الرث^[١]، حتّى إذا ما وجد نفسه أمام خصمه ارتمى بين قدميه وانفجر باكياً وهو يصيح «اغفر لي أيّها الأب المقدّس»، فغفر له البابا، وأعلن ضمن قرار الإدانة أنّ تغيير قلب هنري إنّما كان أمراً يدلّ على النفاق والانتهازية، وأنّ من واجبه الكهنوتي أن يصفح عن آثم، ثمّ ألغى قرار الحرمان بعد أن وضع عليه شروطاً قاسية^[٢]. ثمّ عاد هنري إلى ألمانيا بعد أن دفع ثمنًا غاليًا كلّفه كلّ ما يملك من كرامة وهيبة، بعد أن أدلّ نفسه للبابوية معترفًا بحقّها في حرمانه من رعاية الكنيسة وفي عزله عن وظيفته، وبعد أن ارتضى أن يقف البابا حكمًا بينه وبين شعبه، إن شاء أمرهم بالخروج عليه، وإن شاء أمرهم بالامتنال له. ولذلك فإنّ الضربة التي وجهتها البابوية للإمبراطورية في كانوسا كانت قاصمة، بحيث لن تتمكّن من استرداد هيبتها ومكانتها مطلقًا بعد ذلك^[٣]، لتصبح كانوسا رمزًا لانحدار مكانة الملك أمام سلطة الكنيسة وقوّتها وسلطانها. وستجرّ حادثة وراءها أهدافًا معقّدة وصراعًا متعدّد المستويات بين الرجلين، استعمل فيها كلّ منهما كلّ آلة ممكنة، وكلّ سلاح متوفّر، لكنّها لن تكون مكسبًا لغريغوري على طول الخطّ، وإنّ بدا أنّ الأمر كذلك لأوّل وهلة^[٤]؛ لأنّ مسلكه العنيف سيثير عليه نسبة كبيرة من الرأي العام في العالم المسيحي. أمّا هنري، فسيحرّك عليه خضوعه للبابوية على هذا النحو حلقائه اللومبارد في إيطاليا، فنادوا بخلعه^[٥]. وسيجد أمراء ألمانيا في هروبه سرًّا إلى كانوسا خروجًا على العهد الذي أخذه على نفسه^[٦]، فعقدوا مؤتمرًا في فورخهايم (Forchhem) في مارس ١٠٧٧م وعزلوا هنري واختاروا دوق سوابيا رودولف السكسوني ملكًا على ألمانيا... لتدور الحرب بينهما فيما بعد، فلمّا انتصر رودولف أعلن البابا وقوفه إلى جانبه ثمّ عقد مجمعًا في ١٠٨٠م قرّر فيه توقيع قرار الحرمان للمرة الثانية على هنري وإقصائه من منصبه^[٧].

1- Stephenson (C.), Medieval History, New York, 1962. p291.

2- Hayword, A history of the popes, 161.

3- Orton, Outlines of medieval History, p212.

4- Tout, the Empire and the papacy 918- 1273, p137.

5- Thompson, Jhonson, an Introdiction to Medieval Europe, 3001500-, p71, p455.

6- Barrachough, the origins of Modern Germany, p110.

7- Fliche, l'europe occidontale, p409.

تحت ذريعة نكته بعهوده في كانوسا، واستمرار تأييده تعيين رجال الدين على يد العلمانيين، لكنّ سلاح الحرمان هذا كان قد فقد قوّته لكثرة استعماله، خاصّة أنّ هنري كان استطاع بالرغم من ضعف سلطته إخضاع القوى الإقليميّة التي كانت تحت سلطة الأمراء، وازدادت قوّته بفضل تعاطف الألمان معه، وهو ما لبث أن ردّ على البابا وغريغوري السابع وحرمانه من الكنيسة (Brixen)^[١] في يونيو ١٠٨٠م، وقرّر عزل البابا غريغوري السابع وحرمانه من الكنيسة وانتخاب رئيس أساقفة رافنا خلفاً له تحت اسم كليمنت الثالث، لنجد أماناً بعد، اثنين من البابوات يتنازعان كرسي روما، واثنين من الملوك يتجادبان عرش الإمبراطوريّة^[٢]. وقدّر في الوقت هذا أن يموت رودولف السكسوني ويختلف السكسون^[٣] حول خليفته، ليخلو الجوّ لهنري الرابع، فعاد إلى إيطاليا وجيشه خلفه، واجتمع مع كليمنت الثالث في رافنا، ثمّ توجه إلى روما، وكانت طريقه إليها سالكة، فهاجمها واستولى عليها بعد ثلاث سنوات ١٠٨٢م، ودعا لمجمع قرّر فيه عزل غريغوري وحرمانه من الكنيسة، واعتلى كليمنت الثالث كرسي البابويّة وتوجّ في إثر ذلك هنري الرابع إمبراطوراً في كنيسة القديس بطرس^[٤].

أمّا غريغوري، فقد احتفى بسانت أنجيلو قلعة روما الحصينة، ومن هناك راح يحثّ خلفاءه النورمان في الجنوب للإسراع في نجده، فتقدّم جوسكار نحو روما لا حرصاً على البابويّة بل خوفاً من ازدياد نفوذ هنري الرابع في إيطاليا^[٥]. ولمّا لم يكن الأخير يملك القوّة على المواجهة، غادر روما ليقترحها النورمان بعد ذلك، وينسابوا في شوارعها ينيهون ويدمّرون ويحرقون، وليعرضوا الآلاف من سكّانها للبيع رقيقاً، ثمّ انسحبوا منها تاركينها تنعى مجدها وحرمتها^[٦]. وآثر غريغوري السابع، الذي خشي أن يبقى وحيداً وسط السخط العام الذي عمّ الرأي العام ضده بسبب ما حلّ بروما، الانسحاب مع النورمان إلى سالرنو حيث مرض ومات سنة ١٠٨٥م مفعماً بالشعور بالمرارة والفشل^[٧].

1- Tout, the Empire and the papacy 918- 1273, p132.

2- Barrachough, the origins of Modern Germany, p125.

3- Fliche, l'Europe occidentale, p413.

4- Hayword, A history of the popes, p162.

5- Tout, the Empire and the papacy 918- 1273, p420.

6- Haskins, the Normans in European History, p205.

7- Bryce, the Holy Roman Empire, p16. Hayword, A history of the popes, p162.

ب - اتفاقية ورمز (werms) والتوزيع الشكلي للنفوذ

لم يتمكن غريغوري بالرغم من كل ما بذله من جهد من تحويل أوروبا إلى ما كان يعتقد أنه مجتمع مسيحي حقيقي، ومات متحسراً على ضياع جهده. لكن ذلك لن يقضي على نظريته عن السلطة البابوية التي بقيت تحتفظ بقوتها بشكل أو بآخر، ولن ينتهي الصراع كذلك بموته، وستشاء الظروف بعد فترة من الاضطراب عصفت بالكروني البابوي عقب أن حوّل النورمان روما إلى حطام، أن يختار الكرادلة أوربان الثاني^[١] رئيس دير كلوني السابق سيّداً على كروني البابوية؛ ولأنه كان شديد الإيمان بالمبادئ التي نادى بها غريغوري من قبل، وبسبب خلفيته الإصلاحية الكلوينية، فإنه ما لبث أن استأنف الدعوى إلى تطبيق مبدأ السيادة في شدة وعنت، وراح يعمل في السنوات الأولى من عهده، وهو تحت حماية النورمان في الجنوب^[٢]، على توحيد حركة المقاومة ضد هنري الرابع في ألمانيا، وعلى استنهاض القوى لمواجهة التمرد عليه.

ولم تمض إلا سنوات قليلة حتى ثار ابن هنري الرابع ووريثه كونراد عليه، ثم ما لبث أن نصب ملكاً على ألمانيا سنة ١٠٩٣م في ميلان من قبل رئيس أساقفتها آنسلم^[٣]. ولم يلبث أن عاد البابا أوربان الثاني إلى روما أواخر السنة نفسها... وراح يجوب البلاد، يعقد المجمع وينادي بإعلان الحرب الصليبية ضد المسلمين لتبدو البابوية بعدها، وبفضل جهد أوربان هذا، القائد المعنوي للعالم المسيحي.

وبعد ست سنوات من العمل، توفي أوربان فجأة سنة ١٠٩٩م، لينتخب باسكال الثاني (١٠٩٩م-١١١٨م) لمنصب البابوية، وهو كان رجلاً شديداً التمسك بمبادئ غريغوري السابع وآرائه كسلفه أوربان، فبدأ أعماله بإصدار قرار الحرمان ضد هنري الرابع للمرة الثالثة، وراح يحرض السكسون بقيادة ابنه كونراد ضده^[٤] سنة ١١٠٤م، فحوّل حياته إلى جحيم، وراح يخلّ بقوة بالسلطة الإمبراطورية ويبالغ في دعم قوى التمرد في ألمانيا،

1- Hayword, A history of the popes, p163.

2- Tout, the Empire and the papacy 918- 1273, p137.

3- Fliche, l'Europe occidentale, p440-441. Bury, Dalen, the Cambridge, V5, p147.

4- Hayword, A history of the popes, p170.

فغادر هنري الرابع إيطاليا سنة ١٠٩٧ م بئسًا، وراح يسوّي مشاكله في ألمانيا بهدوء^[١]. ويبدو أنه لم يكن قد تبقّى له من الصبر والعزيمة ما يكفي للدخول في صراع جديد ضدّ البابويّة، فاستسلم لابنه كونراد الذي بات اسمه هنري الخامس، وتنازل له عن العرش سنة ١١٠٥ م، ثمّ ما لبث أن توفيّ في العام التالي.

ولم يكن دعم البابويّة لهنري الخامس هذا ناشئًا في الواقع من قناعتها بكونه خليفة موثوقًا به، بل من رغبة في التحرّر من سلطان أبيه وشدّة وطأته على الكنيسة واستقلالها. لكنّ الوريث الجديد لم يكن يقلّ شدة في قناعاته الشخصية بالتقليد العلماني عن أبيه، وهو بالرغم من تخليّه عن طموح استعادة السلطة الإمبراطوريّة كاملة كما كانت موجودة في منتصف القرن الحادي عشر، فإنّه سرعان ما أدرك أنّ البابويّة التي اعترفت به ملكًا في حياة أبيه، هي نفسها التي راحت تحرّض عليه رعاياه في ألمانيا وخارجها. ولأجل ذلك قرّر أن يصقّي الموقف مع البابويّة بشكل جذري^[٢]، فتوجّه إلى روما ودخلها من غير أن يجد أيّة مقاومة، ولم يجد البابا باسكال الثاني سوى أن وقّع معه صلحًا كانت شروطه غريبة في نوعها، حيث قضت بأنّ تنازل الكنيسة عن كلّ أراضيها وحقوقها الإقطاعيّة والقضائيّة التي حصلت عليها منذ شارلمان^[٣]، مكتفية بالعشور وبما يتبرّع به الخيرون، مقابل أن يتخلّى الإمبراطور عن التمسك بتقليد الأساقفة تاركًا ذلك للبابا، ثمّ توجّ البابا بنفسه هنري الخامس إمبراطورًا في فبراير سنة ١١١١ م، ولما ثار الأساقفة الألمان والإيطاليون على الاتفاق الذي يحرمهم من وظائفهم وثروتهم^[٤]، واشتدّت سطوتهم على البابا، وامتدّت ثورتهم إلى طرقات روما التي راح الناس يعملون فيها القتل في كلّ من يصادفونه من الألمان^[٥]، عدل البابا عن الاتفاقية، لكنّه كان مضطرًا لمواجهة هنري الخامس وحيدًا هذه المرّة، إذ ما لبث الأخير أن ألقي القبض عليه وعلى الكرادلة، ثمّ أجبرهم على الرضوخ والتنازل عن حقّ تعيين الأساقفة وتقليدهم مهامهم. وما لبث البابا أن فرّ إلى الجنوب متنصّلًا من التزاماته، مدّعيًا

1- Tout, the Empire and the papacy 918- 1273, p139,

2- Bury, Dalen, the Cambridge, V5, p155.

3- Barrachough, the origins of Modern Germany, p129.

4- Bury, Dalen, the Cambridge, V5, p102-103.

5- Tout, the Empire and the papacy 918- 1273, p143.

أنّها حصلت تحت الضغط والترهيب^[١]، محتمياً بالنورمان، إلاّ أنّه لم يلبث أن وافته المنية سنة ١١١٨م قبل أن يبت رأياً حاسماً في توقيع عقوبة الحرمان ضدّ الإمبراطور^[٢].

وبذلك انتصر هنري ولو جزئياً، وثأر لما كان حلّ بآبيه من قبل في كانوسا. ولما عين كالكستس الثاني (١١١٩-١١٢٤م) في منصب البابوية، كانت البابوية قد انهكتها الصراعات الإمبراطورية، وأضعفتها مفاعيل النزاعات المتعدّدة مع القوى المختلفة في الشمال وفي الجنوب، فصمّ على فضّ الخلاف مع الإمبراطور^[٣]، وهو كان جمع في شخصه الصفتين الزمنية والدينية، لما كان حاكماً على بورجندي، فعقد مجمعاً في ريمس وأرسل مندوبين إلى الإمبراطور مظهرًا حسن نيته، وكان هنري يميل إلى التوافق بعد أن راح يلمس ازدياد نفوذ الأمراء الكبار في ألمانيا، وبعد أن أدرك عاقبة المبالغة في الشكّ وسوء الظنّ، حين أوضح له البابا أنّ البابوية لا تقصد إضعاف الإمبراطورية ولا التقليل من شأن سلطاتها. وقدّر للمفاوضات هذه المرة أن تنجح، وعقدت اتفاقية^[٤] ورمز «worms» الشهيرة سنة ١١٢٢م، ونصّت على أن «يكون انتخاب الأساقفة ومقدّمي الأديرة خارج ألمانيا وفق القانون الكنسي، ثمّ يستطيع الإمبراطور بعد ذلك أن يكلّفهم بأيّة سلطة. أمّا في ألمانيا، فيكون اختيار الأساقفة عن طريق الانتخاب، وللإمبراطور أو مندوبه أن يحضر الانتخاب، ثمّ يقلّد الأسقف بعد انتخابه قانونياً، تقليداً علمانياً قبل تقليده الديني».

وبذلك سينتهي الصراع على التقليد العلماني شكلياً، ولو إلى حين، وهو خلاف كانت تمتّ تسويته قبل ذلك في إنكلترا وفرنسا، اللتين كان الصراع فيهما بين الدولة والكنيسة أقلّ عنفاً بكثير عمّا كان عليه في ألمانيا.

وإذا كان بدا أنّ الكنيسة حقّقت بعض نصر بوساطة هذه الاتفاقية من خلال تقييد سلطة الإمبراطور في اختيار رجال الدين، فإنّ الحقيقة أنّ الملوك ظلّوا بعد ذلك يمارسون سيطرة حقيقية على كنائسهم، وبقيت نظرية الحكومة البابوية التي تحكم مجتمعاً مسيحياً حقاً من

1- Hayword, A history of the popes, p130. Bury, Dalen, the Cambridge, V5, p104.

2- Barrachough, the origins of Modern Germany, p130-131.

3- Barrachough, the origins of Modern Germany, p132. Tout, the Empire and the papacy 918- 1273, p146.

4- Fliche, l'europe occidentale, p483.

دون تطبيق، وسيكشف شكل التسوية الذي احتوته الاتفاقية عن بقاء تأثير الملك في كل تفاصيل اختيار الأساقفة وتنصيبهم، وهو شيء كان تبدى بوضوح في حالة إنكلترا عندما قال الملك لرهبان ونشستر: «إنني أطلب منكم أن تجروا انتخابات، ومع ذلك فإنني أمنعكم من انتخاب أي شخص آخر غير ريتشارد، رجل الدين التابع لي ورئيس شمامسة بواتيه»^[١]. وبالتالي، لم تحقق البابوية ما كانت تصبو إليه من توقيع اتفاقية ورمز، وهي مكنت الإمبراطور من أن يحتفظ لنفسه بقدر كبير من السيطرة الفعلية على تعيين رجال الكنيسة الألمانية بشكل خاص. لكن موازين القوى ما لبثت أن تغيرت بشكل كبير، وستدافع الأحداث بشكل سريع لتختلط أوراق الصراع من جديد على صورة غير متوقعة، حيث كان الإقطاع قد وصل إلى ألمانيا في ذروة الفوضى السياسية بين بداية الخلاف على تعيين رجال الدين وموت هنري الخامس ١١٢٥م، ثم تدهورت بسرعة أمور الإمبراطورية، وظهرت طبقة أرستقراطية قوية، وصار للملاكي الأراضي سلطة كبيرة راحت تبني القلاع وتغتصب الحقوق الملكية وتجبر الفلاحين على أن يصيروا أقناناً^[٢]، فتناقصت نسبة الأحرار بين السكان، وبات نفوذ الملك يقتصر على نسبة متناقصة منهم، في الوقت الذي لم تعرف فيه الأغلبية المتزايدة سلطاناً سوى سلطان سادتهم الإقطاعيين^[٣]، مما أُنذر بتفتت بنية الدولة تفتتاً لا مرد له^[٤].

أما في إيطاليا، فقد تبنى سكان المدن التجارية قضية الإصلاح البابوي، فثاروا ضد السيطرة البابوية والإمبراطورية على السواء، ولما كان لديهم ميل قديم إلى الاستقلال، فإنهم راحوا يقيمون وحدات إدارية صغيرة شبه مستقلة، حتى إذا ما حلت سنة ١٢٥٠م، كانوا قد قضاوا على سلطة الأساقفة قضاء تاماً، وأضعفوا السيطرة الإمبراطورية إلى الحد الذي بات فيه شبه معدومة، وهكذا راحت الإمبراطورية تتراجع أمام زوبعة النزعات الإقليمية المحلية^[٥]، التي غذتها حالة الورع الشعبي الذي كان بلغ مداه في ذلك العصر، ليتبدى أن سقوط إمبراطورية العصور الوسطى، كان قد بدأ قبل اتفاق ورمز بكثير، ولتتخذ طبيعة الصراع بين البابوية

1- Fliche, l'europe occidonatle, p136-138.

٢- برين، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، الحياة الاقتصادية والاجتماعية، ص ٦١ وبعدها. ٢

3- Bury, Dalen, the Cambridge, V5, p108-109.

4- Barrachough, the origins of Modern Germany, p134.

5- Pirenne, cohin, Focilion, la civilization au moyen ages, p146- 153.

وخصومها الزميين بعد ذلك أبعاداً مختلفة كلياً، ستستثمر فيه الكنيسة كل رصيدها، وتستغل نفوذها وسلطانها إلى أبعد مدى ممكن في قرنين من الصراع المحتدم الذي لا يهدأ.

٤ - انقراض السلالة السالوية وانفجار الصراع على السيادة العالمية

أ - انتقال السلطة في ألمانيا وتزعزع مكانة البابوية

برحيل هنري الخامس سنة ١١٢٥م ستفرض السلالة السالوية وستعصف بألمانيا الآثار الخطيرة للنزعة الإقليمية للأمرء، الذين عادوا إلى مبدأ الانتخاب^[١] وتجاهل التقليد القديم حول تولي العرش بالوراثة، فاختاروا لوثر الثاني دوق سكسونيا ملكاً، وهو كان عارض هنري طوال فترة حكمه. وكان هنري المتكبر^[٢] دوق بافاريا أشد أنصاره، ثم ما لبث أن زوجه ابنته لتنجب له هنري الأسد. ولما توفي سنة ١١٣٨م كان أقوى رجلين في ألمانيا، هما هنري المتكبر عميد البيت الولفي، وكونراد من أسرة الهوشتاوفن. ولما خشي النبلاء قوة هنري وبطشه وتخوفت الكنيسة من قيام رجل مثله بعرش الإمبراطورية، اختير كونراد الثالث ملكاً (١١٣٨م-١١٥٢م) ليبدأ صراع لن ينتهي إلا على عنف مقيم بين الولفيين وأسرة الهونشتاوفن (نسبة إلى قلعة بهذا الاسم).

ولكن كونراد الثالث هذا كان ضعيفاً^[٣]. وزاد من ضعفه تغير البيت الحاكم أكثر من مرة بين ١١٢٥م و١١٣٩م، وما تبع ذلك من حروب أهلية أدت إلى انكماش أراضي التاج، وبالتالي إلى ضعف الملك، فضلاً عما بات يتمتع به الأمرء من نفوذ^[٤]. ثم إن الرجل أضاع كل جهوده في الحملة الصليبية الفاشلة المعروفة بالثانية، مما أضعف هيئته في إيطاليا إلى الحد الذي دفع البابا أنست الثاني (١١٣٠م-١١٤٣م) في السنة نفسها التي اعتلى فيها كونراد العرش تنصله من اتفاقية ورمز ١١٣٩م، معلناً أن البابا له السيادة العليا على جميع الحكام العلمانيين الذين لا يحق لهم التدخل في شؤون الكنيسة إطلاقاً^[٥].

1- Bury, Dalen, the Cambridge, V5, p334-335.

2- Eyre, European civilization, p159.

3- Bury, Dalen, the Cambridge, V5, p385-359.

4- Barrachough, the origins of Modern Germany, p158-160.

5- Hayword, A history of the popes, p178-179.

وستكون سنوات كونراد الثالث عاصفة بكلّ المعايير، فهو تفرّغ لتوطيد نفوذه في ألمانيا معرضاً عن الدخول في أيّ صراع مع البابوية، لكنّ محاولاته الداخلية للحدّ من نفوذ خصومه الولفيين، ستقود إلى حرب أهلية مدمّرة سوف لن تنتهي إلّا سنة ١١٤٢م، ليقتضي كونراد بعدها ما تبقى من حياته في محاولات إزالة تداعياتها^[١].

ولمّا توفيّ سنة ١١٥٢م خلفه ابن أخيه فريدرىك الأوّل برباروسا (١١٠٢م-١١٩٠م) دوق سوابيا^[٢]. فعمل على استرداد مكانة الإمبراطورية ومجدها المفقود منذ اعتلائه العرش، ثمّ وقّع معاهدة كونستانس مع البابوية سنة ١١٥٣م، ليتفرّغ لشؤون ألمانيا الداخلية، فسخرّ قواها الإقطاعية وأجبرها على الاعتراف بسيادته على كلّ أنحاء المملكة، ثمّ وسّع من دائرة أملاكه واضعاً الكثير من الأديرة الجديدة والمدن تحت سلطته. ولقد كانت إيطاليا تنذر باشتعال صراعات القوى المتعدّدة فيها من جديد بعد أن تحرّرت المدن اللومباردية في الشمال من نفوذ الأمراء الإقطاعيين لتصبح قومونات مستقلة^[٣]، اتّحدت في حلفين متضادّين يتفقان على سياسة مقاومة السلطة الإمبراطورية^[٤]. وهي نزعة ستمتدّ إلى روما نفسها فيما بعد، التي لم تلبث أن ثار أهلها على البابا أنوسنت الثالث سنة ١١٤٢م، مطالبين بتحويل مدينتهم إلى قومون مستقلّ، لتتوسّع زمن البابا إيجنيوس الثالث سنة (١١٢٥م-١١٥٣م)، الذي اضطرّ إلى الفرار من روما،^[٥] حتّى إذا ما خلفه على كرسي البابوية أدريان الرابع (١١٥٤م-١١٥٩م) حتّى استنجد بالملك فريدرىك الأوّل برباروسا، فلبّى الأخير النداء قبل أن يكمل إنجاز مشروعاته في ألمانيا، وأخضع المدن اللومباردية التي ما لبثت أن اعترفت له بالسيادة^[٦].

وكانت روما وقت ذلك قد أسلمت أمورها للبابا بعد أن أصدر ضدّ أهلها قرار الحرمان وأنزل اللعنة على الثائرين، ممّا جعل الحجّاج يحجمون عن زيارة مدينة ملعونة، ففقد أهلها مصدراً

1- Thompson, the middle Ages, V1 p475.

2- Bury, Dalen, the Cambridge, V5, p334-335.

3- Ibid, V5, p361.

4- Eyre, European civilization, p165.

5- Thompson, the middle Ages, V1, p486.

6- Tout, the Empire and the papacy 918- 1273, p248.

غزيراً من مصادر رزقهم، فطردوا الثّوار ودخلوا في طاعة البابوية^[١].

أمّا فريديريك بارباروسا، فسيترك المدن اللومباردية ويتنقل جنوباً إلى توسكاني؛ ليقم سلطة إدارية على هذا الإقليم الواقع شمال الولايات البابوية مباشرة، ليرتب من هناك زواج ابنه لوثر بوريثة مملكة النورمان في الجنوب، لتصبح هذه المملكة الغنية فيما بعد في حظيرة الإمبراطورية، ثم سيقضي على خصومه الولفيين في ألمانيا، لتجد البابوية حينها نفسها محاطة من الشمال بخطر اللومبارد، ومن الجنوب بخطر النورمان الذي امتد نفوذهم على صقلية سنة ١٠٩١م^[٢]، وضمّوا إلى ملكهم كالبريا وأبوليا، لتضطر في النهاية إلى الاعتراف بمركز روجير الثاني في أبوليا وصقلية سنة ١١٢٨م، الذي ما لبث أن توج نفسه سنة ١١٣٠م ملكاً في بالرمو^[٣].

أمّا البابوية، فلم تنته مشكلاتها عند هذا الحدّ، وهي إذ شعرت بخطر تهديد النورمان لسلطانها حين راحوا يهدّدون روما، أسرع أديان الرابع إلى تجديد اتفاقية كونستانس، التي كان عقدها فريديريك الأوّل مع إيجينوس الثالث سنة ١١٥٣م، لينتهي الأمر بتتويجه إمبراطوراً في كاتدرائية بطرس (١١٥٥م-١١٥٦م)^[٤].

لكنّ الأمور لم تجر على خير ما يرام لا بالنسبة للإمبراطور الذي لم يستطع الثبات في وجه أهالي روما الثائرين، ولا بالنسبة للبابا، ففرّاً معاً من روما، حتّى إذا ما أدرك الإمبراطور صعوبة البقاء في إيطاليا غادرها تاركاً البابا وحده في الشمال، فاضطر إلى مصالحة أهالي روما معترفاً بمدنيتهم قوموناً مستقلاً مثل غيرها من قومونات إيطاليا، ليعود إلى المدينة في صيف سنة ١١٥٥^[٥]، مدركاً أنّه لا يمكن الاعتماد على فريديريك في حماية سلطانه، وهو الذي كان تركه وحيداً في الشمال من دون أن يقدم له أية مساعدة في إخضاع روما ولا في رفع خطر النورمان، الذين راحوا يهدّدون أملاك البابوية، فاتّصل بإمبراطور بيزنطة مانويل

1- Ibid, p232. Orton, Outlines of medieval History, 232.

2- Haskins, the Normans in European History, p209.

3- Idem, p210 – 211.

4- Hayword, A history of the popes, p174.

5- Tout, the Empire and the papacy 918- 1273, p250.

طالبًا معونته لصدّ النورمان، وألّف حلفًا من أمراء أبوليا الإقطاعيين لهذا الغرض^[١]. ولمّا أحسّ وليم النورماني بالخطر، عقد اتفاقية بنفتو مع البابوية سنة ١١٥٦ م، ورضي بالتبعية للبابا مقابل موافقة الأخير على الاعتراف به حاكمًا على أبوليا وصقلية^[٢]، لينزل بعد ذلك هزيمة كبرى بالبيزنطيين في برنديزي ويفرض على مانويل صلحًا مهينًا سنة ١١٥٨ م بتوسط البابوية^[٣]، ثم استرضى البابا أهل روما وأقرهم نهائيًا على قيام القومون الروماني، لتتغلب البابوية بذلك على مشكلاتها دون مساعدة الإمبراطورية. أمّا فرسدريك بباروسا، فقد أكمل جهوده في توحيد ألمانيا حتّى تمّ له ما أراد، ليصبح أعظم قوّة في أوروبا في نظر معاصريه.. ولم يتبق أمامه بعد أن دانت له برجندي سنة ١١٥٦ م وبولندا وبوهيميا وهنري الثاني ملك إنجلترا سوى إيطاليا^[٤].

ب - انفجار الصراع حول السيادة العالمية

لم يكن فريدريك الأوّل أقلّ طموحًا من البابوات إلى السيادة العالمية، ولم يذهب من مخيلته قطّ صورة إذلال كانوسا، ولا غاب عن ذهنه أنّه خليفة الأباطرة الرومان -مع ما في ذلك من مغالطة تاريخيّة- الذين كانت لهم السيادة على العالم... ولذلك لم تعد الإمبراطورية بالنسبة له هي الإمبراطورية المسيحية التي ولدت على يد خليفة بطرس العام ٨٠٠ م، والتي راحت تدين بالولاء للكنيسة البطرسيّة، بل غدت في مفهومه إمبراطورية أغسطس؛ أي الإمبراطورية الرومانية التي وجدت قبل المسيح، والتي على أساسها يحقّ له سيادة العالم، وبالتالي فإنّ ما كان شيئًا غامضًا في خيال أوتو الثالث (٩٨٣م-١٠٠٢م) أصبح رؤية محدّدة المعالم عند فريدريك بارباروسا^[٥]، الذي راح يعلن أنّه ليس فقط خليفة شارل مارتل وأوتو، بل كذلك خليفة قسطنطين وثيودوسيوس وجوستينيان^[٦]. وعلى هذه الخلفيّة من التفكير استاء فريدريك بارباروسا من تحالف البابا مع النورمان ومع أهالي روما، واعتبر ذلك نقضًا للعهد

1- Vasiliev, Histoire de L'empire, Byzantine, tome2, p13.

2- Orton, Outlines of medieval History, p233.

3- Ostrogorsky, History of the Byzantine state, p342.

4- Thompson, the middle Ages, V1, p492.

5- Barrachough, the origins of Modern Germany, p170-171.

6- Pirenne, A history of Europe, p275.

الذي رسّخته اتفاقية كونستانس سنة ١١٥٣ م. أمّا البابا أدريان الثاني، فكان يتخوّف من ازدياد نفوذ الإمبراطور واتّساع سلطته بعدما استقرّت له الأمور داخل الإمبراطورية وخارجها، فاستغلّ فرصة مشاركة مندوبه الكاردينال رولاند، الذي عرف بصلاية رأيه وقوّة عقيدته في سموّ البابوية، في مجمع بيزانسون العام ١١٥٧ م، ليحمّله رسالة يعرض فيها استيائه من بعض تصرّفات الإمبراطور، خاصّة حبسه كبير أساقفة لوند (Iund) الذي كان صديقاً حميماً له، وحينما دخل رولاند على الإمبراطور حيّاه بتحيّة غريبة؛ إذ قال: «إنّ البابا يحييك كوالد والكرادلة كإخوة»، فدهش الإمبراطور من مثل هذه التحيّة^[١]، على أنّ الذي أغاظه على وجه الدقّة... احتواء رسالة البابا عبارة (Beneficium) التي تحتل معنى المعروف أو الجميل (benefit)، ومعنى الإقطاع. (Benefice)^[٢] ولما فسرها مندوب البابا بالمعنى الثاني قائلاً لفريدريك عند استغرابه: «ممنّ إذن يتسلّم الإمبراطور إمبراطوريّته إن لم يتسلّمها من البابا!»، ثار فريدريك لكرامته وكرامة وظيفته الإمبراطورية، وأدرك حينها أنّ التسليم بهذا المبدأ يعني الخضوع للبابا، ولذلك ردّ عليه بالقول: «إنّنا نسلّمها من الله عن طريق انتخاب الأمراء^[٣]، إنّ شريعة الله تقضي بأن يكون حاكم العالم بواسطة سيّقي الإمبراطورية والبابوية، كما قضت تعاليم بطرس بأنّه يجب على الناس أن يخافوا الملك ويكرّموه (رسالة بطرس الأولى، ٢ : ١٧)، وعلى هذا فإنّ كلّ من يقول بأنّنا تسلّمنا التاج من البابا يعتبر ملحدًا باطل العقيدة؛ لأنّه يخالف أوامر الله وتعاليم بطرس»^[٤]. ثمّ بعث برسالة شديدة اللهجة إلى البابا أدريان الرابع (١١٤٥ م-١١٥٩ م)، ولما بلغت ارتبك من الموقف هذا واضطرّ إلى التصريح في العام التالي بأنّه قصد باللفظ معناه العام؛ أي المعروف والجميل، وبذلك تجنّب إلى حين الاصطدام المباشر مع الإمبراطور، الذي كان قد وحد ألمانيا خلف موقفه عبر سياسته اللينة مع خصومه. لكنّ سوء النية بين البابا والإمبراطور سيبقى قائماً^[٥]، ليتبدّى على صورة صراع على السيادة العالمية بعد أن كان اتّخذ فيما مضى صورة نزاع على التقليد

1- Tout, the Empire and the papacy 918- 1273, p253.

2- Ullmann, Perroy, the Grougt of the papal Government in the middle ages, P 241-342.

3- Bryce, the Holy Roman Empire, p166.

4- Tout, the Empire and the papacy 918- 1273, p65.

5- Bryce, the Holy Roman Empire, p197.

العلماني. ولقد أدرك فريديريك بباروسا أنه ما دام تلقى إمبراطوريته من الله، فلا بد أن تكون لها قداستها، فخلع عليها لقب الإمبراطورية الرومانية المقدسة مقابل الكنيسة المقدسة، واستغل مشكلة القومونات الإيطالية، التي كان يعتبرها حقوقاً منحها ملوك الفرنجة لكونتات المدن ثم انتقلت منهم إلى أساقفتها، وبالتالي من حقها استردادها^[١]. وعبر الألب توجه إلى إيطاليا، فأخضع ميلان^[٢]، ثم عقد مجمعا في رونساغليا (Roncaglia) في نوفمبر من السنة نفسها، تمسك فيه بحق تعيين حكام إمبراطوريين في المدن اللومباردية، يشرفون على صك العملة وجمع الضرائب. ولما مات أدريان سنة ١١٥٩ م وخلفه الكاردينال رولاند تحت اسم إسكندر الثالث، الذي ظل في منصبه ما يقرب من اثنين وعشرين عاما (١١٥٩ م-١١٨١ م)، كان حريصا فيها على التمسك بمصالح البابوية وحقوقها في السيادة العالمية؛ راح يظهر الصراع مع الإمبراطورية هذه المرة عنيفا كما بدأ أول أمره.

وما إن تجددت ثورة اللومبارد بتحريض من البابا نفسه، وطردها الحكام الإمبراطوريين، حتى اجتاحت فريديريك المدن الثائرة ودمرها، ولم تصمد منها إلا ميلان التي بقيت ثلاث سنوات تحت الحصار، لتجبرها المجاعة على الاستسلام سنة ١١١٢ م، فدمرها الإمبراطور تدميرا شاملا، وأخذ زعماءها رهائن، ليصبح بذلك سيد الموقف شمال إيطاليا^[٣].

وما كان صدمه بالفعل اختيار رولاند على رأس الكنيسة مع ما عرف عنه من شدة غير محبة في مجمع بيسانسون عام ١١٥٧ م، فلجأ في مواجهته إلى سلاح الإمبراطورية القديم معينا فيكتور الرابع بابا إمبراطورا ينافس بابا روما، وكان ملوك أوروبا في هذه المرحلة يرتابون من أفكار فريديريك الإمبراطورية ومن طموحاته في السيادة العالمية، فعقد، بعد أيام قلائل من تعيين فيكتور، مجمع ديني برعاية ملك فرنسا لويس السابع وملك إنكلترا هنري الثاني، وقرّر كبار الأساقفة فيه الاعتراف بإسكندر الثالث بابا على كرسي روما، وأعلنوا الوقوف إلى جانبه، مما شجعه على الفرار إلى فرنسا بعد أن سقطت ميلان في يد الإمبراطور. وفي العام التالي، عقد مجمع في (تور)، وأصدر البابا قرار الحرمان ضد البابا الإمبراطوري وأعوانه من الكرادلة^[٤].

1- Barrachough, the origins of Modern Germany, p180.

2- Painter, A History of the middle Ages, p279.

3- Thompson, the middle Ages, V1, p497.

4- Tout, the Empire and the papacy 918- 1273, p257.

وما إن برز حلف فيرونا سنة ١١٦٤م في شمال إيطاليا لمقاومة الحكم الإمبراطوري، حتّى فرّ البابا باسكال الثالث، الذي كان عيّنه فريدرىك خليفة ليفيكتور أثناء زيارته الثالثة إلى إيطاليا عام ١١٦٤م، ليعود البابا إسكندر من منفاه في فرنسا إلى إيطاليا سنة ١١٦٥م، وليدخل روما دخول الظافر المنتصر، ثم أصدر بعد ذلك بقليل قرار الحرمان ضدّ الإمبراطور^[١]، الذي ما لبث هذا الأخير أن غزا إيطاليا للمرة الرابعة بعد تجدد نشاط المدن اللومباردية عام ١٠٦٦م، وزحف إلى روما وحاصرها حتّى سقطت عام ١١٦٧م، وفرّ البابا جنوباً محتفياً بحلفائه النورمان، ليتوجّ فريدرىك للمرة الثالثة بيد باسكال الثالث البابا الإمبراطوري. وفي السنة نفسها انتشر الطاعون في جيشه وتجدد حلف اللومبارد ليتوسّع هذه المرة نحو مدن سهول إيطاليا الشماليّة من ميلان حتّى البندقية، ومن برجامو حتّى بولونيا، فانسدت المسالك في وجه فريدرىك، وعبر بصعوبة إلى ألمانيا^[٢]. ولأنّ فريدرىك كان يدرك خطر أن تخرج إيطاليا من تحت سلطانه، وأنّ يزداد نفوذ البابا حتّى يصل إلى ألمانيا، قرّر غزو إيطاليا للمرة الخامسة سنة ١١١٧م، فتأهّبت المدن اللومباردية لمواجهته^[٣]، والتقى الجيشان في لينانو (Lignano) شمال غرب ميلان سنة ١١٧٦م، لتحلّ الهزيمة بجيش الإمبراطور، ليفرّ الذي فرّ إلى بافيا بمشقة بالغة... ثمّ أبدت بعض المدن رغبة في الصلح المنفرد معه^[٤]، ولم يكن هو أقلّ رغبة في السلام بعد أن سئم الحرب وراح يهدّده بعض أعوانه بالانشقاق عنه إن لم يسوّ أموره مع البابوية. ولم يمانع البابا في فتح باب التفاوض معه مستغلاً فرصة هزيمته، حتّى إذا ما بدأت المفاوضات سنة ١١٧٦م وأدرك الإمبراطور ضعف موقفه، خضع أخيراً ودخل البندقية التي كان البابا يرقب منها أحداث التفاوض، وكان البابا بانتظاره يحيط به جمع حافل من الكرادلة، ثمّ لم تلبث أن تكرّرت حادثة كانوسا، لتمارس البابوية طريقته في إذلال الأباطرة بعد ما يقرب من مئة عام، فأتى فريدرىك العظيم ليرتمي على قدمي البابا باكيّاً طالباً الصفح والغفران، ثمّ وقّع على الصلح الذي وافق بموجبه على ردّ جميع الأراضي المغتصبة من البابوية، وعلى عقد هدنة مع حلفاء البابا النورمان في الجنوب لمدة خمس

1- Hayword, A history of the popes, p186.

2- Tout, the Empire and the papacy 918- 1273, p259.

3- Bury, Dalen, the Cambridge, V5, p445.

4- Tout, the Empire and the papacy 918- 1273, p262.

عشرة سنة، ومع اللومبارد في الشمال ست سنوات^[١]، لتصبح المدن اللومباردية دويلات مستقلة، وليصبح نفوذ الإمبراطور فيها شكلياً، وليقود ذلك فيما بعد إلى انفصال إيطاليا عن ألمانيا إلى غير رجعة.

وسيتجسد انتصار البابوية هذا عملياً في المجمع اللاتيراني الثالث الذي عقد تحت رئاسة إسكندر الثالث عام ١١٧٩م، ووضع لأول مرة في العصور الوسطى، الأغلبية العددية في الصورة، حيث اعتبر الكرادلة جميعاً مهما اختلفت درجاتهم ناخبين، لهم حق الإدلاء بصوتهم إذا ما حدث اختلاف حول اختيار البابا الجديد، واشترط أغلبية الثلثين كضرورة لصحة الاختيار، ثم استبعد الإمبراطور والإكليروس الروماني والجموع من عملية الانتخاب، فعوض بذلك ما كان يعتقده من نقص في قانون مجمع روما عام ١٠٩٥م على عهد نيقولا الثاني الذي كان يقيم بعد ولو شكلياً قدراً من الاحترام لموافقة الإمبراطور.

وبعد صلح البندقية توفي إسكندر الثالث سنة ١١٨١م، فترك فراغاً في روما. ولم تتح فرصة البقاء طويلاً لأي واحد من البابوات الخمسة الذين خلفوه في منصبه بين سنتي ١١٨١م و١١٩٨م، ليقوم بعمل ذي أهمية^[٢]. أمّا فريديك، فقد راح يوجّه عنايته نحو شؤون ألمانيا الداخلية، ثم دخل في مفاوضات مع ملك صقلية، أسفرت فيما بعد عن زواج ابنه هنري السادس من الأميرة كونستانس وريثة المملكة النورمانية^[٣]، وعاد التدخل في شؤون إيطاليا بعدما ماطل البابا لوسيوس الثالث (١١٨١م-١١٨٥م) في تنصيب وريثه هنري السادس في حياته، ثم عين بنفسه رئيساً لأساقفة تريير (trier) في تحدٍّ مباشر للبابا، وهزم هنري الأسد، الذي استغل فرصة انشغاله في إيطاليا ليوّسع نفوذه في الشمال والجنوب ويهدّد الإمبراطورية نفسها بعد أن تزوّج ابنة ملك إنكلترا هنري الثاني^[٤]، واستولى على الدانمارك وراح يتواصل مع بيزنطة، وقسم سكسونيا بين النبلاء^[٥]. وسيصبح موقف الإمبراطور أكثر قوة بعد أن استمال إليه أعداءه القدامى في ألمانيا وإيطاليا، خاصة في ميلان التي ستشهد الاحتفال

1- Barrachough, the origins of Modern Germany, p83.

2- Hayword, A history of the popes, p189-191.

3- Painter, A History of the middle Ages, p280.

4- Barrachough, the origins of Modern Germany, p177.

5- Thompson, the middle Ages, V1, p200- 201.

بزواج هنري السادس. وبسبب ما حلّ بالبابوية في هذه المرحلة من هزائم ومن ضعف، فقد راح بابواتها يسعون للّمْ شمل القوى المسيحية التي كانت قد أصيبت بوهن لا شفاء منه، ولم يجد كليمنت الثالث (١١٨٧م-١١٩١م) فائدة من استئناف الصراع مع الإمبراطور، فعمل على استرضائه بأن عزل رئيس أساقفة (تريير) المغضوب عليه من الإمبراطور، ووعده بتتويج ابنه هنري، ليعود فريدريك بذلك سيّداً على ألمانيا وإيطاليا. لكنّه ما لبث أن لقي حتفه غرقاً سنة ١١٨٩م، وهو في طريقه إلى الأراضي المقدسة على رأس الشطر الألماني من الحملة الصليبية الثالثة^[١]، ليتسلّم هنري السادس عرش الإمبراطورية العام ١١٩٠م، الذي لم يكن أقلّ إيماناً من أبيه بفكرة الإمبراطورية العالمية^[٢]، فجعل المنصب هذا وراثياً في ذريته، وألغى مبدأ الانتخاب... واستغلّ مركز زوجته ليمدّ نفوذه جنوباً... ولمّا أن تحرّكت رغبة الوطنيين من أجل إعطاء عرش صقلية لـ (تنكرد) بدل كونستانس^[٣]، ترك مشكلته مع خصومه في ألمانيا معلّقة، خاصّة هنري الأسد، وعبر الألب إلى إيطاليا سنة ١١٩١م، فحصل على تأييد أهالي روما، وتغلّب على مماطلة البابا^[٤] سلسنتين الثالث (١١٩١م-١١٩٨م)، حتّى تمّ تتويجه مع زوجته في إبريل من السنة نفسها، ليعود بعدها إلى ألمانيا^[٥] ليلحق الهزيمة بهنري الأسد عام ١١٩٢م^[٦]. ولمّا عاد بعد ذلك إلى إيطاليا، كان تنكرد توفيّ وحيداً بعد أن تردّد البابا سلسنتين الثالث في مدّ يد العون له سنة ١١٩٤م، ولم يكن ابنه وليم الثالث الذي خلفه قادراً على مواجهة الإمبراطور الذي استولى بسهولة على صقلية، لتحرم البابوية بذلك من أهمّ حلفائها^[٧].

وبعد موت هنري الأسد سنة ١١٩٥م، سيقدرّ لهنري السادس أن يتّسع نفوذه وسلطانه إلى حدّ لم يبلغه إمبراطور في الغرب منذ شارلمان^[٨]. وهو تمكّن من أن ينتزع موافقة أمراء ألمانيا

1- Thompson, the middle Ages, p509.

2- Bury, Dalen, the Cambridge, V5, p201.

3- Eyre, European civilization, p167.

4- Hayword, A history of the popes, p191,

5- Bury, Dalen, the Cambridge, V5, p464.

6- Adams, the History of England, p374-376.

7- Eyre, European civilization, p167.

8- Bury, Dalen, the Cambridge, V5, p469.

على اختيار ابنه فريدريك الثاني ليخلفه على عرش الإمبراطورية، ثم ذهب بعد ذلك إلى إيطاليا ليموت هناك سنة ١١٩٧م^[١].

وبعد أربعة أشهر سيموت سلسطين الثالث، ليخلفه البابا أنوسنت الثالث (١١٩٨م-١٢١٦م) الذي اتسم بشخصية حديدية ستمكّنه من تحقيق ما كانت تصبو إليه البابوية من سمو في ضوء مبادئ غريغوري السابع، ليعود الصراع متوقّداً بين السلطتين على السيادة العالمية^[٢].

ج - أوسنت الثالث وذروة دعاوى السيادة العالمية للبابوية

لقد أحيّا موت هنري السادس الصراع عنفاً في ألمانيا بين العائلتين اللتين طال تنافسهما على السلطة، الولفيين والهونشتاوفن، ونادت كلّ واحدة منهما بملك جديد، متجاهلتين مسألة اختيار فريدريك الثاني من قبل أبيه. فاخترت الأولى أوتو الرابع ابن هنري الأسد الولفي، والثانية فيليب السوابي أخ الملك الراحل. وفي غمرة الصراع اختارت كونستاس الاحتفاظ بصقلية لابنها فريدريك، لكنّها ما لبثت أن ماتت سنة ١١٩٨م وتركت ابنها تحت وصاية البابا الجديد، الذي أصبح، بموجب الوصية، السيّد الإقطاعي للمملكة الصقلية في الجنوب، وهو وجد في الحرب الأهلية الألمانية طريقاً لسموّ البابوية وعلوّ مكانتها وتأكيد سلطانها الزمني، فراح ينفخ فيها من روحه لتزداد اشتعالاً، ويحرّض المتصارعين بكلّ وسائل التحريض لتطول الحرب بينهما، وإذا كان ثمة من سبب في استمرار هذه الحرب طوال ثمانية عشر عاماً (١١٩٨م-١٢١٤م) فهو أنوسنت الثالث نفسه، الذي كان يشعر في قرارة نفسه أنّه أصبح قاب قوسين أو أدنى من تحقيق ما بدأ به غريغوري السابع قبل نصف قرن أو يزيد، أعني ترجمة أيديولوجيا السمو البابوي والسيادة العالمية للكنيسة إلى حقيقة واقعة.

وبغض النظر عن تفاصيل الحوادث التي سنعرّج على بعض منها بعد ذلك، فإنّ من المهمّ أن تتّضح طبيعة رؤى أوسنت هذا لتبيّن فيها إلى أيّ حدّ باتت فكرة السيادة العالمية للكنيسة فكرة مندفعة؛ ذلك أنّه خلال عهده أضحت البابوية بؤرة السياسة الدولية في أوروبا وخارجها، حيث عهد الآن بإدارة حكومة المجتمع المسيحي لواحد، من أكفاء خلفاء بطرس وأكثرهم

1- Thompson, the middle Ages, V1, p512.

2- Tout, the Empire and the papacy 918- 1273, p314.

اقتداراً، راح يستخدم سلطانه الموروث باعتباره «نائب المسيح على الأرض»^[١]. والآخر مصطلح يُعدّ نقطة الارتكاز في الأيديولوجيا البابوية الآن، بعد أن كان المصطلح الشائع في القرون الأولى هو: نائب بطرس، بغية مواجهة قداسة الإمبراطورية الرومانية التي أسبغها فريديك بارباروسا على سلطانه.

ولقد عبر أنوسنت بنفسه عن هذه المرحلة الجديدة من مراحل السمو البابوي قائلاً: «نحن خلفاء أمير الرسل ولسنا نوابه، ولكننا نواب المسيح نفسه»^[٢]. وهو سيعمل في رسالته إلى الأمراء الألمان الإكليروس والعلمانيين عام ١١٩٨ م شخصية ملكي صادق ليوضح سمو المسيح باعتباره ملك الملوك، وسيّد السادات، والكاهن الملكي الأعلى للكنيسة المسيحية، والإمبراطور الحق للإمبراطورية المسيحية، والقاضي الأول في عالم المسيحية، الثلاثة في واحد، والواحد هنا هو البابا^[٣]. وهو سيكون أكثر صراحة في ادعاء السيادة الزمنية في الرسالة التي بعث بها إلى رئيس أساقفة رافنا سنة ١١٩٨ م قائلاً: «الحرية الكنسية لا يمكن أن تراعى إلا إذا تملكّت الكنيسة الرومانية السيادة الكاملة على الشؤون الزمنية والروحية على السواء».

ولم تكن فكرة ملك الرومان بالنسبة إليه ولا المهمة التي كانت إرادتها لها البابوية من قبل، واردة في تفكير أنوسنت. وهو لم يستخدم هذا المصطلح قط، لقد كان هناك فقط بالنسبة إليه ملك ألمانيا أو فرنسا، وليس ملك الرومان الذي أصبح له حق ممارسة سلطة شرعية على إيطاليا، والمطالبة بعد ذلك بحق أن يصبح إمبراطوراً رومانياً. ولأجل ذلك سترتبط فكرة أنوسنت حول السيادة العالمية للبابوية بالرفض القاطع لفكرة ملك الرومان^[٤]، معتبراً أن التصديق على المنصب الإمبراطوري مسألة رسولية بحثة^[٥]. ولأجل ذلك راح يصّر على أن يصبح صانع الأباطرة؛ ذلك أن البابا باعتباره نائب المسيح بنظره له الحق وحده في صنع من يدافع عن العالم المسيحي، والذي ليس سوى مساعد للبابوية في تحقيق أغراضها

1- Southern, R., Western society and the church in middle Ages, London: Penguin book, 1978. p104-105.

2- Kantorowicz, E., Fredrick the seconde, London, 1931. p59-401.

3- Ibid, p40-41.

4- Ullman, w. A short History of the Papacy in middle Ages, p209.

5- Ibid.

وأهدافه^[١]، وبذلك ستصبح عبارة (Beneficium)، التي أثارت ثائرة فريدريك برباروسا في بيزانسون عام ١١٥٧، حقيقة واقعة على يد أنوسنت الثالث، ليكون الملك عنده فصياً إقطاعياً^[٢].

وكيفما كان، فلقد راح أنوسنت يرقب الحرب الأهلية الألمانية بفرح غامر، وسيسير على خطا غريغوري السابع في سبعينيات القرن الحادي عشر الذي ظلّ يراوغ ثلاث سنوات (١٠٧٧م-١٢٠١م) في إصدار قراره بأحقية أحد الملكين المتنافسين هنري الرابع ورودولف السوابي، ليختار الأخير فيما بعد أن انتصر واكتوت ألمانيا بنيران الحرب الأهلية، فراح يماطل كذلك خمس سنوات (١١٩٧م-١٢٠١م) في إصدار قراره بشرعية اختيار أحد الملكين فيليب السوابي وأوتو الرابع الولفي^[٣]، وراح ينفخ في نار الصراع ليعلو شررها، ولتدفع ألمانيا ثمناً فادحاً في حرب أهلية طاحنة، ولتخسر فيما بعد الإمبراطورية الكثير حين خلا الجوّ لأتو^[٤]، بعد مقتل فيليب عقب انتصاره، فاعترف باستقلال الدولة البابوية في إيطاليا، وتحرير الكنيسة الألمانية من السيادة الملكية^[٥]، فضاع بذلك كلّ ما جاهد الأباطرة من أجله قرنين ونصف من الزمان. وستكون سعادة البابا غامرة فيما بعد حين انفصلت صقلية عن ألمانيا، ليتربّع بعدها على عرش السيادة الروحية والزمنية من غير منازع.

وما إن تحقّق لأنوسنت مراده حتّى أصدر سنة ١٢٠١م وثيقة على جانب كبير من الأهمية، تلخص بوضوح كامل فكرة السمو البابوي. وتجسّد بما لا يدع مجالاً للشكّ التطبيق العملي لأيديولوجيا السيادة العالمية للبابوية، وممّا جاء فيها: «إنّ عمل البابا الرئيس العناية بما يهمّ الإمبراطورية الرومانية، حيث أن الإمبراطورية تعود بأصولها إلى البابوية، ومنها تستمدّ أصولها وسلطانها. أمّا أصولها، فلأنّها نقلت من اليونان بوساطة البابوية. وأمّا سلطانها، فلأنّ الإمبراطور اعتلى العرش بيد البابا الذي باركه وتوجّه وعهد إليه بالإمبراطورية».

وهكذا تحقّقت للبابوية أو كادت طموحاتها، وخسرت الإمبراطورية كلّ شيء. ورغم أنّ

1- Ullmann, Perroy, the Grougth of the papal Government in the middle ages, p28-31.

2- Kantorowicz, E., Fredrick the seconde, p44.

3- Painter, A History of the middle Ages, p317.

4- Barrachough, the origins of Modern Germany, p212.

5- Thompson, Jhonson, E., an Introdictioin to Mdieval Europe, 3001500-, p413.

الصراع استمرّ عنيقاً طيلة نصف قرن فيما بعد، إلّا أنّ نظريّة السموّ البابوي والسيادة العالميّة أصبحتا واقعاً عملياً لا مراء فيه، وسيدرك الملك الولفي، الذي دعمت البابويّة موقفه في لعبة سياسيّة قدرة حرّكتها بأطراف أصابعها، بعد ستّ سنوات وبعد فوات الأوان أنّ كوارث الحرب الأهليّة الطاحنة، كان أنوسنت نفسه وراء إشعال جذوتها واستمرارها متوقّدة فيما بعد، فانقلب على البابويّة^[١]، التي ما لبثت أن تنكرت له كذلك، فأصدر البابا قرار الحرمان ضده، وأباح لرعاياه الخروج عن طاعته، ثمّ أخرج من جداربه فريدريك الثاني الذي بقي نسياً منسياً ستّة عشر عاماً، فناده من روما وأعلنه ملكاً على ألمانيا سنة ١٢١٢م^[٢]، ثمّ ما لبث أن أيّده بجيوش فيليب أغسطس ملك فرنسا (١١٨٠م-١٢٢٣م) لينزل هزيمة محقّقة بالتحالف الولفي الإنكليزي في موقعة بوفان (Bouvines) سنة ١٢١٤م، لتصبح فرنسا بعد ذلك أقوى دولة في أوروبا. وسيجرّ أوتو أذيال الخيبة ليموت سنة ١٢١٨م، ويستسلم أنصاره بسهولة للملك الجديد^[٣]، الذي احتفل بإعادة تنويجه في كاتدرائيّة آخن، ليصبح الحاكم الفعلي على إيطاليا وصقليّة، وليبيت البابا بعد ذلك صاحب السيادة على الجميع.

وشاءت الظروف أن يموت أنوسنت الثالث سنة ١٢١٦م، فتحرّر فريدريك الثاني من سيطرته وتنكّر لوعوده له، وراح ينقض ما عدّه انتقاصاً من مكانة الإمبراطور، فأصدر غريغوري التاسع خليفة أنوسنت (١٢٢٧م-١٢٤١م) قرار الحرمان ضده في أوّل عهده بالبابويّة، وأحلّ رعيته من يمين الولاء له، وراح يرسل رسله إلى كلّ أنحاء الإمبراطوريّة لإبلاغ الناس بقرار الحرمان، وبتحريضهم للخروج مع الإمبراطور، لكنّ الأخير تمكّن من إثارة الفتنة في روما ضدّ البابا الذي اضطرّ إلى الفرار منها سنة ١٢٢٨م^[٤].

وبالرغم من وفائه بالقيام بحملة صليبيّة إلى الأراضي المقدّسة، ونجاحه في إحلال السلام مع المسلمين، وتوقيع اتفاق مع الملك الكامل حصل بموجبه على ولاية القدس، فإنّ البابويّة لم ترضَ عنه قطّ واتهمته بالإلحاد، وأشاعت بين الناس إبان غيابه نبأ وفاته، ودفعت بجيوشها للاستيلاء على أملاكه في إيطاليا. ولما عاد من الشرق طرد على الفور القوّات

1- Thompson, the middle Ages, V2, p621.

2- Bury, Dalen, the Cambridge, V6, p76.

3- Barrachough, the origins of Modern Germany, p214.

4- Ibid, p220.

البابوية، ثمّ راح يفاوض البابا ليوقع معه بعد ذلك معاهدة سان جرمانو سنة ١٢٣٠م، التي رفع بموجبها قرار الحرمان عنه مقابل تعهده بحماية أملاك البابا والاعتراف بحقه في السيادة على صقلية^[١].

لكنّ المعاهدة هذه لن تدوم طويلاً، إذ لم يطل الأمر حتّى اضطرّ فريديريك لمهاجمة المدن اللومباردية التي راحت تحصّن نفسها للثورة ضده، فأنزل بها هزيمة ساحقة سنة ١٢٣٨م عند كورتينوفا (Cortenuova) قرب ميلان، ثمّ راح يحرض أهل روما على البابا^[٢]. ولما شعر الأخير بالخطر، أصدر قرار الحرمان للمرة الثانية ضدّ فريديريك. لكنّ جهود البابا سوف لن تثمر في إثارة المتاعب أمام الإمبراطور، وهو عندما حاول السيطرة على صقلية مستعيناً بالقوى البحرية لجنوا وبيزا والبندقية، هزم شرّ هزيمة سنة ١٢٤١م، لتهاجم الجيوش الإمبراطورية الأراضي البابوية وسط إيطاليا^[٣]. وسيفشل البابا بعد ذلك في عقد مجمع في روما بمشاركة كبار رجال الدين الغربيين.. ليموت بعد ذلك بقليل.. وهو في الثامنة والتسعين من عمره^[٤]. وسيتعدّد بعد غريغوري هذا انتخاب بابا جديد في روما ليظلّ الكرسي شاغراً سنة ونصف، حتّى انتخب أنوسنت الرابع في يونيو ١٢٤٣م^[٥]، الذي صمّم على مواصلة سياسة سلفه تجاه الإمبراطورية، وسخر كلّ موارد الكنيسة ليحطّم الإمبراطورية، فهاجم الإمبراطور عند ذلك أراضي البابوية، ممّا دفعه إلى الفرار إلى جنوا سنة ١٢٤٤م، ومنها إلى فرنسا، ثمّ عقد مجمعاً مع ليون سنة ١٢٤٥م، وقرّر عزل فريديريك الثاني من منصبه ودعوة الناكبين الألمان لاختيار ملك جديد، واستخدم في قرار العزل سلطة نائب المسيح، وليس نائب بطرس كما كان غريغوري السابع يفعل، وأطلق مندوبيه وجموع الرهبان للعمل ضدّ الإمبراطور، ثمّ أعلنها صراحة حرباً صليبية ضدّ أسرة الهونشتاوفن^[٦].

1- Bury, Dalen, the Cambridge, V6, p147.

2- Barrachough, the origins of Modern Germany, p230,

3- Tout, the Empire and the papacy 918- 1273, p284.

4- Bury, Dalen, the Cambridge V6, p156.

5- Hayword, A history of the popes, p203.

6- Heer, F. the medieval World, Europe 1101350-, Trans. By Barraclouth, in: Medieval Germany, Oxford, 1948. V.2. P 141.

وهكذا قاد البابا بنفسه الحرب ضدّ الإمبراطور، وراح يمارس أساليب أسلافه في تشتيت القوى وبثّ بذور الفرقة بينها، وبذل جهوداً قوية للحيلولة دون قيام وحدة إمبراطورية متصلة بين ألمانيا وصقلية^[١]. وفي الوقت الذي كان يفكر فيه الإمبراطور بعبور الألب إلى ليون حيث يقيم خصمه^[٢]، فوجئ باشتعال الثورة في بارما سنة ١٢٤٧م، التي أحرز فيها الأهالي نصراً ساحقاً على القوّات الإمبراطورية في العام الثاني، لتحوّل إلى ثورة عارمة فيما بعد، حيث ثار أمراء أبوليا في جنوب إيطاليا، واشتدّت مقاومة مدن الشمال كذلك. وبالرغم من انتصار فريدريك في الشمال، وابنه كونراد على وليم أمير هولندا الذي كان أن اختارته البابوية ملكاً على ألمانيا، فإنّ فريدريك لم يلبث أن توفي في سبتمبر سنة ١٢٥٠م، لتنتهي بموته الصفة العالمية للإمبراطورية الرومانية المقدسة، ولينتهي عصر الأباطرة العظام الذين تمسّكوا بالعقيدة الإمبراطورية، وأصروا على سموّها وطابعها العالمي^[٣]، ولتبقى الإمبراطورية بعد ذلك مجرد اسم حتّى القرن التاسع عشر.

وستظل ألمانيا لمدة تسعة عشر عاماً بعد تولّي كونراد السلطة، وموته المبكر بعد فترة وجيزة، تعاني من خلو العرش (١٢٥٤م-١٢٧٣م) ومن الشلل السياسي. وفي سنة ١٢٧٣م، ظهرت إمبراطورية رومانية مقدّسة باركتها الكنيسة، لكنّها كانت ضعيفة إلى حدّ كبير تحت سلطة رودولف هبسبورغ، أوّل إمبراطور لأسرة سيقدر لها أن تلعب دوراً خطيراً في تاريخ أوروبا الحديث. وهو بالرغم من أنّه حاول إعادة بناء الممتلكات الإمبراطورية، لكنّ ذلك كان بعد فوات الأوان، ولم يبق له من أحلامه سوى زيادة رقعة أراضي التاج وتقويتها وتحويلها تدريجياً إلى دولة حديثة، لكنّ ذلك سيثير معارضة كبار الإقطاعيين... وكانت ألمانيا في هذه الفترة تندفع بصورة لا رجعة فيها نحو قيام اتّحاد فيدرالي بين إماراتها مع حكومة مركزيّة ضعيفة، وبالتالي ستفشل الإمبراطورية الجديدة فشلاً ذريعاً في الحفاظ على التقاليد الإمبراطورية، وسيبقى فشلها هذا مخيماً على ألمانيا مدّة تسعمائة عام من التفكك المريع. أمّا إيطاليا، فستخرج من صراعات القرون الوسطى مقسّمة تماماً... فشمالها فكان في حالة

1- Barrachough, the origins of Modern Germany, p232.

2- Tout, the Empire and the papacy, 918- 1273, p390.

3- Bryce, the Holy Roman Empire, p210.

فوضى سياسية عارمة نتيجة صراع القومونات فيما بينها، ليتكوّن من كلّ هذا الصراع البنية التحتية للنهضة الإيطالية فيما بعد.

وهكذا أسدل الستار على إمبراطورية تمّ دفنها بيد البابوية، بينما لبث البابوات ثلاثمائة سنة تقريباً منذ تنويع أوتو الأول عام ٩٦٢م، حتّى ارتحال البابا كونرادينو عن الدنيا كارهاً عام ١٢٦٨م. يصعدون إلى قمة السمو البابوي، ولا همّ لهم طيلة هذه المدّة سوى ممارسة لعبة السياسة، تاركين وراء ظهورهم وظيفتهم الروحية، بعد أن أصبح عملهم رعاية الإمبراطورية كما عبّر أنوسنت الثالث، حتّى إذا ما أدركوا قمة الجبل على أشلاء ضحاياهم من الأباطرة والملوك، تربّعوا على امتداد ثلاثة قرون آتية كُملت فيها الأفواه وصفدت العقول، وارتكبت أشنع المجازر وسطّرت فصول كريهة من الحقد والكراهية، وامتلأت جيوب الكنيسة ببيع صكوك الغفران.

أمّا الآن، فقد حقّقت البابوية سموّها وسيادتها بصورة تكاد تكون كاملة، ولم يكن ما فعله بونيفاس الثامن في القرن الرابع عشر (١٢٩٤م-١٣٠٣م) إلّا تدعيماً لما أرساه أنوسنت من مبادئ وأسس، كيف لا وقد تربّع أنوسنت هذا على عرش السيادة المطلقة، فأمست القسطنطينية عند قدميه منذ فضّ حصانتها للمرّة الأولى جنود الصليب في الحملة الرابعة، وقرارات الحرمان من تحت كرسي نائب المسيح راحت تهدّد ملكي فرنسا وإنكلترا؛ إذ أجبر البابا بنفسه فيليب أوغسطس على أن يرتضي زوجة معيّنة، وأكره جون الإنكليزي على تعيين أسقف بعينه. وأرغم ألفونسو صاحب ليون على أن يطلق زوجته، ولعب دوراً أساسياً في الصراع على عرش هنغاريا، وأمست صقلية في زمنه إقطاعاً بابوياً، وتدخل في كلّ المشكلات السياسية الكبرى في أوروبا، ولذلك لم يكن غريباً أن يقول بونيفاس لفيليب الرابع ملك فرنسا (١٢٩٤م-١٣٠٣م) فيما بعد: «اسمع أي بني إلى وصايا أبيك، ولتأخذ جماع قلبك بتقاليد السيّد، الذي يحلّ على الأرض مكان الربّ... الذي هو وحده السيّد والربّ».

٤ - بداية انحلال العصور الوسطى وتدهور مكانة البابوية

وإذا كان انحلال الإمبراطورية الرومانية المقدّسة سيظهر انتصار البابوية في صراعها العنيف معها في النهاية، فإنّ نصراً كهذا سيكون أجوف في الحقيقة؛ لأنّ قوّة البابوية في العصور الوسطى كانت تعتمد على مكانتها الروحية، وعندما تورط البابوات في سياسة القوّة

والعنف، لم يعد دورها الروحي واضحاً بشكل مضطرب. وفي القرن الثالث عشر^[١] راحت تخضع رسالة الكنيسة الدينية بشكل جذري لمصالحها السياسية، ليؤدّي ذلك في النهاية إلى أن تفقد سلطتها على قلب أوروبا؛ ذلك أن قرارات الحرمان التي غالباً ما كانت سياسية، لم تعد سلاحاً يخيف، والدعوة إلى الحروب الصليبية لم تعد تجدي؛ لأنّ المثل الأعلى لهذه الحملات كان انحطّ قدره إلى أن أصبحت دعوات البابا إليها لا تجد مع الوقت أية استجابة^[٢].

ولمّا أصبحت البابوية قوةً سياسية كبرى ومؤسسة ضخمة، باتت مع الوقت تحتاج إلى مصادر تمويل هائلة، فاكسبت بذلك سمعة بغیضة بسبب جشعها، الذي لم يكن له حدّ. ومن المفارقة أنّ التناج المالي والنفوذ السياسي للبابوية في العصور الوسطى المتأخرة جاء نتيجة لحلمها القديم بأن تكون المحرك الروحي لعالم مسيحي حقيقي قد جرى إصلاحه. وإذا كانت البابوية قد بلغت في القرن الحادي عشر أعلى مراتب نفوذها الروحي متحدية النفوذ السياسي للإمبراطور، فهي في القرنين التاليين كانت بطيئة التفاعل مع الطموحات الروحية لأوروبا نتيجة انشغالها بالمشكلات المعقدة للقوى السياسية. وهي إذا كانت تمكّن من إذلال الأباطرة في مراحل كثيرة من الصراع، فقد تعرّضت هي كذلك للمهانة في نهاية الأمر على أيدي القوى الزمنية الجديدة المتمركزة في الشمال الأوروبي، حيث برز في نهاية القرن الثالث عشر مفهوم جديد للسلطة العليا وللسيادة. ووجد ملوك إنكلترا وفرنسا بشكل متزايد صعوبة السماح بوجود حالات تشبه الاستقلال وتتمتع بمزايا خاصّة، وتسيطر عالمياً على الكنيسة داخل حدود ممالكهم. وعندما حاولت السلطات المحلية وضع الكنيسة تحت سلطة الملوك، ووجهت بمعارضة شديدة من البابوية، لكنّها لم تكن في الحقيقة معارضة فاعلة.

ولقد كانت مثل هذه المعارضة لوضع الكنائس تحت سلطة علمانية، قديمة جداً، لكنّها الآن ستتخذ شكلاً جديداً؛ ذلك أن ملوك أواخر القرن الثالث عشر ازدادت قوتهم بشكل مضطرب، وصارت إنكلترا وفرنسا بعد سنة ١٢٩٤ م حبيستي سلسلة من الحروب الباهظة التكاليف،

1- Lodge, M.A., the close of the middle Ages 1272- 1494, V3, London: rivingtons, 1915.

٢- هيلستر، أوروبا في العصور الوسطى، ص ١٩٦.

مما حدا بملكيهما إلى تبني سياسة جديدة خاصة تفرض فيها الضرائب على رجال الدين، وهو شيء سيدفع بونفاس الثامن (١٢٩٤م-١٣٠٣م) إلى إصدار أمر بابوي يمنع صراحة دفع الضرائب... وهو بالرغم من أنه كان دارساً للقانون، فإنه كان يرى وجوب السلطة البابوية المطلقة بدرجة فاقت أفكار أنوسنت الثالث، لكنه كان على جهل تامّ بالمفاهيم الضمنية للحكومات الملكية الجديدة والراغبة في قيام نظام حكم مركزي خاصّ بكلّ منها في أوروبا أواخر القرن الثالث عشر، وهو لم يستطع تطويع مفاهيمه عن السلطة البابوية التي بدت شديدة البعد في الواقع عن الحقائق الجديدة في زمنه. ولقد وجد في فيليب الوسيم ملك فرنسا (١٢٨٥م-١٣١٢م) خصماً عنيداً، سيتجاهل الأمر الخاصّ البابوي في مملكته وسيفرض الضرائب على رجال الدين، ممّا دفع البابا إلى الخضوع والتسليم.

لكنّه ما لبث أن استغل فرصة وجود سيل من الحجاج في روما إبّان فترة الغفران التي حدّدت بعشرين سنة يمنح فيها البابا الغفران لكلّ كاثوليكي يؤدّي أعمالاً معيّنة كنسيّة، حتّى سحب تنازله لفيليب الوسيم سنة ١٣٠٠م، وأصدر بعد سنتين أمراً شهيراً أكّد فيه على مبدأ الحكومة البابوية في عبارات متّصلة، فدعا فيليب الوسيم إلى اجتماع على مستوى مملكته، واتّهم البابا بكلّ جريمة مقدّعة، بدءاً بالقتل العمد وصولاً إلى استخدام السحر لأغراض شريرة، ثمّ وجّه حملة صغيرة إلى إيطاليا سنة ١٣٠٣م اعتقلت بنيفاس الثامن في قصره في أناجني (Anagni) بهدف إرساله إلى فرنسا للمحاكمة، لكنّ السكّان أطلقوا سراحه بعد أيام قلائل، ليموت بعد ذلك بوقت قصير، بعد أن عاش الغمّ الشديد نتيجة تجرؤ جنود الملك على إلقاء القبض عليه، لتتكرّر حادثة كانوسا معكوسة هذه المرّة، ولينتهي عصر عظمة البابوية في العصور الوسطى^[١].

وفي سنة ١٣٠٢م سينتخب الكرادلة رجلاً فرنسيّاً هو كليمنت الخامس (١٣٠٥م-١٣١٤م) على كرسي البابوية، لينتهج سياسة الخضوع والتبعية الدليلة للعرش الفرنسي. فاستسلم لموضوع فرض الضرائب على رجال الدين، وأعلن معارضته لقرار البابا السابق، واتّخذ خطوة ستكون كارثيّة على البابوية، حين هجر روما ليتّخذ من أفينيون (Avignon) مقراً جديداً للبابوية على نهر الرون، ليبقى بذلك الجزء الأكبر من البابوات في القرن الرابع عشر

١- هيلستر، أوروبا في العصور الوسطى، ص ١٩٨-١٩٩.

تحت سيطرة الملك الفرنسي وسلطانته، ليصبح استقلالهم أمراً من الماضي، ومكانتهم الروحية تحت رحمة الظروف^[١].

لكنّ التدهور الشديد هذا للبابوية في نهاية العصور الوسطى لم يكن فقط وليد مواطن الضعف في شخصيات بابواتها المتأخرين فحسب، بل كذلك وليد الفجوة العميقة التي راحت تزداد اتساعاً بينها وبين السلطة الزمنية، يضاف إليها شعور العداء تجاه الكاثوليكية العالمية من الدول الجديدة التي كانت تتأهب للصعود كممالك محلية.

لقد أقحمت البابوية نفسها في الواقع على مدى قرون في شؤون العالم، وجاهدت بقوة من أجل تغييره والسيطرة عليه والإمساك بقواه، ثم أهملت وظيفتها الروحية على كل صعيد، وكانت النتيجة التي لم يكن من الممكن تجنبها، هي سقوط البابوية نفسها في حمأة التطورات التي عصفت بأوروبا منذ نهايات القرن الرابع عشر، والخضوع النهائي للسلطة الزمنية التي راحت تهيمن بشكل لا مردّ له على كنائسها المحلية وتخضعها لإرادتها وسلطانها.

1- Vandyke, p. age of the renaissance, an outline sketch of the history of papacy, from the return from Avignon to the sack of Rome 1371- 1527, New York, 1897.

خاتمة

بدأت المسيحية دعوة ضدّ فساد السلطة الدينيّة والزمنيّة القائمة والمسيطرّة، وكان هذا شيئاً من جوهر ما تقوم عليه في الأصل. وهي لشدة ما كانت شديدة الصلة به، فقد بدت كما لو أنّها تمقت السياسة أشدّ المقت، وتعتبر السلطة جوهرًا فاسدًا ينبغي أن ترتفع عنه أشدّ ما يكون الارتفاع، وتأنى بنفسها عنه وكأنّه في ذاته شيء لا يخلّ فقط بالمضامين الأخلاقيّة التي قامت عليها وانطوت فيها مبادئها، بل لأنّه يشوّه الطبيعة البشريّة نفسها ويدمر ملكاتها السامية، ويسيء إلى جوهر هويّتها.

ولقد عانى المسيح نفسه وحواريّوه وأتباعه أشدّ المعاناة من أولئك الذين كانوا يفترضون أنّهم يحتكرون القوّة استنادًا إلى سلطة هي دينيّة في الأصل، لكنّها راحت تتحوّل شيئًا فشيئًا إلى شكل سلطة زمنيّة، سلطة تدبير للأجساد، للعلاقات، وللوجود الاجتماعي في جملته، ودفعوا أثمانًا كبيرة في مواجهتها ومواجهة فسادها وظلمها واستشارها بعناصر القوّة والسيادة والسلطان.

لكنّ ظروف انتشار المسيحية وتثبيت أركان حضورها، ليس في البيئة الضيقة لنشوّها، ولا في الفضاء الديني الذي نبتت في أحضانها وقصدت إعادة تقويمه وتصويب مساره واحتواء أشكال انحرافه وخراب مبادئه، بل في الفضاء الذي راحت تتوسّع فيه وتثبت فيه حضورها المعنوي والروحي وتشر وتروّج لمبادئها، ألزمها أن تأخذ بالاعتبار شكلاً من أشكال التكيف مع بيئة متنوّعة أشدّ التنوّع، معقّدة غاية التعقيد، تختلف في بنيتها عن بنية مجتمع المسيحية الأولى، وأنّ تسابير سلطة كانت ذا طابع إمبراطوري كوني من جهة، وتقوم في طبيعتها الرمزيّة على فكرة وثنيّة ترقى بالحاكم إلى مرتبة الإله، وتجعل فعل تدبيره فعل قداسة مطلقة، وتبجّل السلطة كأنّها تعبير عن إرادة الآلهة في التاريخ. ولأنّ هذا المنظور للسلطة وبمعنى وجودها والهدف تدبيرها، في جانبيه الزمني والديني، له طابع الشموليّة بحيث لا يترك للرعية أيّ إرادة حرّة في اختيار طرائق عيشهم ولا قناعاتهم ولا اختيار رؤاهم فيما يتّصل بالوجود والعالم والإنسان خارج حدود التقاليد، كان على المسيحية، لكي تعيش وتبقي على حضورها، أن تتكيف مع خصوصيّة هذا الفضاء الواسع الذي راحت تؤكّد نفسها فيه بعد فترة وجيزة من انبثاق دعوتها، وأن تأخذ بالاعتبار قوى النفوذ السياسي ومراكز القرار المؤثّرة الفاعلة من جهة، ومن جهة أخرى القوى الدينيّة الوثنيّة المتنوّعة والمختلفة التي كانت تشكّل البنية

الرمزية التي تقوم عليها السلطة الإمبراطورية نفسها وتستمدّ منها قداسة وجودها وشرعية تدبيرها، بغضّ النظر عن كونها محلية أو وافدة... مهيمنة الحضور أو عابرة محدودة.

فيما يخصّ المسيحية نفسها، فهي راحت تتوسّع شيئاً فشيئاً، لا في دائرة أولئك الذين اقتنعوا بمحتوى تعاليمها أو في نطاق الذين كانت المسيحية بالنسبة إليهم أملاً يتوقون إليه يخرجهم من عالم باتوا غير قادرين على فهمه أو على العيش فيه، بل كذلك في دائرة الوثنية الطاغية، التي كانت دين الدولة أو البنية الرمزية التي تمدّها بالقداسة وتوفّر لها هبة حضورها ووجودها ودعامة قوّتها من جانب، وفي دائرة القوى السياسية التي كان طابعها الإمبراطورية في جوهره طابعاً شاملاً يمكنه أن يستوعب كلّ أشكال الحراك الديني، بما فيه ما يستجدّ من دعوات ورؤى ومذاهب وأديان، سواء داخل الإمبراطورية أو بأنّ يطرأ عليها من الخارج، ويوفّر له فسحة أن يعبر عن نفسه في تناغم مع التقاليد الراسخة.. وفي السياق المكين لوحدة الإمبراطورية في جانبيها الزمني والديني اللذين كانا في الحقيقة مظهرًا لوحدة الإمبراطور وقوّته وقداسته، لكنّ مثل هذا التكيّف الذي بات على المسيحية أن تنخرط فيه، وأنّ تمارسه، سيكون ذا أثر لا مردّ له على بنية المسيحية نفسها، لا في الجانب الديني فحسب، أعني في جانب تأسيس لاهوتها الخاصّ ونسق تعاليمها في طابعها الجامع، بل كذلك في جانب رؤيتها للسلطة في طبيعتها وجوهر ما تعنيه، وفي موقفها من كلّ ممارسة زمنية ومن كلّ انخراط في الزمني.

لقد بات، في سياق ما أصاب المسيحية من تحوّل على ضوء التجربة، الموقف المبدئي للمسيحية من الزمن الآن موضع ترددّ، أو هو موضع تساؤل في أقلّ تقدير. وكان عليها، وهي تتحوّل شيئاً فشيئاً إلى دين معترف به أولاً كجزء من ديانات الإمبراطورية المتعايشة، ثمّ إلى دين للإمبراطورية نفسها، أن تعيد ترتيب قناعاتها من جديد بما يخدم موقعها هذا ويؤسّس له مشروعيتها، وأنّ تؤصّل له نظراً يتدبّر من جديد طبيعة العلاقة بين ملكوت الله وملكوت البشر، بين الإلهي والزمني، بين الأبدي والعاور المنقضي، توكيداً لما بات عليها أن تنهض به من عبء المشاركة في تدبير شؤون العالم وتغييره بما يتلاءم مع الإرادة الشاملة للأبدي، وهو شيء سوف تراه مثلاً في التأمل اللاهوتي عند أغسطينوس، مسبوقاً بمحاولات هنا وهناك. لكنّ الأكثر أهمية من هذا، هو الممارسة نفسها التي راح مثل هذا التفكير يبرّر لها خطواتها؛ أعني أن تصبح المسيحية نفسها أحد اللاعبين أولاً، ثمّ اللاعب الأوحيد حين بات

فعل التدبير السياسي نفسه فعلاً دينياً، تنهض به الكنيسة نفسها باسم الله وتأكيذاً لإرادته، في احتكار شبه تام للسلطة، وفي إمساك يكاد يكون شاملاً لكل فعل تدبير زمني.

والمتمثل في أحداث الزمان الذي رافق مثل هذا التحول في المسيحية في ذروة حضورها الإمبراطوري كوريث لقوى النفوذ التقليدية ولرمزية الإمبراطور، سيقع مباشرة على الآفات التي ولدها وأفضى إليها. لقد بات ملكوت الله هنا في قبضة أولئك الذين أقاموا نفوذهم أصلاً وقوة حضورهم، ورمزية دعوتهم استناداً إلى تعاليه وإطلاقه ومجاوزته؛ إذ راح يستثمر في تأكيد سلطة زمنية للكنيسة الأرضية، لا بما هي طريق إلى الارتقاء فوق اليومي المبتذل العابر أو المزيّف الملتوي أو الساقط والمنحط، بل بما هي طريق إلى استئناف تجسّد الإلهي في العالم عبر مؤسسة تحتكر سلطانه وتقيم عدالته بوساطة كاهن، وتؤكد هيمنته من خلال الإمساك بمصالح السلطة والنفوذ والقوة الأرضية التي بات يمسك الكهنة بها استناداً إلى دعاوى سيادة دينية مطلقة على الزمني، وإلى دعاوى بضرورة تجسيد ملكوت الله في الأرض، وسيقود ذلك الكنيسة نفسها إلى أكثر أشكال ممارسة الهيمنة من جهة، وإلى أكثر أشكال فساد السياسة من جهة أخرى، وسيدفع بها في خضمّ التهالك على المال والثروة والنفوذ، وستنخرط بنفسها في صراعات لا حدود لها على الدنيوي في سياق محلي وفي سياق عالمي كقوة تشبه إلى حد بعيد قوة الإمبراطورية التي ورثتها، ولتحوّل مبادئها من مبادئ تحقّق العالم هذا وتزده فيه وتدعو إلى الترفع عنه وعن آفاته، إلى مبادئ تمجّد السلطة وتعلي من مكانة ما تعنيه بما هي تدبير للزمني وانخراط فيه، وتبجّل الدنيا بما هي تجلّ لملكوت الله وتحقّق لإرادته في المال والسلطة والنفوذ، وورطها ذلك في موبقات التنازع على الثروة والمال والمكانة والأبهة، وفي صراعات القوة والسطوة والاستئثار، لتصبح مثل هذه المبادئ شيئاً فشيئاً إستراتيجية عبور إلى أكثر أشكال الفساد حضوراً، وإلى أشد أنواع الانحراف قوة وبروزاً، ولتصبح الكنيسة بعد ذلك ميدان ممارسات قوّضت، ليس فقط الأصول التي قامت عليها المسيحية نفسها، بل المبادئ التي يقوم عليها كلّ تدبير سياسي ناجح، لتنتهي هذه التجربة إلى انهيار شبه تام للكنيسة في أوروبا في كلا دعوييها الدينية والزمنية، ولينكفئ حضورها عن ميادين الحياة، ولتحمل في صورتها عبء الممارسات المدمّرة التي باتت سجلّ تاريخها وذاكرتها وصورتها التي لا تنفك عنها.

لائحة المصادر والمراجع

- ١- أحمد الشعراوي، الإقطاع في أوروبا في العصور الوسطى، القاهرة: مط. العالمية، ١٩٧٠.
- ٢- برين، هـ. تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، الحياة الاقتصادية والاجتماعية، تج. عطية القوصي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦.
- ٣- بشار، عزمي، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٥.
- ٤- بشوب، موريس، تاريخ أوروبا في العصر الوسيط، تج. علي السيد علي، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٤.
- ٥- توشار، جان، تاريخ الأفكار السياسية، تج. علي مقلد، بيروت.
- ٦- ديفز، ه. و. أوروبا في العصور الوسطى، تج. عبد الحميد حمدي محمود، الإسكندرية: دار المعارف، ١٩٥٨.
- ٧- سباين، جورج، تطوّر الفكر السياسي، تج. حسن العروسي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ت.
- ٨- شوفالييه، جان جاك، تاريخ الفكر السياسي، تج. محمد عرب صاصيلا، بيروت: مجد، ١٩٩٣.
- ٩- عبد الحميد، رأفت، الدولة والكنيسة، القاهرة: دار قباء، د.ت.
- ١٠- عبد الحميد، رأفت، الفكر السياسي الأوروبي في العصر الوسيط، القاهرة: دار قباء، ٢٠٠٢.
- ١١- عز الدين، عناية، الدولة الدينية المسيحية في العصور الوسطى، مجلة التفاهم، سلطنة عمان.
- ١٢- فشر، هـ. ل.، تاريخ أوروبا، العصر الوسيط، تج. مصطفى زيادي، الباز العريني، القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٠.

١٣- كانتور، ف. العصور الوسطى الباكرة، تج. قاسم عبده قاسم، القاهرة: عين للدراسات، د. ت.

١٤- هارتمان، ل. م.، الدولة والإمبراطورية في العصر الوسيط، تج. جوزيف نسيم يوسف، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٠.

١٥- هسي، ج. م. العالم البيزنطي، تج. رأفت عبد الحميد، القاهرة: عين للدراسات، ١٩٩٧.

١٦- هليستر س. ورن، أوروبا في العصور الوسطى، تج. محمد فتحي الشاعر، القاهرة: الأنجلو المصرية، ١٩٨٨.

1. Adams (G.B.), the History of England, London: Longmans and Co. 1905.
2. Barrachough (G.), The origins of Modern Germany, oxford, 1947.
3. Bloch (G.) L'Empire Romaine, paris: flammation, 1922.
4. Boissonnade, (p.), life and work in Meddle Europe, London: Harber and Row, 1964.
5. Bryce (J.) the Holy Roman Empire, London, 1950.
6. Bury (J.B.), History of the later Roman Empire, London, New york: Macmillan and Co. 1912.
7. Bury, J.B.& Dalin,P., The Cambridge Ancient Hsitory, Cambridge univ. press, 1970.
8. Bynes (N). Constantine, the Great and the christian church, London: British academy, 1972.
9. Cary (M.), A history of roman down of the Reign of constantine, London: Macmillan, 1957.
10. Chapot (V.), Le monde Romain, Paris: Albin Michel, 1951.

11. Charlesworth, the Roman Empire, Oxford univ. press, 1951.
12. colman c.b. Constantine the great and Christianity, New York:col. Univ. Press, 1914.
13. Davis (J.), Charlemagne's practice of Empire, Cambridge univ. press, 2015.
14. Dawson, the making of Europe, U.S.A., 1952.
15. Deanesly, M. Ahistoryof Medieval Ajes, 590- 1500, London: Methuen, 1959.
16. Dihl and Marçais, le monde orientale, Paris: les presses Universitaires de france, 1936.
17. Dill (S.), Roman Society from Nero to Marcus Aurelius, London: Macnilann and co. 1904.
18. Duchesne (L.), Histoire Ancienne de L'église, Paris: Baccard, 1923.
19. Dudden, F.H. Gregory the Great, His place in History and thought,V.1, London, New York: Longmans, 1905.
20. Dümmler, E., AUXILIÜS UND VULGARIUS QUELLEN UND FOR- SCHUNGEN ZUR GESCHICHTE DES PAPSTTHTOIS IM ANFANGE DES ZEHNTEN JAHEHUNDERTS, LEIPZIG VERLAG VON S. HIRZEL 1866
21. Eginhard, the life of charlemagne, trans. by A.J. Gramt. Cabridge, 1999.
22. Eyre (E.), European civilisation, V.3, oxford univ. press. 1935.
23. Fichtenau (H.), the Carolangian Empire, univ. of toronto press. 1978.
24. Fliche (A.) l'europe occidontale, Paris: les presses universitaires de france, 1930.

25. Fliche (A.), La chretienté médiévale, paris: Baccard, 1929.
26. Foligno, Latine thought During the Middle Ages, U.S.A. 1929.
27. Glover, the conflict of Religions in the Early Roman Empire, London: Methuem, 1909.
28. Greighton, (M.), the History of the papacy during the period of the reformation, London, New York: Longmans,1902.
29. Hag graham,m. a. The Early Irish Monastic Schools A Study of Ireland's Contribution To Early Medieval Culture, Dublin The TAalbot Press 1923.
30. Halles,J. Die Quellen zur geschichte der Entsiehung des kirchenstaates, Leibyg und berlin, 1907.
31. Hardy (E.Y.) Studies in Roman History, London, New York: Macmillan, 1906.
32. Haskins (Ch.), The Normans in European History, New York, 1966.
33. hayword, A history of the popes, London: Dutton and company, 1931
34. heer, F. the medieval World, Europe 110-1350, trans. By Barraclouth, in: Medieval Germany, V.2, pp 95- 129. Oxford, 1948.
35. Hubert, H. Les Germaines, paris: A. Michel, 1952.
36. Kantorowicz,E., Fredrick the seconde, London, 1931.
37. Katz (S.), The decline of Rome, U.S.A.: Cornell, univ. press,1961.
38. Krey, J.B. History of the later roman ampire, London, newyork: macmillen, 1912.
39. labanca, b. sell, m. die zukunft des papsttums,

40. Lavissee, (J.E.) Histoire de la France, Tome II, paris: Armand Colin, 1943.
41. lodge, M.A., the close of the middle Ages 1272- 1494, v.3, London: riv-
ingtons, 1915.
42. Lot, (E.), les invasions germaniques, Paris: payot, 1936.
43. Lot. (E.) The End of the Ancient world and the beginning of the Middle
Ages, U.S.A. 1961.
44. Moss, (L.B.), the Birth of the Middle Ages, Oxford: Clarendon press, 1935.
45. Oman, CH., The Dark Ages, Harvard Un. Press, 1908
46. Orton,C.W. outlines of medieval History, cambridge univ. press, 1916.
47. Ostrogorsky, History of the Byzantine state, trans. by Jean Hussey, oxford:
Basil black well, 1968.
48. Painter, (S.), A History of the middle Ages London: Alfred A Knopf, 1953.
49. Pirenne (H.), A History of Europe from invasions to 16 century, London:
George Allen, 1958.
50. Pirenne (H.), la fin du Moyen Age, Paris: Félix Alcan, 1931.
51. Pirenne,H. cohin,G. Focilion, H. la civilization au moyen ages, Paris:
presses universitaires de la france, 1941.
52. pryce,H. The holy Roman Empire,London, 1950.
53. Restovtzeff (M.), A History of the Ancient World, London, 1927.
54. Southern,R., Western society and the church in middle Ages, London:
Benguin book, 1978.
55. - Stephenson (C.), Medieval History, New York, 1962.
56. - Thompson (J.W.), The middle Ages, London: Alfred, A. Knopf, 1936.

57. Thompson, J.W., Jhonson, E., An Introdition to Mdieval Europe, 300-1500, London, 1937.
58. Tout (T.F.), the Empire and the papacy 918- 1273. Period2, London: rev-ingtons, 1927.
59. Ullman, w. A short History of the Papacy in middle Ages, London, 1974.
60. Ullmann (W.) and Perroy (E.), the Grought of the papal Government in the middle ages, London, 1970.
61. Ullmann (W.) and post (G.), Medieval Papalism, London, 1951.
62. Vandyke, p. age of the renascence, an outline sketch of the history of papa-cy, from the return from Avignon to the sack of rome 1371- 1527
63. Vasiliev, (A.), Histoire de L'empire, Byzantine, trad. Par Brodin, p. et bour-guina, A. paris: picard, 1932. (2V).
64. Wallace – Hadrill, (A.), The Barbarian west, U.S.A., 1967.
65. Walsh, W. England,s Fight with the papacy, A Political History, London, 1929.
66. Taylor (H.), the Medieval Mind, 2v. London: Macmillan 1914.

اللاهوت الصوفي

د. إسماعيل زلخي^[١]

مقدمة

يتناول هذا البحث مفهوم اللاهوت الصوفي من موقع نقدي، باعتبار أنَّ اللاهوت الصوفي لا يصل إلى مرحلة التصوُّف العام، ويبقى مهتمًّا بتقديم اللاهوت على التصوُّف، وهي مسألة تحتاج إلى إبراز طابعها المعرفي، وفيما إذا كان اللاهوت الصوفي ينطلق فعلاً من معرفة إشراقية كما هو الحال لدى المتصوفة. وفي هذا السياق، فإنَّ نقد مفاهيم اللاهوت الصوفي عن صورة الله، وكيفية معرفة الله فيما إذا كانت تعتمد على الحلول أم على غير ذلك، وفيما إذا كنَّا نستطيع أن نتحدَّث عن اللاهوت الصوفي بمثابته وحدة وجود خالصة كما هو الأمر في مذاهب التصوُّف الأخرى، ثمَّ إنَّ هذا البحث يحاول أن يُقدِّم قراءة نقدية لمراحل التصوُّف اللاهوتي الثلاث، ووظائف هذه المراحل ودورها في النسق الصوفي اللاهوتي، ومما يتطرق إليه البحث أيضاً مفهوم الرمزية في اللاهوت الصوفي وكيفية ظهور الرمز وتوظيفه في هذا التصوُّف، لا سيَّما وأنَّ اللاهوت بشكل عام يلجأ إلى اللغة المباشرة، وهو ما يعني أنَّ لجوء اللاهوت الصوفي إلى الرمز، يبقى مثاراً للجدل والنقاش فيما إذا كانت الرمزية من صلب اللاهوت الرمزي أم أنَّها مجرد استعارات لا تخدم التصوُّف بقدر ما تخدم اللاهوت نفسه.

أولاً: نقد مفهوم اللاهوت الصوفي

لقد رافق اللاهوت نشأة الديانة المسيحية وتطوُّرها من حيث أنَّ فكرة قيام دين مسيحي إنمَّا هي مرتبطة بشكل أساسي بفكرة اللاهوت، ويمكن القول إنَّ اللاهوت يقابل الناسوت في العقائد الدينية، وخصوصاً العقيدة المسيحية، إذ كان يتوجَّب على المسيحية أن تشرح معنى أن يكون المسيح إنساناً وإلهاً في الوقت نفسه، وأكثر من ذلك فإنَّ الديانة المسيحية

١ - مدرِّس في قسم الفلسفة، جامعة تشرين، اختصاص المنطق وفلسفة العلم.

كان عليها أن تشرح قيامة المسيح من بين الأموات، ولهذا كان لا بدّ لها أن تلجأ إلى الثيولوجيا التي عبرت بشكل صريح عن نزعة صوفيّة يتمّ فيها الاتحاد بالمسيحيّة جسدياً وفكرة. وأوّل مَنْ عبّر عن اللاهوت الصوفي المسيحي هو الرسول بولس حيث نجد المعنى الصوفي المسيحي في هذه الثيولوجيا، فبولس الرسول لم يعرف المسيح لكنّه أحسّ به يولد في داخله، وبحسب قول بولس «لا أعيش في ذاتي، وإنما أعيش في المسيح»^[١].

من هذا المنطلق، يبدو اللاهوت الصوفي مفهوماً ليس فيه الكثير من الغموض فحسب، بل وفيه الكثير من حالات الالتباس، إذ إنّنا هنا لا نتحدّث عن تصوّف رسمي كما هو الحال في تلك العلاقة بين المتصوّف والله من خلال الحلول، بل إنّنا هنا نواجه أمراً يجب التوقّف عنده مليّاً، وهو كيف يبدأ التصوّف اللاهوتي بإقامة علاقة بين الثيولوجيا من جهة والتصوّف من جهة، إلّا إذا كانت العقيدة المسيحيّة تريد أيضاً هنا أن تجد مخرجاً لفكرة بشريّة المسيح أو كما يجري التعبير عن ذلك بناسوت المسيح؛ أي المسيح الإنسان، إذ هنا يركّز اللاهوت الصوفي على المسيح في عمله الديني ولا يهتم كثيراً بعمله الأخلاقي والتربوي، إنّ اللاهوت الصوفي يريد أن يوجّه الاهتمام كلّهُ نحو المسيح الديني، وتحديدًا نحو فكرة قيامة المسيح، فبدون هذه القيامة لا تعود العقيدة المسيحيّة ذات جدوى بل يتمّ تعريفها وتصبح بلا معنى ولا ضرورة، يريد اللاهوت الصوفي أن يؤكّد دومًا على هذا الاتحاد بين المسيح والمؤمنين، ولكن فقط بالمعنى اللاهوتي-الديني وليس بالمعنى الصوفي، وكلّ ذلك قد تأسّس في ثيولوجيا بولس الرسول الذي يكتب فيقول: «إذا كنا نكرز بالمسيح أنّه قام من بين الأموات، فكيف يقول قوم منكم أن ليس قيامة أموات، فإذا لم تكن قيامة الأموات، فلا يكون المسيح قد قام أيضًا، وإن لم يكن قد قام فباطلة كرازتنا، وباطل إيمانكم، إذا الذين رقدوا في المسيح هلكوا، إنّ كان لنا في هذه الحياة فقط، رجاء في المسيح، فإنّنا أشقى الناس جميعاً»^[٢].

إنّ هذا الطرح الصوفي يشير إلى أنّ اللاهوت قد تشكّل انطلاقاً من النزعة الصوفيّة التي تحاول بشكلها اللاهوتي أن توهم المؤمنين أنّهم متحدون في الله، وهذا كافٍ لجعل جماهير المؤمنين تعتنق هذه العقيدة بناء على هذه النظريّة، ولعلّ المشكلة التي تصادفنا هنا هي تلك

١- ميغيل ده أونامونو. الشعور المأساوي في الحياة، ت: علي إبراهيم أشقر، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠٠٥، ص ٨٤.

٢- كورنثوس الأولى، ١٢-٢٩

المتعلّقة باللاهوت المسيحي من حيث أنّ المسيح قد جسّد شخصيّة بشريّة وإلهيّة في الوقت نفسه حتّى إنّهُ تشكّل علم كامل يتحدّث عن شخصيّة المسيح وحول قيامة المسيح، وتحديدًا هذه العقيدة التي تؤمن الخلود للإنسان. واستطاع اللاهوت الصوفي انطلاقًا من هذه الكريستولوجيا أن ينطلق نحو إقناع الإنسان بأنّه هو نفسه المسيح أو على الأقلّ من أجل إقناع الإنسان بأنّه خالد؛ لأنّ الله قد تجسّد بشرًا من أجل أن يصبح مثله؛ أي إنسانًا مع أنّه يتمتّع باللوهيّة. واستمرارًا لهذه الفكرة، فقد حاول اللاهوت الصوفي أن يقنع الإنسان أيضًا بأنّ الله قد وجد من أجله، وأنّ الله قد خلق العالم أيضًا من أجله «فالله الإنسان والكلمة المجسّدة بشرًا، كان من أجل أن يصبح الإنسان على طريقته إلهاً؛ أي خالدًا، والإله المسيحي، أب المسيح، الإله الذي يشبه البشر بالضرورة، هو الذي خلق العالم من أجل الإنسان، من أجل كلّ إنسان، كما يقول لنا كتاب الكاتشيسم الذي حفظناه عن ظهر قلب في المدرسة. وكانت غاية الفداء تخليصنا من الموت أكثر ممّا هو من الخطيئة»^[١].

والجدير بالذكر أنّ هناك الكثير من الباحثين الذين يعتقدون أنّ كلّ لاهوت هو صوفي، مع أنّ الصوفيّة غالبًا ما قدّمت نفسها على أنّها تنطوي على معرفة لا يمكن إدراكها إلّا بقدر ما يعيشها المتصوّف، ونعني بذلك الطابع الإشراقي للصوفيّة، في حين يبقى اللاهوت مثالًا للجدل، خصوصًا وأنّ الحديث عن لاهوت صوفي، هو إلى حدّ كبير يجعلنا نكشف عن مسألة مهمّة، وهي تلك التي يطرحها بعض الفلاسفة على النحو الذين يفرّقون فيه بين نوعين من الدين، وهما الدين المحافظ التقليدي الجمعي، والدين الديناميكي الفردي. وفي هذا السياق يبرز ما قام به برغسون الذي يميّز بين «دين الكنائس الجامد، وهو دين اجتماعي ومحافظ، ودين للصوفيين ديناميكي، وهو دين شخصي ومجدّد»^[٢].

ولكن هذا الدين الرسمي الاجتماعي الذي يتحدّث عنه برغسون نجده يقف وجهًا لوجه ضدّ الصوفيّة، وضدّ الديناميكيّة التي يتحدّث عنها برغسون، وهو لا يتقبّل فكرة الدين الصوفي إلّا إذا كان هذا الدين مرتبطًا ارتباطًا أساسيًا باللاهوت الذي يعبر عن فكرة الدين الأساسيّة ويسعى لتوطيدها خدمة للدين نفسه، بل إنّ فكرة أنّ يكون هناك لاهوت وطبقة

١- ميغيل ده أونامونو. الشعور المأساوي في الحياة، مرجع سابق، ص ٨٥.

٢- فلاديمير لوسكي. اللاهوت الصوفي لكنيسة الشرق، ت: نقولا أبو مراد، منشورات النور، بيروت، ٢٠٠٠، ص ٥.

لاهوتية بين الله والعالم، هذه الطبقة التي أوجدت لنفسها مبرراً في الوجود والتعاطي مع قضايا الإيمان والدين انطلاقاً من خلق فهم للدين يمكن من خلاله أن تسيطر على البشر المؤمنين، بل لقد اعتبرت الطبقة اللاهوتية، واللاهوت المسيحي عموماً أنه يمكن الاستغناء عن العلاقة الإيمانية بين الإنسان وخالقه، والإبقاء على العلاقة بين الإنسان والفكر اللاهوتي الذي أخذ يحلّ شيئاً فشيئاً محلّ الكتاب المقدّس وتعاليمه، بل وإننا نجد أن اللاهوت قد حاول أن ينسف الدين الذي أوحى به الله وأن يبقى على الفكرة اللاهوتية القائلة بأن علاقة الإنسان بالله لا يمكن أن تمرّ إلا من خلال اللاهوت.

على هذا النحو، يكون اللاهوت فعلاً قد قدّم نفسه كلاهوت صوفي يمكنه أن يوضح العلاقة المعقّدة بين الإنسان والله، وذلك من خلال هيمنة اللاهوت الصوفي على تفسير كلمة الله «كلمة الله هي قبل كلّ شيء قوانين بشرية، وبما أن السلطة الوحيدة المخولة في تفسيرها هي الكنيسة، فإنّ ما كانت تقوله هذه الأخيرة، كان يمثل القول الفصل في كلّ ما يتعيّن على الإنسان الإيمان به، والخضوع له، والسلوك بمقتضاه، والعمل وفقاً له»^[١].

إنّ احتكار اللاهوت للمعرفة هو الذي جعله لاهوتاً صوفياً، ووجود طبقة اللاهوت كطبقة مفسّرة لكلمة الله، بحيث لا يمكن لأحد أن يفسّر هذه الكلمة دون الرجوع إلى اللاهوت، وموقفه منها يجعلنا نكتشف التناقض الذي وقع فيه برغسون، إنّ من الواضح أنّ اللاهوت الصوفي لا يهتمّ للفردية أو الشخصية بقدر ما أنّه على العكس من ذلك؛ يريد أن يؤمّن انتشاراً أوسع للعقيدة داخل الأوساط الشعبية. على هذا يكون هدف اللاهوت الصوفي أن يدمر العلاقة مع الله وأن يترك الإنسان يتواصل مع ربّه وخالقه على نحو فردي، وبهذا الشكل فإنّ اللاهوت الصوفي عندما يحتكر تفسير كلام الربّ، فإنّه بذلك يركّز على بعض المسائل الدينية دون غيرها، وهو ما فعله اللاهوت المسيحي عندما ركّز على مسألة الخلود، ونسي بقية موضوعات الدين ومشكلاته ومسائله، فصحيح أنّ مسألة الخلود تشغل الإنسان، ولكنّها ليست المسألة الوحيدة التي تشغله، وهذا ما نلاحظه في الطريقة التي قال بها اللاهوت الصوفي المسيحي طرق العبادة وأساليبها ضمن العقيدة المسيحية تأسيساً على فكرة الخلود عندما حاول آباء الكنيسة، ومنهم أثناسيوس أن يتوافقوا ملياً عند طبيعة فكرة

١- حامد ابراهيم، مشكلات فلسفية، منشورات جامعة دمشق، دمشق، ط٢، ١٩٩٦، ص٥٦.

الخلود، وتفسير طبيعة المسيح من خلالها بهدف السيطرة على المؤمنين، وخصوصاً في مساحة الإيمان الشعبي حتى أنه يبدو لنا أن اللاهوت الصوفي يركّز على الإيمان أكثر ممّا يركّز على فهم مضامين، فقد نقل أثناسيوس المسيح من دوره التعليمي الأخلاقي وسجنه في طبيعته الإلهية مسقطاً بذلك الجانب البشري لشخصية المسيح في سبيل الإعلاء للجانب الإلهي. لقد تمكّن أثناسيوس من خلق لاهوت صوفي هدفه المسيح أكثر ممّا هو الإنسان؛ أي إنّ أثناسيوس في لاهوته أراد أولاً وأخيراً أن يؤكّد على أنّ قيمة الحياة الإنسانية إنّما هي من خلال قيمة ارتباطها بالمسيح الإله، وليس بالتعاليم الأخلاقية والإنسانية، وهو ما يذكره باحثون حول أثناسيوس بالقول: «لقد كان أثناسيوس يشعر بأنّ المسيح لا يستطيع أن يجعلنا آلهة إذا لم يكن هو نفسه من قبل إلهاً، وإذا كانت ألوهته بالمشاركة، فقد لا يكون بمستطاعه أن يشركنا فيها، وقال: إذًا، ليس لكونه بشراً صار من بعد إلهاً، بل لكونه إلهاً صار بشراً كيما يؤلّهنّا على أحسن وجه»^١.

يمثّل مفهوم اللاهوت إذاً حالة إشكالية في تاريخ دراسة العلاقة بين الإنسان والله، فاللاهوت الصوفي الذي يبدو وكأنّه لاهوت لتحرير الإنسان، فإنّه على العكس من ذلك هدف في حقيقة الأمر للاهوت ضاغط باتجاه خلق إنسان خاضع دون تفكير ودون إعمال للعقل في تمييز مقاصد الدين وأهدافه، ممّا يجعل هذا الإنسان يعيش دومًا في حالة من الترقّب والرجاء والخوف طالما أنّ الحياة الدنيا قد تمّ إسقاطها لصالح الحياة الإلهية والعيش في الإله لتحقيق الرجاء الأكبر، وهو الخلود أو الذوبان في ألوهية الإله.

ثانيًا: صورة الله في اللاهوت الصوفي

أبعد اللاهوت الصوفي الله عن العالم حين جعل تفسير كلمة الله وكلّ ما يحيط به من شأنه هو، في حين جعل الإنسان فقيرًا مستعبدًا، وما عاد بالإمكان أن يتّصل هذا الإنسان مع الله أو أن يتصوّره، إلّا إذا تصوّر فكرة اللاهوت عن الله. كذلك رفض اللاهوت أن يكون الله على صورة العالم، أو العالم على صورة الله، بل لقد ذهب أتباع اللاهوت هؤلاء إلى رفض كلّ علاقة تربط الله بالعالم، وكأنّهم قد أوجدوا صورة الله مختلفة تمام الاختلاف عن كلّ ما يظنّه الإنسان، فالكمال الحقيقي بالنسبة لآباء اللاهوت الصوفي ليس في أنّ الإنسان يحمل

١ - ميغيل ده أونامونو. الشعور المأساوي في الحياة، ت: علي إبراهيم أشقر، مرجع سابق، ص ٨٦.

في ذاته عناصر الكون الذي يعيش فيه، بل إنَّ الإنسان يجب أن يبحث عن صورة يتمثلها، وهي صورة الله، وفي هذا الشأن يقول غريغوريوس النصيصي «لا يلفتنا أن يكون الإنسان على صورة الكون ومثاله، فالأرض تزول والسماء تتغير، وكل ما فيها عابر على غرارهما»^[١].

يعود هنا اللاهوت الصوفي إلى تأصيل فكرة جديدة تمعن أكثر فأكثر في استلاب الإنسان؛ إذ يطالبه اللاهوت بأن يتمثل صورة عن الله غير واضحة في أذهان الإنسان المؤمن، وعلى هذا المنوال نجد أن تاريخ اللاهوت الصوفي يشغل بهذه المسألة أنه يريد أن يبحث عن صورة الله في الإنسان والعكس صحيح؛ أي إنه يريد من الإنسان أن يتمثل صورة الله، وهي الصورة التي يريدها اللاهوت الصوفي أن تكون جزءاً من علاقة الإنسان مع الله، وهم بذلك يطالبون الإنسان أن يرتقي إلى مستوى الصورة الإلهية على عكس ما يطالب به الدين الحق؛ أي أن يتمثل الإنسان جوهر الدين الأخلاقي، وليس أن ينسلخ الإنسان عن طبيعته الإنسانية، وأن يتحول جهده الإيماني بالكامل إلى تمثيل النزعة الألوهية في الفكر اللاهوتي الصوفي، وقد لاحظ باحثون ذلك عندما قالوا «يتفق آباء الكنيسة، الشرقيون منهم والغربيون، على أن يروا في خلق الإنسان على صورة الله ومثاله نوعاً من تنسيق، وتوافق أساس بين الكائن المخلوق والكائن الإلهي، ولكن إبراز القيمة اللاهوتية لهذه الحقيقة المعلنة يختلف في أحيان كثيرة، من دون أن يتناقض في التقليدين الشرقي والغربي»^[٢].

يريد اللاهوت الصوفي إذاً أن يبحث عن صورة الله، ولكن في سياق ما يريده اللاهوت من الإنسان، لا فيما هو حقيقي في طبيعة الإنسان.

ويبدو ضعف اللاهوت الصوفي هنا فيما يتعلق بصورة الإنسان واضحاً جلياً تماماً، بحيث نجد أن هذا اللاهوت يريد أن يبحث عن صورة الله في الإنسان نفسه، وكأنه بذلك يتهم الطبيعة البشرية اتهامات تجعل الإنسان يعيش حالة من الاغتراب، وهو ما فعله القديس غريغوريوس عندما يختار «ما يقوله لنا الإعلان عن الله ليجد في الإنسان ما يطابق الصورة الإلهية. هذا منهج لاهوتي لمعرفة الإنسان للأنثروبولوجيا، يهدف المنهج الأول إلى معرفة الله انطلاقاً من الإنسان المخلوق على صورته، في حين يحاول المنهج الثاني أن يحدد

1- De hominis opificio, xvi. P.g, t.44, coll. P.180.

٢- فلاديمير لوسكي. اللاهوت الصوفي لكنيسة الشرق، ت: نقولا أبو مراد، مرجع سابق، ص ٩٥.

طبيعة الإنسان الحقيقية انطلاقاً من مفهوم الله الذي على صورته خلق الإنسان»^[١].

إنَّ هذه المشكلة المتعلقة بصورة الله تزداد تعقيداً؛ لأنَّ اللاهوت الصوفي يلعب لعبة مأكرة في أنَّه يريد أن يشتقَّ صورة إلهية من طبيعة الكائن البشري، فيزيد في ذلك من تعقيد الطبيعة الإنسانية الروحية، فلا هو يقدم صورة الله يمكن أن تكون نموذجاً واضحاً يحتذي بها الإنسان، ولا هو قادر على اشتقاق هذه الصورة إلا من خلال سلخ النفس الإنسانية وجعلها تعيش صراعاً حياتياً، وما نجده في «كتابات الآباء عن تحديد واضح لما يطابق في الصورة الإلهية، قد نضيع وسط تأكيدات مختلفة، لا يمكن إرجاعها إلى جزء ما في الكائن البشري، وإن كانت منسجمة، فأحياناً تنسب صورة الله إلى كرامة الإنسان الملكية، وتفرقه في الكون المحسوس، وأحياناً ترى في طبيعة الإنسان الروحية، في النفس أو في الجزء الأساسي الذي يسوس كيانه، في الذهن، وفي الملكات العليا كالذكاء والعقل، أو في حرية الإنسان التي تجعله من الداخل مبدأ أعماله، وفي أحيان أخرى تشبه صورة الله بميزة من ميزات النفس ببساطتها أو بخلودها»^[٢].

فلا نلبث إلا أن نجد أنَّ اللاهوت الصوفي يخلق صورتين لله، صورة سلبية هي تلك المتعلقة بالنفس البشرية، وصورة إيجابية هي صورة سماوية، فالصورة الأولى هي التي تترك الإنسان يعيش حالة من الغرق من الخطيئة ونبذها والتخلص منها. وأمَّا الصورة السماوية، فهي التي تحاول أن تعيد الكائن البشري إلى ما قبل الخطيئة. وعلى هذا النحو، فإنَّ اللاهوت الصوفي يفعل على طريقة القديس مكاريوس المصري الذي تحدَّث عن صورة الله تحت «شكل مزدوج: فهي أولاً، حرية الإنسان الشكلية، حرية الاختيار أو ملكة الاختيار التي لا تستطيع الخطيئة أن تدمرها، ومن جهة أخرى، إنَّها الصورة السماوية، مضمون الصورة الإيجابي الذي هو الشركة مع الله التي من جرَّائها كان الكائن البشري قبل الخطيئة لا بساً الكلمة والروح القدس»^[٣].

ويمعن اللاهوت الصوفي في تغريب وسلخ الإنسان عن نفسه كلَّما أراد أن يبحث عن

١ - فلاديمير لوسكي. اللاهوت الصوفي لكنيسة الشرق، ص ٩٦.

٢ - المرجع نفسه، ص ٩٦.

3- Ary coeli. An essay in mystical theology, mettluen & co. ltp, London, 1967, p.129.

صورة الله ويطابقها مع صورة الإنسان في شكل غريب. يحاول هذا اللاهوت أن يؤكد دومًا على أن صورة الله إنما تتجلى في الإنسان جسدًا ونفسًا، ونغرق هنا في البحث عن تفاصيل حول هذه الصورة للإله أو المسيح في اللاهوت الصوفي، فلا يعود هذا اللاهوت يتحدث عن الطبيعة العقلية للإله ولا عن الطبيعة الكونية، إنه فقط يبحث عن الإله الديني كما هو الأمر في حالة المسيح بالنسبة إلى اللاهوتي الصوفي أثاناسيوس «الذي لم يكن يعرف ولا يعبد لوغوس الفلاسفة، ولا اللوغوس الكوسمولوجي (الكوني)، وبصنعه ذلك انفصلت الطبيعة عن الوحي، فمسيح أثاناسيوس أو المسيح النقي، وهو المسيح الكاثوليكي ليس هو المسيح (الكوسمولوجي) ولا هو في الواقع، مسيح الأخلاق، بل هو المسيح المخلّد، المؤلّه والديني»^[١].

أمام كلّ ما أتيينا عليه، يبدو لنا أن صورة الله في اللاهوت الصوفي، إنما هي محاولة من هذا اللاهوت من أجل خلق اغتراب الإنسان عن نفسه وعن معرفته، وجعله يستمر في العيش ضمن حالات التناقض الروحية والنفسية، وبالتالي أن يتخلّى الإنسان عن جوهر الفكرة الأخلاقية الموجودة في الدين، أي دين، والانشغال فقط في كيفية تمثّل صورة الله جسدًا ونفسًا.

ثالثًا: في نقد مراحل اللاهوت الصوفي

بداية لا بدّ من الإشارة إلى أن التجلي والتخليّ الواردين هنا، يتعدان عن معناهما في العرفان والإسلامي، وبناء عليه نقول:

يمرّ تصوّف اللاهوتي في مراحل ثلاث، وإذ تفحصنا هذه المراحل نجدها كلّها تدعو إلى مسألة واحدة، وهي فقط تمثّل المسيح في شخصه اللاهوتي، والتخليّ عن طبيعته الإنسانية أو البشرية، إن هذه المراحل تظهر جيّدًا الطبيعة الهدامة لللاهوت الصوفي، إذ إنّها تعني فقط بهدم الحياة الإنسانية الطبيعية، والالتزام فقط بالحياة الروحية بحيث ينظر الإنسان إلى نفسه على أنّه نكرة لا معنى له أمام الطبيعة الإلهية المتعالية دومًا. من ذلك نجد أن المرحلة الأولى، وهي مرحلة التخليّ إنما تصرّ على إبقاء الإنسان في حالة من الاستلاب

١- ميغيل ده أونامونو. الشعور المأساوي بالحياة، ت: علي إبراهيم أشقر، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠٠٥، ص ٨٦.

أمام التركيز على سرّ الموت والقيامة (قيامة المسيح في اليوم الثالث)، إذ إنّ أوّل ما تركّز عليه مرحلة التخلّي، إنّما هو مسألة الموت والقيامة؛ إذ إنّ «كلّ الحياة الروحية، بنظر غريغوريوس النيصي، تختصر بسرّي الموت والقيامة، يتحقّقان في سرّ العماد الذي نموت عن الخطيئة لننهض، وبالنعمة، في المسيح، فنحيي الطاقات الإلهية التي وضعها العماد فينا؛ لأنّ في العماد يموت الإنسان العتيق بشهوته وميوله، ويقوم الإنسان الجديد المخلوق على صورة الله، وقد أعاد المسيح خلقه»^[١].

والتركيز على هذه المسألة يؤدّي إلى دعوة الإنسان الدائمة نحو القيام بأفعال التطهير والزهد ونكران الحياة التي هي ظلمة في ظلمة لا يرى فيها الإنسان النور الإلهي، فنجد أنّ غريغوريوس يقسّم «مراحل الحياة الروحية إلى تطهير وتزهد ومشاهدة، ولكن في الظلمة؛ لأنّنا مهما رأينا في الله لا نتوصّل إلى اكتشافه والتعرّف إليه كلياً»^[٢].

ومع هذا التقسيم ومع هذه المراحل تبدأ رحلة اغتراب الإنسان عن نفسه، وضرورة أن يتخلّى هذا الإنسان عن طبيعته ومحاولة الالتحاق بالتصوّر اللاهوتي الصوفي بفكرة الدين أوّلاً ثمّ فكرة اللاهوت عن طبيعة الإنسان المتهمة دومًا بوصفها بعيدة عن الألوهية، ففي «مرحلة التطهير تظهر لنا محاسن الله فنحاول التجردّ عن الأرضيات، ولو نظرنا لتبعها، يمثّل هذه المرحلة موسى والعلقي الملتهبة، تقوم المرحلة الثانية في ارتقاء الروح على سلّم الكائنات، وذلك بترك المحسوس والتعوّد على الحقائق غير المنظورة، كموسى في الغمام. أمّا المرحلة الثالثة، فهي مشاهدة كما كان موسى في جبل سيناء»^[٣].

وعندما يغرق الإنسان في هذه المراحل الصوفية، فإنّه لا يعود قادرًا على العيش دون هذا الشعور المستمرّ لخطيئة الإنسان وتفاهة وجوده، فيطلب إلى الإنسان أن يتخلّى عن طبيعته الأرضية وضرورة العيش من أجل تحقيق خصائص الطبيعة الإلهية، ومعنى ذلك أنّه يطلب من النفس الإنسانية أن تشتهي دومًا التقرب من النور الإلهي، وأنّ تنتهي من المحسوس وتنتقل إلى ما فوق المحسوس، وهو الليل الإلهي، كما هو مذكور في نشيد

١-- تيودور حلاق. اللاهوت الصوفي حسب القديس غريغوريوس النيصي ٣٣٥-٣٩٤، مرجع سابق، ص ١٣.

٢- المرجع نفسه، ص ١٣.

٣- مينية، مجلد ٤٤، عمود ٣٣٣ أ.

الأناشيد «بعد أن تتخلص النفس من تعلقها بالشرّ تشتهي أن تقربَ منها من ينبوع النور بقبلة سرّية، وهذه القبلة تعيد لها جمالها، وبعد أن تكون مرّت بالمحسوس، مثل الحمامة، رمز النفس المتحرّرة، تستريح في ظلّ التفاحة، وهو الليل الإلهي حيث يقترب منها الحبيب، إنّها تشعر بوجوده، ولكنّها لا تراه»^[١].

بعد أن تتخلص الطبيعة البشرية من ظلامها الأرضي، فلا بدّ أنّها بعد ذلك ستحاول أن ترتقي في سلم التراتبية اللاهوتية الصوفية إلى مرحلة التجلي، وأهمّ ما يميّز هذه المرحلة هو الاحتقار بالمعنى العريض للكلمة؛ أي احتقار الحياة الإنسانية الحسية ومحاولة الارتقاء إلى الحياة الروحية، ذلك أنّ «غاية هذه المرحلة من الحياة الروحية هي التجردّ من عالم الظواهر، ولتحقيقه تبدأ النفس باحتقار أباطيل هذا العالم الحسيّ، ثمّ ترتفع بالروح إلى جمال العالم غير المنظور. ويختصر غريغوريوس هذه المرحلة في شرحه نشيد الأنشيد كما يلي: إنّ النفس بنظرها إلى الأمور غير المرئية عن طريق الظواهر، تراها كما لو كانت مغطاة بالغمام ومظلمة، ثمّ تعتاد على التوجّه نحو اللامرئي»^[٢].

ونلاحظ هنا أنّ اللاهوت الصوفي يلجأ مباشرة إلى فكرة احتقار النفس الإنسانية المتعلقة بالأشياء الحسية وإقناع النفس بأنّ الحياة الإنسانية هي حياة باطلة طالما أنّ النفس لا تستطيع أن تنتقل إلى مرحلة التجلي إلا إذا حقّقت النفور من العالم الحسيّ، فنصل بذلك إلى مطلب اللاهوت الصوفي، وهو الانتقال من المعرفة العقلانية إلى المعرفة الرمزية؛ أي معرفة الله الرمزية، وهي بذلك تكون قد دخلت ليل الإيمان، هذا الدخول الذي يبدأ أولاً باحتقار العالم «فلكي تستطيع النفس، التي وصلت إلى عدم التأثر من الأهواء وإلى حرية وثقة أبناء الله، الانعتاق من الخيرات المرئية والتعلّق باللامرئية، يجب أن تعرف بطلان الأرضية، وأنّها كانت ضحية وهم وضلال، وأنّها خدعت بظواهر فارغة، حينئذ تتعلّق، بكل اطمئنان، بالخبرات الحقيقية، إنّ تأملنا بالله يجعلنا نشعر بعدم المخلوقات»^[٣].

لا شك أنّ هذا التأكيد على احتقار العالم الذي يدعو إليه اللاهوت الصوفي، هو في

١- تيودور حلاق. اللاهوت الصوفي حسب القديس غريغوريوس النيصي ٣٣٥-٣٩٤، مرجع سابق، ص ١٣

٢- المرجع نفسه، ص ٣٣

٣- المرجع نفسه، ص ٣٤

حقيقة الأمر محاولة لاحتقار الإنسان لنفسه، فكل ما يحصل عليه الإنسان من لذات وأمجاد، إنما هي مجرد سراب لا معنى له، فطالما أن الإنسان يعيش حياة أرضية مظلمة، فهو لا بد إذا أن يتحوّل إلى إنسان غارق في الرذيلة والوهم، وما ينقذه من ذلك إنما هو الانتقال من حياة الشر إلى حياة الخير. وهنا يتهم اللاهوت الصوفي العقل الإنساني نفسه بأنه عقل يميل إلى تحقيق الرغبات وليس إلى المعرفة الحقّة، إذ إن «الشعور يطغى دائماً على العقل ويحمّله على طاعته وتقدير الأشياء حسب ميله ورغبته، ولكنّ العقل لا يلبث أن يكشف مرارة الشرّ الذي حصل والضلال الذي ارتكبه فيتحرّر ويتوجّه نحو الخير؛ لأنّه يرى بوضوح أنّ اللذة والأمجاد وكل ما يملأ حياة الإنسان لا ثبات لها، إنّها غير حقيقية، فهي سراب، لا وجود له إلّا في مخيلة من يتوهمه، وقد أوجد هذا الوهم عدوّاً، الذي كالعنكبوت، يمدّ خيوطه ليلتقط ما يعلق بها، لهذا يكون دور طور الاستنارة في الحياة الروحية، توعيتنا وإعطاءنا حكماً سديداً عن الأمور الأرضية والحسية»^[١].

وإنّ أخطر ما يقود إليه اللاهوت الحسيّ في هذه المرحلة، إنّما هو النظر إلى الحياة الإنسانية على أنّها مجرد أوهام أو أحلام، ولنا هنا أن ننظر إلى قيمة ما يفعله اللاهوت الصوفي في الحياة الإنسانية، وفي الحياة عموماً؛ إذ إنّ احتقار الحياة الإنسانية يؤدي في النهاية إلى جعل الإنسان مصاباً بالعصاب المرضي، إذ يتمكّن اللاهوت الصوفي من خلخلة مفاهيم الإنسان عن نفسه وعن الحياة، وبالتالي ازدياد الحياة برمتها طالما أنّها خالية من الحبّ الإلهي على رأي اللاهوت الصوفي، فنجد أنّ غريغوريوس «يشبه وضع هذه الدنيا ومغرياتها بالحلم، إنّهُ محض خيال ولا تجاوب له مع الحقيقة والواقع، ولأفلوطين الفكرة نفسها، فيرينا النفس راقدة في عالم الظواهر حتّى يوقظها الحبّ الإلهي»^[٢].

ومع أنّ اللاهوت الصوفي في تشديده على ضرورة الانتقال إلى مرحلة التجلّي فإنّه لا يستخدم هنا سوى إشارات غامضة أكثر فأكثر عن الطبيعة الإلهية، إنّهُ فقط يدعو لتمثيلها، ولكنّه في الوقت نفسه يؤكّد دوماً على أنّ النفس لا يمكنها أن تتمثّل الطبيعة الإلهية على الإطلاق، بل إنّ هذا التجلّي لا يعدو أن يكون مجرد حضور النفس الإنسانية في السماء

١- تيودور حلاق. اللاهوت الصوفي حسب القدّيس غريغوريوس النيصي ٣٣٥-٣٩٤، ص ٣٤

٢- المرجع نفسه، ص ٣٤

الثالثة حيث العودة؛ أي عودة النفس إلى هذه السماء إنمّا هو مجرد تأكيد بلا برهان على الراحة النفسية التي تقدّمها هذه العودة على طريقة أفلوطين، ذلك أنّ «عودة النفس إلى السماء الثالثة، لتتجول بين الملائكة، لا تعطيها الراحة؛ لأنّها في بحث دائم عن حبسها، وكلّما تصوّرت أنّها بلغتْها وجدت أنّها لم تزل بعيدة؛ لأنّه لا يدرك.. يرينا أفلوطين الواحد أبعد من عالم المثل، وأنّه لا يمكن الوصول إليه إلّا بالانخفاف، ولكنّ هذا الواحد لا يختلف عن النفس، أمّا طبيعة الله في نظر غريغوريوس، فإنّها تفوق إدراك أيّ عقل مخلوق مهما سما»^[١].

يزيد اللاهوت الصوفي الأمر تعقيداً على الإنسان أنّ مهمّته ليس أبداً البحث في إنسانية الإنسان، بل إنّّه بما يقدّمه حول النفس الإنسانية وضلالها وعيشها في الظلمة الأرضية، كلّ ذلك يجعلنا نؤكّد على أنّ هذا اللاهوت يثابر على طرح مشكلات الإنسان الأرضية على أنّها مجرد آثام لا بدّ من التخلص منها، ممّا يعني أنّ اللاهوت الصوفي قد يؤدّي في نهاية المطاف إلى إغراق الإنسان في مشكلات نفسية تجعله يرفض الحياة ويرفض نفسه ويرفض مجتمعه انطلاقاً من جوهر هذا اللاهوت، وهو تأكيد الاحتقار في النفس الإنسانية.

رابعاً: القيمة الرمزية في اللاهوت الصوفي ومشكلاته

تتداخل المعاني في نصوص اللاهوت الصوفي من حيث أنّ هذه المعاني يمكن أن تشير إلى البناء الرمزي داخل نصوص اللاهوت الصوفي، وهذا بحدّ ذاته يعتبر مشكلة كبرى في فهم نصوص اللاهوت؛ إذ إنّ النصّ الرمزي اللاهوتي يفتح الباب واسعاً أمام تأويل النصوص ومنحها المعنى الذي يريده اللاهوتي الصوفي، ولهذا نجد أنّ اللاهوت الصوفي لديه مصطلحات خاصّة به، وإذا كنا نتناول هنا نصوص واحد من أكبر مؤسّسي اللاهوت الصوفي، وهو غريغوريوس، فإنّنا نجد أنّ لديه معاني كثيرة أخذها عن غيره من الآباء القديسين الذين أطلقوا اللاهوت الصوفي من بين نصوصهم، فنجد أنّ هناك مصطلحات يستخدمها مثل السرّ، والذي نجد أنّ لها «أربعة معان مهمة عند غريغوريوس. المعنى الأوّل مأخوذ عن القديس بولس، ويدلّ على ما أخفاه الله منذ الأزل وكشف عنه في يسوع المسيح، وهو

١- تيودور حلاق. اللاهوت الصوفي حسب القديس غريغوريوس النيصي ٣٣٥-٣٩٤، منشورات المكتبة البولسية ط١، ٢٠٠١، ص ٤٣.

تصميم خلاص البشر، ويتضمّن سرّ التجسيد وسرّ الصليب وسرّ القيامة، وخلافاً للأسرار الوثنيّة، هذا السرّ يذاع لأنّه سرّ الخبر السار، سرّ بشارّة الإنجيل الذي أذاعه الرسل. يدلّ المعنى الثاني على أسرار الكنيسة، كالعماد، والإفخارستيا، والتوبة وغيرها، وعلى ممارسة هذه الأسرار وتوزيعها، المعنى الثالث هو المفهوم الروحي للكتاب المقدّس كما يريدّه الله، الذي يكشف عن الأمور الغامضة، برموز الشريعة والرموز النبويّة، ويتعلّق المعنى الرابع بالحياة الروحيّة، وهو موضوع المعرفة الصوفيّة كما حدث لبولس، ولبنيامين، ودأود^[١].

ومن الجدير بالذكر هنا أنّ معرفة هذه الرموز ودلالاتها المتنوّعة لا تصحّ لكلّ من انضمّ إلى سلك اللاهوت الصوفي، وإنّما فقط لأولئك الذين أصبحوا في الطور الثالث كما ذكرنا، إذ إنّ معرفة الرموز تعني أنّ الصوفي قد وصل إلى الأقداس السماويّة، وأصبح أكثر تأملاً في الأمور ما فوق الحسّ وما فوق المعرفة الحسيّة؛ أي إنّّه قد وصل إلى الحياة الروحيّة، ومن أجل الوصول إلى هذه المرحلة؛ أي إنّّه قد وصل إلى الحياة الروحيّة، ومن أجل الوصول إلى هذه المرحلة؛ أي معرفة برموز المصطلحات الصوفيّة، فلا بدّ أن يكون المتصوّف قد وصل إلى مرحلة «التطهير والتجرّد من الأهواء والظواهر، ويدعى ليل العقل والظلمة، والحبّ والاتحاد»^[٢].

من الملاحظ هنا أنّ الطريقة التي يتّبعها اللاهوت الصوفي في احتكار الرموز وأنواع المعارف إنّما تشير إلى اصطفاء مجموعة من العارفين دون غيرهم، وهذا هو نهج جديد يؤدّي إلى احتقار أنواع المعارف الأخرى كالمعرفة الحسيّة والمعرفة العقليّة والإبقاء فقط على المعرفة الرمزيّة التي يحتكرها اللاهوت الصوفي ويحتكر تفسيراتها إلى درجة أنّنا لا نستطيع فهم الرمز الثاني من رموز اللاهوت الصوفي، إلّا على أنّه نوع من الإقصاء لجموع الناس والاحتفال بالخاصّة من هؤلاء الناس الذين يستطيعون الوصول إلى الطور الثالث في الحياة الروحيّة ويستطيعون أن يفهموا معنى قدس الأقداس، الذي هو واحد من رموز اللاهوت الصوفي، ولكننا نستطيع أن نفهم هذه الخصوصيّة المقدّسة في فهم هذا الرمز عندما نكتشف أنّ قدس الأقداس هو «القسم الأقصى في هيكل أورشليم، الذي لا يدخله

١-- تيودور حلاق. اللاهوت الصوفي حسب القديس غريغوريوس النيصي ٣٣٥-٣٩٤، ص ٤٣.

٢- المرجع نفسه، ص ٤٤.

العوام، وهو يرمز إلى الطور الثالث في الحياة الروحية، وقد خصّص غريغوريوس لهذا اللفظ درساً إضافياً في عظته الثالثة في أبانا، فيصف كيف يجب على الكاهن المزمع أن يدخل قدس الأقداس للصلاة أن يبدأ بالتنقية، ثمّ يلبس الأثواب الكهنوتية... ليقوم أخيراً بخدمات سرية، ويضيف غريغوريوس أن السيّد المسيح يُعطي، لمن يرغب، نعمة الدخول إلى حضرة الله بدالة^[١].

إنّ المعنى الأساسي الذي يمكن أن يقف عليه فيما يخصّ قدس الأقداس، إنّما هو تأكيد خصوصيّة اللاهوت الصوفي حيال الآخرين أو الأغيار المنبوذين من دنيا الحياة الروحية ولا يكتفي هذا اللاهوت بالمعنى الرمزي واللغوي لتمييز معرفته وتمييز نفسه عن أنساق المعارف الأخرى، بل هو أيضاً يريد أن يؤكّد على أنّ مسح الرهبان هي أيضاً تمتلك دلالات رمزيّة عميقة من أجل الانفصال عن الآخرين الأغيار، المنبوذين من عالم المعرفة وعالم القداسة والممنوعين من الدخول إلى هيكل أورشليم، هم المستبعدون من حياة القدسيّة والمعرفة التي يعتبرها اللاهوت الصوفي حكراً على أتباعه، لهذا نجد أنّ غريغوريوس يشرح «كيف أنّ أثواب الكاهن ليست إلّا رمزاً للاستعدادات الداخليّة في النفس، وبالنتيجة يرمز قدس الأقداس إلى قلبنا، الذي طردت منه الأفكار السيئة وكلّ نجس، إنّهُ النفس حيث يسكن الله، حيث يجب وجوده للعيش معه بدالة^[٢]».

ويركّز اللاهوت الصوفي على مفهوم قدس الأقداس فيعطيه معاني متعدّدة، كما هو الحال لدى كلّ المصطلحات الأخرى في اللاهوت الصوفي؛ إذ يرتبط هذا المصطلح أو الرمز بالصلاة كما يرتبط بالانفصال عن الحياة الطبيعيّة، كما يمكن أن يشير إلى النبوة الإلهيّة واتحاد النفس بالله، كل هذه المعاني تزيد من غموض المعرفة الصوفيّة كما تطرح الكثير من التساؤلات حول كيفيّة تناول هذا النوع من التصوّف لمفهوم الصلاة ومفهوم النبوة ومفهوم الحياة البشريّة ومفهوم الله نفسه^[٣]، ولكنّ الثابت أنّ اللاهوت الصوفي، وهو يتحدّث عن قدس الأقداس، فإنّه يسعى إلى شرح المعرفة التي يمنحها الروح القدس لمن يصطفيهم

١- تيودور حلاق. اللاهوت الصوفي حسب القديس غريغوريوس النيصي ٣٣٥-٣٩٤، مرجع سابق، ص ٤٥.

٢- المرجع نفسه، ص ٤٥.

3- Arthur Devine. Amanual of mystical theology, paternoster row, London, 1903, p307.

من بين الناس، ومرة أخرى نجد أنَّ هذا اللاهوت يضع فيه التماسك المعرفي ويبقى فقط ما هو تأويلي ورمزي، إذ نجد أنَّ قدس الأقداس يشير إلى «أسمى درجة من الصلاة التي تفترض انفصال النفس عن العالم الخارجي وانزواءها في قدس ذاتها، لتكون في عتبة الحياة الصوفية، وفي مكان آخر يعطي غريغوريوس لقدس الأقداس معنى الحياة الفائقة الطبيعة، وهي نعمة النبوة الإلهية، التي تفوق كلَّ أمل، كما أنَّها تتخطى الطبيعة البشرية، وهكذا يظهر قدس الأقداس المكان الذي يتم فيه اتحاد النفس بالله، وحيث تتأمل النفس الله في الظلمة، وهي المعرفة الصوفية التي يعطيها الروح القدس، إنَّ المكان الذي يتم فيه الاتحاد مع الله هو داخل النفس، التي تحررت من كلِّ تأثير خارجي، وتوجَّهت، بكلِّ قواها، إلى الخير الأوحَد لتسبر أعماقه وتشاهد، في قدس أقداس الفردوس، الأشياء غير المرئية والخاصة بالله»^[١].

وعندما نتحدَّث عن ضياع التماسك المعرفي داخل اللاهوت الصوفي، فإنَّنا بذلك نشير إلى موقف هذا اللاهوت من معرفة الله، إذ نجد أنَّ المعرفة التي يتوخَّاهَا هذا اللاهوت ليست معرفة الله عن طريق الأخلاق أو عن طريق النبوة والكتاب المقدَّس، بل إنَّه يسعى إلى معرفة خفايا الله وأسرار الله، هنا لا يعود الله المقصود في هذه المعرفة هو الله الذي نؤمن به، بل يبدو لنا أنَّ الله الذي يتَّجه إليه اللاهوت الصوفي تحت مفهوم معرفة الله، إنَّما هو الله الخاصَّ بهذا اللاهوت، وهنا أيضًا نجد أنَّ هذه المعرفة إنَّما هي جزء من النظام الرمزي الذي أنتجه اللاهوت الصوفي، إذ يرى باحثون أنَّ معرفة الله هي «من التعبيرات الخاصة بالحياة الصوفية»، وقد استعملها أوريجنوس وغريغوريوس ليدلَّا بها على المرحلة الثالثة في الحياة الروحية، ونادرًا ما يدلُّ عليها غريغوريوس بعبارة علم اللاهوت، وتعني معرفة الله، معرفة الأسرار في قدس الأقداس أو معرفة خفايا الله، كما ورد في شرح المزامير، وهي تختلف عن معرفة الله العقلية وتستند خصوصًا إلى الإيمان بالابن، وعندما يقال إنَّ موسى دخل في الظلمة، يفهم أنَّه دخل في الهيكل المخفي لمعرفة الله^[٢].

ويجب أن ننوّه هنا بأنَّ كلَّ هذه الرموز والأسرار مرتبطة بالطور الثالث؛ أي المرحلة التي

١-- تيودور حلاق. اللاهوت الصوفي حسب القديس غريغوريوس النيصي ٣٣٥-٣٩٤، مرجع سابق، ص ٤٥.

٢- المرجع نفسه، ص ٤٥.

تكون فيها النفس سماوية، وهذا ما يزيد من تعقيد فهم الرموز في اللاهوت الصوفي، إذ يصعب تفسير هذه الرموز طالما أن الرمز يبقى في حالة ضبابية من حيث المفهوم ودقته، وعلاوة على ذلك فإن مشكلة الرمزية في اللاهوت الصوفي تبدو لنا مرتبطة بالانتفاء الذي يمارسه هذا اللاهوت حيال تفسير الرمز، إذ نلاحظ أن شعر نشيد الأناشيد يأخذ دوراً رئيساً في عرض تفاصيل المعرفة الرمزية، وفي تأكيد المراحل التي تتجلى فيها هذه المعرفة، وخصوصاً الطور الثالث، إذ «يستفيض غريغوريوس في شرحه نشيد الأناشيد في عرض تفاصيل المعرفة الصوفية، فالذهب غير الفاسد في عقد العروسة يرمز إلى هذه المعرفة، وفي مكان آخر، بعد الكلام عن المراحل التي ترتقي فيها النفس، يقول غريغوريوس إنها تدخل إلى قدس أقداس المعرفة الصوفية المحاطة من كل الجهات بالظلمة الإلهية، وبهذا يختصر خصائص الطور الثالث»^[١].

يدعي التصوف اللاهوتي عندما يتحدث عن هذه المراحل الثلاث بأنه يقدم حلاً خلاصياً، يختلف عن الخلاص في اللاهوت المسيحي، وكأن الخلاص في اللاهوت الصوفي إنما يقف ضد الخلاص في اللاهوت المسيحي، وصحيح أن اللاهوت الصوفي يربط خلاص الإنسان بالتصور الديني للمسيح بعيداً عن التصورات الدنيوية، إلا أن أهم نقطة يغفلها اللاهوت الصوفي هي تلك المتعلقة بالنعمة المسيحية التي شدد عليها اللاهوت الرسمي، ونعني بذلك كلمة الله كما صورها اللاهوت الرسمي باعتبارها منفذ الخلاص، فهل يمكن اعتبار الأطوار الثلاثة التي تحدث عنها اللاهوت الصوفي بصيغة رمزية كما رأينا، هي المقابل للرمز اللاهوتي الرسمي من خلال كلمة الله، خصوصاً وأن القديسين قد تحدثوا عن هذه الناحية أيضاً على نحو رمزي في تصوير العلاقة بين الإنسان والله كما هو الأمر عند القديس أثناسيوس عندما يتحدث عن الخلاص من خلال الكلمة فيقول «من الذي كان يستطيع أن يعبد إليه تلك النعمة»^[٢].

تتعدد الرموز وتتعدد الدلالات والمعاني في النظام المعرفي داخل اللاهوت الصوفي، ولكن الرمزية الصوفية هنا تزيد من مشكلات اللاهوت نفسه، إذ نجد أننا أمام معانٍ مختلفة

١-- تيودور حلاق. اللاهوت الصوفي حسب القديس غريغوريوس النيصي ٣٣٥-٣٩٤، مرجع سابق، ص ٤٦.

٢- جورج حبيب بباوي، القديس أثناسيوس الرسولي في مواجهة التراث الديني غير الأرثوذكسي، الكلية الإكليريكية للأقباط الأرثوذكس، سلسلة مصادر العقيدة والطقس، ١٩٧٤، ص ٥٧.

للمرء الواحد، وهذا يعني أننا نشكك في قدرة المعرفة الصوفية اللاهوتية في توضيح المسائل التي يطرحها اللاهوت، سواء كانت تلك المتعلقة بطبيعة الله أو طبيعة الإنسان وطبيعة العلاقة بينهما وصولاً إلى طرق اكتساب هذه المعرفة والكيفية التي يمكن من خلالها أن يصل المتصوف إلى المعرفة، طالما أن هذا اللاهوت الصوفي لا يهتم بالفردية بقدر ما يهتم أيضاً بأن يقدم نفسه على أنه بديل عن الدين الرسمي، وبالتالي فإننا نطرح هنا علامات استفهام كثيرة حول مقاصد اللاهوت الصوفي ودوره في تاريخ اللاهوت والدين، وكيف استطاع أن يستمر بهذه الطريقة الرمزية طالما أن الرمز هنا ليست فقط متعدد الدلالات، بل وأيضاً متعدد الأصول والإشارات من حيث المنشأ، أي منشأ الرمز والنصوص الأساسية التي انطلق منها.

خامساً: الجوهر الأخلاقي للعرفان الإسلامي

يعادل العرفان الإسلامي الأخلاق العليا الإنسانية، إذ إن هذا العرفان هو عرفان إلهي، ولكن غايته تحقيق المبدأ الأخلاقي الإنساني العام، فهو يهدف إلى: «إصلاح المنهج، وتركيز النفس، التقوى، الشفاعة»^[١]. وبالوصول إلى تحقيق هذه الأهداف التي هي أهداف أخلاقية، نكون قد وصلنا مع العرفان الإسلامي إلى أعلى درجات العرفان الإلهي. وعندما يتحدث هذا العرفان عن إصلاح المنهج، فإنه بذلك يؤكد على ضرورة أخذ العلم من بابه الواسع والأساسي، فكلما كان المؤمن قادر على تحقيق العلم من خلال منهج المعرفة الإلهية، كان أقرب إلى الله، ولذلك فإن هذا العرفان يدعو إلى إصلاح منهج العلم، فقد جاء في الحديث الكافي المأثور عن أبي حمزة، عن إبراهيم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن الله تبارك اسمه، وتعالى ذكره، وجل ثناؤه سبحانه وتقدس، تفرّد وتوحد، لم يزل ولا يزال، وهو الأول والآخر والظاهر والباطن، فلا أول لأوليته، رفيعاً في أعلى علوه، شامخ الأركان، رفيع البنيان، عظيم السلطان، منيف الآلاء، سني العلياء، الذي يعجز الوصفون عن كنه صفته، ولا يطيقون حمل معرفة إلهيته، ولا يحدون حدوده لأنه بالكيفية لا يتناهى إليه»^[٢].

وقد تعددت الأحاديث التي جاءت عن الأئمة، وهي تؤكد على ضرورة اكتساب العلم

١- محمد تقي المدرسي. العرفان الإسلامي بين نظريات البشر وبصائر الوحي، دار البيان العربي، بيروت، ط٣، ١٩٩٢، ص ٣٣٣.

٢- الكافي.

الالهي من الله نفسه، وهو أيضاً ما نجده في حديث مأثور عن فقه الرضا عليه السلام: تكلّموا فيما دون العرش، فإنّ قوماً تكلّموا في الله جلّ وعزّ فثأروا»^[١].

وهذه الأحاديث تتطابق مع فهم القرآن الكريم للمنهج العلمي القويم، فيعبر عنه القرآن الكريم بالصراط المستقيم الذي يوصي به القرآن لمعرفة الله، إذ إنّ إصلاح منهج المعرفة إنّما هو مقدّمة لمعرفة الله تعالى التي هي أوّل الدين، وبهذا يتميّز العرفان الإسلامي عن اللاهوت الصوفي الذي أتينا عليه؛ إذ إنّ العرفان الإسلامي يؤكّد على المعرفة الإلهية، ولكنّ هذه المعرفة ليست لكلّ الناس، فليست كلّ نفس قادرة على التقرّب من الله، فلا بدّ إذاً من إصلاح النفس وتهذيبها من خلال هذا العلم الإلهي، وإذا كان الإسلام يعترف بحقّ البدن والجسد، فإنّه بالمقابل يؤكّد على ضرورة تزكية النفس، وهذا ما نجده في القرآن الكريم الذي يحضّ على محاربة النفاق والحسد، وذلك لكي تكون النفس صافية متخلّصة من أدران الجسد؛ لأنّ مرض النفس هو مرض القلب الذي لا يعود مستعدّاً لتقبّل المعرفة الإلهية القويمة كما يقول الله في كتابه العزيز ﴿وَإِذَا مَا أُنزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فزَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ﴾^[٢].

إنّ تزكية النفس هي أساس العرفان الإسلامي؛ لأنّ هذا العرفان يقوم على الأخلاق في شكلها الأكثر عموميّة؛ أي إنّها الأخلاق الإنسانيّة التي يرمي إليها العرفان الإسلامي. وفي هذا الشأن يحارب القرآن الكريم الأفكار الضالّة التي تؤدّي إلى أمراض النفس وأمراض القلب معاً، وهو ما يشير إليه القرآن الكريم عندما يتحدّث عن اليهود الذين يتّبعون الأفكار الضالّة فتعرض قلوبهم فلا يعودون قادرين على الانتفاع بالقرآن الكريم وأحكامه، بل ذهبوا إلى أماكن أبعد من حيث الفساد والطغيان والكفر، فيصفهم الله سبحانه وتعالى في القرآن الكريم ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَلَٰكِنْ يَدُنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا﴾^[٣]. هكذا نجد أنّ العرفان

١- بحار الأنوار، ج ٣، ص ٢٦٢.

٢- التوبة: ١٢٤-١٢٥.

٣- المائدة: ٦٤.

الإسلامي هو عرفان أخلاقي بالدرجة الأولى، إنَّه يهدف إلى إبعاد أولئك الذين يتكبرون والذين يعيشون في الأرض فساداً، إذ يتخذ العرفان الإسلامي من آيات الله نهجاً أخلاقياً وخصوصاً في قول الله سبحانه وتعالى ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ﴾^[١].

ويقودنا العرفان الإسلامي إلى أن جوهر هذا العرفان يحتاج إلى التقوى؛ أي تقوى الله حيث تلتزم النفوس المؤمنة برسالات الله، فكلما التزم المؤمن بهذه الرسالات استطاع أن ينجو من النار التي تحيط بالمؤمن. وبهذا يكون الدعاء الأكثر حضوراً في العرفان الإسلامي، هو ذلك الذي نجده في القرآن الكريم، حيث يتمكن المؤمن الذي يدعو هذا الدعاء ويسلك في الدنيا معانيه ومقاصده، أن ينجو من النار وأن يحقق الخلاص، إذ إنَّ سلوك المؤمن لا بدَّ أن يحقق الحسنات في الدنيا والآخرة، وهو ما يقوله الله في كتابه العزيز ﴿رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾^[٢].

وكذلك في سورة آل عمران ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ (١٩١) رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تَدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾^[٣].

هكذا نجد أنَّ العرفان الإسلامي هو في حقيقة الأمر نظرية أخلاقية ترسم للمؤمن طريق الحق وطريق الخير، وكيف يمكن أن ينجو المؤمن من خلال إصلاح منهج المعرفة ثم إصلاح النفس والقلب الذين هما الأدوات اللتان يحقق من خلالهما المؤمن قربه من الله سبحانه وتعالى، ويمكن من خلال ذلك أن يصل المؤمن بعد أن التزم بالأخلاق الإنسانية علماً ومعرفة ونفساً وقلباً أن يكشف أن الله هو الرحمة، وبهذه الرحمة تتحقق الشفاعة، شفاعة الله ورسله وأوليائه الصالحين، فقد جعل الله الرسول الكريم منبع الرحمة والأخلاق والمعرفة، وقد أوضح القرآن الكريم ذلك عندما ذكر في الآيات الكريمة أهمية اتباع الرسول

١- الأعراف: ١٤٦.

٢- البقرة: ٢٠١.

٣- آل عمران: ١٩١-١٩٢.

الكريم بوصفه رحمة للعالمين إلا الذين ضلّوا سوء السبيل فقد رفضوا، وهو ما أظهرته الآيات الكريمة مثل:

﴿فَقَالُوا أَبَشَرٌ يَهْدُونَنَا فَكَفَرُوا وَتَوَلَّوْا وَاسْتَغْنَى اللَّهُ وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾^[١]. ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا﴾^[٢].

يختلف العرفان الإسلامي عن غيره من أشكال التصوّف في أنّه لا يرفض الحياة الدنيا ولا يدعو إلى الزهد السلبي الماديّ بقدر ما يدعو إلى الأخلاق الإنسانيّة التي تهذب النفس الإنسانيّة وتزكيها، فيتحقّق بذلك العرفان الإسلامي بوصفه أخلاقاً إنسانيّة بالدرجة الأولى، وهي نفسها الأخلاق الإسلاميّة.

١-التغابن: ٦.

٢- الإسراء: ٩٤.

الاستنتاجات

يمكن القول إنّ هناك جملة من الاستنتاجات توصلنا إليها من خلال هذا البحث في اللاهوت الصوفي، ونستطيع إيجازها على النحو الآتي:

أولاً: شكل اللاهوت الصوفي كنزعة خارجيّة؛ أي إنّهُ عمل على تحويل العناصر الأساسيّة في الدين وتغيير مفاهيمها مثل طبيعة الله، ومعرفة الله، بعيداً عن المحتوى الأخلاقي للدين.

ثانياً: لا تمثّل النبوة بالمعنى الرسمي للدين آية قيمة داخل اللاهوت الصوفي، إذ يهتم اللاهوت الصوفي بالطرح الديني للنبوة بعيداً عن وظيفتها الأساسيّة التي وجدت من أجلها.

ثالثاً: اللاهوت الصوفي الذي يتحدّث عن صورة الله، هو في الحقيقة لا يقدم صورة واضحة للإله بقدر ما يحاول اشتقاقها من خلال الإنسان نفسه، في الوقت الذي يطالب فيه الإنسان بالانسلاخ عن طبيعته البشريّة، وهو أمر في غاية التعقيد، إلّا إذا فهمنا اللاهوت الصوفي على أنّه حركة تحاول إقصاء الدين ووصاياه لصالح المفاهيم الخاصّة للتصوّف بشكله اللاهوتي.

لائحة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. الكتاب المقدس.
٣. تيودور حلاق، اللاهوت الصوفي حسب القديس غريغوريوس النيصي ٣٣٥-٣٩٤، منشورات المكتبة البولسية ط ١، ٢٠٠١.
٤. جورج حبيب بابوي، القديس أثناسيوس الرسولي في مواجهة التراث الديني غير الأرثوذكسي، الكلية الإكليريكية للأقباط الأرثوذكس، سلسلة مصادر العقيدة والطقس، ١٩٧٤.
٥. حامد إبراهيم، مشكلات فلسفية، منشورات جامعة دمشق، دمشق، ط ٢، ١٩٩٦.
٦. فلاديمير لوسكي، اللاهوت الصوفي لكنيسة الشرق، ت: نقولا أبو مراد، منشورات النور، بيروت، ٢٠٠٠.
٧. ميغيل ده أونامونو. الشعور المأساوي في الحياة، ت: علي إبراهيم أشقر، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠٠٥.
٨. محمد تقي المدرسي، العرفان الإسلامي بين نظريات البشر وبصائر الوحي، دار البيان العربي، بيروت، ط ٣، ١٩٩٢.
9. . De hominis opificio, xvi. P.g, t.44, coll.
10. Arthur Devine. Amanual of mystical theology, paternoster row, London, 1903.
11. Ary coeli. An essay in mystical theology, mettluen & co. ltp, London, 1967.

حركة التبشير (البعثات) خارج القارة الأوروبية في القرون الوسطى وأهدافها (وتقاطعاتها مع الدراسات الإثنوغرافية الممهدة للأنثروبولوجيا)

د. أنس أحمد الشامي^[1]

مقدمة

لما جاء الإسلام وانتشر بسرعة كبيرة، كان لزاماً على المسيحيين أن يستنفروا بكل ما أوتوا من قوة لمواجهة هذا الدين الجديد، فاختلفت الطريقة ولكن الهدف واحد؛ ففي مرات عديدة كانت الطريقة عسكرية، والتي تجلّت في الحروب الصليبية في هدف من أهدافها، وبعد فشلها اتّبع المسيحيون الطرق «السلمية» لإدخال المسلمين مع الشعوب الوثنية إلى مملكة المسيح من جهة ثانية، وما يزال الهدف نفسه، ألا وهو تقويض الشرق الإسلامي والسيطرة عليه سياسياً وعسكرياً وثقافياً واقتصادياً وأيديولوجياً ودينياً. لقد استدعى هذا التحول من الغزو العسكري إلى الغزو الثقافي الفكري عمل كثير وأموال ورعاية أكثر، فجهّز القائمون عليه من بابوات وملوك الدعاة والبعثات بعد تثقيفهم وتعليمهم وإمدادهم بكل ما يحتاجونه، سواء بتعليمهم لغات الشرق أو بإمدادهم بالمال وتثقيفهم بكل ما هو ضروري لبثه بين الشعوب المراد الذهاب إليهم، وبعدها أرسلوهم إلى الشرق تحت ستار البعثات التبشيرية. وكانت مهمتهم الأولى الاندساس بين الشعوب لأهداف دينية وسياسية لوجستية وتجسسية لمعرفة أماكن الضعف والقوة لديهم، وترتيب أوضاعهم النفسية والدينية لتقبل الأفكار الغربية، واعتبارها الحل الأنسب لكل لهذه الشعوب من دون تردد وبرحابة صدر، ومن ثمّ السيطرة عليها. وفي هذا البحث سنسلط الضوء على هذه المشكلة.

أولاً: حركة التبشير:

١. تعريفها ومعناها

هي حركة دينية سياسية استعمارية اقتصادية، ظهرت إثر فشل الحروب الصليبية؛ بغية نشر النصرانية بين الأمم المختلفة، بهدف إحكام السيطرة على تلك الشعوب^[١]. ولغويًا، استخدم التبشير بالخير والشر^[٢]، فالتبشير مأخوذ من الفعل الثلاثي بشر، فإذا أطلق فالبشارة خير، وإذا قيد فالبشارة شر لقوله تعالى: ﴿بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾. أما اصطلاحًا، هناك كلمات تأتي بحكم أصلها اللغوي بين ألفاظ الخير^[٣]. لكن الإنسان بظلمه المعهود أساء استخدامها وطبع عليها سلوكه، فانتقلت من ألفاظ الخير للشر، ومثال ذلك مصطلح التبشير الذي أطلقه النصارى على عملهم، وهو مغاير تمامًا لحقيقة اللغة العربية، مدعين أنهم يزفون للعالم الإسلامي وغيره الخلاص عن طريق المسيحية.

٢. مراحل التبشير

والتبشير جاء على عدة مراحل: المرحلة الأولى انطلقت بعد السيد المسيح عليه السلام مباشرة، واستمرت طيلة العصر الروماني من القرن الأول حتى القرن السادس الميلادي؛ إذ أدى اعتناق الإمبراطور قسطنطين المسيحية وإعلانها دينًا رسميًا للدولة الرومانية لازدهار حركة السفر والتجارة، وكانت لرحلات الحجّاج للأماكن المقدسة في المشرق العربي أهمّ النتائج، لذلك ترتّب عليها ظهور كتب إرشادية لخدمة الحجّاج.

وفي القرن السابع الميلادي بدأت المرحلة الثانية، والتي كانت مع بعثة سيدنا محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلّم وحتى أواخر القرن العاشر الميلادي، وفي هذه المرحلة حاول النصارى تقويض الدعوة الإسلامية بعدة وسائل، كان منها وسائل فكرية عن طريق الحوار، أو وسائل عسكرية عن طريق الحروب، أو وسائل اجتماعية ونفسية عن طريق

١- الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الرياض، ط١، ٢١، ١٩٨٨م، ص١٥٩.

٢- محمد عثمان صالح: النصرانية والتنصير أم المسيحية والتبشير، مكتبة ابن القيم، ط١، ١٩٨٩م، ص٥٥.

٣- جابر قميحة: آثار التبشير والاستشراق على الشباب المسلم، السنة العاشرة، العدد ١٦، مجلّة دعوة الحق، مكة المكرمة، ١٩٩١م، ص٣٣.

الإغراءات^[١]. لكن كل هذه الوسائل لم يكتب لها النجاح في ذلك الوقت؛ ليس لضعف الإمكانيات المادية والبشرية عند النصاري، ولكن لأن الإسلام كان ثابت الأركان في نفوس المسلمين^[٢].

أما المرحلة الثالثة، فهي فترة الحروب الصليبية واستخدام القوة العسكرية، والتي لاحت بالظهور منذ القرن العاشر الميلادي، وتحديدًا منذ سنة ٩٦٤م عندما أُنذر الملك البيزنطي نقفور الخليفة العباسي في بغداد جاء فيه: «إنَّ الجيوش الصليبية لن تلبث أن تستولي على العراق والشام ومصر، وإنَّه من الخير للخليفة أن يعود إلى بلاد الحجاز، ويترك ما عداها من البلاد لأصحابها الأصليين»، هدد بهدم الكعبة ونشر المسيحية في الشرق والغرب^[٣].

لقد مال الصليبيون في حملاتهم الأولى إلى نشر المسيحية باستخدام القوة، حيث قام بلدوين دي بورج أثناء حصار القدس بعرض المسيحية على أحد النبلاء العرب، وعندما رفض قطع رأسه وعلقه على برج داوود أحد أبراج بيت المقدس^[٤]. وكما يقال الأفكار تُعرض ولا تُفرض، إذا صحَّ أن نصوص أي دين من الأديان لا تسمح لأحد من تابعيه أن يكون من أتباع دين آخر في الوقت نفسه، فإنَّ من الصحيح أيضًا أنها لا تقبل باستعمال الضغط السياسي والاقتصادي والاجتماعي^[٥].

وفي المرحلة الرابعة والتي بدت معالمها منذ عرف الصليبيون أنَّ مطاعمهم في العالم الإسلامي لن تتحقق بحروب عسكرية، وإنما بحرب فكرية سلمية، وكان هذا واضحًا منذ هزيمة الملك لويس وأسرته في المنصورة^[٦]. وفي هذا يقول المؤرخ جان دي جوائفل، الذي

١ - محمد يوسف الكاندهولي: شرح حياة الصحابة، تحقيق محمد إلياس البارة نيكوي، ج ١، مج ٣، دار ابن كثير، دمشق- بيروت، ط ١، ٢٠٠٠م، ص ٤٩٢-٤٩٣.

٢ - أليكسي جورافسكي: الإسلام والمسيحية من التنافس والتصادم إلى الجوار والتفاهم، ترجمة خلف محمد الجراد، دار الفكر، دمشق، ط ٢، ٢٠٠٠م، ص ٦٧.

٣ - سعيد عبد الفتاح عاشور: الحركة الصليبية (صفحة مشرقة من تاريخ الجهاد الإسلامي في العصور الوسطى)، ج ١، مج ٢، مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٤، ١٩٨٦م، ص ٦.

٤ - حسن عبد الوهاب حسين: المحاولات التبشيرية الأولى في بلاد الشام في عصر الحروب الصليبية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٩م، ص ١٤-٢٢.

٥ - كويلرينج: الشرق الأدنى (مجتمعه وثقافته)، ترجمة عبدالرحمن محمد أيوب، هيئة الكتاب، القاهرة، ط ٢، ٢٠٠٢م، ص ١٥٧.

٦ - موسى إبراهيم الإبراهيم: ثقافة المسلم بين الأصالة والتحديث، دار عمان، عمان، ط ١، ٢٠٠١م، ص ١٨٢.

رافق الملك لويس التاسع ملك فرنسا في حملته الصليبية، إنَّ خلوته في معتقله بالمنصورة أتاحت له فرصة هادئة ليفكّر بعمق في السياسة، التي كان أجدر بالغرب أن يتبعها إزاء المسلمين، إنَّه لم يعد في وسع الكنيسة أو فرنسا مواجهة الإسلام، وإنَّ هذا العبء يجب أن تقوم به أوروبا كلّها لتضييق الخناق على الإسلام ثمَّ القضاء عليه، ويتمَّ لها التخلص من الحائل، الذي يحول دون تملكها لآسيا وأفريقيا، ويتمَّ ذلك بتحويل الحملات الصليبية العسكرية إلى حملات صليبية سلمية تستهدف الغرض نفسه، وتجنيد المبشرين الغربيين في هذه المعركة السلمية لمحاربة تعاليم الإسلام ووقف انتشاره ثمَّ القضاء عليه معنوياً.

لقد اعتُبر هؤلاء المبشرون في تلك المعارك جنوداً للغرب، والعمل على استخدام مَنْ يمكن إغراؤهم من مسيحيي الشرق في تنفيذ سياسة الغرب وإنشاء قاعدة للغرب في قلب الشرق الإسلامي يتخذها الغرب نقطة ارتكاز ومركزاً لقوّته الحربية ولدعوته السياسية الدينية، ومنها يمكن حصار الإسلام والوثوب عليه كلّما أُتيحت لهم الفرصة لمهاجمته، وقد عيّن لويس التاسع لإنشاء هذه القاعدة الأراضي الممتدة على ساحل البحر المتوسط، من غزّة حتّى الإسكندرية.

لقد عملت عدّة جماعات في مجال التبشير كجماعة الفرنسيسكان التي أسّسها فرنسيس الأسيزي (١١٨١-١٢٢٦م)، وتسمّوا باسم الإخوة الصغار. وجماعة الدومينيكان التي أسّسها القديس دومينيكوس (١١٧٠-١٢٢١م) سنة ١٢١٦م، وكانت تحمل اسم الأخوة الوعّاظ، ولا ينسى لهذه الجماعة دورها الوحشي في إبادة مسلمي إسبانيا، فقد أشار الراهب الدومينيكاني بليدا بقطع رقاب العرب جميعاً، سواء مَنْ تنصّر أو مَنْ أصرّ على إسلامه؛ لأنَّه اتَّهم الذين تنصّروا بالنفاق، وقد أيّده رجال الدين الإكليروس في هذا الاقتراح. كان بين الدومينيكان والفرنسيسكان تسيير وتوزيع لأعمال الدعاة وإرشاد الحجاج الوافدين إلى الأراضي المقدسة، فاختصّ الفرنسيسكان بإرشاد مَنْ يفدون على فلسطين، واختصّ الدومينيكان بمَنْ يقصدون سورية ومصر، وكانوا ينشرون دليل الحاج، وفيه أبجدية عربية كاملة وطريقة للنطق بها بحروف لاتينية، وكان هذا أوّل طباعة عربية تعرفها أوروبا عام ١٤٨٦م.

وكان من أهم دعاة التبشير الحانقين على الإسلام رايموند لول، الذي أخذت فكرة الحروب الصليبية كل فكره، وتفرغ لوضع خطة العمل التبشيري، لكنه كان يعرف أن المسلمين لم يقدموا له تنازلات عن معتقداتهم، ومن أجل ذلك كان لا بد من إتقان لغتهم بشكل كلي، وهذا ما حمل رايموند لول على تعلم العربية على يد رقيق مغربي، كما أقنع يعقوب الأول في سنة ١٢٦٧م بإنشاء مؤسسة لتثقيف مبشرين يعملون ضد الإسلام في بلدة ميرمار. وفي نهاية عام ١٢٩١م، قرّر الذهاب بنفسه إلى بلاد المسلمين بقصد التبشير وإقناعهم بحقيقة المسيحية، فسافر بحرًا من جنوى إلى تونس، ولكنه أخفق. وفي سنة ١٣١٢م شهد راضياً قرار المجمع الكنائسي العام الملتئم في مدينة فيينا بإقرار القانون الذي ينصّ على تعيين مدرّسين كاثوليكين في الجامعات الخمس (باريس - أوكسفورد - بولونيا - سلمنكا - وجامعة الإدارة المركزية البابوية) للغات اليونانية والعربية والعبرية والكلدانية، ولقد سافر مرة ثانية إلى تونس، وطعن علانية بالإسلام، ممّا أثار الحشود عليه، فمات متأثراً بجراحه عام ١٣١٦م.

كما كان هناك داع آخر، هو رايموند مارتيني، الملقّب بخنجر الإيمان المسلول على المسلمين، كان ضليعاً باللغتين العربية والعبرية، وما تهجّمه على القرآن الكريم من خلال تقليده لإحدى سوره إلّا لمقدرته الفائقة باللغة العربية^[١]. ذهب للتبشير في تونس، ولديه معرفة بالمستنصر الذي كان يستدعيه في بعض الأحيان ليستفسر عن أشياء بالنصرانية، فحسب الرجل أنّ المستنصر يميل لهذه الديانة ويريد اعتناقها، وكتب بذلك إلى لويس التاسع، الذي جهّز حملة وقادها بنفسه، وعندما وصل إلى تونس، وجد أنّ الأمر على خلاف ما بلغه من نصائح، فالتقى الجيشان ودبّ الوباء بجيش لويس الذي مات عام ١٢٧٠م.

ثانياً: البعثات التبشيرية خارج القارة الأوروبية

١- في بلاد الشام

أسّس راهب صليبي في الأراضي المقدسة في سنة ١١٥٤م رهبنة عُرفت فيما بعد بالرهبة الكرملية، نسبة إلى جبل الكرمل، وأسّسوا مراكز لهم في طرابلس، وتلا ذلك تأسيس رهبنتين جديدتين عند مستهل القرن ١٣م؛ وهما الفرنسيسكان والدومينيكان. وبعد فترة

١- يوهان فوك: المرجع السابق، ص ٢٥-٢٦.

قصيرة أسست إرسالية تبشيرية فرنسيسكية في مدينة طرابلس ديرًا لها، وأسّس دير آخر في بيروت سنة ١٢٣٠ م، ووصلت دمشق إرسالية دومينيكية، ومن ثمّ تقدّمت إلى طرابلس وعكا وأماكن أخرى حيث أسست أديرة لها^[١]. كان للرهبانيات دور رئيس في التمكين للعمل التنصيري وإظهاره في شكله المؤسّساتي، خاصّة تلك الأديرة التي أنشئت في فلسطين قبل مرحلة الحروب الصليبيّة وفي أثنائها وما بعدها، المسماة جمعيّة الأوسبталиين^[٢]، ثمّ جمعيّة الهيكلين^[٣].

لقد كانت هذه الجمعيّات من حيث سماتها الخارجيّة جمعيّات دينيّة، فقد كان الفرسان الغربيّون ينضمّون إليها، ويعطون العهود الرهبانيّة التقليديّة الثلاثة (العقّة والفقر والطاعة). كما كان منظر الفرسان الخارجيّ يشبه منظر الرهبان، فقد كانوا يرتدون معطفًا عليه صليب، ولكنّ جميع هذه اللواحق لم تكن أكثر من رمز، فإنّ عبادة فرسان المسيح الرهبانيّة كانت تستر درع الفارس، وكان الرمح والسيّف سلاح الفرسان الرهبان، وليس كلمة الوعظ. كما كان يوجد بالقرب من كنيسة القديسة مريم مستشفى مخصّص لشرف القديس يوحنا المعمدان، والتي أسّسها الأمالقيّون، وكان يتّسع لإيواء أربعمئة فارس، عدا المرضى الذين يجهزون بكلّ لوازمهم، ويوجد أيضًا بناية تسمّى معبد سليمان، فيها إسطلب يتّسع لأكثر من ألفين من الخيول، أو ألف وخمسمئة من الجمال^[٤].

وفضلاً عن ذلك نشأت على امتداد العقود الأخيرة من القرن ١٢ م، وفي القرن ١٣ م، أخويّات دينيّة، ومنها أخويّة القديسين أندراوس وبطرس، التي أسّست في عكا، وأخويّة البيزيين، والأخويّة الإيطاليّة للروح القدس، والأخويّة الألمانية للقديس يعقوب^[٥]. ولقد

- ١- أحمد سعد الدين البساطي: التبشير وآثاره في البلاد العربيّة والإسلاميّة، دار أبو المجد للطباعة بالهرم، ١٩٨٩ م، ص ٢١.
- ٢- انبثقت جمعيّة الأوسبталиين بوصفها منظّمة للإحسان، ونمت على أساس بيت لاستقبال الضيوف الغرباء، سبق أن بناه عام ١٠٧٠ م في القدس تجار من مدينة أمالفي الإيطاليّة، وأطلق على هذا البيت (القديس يوحنا)، وفي جوار المضافة كان يعيش الرهبان، وقد أخذوا على عاتقهم أمر العناية بالحجاج الذين يتوافدون إلى فلسطين، ولكنّ واجبات الإحسان تراجعت عندهم إلى المرتبة الثانية بعد مرور بضع سنوات على احتلال الصليبيين للقدس، وتحولت جمعيّتهم إلى جمعيّة عسكرية. انظر: ميخائيل زابوروف: الصليبيّون في الشرق، ترجمة إلياس شاهين، دار التقدّم، موسكو، ١٩٨٦ م، ص ١٥٩.
- ٣- أسّسها جماعة من الفرسان الفرنسيين في عامي (١١١٨-١١١٩ م)، وسمّوا أنفسهم أيضًا (فرسان المسيح وهيكل سليمان الفقراء)، انظر: ميخائيل زابوروف: المرجع السابق، ص ١٦٠.
- ٤- محمّد مؤنس أحمد عوض: الرحالة الأوروبيّون في مملكة بيت المقدس الصليبيّة ١٠٩٩-١١٨٧ م، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٢ م، ص ٢٦٥، ٢٧١.
- ٥- ميخائيل زابوروف: الصليبيّون في الشرق، ص ١٥٨-١٥٩.

قامت هذه الجمعيات والأخويات بمساعدة الجنود الغربيين بإعطائهم المعلومات والتقارير عن كيفية التوغّل داخل البلاد العربية، والاشتراك معهم في القتال ضدّ المسلمين. وبذلك انحرفت عن مبادئها الأصلية، وأصبح رجالها رجال دين ودنيا، رجال يلبسون ثياب الرهبان، وفي الوقت نفسه يقاتلون من فوق ظهور الخيل^[١]. وتعتبر المحاولة التي قام بها جاك دي فيتري أسقف عكا (١٢١٦-١٢٤١م)، من أخطر المحاولات التبشيرية في بلاد الشام ومصر، والتي تمّت بين الأطفال المسلمين، ففي أثناء الحملة الهنغارية على بلاد الشام بقيادة أندرو الثاني ملك هنغاريا، قام جاك بإقناع الصليبيين بإعطائه أطفال المسلمين المأسورين، ليسلمهم بدوره إلى راهبات عكا، لكي يقمن بتعليمهم المسيحية. ويتكرّر الأمر نفسه أثناء الحملة الخامسة على مصر، فعقب استيلاء الصليبيين على دمياط ١٢١٩م، طلب جاك منهم الأطفال المسلمين، وحصل عليهم عن طريق الشراء أو التوسّل^[٢].

٢- في مصر

تشكّل مصر القاعدة الكبرى بالنسبة للمسلمين في تلك الفترة، وهذا ما أدركه أصحاب المشاريع الصليبية في الغرب الأوروبي، فارتكز عليها الأيوبيون في حروبهم مع الصليبيين في بلاد الشام، واستمدّ منها القائد العظيم صلاح الدين الأيوبي معظم موارده البشرية والمادية، لذلك شهدت مصر الجزء الأكبر من اهتمام الصليبيين. مع بداية القرن الثالث عشر الميلادي حاول قادة الحملات الصليبية الدخول إلى مصر بالقوة العسكرية، ولكنهم فشلوا، وبعد فشلهم قام فرنسيس الأسيزي (١١٨١-١٢٠٦م) بأول عمل تنصيري في مصر^[٣]، وكان موجّه باتجاه سلطان مصر، حيث وصل إلى دمياط في زمن الحملة الصليبية السادسة بقيادة جان دي برين في عهد الملك الكامل الأيوبي، وبعد حصار دمياط الذي لم ينجح، وفي الفترة التي عقدت فيها الهدنة بين الجانبين، سار فرنسيس مع زميل له يدعى إلميناتو قاصدين معسكر المسلمين، وطلب مقابلة السلطان الكامل فقادهم الجند إليه، وأخذ فرنسيس يشرح

١ - جوزيف نسيم: العرب والروم واللاتين في الحروب الصليبية الأولى، مطبعة رويال، الإسكندرية، ط١، ١٩٦٣م، ص ٩١.

2- Oliver of Paderborn: THE Capture of Damietta, Trans by John, J.Gavian, Philadelphia, 1948, p16.

3- Steven j. McMichael: Francis and the encounter with the sultan (1219), University of Saint Thomas, Saint Paul, MN, 2011, p127.

معنى الثالث للملك الذي أصغى إليه بكل رحابة صدر، الأمر الذي دفع الأسيزي لدعوته اعتناق المسيحية، مع استعداده للبقاء جانبه كي يعلمه حقائقها، الأمر الذي رفضه الملك الكامل. وفي منتصف القرن ١٣م، كانت حملة لويس التاسع عام ١٢٤٩م على مصر، إذ تمّ أسره في المنصورة، ولكنّه استطاع بعد أن دفع الفدية أن يفكّ أسره، ويعقد معاهدة حصل بموجبها على امتيازات، منها حقّ فرنسا بتعيين قنصل ثابت في الإسكندرية؛ لينظر في مصالح الرعايا الفرنسيين، ويطبق عليهم القوانين الفرنسية في حال نشوب نزاع بينهم، إلى أن تمّ للفرنسيّ سكان إقامة مقرّ لهم في الإسكندرية عام ١٣٢٥م.

٣- في المغرب العربي

استحوذ المغرب العربي على اهتمام حركة التنصير بصفة مستمرة لعدة عوامل، أهمّها حينين الأوروبيين لأمجاد المسيحية الكاثوليكية قبل عمليّات الفتوح الإسلامية، وإلى العلاقة القويّة بين كنيسة روما وقرطاجة، والمكانة السامية التي تبوّأتها كنيسة قرطاجة في العالم المسيحي؛ بوصفها إحدى الكنائس الأولى الست في العالم المسيحي، وهي (بيت المقدس - الإسكندرية - أنطاكية - القسطنطينية - روما - قرطاجة). ومن ناحية ثانية، قرب المغرب العربي من الغرب الأوروبي وأهمّيته الإستراتيجية، فضلاً عن أنّه يشكّل معظم الجهة الجنوبية للبحر المتوسط، مركز النشاط والحركة في العالم القديم.

لقد مارست حركة التنصير نشاطها في أرجاء المغرب منذ وقت مبكر، ولكنّ ظهور دولة الموحّدين أدّى لتراجع التنصير لمدة نصف قرن^[١]. وعندما ضعف الموحّدون، عاد نشاط التنصير بحضور قويّ، وكان رهبان منظّمي الفرنسيّ سكان والدومينيكان يتوافدون إليها منذ القرن الثالث عشر ميلادي. كما أنّ منظّمة الثالث المقدّس The most Itoly Trinity تذكر أنّ حنا دي ماتا، مؤسس هذه المنظمة، زار أفريقيا عدّة مرات وبالذات تونس، وأسس بحيّ النصارى كنيسة صغيرة ومستشفى.

لقد أرسل فرنسيس الأسيزي خمس بعثات تنصيرية، واحدة منها إلى المغرب الأقصى

وأخرى لأفريقيا، أمّا التي بعثت للمغرب الأقصى، تمّ إعدامها في مراكش عام ١٢٢٠م^[١]؛ وذلك بسبب موقفها العلني والمعادي للإسلام، أمّا البعثة التي أرسلت لأفريقيا، فقد ترأسها راهب يدعى جيلنر، إذ أفرط أعضاء هذه البعثة في الدعوة علناً للمسيحية وطعن الإسلام، الأمر الذي دفع بني جلدتهم لإجبارهم على مغادرة البلاد.

لقد عملت البعثات التبشيرية في المغرب العربي، في عهد الأمير أبي زكريّا وخليفته المستنصر باطمئنان، وخاصة طائفة الدومينيكان، حيث وصلت الى حدّ إنشاء المدرسة العربية Studium Arabicum في مدينة تونس، وكان أوّل معهد يقام في بلاد المسلمين لتعلّم الرهبان المتنصرين اللغة العربية. لم يقتصر نشاط حركة التنصير على جهود هؤلاء المبشرين، وإنّما كان هناك رهبان لمنظمات أخرى يجوبون المغرب العربي تحت شعارات مختلفة، ومنهم رهبان منظمة الثالوث المقدس^[٢]، وهناك منظمة عذراء الرحمة The order of our lady of Mercy^[٣]. وبعد حادثة موت لول التي كانت ذات أثر عظيم في نفوس المتنصرين، توقّفوا عن المجيء للمغرب العربي حتّى سنة ١٤١٥م، حيث استولى البرتغاليون على مدينة سبتة، وبدأوا بالتوغل داخل المغرب^[٤].

1- Steven j. McMichael: op, cit, p131- 137.

٢- أسّست في أواخر القرن ١٢م، وكان الهدف الرئيس من إنشائها هو العمل على فداء الأسرى المسيحيين، الذين كانوا يوجدون في بلدان المغرب العربي، والعناية بهم، وكان مقرّها سانت مارتن بباريس. كان أعضاؤها يلقّبون بأخوة الحمير - Donkey Broth er؛ لاستعمالهم الحمير في تنقلاتهم. باشرت هذه المنظمة نشاطها في سنة ١١٩٩م بإرسال بعثة إلى مراكش، ثمّ نالت بعثاتها التي أخذت تجوب أنحاء المغرب العربي بحثاً عن الأسرى، بالإضافة لممارسة النشاط التبشيري، وكانت هذه المنظمة وثيقة الصلة بلويس التاسع ملك فرنسا، فكان يصحب بعض أعضائها معه في حملاته الصليبية. اتّسع نشاطها خلال القرن ١٣م، حتّى أصبح لها قبل نهايته أكثر من ١٠٠ مركز، وكان لها صلة بملوك أوروبا والبابوية. انظر:

R.Brunschving: La Barbarie Orientale Sous les Hafsides des origines and la fin du XV siecle, Tom 1, paris, 1947, p455.

- أسّس هذه المنظمة فرنسي من كراكسون، يدعى بطرس نولاسكو سنة ١٢١٨م، وضع نظامها بالتعاون مع رامون البيناפורتي، وكانت ذات طبيعة دينية وعسكرية، والغرض من إنشائها إطلاق سراح الأسرى المسيحيين الموجودين في دول المغرب العربي، وخلال تجوالهم كانوا يقومون بنشاطات تبشيرية، وقد كانوا يتعرّضون للإعدام في حال أعلنوا العداء للإسلام وطعنوا فيه، وفي سنة ١٤٠٣ أعلن مارتن ملك أرغونة حمايته لهذه المنظمة. انظر: ممدوح حسين: المرجع السابق، ص ٤٢.

٤- أحمد مدنية: الوجود البرتغالي في المغرب من القرن ١٥ إلى القرن ١٨، مجلّة دعوة الحق، العدد ٢٤٤، السنة السادسة والعشرون، الرباط، المغرب، ١٩٨٥م، ص ١١٢.

٤- في بلاد المغول

لقد كانت أولى البعثات التبشيرية المسيحية موجّهة إلى بلاد المغول بسبب وصول الجماعات المتبريرة من وسط آسيا وشرقها إلى أوروبا، وقد كان لهذه البعثات التبشيرية أثر ملموس في نشر الديانة المسيحية بين هذه الجماعات، اتخذ التبشير بالمسيحية عدّة اتّجاهات، كان من بينها الصين. ومنذ أن اعتلى البابا أنوسنت الرابع كرسي البابوية في أوسط القرن ١٣م، نشطت حركة التبشير إلى حدّ كبير، وكان من أهمّ ما استحوذ عليه هو العمل على تنصير المغول، لا سيّما وأنّهم أعداء للمسلمين. وكان البابا يدرك أنّه إذا نجح في تنصير هذه الأمة الوثنيّة، التي تسيطر على شرق آسيا ووسطها، سيوجّه هذه القوّة العاتية بحكم الرابطة الدينيّة بينهم كيفما وحيثما يشاء، ويتفادى انضمامهم للمسلمين، ويمكن تشكيل تحالف ضدّ المسلمين للإطباق عليهم من الغرب والشرق، وأخيراً إبعاد الخطر عن أوروبا^[١].

وهكذا، وتحقيقاً لهذه الأهداف، أخذت البعثات التبشيرية تتوالى على بلاطات خانات المغول، حيث أرسل البابا السابق الذكر عام ١٢٤٥م بعثة مكوّنة من لورنزو البرتغالي وجيوفاني دي بلانو كاريني الفرنسيّسكاني إلى قوراقورم، مقرّ إقامة خانات المغول؛ لمقابلة كيوك خان خاقان المغول الأعظم. وصل كاريني إلى بلاط الخاقان وبقي سنة، وبعد عودته حمل معه رسالة الخاقان إلى البابا بعدم اعتناقه وقومه المسيحية، مع إبقاء الباب مفتوحاً لتعاون الطرفين ضدّ العرب والمسلمين. وقد أوفد البابا بعثة أخرى إلى الخاقان ترأسها الراهب الدومينيكاني أسلين اللومباردي، ضمّت ثلاثة رهبان دومينيكان في البداية، ثمّ انضمّ لها راهبان آخران، هما جويشار دي كريمونا وأندريه لونججيموه في الطريق، حيث توجّهت إلى تفليس في القفقاس، وقابلت خان مغول تلك البلاد وغادرت إلى فارس، ثمّ توجّهت إلى معسكر باتوخان قائد الخاقان الأعظم في آسيا الغربيّة، وعادت بعد ذلك إلى أوروبا يصحبها سفيران، وهما أيبيج وسرجيوس، فعقد معهم البابا عدّة اجتماعات ليعرف مدى استعدادهم للتنصير والتعاون مع الغرب الأوروبي، وحملهم هدايا ورسائل إلى خانات المغول، ينشد فيها صداقتهم وتعاونهم.

١- جوزيف نسيم يوسف: العدوان الصليبي على بلاد الشام - هزيمة لويس التاسع في الأراضي المقدّسة، دار النهضة العربيّة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨١م، ص ٢٥٥.

أرسل جغتاي خان المغول في بلاد فارس سفارة للويس التاسع، إثر شياخ الأنباء عن قيامه بحملة صليبية إلى الشرق أواخر عام ١٢٤٨ م^[١]، فاستقبل السفارة بحفاوة، وأرسل معها بعثة مكونة من ثلاثة من الرهبان الدومينيكان، وهم أندريه لونججيموه الأنف الذكر، ووليم دي لونججيموه، ويوحنا دي الكركسوني، وزودهم بهدايا ثمينة للخاقان. تصادف وجود البعثة باعتلاء منكوخان العرش، فاستقبلها وعرض الهدايا على الأمراء، وقال لهم هذه ضريبة قدّمها الملك الفرنسي خوفاً من بطشه. عادت البعثة وبصحبتها رسل من الخاقان للويس، يطلبه فيها دفع الضريبة. وبذلك تكون كلّ المحاولات التي قامت بها المسيحية الصليبية باءت بالفشل.

ثالثاً: التبشير خلال الكشف الجغرافية

تعرّضت البلاد الأوروبية لخطر أوروبي جديد قبل أن يشرف القرن ١٥ م على النهاية، فبدلاً من مواجهة المسلمين في معارك دامية، العمل على تطويقهم من الأمام والخلف.

١- في العالم الجديد (أمريكا)

لا يمكن القول بأنّ الدافع لاكتشاف العالم الجديد، هو الرغبة في الحصول على التوابل والذهب، بل اختلطت المشاعر الدينية بالمطامع الاقتصادية، وكانت أوروبا تمنّي النفس بأنّ تتلقّى من ملوك الشرق البعيدين مساعدة فعّالة في حرب صليبية ضدّ المسلمين، تلك هي (خطة الهند) التي رسمها نقولا الخامس، منذ وقت مبكر يرجع لسنة ١٤٥٤ م. في هذا الجوّ أفلح كولومبس ليكتشف الطريق إلى الهند غرباً، وقام بعدة رحلات، وفي كلّ رحلة كان يحمل عدداً من المبشرين، وكان يرتدي الملابس الدينية الخاصة بجماعة الفرنسيسكان، وكان الصليب يرسم على أشرعة سفنه، وكان يعتقد أنّه موفق بقوة إلهية لنشر المسيحية والقضاء على الإسلام، توطّدت المسيحية في الجزر التي اكتشفت ونُقل الأفريقيون إليها. وعندما تسنّى لأمريكو فيسبوشي اكتشاف أمريكا، دخلها جيوش من العسكر ورجال الدين الكاثوليك للسلب والنهب والقتل، فالراهب لاس كازاس يصف إخوانه الرهبان بقوله: كانوا يسمّون المجازر عقاباً وتأديباً لبسط الهيبة وترويع الناس، أوّل ما يفعلونه عندما يدخلون

قرية أو مدينة هو ارتكاب مجزرة مخيفة فيها، ترتجف منها أوصال هذه النعاج المهرقة. كان الإسبان الذين معهم رهبان وطغاة، لا يرون في دم قتلهم سوى الذهب ويسرقونه. وكثيراً ما يصف القاتل والمبشر في مشهد واحد، فلا تعرف ممّن تحزن، أمن مشهد القاتل وهو يذبح ضحيته أو يحرقها، أم من مشهد المبشر الذي تراه خائفاً من أن تلفظ الضحية أنفاسها الأخيرة قبل أن يتكرم عليها بالعماد.

وقد نقل إلينا صورة ساخرة عن طريق التبشير، حيث كانت الحملة تصل المدن والقرى الهندية بعد منتصف الليل، وكانت تعلن للهنود باللغة الإسبانية التي لا يفهمها أحد: يا سكان القرية (المدينة) إننا نعلمكم بوجود إله، ووجود بابا، ووجود ملك قشتالة سيّد هذه الأرض، فاخرجوا واعلنوا الطاعة، وإلا فإننا سنحاربكم ونقتلكم. لم يكن لاس كازاس مبالغاً في وصفه، بل كان يعتذر عن عجزه عن وصف كلّ ما جرى، إبادة عشرات الملايين من البشر في فترة لا تتجاوز الخمسين سنة، لم تأت به حتى كوارث الطبيعة التي تقتل بطريقة واحدة. أمّا المسيحيون الإسبان، فكانوا يتفنون بعذاب البشر وقتلهم؛ كانوا يأخذون الرضيع من يدي أمه ويلوّحون به بالهواء ويخطّون رأسه بالصخر، فالتبشير أولاً والاستعمار ثانياً؛ أي إنَّ يكون للرهبان أولوية على العسكر، والغنائم للكنيسة والدولة معاً. لقد كانوا جميعاً متفقين على نهب البلاد، هؤلاء يريدون الذهب بتعذيب الأجساد، وأولئك يريدونه بتعذيب الأرواح، وكانوا جميعاً يشهرون سيف المسيح^[١].

٢- أفريقيا والهند

لم يكن كتابة الرحلات ونشرها عن الأماكن المكتشفة يلقي قبولاً لدى السلطات البرتغالية، خاصة فيما يتعلّق بالتجارة وطرقها والخرائط ومواقع البلدان، فهذه الأمور سرّ يعاقب من يفشيها. لقد احتلّ البرتغاليون سبّعة عام ١٤١٥م، فكانوا بذلك أوّل من خطا خطوة لاستعمار القارة الأفريقية، واحتلّوا جزر الكناري عام ١٤٢٤م، والرأس الأخضر عام ١٤٤١م، ووصلوا إلى مصبّ نهر السنغال وسيراليون عام ١٤٦١م^[٢]، وقد احتقنت المشاعر

١ - برتولمي دي لاس كازاس: المسيحيون والسيف (وثائق إبادة هنود القارة الأمريكية على أيدي المسيحيين الإسبان رواية شاهد عيان)، ترجمة سميرة عزمي الزين، منشورات المعهد الدولي للدراسات الإنسانية، ص ٩-١٥.

2- Duffy. J: Portuguese Africa, London, 1959, pp 7- 8.

الصلبيّة في أوروبا أكثر بعد سقوط القسطنطينيّة سنة ١٤٥٣م، الأمر الذي شكّل ضربة دينيّة قاسية للعالم المسيحي، حيث سقطت عاصمة الديانة المسيحيّة الشرقيّة بيد المسلمين، فظهرت انعكاسات ذلك في نشاطات هنري الملاح في دعم التبشير والتضامن المسيحيين في مواجهة المسلمين، الذي تجلّى في مرسوم البابا إسكندر السادس في دعم نشاط التبشير والكشوف الجغرافيّة سنة ١٤٩٣م.

وفي سنة ١٤٩٧م، قاد فاسكو أربع سفن لهدفين محدّدين، هما الوصول لبلاد البهار، والتحالف مع برسترجون (يوحنا) بعد البحث عنه والالتقاء به^[١]. إنّ فكرة برسترجون ويقصد به الأمير الشرقي، الذي سيمدّ يده لأيدي الأوروبيين القادمين من الغرب لخلق المسلمين والقضاء عليهم بشكل نهائي، تعود لبدايات الحروب الصليبيّة، فقد وجد بعض الرهبان ورجال الدين أنّه من المفيد لبثّ العزم في المقاتلين إخبارهم عن أمير شرقي سيتحالف معهم بمجرد وصولهم لبلاد الشرق، وهو وراء بلاد المغول^[٢]. وعندما سمع دي جاما عن الحبشة، اعتقد بناء على التراث الغيبي القديم أنّ برسترجون المنقذ موجود فيها. لقد رغب البرتغاليون في تحويل الحبشة إلى المذهب الكاثوليكي وفصلها عن الكنيسة القبطيّة الأرثوذكسيّة في مصر. وعندما ضرب مدن الساحل الافريقي مرتين بدون مبرر عسكري أو تجاري، لم يهب برسترجون الحبشي لنجدته^[٣]. ثمّ طاف فاسكو دي غاما حول أفريقيا، ووصل إلى الهند الحقيقيّة بحرّاً، مثّل هذا تحوّلاً بارزاً في تاريخ التجارة الشرقيّة. دخل المبشرون الكاثوليك إلى أفريقيا وتاجروا فيها وظلموا الناس وأبغضوا الإسلام ومنعوا مراكب مكّة المكرّمة من المجيء إليها^[٤]. وكان أوائل الرواد الغربيين مبشرين ومن الذين فتحوا الطريق أمام البعثات، وكانوا يعلنون عن خطط تقدّمهم إلى قلب أفريقيا باسم التبشير، ويرون أنّ كلمة الفتح إنّما تعني خضوع أفريقيا وأهلها. يقول الأفارقة في الأوّل كنّا نحن نمتلك الأرض، أمّا هم فكانوا

١- س. هوراد: أشهر الرحلات إلى غرب أفريقيا، ترجمة عبدالرحمن عبدالله الشيخ، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٩٦م، ص ١٤.

٢- رحلات ماركو بولو: ج ١، ترجمه عن الإنكليزيّة وليم مارسدن، ترجمه للعربيّة عبدالعزيز جاويد، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ط ٢، ١٩٩٥م، ص ١٣١-١٣٢.

٣- يوميّات رحلة فاسكو دي جاما وتقرير رحلة دوز سانتوس: ترجمة عبدالرحمن عبدالله الشيخ، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٩٥م، ص ٩-١٢.

٤- إبراهيم خوري: أحمد بن ماجد (حياته - مؤلّفاته - استحقاقه لقاءه بفاسكو دي غاما)، مركز الدراسات والوثائق، رأس الخيمة، الإمارات العربيّة المتّحدة، الطبعة الثانية، ٢٠٠١م، ص ٢٥٧.

يحملون الإنجيل، والآن أصبحوا يملكون الأرض، وتركونا نحن نملك الإنجيل، وعندما يصلي هؤلاء المبشرون، يجعلوننا نرفع رؤوسنا إلى السماء، والسبب أنهم ينظرون إلى أسفل الأرض طمعاً فيها، ذلك الذي يفكرون به دائماً، ليعطوك السماء يأخذوا الأرض^١.

رابعاً: دوافع التبشير

١- الدوافع الاقتصادية

لقد كان هدف المبشرين غزو البلاد الإسلامية غزواً اقتصادياً بهدف توسيع تجارتهم والحصول من بلاد الشرق على المواد الأولية من أجل الاستيلاء على الأسواق التجارية في الشرق. لذلك وجدوا أن الحاجة ماسة للسفر إلى البلاد الإسلامية، والتعرف عليها ودراسة جغرافيتها الطبيعية والزراعية والبشرية ودراسة لغتها؛ وذلك لكي يحسنوا التعامل مع سكان هذه البلاد، وتحقيق ما يصبون إليه من وراء ذلك. كما أن للدافع الشخصي الاقتصادي دوراً في تحرك جموع غفيرة من المبشرين لهذه البلاد؛ بحثاً عن مقابل مادي مدفوع لهم سلفاً من ممولّهم ومحرّضهم على المخاطرة والقيام بهذه الأعمال، سواء من رجال الكنيسة أو من رجال السياسة والحرب المسيحيين، فكانوا يحصلون على مبالغ هائلة لقاء هذا الفعل التبشيري في ظاهره، والاقتصادي في باطنه^٢. وفي سبيل وصول الإنسان لهذا الهدف، يشهر سلاحه ويستعين بقرّته وبطشه ما وجد إلى ذلك سبيلاً، يحتل وينهب ويغامر بحياته، ويقامر بحياة الآخرين. لقد كان العالم الإسلامي مجالاً اقتصادياً ذا أهمية قصوى بالنسبة لعدد كبير من التجار الأوروبيين.

٢- الدوافع الأيديولوجية

وهي خطيرة إذ تدفع الإنسان إلى ذلك الصراع الفكري المتواصل الذي لا يهدأ مع نفسه ومجتمعه وحتى العالم بأسره. وتكمن هذه الدوافع في وجود الأيديولوجيات المختلفة، أيديولوجية الأفراد والجماعات والدول والحكومات والأجناس والقوميات، وكلّ منها تسعى لفرض نفسها على غيرها والسيطرة عليه، ويهدف صاحبها لأن يكون رئيساً والآخر

١- عماد الدين خليل: أحقاد وأطماع التبشير في أفريقيا المسلمة، المختار الإسلامي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٧٩م، ص ٦.

٢- فاطمة هدى نجا: نور الإسلام وأباطيل الاستشراق، دار الإيمان، طرابلس - لبنان، ١٩٩٣م، ص ٥٦.

مرؤوسًا. إنَّ التبشير لم ينشأ مصادفة، وإنَّما نشأ حسب خطة مدروسة، فمن الجليَّ أنَّ أسبابًا أيديولوجية تكمن وراء كلِّ ذلك، يكفي دليلًا أنَّ الغرب لم يتردَّد في سبيل تحقيق أهدافه الأيديولوجية في استخدام جميع الوسائل المشروعة وغير المشروعة، خيرة كانت أو شريرة، حتَّى أرسى قواعده الأيديولوجية التي تبرَّر أعماله، ومنها الغاية تبرَّر الوسيلة، وفرَّق تسد، وحارب تسيطر واغتصب تملك. ومن هنا لا نشكُّ في أنَّ الدافع وراء دراسة اللغات بجميع ألوانها دافع أيديولوجي محض، وكلُّ ذلك لخدمة العمل التبشيري. وقد تبلور هذا كله في غزو الغرب الفكري، الذي يرمي إلى إضعاف الشرق عامَّة، والعالم الإسلامي خاصَّة، ليقتلعه من جذوره ويزيله من وجوده. حيث وصل الغرب المسيحي إلى حقيقة مفادها أنَّه من غير المستطاع انتزاع العواطف من أفئدة الناس من خلال حملة عسكرية أو إنشاء محاكم للتفتيش، فالمسألة فكرية ومحاربتها يجب أن تكون على أسلوب نشأتها، ثقافة وغزوًا وفكرًا. وكان من بين الخطط أن يعمل المبشرون بكلِّ الوسائل للتشهير بالإسلام، وما دامت تجاربهم أثبتت أنَّه ليس في وسع قوَّة واحدة مواجهة الإسلام، فلا بدَّ من تكتل قوَى أوروبا جميعها، العسكرية والاقتصادية والثقافية والدينية، للانقضاض على الإسلام في وقت قصير^[١].

٣- الدوافع الاستعمارية

وهي بلا شكَّ تمثِّل النقطة الخطرة في العلاقات بين الشرق والغرب، ومحاولة الأخيرة السيطرة على الأولى وسحق قوَّتها واحتلال أرضها. ولهذه الدوافع جذور عميقة زرعت ونبتت قبل الميلاد، ونمت بعده وازدادت عمقًا وشمولًا مع اندفاع العرب وسيطرة الإسلام على الإمبراطوريات السابقة، ووصوله إلى أوروبا واستقراره في بعض أراضيها. عندما رأى الغرب كلَّ هذا، شرع يعدُّ قوَّته لخوض معركة فاصلة مع الشرق والسيطرة عليه، فأخذ يتعلَّم لغته وأدبه وحضارته وتاريخه، فقام بحملات صليبية معروفة، فحارب الإسلام قرونًا ولم ينتصر عليه. مع كلِّ هذا الحقد والطمع، يتبيَّن أنَّ المبشرين الذين بعثوا للشرق، كانوا على توافق تامٍّ مع باعثيهم، من حيث الهدف والمعنى باختلاف الوسائل، حيث أقنع المبشرون زعماء الغرب بأنَّ المسيحية ستكون قاعدة لهم في الشرق، وبذلك سهَّل رجال الحرب

والساسة والدين مهمة المبشرين وزودوهم بالمال والسلطان، فعلى أكتاف المبشرين نشأت الدراسات الإثنوغرافية، التي كانت مقدمة للاستعمار في العصور الحديثة^[١].

٤- الدوافع الدينية

كان الإسلام هو العقبة الرئيسة التي اصطدم بها المنصرون^[٢]، فلم تكن المجتمعات الوثنية لتعارض الإنجيل أو تحد من انتشاره. أمام هذا الواقع، لم يكن أمام أوروبا إلا استخدام أسلوب التنصير بالقوة، وهو الأسلوب الذي ساد في العصور الوسطى، والذي جرى تحت شعار (إكراه الرعايا على اعتناق دين ملوكهم)^[٣]. حاربت الكنيسة الإسلام مدفوعة بعدة اتجاهات، الطعن بالإسلام وتشويه حقائقه لشحن أتباعها ضده وتنفيرهم منه، والإثبات لجماهيرها التي تخضع لسلطانها أن الإسلام الخصم الوحيد للمسيحية، وهو دين لا يستحق الانتشار، زاعمة أن أتباعهم قوم همج سفاكو دماء، وكذلك حماية النصارى من خطر الإسلام، بالحيلولة بينهم وبين رؤية حقائقه الناصعة وآياته البينة، حتى لا يؤثر عليهم فيدخلوا فيه.

خامساً: البعثات التبشيرية وعلاقتها مع الدراسات الإثنوغرافية الممهدة للأنثروبولوجيا

في البداية يجب تعريف الأنثروبولوجيا، وهي كلمة مركبة من كلمتين Anthropos وتعني إنسان، و Loges وتعني علم، فهي علم الإنسان الذي يدرس الإنسان وبما يحتويه من جوانب سيكولوجية وبيولوجية وثقافية واجتماعية^[٤]، أما الإثنوغرافيا، فهي مشتقة من مقطعين يونانيين، إثنوس Ethnos وتعني شعب أو سلالة، وجرافين Graphein بمعنى يكتب، ويكون المعنى الحرفي لها الكتابة عن الشعوب. فهي الدراسة الوصفية الميدانية لأسلوب الحياة ومجموعة التقاليد والعادات لدى مجتمع معين، فهي من أقدم فروع المعرفة في علم الأنثروبولوجيا. أما الإثنولوجيا فتهتم بالجانب الوصفي للدراسة التحليلية والمقارنة

١- يحيى داوود: المرجع السابق، ص ٥٣-٥٤.

2- R. W Southern: Western views of Islam in the middle Ages, Cambridge, 1962, pp7- 14.

٣- كرم شبلي: الإذاعات التنصيرية الموجهة إلى المسلمين العرب، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩١م، ص ١٨.

٤- بيرتي ج بيلتو: دراسة الأنثروبولوجيا المفهوم والتاريخ، ترجمة كاظم سعد الدين، بيت الحكمة، بغداد، ط ٢، ٢٠١٠م، ص ٢٩.

للمادة الإثنوغرافية، فالأنثروبولوجيا آخر مرحلة يتم من خلالها الربط بين تلك الأنساق التي انتهت إليها الإثنولوجيا.

من خلال ما تقدّم ليس من المبالغة القول بأنّ البعثات التبشيرية والدراسات الإثنوغرافية، ليسا إلا وجهين لعملة واحدة، إذ يتفقان في ضرورة مقاومة الإسلام ومحاولة إضعافه والسيطرة على أرضه وثرواته، لذلك توجّهت بعثات تبشيرية إلى بلاد المسلمين وغير المسلمين لجذب أعداد من المسلمين وغيرهم بوسائل مختلفة إلى اعتناق المسيحية وتشكيك المسلمين في دينهم في حالة عدم نجاح إدخالهم بالنصرانية، فقد تمّ تجهيز المبشرين بالمعلومات اللازمة عن البلاد الإسلامية، وذلك من خلال الدراسات التي قدّمها مجموعة من الرحالة أو غيرهم ممّن جهّزتهم أوروبا للذهاب إلى الشرق، وكانوا من المثقفين القادرين على المجادلة والإقناع والتلون في سبيل الوصول إلى ما يصبون إليه تحت ستار المسيحية والتبشير لها.

وكان من بين ما جهّزهم به تعليمهم لغات الشرق كلّها لكي يستطيعوا فهم السكّان الذين أوفدوا إليهم، كما قاموا بعدّة خطط في سبيل هذا الأمر، ومنها ترجمة القرآن الكريم، لقد كانت فكرة التبشير هي الدافع الحقيقي خلف انشغال الكنيسة بترجمة القرآن الكريم، فظهرت أوّل ترجمة لاتينية للقرآن في سنة ١١٤٣ م، وقد نسبت إلى مؤلّفها بطرس المبحّل رئيس دير كلاني بمساعدة راهبين، أحدهما إنكليزي يدعى روبرتوس كيتينسيس، والآخر يدعى هيرمان الدالماتي، ولقد كانت ترجمتهما للقرآن الكريم تخر بأخطاء جسيمة، سواء في المعنى أو في المبنى. كما تمّ وضع معجم لاتيني في القرن الثاني عشر الميلادي من قبل أحد الرهبان^[١]، ووضع معجم المفردات العربية في القرن ١٣ م، حيث يحتوي هذا المعجم في جزئه الأوّل على ٨٠٠٠ كلمة عربية، وخلف كلّ كلمة الكلمة اللاتينية المناسبة، أمّا الجزء الثاني فيحتوي على ٤٠٠٠ مقالة غزيرة البيانات، وتحت كلّ كلمة يورد عدّة مرادفات يتجاوز عددها ١٢ كلمة. إنّ المؤلّف رغب في جمع الثروة اللفظية للحياة اليومية في المحيط الذي يحتاج إليه المبشّر للتحدّث مع أيّ مثقّف مسلم^[٢].

١- عصمت جودي محمّد الجشعمي: دور المستشرقين في تخرّب الثقافة والفكر العربي، مجلّة المؤرّخ العربي، العدد ٥٢، الأمانة العامة لاتحاد المؤرّخين العرب، بغداد - العراق، ١٩٩٥ م، ص ٥٨.

٢- يوهان فوك: المرجع السابق، ص ٣٣-٣٥.

وكذلك زودوهم بمعارف عن الإسلام وحضارته ومجتمعاته وتاريخه وجغرافيته، وذلك لمعرفة مواطن الضعف فيه ودراسة الاحتياجات اللازمة في بعض بلاد المسلمين التي تعاني من الفقر والمرض^[١]، والبيئات المحرومة والأقاليم المتخلفة والمناطق التي لا حظ لها في ثقافة أو علم، ولا سند لها من قوة أو مال، مستغلين فقر الناس ليلذوا لهم الأموال، وسدّ هذه الاحتياجات عن طريق الأعمال التبشيرية المسمّاة بالأعمال الخيرية، التي بهدف جذبهم إلى النصرانية. فالدراسات الإثنوغرافية هي التي تقوم بإعداد السموم التي يقوم التبشير ببيئها بين الناس، ويرمي إلى استكشاف قوى المسلمين للعمل على ضربها، وإثارة الشبهات حول القيم الأساسية التي يقوم على هدمها^[٢].

لقد وجّه هؤلاء جهودهم إلى دراسة وضع الطوائف والأقليات في المجتمعات الإسلامية، حيث يميل المبشرون إلى التضخيم من حجمها والتعظيم من دورها في الحياة الإسلامية والحضارة الإسلامية، ممّا يوحي في النهاية إلى أنّ الحضارة الإسلامية ليست من صنع المسلمين، ولكنها من نتاج تلك الطوائف والأقليات. فالنتاج الفكري والحضاري الإسلامي، إنّما هو عمل اليهود والنصارى والمجوس والهندوس وغيرهم من أهل الأديان والحضارات الأخرى، وبذلك يكون قد لعب على وتر الطائفية. ويعمد المبشرون إلى إظهار الأقليات والطوائف في صورة مجتمعات مضطهدة داخل المجتمع الإسلامي بهدف تشويه صورة الإسلام وإظهاره في صورة الدين المتعصب المضطهد لطوائفه غير المسلمة، فيحثهم على التخلص من هذا الاضطهاد المزعوم، على التمرد والثورة وإثارة الفتن والاضطرابات داخل المجتمع الإسلامي، وهذا ينمّي الصراع بين المسلمين وغير المسلمين^[٣]. ثمّ الدعوة إلى بناء مجتمع على أساس النزعات الطائفية، التي تقسم الإسلام إلى أمم متناحرة ومتفرقة، من أجل إعلاء قيمة المسيحية الراقية^[٤].

لقد كان هذا العمل عملاً ميدانيّاً، إذ اتّصل هؤلاء المبشرون بهذه الشعوب وعاشوا

١- أنور الجندى: الاستعمار الثقافي بين التبشير والاستشراق، مجلة دعوة الحق، العدد الأوّل، السنة الثالثة عشر، الرباط، المغرب، ١٩٦٩م، ص ٥٣.

٢- سلمان سلامة عبدالملك: أضواء على التبشير والمبشرين، مطبعة الأمانة، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م، ص ٢٦.

٣- محمّد خليفة حسن أحمد: آثار الفكر الاستشراقي في المجتمعات الإسلامية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية الاجتماعية، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م، ٢٨-٢٩.

٤- سلمان سلامة عبدالملك: المرجع السابق، ص ١٢.

معها أعوامًا عديدة^[١]، ومثال ذلك الرحالة الذين توافدوا إلى الشرق، والمعلومات التي قدّموها لملوك أوروبا وبابواتها، ومن الرحلات المشهورة في التاريخ، رحلة ماركو بولو التاجر الإيطالي، وما كتبه عن بلاد المغول والعراق بلاد فارس، واصفًا كلّ شيء فيها من عادات وتقاليده وطرق الحياة ونهجها، وما كتبه عن برسترجون^[٢]. هذه الأعمال أعدتها الكنيسة وملوك أوروبا، ومن ثمّ لقتها لدعاتها الذين انتشروا في الشرق، يندسون بين الشعوب ويسجلون ملاحظاتهم عليهم، ويتمّ تصنيف هذه الملاحظات ورفعها إلى مشغليهم من البابوات والملوك، الذين بدورهم يدرسونها ويضعون الخطط المناسبة لتنفيذ غاياتهم، سواء بالاحتلال العسكري أو السيطرة الاقتصادية والسياسية، أو بتحويل الأمم إلى المسيحية الصليبية الكاثوليكية التي تخدم مصالحهم. ومن الرحلات التي كانت باسم الدين المسيحي، رحلة برتراندون دي لابروكييه، التي قام بها لسورية وفلسطين عام ١٤٣٢م، حيث أنّه سجّل مذكرات كفيّة بتعريف أيّ ملك يريد اقتحام القدس، بمعرفة البلدان والمدن والمناطق وأصحاب الأمر فيها، ومن يقرأ رحلته لا يعرف أنّ القائم بها هو من الحجّاج. لقد وصف الحياة الاجتماعية في الشرق، كالأترك الذين وصفهم وصفًا دقيقًا، من خلال شعوبهم وحياتهم اليومية، كما كان يقبل بتسجيل كلّ ما يسمعه من أخبار غير صحيحة عن الديانة الإسلامية^[٣]. لقد تغلّب الجانب العسكري على الديني في وصفه ورحلته، إلّا أنّ أحلامه وأحلام ممّوليه باءت بالفشل بعد سقوط القسطنطينية عام ١٤٥٣م. فالدراسات الإثنوغرافية هي في حدّ ذاتها عمل تبشيري استعماري غايته تهيئة الجوّ للمستعمرين من خلال معرفة مواطن الضعف والقوّة للشعوب، التي يريدون السيطرة عليها، وتهيئة شعوبها لتقبّل هذه الأفكار تحت شعار الدين المسيحي.

١ - روبرت إيميرسون، راشيل فريتز، لندا شو: البحث الإثنوغرافي في العلوم الاجتماعية، ترجمة هناء الجوهري، مراجعة محمّد الجوهري، دار الكتب واللوائح القومية، القاهرة، ٢٠١٠م، ص ٥٣-٦٠.

٢ - رحلات ماركو بولو: المصدر السابق، ص ١٣١-١٣٢.

٣ - محمود زايد: دراسة لرحلة برتراندون دي لابروكييه إلى فلسطين ولبنان وسورية ١٤٣٢م، مجلّة المؤرّخ العربي، العدد ١٤، الأمانة العامة لاتحاد المؤرّخين العرب، بغداد-العراق، ١٩٨٠م، ٢٧-٤٠.

الخاتمة

ممّا تقدّم نجد أنّ أوروبا المسيحية الغربية قد تألّمت لما وصل إليه الإسلام من انتشار، فراحت تعدّ العدة لاجتثائه من جذوره، فتارة استخدمت القوة العسكرية، فشنت حملات صليبية عديدة فشلت فيها، وتارة لجأت إلى الغزو الفكري السلمي، فألقوا لشعوبهم والشعوب التي ذهبوا للتبشير بينها القصص الخيالية والضالّة عن الدين الإسلامي ورسوله الكريم سيّدنا محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلّم؛ لتفجيرهم منهم من أجل السيطرة العسكرية والاقتصادية والدينية والسياسية والثقافية عليها. أمّا بالنسبة للمسلمين، فلم يستطع دعاة المسيحيين التأثير بهم واستدراجهم لمعتقدات المسيحية، سواء في بلاد الشام أو مصر والمغرب العربي، واقتصر التأثير على المناطق التي لا تملك قوة تساندها، ولا عقيدة تتمسك بها، فقد اختارها الأوروبيون بعناية فائقة، فلعبوا على وتر الحروب الطائفية والأقليات العرقية. لم يكن التبشير يختلف عن الدراسات الإثنوغرافية، فكلّها تصبّ في المصلحة العامة للدول الأوروبية، فهما وجهان لعملة واحدة، بالرغم من اختلاف التسميات، وبالرغم من كلّ ما قام به المبشرون، سواء في الشرق في بلاد المغول أو في الجنوب في أفريقيا أو في المشرق العربي، نجد أنّهم لم يحققوا أهدافهم المرجوة كلّها، سواء في تنصير المغول أو في استمالتهم والتحالف معهم ضدّ المسلمين، وكذلك في السيطرة العسكرية والسياسية والاقتصادية على المنطقة العربية على الأقلّ في العصور الوسطى، إلّا أنّهم حصّدوا ثمارها في العصور الحديثة، فكان الاحتلال الأوروبي، سواء لشرق المتوسط أو لجنوبه.

لائحة المصادر والمراجع

المصادر العربية

١ - القرآن الكريم

المصادر الأجنبية

1. Oliver of Paderborn: The Capture of Damietta, Trans by John, J. Gavian, Philadelpinia, 1948.
2. Willian of Tyre: AHistory of Deeds dons beyond the sea, 2vol, New York, 1943, vol I.

- المصادر المعربة

١. برتولمي دي لاس كازاس: المسيحيون والسياف (وثائق إبادة هنود القارة الأمريكية على أيدي المسيحيين الإسبان رواية شاهد عيان)، ترجمة: سميرة عزمي الزين، منشورات المعهد الدولي للدراسات الإنسانية.
٢. رحلات ماركو بولو: ج ١، ترجمه عن الإنكليزية وليم مارسدن، ترجمه للعربية: عبد العزيز جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٢، ١٩٩٥ م.
٣. يوميات رحلة فاسكو دي جاما وتقرير رحلة دوز سانتوس: ترجمة: عبد الرحمن عبد الله الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥ م.
٤. - المراجع العربية:
٥. إبراهيم خوري: أحمد بن ماجد (حياته - مؤلفاته - استحالة لقائه بفاسكو دي غاما)، مركز الدراسات والوثائق، رأس الخيمة، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الثانية، ٢٠٠١ م.
٦. أحمد سعد الدين البساطي: التبشير وآثاره في البلاد العربية والإسلامية، دار أبو المجد للطباعة بالهرم، ١٩٨٩ م.

٧. جوزيف نسيم يوسف: العدوان الصليبي على بلاد الشام - هزيمة لويس التاسع في الأراضي المقدسة، دار النهضة العربيّة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨١ م.
٨. جوزيف نسيم: العرب والروم واللاتين في الحروب الصليبيّة الأولى، مطبعة رويال، الإسكندريّة، ط١، ١٩٦٣ م.
٩. حسن عبد الوهاب حسين: المحاولات التبشيريّة الأولى في بلاد الشام في عصر الحروب الصليبيّة، دار المعرفة الجامعيّة، الإسكندريّة، ١٩٨٩ م.
١٠. سعيد عبد الفتّاح عاشور: الحركة الصليبيّة (صفحة مشرقة من تاريخ الجهاد الإسلامي في العصور الوسطى)، ج١، مج٢، مكتبة الأنجلو المصريّة، ط٤، ١٩٨٦ م.
١١. سلمان سلامة عبد الملك: أضواء على التبشير والمبشرين، مطبعة الأمانة، الطبعة الأولى، ١٩٩٤ م.
١٢. عماد الدين خليل: أحقاد وأطماع التبشير في إفريقية المسلمة، المختار الإسلامي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٧٩ م.
١٣. فاطمة هدى نجا: نور الاسلام وأباطيل الاستشراق، دار الإيمان، طرابلس - لبنان، ط١، ١٩٩٣ م.
١٤. كرم شبلي: الإذاعات التنصيريّة الموجهة إلى المسلمين العرب، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩١ م.
١٥. محمّد عثمان صالح: النصرانيّة والتنصير أم المسيحيّة والتبشير، مكتبة ابن القيم، ط١، ١٩٨٩ م.
١٦. محمّد يوسف الكاندهولي: شرح حياة الصحابة، تحقيق محمّد إلياس البارة نيكوي، ج١، مج٣، دار ابن كثير، دمشق- بيروت، ط١، ٢٠٠٠ م.
١٧. محمّد مؤنس أحمد عوض: الرحالة الأوربيّون في مملكة بيت المقدس الصليبيّة ١٠٩٩-١١٨٧ م، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط١، ١٩٩٢ م.

١٨. ممدوح حسين: مدخل إلى حركة التنصير، دار عمّار، عمّان، ط١، ١٩٩٥م.
١٩. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الرياض، ط٢١، ١٩٨٨م.
٢٠. يحيى داوود: ردود على شبهات المستشرقين، د.ت، د.ط.
٢١. - المراجع المعربة:
٢٢. أليكسي جورافسكي: الإسلام والمسيحية من التنافس والتصادم الى الجوار والتفاهم، ترجمة: خلف محمد الجراد، دار الفكر، دمشق، ط٢، ٢٠٠٠م.
٢٣. بيرتي ج بيلتو: دراسة الأنثروبولوجيا المفهوم والتاريخ، ترجمة كاظم سعد الدين، بيت الحكمة، بغداد، ط٢، ٢٠١٠م.
٢٤. روبرت إيميرسون، راشيل فريتز، لندا شو: البحث الإثنوغرافي في العلوم الاجتماعية، ترجمة: هناء الجوهرى، مراجعة محمد الجوهرى، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ٢٠١٠م.
٢٥. س. هوراد: أشهر الرحلات إلى غرب أفريقيا، ترجمة: عبد الرحمن عبد الله الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦م.
٢٦. كويلرينج: الشرق الأدنى (مجتمعه وثقافته)، ترجمة: عبد الرحمن محمد أيوب، هيئة الكتاب، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٢م.
٢٧. ميخائيل زابوروف: الصليبيون في الشرق، ترجمة إلياس شاهين، دار التقدم، موسكو، ط١، ١٩٨٦م.
٢٨. يوهان فوك: تاريخ حركة الاستشراق (الدراسات الغربية والإسلامية في أوروبا حتى بداية القرن العشرين)، نقله عن الألمانية عمر لطفي العالم، دار المدار الإسلامي، بيروت- لبنان، ط٢، ٢٠٠١م.

- المراجع الأجنبية -

1. J. Duffy: Portuguese Africa, London, 1959.
2. R. Brunschvig: La Barbarie Orientale Sous les Hafside des origines and la fin du XV siecle, Tom 1, paris, 1947.
3. R.W. Southern: Western views of Islam in the Middle Ages, Cambridge, 1962.
4. Steven j. McMichael: Francis and the encounter with the sultan (1219), University of Saint Thomas, Saint Paul, MN, 2011.

- الدوريات العربية -

١. أحمد التيجاني: الإسلام أمام المبشرين، مجلة دعوة الحق، العدد الثاني، السنة الخامسة، الرباط-المغرب، ١٩٦١م.
٢. أحمد مدنية: الوجود البرتغالي في المغرب من القرن ١٥ إلى القرن ١٨، مجلة دعوة الحق، العدد ٢٤٤، السنة السادسة والعشرون، الرباط - المغرب، ١٩٨٥م.
٣. أنور الجندي: الاستعمار الثقافي بين التبشير والاستشراق، مجلة دعوة الحق، العدد الأول، السنة الثالثة عشر، الرباط، المغرب، ١٩٦٩م.
٤. جابر قميحة: آثار التبشير والاستشراق على الشباب المسلم، السنة العاشرة، العدد ١٦، مجلة دعوة الحق، مكة المكرمة، ١٩٩١م.
٥. عصمت جودي محمد الجشعمي: دور المستشرقين في تخريب الثقافة والفكر العربي، مجلة المؤرخ العربي، العدد ٥٢، الأمانة العامة لاتحاد المؤرخين العرب، بغداد - العراق، ١٩٩٥م.
٦. محمود زايد: دراسة لرحلة برتراندون دي لابروكييه إلى فلسطين ولبنان وسورية ١٤٣٢م، مجلة المؤرخ العربي، العدد ١٤، الأمانة العامة لاتحاد المؤرخين العرب، بغداد-العراق، ١٩٨٠م.

محاكم التفتيش خلال العصر الوسيط في السياق التاريخي الغربي

نزهة بوعزة^[1]

مقدمة

محاكم التفتيش هي محاكم كنسيّة مكلفة بمحاربة الهرطقة في إطار رسم دينيّة الدولة، فقد بدأت كمحاكم كنسيّة وتحوّلت تدريجيّاً إلى محاكم مدنيّة في تشكيلها وإدارتها، تحالفت السلطة الدينيّة والسياسيّة، حيث أنّ تعريف المسيحي يتداخل مع مفهوم المواطن، ومفهوم المسيحيّة يتداخل مع مفهوم الدولة، ما دام أنّ الدولة لا تقوم إلّا على المسيحيين، وشرط استحقاق المواطنة الانتماء المسيحي؛ من هنا اكتسبت هذه المحاكم سلطة دينيّة ودنيويّة.

فمفهوم محكمة يحيل على ازدواجيّة في الدلالة، دلالة دنيويّة تخصّ إحلال النظام (دنيويّاً) بآليات بشريّة، أمر استلهمته الكنيسة من النظام الإداري الروماني، ودلالة دينيّة تخصّ إحلال العدالة الإلهيّة التي ترسم الخلاص الجزئي المهيأ لتحقيق الخلاص الموعود (يوم الحساب / المحكمة الإلهيّة).

يمكن التأريخ لبداية محاكم التفتيش بالتوازي مع انهيار الإمبراطوريّة الرومانيّة وتحوّل الكنيسة إلى مملكة إمبراطوريّة، وتمثّل فترة البابا أنوسنت الثالث خلال نهاية القرن الحادي عشر أوج هذه الإمبراطوريّة التي ترجمت سطوتها عبر إحداث محاكم التفتيش، التي سيخبو وهجها بشكل تدريجي خلال القرن السادس عشر، غير أنّها ستعود من جديد في إسبانيا والبرتغال بشكل أكثر ترهيب ووحشيّة لينتهي العمل بها خلال القرن التاسع عشر. لقد مثّلت محاكم التفتيش نموذجاً عنيقاً لتحالف السلطة السياسيّة والدينيّة في إطار مواجهة العدو المشترك الذي يهدّد وحدة الدولة المسيحيّة «الهرطقة». المفهوم يعكس دلالة مكثّفة

١ - دكتوراه في الفلسفة المعاصرة، واستاذة في أكاديمية الشرق-المغرب.

وغامضة تجعل منه مطية لتبرير الترهيب الكنسي والسياسي. هذه الهوية الدينية عكست وصاية تأويلية للنص المسيحي تمأسسه الكنيسة وتحرص على نقائه من فساد المهرطقين^[١]، الذين تتولاهم محاكم التفتيش بالمتابعة والعقاب وفق آليات مدنية وغطاء تبريري كنسي.

كيف ساهم السياق التاريخي في إضفاء شرعية دينية/ مدنية على عنف محاكم التفتيش؟ كيف تشكل المفهوم؟ ماهي أسسه التشريعية/ الثيولوجية؟ كيف تحول إلى أداة ترهيبية؟

أولاً: محاكم التفتيش: الدلالة والسياق التاريخي

قد ينظر لمحاكم التفتيش كضرورة تاريخية لها معقولة تستجيب لإلحاح اللحظة الوسيطة مما يرسم أبعاداً لمنظور وسيطي يحمل خصوصية معينة، فما هي معالم هذه الخصوصية التاريخية؟.

ارتبطت محاكم التفتيش بماهية مؤسسة نظامية قائمة الذات في القرن الثالث عشر، وانتهت خلال القرن التاسع عشر ١٨٣٤م^[٢]. أما في القرون الأولى للمسيحية، فلم تشن حرب واحدة نظامية، وإنما كانت المواجهة تتم على نحو محدود، وأقصى ما كان يتم اتخاذه هو عقد المجامع الكنسية التي كانت مناسبة لالتقاء رؤساء الكنائس لتحديد مستجدات الدين المسيحي، لكن أساس المجامع كان مرتبطاً بظهور شكل من أشكال الهرطقات الدينية.

إن مصطلح محاكم التفتيش هو في الأصل اصطلاح مشتق من كلمة لاتينية هي (Inqui-rer) ومعناها يتقصى، يبحث أو يفتش، ولها تسميات عديدة منها «ديوان التحقيق-الديوان المقدس»^[٣]، هذا الجذر الاشتقاقي يعبر بشكل فعال عما كانت تمارسه الكنيسة، التفتيش/ التحقيق، التقصي عن مظاهر إيمانية لا تستجيب لما هو معلن عنه في المرسوم الإيماني،

١- «إن البدعة الدينية مطبوعة بواقع أن أتباعها يلتحقون برأي تعتبره خاطئاً سلطة كهنوتية أو غالبية أعضاء كنسية معينة، فالأمر ليس رأياً وحسب، بل هو انحراف. وهذا الانحراف يتناول إما العقائد وإما الطقوس أو النظام، ويشكل في الحالة الأولى هرطقة».

ج ويلتر، الهرطقة في المسيحية، ترجمة جمال سالم، التنوير، بيروت ٢٠١٧، ص ١٥.

٢- «الانتهاء هنا يخص وجودها كمؤسسة قائمة بالذات، ولا يخص وظيفتها الإيمانية الروحية التي ما تزال قائمة شكلياً «الديوان المقدس» دون أن توكل إليه مهام خارج أسوار الكنيسة، لكنه يقوم بمهام إرشادات إيمانية من داخل الكنيسة».

٣- محمد خميس السيد الجاطي، الكتب التي صادرتها محاكم التفتيش في أوروبا (٣٨٥-١٨٣٤م)، دراسة تحليلية تاريخية ببيومترية، المجلة الدولية لعلوم المكتبات والمعلومات، مج ٧، ٢٤ (إبريل-يونيو ٢٠٢٠)، ص ٢٥٤.

والتي تدأب على الجهر به في كل مناسبة كنسيّة، «فلكي تكون هناك هرطقة، يجب أن تكون هناك مبادئ إيمانيّة أساسيّة، حقائق موحى بها، وأن تكون هذه المبادئ قننتها كنيسة شرعيّة، تمتلك سلطة مطلقة على صعيد الإيمان»^[١]. لقد نصّبت نفسها الوصيّة الوحيدة الموكل لها البتّ في صدقيّة الإيمان من عدمه. إنّها محكمة استثنائيّة مهمّتها محاربة الانحرافات عمّا اعتبر إيماناً حقيقيّاً؛ أي المسيحيّة كما تمّ فهمها من طرف الكنيسة الرومانيّة المقدّسة^[٢]. محاكم استثنائيّة جاءت استجابة لردع انتشار «الهرطقة الآريوسيّة»، لكنّ الاستثناء صار واقعاً. عندما تتكلّم هنا على الوصاية التّأويليّة لمحاكم التفتيش، لا نتكلّم على صيغة جامدة، بل إنّ التّأويلات التي قدّمتها الكنيسة على مرّ القرون الوسطى، خضعت فعليّاً للتّغيير، لكنّ هي مسألة تكلف بها المجامع الكنسيّة دون غيرها، فالتوضيح الإيماني الذي تتفق عليه الكنيسة عبر مجامع تقيمها، هو الوجه المحدّد لمعالم هذا النموذج الإيماني الواجب اتّباعه. يمكن رصد بشكل دقيق تشكّل فكرة المراقبة المنظّمة على المؤمن/ المواطن المسيحي من خلال ثلاث مراحل، لا تمثّل هذه المراحل تسلسلاً سلساً في عمليّة التّرقّي هذه نحو تشييد محاكم التفتيش، بل هي مراحل خضعت للتقلّبات التي تحكم فيها بشكل أساس الوضع السياسي للدولة المسيحيّة.

المرحلة الأولى

ارتبطت هذه المرحلة بالإمبراطور الروماني قسطنطين، فاعتناق هذا الأخير للمسيحيّة هيّأ لنوع من التحالف بين السلطتين الروحيّة والزمنيّة، فقد صدر سنة ٣١٣ ميلاديّة^[٣]، مرسوم ميلانو الذي اعترف رسميّاً بالمسيحيّة كأحد الديانات الكثيرة بالإمبراطوريّة. بل إنّ السلطة الكنسيّة حاولت تنزيل العمل الإداري الروماني داخل أروقة الكنيسة، «لقد استمدّت محاكم التفتيش عقوبة الهرطقة

١- ج. ويلتر، الهرطقة في المسيحيّة، مرجع سابق، ص ١٥.

2- Edouard Kamp, L'inquisition et la répression de l'hérésie dans la principauté et le diocèse de Liège; au XVIe Siècle, travail de fin d'études Master en droit à finalité spécialisé en droit privé, Recherches menés sous la direction de : Monsieur Wim Decock, département de droit, année académique 2019_2020, université de Liège, p11. <https://uliege.be>. Vu le 23 -01 -2023.

٣- عانت الكنيسة من عدّة اضطهادات قبل تحالف الإمبراطوريّة الرومانيّة معها، وهو الاضطهاد الذي دام حوالي أربعة قرون، وانتهى بصدور مرسوم التسامح الديني بفضل الإمبراطور قسطنطين خلال ٣١٣، ويطلق عليه أيضاً منشور ميلانو، حيث أعلن الإمبراطور من خلاله أن الديانة المسيحيّة هي الديانة الرسميّة للإمبراطوريّة الرومانيّة.

من القانون الروماني الخاص بتحريم الخيانة، ولكنها رأت أن خيانة الله أشدّ ضللاً من خيانة البشر^[١]. فالدولة اتخذت سمة دينية طيلة القرون الوسطى، بل قد شكّلت السلطة الدينية تهديداً في فترات على السلطة المدنية، «إلا أنه بعد أن جعل الإمبراطور قسطنطين من المسيحية الديانة الرسمية للإمبراطورية الرومانية، دعت الكنيسة الدولة لتشديد عقاب المتهمين بالهرطقة. لم يعد الجرم كنسياً وحسب، بل بات مدنياً»^[٢]. ومن هنا قوة محاكم التفتيش، كيف ذلك؟

لقد كان أول مجمع مسكوني هو المنعقد خلال ٣٢٥ في نيقية^[٣] لمحاكمة «أريوس المهرطق»^[٤]، حيث استجاب قسطنطين لرغبة الأسقف (إسكندر) الداعية إلى عقد مجمع مسكوني لمحاكمة المنشق الشهير أريوس. هذا الحوار العلني بين الأسقف والإمبراطور حول المشاركة في تحديد ما يهدد الدولة المسيحية، هو صورة لتحالف السلطة الزمنية والروحية بالمفهوم الأوغسطيني (تغليب كفة الإمبراطور على البابا) من أجل تحديد اتفاقية حول الإيمان المسيحي درءاً للعقائد «الزائفة» التي رفعها أريوس؛ لأن أصول العقيدة قبل هذا المجمع كانت بشكل ما ضبابية، إذ كان الهم الأكبر انتظار قدوم المسيح. ومن هنا كانت تمثل المجمع فرصة لفرض تشريعات الكنيسة، بالإضافة إلى الموضوع الأهم الذي كان المجمع يجتمع بسببه «الهرطقة»، لكنها لم تشكل حقيقة مطلباً ملجأً. لا يعني الأمر غياب الهرطقة، بل كانت هناك مجموعة من الهرطقات، لكنها كانت في الغالب متنافرة ومشتتة. يمكن القول إن مجمع نيقية هو من استهل الفترة اللاهوتية المسيحية وأسس الأرضية الجينية لمحاكم التفتيش التي ستأتي لاحقاً؛ لأن المجمع اتخذ مهمة تثبيت مبادئ المسيحية أو تحديدها بشكل فوقي، إذ لا تمثل الهرطقة جرماً كنسياً فقط، بل جرماً يربك الشأن العام لدولة بما هي دولة مسيحية، إذ لم تقتصر مهمة الإمبراطور على الدعوة، بل «شارك هو شخصياً في النقاشات اللاهوتية، ودعا في العام ٣١٤ إلى انعقاد مجمع آزل يتدارس عقيدة الدوناتيين. وأخيراً، لما كان شديد الاهتمام بأن يستحق لقب معيد السلام إلى الكنيسة، التي

١- رمسيس عوض، محاكم التفتيش، دار الهلال، ص ١٠١.

٢- ج. ويلتر، الهرطقة في المسيحية، مرجع سابق، ص ٢٨.

٣- كان السبب الرئيس لانعقاد مجمع نيقية ما مارسته من تهديد بدعة أو هرطقة أريوس، حيث حضر حوالي ٣١٨ أسقفاً.

٤- هرطقة أريوس بحسب الكنيسة هي نفيه الطبيعة الإلهية للمسيح، وتأكيده على بشريته، أو على أقل التقادير أن المسيح (الابن) مخلوق من الأب.

كانت تشهد ببلبة عميقة آنذاك بفعل الهرطقة الآريوسية، جمع في نيقية في العام ٣٢٥م أول مجمع مسكوني^[١]. كان خطابه الافتتاحي يحدّد أفق السلطة الممنوحة لقرارات هذا المجمع، نظراً لعدم قدرة المدعويين الأساقفة الذين كانوا في حدود ثلاثمائة على الخروج بموقف واضح حول النقاط التي أسّس للجدال، خرجوا بدل عن ذلك بقانون «إيمان نيقية» وهو أول مرسوم رسمي يحدّد بعض ملامح النقاط التي سبّبت الهرطقة الآريوسية، وقد تضمّن القانون لفظ «لعن» هذه الأخيرة (الهرطقة الآريوسية)، فكانت أولى ملامح تعامل الكنيسة مع المخالفين لها في مراسيم الإيمان الكنسي، فالعقاب الذي وجّه لآريوس إثر هرطقته، هو لعنه من طرف المجمع والحرمان الكنسي، ونفيه إلى دير بعيد بإسبانيا، رغم أنّه عاد فيما بعد من منفاه بعد انتشار هرطقاته بشكل واسع.

يمكن القول إنّ هذه المرحلة ارتبطت بعقوبة الحرمان الكنسي، النفي، التأييب اللفظي أو اللعن العلني. ويرجع الأمر في الغالب لعدم تمتّع الكنيسة بدعم مباشر من الإمبراطور، الذي «بوجه عام اتخذ موقفاً محايداً من الصراعات اللاهوتية المحتدمة بين أتباع الكنيسة المسيحية التي وجدت نفسها مضطرة حتى القرن الرابع الميلادي إلى إظهار السماح مع المهترطين والمنشقين عليها؛ لأنّها لم تكن بعد تتمتع بالبأس والسلطة الزمنية»^[٢]. لهذا، خلال هذه المرحلة لم يخرج المجمع في الغالب بعقوبات جذرية، كما هو الأمر في المرحلة الثالثة؛ إذ إنّ سياق هذه المرحلة هو تثبيت السلطة الرومانية، لذلك «كان النفي أسوأ العقوبات؛ لأنّه كان يحول بين المحكوم عليه وبين أن يواصل أداء العبادة المتوجبة حيال آلهة المدينة، كان يتطابق مع إلقاء الحرم في الدين المسيحي»^[٣]. وربما لأنّ الكنيسة لم تحقّق بعد الامتداد السلطوي خارج الكنيسة، وهو الأمر الذي حصلت عليه بشكل رسمي خلال المرحلة الثالثة، إلّا أنّ بوادهه ترجع إلى القرن الرابع. ومن هنا تحدّدت ديكتاتورية الإيمان المسيحي التي رسمها تحالف السلطة الزمنية والروحية، فمنذ أن صار قيصر مسيحياً؛ بمعنى أنّ الكنيسة امتلكت جيوشاً دركاً، مكاتب، قيادتها تغيّرت بشكل كامل^[٤].

١- ج. ويلتر، الهرطقة في المسيحية، مرجع سابق، ص ٨٠-٨١.

٢- رمسيس عوض، الهرطقة في الغرب، سينا للنشر/ الانتشار العربي، الطبعة الأولى ١٩٩٧، ص ١٥.

٣- ج. ويلتر، الهرطقة في المسيحية، مرجع سابق، ص ٤٥.

4- Arthur Arnault, Histoire de l'inquisition, Alonniere- Paris, décembre 1869, p24.

المرحلة الثانية

هذه المرحلة يمكن تحديدها انطلاقاً من القرن الرابع ميلادي بعد وفاة الإمبراطور قسطنطين إلى حدود القرن الحادي عشر. فترة عرفت اضطراباً سياسياً وهرطقات اتخذت شكل طوائف وجماعات، حيث استمرت حركة الهرطقة في الانتشار، بالأخص أن مجمع نيقية لم يستطع الخروج بقرار حاسم بهذا الشأن. لكن يمكن رصد أول عقوبة ارتبطت بالتاريخ المسيحي كانت خلال القرن الرابع ميلادي، وبالتالي مثلت مرحلة الانتقال من العقوبات الإرشادية إلى العقوبات التنفيذية، وإن لم تكن بنفس حدة ووحشية المرحلة الثالثة، «فجذور اضطهاد الفكر المخالف لعقيدة الكنيسة الكاثوليكية ترجع إلى القرن الرابع، ففي عام ٣٨٥م قبض الإمبراطور ماكسيموس على الإسباني بريسيليان وأدين بسبب آرائه الغنوصية وأعدم حرقاً مع عدد من أتباعه في مدينة تريف»^[١]. فقد صارت الهرطقات أشد وطأة بعد وفاة الإمبراطور قسطنطين، حيث عادت من جديد الهرطقات التي حاول هذا الأخير الحد منها، لكن مع ذلك غلبت العقوبات الروحية أكثر منها مدنية، وهي عقوبات رغم قلة حدتها إلا أنها هي من ستحدد إطار العقوبات التي ستمارسها محاكم التفتيش فيما بعد، فمثلاً إن العقاب يمس المهرطق حياً وميتاً، الحرمان الكنسي، اللعن والتشهير، سلب الممتلكات، تم العمل بها خلال هذه المرحلة واستمرت بشكل أعنف خلال المرحلة الثالثة، لكن مع ذلك لم تخل هذه المرحلة من نماذج عنف مارستها الكنيسة، مثال «حادثة قتل الفيلسوفة هيباتيا في عام ٤١٥م، فقد كانت مثلاً حقيقياً للعنف الذي قامت به الكنيسة في الإسكندرية وهي تحاول أن تفرض إرادتها على المجتمع القديم وتحارب اليهود وعقيدتهم بأشكال مرعبة»^[٢]. قد يعود السبب في عدم اتخاذ مساطر جذرية بشكل أكبر في حق الهرطقة للاضطراب السياسي الذي شهدته الإمبراطورية المسيحية بعد موت الإمبراطور قسطنطين. وقد توالى الخلافات بين رؤساء الكنائس وممثلي الإمبراطورية، وعندما دخل العالم في القرن السابع الميلادي، كان المشهد المسيحي (المسكوني) قد اكتمل بؤساً؛ إذ اهترأ بالفساد قلب الإمبراطورية البيزنطية. يمثل مجمع خلقدونية أبرز استجابة للحد من

١- محمد خميس السيد الحباطي، الكتب التي صادرتها محاكم التفتش في أوروبا (٣٨٥-١٨٣٤م)، مرجع سابق، ص ٢٥٤.

٢- عامر عبد زيد اللواتلي، عنف الكنيسة الغربية، اضطهاد العلماء وأثره في تطور العلمنة الشمولية، مجلة الاستغراب، صيف ٢٠١٧، ص ٢١٤.

الهراطقات التي أخذت شكلاً فردياً تمثل في تقديس التماثيل والرسوم الدينية، وقد عرض هذا النزاع على مجمع عقد في خلقدونية عام ٧٥٤م، فقرّر إدانة تقديس التماثيل والصور والرسوم الدينية، ثم أيد الإمبراطور قسطنطين الخامس هذا القرار بمرسوم يُعتبر مهرطقاً كلّ مَنْ أظهر تقديساً لها^[١]. قد يرجع أيضاً سبب عدم سطوة الكنيسة على رعاياها لعدم تمكّنها من استخدام السلطة الزمنية لصالحها، وهو ما تأتّى لها أواخر القرن التاسع الميلادي عبر توحيد السلطة المدنية والكنهوتية، مستمدة آليات العمل الإداري من الإمبراطورية الرومانية؛ إذ منذ العقد السابع ميلادي مثّلت الكنيسة هوية دولة، فمنذ شارلمان صارت الكنيسة تتمتع بسطوة مدنيّة أكثر منها دينيّة، باعتبار أنّ الدرع العلماني / السلطة الزمنية هي الممثل الوحيد لشرعية العمل الديني للكنيسة، ومنها عكست الكنيسة طموح الإمبراطورية الرومانية في صورة إمبراطورية دينيّة / دنيويّة.

المرحلة الثالثة

مرحلة امتدّت من نهاية القرن الحادي عشر وبداية القرن الثاني عشر إلى حدود القرن التاسع عشر. «وفي عام ١٠٢٢ عمّد روبرت التقي، في أورليان، إلى حرق بعض المؤمنين بـ«قوانين الصليب المقدّس»، الذين كانوا يدافعون عن أفكار ثنويّة ودوسيتيّة، في آن، وهم أحياء»^[٢]. فقد تزايدت حركة الهراطقات رغم الدعوات الإرشادية، وهو ما استدعى عقد مجمع تور ١١٦٣ استجابة لدعوة الملك لويس السابع، لكنّ المجمع لم يفلح في الخروج بقرارات تجيز الحدّ من انتشار الهراطقات؛ إذ خلال ١٢٠٨ تحت حكم فيليب الثاني^[٣]، والبابا أنوسنت الثالث، وضعت الأسس الأولى لمحاكم التفتيش^[٤]. وعليه، قام البابا بحملات صليبيّة واسعة ضدّ المنشقّين، «وقد قامت هذه الحملة بمذابح رهيبة، أشهرها

١- رمسيس عوض، الهراطقة في الغرب، مرجع سابق، ص ٨٩.

٢- ج. ويلتر، الهراطقة في المسيحية، مرجع سابق، ص ١١٦.

٣- وفي عام ١٢٠٧ طلب البابا أنوسنت الثالث من الملك فيليب أغسطس التدخل على رأس حملة صليبيّة لقمع النبلاء في الجنوب الفرنسي، إلّا أنّ فيليب كان يخشى أن يتهمز ملك إنجلترا بوحاً الفرصة للانتقاض على الشمال الفرنسي القريب منه إذا أقدم رجاله على شنّ حملة على النبلاء في الجنوب الفرنسي. وأخيراً، بعد نفاذ صبر البابا أنوسنت الثالث، أعلن في ١٥ يناير ١٢٠٨ قيام حملة صليبيّة ضدّ نبلاء الجنوب الفرنسي، ووعد من يشارك في هذه الحملة بالغنائم التي تقع في أيديهم من أملاك هؤلاء المارقين في نظره هو. يواقيم رزق مرقس، محاكم التفتيش في أوروبا، محاضرات في تاريخ الكنيسة الغربية، موقع الأنبا تكلا هيمانوت، www.ST_Takla.org

تمّ في حصار وسقوط بلدة بيويه؛ حيث قتل الصليبيون ١٥٠٠٠ من السكّان دفعة واحدة، ومن ثمّ كانت أكبر عملية إرهابية في تلك الفترة^[١]. إذ إرضاء للبابا أصدر الملك لويس الثامن قراراً رسمياً بإنشاء محاكم التفتيش بفرنسا ١٢٣٣، أسندت مهمة التفتيش لدومنيكان «الذين بدأوا بإرهاب صغار القساوسة وبسطاء الناس بجبروتهم، أرسلوا إلى المحرقة أعداداً لا تحصى بتهمة الخروج على تعاليم الكنيسة، بالإضافة إلى من امتلأت بهم جحور السجون وغياهب السبي»^[٢]. كان مبرر مؤسسة مهام الكنيسة هو أنّ الهرطقات كانت تتخذ شكلاً ثورياً، بل هناك هرطقات استطاعت عقد مجامع على غرار المجامع الكنسية (الكاتاريون عقدوا مجمعاً خلال ١١٦٧)، لهذا وجدت الكنيسة تبريراً للتأسيس بشكل رسمي لمحاكم، من اختصاصها الأساسي الوصاية الدينية في المجال العام. الوصاية هنا اتخذت شكل ديكتاتورية تعمل على مراقبة درجة الإيمان لكلّ المنتمين إليها، ممّا جعل السلطة المدنية والدينية تتحد في محاربة الحركات الهرطوقية التي تهدّد استقرار السلطين معاً، «وقد تجسّد هذا التعاون عام ١٢٢٩ بمجمع تولوز الذي قرّر أنّ يخلق في تلك المدينة محكمة يتمّ تكليفها بمساعدة السلطة الدنيوية^[٣] بالبحث عن الهرطقة الآليين ومعاقتهم. هذه المؤسسة الجديدة، التي نظّمها غريغوريوس التاسع عن طريق ثلاث برأت بابوية متتالية، اتخذت تسمية محكمة التفتيش»^[٤]. محاكم اعتبرت استجابة لإلحاحية فرضتها الظرفية التاريخية التي تهدّد الوجود الكنسي بما هو هوية مدنيّة، هذه الاستجابة التي أسست لمحكمة استثنائية/ مؤقتة، لكنّها ستصير وجهاً رسمياً لمدة عقود؛ إذ «في عام ١٢٣٢ أصدر البابا جريجوري التاسع قراراً بتحديد اختصاصات هذه المحاكم»^[٥]، فالبابا يمثل خليفة المسيح على الأرض، يتمتّع بسلطة لا جدال فيها، وهو ما تكلّفت المجامع الكنسية لإرسائه، ولهذا انعقد مجمع يتكوّن من ثلاث مقاطعات، هي نابون وأرلس وإكس نحو عام ١٢٤٣، وانتهى

١ - يواقيم رزق مرقس، محاكم التفتيش في أوروبا، مرجع سابق.

٢ - المرجع نفسه.

٣ - وهو ما سيستمرّ بالدرع العلماني، العمل وفق تشريعات الكنيسة بآليات مدنيّة زمنيّة، امتداد القوة الكنسية خارج أسوارها، ما دام أنّ الأساقفة لم يرغبوا أن يلطّخوا أيديهم بدماء المهترقين، فقد أوكلت مهمة تنفيذ العقوبات وتتبعها إلى السلطة المدنية باعتبارها امتداداً لسلطة الكنيسة.

٤ - ج. ويلتر، الهرطقة في المسيحية، مرجع سابق، ص ٢٩.

٥ - يواقيم رزق مرقس، محاكم التفتيش في أوروبا، مرجع سابق.

إلى وضع الإطار العام الذي أصبح الأساس الذي بنيت عليه محاكم التفتيش المستقلة عن الإكليروس^[١]. بعدها بخمس سنوات، ستمارس عملها عبر الدرع العلماني، ف«في عام ١٢٤٨م قرّر مجلس ريمز تسليم أتباع المهرطق أيون إلى السلطة الزمنية كي تقوم بإحراقهم، كما قرّر تجريد الهراطقة ومعاونيهم والمتسترّين عليهم بحرمانهم من الكنيسة ومصادرة ممتلكاتهم»^[٢]. هذه القسوة التي ستتضاعف بعد بضع سنوات، حيث سوف تتفنّن الكنيسة في أساليب الكشف عن المهرطقين عبر الكي والغرق والتعليم عليهم بعلامات (جسدية) أو التنكيل الجسدي أو ارتداء عباءة الصليب، يجعل العار رفيق حياتهم، فمادام أنّ المهرطقين يعملون بمبدأ التقيّة لإخفاء ما يبطنون، فإنّ أمر رصدهم والتفتيش عليهم مأمورية كنسيّة. لقد تأرجح دور الإكليروس الممثل للكنيسة دور المستقصي والمفتش والمراقب والمشارك إلى جانب السلطة المدنية التي أوكل إليها الجانب التنفيذي مهمّة التحقيق في بعض الدول، وهكذا كانت السلطة الممنوحة لمحاكم التفتيش سلطة مشتركة قد يغلب عليها الجانب المدني (المحقّقين) أو الكنسي (الإكليروس). وقد شكّلت سلطة الإكليروس بروما القوّة الأكثر تأثيراً في محاكم التفتيش، بالمقارنة مع السلطة الممنوحة للمحقّقين، لكنّ الأمر سيكون معاكساً في محاكم التفتيش الإسبانية.

لقد مثّلت محاكم التفتيش مؤسسة وجهاً مستقلاً، له قواعد وآليات عمل صارمة ومستقلّة، ممّا منحها نفوذاً واسعاً. هذه السلطة التي ستبلغ حدّ امتلاك حقّ مصادرة إيمان المواطنين والتشكيك في ولائهم المسيحي؛ إذ رافق ذلك تعيين محقّقين للتحقيق في أمور الهرطقة عام ١٢٣٣ أوّل سابقة من نوعها، إذ لم تعد تكتفي ببلاغات الواشين أو اعترافات المهرطقين بأنفسهم، بل راحت تنقّب وتتقصّى عبر رجالاتها عمّن بدا لها أنّه يمارس طقساً دينياً أو سلوكاً لم تأت به المجامع الكنسيّة المسيحيّة، ممّا منحها درعاً واقياً من الانتقادات لاستخدام كلّ أنواع القسوة والتعذيب تجاه المهرطقين. إنّ التفوّق الذي حصلت عليه هذه المؤسسة، تمّ ملاحظته بقوة من خلال عدد الضحايا الذي تضاعف بشكل فوري بالمئات، إذ بالملايين يجب أن نعدّ التعساء الألبيجانوس الذين تمّ القضاء عليهم في نيران المحرقة،

١- رمسيس عوض، محاكم التفتيش، دار الهلال، ص ٢١.

٢- رمسيس عوض، الهرطقة في الغرب، مرجع سابق، ص ١٣٤.

في جوّ تعذّيبيّ مربع^[١]. من الصعب إحصاء كلّ أساليب التعذيب والترهيب التي مارستها الكنيسة خلال قرون، لكنّ يمكن القول إنّها رسمت وجهاً مربعاً لإمبراطورية الإيمان المسيحي.

ثانياً: أنماط محاكم التفتيش الوسيطية

هناك عدّة أنواع من محاكم التفتيش اتخذت أشكالاً مختلفة حسب السياق الزمني والمكاني، لكنّها بالمجمل تطلّ أجهزة تابعة لمحاكم الكاثوليكية الرومانية، ويمكن القول إنّ هذه الأخيرة ومحاكم التفتيش الإسبانية كانت أبرز فاعل دمويّ في تاريخ الدولة المسيحية التي وسمت تاريخاً لامتسامحاً مضطهداً، نافيةً أيّة إمكانية للتعايش مع الاختلاف أو القبول به داخل نسقتها العام. وسنكتفي هنا بتناول أبرز محاكم التفتيش التي وسمت العصور الوسطى بسمعة سيّئة.

محاكم التفتيش الرومانية الكاثوليكية^[2]

هي المحاكم التي استهلّت تاريخياً خلال القرن الثالث عشر في ظرفيّة سياقيّة بصمت بتزايد الهرطقات وتطوّرها وما شكّلتها من تهديد على انهيار وحدة الإيمان. وهو رهان محسوب آنذاك لتعقيدات دينيّة واجتماعيّة، وأيضاً سياسيّة. محاكم التفتيش لم تكن سوى محاكم الاستثناء^[٣]، لكنّها عمّرت لقرون، فأنوسنت الثالث أيّس نوعاً من الملكية البابويّة، والتي استمرّت إلى حدود ١٩١٨م لتنحصر داخل أروقة الكنيسة الكاثوليكية بشكل صوري، بعد أن نزع عنها الدرع التنفيذي (السلطة الزمينة). إنّها محاكم مارست القضاء الإداري برؤية دينيّة، حاولت في البداية تنقية الإيمان المسيحي من كلّ مظاهر الاختلاط مع طقوس عقائديّة أخرى، على الأخصّ اليهوديّة، ثمّ امتدّ عملها خلال السادس عشر إلى التصديّ للحركات الإصلاحية المنشقة عن الكاثوليكية، ليمتدّ فيما بعد إلى إجبار المختلف

1- Arthur Arnault, Histoire de l'inquisition, op.cit., p39.

٢- وهي المحاكم التي كانت تابعة لروما بعد سقوط الإمبراطورية الرومانية، دشنت بشكل رسمي بفرنسا ثم امتدّت إلى باقي الدول التابعة لروما كنسياً.

3- François de Lannoy, Histoire Secrète de l'inquisition, Rennes, édition ouest-France, première édition 2021, p.6.

عقائدياً على الانضمام إلى المجمع الكنسي، وإلا طالته العقوبات، وحتى إن انضم إلى هذه العملية التنصيرية، تظل عيون الكنيسة تراقبه بعيون ملؤها الشك، وترصد الهفوات لإيجاد مناسبة لإقامة محاكمة علنية. في الحقيقة إن محاكم التفتيش كانت خاضعة للبابوية تشريعياً وتنفيذياً، إذ «رغم أن مجمع مونبلييه المنعقد عام ١٠٦٢م ومجمع تولوز المنعقد في ١١١٩م طالبا بتسليم الهراطقة للسلطات العلمانية غير الكنسية لتتولى معاقبتهم»^[١]، إلا أن معظم الأساقفة لم ينضبطوا لهذا المرسوم، وشاركوا فعلياً في مجريات التفتيش والتحقيق وتنفيذ المحاكمات. يمكن القول إن الممارسات الدموية التي بصمت تاريخ الدولة المسيحية، سوف ترتبط بالأساس بالفترة الممتدة ما بين القرن الحادي عشر والتاسع عشر، قرن بعد انفصال الكنيسة الكاثوليكية عن شقيقتها الأرثوذكسية لاختلاف أساسيات العقيدة المسيحية. هذه المحاكم اعتبرت مفتشاً عاماً على تقوى المنتمين للعقيدة المسيحية، فهي لا تعاقب إلا من كان من طائفتها وتلقى تعميدها ومباركتها، لكنه عن جهل أو دراية ضل الطريق. إذ، مهمتها إرجاع الضالين رافة بهم للطريق القويم. العقوبات الدموية هي التي سيعمل أنوسنت الثالث خلال القرن الثالث عشر على توطينها كدرع فاعل لاستمرار السلطة الكنسية المدعومة بالسلطة المدنية، مما حول النظام البابوي إلى نسق قانوني عكسته محاكم التفتيش الكنسية. لقد امتد عمل محاكم التفتيش الكاثوليكية لمدة ستة قرون، استهلتها بداية قوية، ثم تعرضت إثر الإصلاح الديني للتراجع، لتعود من جديد ممثلة في محاكم التفتيش الإسبانية/ البرتغالية. فعلياً، لم ينته العمل بمنطوق محاكم التفتيش داخل الأروقة الكنسية الكاثوليكية، لكنه سيتخذ صورة أخرى وامتداداً أقل حدة، «ولكن المحاكم لم تختف إلى يومنا هذا، وإنما غيرت اسمها؛ ففي عام ١٩٠٨م استبدل اسم محاكم التفتيش بمجمع «العقيدة والإيمان»، وأصبح تابعاً للفاثيكان بسلطات محدودة تمارس على المنتمين للكنيسة فقط، ثم في عام ١٩٦٥م أصبح اسمه «المجمع المقدس للعقيدة والإيمان»^[٢].

هل يمكن القول إن الحركات الإصلاحية المنشقة عن النهج الكاثوليكي استطاعت

١- رمسيس عوض، الهراطقة في الغرب، مرجع سابق، ص ١٣٤.

٢- هشام فهمي، اقتلوهم جميعاً: قصة محاكم التفتيش الأوروبية، إضاءات، ٢٠١٤/٠٤/٢١، www.ida2at.com

بلورة الحرية الدينية، أم إنهم أيضاً مارسوا عنفاً وترهيباً تمّ التغافل عنه تاريخياً؛ لأنّه لم يرتبط بمأسسة قضائية؟.

الحركات الإصلاحية كان لها أيضاً ضحايا، وإن لم تصل للحدّة نفسها التي مارسها الكاثوليكية، فهي أيضاً تحجّجت بالسياق التاريخي المدفوع بتثبيت وجودها الكنسي، لهذا رافق عملية مأسسة الكنيسة قمع ديني كبير، فالاختلاف في التصوّرات الدينية لا يساهم في تأسيس هويّة وطنية لدولة الإصلاحية، بل يمثل تهديداً لها. صحيح أنّ الحركة لم تتبن نظاماً قضائياً قائم الذات على غرار محاكم التفتيش الكاثوليكية، إلّا أنّنا «نخطئ إذا ظننا أنّ الاضطهاد الديني قد توقّف بانتصار البروتستانتية على الكاثوليكية في كثير من أرجاء أوروبا. فكما أنّ للمذهب الكاثوليكي ضحاياه، فإنّ البروتستانتية أيضاً لها ضحاياها»^[١]. وربما أنّ أرضيتها الإصلاحية القائمة على استبعاد النهج الكاثوليكي في تحديد مقوّمات الإيمان، هي من جعلتها أخفّ وطأة على المهترقين. هذا الأمر لا يعني تخلي الحركة الإصلاحية عن الأسس التقويمية والجذرية لتحديد قانون الإيمان، بالأخصّ في بداية الحركة، فالمصطلح ظلّ حاضراً بقوة في الكتابات الإصلاحية الأولى التي كانت ما تزال متأثرة بالتصوّر الكاثوليكي للإيمان، وهو ما كان واضحاً من خلال «إعلان الإيمان الحقيقي الصادر خلال ١٥٥٤، حيث شرّع المصلح «كالفن» معاقبة المهترق، «هكذا، في ٢٧ تشرين الأوّل/ أكتوبر ١٥٥٣، تمّ إحراق سيرفيه في جنيف بأمر من مجلس المدينة، الذي أحاله إليه كالفن»^[٢]. ويلاحظ هنا سنّ النهج التي صارت عليه محاكم التفتيش الكاثوليكية، عمل كلّ به كالفن فهو يمثل السلطة الدينية، ومجلس المدينة يمثل السلطة التنفيذية. صحيح أنّ الحركات الإصلاحية لم تصل إلى درجة الكاثوليك في المشاهد الوحشية وغير الإنسانية، لكنّها مع ذلك لم تنسلخ عن الإطار الجرمي المحدّد للإيمان إلّا لاحقاً تحت ضغط التحديث، فلوثر حينما كان كاثوليكياً كان من أشدّ منتقدي «مرسوم الإيمان» بل اعتبر الأمر لا أساس له في النصّ المسيحي، لكنّ هذا الاعتراض سيسير في اتجاه معاكس؛ إذ من المعروف الموقف المعلن من لوثر إزاء ثورة الفلاحين، «لقد نشر كتباً ضدّ عصابات

١- رمسيس عوض، الهرطقة في الغرب، مرجع سابق، ١٥.

٢- ج. ويلتر، الهرطقة في المسيحية، مرجع سابق، ص ٣٤.

الفلاحين القتلة والنهابين، ودعا بشدة إلى تدخل السلطة المدنية (...). ولقد وقّع بدون تردد بياناً يؤيد فيه لاهوتيو وورتمبرغ عقوبة الإعدام للهرطقة»^[١]. لم تنشغل البروتستانت بفكرة التسامح الديني بقدر انشغالها بزرع روح مسيحية منحلّة عن الطقوس الدينية المبالغ فيها. «إنّ التأمّل حول محاكم التفتيش يتجاوز الإطار الكاثوليكي؛ لأنّ البروتستانت حافظت على شعار المسيحية المقدّسة، لقد كانت إذاً غير قادرة على تبني مبدأ الحرية الدينية»^[٢]. فالبروتستانتية لم تنحّ بالمقابل في اتجاه تجديدي لمبادئ الإيمان المسيحي، بل حافظت على قدسيّة المطلب، لكنّها عصت الكنيسة الكاثوليكية ولم تجاف الدين نفسه. «وبسبب المعتقد الذي لم يشع وحسب بين البروتستانت في القرن السادس عشر والكاثوليك في العصور الوسطى، بل أيضاً في عالم العصور الوسطى للأرثوذكسية البيزنطية، ذلك المعتقد الذي مفاده أنّ الأفكار الضلاليّة ذات طبيعة مأكرة وشيطانية جدّاً، لدرجة أنّ الطريقة الوحيدة المتاحة للحيلولة دونها، تتمثّل في استئصال مروجيها»^[٣].

محاكم التفتيش الإسبانية

في القرون الأولى لتشكّل المسيحية، كان الأهمّ توحيد المؤمنين المسيحيين على ماهية إيمانية واحدة. لهذا كان الهدف محاربة المهرطقين لا المخالفين عقائدياً. إلّا أنّ الأمر سيختلف بإسبانيا بعد هزيمة المسلمين والاستيلاء عليها من جديد؛ إذ «ما بين ١٤٧٨م و١٥٠٢م، اتخذ كلّ من فرناند ملك أراغون، وإيزابيلا ملكة قشتالة، ثلاثة قرارات متكاملة هي: إنشاء محاكم التفتيش بترخيص من البابا، وطرد اليهود، وإجبار مسلمي قشتالة على اعتناق الكاثوليكية»^[٤]. هذا لا يعني أنّ محاكم التفتيش لم تكن قبلاً، بل كانت في المناطق المسيحية، وكانت آنذاك تابعة لمحاكم روما، لكنّ هزيمة المسلمين أفرز سياقاً تاريخياً مختلفاً، فاسترجاع الأرض رهين باسترجاع الهوية الدينية الموحّدة لامتلاك أهلية الانضمام

١- ج. ويلتر، الهرطقة في المسيحية، مرجع سابق، ص ٣٥.

2- Georges Bavaud, L'inquisition : violence au service de la foi, les Echos de Saint-Maurice 2014, tome 87, p.253263-, p263.

٣- هنري تشادويك، أوغسطينوس، مقدّمة قصيرة جدّاً، ترجمة: أحمد محمد الروبي، مراجعة: هاني فتحى سليمان، هنداي للتعليم والثقافة، الطبعة الأولى ٢٠١٦م، ص ٨٩.

٤- جوزيف بيريز، التاريخ الوجيز لمحاكم التفتيش بإسبانيا، ترجمة مصطفى أمادي، مراجعة زينب بناية، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة (كلمة)، الطبعة الأولى ٢٠١٢م، ص ١١.

إلى روما. كان الهدف تصفية الاختلاف واستعباده لتحقيق وحدة العقيدة المسيحية دون وجود غيرها. الاضطهاد لاحق كل من اليهود^[١] والمسلمين، فحتى إن تم إعلان مسيحيّتهم، إلا أن الأمر لم يسلم من الاضطهاد بدعوى أن التنصير مزيّف، ففي الوقت التي بدأت تخبو فيه حركة محاكم التفتيش الكاثوليكية، ازدهرت بالمقابل هذه المحاكم بكل من إسبانيا والبرتغال^[٢]، ففي هذين البلدين أخذت انعراجاً واستمرت إلى غاية القرن التاسع عشر بعد سنوات من الانحطاط^[٣]. في إسبانيا عيّنت أول هيئة مخصّصة لتحقيق سنة ١٤٨٠م لأبرشيّة إشبيلية، وهم خوان دي سان مارتين، ميغيل دي موريو، رفقة مستشار القانوني عضو المجلس الملكي خوان رويز دي ميدينا. سيأمر الملكان بتقديم كامل الدعم المدني لهذه الهيئة، وهي التي باشرت عملها من خلال مجموعة من الاعتقالات في صفوف اليهود المشكوك في مسيحيّتهم المعلنة، وتم إجراء أول محرقة علنيّة ١٤٨١م. لم تكن المحرقة الوحيدة بل تلتها أخرى، «أبدت محكمة إشبيلية قسوة شديدة، وأصدرت الكثير من أحكام الإعدام: يمكن الحديث عن سبعمائة عملية، وآلاف العقوبات الأخرى، خاصّة منها السجن المؤبد، ما بين ١٤٨١م و١٤٨٨م، إنّها قسوة صارمة»^[٤]. هذه القسوة التي كانت تحت رعاية الملكين، إذ محكمة التفتيش بإسبانيا كانت شكلية تقوم على التفويض البابوي، لكن تنفيذاً تتحكّم في مجرياتها السلطة المدنيّة، التي تقوم بتعيين قضاة محكمة التفتيش. «أمّا الهراطقة، فعملوا بقسوة اتخذت أقصى الأشكال في إسبانيا، حيث الملك والملكة في أيام محاكم التفتيش

١- وقد أطلق على اليهود المنتصرين "لفظ مارانوس هذا اصطلاحاً إسبانياً يرجع إلى العصور الوسطى، ويعني الخنزير، وفي ذلك مايشير إلى مقدار ماكان يشعر له الإسباني العادي من احتقار نحو هؤلاء اليهود....".

د. يواقيم رزق مرقس، محاضرات في الكنيسة الغربية، اليهود ومحاكم التفتيش في إسبانيا والبرتغال، www.st-takla.org.

٢- بتأخير حوالي خمسين عاماً بعد إسبانيا، ستقام محاكم التفتيش في البرتغال كامتداد أو عدوى لما حدث في إسبانيا بغرض اضطهاد اليهود الذين هاجروا نحو البرتغال إثر إنشاء محاكم التفتيش في إسبانيا حوالي ١٤٩٢. لكن البرتغال ستنتشي بدورها على غرار إسبانيا أول محكمة تفتيش خلال ١٥٣٦، تستلهم نظام عملها من النظام الإسباني. لقد كان اليهود هم الفئة المستهدفة في الأساس من هذه المحاكم، حيث أرغموا على إعلان تنصّرهم أو يتم حرقهم، أو استبعادهم خارج التراب البرتغالي؛ إذ عملية التنصير كانت تتم وفق تصنيف المسيحي الأصلي والمسيحي الجديد. عملية التفتيش كانت تستهدف الوافدين الجدد دون أن تمسّ الأصلي. انتهت محاكم التفتيش في البرتغال بشكل رسمي خلال ١٨٢١. يعتبر الأرشيف الخاص بمحاكم التفتيش البرتغالية من أفضل الموارد التي ما زالت شاهدة على هذه الفترة، على خلاف المحاكم الكاثوليكية التي يعوزها بشكل كبير الأرشفة، ممّا يسهّل اليوم خلق جدال حول حقيقة كل تلك الجرائم.

3- François de Lannoy, Histoire Secrète de l'inquisition, Rennes, édition ouest-France, première édition 2021, p.7.

٤- جوزيف بيريز، التاريخ الوجيز لمحاكم التفتيش بإسبانيا، مرجع سابق، ص ٤٢.

يحضران الإعدامات بالحرق، ويرمزان بحضورهما على ضوء المحارق إلى التعاون الوثيق بين السلطتين^[١]. وقد مثل المحقق توركيمادا أشهر محقق لمحاكم التفتيش الإسبانية، الذي مارس عنفا رهيبا في ضحاياه، فقد عين لأجل قمع كل أشكال الاختلاف؛ بمعنى محاربة كل من ليس كاثوليكيا. لقد تعلق الأمر بظاهرة دينية/سياسية^[٢]. لقد شهدت إسبانيا أكبر عدد من المحاكمات، «حوالي مائة عملية إعدام بأبيلا، وحوالي خمسين في بلد الوليد، وعدة مئات في بلنسية، وكانت الحصيلة أن أكثر من ألفي متهود -أو ممن اعتبروا كذلك- لقوا حتفهم في المحرقة في مجموع تراب إسبانيا ما بين ١٤٨٠ و١٥٠٠م»^[٣]. كان اهتمام محاكم التفتيش الإسبانية إلى غاية ١٥٠٠ بهرطقات المتهودين أو الذين يمارسون طقوسا يهودية، لكن ابتداء من ١٥٢٤ سيشمل التفتيش المتنورين واللوثريين أو الإصلاحيين المنشقين عن الكنيسة الكاثوليكية. وهنا سبرز الاختلاف في مسألة التعاطي مع هذه الإدانات من ناحية العقوبات، «إن آلاف المتهودين الذين أعدموا في نهاية القرن الخامس عشر، لم يكونوا ليحركوا مشاعر النخبة المثقفة الأوروبية المنقادة إلى معاداة السامية، لكن حرق بضع عشرات من اللوثريين في سنة ١٥٥٩م أثار موجة من التعاطف والتضامن من إخوانهم في الدين، فظهرت منشورات ضد محاكم التفتيش الإسبانية في شمال أوروبا، وفي أغلب الأحيان بتوقيع من بروتستانت إسبان، كانوا قد فروا من بلدهم»^[٤]. مارست محاكم التفتيش المدنية في إسبانيا وصاية ليس فقط على الإيمان، بل أيضا على السلوكات والألفاظ وجهل أسس الإيمان وطقوسه، ربما الأمر عائد للخوف من استوطان السلوكات والطقوس التعبدية الخاصة باليهود والمسلمين، لهذا سعت المحكمة لتوحيد الطقوس وجزر الجاهل ببدهييات الدين المسيحي، وكل هذه التعليمات كان يتضمنها «مرسوم الإيمان»، فلم يعد المطلب الإيمان المسيحي، بل ممارسة الطقوس الكنسية واستبعاد أي شكل تعبدي لم تأت به بابوية روما. إن محاكم التفتيش لم تقتصر على مراقبة الإيمان وطقوسه، بل تعدت إلى حرق كل الكتب اليهودية والإسلامية،

١ - عامر عبد زيد الوائلي، عنف الكنيسة الغربية، اضطهاد العلماء وأثره في تطور العلمنة الشمولية، مجلة الاستغراب، صيف ٢٠١٧، ص ٢١٤.

2- Véronique Laroche-Signorile, L'inquisition médiévale, au-delà de la légende noire, 191918-04-, www.lefigaro.fr .

٣- جوزيف بيريز، التاريخ الوجيز لمحاكم التفتيش بإسبانيا، مرجع سابق، ص ٥٠.

٤- المرجع نفسه، ص ٩٥.

وهي عملية تأتي بعد تفتيش المكتبات وبيوت المهرطقين أو المشكوك فيه بانتمائهم لعقيدة غير المسيحية، بل وأرغمت أصحاب المكتبات على تسجيل كل من يسأل أو يقتني أو يتحدث عن الكتب المحظورة، والتي يشملها مرسوم الإيمان. فعلياً، ستنهي محاكم التفتيش في إسبانيا خلال ١٨٠٨ على إثر غزو نابليون بونابرت إسبانيا، وتوقيع الإمبراطور بتشامارتن على مجموعة من المراسيم، من بينها إلغاء المؤسسات المرتبطة بالنظام المدني الإسباني القديم، وعلى رأسها محاكم التفتيش، لكنها ستعود من جديد عام ١٨١٤، غير أنها عودة مؤقتة؛ ليتم إلغاؤها بشكل نهائي خلال عام ١٨٣٤.

ثالثاً: آليات اشتغال محاكم التفتيش الوسيطية^[1]

عملت محاكم التفتيش على الترهيب من خلال آليات قضائية، «وهكذا قدمت محاكم التفتيش على أنها، بشكل أو بآخر، مؤسسة القانون الإلهي التي تظل فوق كل المؤسسات البشرية»^[2]. من الناحية القضائية، كانت محاكم التفتيش درساً كنسياً يحتكم إلى قانون التشريع الكنسي، فمجريات المحاكمة كانت تجرى وفق القانون الكنسي المنبثق عن البابوية^[3]. هذا التعالي هو نعمة إلهية، تؤسس لأهداف خيرة، الانقياد والغفران، وهما مفردتان مرتبطتان بشكل أساسي بالعقيدة الكاثوليكية التي تم العمل بها ابتداء من القرن الحادي عشر^[4]، حيث نظر إلى المسيحية باعتبارها ماهية واحدة تخص كل المتتمين إليها. وقد وردت في معاهدة دوزي عام ٨٦٥م عبارة «ليكون الشعب والمسيحية واحداً»؛ دلالة على أن الهوية الدينية هي محدّد الهوية الانتمائية للشعب. إنَّ العقلية التي كانت الكنيسة تشتغل بها، هي عقلية الوصي الحامي لهوية دينية، فالوصاية يتولاها المفتش، «إنَّ المفتش الكنسي هو الذي يوجّه الاتهام ويحكم في القضايا ويصدر الإدانة. وأمام هذه الصلاحيات العريضة، خشي الأساقفة المحليون أن

١ - إنَّ الاسم يكفي لبيّث الرعب، إنَّه سيعمل على استحضار بشكل فوريّ المحاكمات القاسية، التعذيبات المروعة، السجون اللاإنسانية، أو أيضاً ضحايا تمّ الإلقاء بها في المحرقة.

٢ - جوزيف بيريز، التاريخ الوجيز لمحاكم التفتيش بإسبانيا، مرجع سابق، ص ٤٨.

3- M. Jean -Pierre Dedieu, L'inquisition et le droit : analyse formelle de la procédure inquisitoriale en cause de foi, In ; Mélanges de la Casa de Velazquez, tome 23, pp, 227- 251, P251.

4- Jean Baptiste, L'inquisition, de la recherche de la vérité aux mensonges répétés, p.3. Vu le 12L01L2023. www.jbnoe.fr.

تضيق هيبتهم أمام الرعايا، فهرعوا متطوعين لمعاونة محاكم التفتيش حتى تزداد قيمتهم في نظر الناس^[١]، إذ لا مجال للرأفة بالمخالفين، الذين يمكن استبعادهم بشتى الوسائل عما يجمع المسيحيين، فهم متهمين بتغليب كفة الاتهام لا كفة البراءة، ولن يسلموا من محكمة التفتيش إلا بالاعتراف، ومن ثمَّ كان «يعاقب بتهمة الهرطقة: الهرطقة بحصر المعنى، وأصحاب الهرطقات أو مبتدعوها، وبالأحرى المرتدون، المشتبه بهم بجرم الهرطقة، ناشرو العقائد المتعلقة بالهرطقة والمدافعون عنها، ناشرو الكتب الهرطوقية، والمدافعون عنها، وقرأؤها وحائزوها»^[٢]. كانت دائرة الاتهام تتسع، والعقوبات بدورها تتضاعف، لا يقدم هذا الحصر إجمالاً لكل من تدخلهم الكنيسة في صك الاتهام، بل إنَّ اللائحة كانت أطول وأبشع، فقد «سجل المؤرخون من وثائق الكنيسة حوالي ١٥٠٠ محاكمة لساحرات في القرنين الخامس والسادس عشر حتى بداية القرن السابع عشر، وغالبًا ما وصلت التهمة إلى عبادة الشيطان أو التعاقد معه»^[٣]. كان المس بالجرم الكنسي لا يتوقف عند المتهم، بل يطال كل محيطه؛ «ففي القرن الثالث عشر أصابت فتوى صادرة عن البابا بونيفاسيوس الثامن بالجرم من يكون استقبل هرطوقياً أو دافع عنه أو ساعده، وحتى من يدفنه، وفي الحالة الأخيرة، لا يحل المذنب من العقوبة إلا إذا أخرج من القبر جثمان الهرطوقي»^[٤]. لقد استلهمت محاكم التفتيش آليات العمل من النهج القضائي الروماني، فعمل محاكم التفتيش لا تملك سلاحاً ولا جيشاً، كانت بحاجة لتعاون هذه السلطة لتنفيذ أحكامها^[٥]، فقد تمَّ اتباع جلِّ مراحل الإجراءات القضائية، ومنها: الوشاية/ التفتيش/ الاعتقال/ عزله عن العالم (سجن انفرادي)/ التحقيق/ المحاكمة/ توجيه التهم/ النطق بالحكم/ في النهاية تسليمه للسلطة المدنية لتنفيذ الحكم. قبل تنفيذ العقوبات، يمرَّ المتهم من مرحلة التعذيب طلباً لاعترافه، إن اعترف ينجو من المحرقة، لكنَّه لا ينجو من العقوبات التكفيرية، بما هي شرط العودة لصف الإيمان المنشود كنسياً، وهو غالباً لا يعود إلا بشكل صوري.

التعذيب: عكست آلية اشتغال محاكم التفتيش تفنناً في وسائل وأشكال التعذيب

١ - محمد خميس السيد الحياطي، الكتب التي صادرتها محاكم التفتيش في أوروبا (٣٨٥-١٨٣٤م)، ص ٢٥٥.

٢ - ج. ويلتر، الهرطقة في المسيحية، مرجع سابق، ص ٢٧.

٣ - المرجع نفسه، ص ١٥٣.

٤ - ج. ويلتر، الهرطقة في المسيحية، مرجع سابق، ص ٢٨.

الممارس على من اعتبرتهم الكنيسة مهرطقين، فالتعذيب يستخدم أثناء المحاكمة لأجل الحصول على الاعترافات، لكن الكنيسة تفضل بشكل عام الاعترافات التلقائية^[١]. ورغم أن السجل الكنسي تغاضى عن تسجيل حالات التعذيب في أرسيفه، «يقول مؤرخو محاكم التفتيش الثقات إن تاريخ استخدام أدوات التعذيب يرجع إلى قانون فيرونا الصادر عام ١٢٢٨ ودساتير فريديريك الثاني الصادرة في عام ١٢٨١»^[٢]، إلا أنه ظلّ مسلكاً مطلوباً للحصول على الاعتراف. في البداية حاول بعض البابوات استهجان التعذيب وربط مسألة القيام به بالسلطة المدنية، إلا أنه فيما بعد تغير الأمر؛ إذ مارس المحققون كل أنواع التعذيب الممكنة بشكل ممنهج وجدّي، حتّى وإن رفضوا الاعتراف بذلك، «وبهذا تعرّضوا لصنوف من العذابات داخل زنايات سجونهم إلى حدّ أن واحداً منهم، عندما بلغ العذاب مداه به، صاح قائلاً: إنني على استعداد أن أعترف لكم بأنني قد قتلت الله شريطة أن تكفّوا عن تعذيبي وترحموني من الحرق بالنار»^[٣]. لكن حتّى إعلان التوبة لا ينجيه من استمرار التعذيب. هذه الصورة التي مثّلت صورة لمذابح، أكثريتها من نصيب حتّى من استسلموا، فضلاً عن التنكيل بالنساء والأطفال. وكثيراً ما اختلطت هذه الحملات بدوافع سياسيّة أو بدوافع الاستيلاء على أملاك الهراطقة، هذه الدوافع التي برزت بشكل قويّ لدى المحققين الذين صاروا يشتركون مع الدرع العلماني في إجراءات التعذيب بل ويشرفون عليها.

إنّ خاصيّة التعذيب هي الخاصيّة المشتركة التي بنيت عليها كل أنواع العقوبات القائمة على ضرورة تعذيب الروح والجسد للإحساس بهول الهرطقة التي وقع فيها المنتمي للإيمان المسيحي، إذ كيفما كانت الحال منذ لحظة الشكّ في المهرطق أو اعترافه، تنطلق محاكم التفتيش في مجرياتها القاتلة التي لا مفرّ منها^[٤]. لقد كان للتعذيب ميزة، فهو يوفّر على محكمة التفتيش الجهد والعناء والنفقات، ولأنّ التعذيب كان يقدّم ثماراً ملموسة وسريعة. المحرقة: من بين أبشع العقوبات هي العقوبة التي لم يعلن المهرطق توبته النصوح

1- Ibidem.

٢- رمسيس عوض، محاكم التفتيش، مرجع سابق، ص ٧٤.

٣- يواقيم رزق مرقس، محاكم التفتيش في أوروبا، مرجع سابق.

4- Maurice Caveing, Hélène Védrine, censure et pouvoir : trois procès : Savonarole, Bruno, Galilée, collection Archon éseste, n42, avril 1977, pp114- 115 p114.

أو أنّ إعلان التوبة كان مشكوكاً فيه ولم تقبله محكمة التفتيش. «المهرطقون العاصون والمستكبرون، فقد كانت محكمة التفتيش تسلّمهم إلى السلطة المدنية أو الذراع المدني لحرقتهم»^[١]. المحرقة في الواقع هي عقوبة تعود للعهد القديم، فالرومان كانوا يعاقبون الأبناء بالنار، العبيد الثائرين، مشعلي النار، والسحرة مرتكبي تدنيس المقدّسات وجرائم باسم الجلالة^[٢]. جليّ أنّ محاكم التفتيش استلهمت عملها وآليات اشتغالها من النظام الروماني، فتمى طموحها السلطوي موظّفة تهمة الهرطقة لبسط نفوذها ونفوذ مناصريها. كانت المحرقة تتم بعد النطق بالحكم الذي يتمّ تنفيذه بعد مرور خمسة أيام، خلالها يظلّ الإرشاد الديني مرافقاً للمهرطق ليعلن توبته. ليس الغرض إلغاء العقوبة، بل الغاية انتشاله من غياهب التبعيّة للشيطان. لم يكن الحرق بهدف تحقيق الخلاص للمهرطق الذي تمّ حرقه فقط، بل هو أيضاً تهذيب وزرع للخوف ومراعاة المصلحة العامّة، «وقد أورد المحقّق برنارد جوى في القرن الرابع عشر الحاجة الآتية: إنّ هدف محكمة التفتيش هو القضاء على الهرطقة. والهرطقة لا يتمّ القضاء عليها إلّا بالقضاء على المهرطقين. والمهرطقون لا يمكن القضاء عليهم إلّا بالقضاء على المدافعين عنهم والمعضدين لهم. ويتمّ هذا عن طريقين هما: إعادة المهرطقين إلى العقيدة الكاثوليكيّة الحقّة، أو حرق أجسادهم؛ وذلك بتسليمهم إلى السلطة المدنية (الدرع العلماني)»^[٣].

إذاً، السلطة المدنية تحمل صبغة تنفيذيّة لحكم كنسي؛ لأنّ المحقّق (راهب في الأصل) هو المسؤول عن نتائج التحقيق ومآلاته، «وليس أدلّ على مسؤوليّة الكنيسة من أنّ البابا بونيفاس الثاني أدخل عقوبة حرق المهرطقين في القانون العام الذي نصّ على أمر السلطة المدنية (أو الذراع العلماني) بمعاينة على نحو فوري كلّ من تسلّمها إليها محاكم التفتيش، وإلّا تعرّض للطرد من الكنيسة الذي اعتبر في حدّ ذاته هرطقة إذا دام عامّاً كاملاً»^[٤]. فعدم الامتثال لمحكمة التفتيش من طرف السلطة الزمنيّة التي تمهله عامّاً لتنفيذ ما حكمت به، تصدر في حقّ القاضي تهمة الهرطقة بدعوى تواطئه مع المتّهمين وعدم الرضوخ لحكم

١- رمسيس عوض، محاكم التفتيش، مرجع سابق، ص ٩٦.

2- François de Lannoy, Histoire Secrète de l'inquisition, op.cit., p.40.

٣- رمسيس عوض، محاكم التفتيش، مرجع سابق، ص ١٢١.

٤- المصدر نفسه، ص ١٢٢.

الكنيسة، وكانت عند التماطل في تنفيذ الحكم يتمّ الحكم عليهم بالحرمان الكنسي أو التسريح النهائي من الوظيفة المدنية. لا يعني هذا امتعاض الدرع العلماني من الحكم بالحرق، بل كانت هناك أيضًا موجات تسابق حول تنفيذ الحكم بالحرق، فمثلاً حاكم تولوز أحرق ثمانين متهمًا بالهرطقة دون المهلة التي يمنحها مرسوم الإيمان للمتّهم حتى يتراجع عن هرطقته. «وفي سنة ١٣١٠ صدر حكم محكمة التفتيش بإحراق ٦٣ راهبًا من رهبان الداوية بتهمة عبادة الشيطان والانحلال»^[١].

هناك مرحلتان: الأولى تمثل محاكمة علنية يتمّ فيها إصدار الحكم، والثانية يسلم الحكم للسلطة المدنية المكلفة بتنفيذه. والحرق هنا عقوبة تطال المهروط الحي والميت على حدّ سواء، «فعلى سبيل المثال أصدرت محكمة التفتيش في كاراكسون ١٣٢٩ أمر نبش قبور سبعة مهرطقين واستخراج عظامهم وحرقها؛ لأنّهم ماتوا قبل الوفاء بالعقوبة المفروضة عليهم، ولم تكتف محكمة التفتيش بذلك بل صادرت أملاكهم وأملاك ورثتهم. وقضى مجمع ناربون ومجمع ألبى بفرض عقوبات على الورثة في حالة وفاة الأب المهروط قبل إصدار الحكم عليه أو في حالة وفاته دون استكمال العقوبة الصادرة ضده»^[٢]. لقد كانت عملية الحرق تتمّ يوم عطلة؛ وذلك لحشد أكبر قدر من الجماهير. كان المتّهم يوثق على عمود بشكل أفقي ليكون على مرأى للمتجمهرين. بعد عملية الحرق يتمّ دكّ الجثة وسحقها ورميها من جديد في النار. وتعاد العملية إلى حين التأكد من اختفاء أيّ معالم تشير إلى هويّة بشرية؛ إذ غالبًا ما كان نشاط محاكم التفتيش يرتبط بالتعذيب أو بالمحرقة^[٣].

السجن: في حال التوبة المعلنة من طرف المهروط، نجد أنّ عقوبة السجن لم تكن عقوبة حبسية فقط، بل كانت مناسبة لتجريب آليات تعذيبية، منها أنّ السجن لا يُطعم بشكل عادي، بل يقتات فقط على الخبز والماء، ويسجن مدى الحياة بشكل انفرادي، إذ أصدر البابا غريغوري التاسع مرسومًا خلال ١٢٢٩، مفاده أنّ المهروط المتّهم من طرف محاكم التفتيش، لا يتمّ السماح له بالعودة للحياة العادية إلاّ بعد سجنه حتى يتوب عن خطايا. لكنّ

١- يواقيم رزق مرقس، محاكم التفتيش في أوروبا، مرجع سابق.

٢- رمسيس عوض، محاكم التفتيش، مرجع سابق، ص ٩٢.

فعلياً، لم تكن عقوبة السجن مطلوبة؛ لأنّها كانت تتطلّب عناء مادياً لم تكن السلطة المدنيّة أو الكنسيّة على استعداد لتقديمه، لذلك في الغالب كان يمكن تعويض السجن بالأموال أو بمصادرة الممتلكات، فهي تعود بالنفع، وتراكم السلطة أفضل من السجن، وهو حلّ أكثر ربحاً بالنسبة للمحكمة التي كانت مجبرة على إطعام المساجين المحتجزين في السجون السريّة^[١]. في هذه السجون يمنع عليهم التواصل مع الخارج، وكانت هناك سجون أخرى يسمح للسجين بالخروج من غرفته والتجول داخل السجن أو التكلّم مع باقي السجناء أو حتّى تلقّي زيارات خارجيّة. إلّا أنّ هذا الأمر ظلّ أيضاً مرتبطاً بمزاج المحقّق، وكذا حظوة المتهم لديه ومدى مرتبته وغناه الاجتماعي. وقد نشب نزاع حادّ بين الأساقفة والمحقّقين عن المسؤول عن بناء السجون والتكفل بالسجناء؛ إذ اعتبر الأساقفة أنّ المستفيدين من مصادرة أموال المهرطقين (المحقّقين) هم الأجردر بتوليّ أمر السجون ونفقاتها، وهو ما تحمّله فعليّاً المحقّقون لاحقاً. لقد كان عدد من السجناء لهول التعذيب يقضي حياته قبل إصدار الحكم، «فعلى سبيل المثال توفيّ في سجن تولوز ١٣١٠ عشرة مساجين اعترفوا بهرطقتهم، وذلك قبل صدور الحكم عليهم. كما توفيّ فيه عام ١٣١٩ ثمانية مساجين. وكان سجن كاركاسون لا يقلّ سوءاً عن سجن تولوز؛ فقد حدثت في سجن كاركاسون أربع حالات وفاة عام ١٣٢٥ وخمس حالات عام ١٣٢٨»^[٢]. الموت لا يعني تحقّق الخلاص الكنسي، لهذا وجب حرق جثمانه، فعندما يتّضح أنّ السجين مات دون أن يعترف، وصكّ الاتهام الكنسي ثابت في نظرها؛ يتمّ تسليم بقايا جثته إلى السلطة المدنيّة التي تصادر ممتلكات ورثته وتعيد إحياء المحرقة على لهيب عظامه. أمّا إن حصل المتهم على الإفراج أو العفو من عقوبة السجن، كان عليه القسم على عدم البوح عن مجريات المحاكمة وكلّ ما يتعلّق بها^[٣]. لكنّ خروجه قد لا يعني العودة إلى الحياة العاديّة، بل كان ملزماً بإتمام عقوبات أخرى أقلّ درجة، ومنها حمل الصלבان، يطلق عليها أيضاً عباءة العار، ففي الحالات الأسوأ تستخدم المحكمة العار

1- M. Jean –Pierre Dedieu, L'inquisition et le droit : analyse formelle de la procédure inquisitoriale en cause de foi, op.cit., p243.

٢- رمسيس عوض، محاكم التفتيش، مرجع سابق، ص ٩٩-١٠٠.

3- M. Jean –Pierre Dedieu, L'inquisition et le droit, op.cit., p247.

العام (ارتداء يحمل شعار إدانة)^[١]، ويتمّ تجريده من كفاءة الحصول على المهن المدنية التي قد تقي شرّ تسوّله.

مصادرة الأموال والممتلكات: من أكثر العقوبات إصداراً لأنّها وسيلة تدرّ الربح الوفير على الكنيسة، فأول عمل يقوم به المحققون عند الاشتباه بأحدهم قبل إجراء المحاكمة هي مصادرة كلّ ممتلكاته والتحقّظ عليها، «وتدلّ السجّلات والوثائق المتعلقة بالفترة من ١٣٠٢ إلى ١٣١٣ والخاصّة بكاركاسوف على مدى اهتمام المحققين الفائق بالاستحواذ على كلّ درهم في ثروات المهترطين المصادرة»^[٢].

فقبل محاكمة المتّهم وبمجرّد الشكوك فيه، يتمّ إحصاء بشكل دقيق كلّ ممتلكاته وتأمينها لصالح السلطة الزمنية التي كانت في الحقيقة تحت إشراف السلطة الكنسيّة. هذه المصادرة، التي تحيل الأموال بشكل مباشر لمحاكم التفتيش، يحقّ لها التصرف فيها وبيعها بعد تصفيتها من أيّ تبعيّة ماليّة كانت تلحق المهترطق، فحتّى في حال تبرئة المتّهم، وهو ما كان يتمّ نادراً، لا يتمّ إرجاع هذه الممتلكات إلّا بشكل استثنائي أو بعد أن يتمّ خصم منها مجموع تكاليف الكنيسة وإعالة المتّهم فترة التحقيق، ممّا يفرز باباً للسطوة على هذه الممتلكات تحت عدّة ذرائع. وفي حالة الإثبات بشكل رسمي، وهو الأمر السائد غالباً، تتمّ مصادرة ممتلكات المتّهم لنذهب للملك (لكنّها في الحقيقة تذهب لمحاكم التفتيش)، تبدأ هذه الأخيرة في بيعها بعد أن يتمّ تصفيتها من ديون المتّهم^[٣]؛ إذ كان المحققون في الغالب يستولون على العائدات المصادرة حتّى مع المراقبة والتهديد بالعقاب الذي كان يلاحق بعضهم من طرف كرسي البابويّة. «بعد أن كانت محاكم التفتيش تستأثر بنصف المصادرات والكرسي البابوي يحتفظ لنفسه بالنصف الآخر، نجد أنّ الكنيسة الكاثوليكيّة في إيطاليا في الربع الأوّل من القرن الرابع عشر تلتهم كلّ الأموال المصادرة»^[٤].

لقد مثل النفي ومصادرة الممتلكات دماراً لعائلات بكاملها، بالأخصّ في الأوساط

1- Isabelle Bernier, Histoire : L'inquisition, organisation et fonctionnement, op.cit.

٢- رمسيس عوض، محاكم التفتيش، مرجع سابق، ص ١١٤.

3- M.Jean -Pierre Dedieu, L'inquisition et le droit, op.cit., p247.

٤- رمسيس عوض، محاكم التفتيش، مرجع سابق، ص ١١١.

الأرستقراطية الماليّة الإسبانيّة^[١]. لقد حقّقت الكنيسة عائداً هائلاً من وراء مصادرة ممتلكات المهترطين، ممّا مكّنها من استقلال مؤسّساتي/ مالي عزّز سطوتها الاقتصادية/ الدينيّة/ السياسيّة، ف«رغم أنّ المصادرات من حيث المبدأ كانت من شأن الدولة وليس من شأن الكنيسة أو محاكم التفتيش، فإنّ لتوزيع عائداتها لم يتّبع أسلوب موحد، لكنّه في الغالب يعود لمحاكم التفتيش». إنّ الحكم على مصادرة الأموال لم يكن حكماً مستقلاًّ كفيلاً بذاته لإنفاذ المهترطق، بل كان في الغالب حكماً مرافقاً لحكم آخر، ممّا سمح بتعويض العقوبة بالأموال؛ أي إمكانية شراء العقوبة والتعويض عنها مالياً. وتشير التقديرات إلى أنّ نسبة ٦٠ / ٥٠ بالمئة من عوائد محاكم التفتيش، مصدرها الترتيبات التي تقوم بها المحكمة مع المتّهمين لأجل المحاكمة^[٢].

رابعاً: الأصول التشريعيّة / الثيولوجيّة لمحاكم التفتيش

بالعودة لتاريخ العنف الديني المسيحي يمكن ربطه بالاجتهادات التي قدّمها سان أوغسطين، إذ «لم ينشأ الدور الديني الجديد من عدم، بل سبقته إرهابات لاهوتيّة وفكريّة مهّدت له، فقد وجد المسار السياسي الكنسي سنداً له في أطروحات «مدينة الله» للقدّيس أوغسطين^[٣] (٣٥٤م-٤٣٠م)، حيث يقدّم أسقف بونة (عناية الجزائريّة) رؤيته للتاريخ بمثابة التجلّي للمراد الإلهي، سطرّت مصيره العناية الربانيّة منذ البدء؛ أي منذ الخلق الأوّل^[٤]. لقد تمتّع بسلطة شبيهة بسلطة أرسطو خلال العصر الوسيط، ومن ثمّ «قدّم للكنيسة النسق النظري لعقائد مثل السقوط والنعمة والتكفير، وهاجم خصومها ودحض أهل البدع فيها من دونات إلى بيلاج فآريوس»^[٥]، فاعتبر أيّ اجتهاد لفظي خارج المعلن من طرف الكنيسة هرطقة، «فالحرف يقتل»، وهي عبارة أدرجها في كتابه «اعترافات»، إذ دعا إلى تأويل مجازي

1- Isabelle Bernier, Histoire : L'inquisition, organisation et fonctionnement, op.cit.

2- Ibidem.

٣- ترك كمّاً هائلاً من المؤلّفات، حوالي المائتي رسالة، الخمس مئة موعظة، مائة وثلاثة عشر مطوّلة، مسيرته الحيّاتيّة تلخّص صورة لمؤمن مسيحي مرّ بالاثام والمعاصي وعرف الطريق إلى الإيمان الحقّ، فلم يستع من آثامه السابقة، وإنّما عمل على الاعتراف بها، نادماً عمّا عاشه بعيداً عن الله.

٤- عز الدين عناية، الدولة الدينيّة المسيحيّة في العصور الوسطى ومسألة فصل الدولة عن الكنيسة، مرجع سابق، ص ٣١.

٥- علي زيعور، أوغسطينوس مع مقدّمات في العقيدة المسيحيّة والفلسفة الوسيطيّة، دار اقرأ، الطبعة الأولى ١٩٨٣، بيروت، ص ٩٩.

للكتب المقدسة. إنَّ تصوّرات أوغسطين ستظلّ هي الأرضيّة الكنسيّة إلى حدود طوماس الأكويني؛ إذ كان كبار الأساقفة «يستشهدون بآراء القديس أوغسطين المنادية بضرورة مطابقة الحكّام المدنيين من الأمراء باستئصال شأفة هذا الداء من جذوره حتّى لا يستشري كالسرطان في جسد الأمة المسيحيّة»^[١]، فقد تكلف أوغسطين بالردّ بشكل كثيف من خلال كتاباته على المهرطقين، ويعتبر كتابه الضخم الاعترافات أشهر كتبه؛ لأنّه أسّس لضرورة الاعتراف بالذنب بشكل صادق ومتواضع كفّارة عن الإثم، بل ومجدّ سبل تعذيب الجسد، بما هي مسلك للوصول إلى نشدان الله، «إنّه كتاب لله، وعنه، وفيه. إنّه نشدان الله، ونشيد له على طريق يبدأ من نفس معذّبة وينتهي في لقاء معه»^[٢]. فالتعذيب آليّة خيرّة للقاء بالمخلص، فاضطهاد هؤلاء مشروع؛ لأنّه اضطهاد السيئ من قبل الجيّد. فحسب أوغسطين، لا يشكّل أمر الانشقاق عن الكنيسة أمراً بالغ الخطورة، إذ لم يتمّ اعتباره أمراً موجباً للعقاب؛ لأنّه انشقاق يحمل معه الإيمان الكنسي نفسه، فهو انشقاق ترابي سلطويّ، وليس انشقاقاً إيمانياً، حيث وصايا الكنيسة الإيمانيّة ما زالت سارية ومعمول بها، وهو حال انشقاق الأرثوذكس والكاثوليك؛ لأنّ «الانشقاق أقلّ خطورة في الواقع من الهرطقة، فهو يشكّل إساءة لوحدة الكنيسة، لا إلى وحدة الإيمان»^[٣]. في حين أنّ الهرطقة هي تمرّد، مادام أنّ المهرطق ينتمي للكنيسة، لكنّه بالمقابل يرفض وصايتها الإيمانيّة، إذ أكّد القديس أوغسطين على ضرورة أن يتسلّح المجمع الكنسي الكاثوليكي بالحجج اللاهوتيّة التي تؤسّس لأرضيّة التعامل مع كلّ المستجدّات التأويليّة التي تفرضها الحركات الهرطوقيّة.

في الحقيقة يمثّل طوماس الأكويني اليد التشريعيّة الثانية بعد سان أوغسطين، فبعد وفاته بنصف قرن (١٣٢٣)، تمّ إعلان قدسيّته (القديس توما)، وفلسفته التومائيّة صارت هي المذهب الرسمي للكنيسة^[٤]؛ إذ شكّل توجّهاً لاهوتياً مبكّراً داخل الكنيسة، مفاده التسامح تجاه الوثنيين؛ لأنّهم جاهلون للحقيقة، لكنّ إمكانيّة التعايش معهم تفرض ضرورة تخليّهم

١- رمسيس عوض، الهرطقة في الغرب، مرجع سابق، ص ١٢٣.

٢- علي زيعور، أوغسطينوس مع مقدّمات في العقيدة المسيحيّة والفلسفة الوسيطية، مرجع سابق، ص ١٢٢.

٣- ج. ويلتر، الهرطقة في المسيحيّة، مرجع سابق، ص ١٨.

4- Benoit Mély, Giordano Bruno, un visionnaire du XVIème siècle, chantier BT2 de l'ICEM, n24, 1999, p. 10.

عن ممارسة طقوسهم الدينية علناً. لكنّه بالمقابل يظهر تسامحاً بدرجة أقلّ مع الهرطقة؛ لأنّهم يعرفون الحقيقة، لكنّهم يتنكّرون لها، إذًا لا سبيل لمسامحتهم أو الرأفة بهم، مادام أنّ ظلالهم لا مبرّر له. بهذا الخصوص يتساءل: أيجب أن نرغم العاصين على الإيمان^[١]؟ هنا يميّز بين نوعين من العصاة، الأوّل يدخل باب عقيدة مختلفة عن المسيحية، فهو لم يؤمن يوماً بالمسيحية، ومادام أنّ الاعتقاد الإيماني يرتبط بالإرادة، إذًا لا يمكن ملاحقة هؤلاء، فالأمر يدخل باب الحرية الدينية. لكنّ فيما يتعلّق بمسيحيين تلقّوا الإيمان المسيحي وتمّ تعميدهم، إن عصوا، هل نملك الحقّ في عقابهم؟ إنهم مهرطقون حسب طوماس الأكويني، هؤلاء وجب عقابهم حتّى وإن وصل الأمر للعقاب الجسدي لإلزامهم بما عهدوا به^[٢]. فهؤلاء ليسوا عاصين أو مرتدّين بل خائنو العهد الإيماني الذي التزموا بالمعمودية على البقاء عليه، ممّا يجعلهم إزاء أمرين: الأوّل يخصّهم، والثاني يخصّ الكنيسة. بكل تأكيد، هناك خطيئة يستحقّون بسببها الفصل عن الكنيسة عبر الحرمان الكنسي، ولكنّ أيضًا أن ينفوا عن العالم عبر الموت^[٣]. وبهذا شرع طوماس الأكويني عقوبة موت المهرطق بسبب هرطقته باعتبارها خطيئة تستوجب الانقطاع عن الوجود. هذا التناول الأكويني لضرورة عقاب المهرطق بالموت، تحوّل إلى قاعدة تتخذها الكنيسة لتبرير محاكماتها، «وتحوّل هذا النقاش التومائي المبكر إلى قاعدة لاهوتية مهمّة يستخدمه من يريد إعدام الهرطقة، ومن يريد تبرير التسامح معهم من اللاهوتيين الكاثوليك في مرحلة الصراع مع الإصلاح في القرنين السادس عشر والسابع عشر»^[٤]. فموقفه المزدوج بين التسامح مع المختلف دينيًا واللا تسامح مع المنتمي لدولة المسيحية، تمّ الاتكاء عليه في حركات التنوير لاحقًا، خصوصًا في إطار محاكم التفتيش الإسبانية.

خامسًا: محاكم التفتيش وصيّة على التأمل الإصلاحي

تاريخ الدولة الكنسية حافل بالأمثلة التي تمّ التنكيل بها بدعوى الوصاية الكنسية. هذه

1- Georges Bavaud, L'inquisition : violence au service de la foi, les Echos de Saint-Maurice 2014, tome 87, p.253- 263, 259.

2- ibidem, p.260.

3- Ibidem, p. 260.

الوصاية التي لم ينج منها حتى المثقفين والنخبة الفكرية للدولة المسيحية، «تلك كانت حال إتيان دوليه الذي جرى حرقه؛ لأنه أنكر خلود الروح، وتلك أيضًا كانت حال غاليليه الذي تعرّض للادانة؛ لأنه أنكر حركة الشمس، وتلك كانت حال جان دارك التي أدانتها محكمة روان الكنسية؛ لأسباب سياسية في الحقيقة أكثر منها دينية، معلنة أنها أولاً انشقاقية ومرتدة، ثم هرطوقية وساقطة ثانية في الهرطقة بعد أن عدلت ارتدادها»^[١]. بل إن العنف قد طال حتى الرهبان والقساوسة الممتن إلى الكنيسة نفسها؛ ففي عهد البابا يوحنا الثاني عشر (١٣١٦-١٣٣٤م) أعدم عدد من الرهبان الفرنسيين حرقًا، كما أدين مثقفون مثل مارسيلوس من بادوفا (١٢٧٥-١٣٤٢م)، ووليم من أوكام، والفيلسوف الألماني مايستار إيكارت.

سنتناول باقتضاب شديد بعض الأسماء التي تم التنكيل بها من القرن الخامس عشر (سافونارولا) إلى بداية القرن السابع عشر (جيوردانو برونو)، فسافونارولا وبرونو هم أنفسهم رجال كنيسة دومينيكان أعدموا بالمحرقة^[٢].

سافونارولا: هو أحد الرهبان الدومينيكان الذي عكس صورة العنف الكنسي خلال فجر العصر الحديث، كانت محرقة جون هوس Jean huss بمثابة إضاءة لتوهج شرير خلال السنوات الأولى لهذا القرن (القرن الخامس عشر)، وبالمقابل وسمت محرقة سافونارولا Savonarole أواخر هذا القرن بوهج دموي^[٣]. هذا الحرق الذي جاء سنة بعد الحكم عليه بالحرمان الكنسي / أو البابوي سنة ١٤٩٧م ليحرق سنة ١٤٩٨ في ١٩ ماي، حيث أقيمت محاكمته على شرف ترؤس كبير الدومينيكان، وكذا المبعوث الرسولي (للبابا). لقد اعترف سافونارولا تحت التعذيب بكل ما أراد المحققون سماعه. وفي ٢٣ ماي، تم الحكم عليه بالموت مع اثنان من مريديه، إذ شُنق على الفور، وتم إحراق جسده من خلال محاكمة عامة، وتم رمي رماده في آرنو^[٤]. ذنبه أنه قاد حركة إصلاحية للهياكل الكنسية والمجتمع. كانت

١- ج. ويلتر، الهرطقة في المسيحية، مرجع سابق، ص ١٨.

2- Maurice Caveing, Hélène Védreine, censure et pouvoir : trois procès : Savonarole, Bruno, Galilée, op.cit., p. 114.

3- A. Geffroy, un réformateur italien au temps de la renaissance : Jérôme Savonarole, Revue des deux mondes, secondes période, Vol.45, No15 (5mai 1863), pp 437- 464, p.438.

4- Jean FAVIER, «SAVONAROLE JÉRÔME (1452- 1498)», Encyclopædia Universalis [en ligne], www.universalis.fr, consulté le 26 février 2023.

له أيضاً تنظيرات سياسية ارتبطت بالأساس بمدينة فلورنسا. منذ كتاباته الأولى كانت هناك فكرة تورّقه تتعلّق بأنّ زمنه هو زمان ملعون، زمن الشهوة، الخطيئة، البعد عن الرب.^[١] لهذا كان يحلم بإصلاح النظام الكنسي، ويسعى إلى إشراك الملوك المسيحيين مثل ملك فرنسا السابع في سياسته الإصلاحية، لكنّه في النهاية فشل؛ لأنّه تكلم كثيراً أو تكلم باكراً^[٢]؛ إذ إنّ «قوة العالم صدمته وبطشت به، فحرمه البابا ألكسندر، وساعد أعداءه فقبضوا عليه وعذبوه وأهانوه وأحرقوا كتبه ومؤلفاته، ثمّ علّقه في الميدان الكبير بمدينة فلورنسا، وأحرقوا جسده بالنار»^[٣]. يقال إنّ سبق زمانه، وأنّ الكثير من مواعظه تتوافق ومواعظ لوتر، فرغم أنّه استطاع حشد مناصرين له، إلّا أنّه لم يفلح في تحقيق إصلاح كنسي أو إيجاد أرضية سياسية تدعم تصوّراته الإصلاحية.

جيوردانو برونو: منذ الحقبة اليونانية، كانت هناك نظرية واحدة للكون تبنّتها الكنيسة، مفادها أنّ الأرض هي مركز الكون، محاطة بباقي الكواكب والنجوم في شكل متناغم بديع يعكس العظمة الإلهية. خلال عام ١٥٤٣ سي طرح كوبرنيك نظرية جديدة، مفادها أنّ الشمس هي مركز الكون، وباقي الكواكب تدور في فلكها. من الناحية التاريخية النظرية، لم يتم حظرها، لكنّ بالمقابل تمّ معاقبة جيوردانو برونو لإعلانه دعمه لها؛ لأنّ الكنيسة كانت تحارب كلّ الأبحاث التي قد تهدّد النصّ المقدّس^[٤]. فمنذ أربعة قرون، خلال ١٧ فبراير ١٦٠٠م، تم حرق جيوردانو برونو حيّاً من طرف محاكم التفتيش على غرار سقراط. لقد تمّ إعدامه؛ لأنّ أفكاره تُزعج^[٥] الكنيسة التي تبنّت النظام الأرسطي / البطليموسي ما دام يتوافق مع مقتضيات النصّ المسيحي. دامت محاكمة جيوردانو برونو حوالي ثماني سنوات، فقد رفض الاعتراف بخطأ نظريته حول وحدة الوجود المخالفة للنموذج البطليموسي ذات

1- Auriane de Viry, 23 mai 1489: exécution de Savonarole, mai 23, 2017, www.revuedesdeuxmondes.fr.

2- Michel Ostenc, «Marie Viallon, Savonarole. Glaive de Dieu», Archives de sciences sociales des religions, 160/ octobre-décembre 2012, p.6.

٣- يواقيم رزق مرقس، محاضرات في تاريخ الكنيسة الغربية، سافونارولا، www.st-takla.org

4- Maurice Weber, Giordano Bruno, chevalier de la vérité, précurseur des lumières, Grand Orient de France, la chaine d'union, 20121/ N059, p11.

5- Arkan Simaan, cette sentence vous fait plus peur a vous qu'a moi-même: Giordano Bruno, cahiers rationalistes, cahier rationalistes, revue de l'association des professeurs d'initiation aux sciences physiques (APISP), février 2000, paris, p. 113-, p.1.

الجذر الأرسطي، والذي تبنته الكنيسة واعتبرته أرضية مقدسة لا يمكن أن يطالها الشك من أي جانب؛ لأنها توافق ما جاء به الكتاب المقدس، فهكذا بدا لأباء الكنيسة الأمر آنذاك، إذًا كل من نحا خارج هذا السرب البطليمي يُتهم بالهرطقة. ورغم محاولات المحققين نزع اعتراف جيوردانو وإعلانه التوبة، إلا أنه دافع عن أفكاره حتى موته في ١٦٠٠. آنذاك تم «حرقه حيًا في كامبودي فيوري، وقد كُتموه قبل أن يأخذوه إلى المحرقة؛ لتفادي أن تسبب عباراته في قلقلة معتقدات الجمهور الذي حضر لمشاهدة المحرقة، وقد تم إضفاء رتبة كبير علماء الكنيسة عام ١٩٣٠م الكاردينال بلارمين الذي تولى إدانة برونو»^[١]. لقد صارت محرقة برونو ليومنا هذا انعكاسًا لصورة العنف الذي مارسه محاكم التفتيش الوسيطة على مشارف القرن السابع عشر، إذ ما زالت سطوة محاكم التفتيش تمارس طقوسها الترهيبية وعقوباتها الجهنمية.

إن جيوردانو برونو (١٥٤٨-١٦٠٠) يعتبر أول من دافع بشكل علني عن نظرية كوبرنيك (الإله اللامتناهي لا يمكن أن يخلق سوى عالم لامتناه)، وهو ما جلب عليه صواعق محاكم التفتيش التي قادته للمحرقة، وهو ما يفسر أيضًا نكران جاليلي^[٢]. لقد استطاع جاليلي الخطو أبعد من جيوردانو برونو بفضل منظار يدوي يكبر الصورة بثلاثين مرة، لقد مثل الأمر أول تجربة اختبارية في التاريخ العلمي، مما سمح له بالتأكد من نظرية كوبرنيك بشكل أكثر دقة. إلا أن إعلان جاليلي عن هذا الاكتشاف سيجر عليه سخط محاكم التفتيش؛ ففي ٢٢ يونيو ١٦٣٣ امتثل جاليلي أمام المحكمة التابعة للديوان المقدس راعيًا مرتديًا عباءة التوبة، ناكراً ما تم اكتشافه، نكرانه جاء للإفلات من عقوبة الحرق حيًا على غرار برونو، لكنه أعلن رغم ذلك بشكل خافت عباراته الشهيرة «ومع ذلك فإنها تدور»^[٣]. جاليلي رغم ذلك لم يفلت من عقاب محاكم التفتيش؛ إذ حكم عليه وهو في سن ٩٦ بالإقامة الجبرية لبقية حياته.

١- راجع إبراهيم السباتين، حركة الإصلاح الديني في أوروبا، مشاهدة يوم ٢٠٢٣/٠٢/١٢، www.alukah.net.

2- Philippe Briday, des phénomènes et des hommes : un soleil, Neuf planètes, etc. ; le procès de Galilée, Mérap, CNDP, la cinquième 1998, p1.

3- ibidem, p.5.

سادساً: محاكم التفتيش جهاز لمأسسة الوصاية الدينية

إنَّ قوَّةَ محكمة التفتيش تأتي من شيوع عملها المؤسَّس على «مرسوم الإيمان» و«النعمة الإلهية» و«الحق في السيف»، وهي أنظمة لمراسيم تمأسس أرضية التعامل ما بين محكمة التفتيش والرعية المؤمنة، فالأول يتم من خلاله تسطير معالم الإيمان المسيحي وكل أنواع الهرطقات المبطلّة لهذا النموذج الإيمان، حتّى لا يجد المذنب عذراً لتبرير غيّه، والثاني يخصّ النعمة التي حبا المسيح بها آباء الكنيسة للتكفّل بغفران الخطايا للمذنبين بعد اعترافهم وإعلانهم التوبة النصوح. كانت هذه المراسيم تشكّل الرعية في تفاصيل الإيمان ونماذج الطقوس والأقوال والسلوكات والكتب التي قد تؤدّي بصاحبها لغياب الهرطقة. سنقتصر هنا على مرسومين «مرسوم الإيمان» و«حق السيفين»؛ لأنّهما أساس عمل محاكم التفتيش، الأول يشرّع، والثاني آلية تنفيذية بدرع علماني.

١. مرسوم الإيمان:

يسمّى أيضاً «المرسوم العلني» أو «مرسوم الإيمان العام» و«مرسوم الرأفة» دلالة على إمكانية الرأفة بالمهرطقين إن هم وشوا بأنفسهم طوعية وأعلنوا توبتهم. من الناحية التاريخية يمثل «مرسوم نيقية» أول مرسوم إيماني كنسي، فمرسوم الإيمان موجه إلى مجموع الشعب عبر تحديد طبيعة الخطايا المبحوث عنها، والتحريض على الوشاية التي قد تساعد المحكمة؛ تجنباً لعقوبة الحرمان الكنسي^[١]. لكنّ العمل به بشكل رسمي سيرتبط بالقرن الثالث عشر، إذ «كانت كلّ حملات محاكم التفتيش تبدأ بدعوة مهيبة إلى أن يتقدّم الشخص بشكوى ضدّ نفسه، إذا ما كان يخشى وقوعه في الهرطقة أو ضدّ أولئك الذين، لأسباب وجيهة، يعتقد بأنّهم مهرطقون»^[٢]. هو مرسوم يتم تلاوته بشكل علني بين أوساط العامة، بخصوص تهمة المهرطق ودواعي تنفيذ الحكم. ولأنّ الأمر يخصّ الإيمان المسيحي، لم يكن من حقّ الرهبان تقديم الغفران؛ لأنّه ليست مجرد خطيئة، بل هي جريمة وجب معاقبتها علناً، حتّى تكون عبرة للآخرين المشكّكين في الإيمان المسيحي. مقتضيات المرسوم تقضي أنّ الاعتراف تلقاء الذات تقي المهرطق من الموت بكلّ أشكاله، لكنّها بالمقابل لا تجنّب

1- Isabelle Bernier, Histoire : L'inquisition, organisation et fonctionnement, op.cit.

٢- جوزيف بيريز، التاريخ الوجيز لمحاكم التفتيش بإسبانيا، مرجع سابق، ص ١٧٤.

باقي العقوبات؛ لأنّها بمثابة كفّارة ضروريّة للعودة إلى طريق الإيمان الحقّ، «وكان غفران الخطايا والتغاضي عنها هبة المسيح وحده، بحسب اعتقاد أوغسطينوس (الثالث): فالمسيح هو الذي أوكل إلى كنيسته سلطة المفاتيح التي بموجبها، شريطة الإيمان، يمكن أن يغفر للمؤمنين (العقيدة المسيحيّة)»^[١]. المرسوم يشدّد على ضرورة إتمام المحاكمة بشكل علني حتّى في حالة اعتراف المهترق بنفسه، ستتمّ محاكمته للتشهير به وإنزال عقوبات أخرى غير الموت، لكنّها عقوبات ذات تأثير كبير على المهترق، وعلى الأخصّ عقوبة مصادرة كلّ أملاكه وضمّها للكنيسة، دون مراعاة وضعيّته بعد المحاكمة، وهي مصادرة ضمنت مصادر رفاة القائمين على محاكم التفتيش، وإن كان هناك دومًا صراع حول من الأحقّ بضمّ هذه الأملاك بين السلطة المدنيّة والسلطة الروحيّة، هذه المصادرة تجعل من المهترق شخصًا مفلسًا منبذًا من طرف العامّة. والأبشع من ذلك، أنّ المحاكمة لا تقف عند حدود حياة المتّهم، بل تتعدّاه للحاق به حتّى بعد موته؛ ذلك أنّه عندما يقام الدليل على أنّ شخصًا متوفّيًا اقترف أيّ نوع من أنواع الهرطقة، كان يستخرج رفاته من القبر ويحرق وتصادر ثروته. هذا الأمر منصوص ومصادق عليه في مرسوم الإيمان. هذا المرسوم يمثّل وثيقة تنصّ على كلّ التعليمات المحدّدة لما يمثّله الإيمان المسيحي، وكذا مختلف الهرطقات التي تدخل باب الجرم الكنسي، والتي تستوجب العقاب العلني. لهذا كانت الوثيقة تقرأ بشكل علني من طرف المحقّقين عند دخولهم لأيّ مدينة تابعة للكنيسة الكاثوليكيّة؛ إذ كان من المهمّ عبر فترات زمنيّة قد تبلغ خمس مرّات أو أكثر خلال السنة بهدف نشر مرسوم الإيمان بين الرعايا المسيحيين. لقد كانت الخطبة مهيبّة تناسب هول الحدث الذي كان يبرمج تاريخه بدقّة ليتمثّل حدثًا غير اعتيادي يحشد أكبر قدر ممكن من الجماهير، مناسبة لإبراز الدور التوجيهي للكنيسة والدور العقابي للسلطة الزمنيّة، هما معًا يتحدان لتحدي كلّ ما قد يكسر صفوة الإيمان المنشود. لم يكن المرسوم سوى تعليمات مفصّلة لأبرز الطقوس والأقوال والسلوكات التي تجعل المسيحي مهترقًا. إنّها لائحة مدقّقة عمّا يعنيه المهترق. إنّ مرسوم الإيمان هو تعبير علني ومهيب لإعلان الانتماء المسيحي، وكذا استنكار الهرطقة.

١- هنري تشادويك، أوغسطينوس، مرجع سابق، ص ٦٧.

٢. حقّ السيف (السيفان)

لقد ارتبط المفهوم بالبابا بونيفاس الثامن حيث «أصدر في الثامن عشر من نوفمبر ١٣٠٢ نظرية السيفين Unam Sanctum التي تقضي أن يدعن أحدهما إلى الآخر، وأن تخضع السلطة الزمنية لنظيرتها الروحية. فمن منظور بونيفاس الثامن، تستدعي الكنيسة الموحدة أن يكون لها جسد جامع ورأس أوحده، لا رأسين كالوحش الغريب»^[١]. يعتبر هذا الإعلان أهم إعلان يبرز تفوق الجهاز البابوي بما هو ممثل للسلطة الروحية على السلطة الزمنية أو المدنية، إذ لم تنظر الكنيسة لممارستها إزاء المخالفين لها في مراسيم الإيمان بالرحمة، بل سمّت قانوناً كنسياً «قانون السيف» لتبرير همجيّتها وإضفاء مشروعية دينية وديوية لا مجال للمجادلة بشأنها، إذ «ليسوا قتلة هؤلاء الذين يتسلّحون بالحماس ضدّ المفروض عليهم الحرم، حباً بأمهم الكنيسة»^[٢]. ومن هنا، فإنّ لفظ المسيحي صار مدمجاً داخل عباءة تعريف المواطن، ومصطلح المسيحية دخل في صلب تعريف المدينة.. إذ يجب عليك بالواقع أن تكون عضواً مشهوداً لك من طرف الكنيسة لتكون مواطناً؛ لأنّ المدينة تقوم ميزتها المؤسّساتية فقط على المسيحيين^[٣]. بموجب هذا المرسوم تصير السلطة المدنية خادمة للسلطة الدينية، فإنّ انتماءك للمدينة يجب أن يكون بادياً للعيان الكنسي، أن يبدو عليك ملامح الإيمان المسيحي لتمنح صفة المواطن داخل الدولة المسيحية، مادام سيف السلطة الدينية يعلو على سيف السلطة الدنيوية، بل إنّ السيفين هما سيفا الكنيسة، السيفان يرفعان باسم الكنيسة ولأجلها، ممّا يعني توحيد السلطتين، فسيف الأمير ما وجد إلّا ليدافع عن سيف الكنيسة. وهي دعوة ارتبطت في العمق بأوغسطين، مفادها «عدم الانفصال بين الدولة والدين، وتدعو للاتحاد بينهما، بحيث تخضع الكنيسة لقوانين الدولة وبالعكس: بأنّ تقرّ الدولة بأولوية الروحي على الزمني»^[٤]. فسيف الحاكم يجب أن يكون في خدمة السيف الروحي؛ لأنّ المؤسّسات الدينية، ومنها الكنيسة، «وجدت لتضع حدّاً للفساد المستشري عقب الخطيئة الأصلية، وأنّها لا تشكّل جانباً من طبيعته. بقي أوغسطين وفيّاً لولائه السياسي

١- عزّ الدين عناية، الدولة الدينية المسيحية في العصور الوسطى ومسألة فصل الدولة عن الكنيسة، مرجع سابق، ص ٤١.

٢- ج. ويلتر، الهرطقة في المسيحية، مرجع سابق، ص ٣٠.

3- Georges Bavaud, L'inquisition : violence au service de la foi, op.cit., p254.

٤- علي زيعور، أوغسطينوس ومقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية، مرجع سابق، ص ٢٤٣.

لروما، الداعي إلى وحدة المذبح والعرش»^[١]. هذه الوحدة التي كانت تخدم السلطة الروحية بالدرجة الأولى، فالسيفان معاً يقودان للكنيسة: السيف الروحي والسيف المادي^[٢]. فما دام أنّ خطر المهترقين لا يهدّد الكنيسة فقط، بل هو تهديد للنظام المهيكل للدولة نفسها، لهذا وجب عليها تسخير كلّ آلياتها الدنيوية لدحض هؤلاء، «يجب معاملة هؤلاء المهترقين كمالكين ومحرّضين، مستعدّين لخلق الفوضى ونشر الفوضى ونشر الفتنة في المجتمع، كرجال يخطّطون للاعتداء على أمن الدولة»^[٣]. فمحاكم التفتيش الوسيطة نموذج مثالي لهذا التوحيد بين السيفين لخدمة غرض واحد ضمان استمرار وحماية الدولة المسيحية، ومن ثمّ فإنّ «هذا التطلّع للإمساك بالسيفين، أدخلنا الكنيسة في طور جديد وتجربة عسيرة، تحوّل معها دين المسيحية إلى دين الكاتدرائية المتحالفة مع القصور طوراً والمناطق لها أخرى»^[٤]. فحتّى وإنّ وجد تناطح بين السلطتين، إلّا أنّه في الغالب يتمّ التوافق؛ لأنّ الخطر الذي يهدّدهم خطر واحد، «فعلى سبيل المثال، لا يمكن التأريخ للمسيحية بعيداً عن لحظة ارتباطها بالسلطة السياسية القائمة، مع أنّ المسيح دعا إلى ترابط الذهب للقياصرة»^[٥]، فعندما تحدث هرطقة بمكان ما، فإنّها هرطقة تهدّد السلم السياسي قبل السلم الإلهي؛ لأنّ الكنيسة يحيمها الربّ، أمّا السلطة السياسية فتحميها الكنيسة، إذ اعتبر أوغسطين الاستناد إلى السلطة المدنية ضرورة لاكتمال الدولة المسيحية، «لقد كان التدخل من قبل السلطة ضرورياً في حالة الآثام الجسيمة جدّاً؛ كالزنا والقتل وتدنيس المقدّسات»^[٦] إعلان اتّحاد السيفين لا يعني بالضرورة أنّ الكنيسة مدعّوة لرفع سيفها بشكل واقعي، بل سيفها يتّخذ شكلاً صورياً، أمّا السيف الزمني فهو من يوكل إليه القيام بالعمل الدنيوي. من خلاله حاولت الكنيسة التخلّص من تنفيذ أحكام محاكم التفتيش، أو استبعاد شبهة العمل القذر عن الكنيسة وإلصاقها بالسلطات الزمنية، ممّا سهّل على الكنيسة بعد نهاية القرن التاسع عشر التملّص من مسؤوليّة هذه المذابح التي عمّرت طيلة العصور الوسطى بدعوة أنّها لم تتكلّف يوماً بتنفيذ العقوبات، وأنّ دورها روحي إرشادي، وليس تنفيذياً جذرياً، وأنّ هذا

١- عزّ الدين عناية، الدولة الدينية المسيحية في العصور الوسطى ومسألة فصل الدولة عن الكنيسة، مرجع سابق، ص ٣٢.

2- Georges Bavaud, L'inquisition : violence au service de la foi, op.cit., p.256.

٣- جوزيف بيريز، التاريخ الوجيز لمحاكم التفتيش بإسبانيا، مرجع سابق، ص ٢٤٩.

٤- عزّ الدين عناية، الدولة الدينية المسيحية في العصور الوسطى ومسألة فصل الدولة عن الكنيسة، مرجع سابق، ص ٤٢.

٥- يوسف زيدان، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، مرجع سابق، ص ٢٠٢.

٦- هنري تشادويك، أوغسطينوس، مرجع سابق، ص ٦٧.

الأمر كان موكلاً طيلة العصور الوسطى للدع العلماني.

سابعاً: الهرطقة أداة شرعية لمهام محاكم التفتيش

ارتفع الاهتمام بمفهوم الهرطقة الوسيطية خلال السنوات الأخيرة في إطار محاولة فهم سياق عمل محاكم التفتيش الوسيطية بمنطقها السوسيوثقافي. نوع من التأمل الهستوغرافي في المفهوم ذاته من خلال سياقه الوسيط، ربّما لتخفيض حدّة الوحشية التي ارتبطت بمحاكم التفتيش الوسيطية وإيجاد مبررات السياق التاريخي الذي تولّدت عنه، فما هي ملامح هذا المفهوم بالنسبة لمحاكم التفتيش الوسيطية؟ أو من هو المهرطق الواجب محاكمته وعدم التسامح معه؟

يمكن القول إنّ من الناحية الهستوغرافية للغة الفرنسية، ولكن أيضاً الإيطالية والألمانية، يستخدم مصطلح هرطقة للإشارة بشكل عام وبدون تمييز إلى كلّ أشكال التناقض بالنسبة للكنيسة الأرثوذكسية الكاثوليكية الرومانية^[١]. لكن انطلاقاً من السياق الكاثوليكي، نجد أنّ المفهوم يحيل على رأي ديني مدان كنسياً، رأي ينبع عن إرادة حرّة تسعى لبناء تصوّر خاطئ، وتشبّث به عن وعي، رغم علمها بمخالفته لما نادت به الكنيسة. هنا وجب التمييز بين مفهومي البدعة الدينية والهرطقة، فمدلول كلّ واحد منهما مرتبط بمبدأ الاعتراف بالخطأ، فليس كلّ البدع الدينية هرطقة، فالمهرطق لا يحسب على فرق أو طائفة دينية؛ بمعنى بدعة، إلّا حين يرفض الاعتراف بهرطقته ويستمرّ في غيّه رغبة مناصرين. قد يجوز القول إنّ البدع الدينية تمثّل جماعات أو طائفة أو توجّهاً يرسم لمعالم إيمانية مخالفة لما سطرته الكنيسة. أمّا المهرطق، فهو فرد ضالّ عن الإيمان الكنسي، إنّ أعلن هرطقته وعن اقتناع وجهر، صار فرداً من البدع الدينية، أمّا إنّ تاب وأعلن ندمه، فيمكن القبول به من جديد تحت سقف الكنيسة، على أن يقدم كفّارة، «إذ لا يصبح منتسباً إلى بدع دينية إلّا حين يستمرّ في خطئه وينفصل بشكل مكشوف عن الكنيسة مع عدد من الأشخاص الذين يفكرون مثله على صعيد الإيمان. فالمرء لا يشكّل بدعة وحده، ولكن يمكن لشخص وحده أن يؤمن بهرطقة من غير أن يكون عضواً في جماعة هرطيقية أو زعيماً لها»^[٢]. إنّ اختيار الهرطقة هو فعل نابع عن

1- André vauchy, Les hérétiques au moyen âge, Suppôts du Satan ou chrétiens dissidents, CNRS édition paris 2014, p.7.

٢- عامر عبد زيد الوائلي، عنف الكنيسة الغربية، اضطهاد العلماء وأثره في تطوّر العلمنة الشمولية، مجلة الاستغراب، صيف ٢٠١٧، ص ٢٠٩.

توجّه واع ومقصود لمهرطق تمّ تعميده رسميًا، «إنَّ كلمة haireisis اليونانية تعني الاختيار، التفضيل، ثمَّ الرأي المنفصل، وأخيرًا البدعة»^[١]. لقد كانت كلمة البدعة مستعملة قبل أن يتمّ اعتبارها دلالة على مخالفة المرسوم الإيماني الكنسي، وكان أوّل اتّهام بالهرطقة في تاريخ الكنيسة يعود للقرن الأوّل، هو أسقف أنطاكية؛ لأنَّ هرطقته هدّدت وحدة الكنيسة آنذاك.

تاريخيًا، شكّل الأبحار الثلاثة أوّل من سَطّروا ملامح الهرطقة بما هي إساءة لتعاليم الكنيسة، وأنَّ انتماؤهم للمسيح انتماء مشكوك فيه وتطاله شبهة التلفيق والكذب، (القرن الأوّل/ أنطاكية إغناطيوس، القرن الثاني/ يوستينيانوس، والقرن الثالث/ أوريجان وترتليانوس).

إنَّ تشكّل مفهوم الهرطقة قد مرّ عبر مراحل تاريخية متدرّجة من الكنيسة البدائية إلى اليوم، فأوّل محاولة لتقديم معالم «قوانين الإيمان»، كانت خلال القرن الأوّل، وقد حمل عدّة أسماء، فنجد مثلاً «إيمان الرسل»، «الإيمان العمادي»، «قانون إيمان نيقية» «إيمان القسطنطينية»، وقد تكلفت المجامع باعتبارها أعلى سلطة لتحديد هذه المعالم التي لم تكن أمرًا ملحقًا في البداية، لكنّ مع ظهور أشكال تجديدية أخرى، صار الأمر مطلبًا أساسيًا، فانتقل الوضع من تحديد عام إلى مطالب للتدقيق في الجزئيات التي تخلق الهرطقات حول الإشكالات التي لم يتمّ الحسم بشأنها آنذاك، لكنَّ «الأمر تغيّر مع محاكم التفتيش؛ إذ لم يكن المحقّق في محاكم التفتيش مجرد قاض، بل كان أبا اعتراف يسعى ما وسعه السعي إلى إنقاذ المارقين من الغي والضلال ومن الهلاك الروحي الناجم عنهما»^[٢]. لقد كان دور محاكم التفتيش الأوّل ليس هو نفي المهرطق وجوديًا؛ أي تصفيته جسديًا، بل إرجاعه للطريق المستقيم في حال فشلت، تمنعه من أن يتأدّى^[٣]، فتحرقه حيًّا لتخلّصه من غيّه وجهله بمآل هرطقته. ف«لكي تكون هناك هرطقة، يجب توفر الشروط الآتية: ينبغي أن يكون المرء معمدًا، وأن يختار الخطأ بعلم من أعمال عقله ويتشبث به بعناد، ينبغي فضلاً عن ذلك أن يكون هذا الخطأ متعارضًا مع وحي إلهي تطرحه الكنيسة الكاثوليكية بوساطة أحد أعضائها المعصومين عن الخطأ، عندما يكون يتكلّم في معرض ممارسة الوظيفة التي يكون فيها معصومًا من الخطأ»^[٤]. حيث برّرت الكنيسة قسوتها

١- ج.ويلتر، الهرطقة في المسيحية، مرجع سابق، ص ٢٠.

٢- رمسيس عوض، محاكم التفتيش، مرجع سابق، ص ٦٥.

3- François de Lannoy, Histoire Secrète de l'inquisition, op, cit, p.6.

٤- ج.ويلتر، الهرطقة في المسيحية، مرجع سابق، ص ٢٥.

على المهروطين، «من الخير للكنيسة أن يموت مائة بريء من أن يهرب من العقاب مهروط واحد»^[١]. في نظر محاكم التفتيش يمكن للمهروط أن يخطئ على نحوين سلبي وإيجابي: رفض عقيدة كنسية أو تبني مذهب مدان من طرف الكنيسة^[٢]، فهي لا تدين فاقد العقل أو الجاهل أو غير المؤهل لاستيعاب الإيمان الحق، وهو ما حدده مفتش القرن الخامس عشر المشهور نيكولاس إيمريش Nicolas Eymerich: هناك شرطان لاتهام أحد ما بالهرطقة بكل أمانة، الأول يرتبط بالفهم (بما هو ملكة تقوم على الاختيار والتخلص): أن يكون هناك خطب ما في العقل يمس الإيمان، والآخر يخص الإرادة (باعتبار أن الأمر يعود إليها لتحقيق الاكتمال والتمام) أن يتعلّق أو يتمسك بعناد بهذا الخطأ العقلي^[٣]. إذًا، لا يمكن أن يكون المهروط إلا مسيحيًا، وبهذا «كان همّ محاكم التفتيش هو ما يؤمن به الناس، وليس ما يفعلونه؛ أي الإيمان وليس العرف»^[٤] خلال القرن الخامس عشر، سوف يتسع مفهوم الهرطقة ليضم كل الحركات الإصلاحية التجديدية التي اجتاحت أوروبا آنذاك، إذ الطوائف التي اعتبرت مهرطقة: اللوثرية، الجهلة، الإنجيليكانية، وبالنهاية الكالفينية^[٥]. إن ما تمارسه الكنيسة ليس عنفًا، بل انعكاس لما سمته مرسوم النعمة، الذي بمقتضاه تفضي على المهروط عبر محاكمتها نعمة المسيح الموكل إليها. هذا المرسوم الموجه بشكل خاص للمهروطين والمحرّضين للاعتراف للحصول على تساهل المحققين^[٦]. لقد جعلت محاكم التفتيش من آليات عقابية آليات تحمل سمة إلهية تنقذ المهروط عبرها من غيه وضلاله، ربّما يدخل الأمر باب التجيش المجتمعي لشرعة عمل الكنيسة ودعمها مجتمعيًا.

خاتمة

إنّ عملية تناول تاريخ محاكم التفتيش متشابكة، فهي تمسّ تاريخها، طبيعتها، سياقها الاجتماعي، آليات عملها، ممّا يستوجب دراسة لا يتسع لها المجال هنا، لكنّ يمكن أن

١ - رمسيس عوض، محاكم التفتيش، مرجع سابق، ص ٦٥.

2- Edouard Kamp, L'inquisition et la répression de l'hérésie dans la principauté et le diocèse de liège; au XVIe Siècle, op. cit., p. 11.

3- Ibid., p. 12.

٤ - جوزيف بيريز، التاريخ الوجيز لمحاكم التفتيش بإسبانيا، مرجع سابق، ص ١١٥.

5- Edouard Kamp, L'inquisition et la répression de l'hérésie dans la principauté et le diocèse de liège; au XVIe Siècle, op. cit., p. 12.

٦ - Isabelle Bernier, Histoire : L'inquisition, organisation et fonctionnement, op. cit

نخلص باقتضاب إلى أنَّ محاكم التفتيش الوسيطية تمثل نموذجًا لتحالف السلطة الروحية والزمنية في مصادرة الإيمان ورسم ملامحه، ديكتاتورية/ إمبراطورية الإيمان، حيث السلطة المدنية تسير وفق رؤية تستجيب لمطالب إيمانية/ كنسية بأذرع عقابية/ تهريبية، تحت التبرير الكنسي الذي يرسم الترهيب كنعمة خلاصية، وليس دلالة عقابية. فعمل محاكم التفتيش انعكاس لشرعة دينية وزمنية لا تستوجب الرأفة أو التساهل، بل تتطلب يدًا من حديد.

من الأكيد أنَّ أمر إحصاء المحاكمات والممارسات العقابية التي قادتها الكنيسة طيلة ستة قرون أمر مستحيل؛ أولًا: لأنَّ أرشيف الكنيسة لم يحتفظ بكلِّ ممارساتها، وهو مجال مسكوت عنه، ممَّا سهَّل على البعض خلال العقود الأخيرة التشكيك في القراءات التي قدَّمت صورة سيئة لمحاكم التفتيش، «إنَّه من المؤكَّد أنَّه من المستحيل معرفة بشكل دقيق عدد الإدانات؛ لأنَّ جزءًا كبيرًا من الأرشيف قد فقد إلى غير رجعة»^[١]. ثانيًا: ما زالت بعض الكنائس تتشدد في فتح باب الاطلاع على السجلات التاريخية الكنسية التي تخصَّ محاكم التفتيش أمام الباحثين، على الأخصَّ الأرشيف الإسباني (في بعض المناطق) والإيطالي، أمَّا الأمريكي فتمَّ فتحه خلال ١٩٩٧م، فقد يكون أمر التصالح مع هذا الأرشيف بابًا لكشف المزيد عن هذه الحقبة التي وسمت تاريخًا دمويًا رهيبًا لم تستطع الكنيسة التخلُّص منه ولا التصالح معه، فهناك العديد من الممارسات التي لم تقدِّم اعتذارًا بصددها، بدعوى أنَّ السلطة الزمنية هي التي حرصت على ممارسة العنف قضائيًا. مهما بلغت التبريرات أو رفض الاعتراف بالمسؤولية التاريخية عمَّا اقترفته، تظلَّ محاكم التفتيش صورة للعنف الديني الغربي غير المبرر ولا المقبول، والذي يرسم وجهًا أصوليًا مسيحيًا عمَّر لأكثر من ستة قرون.

1- Jean-Baptiste Noé, L'inquisition, de la recherche de la vérité aux mensonges répétés, p.7, www.jbone.fr.

لائحة المصادر والمراجع

١. أحمد تركي الشريدة، نشأة البابوية وتطورها، دراسات، العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد ٤٥، العدد ٤، ملحق ١، ٢٠١٨.
٢. ج ويلتر، الهرطقة في المسيحية، ترجمة: جمال سالم، التنوير، بيروت ٢٠١٧.
٣. جوزيف بيريز، التاريخ الوجيز لمحاكم التفتيش بإسبانيا، ترجمة مصطفى أمادي، مراجعة زينب بنياية، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة (كلمة)، الطبعة الأولى ٢٠١٢.
٤. د. يواقيم رزق مرقس، محاضرات في الكنيسة الغربية، اليهود ومحاكم التفتيش في إسبانيا والبرتغال، www.st-takla.org.
٥. رمسيس عوض، الهرطقة في الغرب، سينا للنشر / الانتشار العربي، الطبعة الأولى ١٩٩٧.
٦. رمسيس عوض، محاكم التفتيش، دار الهلال.
٧. عامر عبد زيد الوائلي، عنف الكنيسة الغربية، اضطهاد العلماء وأثره في تطور العلمنة الشمولية، مجلة الاستغراب، صيف ٢٠١٧.
٨. عز الدين عناية، الدولة الدينية المسيحية في العصور الوسطى ومسألة فصل الدولة عن الكنيسة، المحور.
٩. علي زيعور، أوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطة، دار اقرأ، الطبعة الأولى ١٩٨٣، بيروت.
١٠. محمد خميس السيد الجباطي، الكتب التي صادرتها محاكم التفتيش في أوروبا (٣٨٥-١٨٣٤م)، دراسة تحليلية تاريخية بليومترية، المجلة الدولية لعلوم المكتبات والمعلومات، مج ٧، ع ٢ (ابريل-يونيو ٢٠٢٠).
١١. هشام فهمي، اقتلوهم جميعاً: قصة محاكم التفتيش الأوروبية، إضاءات، www.ida2at.com، ٢٠١٤/٠٤/٢١.

١٢. هنري تشادويك، أوغسطينوس، مقدمة قصيرة جداً، ترجمة: أحمد محمد الدروبي، مراجعة: هاني فتحي سليمان، هنداوي للتعليم والثقافة، الطبعة الأولى ٢٠١٦م.

١٣. يواقيم رزق مرقس، محاضرات في تاريخ الكنيسة الغربية، سافونارولا، www.st-takla.org

١٤. يواقيم رزق مرقس، محاكم التفتيش في أوروبا، محاضرات في تاريخ الكنيسة الغربية، موقع الأنبا تكلا هيمانوت، www.ST-Takla.org.

1. A.Geffroy, **un réformateur italien au temps de la renaissance:**
2. **jerome savonarole**, Revue des deux mondes, secondes période, Vol.45, No2 (15 mai 1863).
3. André vauchy, **Les hérétiques au moyen âge, Suppôts du Satan ou chrétiens dissidents**, CNRS édition paris 2014.
4. Arkan Simaan, **cette sentence vous fait plus peur a vous qu'a moi-même : Giordano Bruno**, cahiers rationalistes, cahier rationalistes, revue de l'association des professeurs d'initiation aux sciences physiques (APISP), février 2000, paris.
5. Arthur Arnault, **Histoire de l'inquisition**, Alonnier- Paris, décembre 1869.
6. Auriane de Viry, 23mai 1489: **exécution de Savonarole**, mai 23, 2017, www.revuedesdeuxmondes.fr.
7. Benoit Mély, **Giordano Bruno, un visionnaire du XVIème siècle**, chantier BT2 de l'ICEM, n24, 1999.

8. Edouard Kamp, L'inquisition et la répression de l'hérésie dans la principauté et le diocèse de liège; au XVI^e Siècle, travail de fin d'études Master en droit à finalité spécialisé en droit privé, Recherches menés sous la direction de : Monsieur Wim Decock, département de droit, année académique 2019_2020, université de liège. <https://uliege.be>. Vu le 23-01-2023.
9. François de Lannoy, **Histoire Secrète de l'inquisition**, Rennes, édition ouest-France, première édition 2021.
10. Georges Bavaud, **L'inquisition: violence au service de la foi**, les Echos de Saint-Maurice 2014, tome 87.
11. Isabelle Bernier, Histoire : **L'inquisition, organisation et fonctionnement**, 12 septembre 2019, www.futura-science.com.
12. Jean Baptiste, **L'inquisition, de la recherche de la vérité aux mensonges répétés**, Vu le 12 L01 L2023. www.jbnoe.fr.
13. Jean FAVIER, «**SAVONAROLE JÉRÔME (1452- 98)**», Encyclopædia Universalis [en ligne], www.universalis.fr, consulté le 26 février 2023.
14. Jean-Baptiste Noé, L'inquisition, **de la recherche de la vérité aux mensonges répétés**, www.jbone.fr .
15. M. Jean –Pierre Dedieu, **Linquisition et le droit: analyse formelle de la procédure inquisitoriale en cause de foi**, In; Mélanges de la Casa de Velazquez, tome 23.
16. Maurice Caveing, **Hélène Védrine, censure et pouvoir : trois procès: Savonarole, Bruno, Galilée**, collection Archon ésepte, n42, avril 1977.

17. Maurice Weber, **Giordano Bruno, chevalier de la vérité, précurseur des lumières**, Grand Orient de France, la chaine d'union, 2012/1 N^o59.
18. Michel Ostenc, «**Marie Viallon, Savonarole. Glaive de Dieu**», Archives de sciences sociales des religions, 160/ octobre-décembre 2012.
19. Philippe Briday, **des phénomènes et des hommes: un soleil, Neuf planètes, etc.; le procès de Galilée**, Mérapi, CNDP, la cinquième 1998.
20. Véronique Laroche-Signorile, **L'inquisition médiévale, au-delà de la légende noire**, 19-04-1918, www.lefigaro.fr.

هذا الكتاب

يهدف هذا المشروع إلى إعادة قراءة التاريخ الحضاري للغرب برؤية موضوعية تعتمد على التحليل والنقد، وذلك من خلال الغوص في أعماق هذه الحضارة والبحث عن أصولها وجذورها الأولى وامتدادها وتجلياتها عبر القرون والعصور المختلفة وتسجيل مآلها وما عليها؛ للاستفادة من الإيجابيات والابتعاد عن الهفوات والسلبيات سيما ونحن نعيش على أبواب تغييرات حضارية عالمية تغير الخارطة الثقافية. إننا لا نهدف من خلال هذا المشروع إلى إعادة كتابة تاريخ الغرب من جديد، إذ هذا أمر تكفله الغرب بجدارة، بل إن هدفنا هو إعادة قراءة هذا التاريخ لإعادة رسم حاضرنا بالاعتماد على ثقافتنا وهويتنا الإسلامية .
نتمنى لكم رحلة معرفية ممتعة...



المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

<http://www.iicss.iq>
islamic.css@gmail.com